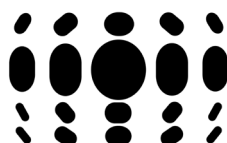


Diciembre 2021

51 BOLETIN

SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGIA



Sociedad Chilena de Arqueología

SSOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGÍA

(Periodo 2020-2021)

Directorio: Gloria Cabello, Simón Urbina, Carole Sinclair, José Blanco y Carolina Agüero.
www.scha.cl

Editores: Roberto Campbell, Escuela de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
Daniela Valenzuela, Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica.
Elisa Calás, Programa de Doctorado en Arqueología, Universidad de Buenos Aires.
Ayudantes de Edición: Antonia Escudero y Víctor Méndez.

Comité Editorial:

Carolina Agüero, Instituto de Arqueología y Antropología (IAA), Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.
José Berenguer, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, Chile.
Calogero Santoro, Instituto de Alta Investigación, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
Lorena Sanhueza, Departamento de Antropología, FACS, Universidad de Chile.
Juan Carlos Skewes, Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.
Robert Tykot, Department of Anthropology, University of South Florida, Florida, USA.

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología es una publicación anual fundada en 1984 y editada por la Sociedad Chilena de Arqueología. Tiene como propósito la difusión de avances, resultados, reflexiones y discusiones relativos a la investigación arqueológica nacional y de zonas aledañas.

Las opiniones vertidas en este Boletín son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y no representan necesariamente el pensamiento de la Sociedad Chilena de Arqueología.

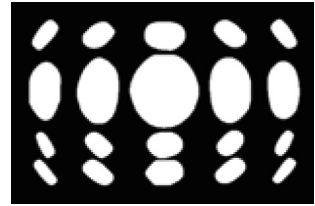
Las contribuciones publicadas en este número especial fueron revisadas por los Editores y, con excepción de los discursos, homenajes y comentarios, al menos dos evaluadores/as anónimos/as, quienes velaron por la pertinencia y calidad del trabajo y sugirieron su publicación con modificaciones menores o mayores o su rechazo.

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología está indizado en *Anthropological Literature* y *Latindex-Catálogo*.

Toda correspondencia debe dirigirse al Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, al correo electrónico schaboletin@gmail.com o a través de www.boletin.scha.cl.

Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología
ISSN 0716-5730
Diciembre 2021

Impresión
www.EdicionesOnDemand.cl



51 BOLETIN

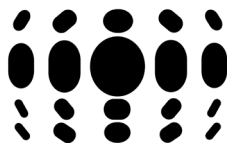
Diciembre 2021

SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGIA

Índice

ARTÍCULOS

- CACOFONÍA DE VOCES EN NAMA (TARAPACÁ, NORTE DE CHILE): CAMINOS QUE ANDAN Y RELACIONES ENTRELAZADAS 5
Francisca Urrutia Lorenzini
- ASPECTOS VISIBLES Y OCULTOS DE LA CERÁMICA FORMATIVA DE QUILLAGUA, GUATACONDO Y SU ESPACIO INTERNODAL: UN ESTUDIO COMPARATIVO DE CONJUNTOS CERÁMICOS 41
Fernanda Erazo Gutiérrez
- AFRO-DESCENDIENTES EN EL CONCEPCIÓN COLONIAL (SUR DE CHILE, SIGLO XVII AL SIGLO XIX): UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DEL ESTUDIO DE RASGOS DENTALES NO-MÉTRICOS 71
Joaquín Dalenz y Pedro Andrade



Sociedad Chilena de Arqueología

Cacofonía de Voces en Nama (Tarapacá, Norte de Chile): Caminos que Andan y Relaciones Entrelazadas

Francisca Urrutia Lorenzini¹

Resumen

Se propone un ejercicio dialógico que integra extensos relatos locales registrados a partir de la experiencia etnográfica. De este modo, en lugar de reificar y sobrevalorar los conocimientos universalizados en la antropología andinista, o de priorizar una configuración particular, nos interesa analizar, en igualdad de condiciones, las narrativas y prácticas alternativas de los nameños para dar cuenta de un mundo andino en reconfiguración permanente. El tema principal es abordar territorio y comunidad de acuerdo con los caminos que se irradian desde el pueblo y las relaciones que van entrelazando. En sintonía con ellos, se proyectan otros ejes vinculares como calvarios, cerros e iglesias que definen determinadas topografías y despliegan sus respectivas cartografías en concomitancia con diversos contextos históricos y socioculturales. Donde el ritual constituye el procedimiento discursivo mediante el cual se establecen y renuevan los pactos siempre inestables. También, se suman otros actores como *chullpas* e incas que mantienen su presencia en el paisaje según modos relacionales propios. Por último, nos enfocamos en un lugar concreto y de características especiales (Laguna Roja) para abrir la discusión hacia la heterogeneidad de la memoria.

Palabras Clave: comunidades andinas, paisajes, memorias, rituales, etnografías

Abstract

*This work entailed a dialogic exercise through the incorporation of extensive local stories recorded from the ethnographic experience. In this way, instead of reifying and overvaluing the universalized knowledge in Andean anthropology, or prioritizing a particular configuration, we are interested in analyzing, in equal terms, the alternative narratives and practices of Nama people to account an Andean world in permanent reconfiguration. The main theme is to approach territory and community according to the paths that radiate from the town and the relationships that are intertwined. In tune with them, other link axes are projected such as calvaries, hills and churches that define certain topographies and display their respective cartographies in conjunction with various historical and sociocultural contexts. Where the ritual constitutes the discursive procedure by which the always unstable pacts are established and renewed. Also, other actors such as *chullpas* and Incas are added who maintain their presence in the landscape according to their own relational modes. Finally, we focus on a specific place with special characteristics (Laguna Roja) to open the discussion toward the heterogeneity of memory.*

Keywords: Andean communities, landscapes, memories, rituals, ethnographies

1 Antropóloga Social Universidad de Chile, Magíster© Arqueología Universidad de Tarapacá, solinaria@gmail.com

Lo que comúnmente llamamos mundo andino, en realidad, constituye una constelación de variados escenarios y horizontes que rearticulan mundos antiguos, coloniales y contemporáneos a la vez (Rivera Cusicanqui 2018). El pasado habita y se construye desde el presente mediante una pluralidad de formas narrativas, posiciones organizativas, modos relacionales y maneras de vivenciar la andinidad. Sin embargo, a contrapelo de los textos escritos, los relatos orales de comuneros se sitúan desde la subalternidad política y social, en relación con el grafocentrismo imperante en los discursos hegemónicos de turno de investigadores. Si bien ambos sistemas de comunicación se han venido orquestando mutua y conflictivamente a lo largo de diversos procesos de interacción conforme determinados contextos históricos y socioculturales (Cornejo Polar 2003; Lienhard 2003). “Pero son leyendas que nosotros manejamos y ustedes qué manejan, qué hacen su verdad [...] Sería interesante tomar el conocimiento de ustedes y el de nosotros y tomar un solo rumbo” (Comunicación personal Damián Flores, Nama, 2015; Urrutia y Uribe 2020:54).

Este artículo busca, precisamente, responder a esa invitación y ensamblar una propuesta dialógica al incluir largos extractos de registros obtenidos a través de la experiencia etnográfica, urdiendo de manera simétrica enunciados y perspectivas que han sido con frecuencia subordinados a la autoridad científica. Debemos tener claro, eso sí, que se trata de miradas parciales, así como también contradictorias y fracturadas. Sobre todo, si consideramos que la oralidad trabaja con una enorme riqueza de códigos expresivos que apuntan a todos los sentidos de percepción, mientras embarga sentimientos íntimos que provienen de entrecruzamientos complejos entre historias de vida personales y comunitarias. El desafío está en aprender a entrelazar un tejido intermedio que es simultáneamente una zona de contacto y conflicto. Por cierto, resulta una labor difícil y polémica, pero creemos que vale la pena el intento; pues, al menos, las voces transcritas brindarán la posibilidad de suscitar otro tipo de reflexiones e iluminar nuevos entendimientos.

Al tomar en serio los conceptos andinos y las explicaciones locales, además de ampliar el campo de las interpretaciones, se obliteran ciertas costumbres reduccionistas del pensamiento científico que terminan por fijar constructos ahistóricos y asociales de la realidad; se desestabilizan aquellos paradigmas que inevitablemente devienen en modelos binarios y lineales, del mismo modo en que se desnaturalizan algunas categorías absolutas y jerarquías universalizantes arraigadas en los esquemas mentales modernos. En cambio, se propicia una comprensión abigarrada en torno a la producción y el mantenimiento tanto de memorias como de lugares que quedaron injustamente fuera de la investigación científica, involucrando discursividades marginadas que evidencian los enfrentamientos para determinar el significado y la autoridad de las cosas a lo largo del tiempo y espacio.

En paralelo, este ejercicio nos hace conscientes del rol de la antropología, arqueología e historia en los debates y quehaceres contemporáneos, donde se impone la urgencia de una crítica decolonial a nuestras disciplinas y postulados; una descolonización permanente del pensamiento y una pragmática responsable sobre los efectos de nuestros discursos en los colectivos estudiados. Estos cuestionamientos han cobrado gran relevancia en las últimas décadas a partir de los movimientos indígenas, junto con las políticas identitarias y de memoria que han ido ensamblándose. Ello nos exhorta a ser interpelados por prácticas y narrativas alternativas, capacidades históricas y epistemológicas propias de las comunidades donde realizamos nuestros estudios. Las que, al ser analizadas en igualdad de condiciones, nos brindan perspectivas más amplias sobre un mundo andino en reconfiguración permanente; al mismo tiempo que nos permiten romper con la alambrada colonial que aún rodea al campo de las ciencias sociales.

La primera sección muestra a Nama en tanto paisajes superpuestos que se despliegan como lienzos de memoria de la comunidad. Los protagonistas son los caminos troperos que se irradian desde el pueblo y van urdiendo el territorio de la comunidad, cuyos marcadores son calvarios y amontonamientos de piedra. A partir de ellos se plasman imaginarios y materializaciones que se conectan con proyectos políticos y socioculturales distintivos. Así como también describen fronteras flexibles y vínculos mutables que nos previenen de caer en esencialismos. El argumento central es narrar la manera en que territorio y comunidad local no se conciben como términos sustantivados, sino conforme entramados relacionales entre lugares y depositarios de agencia que van cambiando conforme se despliegan distintos contextos históricos y socioculturales.

La segunda sección se adentra en las topografías sociales y cartografías rituales, cuyos actores principales son las dos iglesias, una de origen colonial peruano y otra de factura republicana chilena. Se relata el mito fundacional de esta última que también se entreteje a determinados caminos y calvarios; a la vez que se aluden a wak'as y cerros tutelares con sus potencias excepcionales para disponer y ordenar los paisajes. La trama se ensortija en torno al ritual como forma de comunicación y procedimiento discursivo por el cual se establecen y renuevan los acuerdos siempre inestables entre las muchas personas del cosmos.

La tercera sección aborda narraciones del pasado que tienen a chullpas e incas como personajes relevantes, quienes intervienen en la contemporaneidad y siguen presente desde un modo propio. Además, se presentan algunas reflexiones pertinentes sobre momentos coloniales, republicanos y contemporáneos. La cuarta sección gira en torno a Laguna Roja, un “lugar fuerte” o “encantamiento” dotado de agencia liminal, para exponer cómo discursos y comportamientos discontinuos despliegan el carácter fluido y provisional de los imaginarios. La noción misma de heterogeneidad es lo que se discute en la última sección que procede como apertura y evita cierres conclusivos.

Territorio y Comunidad

La quebrada de Nama se localiza en la precordillera de la región de Tarapacá, entre la quebrada de Miñe-Miñe por el norte y la quebrada de Camiña por el sur. Nama nace a los pies del cerro Guaichane, mientras que Miñe-Miñe y Camiña se descuelgan respectivamente del Mamuta y Tolompa; todos ellos *mallkus* reputados de la precordillera alta y entidades tutelares de las comunidades enclavadas en sus inmediaciones (Castro y Aldunate 2003; Grebe 1984; Martínez 1981). De acuerdo con la perspectiva andina, la línea de cumbres precordilleranas conforma un conjunto propio que se distingue y se interconecta diferencialmente con el conjunto de las montañas delineadas en plena cordillera; siendo Chuquiananta y Pumire las más cercanas que también se nombran como *mallkus* de los sectores altiplánicos de Surire e Isluga, respectivamente, aquende la frontera chileno-boliviana (Figura 1).



Figura 1. Localización de las áreas circundantes a Nama. La línea negra representa la frontera entre Chile y Bolivia. Al oeste, las regiones chilenas de Arica y Tarapacá; al este, el departamento boliviano de Oruro (figura elaborada por Paola Salgado).

Asimismo, en términos longitudinales, la quebrada de Nama se denomina Suca en su tramo bajo, donde se une a la de Miñe-Miñe para formar juntas la quebrada de Chiza que desemboca en la imponente quebrada de Camarones, perteneciente a la región de Arica y Parinacota. Aunque Nama se corresponde con la hoya hidrográfica de Camarones, esta quebrada se adscribe actualmente a la parte alta de la comuna de Camiña; mientras Suca y Miñe-Miñe corresponden a la comuna de Huara. La gente que vive en estos territorios conforma poblaciones aymara, quechua, chipaya y otras que habitan el norte de Chile, sur del Perú, Bolivia y el noroeste de Argentina, particularmente en las serranías y cordillera andina (Urrutia 2011).

El pueblo de Nama, enclavado a los 3000 msnm en el tramo superior de la quebrada epónima, constituye hoy la localidad más alta y el sector más aislado de la comuna de Camiña; cuyo centro de gobierno local dista, a su vez, unos 300 km al noreste desde la ciudad costera de Iquique, capital regional. Nama, al igual que los demás pueblos en la precordillera de Arica y Tarapacá, fue fundado a fines del siglo XVI; en consonancia con las reformas toledanas y las subsecuentes visitas de eclesiásticos en los territorios andinos más alejados de los centros virreinales provinciales (Hidalgo 2004; Odone 1994; Sanhueza 2006). No obstante, en estos lugares, los nuevos asentamientos o pueblos de indios fueron emplazados muy cerca o incluso sobre antiguos asentamientos prehispánicos, donde la gente podía libremente rendir culto a los ancestros y seguir haciendo sus borracheras rituales (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012; Castro 2009).

Así pues, el pueblo de Nama está adyacente al *pukara* y las *chullpas* que se conocen en la literatura especializada como el sitio arqueológico Nama-1 (Adán *et al.* 2007; Uribe 2006; Urrutia y Uribe 2020). Este asentamiento habitacional se emplaza en el cerro Pukara, localizado en la confluencia de las quebradas de Nama y Guayaquil; ocupando toda la circunvalación de la ladera oeste donde convergen ambas quebradas, cuyos flancos norte y sur son circunscritos por muros perimetrales que

bajan desde la cumbre al talud (Figura 2). El *pukara* conforma un patrón aglutinado de 558 recintos de piedra de diversas dimensiones y usos, localizados en su mayoría en el área de talud y abarcando 5,6 ha (7100 m² construidos). El sector inferior está compuesto por terrazas de cultivo y canales que descienden hacia el fondo de la quebrada en eras o canchones, posiblemente de data prehispánica y aún en uso, donde se levantan tres torres funerarias o *chullpas* de adobe (Adán *et al.* 2007). Este conjunto presenta una ocupación continua a lo largo de todo el período Intermedio Tardío (900-1450 d.C.), encarnando con elocuencia la situación económica, política y social tanto del altiplano como de la sierra en el ámbito surandino (Uribe 2006).



Figura 2. Panorámica de Nama. En primer plano cerro Pukara, luego, pueblo viejo y pueblo nuevo, más al fondo, cerrito Calvario. En la esquina superior izquierda se ve *mallku* Guaychane (octubre 2018).

Luego, la incorporación de estos territorios al Tawantinsuyu supuso el abandono parcial o total de Nama-1, lo cual se agravó posteriormente con la conquista española y el período colonial que provocaron drásticas transformaciones en las sociedades andinas. A fines del siglo XVI, se instaló el pueblo reduccional en el fondo de la quebrada, justo frente al *pukara* y en la vera opuesta del río; específicamente, alrededor de un montículo donde fue edificada la primera iglesia. De este modo, sus *wak'as* y espacios sagrados fueron transfigurados en capillas y sitiales de cruces (calvarios o *novenas*²) para materializar el orden cristiano y los esquemas occidentales implantados. A principios

2 “Calvario y novena es lo mismo. Calvario es la construcción, ve. Novena se dice porque en la ceremonia se lo

del siglo XX, el poblado de raigambre colonial se extendió conforme fue construida otra iglesia que es hoy la principal, lo cual coincide con el proceso de chilenización de estas regiones tras la Guerra del Pacífico (1880-1884). De este modo, se distinguen dos sectores que hoy se conocen como pueblo viejo y pueblo nuevo.

Una de las características más sobresalientes de Nama, según la etnopercepción andina, es que constituye un paisaje agrícola dulce que destaca por sus inmejorables condiciones de suelos y aguas, lo que permite una enorme biodiversidad y, específicamente, el óptimo crecimiento de frutales (Álvarez 1992; Castro 2002).³ En efecto, el apelativo cariñoso que distingue a Nama de las demás localidades en Camiña es “los tumbos”, en referencia a un fruto característico que se da en estos lugares, junto a tunas, duraznos, manzanas, membrillos y ciruelas. Asimismo, al ubicarse en la sierra o precordillera alta, resultan más frecuentes y densos los vínculos con altiplano circundante, el que se integra dentro del territorio ancestral nameño, a la vez que despliega con mayor elocuencia la complementariedad entre agricultura y ganadería que va urdiendo la experiencia social en el entramado constante de diferentes espacios vitales, retóricas y performatividades enlazadas (Urrutia 2011).

La población actual de Nama la componen 14 familias, quienes se dedican principalmente a la agricultura del ajo, maíz y papas, el cultivo de frutales y orégano; productos que se venden en los mercados de Arica, Iquique y Alto Hospicio; en las décadas de 1970 y 1980, el maíz y ajo de estas quebradas llegaban hasta Santiago. También, las familias nameñas se ocupan en la crianza de animales como llamos, alpacos, ovejas y cabras, junto a la elaboración de textiles; ambas actividades destinadas principalmente al consumo familiar e intercambios locales. Los integrantes de la comunidad han nacido tanto en Nama como en pueblos cercanos y no tan cercanos de la sierra y el altiplano; situación que históricamente ha ido diversificando las prácticas culturales y tradiciones orales de este poblado (Figura 3).

Hasta mediados del siglo XX, todavía se mantenían chacras y viviendas en los demás afloramientos dulces que emanan a lo largo de la quebrada de Nama. Uno en Suca (2000 msnm) ubicado en su tramo bajo; otros en Asa (1500 msnm) y Liga (1200 msnm), emplazados cerca de la confluencia con Chiza. Estos lugares fueron poblados hasta la década de 1960 y se caracterizaban por el cultivo de vides que sólo prosperan en las partes bajas de los paisajes agrícolas dulces. Más arriba, en la cabecera y a los pies del cerro Guaichane, está Paga (3300 msnm), donde se sembraban antaño quínoa y papas. Hoy en día, se hallan deshabitados y la gente de esta quebrada sólo reside de manera permanente en Nama. Por otro lado, la llegada de la ruta vehicular en la década de 1950 privilegió los abigarrados vínculos con la quebrada de Camiña, en detrimento de aquellos lazos tan antiguos como habituales con Mulluri, Pumire e Isluga en el altiplano, junto a Miñe-Miñe y Alto Camarones en la franja serrana que conecta las regiones culturales de Tarapacá y Arica (Urrutia 2011).

rodea, de pie o de rodillas los más devotos; es como saludo, con respeto y fe. Por eso se dice también *novenantes* a los que participan en las costumbres” (Comunicación personal Fortunato Vilches, Alto Camiña, 2009).

3 Los paisajes dulces se definen en concomitancia con aquellos considerados como salados, donde se cultiva de manera preferente el maíz y las hortalizas adaptadas a ambientes más salinos (p.ej. acelga, ajo, betarraga, cebolla, habas, zanahorias). Lo cual implica una menor variedad de formaciones vegetales, aunque sustenta la presencia de camarones de río que sólo proliferan en aguas con mayor grado de salinidad (Álvarez 1992). Por otro lado, esta diferenciación no sólo opera en los espacios agrícolas de valles y quebradas, sino que además se pormenoriza en torno a bofedales o vegas altoandinas que permiten indistintamente el pastoreo, pero que presentan singularidades propias (Urrutia 2019).



Figura 3. Vista del poblado de Nama desde la cumbre del *pukara*. A la derecha, se muestra el pueblo viejo alrededor del montículo donde está enclavada la Capilla Peruana; al frente, sube en zigzag el camino tropero que comunica con Camiña y Chapiquilta, mientras que el que va directo es el sendero de peregrinación hacia la *novena* Santa Cruz. A la izquierda se observa el pueblo nuevo que nace de la Iglesia Espíritu Santo y conecta en línea recta su novena principal en cerrito Calvario, entre ambos se despliega el camino de vehículos (octubre 2018).

Al igual que en Camiña, sus gentes han aprovechado desde tiempos prehispánicos las vertientes y los cursos del río para practicar la agricultura con riego organizado. Los corrales se ubican en su mayoría en las laderas cerca de las casas, los animales permanecen allí todo el tiempo y los nameños se encargan de darles forraje tanto al despuntar el día como al término de sus labores en el campo. Algunas familias, además, cuentan con rebaños que pastan en la cordillera y se mueven constantemente hacia esos lugares. En efecto, en dos a tres horas de caminata (por cierto, en velocidades andinas) se llega a refugios o majadas de pastores en Lisuma y Chaquere, que bordean la cara oriental de cerro Guaichane alrededor de los 3600 msnm, siendo todavía utilizados por los Challapa de Pumire durante el *costeo*; movimiento estacional del ganado después de la temporada de lluvias (de abril a septiembre), cuando bajan con sus rebaños para aprovechar los pastales que verdean los cerros de Alto Nama. Hacia el noreste del Guaychane, en la cara oriental de Juan Colorado o Willacollo, están los sectores de Virsure, Amullo y Totorane, donde tienen ganado los Carlos de Nama, cuyas tierras colindan al norte con la comunidad de Mulluri y al sur con la de Pumire. Todos estos sitios corresponden al *sumi*, aquella zona transicional (3500-3700 msnm) ubicada entre el conjunto de

cerros de la precordillera alta y el de las cumbres en el altiplano. Así pues, lo local no se entiende circunscrito a un territorio o piso ecológico determinado, sino conforme un haz de relaciones que forman un entretejido de cercanías y familiaridades en diversas direcciones.

“Mi papá es de Pumire y mi mamá de Mulluri [...] Los Pumire siempre venían a Nama, también a Yala-Yala y Apamilca en Camiña. También venían de Mulluri, Sora-Sora y Parcohaylla. De Isluga y de Bolivia también se venían. Nama siempre ha tenido lazos con gente de la cordillera y de las quebradas, ve. Nama es pueblo hermano con Camiña y también con Miñe-Miñe, pero poco. Esquiña igual, pero más antes. Cada parte con su propio calvario se sabía llegar” (Comunicación personal Basilia Challapa, Nama, 2006).

“En Nama fue la primera escuela de estos lados. La comunidad organizaron para traer profesor, para que enseñe a los niños. Eso fue año 1958, profesor llegó en mulita desde Alto Nama. Cuando empezó la escuela venían niños de Parcohaylla, Sora-Sora, Mulluri, Pumire, Berenguela. Empezó la escuela con treinta niños de todas partes, algunos empezaron con 15 años [...] Antes llevamos carga a lomo de animal, primero a Zapiga, Tiliviche y Pisagua. También llevamos vender carga a Caritaya cuando hacían tranque, grande era, como ciudad, todo alumbrado, escuela, casas lindas. Después, cuando empezó a entrar camino vehicular, viajamos a Calatambo con la carga en mulas a vender a la gente con camiones. Llevamos principalmente maíz, tuna, manzana y durazno. Después a Francia, a Moquella, conforme el camino iba subiendo. Antes había harta fruta, no poquito como ahora; antes la carga se sacaba por sacos, de a diez, de a veinte, así. No sé qué cosa entraría, pero ha ido mermando mucho la fruta. Yo acompañé a mi papá a buscar guano de pájaro a Pisagua y también raspa a Zapiga para abonar las chacras. Íbamos con mula y demorábamos como una semana, mi papá tenía sus posaderos donde llegaba a vender la carga y volvíamos con sacos de guano, según si íbamos a Pisagua, o con raspa si pasamos a Zapiga, mercadería y otras cositas también se traía. Mi papá también iba a Calatambo a vender carne. Harto se andaba en esos tiempos [...] Yo me crié cuidando el ganado en Virsure, Amullo y Totorane, en el *sumi*, que también son tierras de mi papá. Cerca está Paricota que es una laguna roja que cambia de color, en un morrito sobre una *pallqa* donde se juntan los ríos, lugar fuerte es. Más allá es comunidad de Mulluri. Mi mamá es de Mulluri, mi señora también. Cuando nos casamos quedamos un tiempo viviendo en Virsure. También trabajamos chacras en Mitisaya y otro lado, en Illapata, Alto Esquiña es; esas tierras son por herencia de mi madre. Después, cuando los niños ya estaban más grandecitos, nos vinimos a Nama. Ahora uno está viejo y ya no recorre como antes, botadas están mis chacritas en Esquiña” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2008, 2013 y 2014).

Las familias principales en Nama son Carlos, Viza, Challapa y González. Los Carlos son herederos legítimos de los terrenos de la Laguna Roja ubicados en el altiplano, donde aún mantienen ganado familiar de camélidos y ovinos que pasta entre Virsure y Totorane. La Laguna o Mar Rojo, también denominada Paricota, se ubica sobre una *pallqa* o confluencia de ríos que divide las tierras de pastoreo entre Mulluri y Nama. En efecto, la familia Carlos se haya emparentada con la gente de Mulluri. La gran mayoría de los varones mayores están casados con mujeres de dicha comunidad; su descendencia mantiene por vía paterna derechos de pastoreo entre Virsure y Totorane, así como tierras agrícolas en Nama, mientras que por vía materna heredan pastales en Mulluri y campos de cultivo en Alto Esquiña. Como tal, la familia Carlos es muy devota de la fiesta patronal Virgen de Guadalupe de Mulluri; muchas veces sus miembros incluso resultan ser la pareja alférez. En cambio, los Challapa están ligados a Pumire, pueblo del *sumi* enclavado a los pies del cerro epónimo que da origen al río Camiña; los integrantes de esta sucesión están dispersos, aunque muchos se han

radicado también en el pueblo de Yala-Yala en la parte alta de la quebrada de Camiña. Los Viza tienen vínculos profundos con la quebrada de Miñe-Miñe, junto a Nama constituyen paisajes agrícolas dulces y conforman la quebrada de Chiza; antes, era costumbre que los nameños fueran a la fiesta de la Virgen del Carmen en Miñe-Miñe, donde se bailaba cueca andina para amenizar las noches. Con respecto a los González:

“Mi familia es de Nama. Antes, nosotros éramos peruanos. Cuando llegaron las tropas chilenas a Nama, se llevaron secuestrado a mi abuelo de mi papá para que los llevara a Arica por la precordillera. Dicen que, en medio de la batalla del Morro de Arica, mi abuelo logró escapar y venirse para acá. Dicen que llegó manco, pero igual terminó la casita que había quedado sin techar; mi papá nació bajo ese mismo techo. Después de la guerra, algunas familias se fueron a las partes que seguían siendo del Perú; pobrecitos, tuvieron que dejar sus tierras y animales botados. Se quedaron más de la mitad de la gente y tuvieron que hacerse chilenos, como mi abuelo” (Comunicación personal Yubitza González, Nama, 2004).

El presente se figura a partir de los lazos con el pasado, como un palimpsesto de tiempos e historias que van conformando las distintas tramas del tejido social. De manera parecida, la lógica territorial se despliega a través de diversos recorridos, trazados a modo de anillos o como hebras de un tejido, que conectan a Nama con otros lugares/relatos y sus grupos respectivos. En este sentido, las conceptualizaciones espaciales tampoco son continuas ni homogéneas, al igual que con las percepciones temporales, se entienden como entidades superpuestas y ensambladas entre sí, siempre proclives al trasiego:

“Antes se andaba a pie, con llamos, burros, mulas, por los caminos troperos que le dicen. El camino, que ahora es de vehículos, pero antes tomaba por cerrito Calvario, venía de Yala-Yala y Apamilca, también de más arriba, de Pumire, Isluga y Bolivia. Antes había cruz en Ñuño Qollo, dos cerros puntuditos como teta en Alto Nama; esa cruz era donde paraban las comparsas, pero ahora eso murió. También había *marka*, piedra grande, larga, parada, otras más chicas puestas; porque allí el camino podía subir a Pumire o bien bajar a Apamilca, Yala-Yala [...] Otro camino, por quebrada Jupuni, se anda a Paga, Chaquere, Virsure, Paricota, Mulluri; también de Illapata, Esquiña se viene, en Alto Camarones. Donde ahora se ve montoncito de piedra, esa era novena Espíritu Santo, ahí saludaban las comparsas que llegaban para la fiesta; ahora la novena de Esquiña está muerta [...] Otro camino es el que sube en zigzag por el cerro Putunani, en quebrada de Guayaquil, detrás del cerro Pukara; ese sale directo a Miñe-Miñe. Arriba, en el portillo, todavía está una *marka*; ahí el camino se divide en tres, puede tomar a Miñe-Miñe, para Esquiña o para Caritaya. Por esa parte anda el camino inca que pasa por la hoyada del Mamuta y va al Perú, a Cusco. Mamuta y cerro Putunani tienen mesa inca. El Mamuta *t’alla* es del *mallku* Guaichane [...] Otro camino va por Angostura hasta la parte baja de la quebrada de Camiña y también toma para Suca, Asa y Liga; también había una novena del Espíritu Santo donde llegaban los *morenos* y los *chunchos* que venían bailando de Moquella, Francia y Calatambo. Ellos eran muy devotos de la fiesta; ahora esa novena también está muerta [...] El otro camino que sube en zigzag, donde está el calvario de la Santa Cruz, viene de Camiña y Chapiquila. Ahí ya hicimos el ruedo” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2008 y 2012).

La descripción que hacen los nameños de su territorio no sigue recorridos lineales para delimitar un polígono, más bien toman al pueblo como centro radial desde donde se despliegan

una serie de itinerarios hacia los lugares circundantes. Así, el territorio se define a partir de un conjunto de relaciones que son hilvanadas por diferentes caminos, los cuales sirven como puntos guía para vincular distintos entramados relacionales. Pero en ningún caso implican trazados estáticos y absolutos, al contrario, van componiendo tejidos diversos que entrelazan momentos históricos y contextos socioculturales determinados. Otrora, en ocasión de las fiestas patronales, estos caminos troperos devenían en peregrinaciones que marcaban ritualmente los vínculos entablados con otros territorios y comunidades, debiendo ser recíprocamente andados. De esa manera, comparsas y devotos de los distintos pueblos tenían sus respectivos calvarios donde llegaban a saludar con música y bailes propios su entrada a Nama, realizando ceremonias para pedir permiso a seres y entidades del paisaje que les recibía. Se dice que algunas novenas están “muertas”, porque la red sacionatural que ensamblan se encuentra temporalmente detenida, es decir, no son sujeto de tránsito ni de saludo. Aunque, en estricto rigor, su agencia continúa latente, puesto que aún pueden relacionarse y comunicarse con otros seres para incidir en sus destinos. Por eso, los nameños evitan que niños, embarazadas y personas enfermas deambulen en sus proximidades.

Al respecto, según el modo relacional andino, el orden propicio y bien reglado de la existencia depende de una ponderación permanente y dialógica entre los múltiples sujetos del cosmos para que todos puedan intercambiar sus esfuerzos y que estos sean mutuamente provechosos (Cavalcanti 2007). En Nama, la gente mayor cuya lengua materna es el aymara, se refieren a *ch'ama* (fuerza o potencia) y *chuyima* (entendimiento o ánimo) como atributos que constituyen a todas las entidades materiales e invisibles que pueblan el paisaje. Su campo semántico supone acciones constructivas y productivas (esfuerzos creativos deseados), así como también involucran daño y enfermedad (esfuerzos destructivos indeseados). De ahí que se les trate como sujetos y no objetos, ya que poseen una realidad cosmológica antes que meramente territorial. En ese sentido, el concepto de paisaje se condice con el vocablo aymara de *aka pacha* o mundo de las muchas personas que moran sobre la tierra.

Entonces, en el lenguaje etnográfico, resulta más coherente hablar de paisajes que de territorios; si bien, de acuerdo con fines prácticos, las comunidades refrendan este último término para traducir sus luchas de defensa y reivindicaciones al régimen textual y jurídico de los discursos hegemónicos imperantes. Hoy, los trayectos se hacen por la ruta vehicular que se superpuso al antiguo camino tropero que iba hacia Alto Nama, pero los itinerarios de antaño y sus respectivos calvarios siguen siendo rememorados en los mapeos mentales del territorio que hacen tanto las personas mayores como los miembros más jóvenes de la comunidad. Lo que da cuenta de la especificidad y persistencia de los caminos troperos conforme marcadores territoriales vigentes en las políticas de memoria e identificaciones nameñas.

La primera ruta vehicular en la región de Tarapacá data de la década de 1930 y fue dispuesta por el Estado chileno para las obras del embalse Caritaya en Alto Camarones. Este emplazamiento se transformó en una pequeña ciudadela, donde las comunidades iban a vender sus productos con la carga a lomo de animal, a través del extenso entramado de caminos troperos ya existente que conectaba lugares muy distantes entre sí. La red vehicular fue centralizada a lo largo de la Pampa del Tamarugal, ocupando el mismo tramo que antes era recorrido por la línea ferroviaria y fue adquiriendo mayor relevancia en la medida que la crisis salitrera iba despoblando los otrora bullentes enclaves pampinos. La ruta hacia Caritaya fue la única en subir a la precordillera y su motivo fue la construcción del embalse agrícola, un adelanto estatal pensado para apuntalar la alicaída economía regional tras el colapso del salitre a partir de 1920. Ahora bien, la red vehicular hacia los pueblos del

interior fue trazada por las propias comunidades de las quebradas y sus partes altas, como adelanto de las autoridades indígenas de ese entonces. Este es un hecho que se recuerda con gran orgullo, pues evidencia la capacidad de su trabajo comunitario y la experticia de los conocimientos locales.

“Mi papá es de Nama y mi mamá es de Miñe-Miñe [...] El primer camino de vehículos iba desde Tana a Caritaya, por arriba de los cerros iba, no entraba a los pueblos en las quebradas. Ese nació en 1935 para construir el tranque de Caritaya. Cada pueblo tenía su camino tropero aparte y subían con mula a dejar su carga. Todos los pueblos tenían tropa de animales, caballares, burros y mulas. El año '50 empezó a avanzar el camino de vehículos. Primero llegó a Calatambo; después, el '53 a Camiña y el '56 a Alto Nama. A pueblo Nama demoró más en llegar. Ese tuvieron que hacerlo los nameños a pala y picota, dinamitando. Eso fue el año 1964, adelanto de la comunidad de Nama fue. Después, se unió Camiña con Isluga en el año 1975, eso también fue adelanto de los caciques de Isluga y las comunidades en Camiña. A medida que fue avanzando el camino se fueron terminando los viajes en mula” (Comunicación personal Reinaldo Viza, Chapiquilta, 2013)⁴.

En el ámbito humano, el intercambio de esfuerzo conjunto está enmarcado en ritos de trabajo colectivo (*ayni* o trabazones recíprocas entre personas y *mit'a* o faenas comunitarias donde interviene un representante por cada unidad doméstica). De esta manera, la dirección y amplitud de los circuitos de intercambio humano de trabajo es lo que define aquello que está adentro (o lo que potencialmente se incluye) y aquello que está afuera (o lo que potencialmente se excluye) de cada unidad social local.⁵ En esta permanente y contextual relación de interioridad/exterioridad, el dispendio mutuo de potencia y energía describe igualmente lo complementario que debe tomarse en consideración para poder configurarse como unidad (Cavalcanti 2007).

Dicho en otras palabras, la comunidad no constituye una condición inherente ni un imperativo categórico; en contraste, se orchestra en la multiplicidad de vínculos continuamente reactualizados que permiten compartir la carga de la vida en común, entendida a la vez como don, deuda y deber (Esposito 2003). Entonces, la comunidad como entidad sociopolítica depende de la situación en la cual interviene, extendiéndose o estrechándose conforme las perspectivas que une. Concordante a ello, las lógicas territoriales, la formación de grupos y sus respectivas identificaciones siguen la misma plasticidad; es decir, las fronteras sociales, ecológicas y temporales son fluidas y requieren de una articulación constante.

Como seguiremos detallando más adelante, no habría ninguna esencia o propiedad fija que medie en las definiciones y explicaciones andinas; en cambio, es la densidad o la laxitud de las relaciones lo que determina la percepción y la experiencia tanto del territorio como de la comunidad. Las fronteras de toda índole no son demarcaciones que separan, más bien comunican y unen diferencias a partir de la pluralidad de relaciones entabladas. El tejido social se urde con los espacios vitales; la propia socialidad y las dimensiones culturales son expresadas diferencialmente por todas las cosas y entidades que pueblan el mundo, al igual que la diversidad y la mutabilidad constituyen fenómenos naturales que se despliegan de manera distintiva en las disposiciones humanas.

4 La precisión cronológica detallada por don Reynaldo merece ser contextualizada etnográficamente. Quienes lo conocimos en profundidad, sabemos con cuanto gusto sacaba a relucir su excelente memoria en torno a las fechas que, para él, signaban aquellos hitos fundamentales en la historia reciente de las quebradas de Camiña y Nama; fechas que recordaba escrupulosamente al hacerlas coincidir con ciertos momentos y situaciones de su historia personal. Don Reynaldo fue durante décadas presidente de la comunidad aymara de Chapiquilta, hasta que su salud no se lo permitió.

5 El término andino es *ayllu*; puede corresponder a una familia extendida o bien a una comunidad y por extensión al territorio ocupado por ellas, constituyendo una unidad reproductiva organizada bajo la lógica de la complementariedad y reciprocidad (Platt 1987).

Topografías Sociales y Cartografías Rituales

Nama consta de dos iglesias en correspondencia con sus dos sectores llamados pueblo antiguo y pueblo nuevo (Figura 4). La más pequeña se denomina Capilla Peruana y corresponde al sector antiguo de raigambre colonial; está enclavada sobre un montículo justo en mitad del fondo de la quebrada, en la vera sur del lecho del río; al otro lado está cerro Pukara, donde vivían los nameños en tiempos prehispánicos. Es bastante plausible que dicho montículo ya constituyera un lugar sagrado en ese entonces, de tal forma que cualquier rastro de arquitectura prehispánica pudo haber quedado totalmente obliterado al construir la capilla y sus posteriores usos del espacio. La instauración de esta capilla sobre un sitio sagrado previo (Figura 5) iba muy en sintonía con la usanza evangelizadora, que sentaba cruces y cultos católicos donde antes había *wak'as* consideradas como foco de idolatrías por las instituciones eclesiásticas. La intención declarada era domesticar el entorno y sus gentes a la usanza ibérica y la policía cristiana; pero a la postre implicó la resignificación del paisaje y sus grupos a partir de nuevos contenidos y conceptos, los que fueron organizados según las propias estéticas y políticas andinas⁶ (Abercrombie 2006; Bouysse-Cassagne 1998; Castro 2009). A la Capilla Peruana también se la conoce como Iglesia Santa Cruz, siendo la festividad principal de Nama en los tiempos del Perú. Es preciso consignar que se trata de la primera iglesia que instituye la fundación del pueblo colonial. La última pareja de alférez que celebró Santa Cruz fue el matrimonio Nieves Carlos y Rufina Mamani en los años de 1970.



Figura 4. Las dos iglesias de Nama. Por la derecha baja la silueta de cerro Pukara y en el horizonte se delinea el portillo de Putunani (julio 2016).

⁶ De hecho, en otro morro que también se alza sobre el fondo de la quebrada, aguas arriba del *pukara* y sus *chullpas* (Nama-1), existen vestigios de otras dos *chullpas* en su cima. Allí, hasta unos pocos años atrás, se realizaban las ceremonias del Carnaval que hoy se efectúan en el pueblo de Camiña, capital que hace más de 20 años congrega en dicha fiesta a todas las localidades de la comuna.



Figura 5. La Capilla Peruana o Iglesia Santa Cruz y el pueblo viejo (enero 2016).

Por su parte, la iglesia Espíritu Santo (Figura 6) es la que instituye pueblo nuevo y su chilenidad madura.⁷ Actualmente, casi todos de los habitantes viven en este sector; aunque durante las celebraciones, cuando llegan nameños radicados en otros lugares, se ocupan por unos días todas las casas de pueblo viejo. La fiesta patronal Espíritu Santo Señor de Nama es considerada una de las más importantes en la comuna, junto a Santa Cruz en Chapiquilta y Santo Tomás Corpus Christi en Camiña (Urrutia 2011).

“En el tiempo de los abuelos sólo había iglesia Santa Cruz. Un día encontraron para arriba una piedra con cara de persona; era redondita, con sus ojitos, su boca, igual que gente. Se fue a llamar a los comuneros y cuando todos iban llegando una paloma blanca se paró arriba de un eucalipto donde estaba la piedra. Antes había un eucalipto donde ahora está la iglesia Espíritu Santo. Después la paloma voló y se paró en la punta de cerrito Calvario; después voló de nuevo y paró en quebrada Jupuni; después voló de nuevo y paró en Angostura. Final, se fue volando para arriba, a los cerros, ahí se fue. Entonces, se decidió ir a buscar *yatiri* a Chipaya, a Bolivia para ver qué hacer. *Yatiri* dijo que la piedra era un encantamiento, había que construir una iglesia grande donde está el eucalipto que paró primero la paloma, y también había que hacer tres calvarios donde la paloma fue parando. Por eso se llama fiesta Señor de Nama Espíritu Santo, fiesta tan grande que se hizo santuario y por eso

⁷ Con esta frase nos referimos a momentos posteriores al contexto de chilenización ocurrido tras la Guerra del Pacífico, específicamente a partir de la década de 1920.

la iglesia es grande, bonita, dos torres tiene. Antes tres novenas Espíritu Santo eran, ahora sólo queda principal en cerrito Calvario. Las de Esquiña y Angostura están muertas” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2012).

“Yo soy de Mulluri, me vine a Nama jovencita, cuando me casé. Mi marido Valentín Carlos, hermano de Nieves es [...] El Señor de Nama milagroso es, reconocida su fiesta Espíritu Santo. Antes venían a mula no más, por los caminos troperos. Cerrito Calvario es *novena* principal, ahí se hacen las veces para empezar y terminar. Ahí llegaban a saludar de Apamilca, Berenguela, Pumire, Mulluri, Sora-Sora, Parcohaylla, venían con comparsas para la fiesta. También de Esquiña venían bailando, eran de devoción como le llaman, por voluntad, no pagados; venían de camino por quebrada Jupuni, sus comparsas rompían en novena de Esquiña. En la otra novena de Angostura rompían comparsas que venían de abajo, *chunchos* de Francia y Calatambo, *morenos* de Moquella y Cuisama. La gente de los pueblos de abajo también eran de devoción, muy devotos eran del Señor de Nama. También venían de Camiña con banda y de Chapiquilta con *lakitas* y *lichiguayos*, a veces *chuncho* también. Ésas paraban en calvario Santa Cruz. De Miñe-Miñe igual venían con *lakita* y banda, rompían cerca del Portillo y bajaban. Antes la gente hacía las fiestas con fe, ahora sólo vienen por tomar y no le dan importancia a las ceremonias” (Comunicación personal Fermina Mamani, Nama, 2006).

“Antes había harta devoción y las visitas siempre se hacían para ambos lados. Nama ha ido varios tiempos con banda y *lakitas* a Mulluri para Virgen de Guadalupe, a Esquiña para San Pedro y a Miñe-Miñe para Virgen del Carmen. Todo eso como *novenante*. También hemos ido con banda y *lakitas* a Parcohaylla, cerca de Surire, para fiesta San José; también banda y *lakitas* a Sora-Sora al otro lado de cerro Chuquiananta. También *lakitas* y banda a Pumire para San Antonio. También *lakitas* y banda a Parajalla para Virgen Candelaria. Banda también fue a Camiña y también *lakitas* a Chapiquilta hemos ido, no mucho. Yo fui tocando *lakitas* a Pozo Almonte, Iquique también fui” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2013).

En general, las peregrinaciones por los caminos troperos se realizaban en ambas direcciones, de acuerdo con relaciones recíprocas entre comunidades y lugares interconectados. Los caminos en Nama están signados por calvarios o *novenas* que marcan itinerarios radiales y se vinculan a determinadas festividades, en este caso Santa Cruz (3 de mayo) y Espíritu Santo (mayo-junio). Así, en ciertos momentos del calendario anual, los senderos dan curso a procesiones y ritualidades según las advocaciones de la fiesta que aluden, actualizando el espacio social de la comunidad junto a los lazos entablados con otros grupos y paisajes. Es decir, itinerarios y peregrinaciones conforman senderos de memoria e identitarios que a la vez materializan las reconfiguraciones constantes (Abercrombie 2006).

Hoy, la única *novena* activa es la de Cerrito Calvario y es la principal de la festividad Señor de Nama (Espíritu Santo); allí llegan a saludar las comparsas con sus devotos y se realizan las costumbres propias de la fiesta (Figura 7). También, por ahí se encumbra el camino de vehículos que usan los nameños en sus múltiples traqueteos hacia otros lugares y que fue otrora un antiguo camino tropero. Las demás *novenas* “están muertas”, así como inactivos sus itinerarios; aunque, reiteramos, siguen presentes en los mapeos mentales que definen marcadores territoriales de la comunidad y sus propias políticas de memorización. Se trata, pues, de ruidos que comienzan por el este o el noreste y siguen hacia la derecha, trazando un círculo con orientación noreste, noroeste, suroeste, sureste y que termina comúnmente en el inicio, cuyo horizonte tiene al oriente como punto cardinal de referencia.



Figura 6. La Iglesia Espíritu Santo, el pueblo nuevo, cerrito Calvario y la ruta vehicular (agosto 2016).



Figura 7. Preámbulos del ceremonial en la *novena* Espíritu Santo de cerrito Calvario durante la víspera del Señor de Nama (junio 2019).

Para los grupos andinos, la agencia que comparten todos los sujetos del cosmos se sitúa en el dispendio de energía, fuerza o esfuerzo, como significante de la relación (Cavalcanti 2007). Por eso, no es preciso detenerse en la especificación y enumeración de sujetos inmanentes (entidades, espíritus, deidades, etc.) que pueden comprenderse como agentes o personas no humanas; es decir, como seres dotados de conciencia, reflexividad y facultad de elección, capaces de relacionarse y comunicarse con otros e incidir en su destino. Ya que, de un modo inherente, todo es susceptible de convertirse en sujeto. Es a través de la manifestación de su potencia que las gentes se expresan y no al revés, es decir, implica consideraciones cosmológicas antes que meramente territoriales.

Entonces, podemos entender mejor la insistencia de los comuneros en mencionar que ciertos calvarios o *novenas* se consideren “muertas”. Tal como mencionábamos en la sección anterior, esto se debe a que ya no están estratégicamente dispuestas dentro de relaciones que anclan su sentido de presencia o de lugar en la existencia cosmológica. En otras palabras, momentáneamente no se integran dentro de las “cosmopolíticas” (Stengers 2014) que suponen los saludos y las ceremonias que signan su existencia cosmológica en el paisaje, como sí ocurre con el calvario principal de Espíritu Santo. Pero la agencia de las *novenas* “muertas” sigue latente y puede ser reactivada en la medida que se reactualice su presencia dentro de los flujos reproductivos de la comunidad.

En los Andes, se destina una atención especial hacia las entidades liminales o intersticiales que representan con más contundencia lo que está en condición de tránsito entre mundos o ámbitos agentivos, por cuya razón son más factibles de emanar potencias interactivas. Así pues, *novenas* o calvarios no constituyen tan sólo marcadores territoriales, cuando no “están muertas”, también pueden canalizar hacia el *aka pacha* las fuerzas creadoras y genésicas que emanan desde el *manqha pacha* (mundo debajo o interior de la tierra) que es la morada de antepasados y *wak'as*. Estas entidades no remiten únicamente al pasado, pues también ocupan un lugar en la contemporaneidad, si bien un lugar otro, al intervenir en el mundo de los vivos y seguir presentes de acuerdo con un modo relacional propio (Bouysson-Beyssac y Harris 1987; Castro y Varela 1994; Cavalcanti 2007).

Así pues, las entidades liminales deben tratarse con sumo respeto a través de prescripciones rituales específicas para que las potencias emanadas no se vuelvan peligrosas y descontroladas. Por lo mismo, es mejor que quienes no estén facultados para ello eviten acercarse a los lugares marcados por dicha liminalidad. La cosmopolítica o pactación continua entre las muchas personas del cosmos se dispensa mediante el ritual (Stengers 2014). Este no es más que el régimen textual de la interacción destinada a balizar de una manera productiva o deseada el intercambio de esfuerzos, pues supone un medio de comunicación para que los comportamientos sean mutuamente provechosos y se asegure la convivencia en respeto por todos (Cavalcanti 2007; Stengers 2014). No obstante, los acuerdos dialógicos son siempre inestables y necesitan ser periódicamente reactualizados, ya que los muchos actores de la negociación se mueven acorde a sus subjetividades propias. En consecuencia, el calendario ritual es la renovación cíclica de los pactos que permiten la reproducción biológica y social de la existencia en común, la continuidad y perpetuidad de la vida (Cavalcanti 2007). Por eso la gente mayor en Nama se lamenta de que algunos jóvenes no dediquen tanta importancia a las ceremonias y se concentren más en lo puramente festivo.

El relato sobre el origen de la fiesta patronal Señor de Nama es bastante rico en descripciones y metonimias imbricadas. La fundación de la iglesia Espíritu Santo, durante los inicios del siglo pasado, consolida la transición de Nama hacia la chilenidad y se yergue como su nueva celebración patronal, desplazando a la festividad de Santa Cruz y su iglesia, la que pasa a ser referida como

Capilla Peruana en tanto vestigio de las identificaciones nacionales de antaño; del mismo modo en que se asientan los dos sectores respectivos del pueblo, uno antiguo (colonial peruano) y otro nuevo (republicano chileno). Además, la narración integra elementos andinos como la piedra con rostro humano hallada en las inmediaciones, la que recuerda mucho a los procesos de litomorfosis de las antiguas divinidades andinas (Ávila 1966[1600]) y a las *illas* o piedras bezoares (Bouysse-Cassagne 1998); lo cual contrasta con la paloma blanca que resulta un símbolo cristiano inequívoco. No obstante, para los nameños, la paloma se comporta como una *wak'a* en tanto entidad liminal que dispensa potencia generativa hacia el mundo de los vivos y que requiere de una comunicación ritual para acordar la interacción necesaria entre sujetos.

De este modo, se combinan y dialogan elementos provenientes de las costumbres antiguas con aquellos característicos del imaginario católico. Más aún, la Iglesia Espíritu Santo y el pueblo nuevo reubican a Nama dentro de una nueva transición histórica, ya no entre un poblado prehispánico (*pukara*, aldea *gentilar*) y otro de origen colonial producto de los procesos de evangelización y reducción de los siglos XVI y XVII, cuya conversión fue instituida en la que hoy se conoce como Capilla Peruana; sino entre los tránsitos republicanos de peruanos a chilenos y sus respectivos discursos modernizantes durante los siglos XIX y XX. Los relatos de origen o fundacionales muestran la versatilidad del pensamiento andino para desplegar sus propias lecturas culturales sobre las ideologías y prácticas dominantes, generando narraciones y prácticas alternativas (Lienhard 2003; López Caballero 2017; Martínez 2010). Así, la comunidad de *wak'as* también procede según flujos reproductivos que se despliegan de acuerdo con su propio modo relacional de entidades liminales. Pueden morir, pero también pueden ser reactivadas o bien renacer en otros lugares/seres; conforman un *ayllu* propio que despliega una red de parentesco entre lugares y depositarios de agencia, por ejemplo, entre *novenas* y paloma.

En efecto, el recorrido de la paloma coincide con la lógica de caminos que rige el mapeo radial del territorio de la comunidad. El revoloteo del ave hace un giro completo en torno al pueblo de Nama; primero apunta al este y se posa en la cima de cerrito Calvario, donde se dispuso la *novena* principal, luego toma hacia el noreste y signa la *novena* de Esquiña, para continuar rumbo al suroeste y marcar la *novena* de Angostura. El vuelo y posarse de la paloma privilegia ciertos caminos que irradian desde pueblo Nama. Cerrito Calvario comunicaba con el antiguo camino tropero que iba a Alto Nama (hoy de vehículos), donde se conecta con las localidades de la quebrada alta de Camiña, a la par que entrelaza los sectores *suní* de Pumire y en menor medida el altiplano de Isluga con sus ramales allende la frontera. La *novena* de Esquiña se nombra así precisamente por los vínculos que traza con ese lugar; desde allí no sólo se encumbra hacia Alto Camarones, sino que además se enfila hacia los sectores *suní* de Paga, Laguna Roja y Mulluri. La *novena* de Angostura conecta los tramos inferiores de las quebradas de Camiña (Tana) y Nama (Suca) que dan a la pampa o bien continúan hacia la costa aladaña.

“Es otra figura de Espíritu Santo que es la que se saca a procesión. Arriba del altar, cubierto por un manto azul, está el Señor de Nama que sólo se baja el martes de adoración, al terminar la fiesta (Figura 8). Terminada la adoración en la iglesia, se lo vuelve a subir y se tapa al tiro. Junto a él está guardada la piedra que encontraron. En el altar de la iglesia están los dibujos originales que tienen florcitas y pajaritos, después del terremoto [de 2005] volvieron a pintar los de la parte lateral [...] La Capilla Peruana tiene un santísimo antiguo que es de la época del Perú, sus campanas son de 1870 y tienen harto oro, por eso que suena lindo. El último en pasar la fiesta Santa Cruz fue Nieves Carlos, hace como cuarenta años ya. Los hermanos Valentín y Nieves Carlos se criaron en

Esquiña. Su padre de ellos, Cristobal Carlos, compró chacras en Nama y después se vinieron para acá. Su abuelo Hilario Carlos era peruano. Los Carlos tienen tierra en Totorane también, donde está la Laguna Roja [...] Los González son de Mulluri, de allá cerca de mi pueblo Sora-Sora. Mi papá es de Sora-Sora y mi mamá de Huachacalla. Mis dos abuelas son bolivianas, una de Julo y la otra de Huachacalla. Los Challapa son de Pumire. Los apellidos natales de Nama serían Viza y Bernales, pero todos ellos se fueron a las ciudades. Sólo queda mi esposo que es Viza por parte materna” (Comunicación personal Teodora Calle, Nama, 2016).



Figura 8. Interior de la Iglesia Espíritu Santo durante los preparativos del día de Adoración. Arriba está la imagen fundacional del Señor de Nama y su encantamiento, a la derecha del altar se presenta la imagen que se saca a procesión y a su izquierda la Santa Cruz de la Capilla Peruana que le acompaña desde que ya no se celebra su fiesta (junio 2019).

Existen otros dos caminos no “nombrados” por el vuelo de la paloma que designan un eje norte-sur y se delinean en zigzag por ambas laderas más o menos enfrentadas. Uno va hacia pueblo Camiña y Chapiquilta, cuyo sendero se adscribe a calvario Santa Cruz, la otra festividad más importante que ya no se celebra hace varias décadas y que es propia de la Capilla Peruana. Mientras que el otro camino bordea cerro Pukara y sube hacia el portillo de Putunani; allí hay una *marka* que señala su división en tres direcciones: hacia el norte se sigue directo a Miñe-Miñe, tomando rumbo noreste se llega a Esquiña y virando al este a Mulliri. A lo largo de este eje “anda el Camino Inca que antes terminaba en Cusco mismo [...] pasa por la mesada del Mamuta, baja a Nama y sube por la *novena*

de Santa Cruz, anda por pampa Cunigua y baja a Camiña y a la pampa”. Sin embargo, la gente de estos lugares suele detallar que “el Camino Inca es sólo del Inca, los caminos troperos a veces lo cruzan, pero siempre andan aparte” (Comunicación personal Fermina Mamani, Nama, 2006).

De acuerdo con las cartografías andinas, los caminos suelen bifurcarse y a veces también conforman encrucijada de tres. Paralelamente, a un mismo lugar se puede llegar por distintos caminos; por ejemplo, para ir a las localidades de Alto Camarones puede tomarse tanto el camino de la *novena* de Esquiña como el de la *marka* en portillo Putunani. A Mulluri lo mismo e incluso se tomaba el antiguo camino tropero que iba detrás de cerrito Calvario, hoy ruta vehicular. La decisión dependía de cada trajinante y sus quehaceres durante el trayecto.

El amojonamiento o *marka* de Putunani enfrenta de lleno al Mamuta que corona el horizonte septentrional y se considera cerro tutelar de los pueblos en la parte alta de la quebrada de Miñe-Miñe. “*T’alla* Mamuta volcán apagado es, volcán de agua, como que bruma a veces sale. Arribita mesa inca tiene; allí túnel hay, directo a Cusco va, por abajo va” (Comunicación personal Rufina Mamani, Nama, 2013). El Mamuta tiene una hoyada o mesada en la cima donde antes estuvo su cráter, cuyo diámetro está flanqueado por una cadena de lomadas que se rompe hacia el occidente y forman la quebrada de Miñe-Miñe. Por su parte, Nama nace en el Guaychane (Figura 9) que es su respectiva entidad tutelar; en cambio, el río Camiña brota desde el Pumire y la quebrada como tal se arraiga a los pies del Tolompa, considerado su *mallku* que hace pareja con *t’alla* Laymisiña que está más abajo.



Figura 9. *Mallku* Guaychane observado desde la aldea *gentilar* en la cumbre del cerro Pukara que da hacia el este, al otro lado de Nama-1 que se despliega por la cara oeste (junio 2017).

Estos tres cerros son bien reconocidos a nivel regional y se alzan justo en la transición de las quebradas altas hacia la cordillera. “Tolompa, Guaychane y Mamuta son área de lluvia, más arriba es área de granizo. En estos lugares llueve antes que en Alpajeres, Berenguela, Pumire o Mulluri que están más arriba” (Comunicación personal Martín Chambe, Miñe-Miñe, 2013). Tanto *sumi* (inicio del sector cordillerano) y *pattja qhenwa* (precordillera), como le llaman los Isluga, están surcados por *pininos*, *markas* y *apachetas*⁸ que constituyen mojones demarcatorios en torno a caminos trazados tanto longitudinal como verticalmente. Estos senderos signan a la vez que entrelazan diferentes territorios y comunidades afines. Dichos ensamblados se hayan estrechamente relacionados con determinados cerros tutelares, a veces compartidos, que se yerguen como sus primeros y principales ancestros, constituyendo los verdaderos dueños del paisaje que circundan (Grebe 1984; Martínez 1989; Urrutia 2011, 2019).

“Tolompa es Camiña y Guaychane es Nama. Mamuta es Miñe-Miñe. El Camino Real del Inca cruza por el medio la hoyada del Mamuta que es de Miñe-Miñe. Ahí el territorio de Miñe-Miñe confluye con el de Esquiña. También Miñe-Miñe es con Nama y Camiña, pero Nama sería más con Camiña. Alto Miñe-Miñe son lugares de pastoreo que van por arriba de los cerros y Alto Chiza es donde confluye con Suca que es de Nama [...] A Miñe-Miñe sabían bajar de Mulluri, también había nexos con Esquiña y Nama. También con Camarones y Cuya, los antiguos demoraban varios días en llegar a la playa en mula. De Miñe-Miñe a Esquiña o Nama demora menos de un día, a Mulluri dos. También había nexo por el norte con Codpa, por el *pintatani* [vino dulce]; ese camino demoraba como tres días” (Comunicación personal Martín Chambe, Miñe-Miñe, 2013).

“Hace como treinta años empezó a ser centro Illapata que está más arriba de Esquiña. Esquiña es rinconada, como escondido está; entonces Illapata pasó a ser centro. Antes los caminos troperos estaban blanquitos, harta gente los andaba. Codpa era lo más cerca de Esquiña, también Miñe-Miñe y Nama. También había harta relación con Caritaya y Mulluri [...] La hoyada del Mamuta son pastales de Miñe-Miñe. Cerro Mamuta tiene varias cumbres alrededor. En la cumbre Wachiscota más abajo hay una vertiente que se llama igual y en la cumbre Sacsá Mamuta casi arriba hay otra vertiente que se llama Condoruma; esos son lugares de Esquiña. Más arriba del Mamuta viene pampa Tuintine y pampa Caritaya que son pastales de Mulluri. Alguna gente de Parajalla que son Isluga también venía a pastar al cráter del Mamuta, pero poco. Esa parte de cordillera es Mulluri” (Comunicación personal Manuel Viza, Illapata, 2014).

Podemos decir que la gente andina cartografía su entorno a modo de un tejido que va trenzando prácticas y caminos de la memoria asociados a cada uno de los lugares aludidos. Así pues, el territorio no se entiende como un plano extendido donde se sucede una continuidad abstracta de relieves, sino como recorridos e itinerarios que comunican diversas relacionalidades entre depositarios de fuerza y agencia. Habíamos mencionado que es mediante esta potencia que se significan gentes y no viceversa, ya que el dispendio de energía se sitúa como significante de toda relación (Cavalcanti 2007). Los cerros *mallku* y *t'alla* son referidos como deidades tutelares, precisamente, porque

8 Los *pininos*, o también referidos como *piñitas*, son amontonamientos menores de piedra que se disponen a lo largo del camino para que su trazado no se pierda; a veces señalan accesos a ciertos lugares de aprovisionamiento (p.ej. leña, pasto para techumbres, barro para hacer adobe o cerámica). Las *markas* están conformadas por una gran piedra laja colocada verticalmente y reforzada por piedras más pequeñas en su base; además, suelen signar linderos entre territorios y comunidades aledañas, como ocurre con la de Putunani que distingue entre Nama y Miñe-Miñe. Las *apachetas* son amontonamientos gigantes de piedras que se localizan únicamente en la línea imaginaria que separa la precordillera del altiplano. Cada uno de estos mojones o amontonamientos suponían rituales respectivos que eran realizados por los trajinantes de antaño que recorrían la densa red de caminos troperos.

acomunan un entramado de vínculos que dan sustento a un sentido de perpetuidad en el paisaje. Bajo este panorama, resultan ser los hitos primordiales que ordenan las distintas topografías; mientras que ríos, quebradas y pampas van cambiando de nombre según los sectores transitados.

Desde la perspectiva andina, las entidades tutelares son el factor principal de la reproducción tanto biológica como cultural. Por ende, el vínculo con ellas resulta un componente insoslayable dentro de los esfuerzos productivos y sociales. Específicamente, se encargan tanto de aprovisionar la lluvia que riega los cultivos y de proveer el multiplico del ganado, así como del bienestar general del paisaje y los seres que ancla, ligándose de igual forma con los buenos augurios sobre las reciprocidades comunitarias y cosmopolíticas (Castro y Aldunate 2003; Grebe 1984; Martínez 1981). Empero, su figura se entreteje cargada de ambigüedades; su personalidad y estado de ánimo cambian, pudiendo tanto bendecir como enfermar. Por eso la importancia del cumplimiento de las ceremonias para mantener la fluidez de las relaciones, ya que son el dispositivo de comunicación o procedimiento discursivo entre los muchos seres del cosmos; donde el calendario ritual no es otra cosa que la repactación cíclica de acuerdos dialógicos intrínsecamente inestables (Cavalcanti 2007; Stengers 2014).

Así, lo que nosotros llamamos cultura, en tanto subjetividad y lenguaje, para los grupos andinos es aquello que comparten todos los seres del cosmos y supone una necesaria interacción entre ellos. Si la socialidad es la matriz relacional sin forma ni límites de la convivencia, la sociabilidad sería la conformación ética que incide como una especificación ideal o incluso prescriptiva de esa convivencia (Strathern 1988). Entonces, el intercambio de esfuerzos conjuntos está en la base de la socialidad andina, mientras que el ritual opera como modo de sociabilidad donde las muchas personas del cosmos establecen y renuevan recíprocamente sus respectivas razones ontológicas (fenoménicas y simbólicas) de socialidad (Cavalcanti 2007).

Asimismo, lo que nosotros llamamos naturaleza, en tanto pura exterioridad que la agencia humana puede desvelar, para los grupos andinos es aquello que diferencia a los sujetos del cosmos y se caracteriza por su inexorable multiplicidad. En consecuencia, las fronteras que distinguen entre personas, comunidades, territorios, temporalidades y mundos son siempre elásticas y fluidas, nunca rígidas ni tajantes; ya que pueden ser desdibujadas o vueltas a trazar bajo otras relacionalidades de acuerdo con el código de la reciprocidad que opera en el ritual. Es decir, connotan lugares y situaciones transitorias que devienen en interacciones, a veces afortunadas y otras no.

Narraciones de *Chullpas* e Incas

En el norte de Chile, al igual que sucede en todo el sur de Perú, el altiplano de Bolivia y el noroeste argentino, las gentes andinas distinguen momentos y lugares que a la vez se superponen entre sí. Las historias de su pasado lejano y sus identificaciones ancestrales hacen referencia a distintas humanidades o períodos; siendo los más nombrados la época de *gentiles* o *chullpas*, junto con el tiempo de los incas o Tawantinsuyu.

“Ahora estamos en la cuarta generación, los *gentiles* eran la segunda y el inca la tercera. Los *chullpas* vivían con luna porque no había sol. Eran chiquitos, todo era más pequeño, los maíces, los textiles, los cántaros. El espíritu de Dios estaba entre medio de las aguas y se moría. Entonces como no había sol, anunciaron que este Dios iba a salir para abajo, para el oeste. Por eso hicieron

las puertas de sus casas para arriba. Pero el sol salió por el este y los gentiles se murieron quemados; sólo sobrevivieron algunos en Chipaya y Chiapa que se escondieron en el agua o en cuevas. Esos siguen hasta hoy” (Comunicación personal Agustino Mamani, Nama, 2008).

“Los *chullpas* eran chicos, vivían igual que ahora, pero con luna, cuando no había sol, por eso todo era más chico. Tenían terracitas donde cultivaban y hoyitos de pirca para guardar su cosecha, hacían soguitas y cantaritos también. Para sus fiestas usaban unas vasijas pequeñas de oro y plata, con baile y música también las hacían, sus ceremonias tendrían, dicen. En ese tiempo las personas y los animales se casaban entre ellos, y los cerros andaban como personas. Todo era muy natural y tranquilo, había suficiente para todos y se sabía conversar con la Pachamama para tener de todo. Cuando se supo que iba a aparecer el sol, pensaron que saldría de abajo; por eso hicieron sus puertas mirando para arriba. Pero el sol salió por arriba y se quemaron. Algunos quedaron en Chiapa y Chipaya; parece que se escondieron adentro, se metieron al agua, después salieron, cómo sería” (Comunicación Clotilde Challapa, Alto Camiña, 2013).

“Porque antes de los aymara había gente acá. Este *pukara* tiene su sentido, su historia. Este es un cerro elegido por los aymaras, de más antes, de los uru chipaya, de los uru *chullpa*. Porque los *chullpa* que estuvieron ahí vivieron en toda esta zona. Y los *chullpa* eran mucho más inteligente, porque conocían mucho mejor la naturaleza. Ellos querían vivir no en partes donde se puede producir. La parte que no sirve para nada, allá vivían ellos, tenían su propia ciencia. En Miñe-Miñe también hay casas de *chullpas*. Ellos andaban por todas partes, estoy seguro que eran hábiles pescadores. Los *chullpas* urus mismos son, chipaya son. Ellos vivían en el lago Titicaca, lago Poopó, lago Coipasa y también vivieron en toda esta zona ¿Cómo eran los uru chipaya, cómo vivían los uru *chullpa*? *Chullpa* nunca tuvo sol, ellos trabajaban con la luz de la luna y las estrellas. En todo el mundo no había sol, según lo que se cuenta. Salió un edicto, una situación, un momento que hablaron: ‘Saben qué, va a salir el sol y va a generar calor, mucho más que fuego. Y de dónde va a salir. Por abajo. Entonces vamos a construir las puertas mirando arriba’ dijeron. Porque ellos creían que el sol iba a salir para abajo y por eso los *chullpa* hicieron sus casas así. Y salió del otro lado y los quemó igual. Y los chipaya, que antes se llamaban *chullpas*, ahora se llaman chipayas, ellos se salvaron en el Uru-Uru que ahora se llama lago Poopó. El Titicaca más antes era lago Chucuito. Ahí se entraron todos los *chullpas* para soportar el calor. Se adaptaron al sol y así salieron de a poco. Entonces una parte se fue a Chipaya y la otra parte se vino a Isluga. Los Isluga son *chullpa*, son uru, pero ellos no aceptan eso. Ese es el cuento que se habla. Historia sería como algo escrito. Historia hablada es” (Comunicación personal Damián Flores, Nama, 2014).

La oralidad, al escribirse, pierde la elocuencia performativa de los hablantes. En este caso, los varones son mayores de 75 años, casados con mujeres de la familia Carlos y que residen hace más de 40 años en Nama; la mujer tiene 65 años y vive en Alto Camiña desde la edad de 30. Todos son oriundos del altiplano; ella nació en Oscana y uno de ellos en Parajalla, ambas estancias corresponden a la *marka* de Isluga que está en el lado chileno, mientras el otro proviene del pueblo de Huachacalla, cerca del salar de Coipasa en el lado boliviano. Algunos eligen con cuidado sus palabras y su hablar es pausado, enmarcando cada frase tras una reflexión previa; otras veces, el tono es muy vivaz y se exploya de manera florida al evocar las “historias habladas” andinas. Los relatos sobre *gentiles* o *chullpas* se extienden por los Andes Meridionales y despliegan una misma trama que es contada de variadas formas, conforme los paisajes y las personas que convocan dicha narración (p.ej. Abercrombie 2006; Bouysse-Cassagne 1998; Castro y Martínez 1996; Nielsen 2018; Villanueva et al. 2018; Wachtel 2001[1990]). El sol que desterró a los *chullpas* al bajo suelo relata la cosmogénesis

de este mundo; en términos míticos, su aparición se comprende como el *pachacuti* fundador que distinguió entre *aka pacha* y *manqha pacha*.

En general, los asentamientos *pukara*, las casas *chullpa*, las aldeas y chacras *gentilares* corresponden a edificaciones de una humanidad anterior a la llegada del astro solar. Cuando en el cielo sólo iluminaba la luna y los moradores en la tierra mantenían estrechas comunicaciones entre sí; los humanos eran muy sabios y se relacionaban de manera habitual con todas las gentes del cosmos. En aquel entonces, todos los seres eran de alguna manera lo mismo: “las personas y los animales se casaban entre ellos, y los cerros andaban como personas”. De ahí que esa época sea también conocida como *chullpa pacha* o *inkitu timpu*, mundo de los *gentiles* o tiempo inquieto (Bouysse-Cassagne 1998; Castro 2009; Wachtel 2001[1990]). La aparición del astro solar hizo que esta humanidad de *chullpas* pereciera bajo su fuego abrasador; pero algunos, quienes se habían refugiado en cuevas y bajo el agua, sobrevivieron y se acostumbraron poco a poco al nuevo ordenamiento del mundo. Esos supérstites serían los antepasados directos de las poblaciones puquina, uru y chipaya; en cambio, aymaras y quechuas serían posteriores, emergiendo como otra humanidad que se entroniza en tiempos incaicos.

Si bien los *gentiles* pertenecen a un pasado muy lejano y se los vincula al *manqha pacha* o mundo subterráneo, todavía forman parte del presente, aunque en otra dimensión y de acuerdo a un modo propio. Hasta el día de hoy mantienen su influjo en el mundo de los vivos (*aka pacha*) y ocupan un lugar de contemporaneidad, asociado a determinados escenarios y circunstancias. En efecto, pueden enfermar a los comuneros cuando deambulan por lugares donde emana su agencia (*pukaras*, *chullpas*, *gentilares*), debido a que no realizan las prerrogativas rituales para establecer acuerdos mutuos. Así como también participan en los flujos reproductivos que permiten la perpetuidad de la vida, pues se los considera como ancestros (antepasados de sus antepasados) imbricados en el paisaje y comparten una existencia cosmológica con los demás seres que lo pueblan.

Las narraciones colectadas en Nama y Camiña dan cuenta de una versión tarapaqueña bastante sugerente. Se dice que cuando apareció el sol que terminó con la humanidad de los *gentiles*, sobrevivieron los de Chipaya que se refugiaron en el lago y los de Chiapa que se escondieron en cuevas, llegando incluso a indicar que las gentes de Isluga son verdaderamente urus y no aymaras. Al respecto, sería interesante explorar las memorias e identificaciones chipaya en el norte de Chile que están ensombrecidas en los escritos etnohistóricos y etnográficos, junto con desentrañar sus interacciones con grupos aymara e incluso con poblaciones tarapaqueñas prehispánicas.

Con todo, se ha documentado una gran cantidad de topónimos chipaya en Tarapacá, señalando que las derivaciones lingüísticas entre Chipaya y Chiapa también son plausibles (Díaz e Ilaja 2003). Hoy, los chipayas son todavía reconocidos por su habilidad para encontrar agua en el desierto y han sido vinculados a la localización de pozos en Alto Hospicio para dotar a sectores alejados de la ciudad; además, los *yatiris* de Chipaya son considerados por las comunidades tarapaqueñas como los más reputados de toda el área surandina. Más aún, en las actuales comunas de Camiña, Huara y Colchane, los lugareños y funcionarios municipales refieren a una importante población boliviana proveniente de Chipaya y poblados urus aledaños que “mantiene vivos” a muchos pueblos del interior.

Por su parte, los incas son recordados generalmente por su riqueza y su poder, como un tiempo de magnificencia y grandes logros. “El Rey Inca hacía crecer solito el maíz, movía a su gusto

grandes piedras y cambiaba el curso de los ríos, todo eso con su palabra no más; así contaban nuestros abuelos” (Comunicación personal Paulina Carlos, Nama, 2015). También, se lo evoca como un período de abundancia material, intelectual y espiritual: “las cosas alcanzaban para todos y todos sabían hacer su aporte” (Juana Mamani, Alto Camiña, 2016); donde la relacionalidad de los seres que habitaban las diversas dimensiones del mundo era perfectamente orquestada bajo la figura del Inca. Igualmente, se aprecian historicidades de largo aliento en torno a las cuatro lenguas engendradas alrededor de lago Tititca; siendo puquina y uruquilla las primeras, desplazadas posteriormente por el aymara y finalmente por el quechua:

“Los quechua nació en lago Titicaca, porque en ese alrededor del lago habían cuatro lenguas. Puquina y uruquilla; esas lenguas se expandieron primero por todo. Puquina quiso desplazar al uruquilla, pero el aymara lo borró del mapa. Y después vino quechua. El Tawantinsuyu es quechua legalmente. Tawantinsuyu quiere decir las cuatro comunidades grandes en el reinado del Inca. Cualquier cosa tan importante que el Rey Inca tenía una situación que comentar, llamaba a las cuatro poblaciones. En cada *suyu* habían sus representantes y era bien organizado. Y la ley de los incas funcionaba. El Rey Inca atacó la raíz de la maldad solamente con tres palabras, con tres palabras solamente y así funcionaba el rey incaico. Esas tres palabras eran: *ama qella*, *ama llulla* y *ama sua*; no ser flojo, no mentir y no robar. Así el Inca atacó la madre de la maldad, sin eso no puede fluir. Ahora hay muchas leyes, pero nadie las cumple” (Comunicación personal Damián Flores, Nama, 2014).

La invasión europea da comienzo a la era actual. Los españoles asesinaron al inca y este tuvo que esconder sus riquezas. A diferencia de los *chullpas* que se fueron bajo tierra, los incas se ocultaron en las montañas y en otros lugares encantados, manteniendo también una presencia abigarrada en este mundo. En efecto, el paisaje refulge en agencias del Inca que destacan por su monumentalidad (caminos, canales, cochas, chacras, mesas, pampas, etc.); pueden aparecerse custodiando tesoros, o bien enfermar a quienes se crucen por sus moradas y caminos sin la prescripción ritual debida (Canessa 2014; Castro y Varela 1994). A grandes rasgos, contienen narrativas sobre un pasado glorioso y recrean posibilidades de un futuro mejor en la vuelta de *Inkarri* (Arguedas 1976). Para las gentes andinas, la duración de la historia no se cuenta como una serie de acontecimientos concatenados, sino como mundos o *pachas* diferentes que sustituyen a otros anteriores y se superponen a este (Bouysse-Cassagne y Harris 1987). En aymara, el vocablo *mayra* alude tanto a “lo que va delante, ante todas las cosas, primeramente”, como a “ojos” o “grano de alguna semilla” (Bertonio 2011[1612]:416). De acuerdo con ello, *mayra pacha*, que también designa al pasado, es constantemente rememorado en el presente y su potencia emana como simiente de lo venidero.

La irrupción del régimen colonial hispano determinó la emergencia de un sistema de jurisdicciones espaciales discretas, basadas en la contigüidad e integralidad de un territorio delimitado. Los límites impuestos significaron la rearticulación de áreas microrregionales cada vez más reducidas, de manera tal que las redes de intercambio y reciprocidad más amplias fueron perdiendo densidad en favor de un énfasis creciente hacia la localidad. Después de las rebeliones tupamaristas, a fines del siglo XVIII, los *curacazgos* o cacicazgos andinos declinaron rápidamente y comenzaron a adquirir mayor importancia las parcialidades locales o comunes de indios a través de sus cabildos, liderados por alcaldes *mallkus* y *jilakatas* (Hidalgo 2004). En este contexto, la sociedad andina acabó por configurarse de acuerdo con identidades colectivas que correspondían a dos grandes niveles sociales significativos: la categoría de indio y la comunidad local (González y Gundermann 2009). La primera fue asignada violentamente desde el pensamiento occidental, homogeneizando la enorme diversidad de grupos y trayectorias sociales en los Andes; la segunda ha permitido articular en clave

andina la vorágine de las transformaciones agolpadas, donde cada lugar es ensamblado en relación con otros paisajes e historicidades compartidas. Aún hoy, la preeminencia en torno a una localidad sigue siendo enunciada, sobre todo por las personas mayores, cuando manifiestan con soltura sus identificaciones: “Yo soy Isluga. Aymaristas somos los que hablamos aymara. Antes aymara era como un pecado” (Comunicación personal Agustino Mamani, poblador de Nama, 2012. Urrutia y Uribe 2020:38).

Hacia finales de la Colonia, la categoría indígena reemplazó a la de indio; pero el antiguo común o parcialidad siguió legitimando la posesión y las reclamaciones de derechos de sus miembros sobre las tierras individuales y de reparto comunal. Durante el período republicano inicial, la contribución indígena representaba más del 80% del total de los ingresos recaudados por el fisco peruano en la provincia de Tarapacá. El Padrón de Contribuyentes de 1845 muestra que la población indígena seguía siendo predominante o única en las localidades sobre los 2000 msnm, pero los indígenas fueron adscritos simplemente al pueblo donde estaban empadronados y se omitieron las referencias explícitas al *ayllu* o comunidad colonial, salvo en Camiña y Chiapa (González *et al.* 2014).

Posteriormente, el vínculo con determinados pueblos tuvo que hacerse compatible con la asunción de nuevas identificaciones nacionales, trazando sus propias historicidades andinas sobre la Guerra del Pacífico (1880-1884) y los sucesivos procesos de chilenización en las regiones anexadas. El ordenamiento del territorio impulsado por el Estado chileno no contempló ningún régimen corporativo en la tenencia de tierras; por el contrario, se apuntó a la propiedad privada y a su circulación mercantil, delimitando rápidamente las tierras de particulares y las fiscales (González y Gundermann 2009). Bajo este nuevo panorama, la tenencia comunitaria de tierras no fue reconocida ni tampoco se consideró como indígenas a quienes se quedaron en los pueblos después de los enfrentamientos bélicos. El relato prehistórico coadyuvó en los procesos de formación estatal y la creación de retóricas nacionales uni-raciales, cuya intención era describir e interpretar las sociedades primitivas y los pueblos sin historia según líneas evolutivas que culminaban en el proyecto civilizatorio moderno y daban profundidad temporal a los imaginarios de chilenidad madura.

A mediados del siglo XX emergen otras identificaciones religiosas que tensionan a la comunidad rural de santos y antepasados; diferenciando a católicos de adventistas y pentecostales, a la vez que reconfigurando dichos cultos y generando nuevos ensamblados andinos. La comunidad andina se vuelve translocal en la medida que muchos de sus integrantes fijan residencia principal en las ciudades, aunque continúan manteniendo vínculos estrechos con sus pueblos de origen; además, el espacio urbano es rearticulado de acuerdo con la creación de ciertos barrios y sectores donde se asientan las familias de determinadas comunidades rurales y conforman agrupaciones de hijos de dichos pueblos (González y Gundermann 2009). Al mismo tiempo, la categoría étnica adquiere gran protagonismo, proyectándose sobre procesos estatales postnacionales y retóricas mundiales multiculturales que se consolidan a fines del siglo pasado.

Todo ello generó políticas de identidad que conllevaron a la institucionalización de los espacios para legitimar y representar la diferencia, propiciando una mayor participación y a la vez perpetuando viejas colonialidades (Comaroff y Comaroff 2011; Rivera Cusicanqui 2018; Weismantel 2001). Actualmente, los términos indígena u originario informan sobre relaciones de neocolonialismo interno que fomentan ideologías nacionales esencialistas de cultura e identidad; a la par que se ligan al apoyo emancipatorio de las minorías étnicas, habilitando estrategias de autoafirmación y defensa de tierras frente a los conflictos con gobiernos y empresas privadas (Hale y Millamán 2006;

López Caballero 2017; Rappaport 2007). Si bien las legislaciones indígenas y el multiculturalismo han visibilizado y valorado las diferencias culturales, el colonialismo continúa bajo la figura de un tutelaje perpetuo y tramposo. El manoseado concepto de diversidad cultural se promulga desde una entidad hegemónica a la que otras subalternas deben acomodarse; pues la otredad sólo se reconoce relegada a un ámbito de no coetaneidad, donde sus propias disposiciones históricas y epistemologías se conciben únicamente como formas remanentes y relictas de un tiempo otro (Nahuelpán 2017).

Así, según los registros andinos, la conquista, la colonia, las repúblicas y sus avatares contemporáneos son reensamblados en una misma etapa, caracterizada por una rotura de la reciprocidad bien reglada que es, mítica y paradigmáticamente, ubicada en el imaginario del tiempo del Inca. En la lógica andina, la reciprocidad no se circunscribe únicamente a intercambios materiales, sino que alude a un modo relacional que se extiende a todas las personas del cosmos. En ese sentido, es jurídica o cosmopolítica antes que económica, además de disponerse en base a un lenguaje sobre la autoridad y no acerca de la mera riqueza. Por eso, para los grupos andinos, la indigeneidad o la etnicidad se comprenden como una relación con el Estado colonial/republicano, más que como un sistema de significaciones generado al interior de sus propias lógicas.

La colonialidad no sólo se expresa económica y sociopolíticamente, sin duda, también supone enfrentamientos en torno al saber, la imaginación y las formas de representación. Al respecto, la andinidad de los nameños se despliega en conceptos, prácticas, perspectivas, itinerarios y proyectos concretos (p.ej. faenas colectivas, adelantos comunitarios, caminos que andan, *novenas* o fiestas muertas que pueden volver a activarse, reaparición de *wak'as* en palomas, etc.). Se trata de una forma particular de socialidad o matriz relacional anclada en el intercambio de esfuerzos conjuntos que articula a todos los depositarios de agencia. Mientras que el ritual opera como ética de convivencia o medio de comunicación preferente para establecer recíprocamente acuerdos, donde el calendario ritual es la renovación cíclica de los pactos entablados (por eso que es a la vez económico, social, político, etc.). Lo importante es propiciar flujos reproductivos y evitar estancamientos. O, como dicen los andinos, saber criar la vida para que todo sea en buena hora y con respeto por todos.

Laguna Roja: “Lugar Fuerte” y “Encantamiento”

Al respecto, merece la pena recoger en extenso los diversos relatos sobre la Laguna Roja, asociada a uno de los caminos que componen el tejido de Nama (Figura 10). Pese a las similitudes, se advierten ciertas diferencias o énfasis otorgados por cada hablante. Ergo, nos ayudan a entender cómo a través de la memoria heterogénea se alude a un determinado sentido histórico que despliega enunciados diversos y parecidos a la vez.



Figura 10. La Laguna Roja y cerro Juan Colorado (octubre 2012).

“Laguna Roja es propiedad de mis abuelos. Sector Virsure, Amullo y Totorane, donde están las lagunas. Viniendo de Pumire más allá Tucuya, también es propiedad de mis abuelos. Todo eso propiedad de mis abuelos. Desde tiempos peruanos que vivimos en estos lugares, de más antes todavía. Primero Manuel Carlos, luego Juan Carlos, luego Hilario Carlos y de ahí Cristóbal Carlos que es mi papá [...] Laguna Roja se conformó al mundo natural. Antes no podía acercarse ni animales, ni gente; se perdían acá, perdían la vida. Pasaba por ese lado el cóndor, cualquier animal, caía, se moría, cuando pasaba por arriba, cuando brincaba al agua, tomaba cualquier animal, el burro, llamo, tomaba esa agua ahí, la vicuña, cualquier animal. Después dicen que ya era mucho, no se puede acercarse. Entonces, pensaron la gente que vivía, mis abuelos, hacerlo bendecir con un cura. Dicen que un cura estaba bendiciendo y perdió el equilibrio. Entonces, trajeron otro cura, ese cura tenía que coincidir con un toro negro. Traerlo, dicen, con ese, ese entregó, con ese alcanzó a bendecirlo; ya actual queda. Ahora se acercan cualquiera, animalitos, personas. Pero siempre hay que respetarlo, no se puede llegar a atravesarse, porque a veces es como volcán y puede tragar” (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2012).

“En Paricota hay tres lagunas que cambian de color, ve. La roja se pone morada, el verde se pone azulito a veces, y la amarilla algunas veces se ve cremita. La roja es la más grande y es mujer, igual que la amarilla, esas tienen chiquititos que son como guagüitas. El verde es hombre. También dice Laguna Roja, Mar Rojo, Wila Qota. Paricota dice mi papá, mi mamá. Lugar fuerte es, como

encantamiento. Cerca está Totorane y Amullo y Virsure, donde pasta el ganado de los Carlos. Más arriba está Mulluri y Sora-Sora [...] Antes la laguna se comía a las personas, Caritaya también. Mi mamá decía así, no se anden andando ahí, no se llega ahí. Ahora llega la gente, antes no. Hay tanto animal muerto, huesos por ahí, es malo, arránquese, me decía, no se acerque. Como sapo *araraca*, un animal ese en la Laguna, de siete capas, así hablan, yo no conozco. Por encima, cóndor está viniendo, por encima, mira ese rato cóndor, caía el cóndor a la Laguna, así mi mamá sabía contar. De ahí un cura vino para bendecir, bendició la Laguna, entonces en la Laguna estaba bendiciendo y perdió el cura ahí. Murió, ese la comería la Laguna. Entonces la comunidad otro cura trajo. Esa parte que es malo, ese bendició, haber visto ahí una *piñita*, ahí duerme. Su alojamiento, ese bendició. Y ya quedó mansa el agua, no fue bravo, mansa [...] Las lagunas son dos mujeres, la rojo que tiene chiquititos y la amarilla que también tiene chiquititos, como guagüitas. El verde no tiene, como decir que es hombre. Se hacía las veces con poquitito de alcohol allá en la Laguna. Hay que respetar para que no se enoje la laguna. Bonita es, bonita, que casi hace llorar” (Comunicación personal Paulina Carlos, Nama, 2012).

“Yo me crié en Sora-Sora, más al norte de la Laguna Roja. Mi papá venía a llevar ese barro para pintar las casas. Mi mamá me decía no se llega nunca, es mal paraje, decía mi mamita, no se anda por ahí. La gente se vuelve loco, decía, se queda sin caminar, así que no hay que acercarse por ahí, es malo. Se va a aparecer, dice, una mujer de falda roja y al mismo tiempo cuando llegaban las mujeres, aparecía un caballo blanco, dice, salía del Mar Rojo. Dice que esa laguna es hombre y mujer, como son tres, una es rojo, la más grande, otra es amarillo y otro es verde que es hombre. Decía mi mamita, rojo es la mujer, de ahí sale una mujer de falda, de pollera roja de la laguna. Entonces llevaron a un padre para que bendijera la laguna, dicen, el padre murió. Después llevaron otro, ese claro ya le venció un poco, dicen. Y amaneció orinado el padre también, enfermo, pero no murió. De ahí se tranquilizó un poco, dicen. Mucho cuento tenía antes. Mujer con guagua nunca se lleva ahí, la guagüita se muere, los niños también enferman, dicen [...] Hay otra cosa, ahí mismo, más para este lado, ahí dicen que hay sereno, que canta, dicen, que toca instrumentos musicales. Dice mi mama, que tocan la zampoña. Una vez, dice mi primo, que ellos, le escuchó y se puso a silbar y después al otro día estaba como loco, amaneció. El sereno es una persona; de un lado como humano, como gente, y de otro lado como pescado. Haciendo ceremonia, como pidiendo permiso, uno se protege. Se lleva coquita para la tierra, hay que enterrar la coquita para los cerros, se bota alcoholcito, se pide permiso, con respeto, así se hace la ceremonia” (Comunicación personal Teodora Calle, Nama, 2012).

“Laguna Roja ya calmó ya. Hay que respetar nomás. No hay que bañar, mirarla nomás, no baña. Debe ser algo muy sagrado, cómo será, porque no le gusta que anden en las aguas, es celoso, dicen. Eso sí hay que respetar. Hay alguno así levantadito, ese dicen que es macho, el más caliente, así dicen. Y las otras dos son mujeres, porque tienen al lado ojitos con agüita, dicen, como crías son” (Comunicación personal Basilia Challapa, Nama, 2012).

Las cosas cambian, pero siempre permanece el respeto y el saber pedir permiso. Cada una de las historias tiene un sello personal en tanto rememoración colectiva; las narraciones son todas versiones distintas de una misma trama principal contada desde diferentes ángulos, donde siempre aparecen pequeñas diferencias dentro del argumento general. Paricota, Laguna Roja, Wila Qota o Mar Rojo constituye un lugar sagrado, por eso temido y respetado a la vez. Un lugar que dadas sus condiciones excepcionales debe resguardarse de personas cuyo ánimo no sea fuerte, por eso los mayores se recuerdan mucho de cómo padres y abuelos les prohibían siquiera acercarse. A ellos les

gustaba mirar las lagunas desde bien lejos y ver cómo cambiaban sus colores a lo largo del día, nunca quisieron aproximarse hasta cuando ya fueron adultos y emprendieron sus propios viajes.

La laguna roja y la amarilla son mujer porque “tienen ojitos como guagüitas”, en cambio el verde es hombre porque “está en un altito, sin crías y sus aguas son más calientes”. A pesar de ser aguas termales, los lugareños jamás se bañan; dicen que “desde el fondo como que chupa, como un imán, para abajo” y que se suele perder el equilibrio en sus orillas, incluso se recomienda no permanecer mucho tiempo cerca de ellas. Antes de que un segundo cura lograra calmar sus apetencias al conjugar ritualidades católicas y andinas, pues el primero falleció en el intento, estas lagunas succionaban a quienes se les acercaban, tanto personas como animales, incluso al poderoso cóndor. Ahora están mansas, pero nada asegura que no vuelva a hacerlo.

Paralelamente, hasta hace un tiempo, el barro rojo de Paricota era comúnmente utilizado para colorear las fachadas de adobe y se lo venía a buscar desde ciertos pueblos altiplánicos circundantes, como Sora-Sora. El hecho que sea “propiedad” de los Carlos, no impedía los traqueteos colectivos en el aprovisionamiento, echando mano a relaciones de parentesco o estableciendo trabazones recíprocas con quienes allí acudían. Algunos relatos evidencian una mayor familiaridad debido a que sus interlocutores poseen la titularidad de dichas tierras; otros denotan cercanía a partir de recorridos más o menos frecuentes hacia estos lugares. Nos cuentan que desde Wila Qota puede salir una mujer con pollera del mismo color y un caballo blanco, que en sus aguas habita un sapo *araraca* de siete capas y que para mermar su hambre fue necesario un toro negro; además, nos mencionan que cerca de las lagunas habita el *sereno*.

Todos estos hechos se refieren por separado en cada una de las historias y puntualizan de manera creativa las características liminales de dicho paisaje, un lugar intersticial entre este mundo (*aka pacha*) y otro subterráneo (*manqha pacha*), donde las potencias emanadas operan con mayor intensidad. Esta condición intersticial exige que deba tratarse por medio de prescripciones rituales específicas para que su agencia no se vuelva peligrosa y descontrolada. Aún hoy, pese a su aparente mansedumbre, se siguen realizando ceremonias para no molestar al Mar Rojo y que todo sea en buena hora.

Quisimos registrar detenidamente las diferencias de estos relatos, justamente, para que se pueda dimensionar la existencia de otra versión sobre la Laguna Roja que se aleja de las anteriores. Esta es contada por un comunero que nació en Huachacalla, pueblo del altiplano boliviano cercano a Sabaya y Chipaya, quien lleva 70 años viviendo en Chile y se radicó en Nama hace más de 40 años, después de haberse casado con una mujer de la familia Carlos. Conoce muy bien los paisajes de estos lugares aquende y allende la frontera, así como alude frecuentemente a sus tierras natales, de las que partió a la edad de nueve años:

“La Laguna Roja tiene su historia. Esa historia está bien bonito. La Laguna Roja eran tres hermanas princesas. Hijas de un rey. El papá era bastante estricto, bastante malo. Entonces las hijas, las tres hermanas se fugaron. La mayor se llamaba Wila Qota, la del medio se llamaba Queño Qota y la última se llamaba Chojña Qota. Apellido Qota era porque en aymara qota es lagunita y los nombres son sus colores en aymara, rojo, amarillo y verde. Ellas se fugaron y en el trayecto hicieron un pacto de sangre. ‘Ninguna de nosotras se va a casar’, dijo la mayor, ‘nadie, las tres juntas vamos a morir, sin hijitos, sin marido, sin ningún, nada’. Llegaron a ese lugar donde está la *pallqa* de Totorane y aparecieron los machos. Y quiénes son los machos. Juan Colorado que está poco más allá del Guaychane, Pumire que es donde nace el río Camiña y Choqueananta que está más arriba, cerca

de Mulluri. Juan Colorado se enamoró de Wila Qota. Ella lo apartó. Él era encachado, alto, bonito. Insistía, pues. Ella le decía que tenía un pacto con las hermanas y él le decía ‘no importa, quédate conmigo’. Y ella le decía que no podía que era un pacto de sangre. Y así. La Wila Cota terminó por enamorarse de Juan Colorado, las mujeres siempre se enamoran de los hombres lindos. Juan Colorado le dijo ‘anda donde tus hermanas y diles que has roto el pacto y que te quedas conmigo’. Y así fue. Wila Qota fue donde sus hermanas y les dijo. Las otras le dijo ‘no, no, hicimos un pacto de sangre, entonces vamos a llamar al encantamiento y vamos a volvernos *qota* como el apellido es’. Y las lagunas están juntitas, la roja grande, al ladito la amarilla y al frente la verdecita más chica. Están juntitas las lagunas. Entonces el cuento como que más o menos da. El rey padre de las princesas sería Asanaque tal vez, en Oruro cerro importante es. Por eso la laguna sólo se come a los hombres, porque son hembras ellas, cura comió, carabinero comió. Los hombres se pierden por ahí. Esas personas, los curas, los hombres que se perdieron están vivos, están adentro, adentro hay un pueblo que es de oro, las calles son con piedras preciosas. Por eso cuando uno va con los turistas hay que hacer las ceremonias correspondientes. Porque Laguna Roja no es laguna a simple vista, es un santuario de la naturaleza, de los indios de aquellos tiempos. Hay que tener demasiado respeto. Por eso nosotros llegamos ahí con hojita de coca, alcoholcito, un poco de *copal*, *koa*. Se da el respeto como corresponde a los *mallkus* ancestros y la Pachamama. Hasta ahí llegamos. Eso es las hermanas. Así es la cosa” (Comunicación personal Damián Flores, Nama, 2014).

En esta versión el lugar sigue entrañando las mismas condiciones de tránsito entre mundos agentivos y por tal razón más proclive a emanar fuerzas interactivas, las que pueden provocar daño si no se siguen los protocolos rituales necesarios. Así, vuelve a aparecer la idea de otras dimensiones superpuestas a la existencia diaria, donde ancestros y divinidades moran acompañados de grandes riquezas. Se trata de otros espacios y tiempos que son paralelos a los que transcurrimos; de ahí el carácter liminal y peligroso de aquellos ensamblados en cuyos contornos convergen múltiples dimensiones y relacionalidades. Sin embargo, las tres lagunas serían todas mujeres y hermanas, hijas del rey Asanaque, un renombrado cerro que se alza a orillas del lago Poopo, en el altiplano boliviano al sur de Oruro. También, intervienen los “machos” o cerros *mallku* que circundan los paisajes aledaños de la precordillera alta (Juan Colorado) y el altiplano (Pumire, Chuquiananta). Más allá de todo, la historia se presenta como una forma andina de explicar los espacios a partir de las relaciones que conectan.

En tanto entidades ancestrales del paisaje y verdaderos dueños del territorio en que se despliegan, las lagunas y los cerros conforman deidades tutelares que perfilan los vínculos compartidos entre diferentes seres y fuerzas que allí habitan. En Tarapacá, se les designa genéricamente como *uywiris* o *aviadores*⁹, encargados de criar la vida y disponer las cosas en el mundo, abarcando un grupo mayor al de los cerros tutelares (*mallkus*, *t'allas*, *achachilas*) que incorpora a lagunas u otros hitos significativos del entorno natural (Castro y Aldunate 2003; Martínez 1989). Por ende, en esta historia, el encuentro de las hermanas laguna y los pretendientes cerro traza una peculiar topografía social que sacraliza los vínculos que allí confluyen y que forman a la vez las diferencias. El relato va componiendo el tejido social de Paricota, entramando dicho lugar y su gente a partir de las relaciones con otras entidades del paisaje y sus grupos respectivos (Figura 11).

9 El vocablo aymara *uywiri* se traduce como “el que cría así, para cosa suya” (Bertonio 2011[1612]:503); mientras que el término *aviador* proviene del verbo español antiguo *aviar* que refiere a aprestar, arreglar, componer, disponer, preparar.

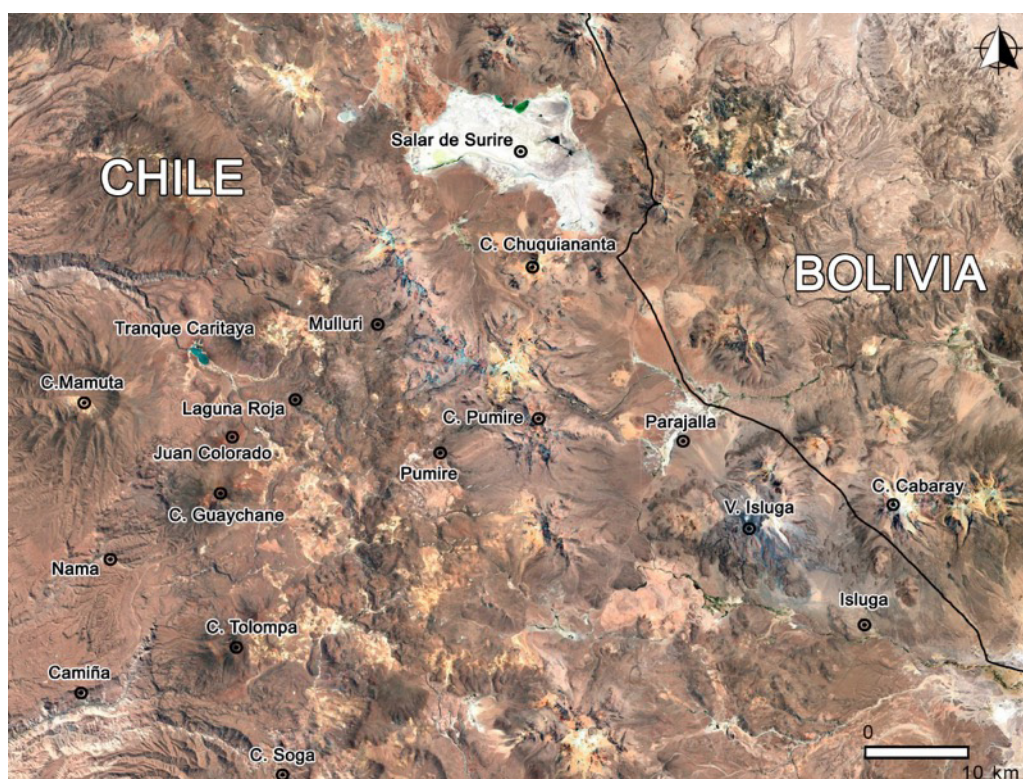


Figura 11. Lugares conectados en Laguna Roja a partir de relatos e itinerarios aludidos (figura elaborada por Paola Salgado).

Las hermanas princesa o *ñustas* se “encantaron” como lagunas en Paricota, situándose en el *sumi* que comunica el espacio de las quebradas altas con la cordillera aledaña; en paralelo, su filiación se vincula directamente al eje acuático del Altiplano Meridional, específicamente con el lago Poopó y el rey Asanaque que lo señorea. Tomando a Paricota como centro, en el horizonte noreste destaca el nevado Chuquiananta que flanquea el extremo sur del salar de Surire y se yergue como *aviador* de Mulluri, por el sureste se delinea la figura de Pumire y hacia el oeste resalta Juan Colorado, enclavado un poco más arriba de los cerros Guaychane y Mamuta, Sabemos que, según las identificaciones locales, las principales cumbres precordilleranas se asocian con las nacientes de determinadas quebradas y sus grupos respectivos; así, Guaychane es Nama, Mamuta es Miñe-Miñe y Tolompa es Camiña.

Si bien estos cerros no son aludidos en el relato, se subentiende su presencia a partir de Juan Colorado; en la medida que la mención a Guaychane lo posiciona dentro de las entidades tutelares de la precordillera alta. Guaychane es macho y Mamuta hembra, juntos forman pareja *mallku* y *t'alla* respectivamente, encarnando la complementariedad imbricada entre ambos paisajes y las gentes que lo pueblan. Por su parte, Tolompa da curso a la quebrada de Camiña, cuyo río nace más arriba a los pies de Pumire y se va alimentando aguas abajo de otros afluentes; *mallku* Tolompa hace pareja con *t'alla* Laymisiña, quien tutela el sector alto de la quebrada de Camiña. Este conjunto de cerros se considera como “área de lluvia”, en comparación con Chuquiananta y Pumire que se aluden en tanto “área de granizo” relativa al conjunto de entidades altiplánicas. Específicamente, Chuquiananta

es *aviador* de Mulluri y Pumire del pueblo homónimo; conforme las topografías locales, el primero se integra al salar de Surire y el segundo a la *marka* de Isluga.

De este modo, Laguna Roja constituye un lugar de confluencia y memoria que vincula distintos paisajes y grupos aledaños. Ya sea a nivel vertical entre la precordillera (*pattja qherwa*) y la zona transicional hacia el altiplano (*suní*), abordando incluso más allá de la frontera chileno-boliviana e incluir el eje lacustre meridional (alrededores del lago Poopo). Pero también a nivel horizontal, distinguiendo peculiaridades al interior y entre los distintos territorios/grupos desplegados longitudinalmente; por ejemplo, Paricota como parte del territorio ancestral nameño que corresponde a la familia Carlos, así como donde se proyectan en el *suní* los linderos entre los territorios altiplánicos de Surire e Isluga, cuyo espacio de interacción se enmarca bajo las figuras de Chuquiananta y Pumire. Ahora bien, estas demarcaciones nunca son tajantes ni estáticas, al contrario, están en permanente reelaboración y movimiento. En el pensamiento andino la transformación es la lógica clave; de acuerdo con ella, los conjuntos no se contienen a sí mismos, sino que se van siendo entretejidos constantemente en relación con otros.

Paricota es ante todo un “lugar fuerte” que reviste sacralidades, por ello venerado y temido a la vez, pues allí convergen distintas dimensiones y temporalidades lo que le otorga mayor intensidad a las potencias emanadas que pueden volverse predatorias. La historia de las *ñustas* y los *mallkus*, junto a la de las lagunas hembras y macho que devoraban todo a su alrededor, a pesar de sus divergencias, contienen ambas la idea de “encantamiento”. Esta noción puede referir tanto a lagunas y cuevas como a rocas y piedras de formas especiales, según consta en la historia fundacional de la Iglesia Espíritu Santo en Nama. A principios del siglo pasado, se halló una piedra de rostro humano en las inmediaciones del pueblo, la que también fue considerada como “encantamiento” por los mayores de la comunidad, requiriendo la ayuda de un *yatiri* de Chipaya (muy reputados en el mundo andino) para establecer la comunicación ritual que permitiera desentrañar su sentido y convocar flujos reproductivos.

Se observa con elocuencia cómo las tradiciones andinas se apropiaron de los elementos cristianos. Sin duda, la evangelización transformó la ritualidad prehispánica, pero en ningún caso la reemplazó completamente; en cambio, ambos sistemas conviven y se expresan mutuamente a pesar de las contradicciones (Abercrombie 2006; Arnold *et al.* 1998; Castro 2009). Sin embargo, aunque es común pensar que dicho proceso dio como resultado una adecuación sincrética y relativamente armónica, lo cierto es que la heterogeneidad de situaciones socioculturales y discursivas generaron dinámicas de entrecruzamientos múltiples, a partir de prácticas y narrativas alternativas, que hoy enfatizan conflictos y alteridades (Cornejo Polar 2003; Lienhard 2003). Entonces, se requiere problematizar intensamente la condición histórica de la heterogeneidad, donde discursos discontinuos, en cierto modo, verticalizan y fragmentan la historia. Pues se generan dispositivos de validación y certificación de ciertos discursos sobre otros; a la par que proliferan formas y contenidos tanto subalternizados como contrahegemónicos.

Por ello, se deben explorar zonas fronterizas o espacios de contacto que desmienten la fijeza de las identidades colectivas, expresándolas en su carácter fluido y provisional, como negociaciones ideológicas y culturales en el nivel de los imaginarios (Cornejo Polar 2003; Lienhard 2003, Rivera Cusicanqui 2018). Así pues, las voces andinas requieren ser situadas a través de las formas peculiares que estas asumen para representarse. Una función que nos obliga a recordar los límites de la interpretación y de la propia palabra, valorando lo estético como lugar de encuentro de racionalidad e intuición, ideología y deseo, política y poética (Cornejo Polar 2003).

Aperturas

En la actualidad, los comuneros andinos recrean topografías densas y cartografías pormenorizadas que van incorporando los diferentes espacios vitales, así como refrendan las diversas temporalidades que los van entrelazando. El mundo se explica al andar y al contar, recorriendo los caminos de la memoria en sus múltiples soportes, a la vez que integrando otras tecnologías, prácticas y discursividades que han ido mutando a lo largo del tiempo. En consecuencia, la comprensión del territorio no procede fijando deslindes ni enfatizando fronteras divisorias; más bien se ocupa de las fronteras en tanto lugares y momentos de interacción, es decir, delineando múltiples recorridos, tanto performativos como narrativos, que conectan a una determinada comunidad con el entorno multidimensional en que se desenvuelve su existencia social y que convoca el pasado en su presente. Es decir, no sigue secuencias lineales y totalizantes, sino que se reactualiza mediante ensamblados dinámicos en constante resignificación, distinguiendo y uniendo a la vez.

En Nama, los caminos que andan y las “*novenas* muertas”, el relato fundacional de la Iglesia Espíritu Santo y la paloma-*wak’a*, las narraciones de *chullpas* e incas que habitan el presente desde un lugar otro, junto con la agencia liminal de la Laguna Roja que hoy “está mansa”, forman parte de narraciones alternativas que los nameños han hecho sobre sí mismos, sobre las distintas personas acomodadas en su territorio y sobre otras comunidades. Las “historias habladas” reutilizan y reordenan localmente varios ciclos míticos que tienen una dispersión mayor en los Andes; a la vez que formulan sus propias comprensiones tanto de las narrativas y prácticas evangelizadoras coloniales, como de aquellas modernizantes de los estados nacionales. Las presiones contemporáneas por participar en procesos de etnogénesis y autoetnificación, junto a la difusión de un saber académico y experto, tienen igualmente su impacto en los sistemas discursivos andinos. Los discursos historicistas y las identidades esencialistas promovidas por ciertos dirigentes e intelectuales indígenas aparecen como formas legitimadas de reclamar una antigüedad y obtener un reconocimiento particularmente de parte del Estado, sobre todo para enfrentar las luchas por la defensa de sus territorios ancestrales frente a empresas mineras y grandes capitales. Las oportunidades económicas que brinda el turismo y el mercado de bienes exóticos también afectan sus propios modos relaciones. Todo ello, en conjunto, se despliega como una “totalidad contradictoria” (Cornejo Polar 2003) de la andinidad.

De este modo, la escritura crítica sobre conocimientos situados y posiciones contextualizadas se efectúa como política del lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código que traduce a la perfección todos los significados, en cambio, se regodea en la polución y en las fusiones ilegítimas de una existencia rizomática y multidimensional, relacionada con los espacios que vivimos (Haraway 1991). Esto, significa desbaratar los dualismos jerárquicos de las identidades naturalizadas y dismantelar los mitos centrales del origen de la cultura occidental, por ejemplo, la ridícula supremacía blanca, abocándonos en la tarea de codificar de nuevo la comunicación y la inteligencia para subvertir el mando y el control en la fragua de un mundo más justo. Obviamente, no se trata sólo de una deconstrucción literaria y teórica, aunque necesaria, sino que también supone una transformación metodológica y performativa (Rappaport 2007). Si el laboratorio de la investigación social termina siendo un informe de índole diversa en donde se vuelcan variadas explicaciones sobre ciertas materias de interés (Latour 2008), lo que está en juego es un duelo constante de narrativas donde se reescriben activamente los textos de cuerpos y sociedades (Haraway 1991). Por ende, las iniciativas dialógicas o colaborativas son siempre un resultado compartido y divergente que no está exento de dificultades, ambigüedades y tensiones.

Nuestra intención fue evitar el tratamiento monológico de los temas e introducir con largura los relatos de nameños, dejando a cada uno en libertad con su entendimiento para que puedan abrirse otras narraciones transitorias que su lectura pueda provocar. Con todo, en la medida que la oralidad plena sólo puede ser vivida (Leinhard 2003), la invitación inicial se devuelve para dejarnos seducir y reencantar con las propias maneras que tienen los andinos para representarse. En los tiempos contemporáneos, cuando las viejas naciones potencia parecen vislumbrarse en el vacío, existe un mundo latinoamericano vivo que está en la búsqueda y rebúsqueda de caminos para desentrañar nuevos rumbos con la tonalidad propia de nuestra cacofonía de voces.

Agradecimientos. A los comuneros de Nama y Camiña por su sabiduría humilde y enseñanza paciente; en especial a quienes ya partieron, Amelia Carlos, Nieves Carlos, Mario Viza y Reynaldo Viza. Al Proyecto FONDECYT 1181829 y todo su equipo. A los coordinadores del simposio Sociedad y Medioambiente del CNACH 2018. Por último, aunque importante de sobremanera, al equipo editor del Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, a Lucila Bugallo por su encomiada labor como evaluadora del manuscrito y los valiosos aportes entregados, así como también a quien evaluó anónimamente por su provocadora agudeza y minuciosidad.

Referencias Citadas

- Abercrombie, T. 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA/IEB, La Paz.
- Adán, L., Urbina, S. y M. Uribe. 2007. Arquitectura pública y doméstica en las quebradas de Tarapacá, asentamiento y dinamismo social en el Norte Grande de Chile. En: *Procesos sociales prehispánicos en los Andes Meridionales*, editado por A. Nielsen, M.C. Rivolta, P. Mercolli, M. Vásquez y V. Seldes, pp. 183-206. Editorial Brujas, Córdoba.
- Álvarez, L. 1992. Lo dulce y lo salado: dos formas de percepción en los Andes, Tiwanaku e Inka. En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. Actas del II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico*, pp. 147-161. HISBOL, La Paz.
- Arguedas, J.M. 1976. *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. ARCA, Montevideo.
- Arnold, D., D. Jiménez y J. Yapita. 1998. *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes Meridionales*. HISBOL, La Paz.
- Ávila, F. 1966[1600]. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Edición del Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris. 1987. Pacha: En torno al pensamiento aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por J. Medina, pp. 11-60. HISBOL, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, T. 1998. *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. HISBOL, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, T. y J. Chacama. 2012. Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos XVI-XVII). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 44(4):669-689.
- Canessa, A. 2014. El pasado en el presente: explorando historias indígenas en Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 44(1):255-273.
- Castro, V. 2002. Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile. En: *Paisajes Culturales en los Andes*, pp. 209-222. UNESCO, Lima.
- Castro, V. 2009. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Fondo de Publicaciones Americanistas de la Universidad de Chile y Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago.

- Castro, V. y Aldunate, C. 2003. Sacred mountains in the highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research and Development* 23(1):73-79.
- Castro, V. y J.L. Martínez. 1996. Poblaciones indígenas de Atacama. En: *Culturas de Chile. Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemayer, C. Aldunate y P. Mege, pp. 69-109. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Castro V. y V. Varela. 1994. *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*. FONDART, Santiago.
- Cavalcanti, R. 2007. Las muchas naturalezas en los Andes. *Periferia* 7:1-11.
- Comaroff, J. y J. Comaroff. 2011. *Etnicidad S.A.* Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Cornejo Polar, A. 2003. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Latinoamericana Editores, Lima.
- Díaz, A y V. Ilaja. 2003. *Sibaya. El pasado de una comunidad andina tarapaqueña (siglos XVI-XIX)*. Programa Orígenes-CONADI, Iquique.
- Esposito, R. 2003. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- González H. y H. Gundermann. 2009. Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 41(1):52-70.
- González, H., H. Gundermann y J. Hidalgo. 2014. Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymaras del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 46 (2):233-246.
- Grebe, M.E. 1984. Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños* 7:335-347.
- Hale, C. y R. Millamán. 2006. Cultural agency and political struggle in the Era of the Indio Permitido. En: *Cultural Agency in the Americas*, editado por D. Sommer, pp. 281-304. Duke University, London.
- Haraway, D. 1991. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. Routledge, New York.
- Hidalgo, J. 2004. *Historia andina en Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Latour, B. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Ediciones Manantial, Buenos Aires.
- Lienhard, M. 2003. *La voz y su huella*. Casa Juan Pablo y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Chiapas.
- López Caballero, C. 2017. *Indígenas de la nación. Etnografía de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Martínez, G. 1981. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Americanistes* LXXIX:85-116.
- Martínez, G. 1989. *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*. HISBOL, La Paz.
- Martínez, J.L. 2010. "Somos restos de gentiles": El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios Atacameños* 39:57-70.
- Nahuelpán, H. 2017. El lugar del "indio" en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistemológico pendiente. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 24:71-91.
- Nielsen, A. 2018. Chullpas y sociedad en la historia prehispánica tardía del Altiplano Sur. En: *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía en los Andes y sus tierras bajas*, editado por M.A. Muñoz, pp. 569-588. Grupo Editorial Kipus, Cochabamba.
- Odone, M.C. 1994. *La territorialidad indígena y española en Tarapacá Colonial (Siglos XVI - XVIII): una proposición*. Memoria para optar al grado de licenciada en historia, Departamento de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

- Platt, T. 1987. Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 46-86. Hisbol, La Paz.
- Rappaport, J. 2007. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43:197-229.
- Rivera Cusicanqui, S. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayo de un presente en crisis*. Editorial Tinta Limón, La Paz.
- Sanhueza, C. 2006. Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 13(2):57-75.
- Stengers, I. 2014. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade* 14:17-41.
- Strathern, M. 1988. *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Uribe, M. 2006. Arqueología de Pica-Tarapacá (norte de Chile). Reflexiones acerca de la complejidad y la desigualdad social en los Andes Centro Sur (1000-1450 DC). *Estudios Atacameños* 31:91-114
- Urrutia, F. 2011. *Participación social en la quebrada de Camiña: entre los avatares de la tradición y la dinámica municipal*. Memoria para optar al título profesional de antropóloga social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Urrutia, F. 2019. *Memoria, paisaje y pastoreo en Visviri*. Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural, Santiago de Chile.
- Urrutia, F. y M. Uribe. 2020. Museo, Pukara y Chullpas de Nama (Tarapacá, norte de Chile): diálogos arqueológicos, patrimoniales y políticos entre comuneros andinos e investigadores sociales. *Revista Memorias* 40:33-61.
- Villanueva, J., P. Alonso y P. Ayala. 2018. Arqueología de la ruptura colonial: mouros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios Atacameños* 60:9-30.
- Wachtel, N. 2001 [1990]. *El regreso de los antepasados: los indios Urus de Bolivia, siglos XX-XVI. Un ensayo de historia regresiva*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Weismantel, M. 2001. *Cholas and Pishtacos: stories of race and sex in the Andes*. University of Chicago Press, Chicago & London.

Aspectos Visibles y Ocultos de la Cerámica Formativa de Quillagua, Guatacondo y su Espacio Internodal: un Estudio Comparativo de Conjuntos Cerámicos

Fernanda Erazo Gutiérrez¹

Resumen

El estudio comparado de los aspectos visibles y ocultos de la cerámica arqueológica ofrece el potencial de distinguir una serie de atributos compartidos, así como características disímiles entre conjuntos más allá de la clasificación tipológica. En esta ocasión, se aplicó un análisis de este tipo a fragmentos cerámicos del periodo Formativo provenientes de sitios domésticos no aldeanos y un sitio ceremonial de los núcleos poblacionales tarapaqueños de Quillagua y Guatacondo, considerando además contextos del espacio internodal que los une. Dicho análisis permitió establecer diferencias y similitudes entre los conjuntos a nivel de receta de pasta, manufactura, aspectos decorativos y funcionales, entre otros; generando así datos más específicos de contextos que ya han sido abordados a escala regional. Ello enriquece nuestra comprensión de la alfarería formativa de Tarapacá, y ofrece el potencial de aportar al estudio de ciertos procesos sociales del periodo Formativo.

Palabras Clave: *análisis cerámico, arqueología Norte Grande.*

Abstract

The comparative study of the visible and concealed aspects of archaeological pottery offers the potential of distinguishing a series of shared attributes, and also dissimilar features among different sets, thus moving beyond the typological classification. In this case, such analysis was applied to Formative Period ceramic shreds from domestic and ceremonial sites of Quillagua and Guatacondo, including also the internodal space between these localities. This analysis allowed to identify differences and similarities among pottery sets at levels of clay recipes, manufacture, decorative and functional aspects, among others, thus generating more specific data from contexts that had already been addressed at a regional scale. This enriches our understanding of Tarapacá's Formative pottery and offers the potential to contribute to the study of certain social processes of the Formative period.

Keywords: pottery analysis, northern Chile archaeology

En la investigación arqueológica del Norte Grande de Chile, una de las evidencias más estudiadas corresponde a la cerámica. A lo largo del tiempo, se han descrito detalladamente tipologías y conjuntos cerámicos, desde una perspectiva funcional y estilística (Uribe 2004), evidenciando el rol que cumplieron estos artefactos en distintos contextos del pasado. Particularmente, en la actual región de Tarapacá las investigaciones se han enfocado en problemáticas tales como el surgimiento de esta tecnología (Uribe y Ayala 2004; Uribe *et al.* 2014; Uribe y Vidal 2012, 2015); su distribución y circulación al interior de la región, o su papel en dinámicas de intercambio (Correa y García 2014;

¹ Universidad de Chile. Contacto: fenha.erazo@gmail.com

Correa *et al.* 2019). La mayor parte de estos trabajos se han centrado en un contexto o localidad de manera aislada (Agüero *et al.* 2001, 2006; Uribe y Vidal 2012), dejando de lado un análisis integrado que considere diferentes contextos simultáneamente.

Estos estudios se han concentrado en proponer una definición tipológica y estilística del material cerámico, generando un panorama ordenado que ha servido de base fundamental para las investigaciones posteriores (Uribe 2004). Sin embargo, se ha dado poca atención a los aspectos tecnológicos de la producción; y, los estudios que consideran estas variables, por lo general se enfocan en las materias primas y el análisis de pastas, deteniéndose escasamente en las técnicas de manufactura. Asimismo, son muy pocos los estudios comparativos que buscan dar cuenta de las hipotéticas relaciones, similitudes o diferencias que puedan existir entre diversos conjuntos; además, se tiende a privilegiar la cerámica de los nodos o núcleos poblacionales (Uribe y Ayala 2004; Uribe y Vidal 2012), o a estudiar de manera aislada el espacio internodal (Berenguer y Pimentel 2017; Correa y García 2014; Nielsen 2017; Uribe y Cabello 2005).

En esta oportunidad, se presenta un estudio inicial que busca comparar aspectos visibles y ocultos de las industrias cerámicas de Quillagua y Guatacondo, localidades nodales del Sur de la Pampa del Tamarugal, considerando sitios de ambos núcleos, así como de la vía longitudinal prehispánica que los comunica. El análisis de los conjuntos cerámicos a nivel de aspectos visibles y ocultos, y su posterior comparación entre sí, permite generar datos muy específicos de conjuntos provenientes de contextos que ya han sido ampliamente estudiados a escala regional. Además, esta perspectiva tiene el potencial de entregar datos referentes a ciertos procesos relativos a la producción y reproducción cerámica, y al mismo tiempo permite explorar la interacción entre productores, o entre productores y consumidores (Gosselain 2000; Mills 2018; Ramón 2013; Roux 2019).

Ello implicó estudiar y comparar diversos aspectos de cada conjunto de manera integrada, tales como: (1) tecnológicos, referidos a todas aquellas variables relativas a la construcción de las piezas, como por ejemplo receta y preparación de pasta, técnicas de manufactura y/o gestos técnicos empleados, y cocción; (2) estilísticos, correspondiente a aquellos elementos relacionados en primer lugar con las formas y dimensiones de las vasijas, y otros que pudieron haber sido decorativos o no, tales como uso de engobe, incisos u otro; y (3) funcionales; referidos particularmente a los usos para los que habrían estado destinadas las vasijas dentro de su contexto. Lo anterior, consideró integrar la clasificación tipológica, análisis de descripción básicos, junto con análisis de pastas y manufactura, cuyos resultados abordados en conjunto pueden aportar nuevos datos a los estudios del Formativo en el Norte Grande.

Los Nodos de Quillagua y Guatacondo

Durante el periodo Formativo de Tarapacá (900 a.C.-900 d.C.) surgieron las primeras sociedades sedentarias, complejas y desiguales, como resultado de un proceso que implicó grandes cambios económicos y sociales, que se expresaron a su vez en transformaciones de la cultura material. Según algunos autores, este proceso posee una impronta local, y en ese sentido para esta región se habla de un modelo agroforestal-marítimo, en el que se combinan estrategias económicas relativas al uso de técnicas agrícolas, recursos forestales y la recolección de recursos costeros (Núñez y Santoro 2011).

En la pampa del Tamarugal, las sociedades formativas adoptaron un modo de vida aldeano, con un énfasis comunitario y en los espacios públicos, y una economía basada en la recolección de frutos silvestres, la explotación de bosques y el desarrollo de cultivos (Adán *et al.* 2013; García *et al.* 2014; Muñoz 1989; Muñoz *et al.* 2016; Núñez 1982; Uribe 2008). Además, en este periodo comenzaron a popularizarse expresiones de arte rupestre (Cabello y Gallardo 2014), y se mantuvo un más o menos activo intercambio a corta y larga distancia (Ayala 2001; Núñez 1989; Muñoz 1989; Muñoz *et al.* 2016). Estos grupos producían excedentes y mantenían contacto con la costa, las quebradas intermedias, el altiplano y otras regiones del área Centro Sur Andina, por medio de un sistema de movilidad que integró y fomentó el diálogo entre múltiples orientaciones económicas y formas de ocupación del espacio o asentamiento entre la costa, valles, quebradas y altiplano (Muñoz *et al.* 2016; Uribe 2008) (Figura 1).

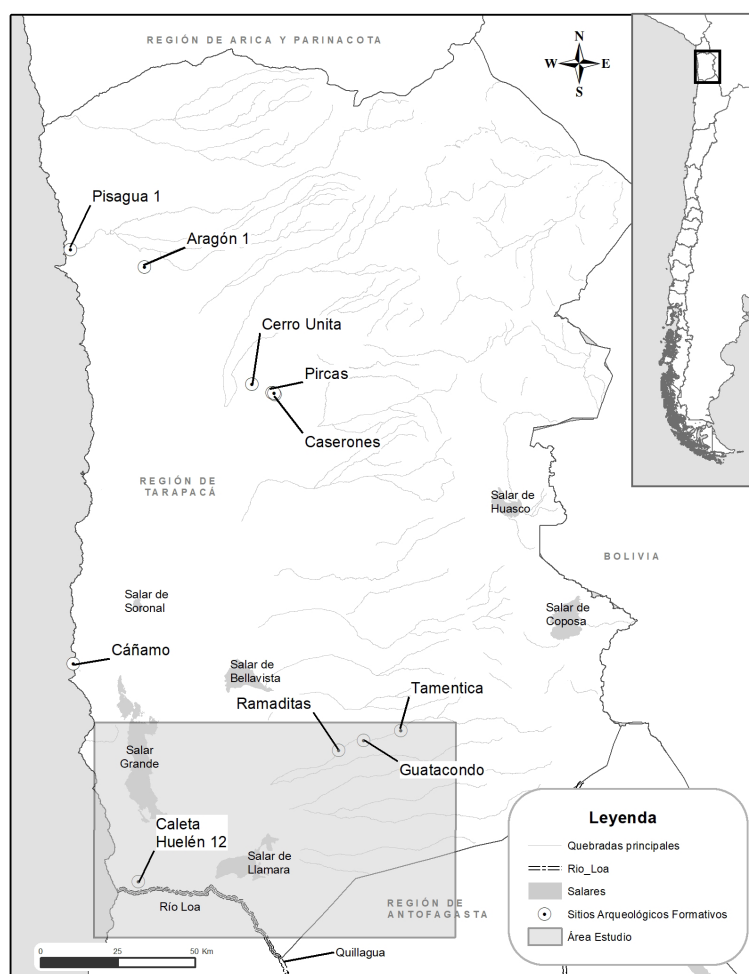


Figura 1. Región de Tarapacá con algunos de los principales asentamientos arqueológicos formativos. En el recuadro gris se enmarca el área de estudio.

En un principio, se planteó que los cambios propios del Formativo en el territorio que actualmente compone la región de Tarapacá fueron detonados por influencias altiplánicas, postulando, por

ejemplo, que la aldea de Guatacondo representaba una unidad cultural particular inserta en un área andina mayor (Mostny 1970); o que formaba parte de la unidad política del complejo Faldas del Morro de los Valles Occidentales (Meighan 1980). Luego, se estimó que el desarrollo de la aldea de Ramaditas se relacionaba con la fase Alto Ramírez de los Valles Occidentales de Arica (Rivera *et al.* 1995-96). En el último tiempo, en cambio, se ha propuesto que dichas transformaciones sociales y culturales fueron producto de procesos locales que desencadenaron un panorama mucho más complejo, heterogéneo y variable (Adán *et al.* 2013; Agüero 2013; Agüero *et al.* 2001; Agüero *et al.* 2006; Urbina *et al.* 2012; Uribe 2008). Esta nueva perspectiva del periodo Formativo en Tarapacá, ha planteado que su proceso de desarrollo aldeano habría ido a la par con transformaciones sociales en tres escenarios diferentes (Muñoz *et al.* 2016; Urbina *et al.* 2012; Uribe y Vidal 2012): en un primer escenario, en el Formativo Temprano (900 a.C.-1 d.C.), los grupos locales se movían entre costa e interior de manera temporal e intermitente, de acuerdo a la disponibilidad de agua en las quebradas (Muñoz *et al.* 2016); luego, los asentamientos se hicieron más permanentes y el tamaño de los grupos corresidenciales aumentó, junto con la escala de las actividades colectivas y ceremoniales. Finalmente, en el Formativo Tardío (1-900 d.C.) la población se concentró en espacios comunitarios y/o aldeanos, intensificando sus actividades económicas y sociales (Uribe y Vidal 2012).

Estas ideas fueron levantadas principalmente a través del estudio de las cuatro aldeas emblemáticas de la Pampa del Tamarugal, que ejemplificaban esta nueva forma de vida. Estos sitios corresponden a las aldeas de Pircas y Caserones, ubicadas en la quebrada de Tarapacá, junto con Guatacondo y Ramaditas, emplazadas en la quebrada de Guatacondo. Las aldeas de Ramaditas, Pircas y Guatacondo serían las más tempranas, con fechas iniciales de 390 a.C., 370 a.C. y 200 a.C. respectivamente; mientras que Caserones es la más tardía, con un rango de fechas que se inicia hacia el 20 a.C. representando la consolidación del modo de vida sedentario y en comunidad (Adán *et al.* 2013; Muñoz *et al.* 2016; Urbina *et al.* 2012; Uribe y Vidal 2012).

La aldea de Caserones poseía un patrón de construcción aglutinado, y fue conformada por varios recintos habitacionales dispuestos en al menos tres barrios, junto con dos plazas, y un muro perimetral en su sector sur (Adán *et al.* 2013; Muñoz *et al.* 2016; Núñez 1966, 1982; Urbina *et al.* 2012). El lugar habría sido habitado por alrededor de mil años (Núñez 1982), a partir del 370 a.C. (Uribe y Vidal 2012), probablemente bajo una lógica estacional en base a un calendario agrícola y ritual (Núñez 1982; True 1980; Uribe y Vidal 2012). Por su parte, Pircas es una aldea que fue construida en un patrón disperso, abarcando un área bastante extensa. Al interior de esta, se configuraron dos formas de ocupación ya que, por un parte, se han registrado grandes conglomerados aislados con estructuras habitacionales así como con espacios públicos; y por otra, se observa una gran cantidad y variedad de estructuras más pequeñas y simples dispersas en torno a los conglomerados (Adán *et al.* 2013; Urbina *et al.* 2012).

Luego, en la quebrada de Guatacondo, las aldeas de Guatacondo y Ramaditas fueron ocupadas de manera contemporánea, y es probable que fueran funcionalmente complementarias (Adán *et al.* 2013; Urbina *et al.* 2012). La aldea de Guatacondo corresponde a un asentamiento de patrón aglutinado y bajo una lógica de barrio, el cual contó con una plaza de grandes dimensiones en su sector central. La plaza conserva un monolito en su centro, y fue edificada bajo un antiguo campo de cultivo (Adán *et al.* 2013; Urbina *et al.* 2012; Vidal *et al.* 2015). Sus recintos son mayormente de forma circular o subcircular y fueron construidos en barro. El sitio tiene como fecha más temprana el año 200 a.C. (Uribe y Vidal 2012), y se caracteriza por la relevancia que otorgó a los espacios públicos en relación a aquellos domésticos. La aldea se emplaza en un sector dominado por extensas

áreas de cultivo, a pesar de lo cual las primeras investigaciones plantearon que la principal actividad económica correspondía a la recolección de frutos silvestres (Meighan 1980; Mostny 1970). En el último tiempo, se ha planteado que al igual que en el caso de las otras aldeas emblemáticas de Tarapacá, Guatacondo habría tenido una ocupación estacional, de acuerdo a un calendario agrícola y ritual. Se estima que el sitio fue abruptamente abandonado, después de una ocupación de 200 años (García *et al.* 2014; Uribe y Vidal 2012).

Por su parte, la aldea de Ramaditas, fue construida bajo un patrón disperso, contando con al menos tres conglomerados principales, conformados por estructuras domésticas y públicas, junto con otras estructuras dispersas en sectores interconglomerados (Adán *et al.* 2013; Urbina *et al.* 2012). Su fecha más temprana, alrededor del 390 a.C., la convierte en la aldea más temprana de las cuatro emblemáticas de Tarapacá (Uribe y Vidal 2012). En el sitio se han registrado restos de posible escoria, por lo cual se ha planteado que en el lugar se realizó algún tipo de actividad metalúrgica (Rivera *et al.* 1995-96). Por otro lado, destacan los grabados de rostros humanos, manos y otros diseños en los muros interiores de los recintos de mayor tamaño (De Bruyne 1963; Mostny 1970; Meighan 1980; Rivera 2005). Al igual que para el caso de las demás aldeas de Tarapacá, se plantea que el sitio fue ocupado bajo una modalidad estacional, de acuerdo a un calendario agrícola y ritual (Uribe y Vidal 2012).

Ahora bien, las aldeas de Guatacondo y Ramaditas no fueron los únicos espacios habitados de la quebrada de Guatacondo, puesto que también se levantaron otros sitios tanto domésticos como públicos bajo una lógica no aldeana, los que presentan cierta variabilidad en su configuración arquitectónica (Urbina *et al.* 2014). Los grupos asentados en todos estos lugares de la quebrada mantuvieron contacto con las demás poblaciones locales y de otras regiones por medio de las múltiples vías y senderos del desierto, siendo las quebradas de Tarapacá y Guatacondo algunos de los nodos principales (Agüero 2013; Gallardo *et al.* 2012; Muñoz 1989; Muñoz *et al.* 2016; Pimentel 2013). Ello es particularmente relevante entre Guatacondo y Quillagua, puesto que, a partir del Formativo, el oasis también se constituyó como nodo articulador y frontera cultural con Atacama (Agüero y Cases 2004; Agüero *et al.* 1199, 2001, 2006; Castro *et al.* 2016; Uribe y Ayala 2004).

La localidad de Quillagua habría sido ocupada de manera continua desde el Formativo hasta el periodo Tardío, y en ella se han registrado múltiples contextos aldeanos y no aldeanos, siendo los cementerios Oriente y Poniente y la aldea La Capilla, algunos de los sitios más destacados (Agüero *et al.* 1995; Gallardo *et al.* 1991). A diferencia de las quebradas de Guatacondo y Tarapacá, en el oasis la vida aldeana propiamente tal habría tenido su desarrollo en el Intermedio Tardío; sin embargo, existen registros de algunos contextos formativos cuyos patrones arquitectónicos son similares a los de Ramaditas, y que se habrían constituido como los antecedentes de la vida aldeana del periodo posterior (Agüero *et al.* 1995; Gallardo *et al.* 1991). En una Fase Temprana del desarrollo de Quillagua, habrían surgido las conexiones con la cuenca del Loa y Atacama; posteriormente, en una Fase Tardía, se habría consolidado un proceso de sedentarización e iniciado el intercambio a larga distancia con Arica y Tarapacá (Agüero y Cases 2004; Agüero *et al.* 1995, 2006; Castro *et al.* 2016; Gallardo *et al.* 1991). Durante el Formativo, el oasis habría tenido una mayor influencia de grupos tarapaqueños y una red de interacción concentrada en esta región (Agüero *et al.* 2006; Castro *et al.* 2016; Uribe y Ayala 2004).

Los nodos de Quillagua y Guatacondo, se encuentran directamente conectados por una vía longitudinal, conformando lo que podríamos denominar la “conexión Quillagua-Guatacondo”.

Con ello, nos referimos a un espacio físico que ofrece diversos contextos domésticos (aldeanos y no aldeanos), públicos, ceremoniales y de tránsito del periodo Formativo, a través de los cuales es posible estudiar dinámicas propias de dicho periodo. A lo largo de este espacio se han registrado una cantidad considerable de restos cerámicos de tradición local cuyo estudio, desde una perspectiva comparativa, permite abordar las diferencias y similitudes entre sus conjuntos a partir de, por ejemplo, sus atributos estilísticos, tecnológicos y funcionales. Estas variables abordadas en conjunto, tienen el potencial de entregar nuevos datos para la comprensión de ciertos aspectos relativos a ciertas interacciones entre comunidades del pasado a una escala micro, que a su vez tienen el potencial de aportar a la comprensión de los procesos regionales del periodo Formativo.

La Cerámica de la Conexión Quillagua-Guatacondo

La cerámica representativa del Formativo Temprano (900 a.C.- 1 d.C.) de la tradición tarapaqueña es la llamada Loa Café Alisado (LCA). Sus formas más frecuentes corresponden a grandes cántaros con un borde engrosado o en coma; y, en menor medida, vasijas no restringidas de menor tamaño (Uribe 2004; Uribe y Ayala 2004; Uribe y Vidal 2012, 2015). Probablemente existió una receta única para la preparación de sus pastas, las cuales suelen ser bastante homogéneas, de aspecto arenoso, con densas inclusiones minerales blancas, correspondientes mayoritariamente a intrusivos ácidos (Correa *et al.* 2019; Uribe y Vidal 2012, 2015; Uribe *et al.* 2014). Estas vasijas se construían mediante enrollamiento anular o rodetes y sus superficies alisadas ocasionalmente presentan un fino rasmillado o un revestimiento rojo delgado, disparejo y fugitivo (Uribe 2004). Las piezas fueron utilizadas para almacenar, transportar, servir y quizás hervir alimentos y líquidos (Carrasco *et al.* 2016; Correa *et al.* 2019; Uribe y Vidal 2012, 2015). Su producción se habría concentrado en unos pocos centros de la pampa y quebradas de Tarapacá, a partir de los cuales se distribuía hacia otras áreas (Correa *et al.* 2019; Uribe y Vidal 2015; Uribe *et al.* 2014) (Figura 2).



Figura 2. Vasija Loa Café Alisado tipo cántaro (izquierda) y vasijas restringidas y no restringidas (derecha) (Modificado de Uribe *et al.* 2015 y Uribe y Vidal 2015).

Hacia el Formativo Tardío (1-900 d.C.), se distinguen otros tres tipos cerámicos. El primero y más frecuente corresponde a Quillagua Tarapacá Café Amarillento (QTC), cuyas formas son variadas e incluyen cuencos o escudillas, vasos altos de cuerpo troncocónico o cilíndrico, jarros y múltiples miniaturas, siempre de superficies alisadas (Uribe 2004; Uribe y Ayala 2004; Uribe y Vidal 2012, 2015). Sus pastas presentan una alta heterogeneidad de antiplásticos minerales, así como restos orgánicos y cerámicas molidas. Dicha variabilidad pudo ser resultado de un proceso de masificación de la producción cerámica, durante el cual se dispuso de más fuentes de materias primas (Correa *et al.* 2019; Uribe y Vidal 2012, 2015; Uribe *et al.* 2014). Muchas de estas piezas poseen improntas de dedos y/o de cestería, y fueron utilizadas para almacenar, servir y transportar alimentos y bebidas, cobrando especial relevancia el uso de vasos en contextos ceremoniales (Uribe 2004; Uribe y Ayala 2004; Uribe y Vidal 2012, 2015). En ocasiones las piezas fueron dejadas en estado cuero sin ser cocidas, por lo que se plantea que esta es una tecnología expeditiva, donde las vasijas se elaboraron y utilizaron de manera inmediata, especialmente en eventos rituales (Uribe 2004) (Figura 3).



Figura 3. Vasijas Quillagua Tarapacá Café Amarillento (Uribe y Vidal 2015).

Por su parte, el tipo Quillagua Rojo Pulido (QRP) comparte varios atributos con la cerámica QTC, pero se distingue por su tratamiento de superficie pulido y por el uso frecuente de un revestimiento rojo. La variedad de formas incluye vasos troncocónicos y botellas de cuerpo esférico y elíptico de cuello cilíndrico o hiperboloide, los que a veces presentan pequeños mamelones decorativos. Sus pastas poseen la misma variedad de inclusiones que las vasijas QTC, aunque tienden a ser más compactas y homogéneas, con cocciones más completas (Uribe y Vidal 2012, 2015) (Figura 4). Por último, se reconoce la cerámica Caserones Negro Pulido (CNP), cuyas pastas son similares a la de los tipos QTC y QRP, pero su superficie pulida presenta una tonalidad negra o gris, y sus formas corresponden mayoritariamente a vasos troncocónicos y escudillas (Uribe y Vidal 2012; Uribe *et al.* 2007).



Figura 4. Vasijas Quillagua Rojo Pulido (Uribe y Vidal 2015).

Los estudios cerámicos en Quillagua y Guatacondo se han centrado en la tipología (Uribe y Ayala 2004; Uribe y Vidal 2012) y también han descrito las pastas mediante análisis composicionales (Correa *et al.* 2019; Uribe y Vidal 2015; Uribe *et al.* 2014). A partir de ellos, se ha establecido que ambos lugares comparten tipos cerámicos del Formativo Temprano como Tardío tarapaqueño y, en menor medida, cerámicas foráneas del Formativo y Periodo Medio atacameños.

En Guatacondo, la cerámica más frecuente es el tipo LCA, seguida por QTC, mientras que el tipo QRP es mucho más escaso. En general, los conjuntos alfareros se encontrarían principalmente destinados al almacenaje y transporte de alimentos y bebidas (Uribe y Vidal 2012). La localidad se propone como un lugar en el cual se producía cerámica LCA (Correa *et al.* 2019; Uribe y Vidal 2015), apreciándose un énfasis en los grandes cántaros de este tipo, utilizados para el acopio y mantención de grandes cantidades de líquidos, lo que podría ser coherente con una ocupación estacional de los sitios domésticos, en el sentido de que dichas vasijas se pudieron haber utilizado para dejar almacenados alimentos y bebidas en los periodos de desocupación (Uribe y Vidal 2012).

En Quillagua, las cerámicas tarapaqueñas más recurrentes son LCA y QTC, alcanzando el primero la mayor dispersión, mientras que la cerámica QRP se encuentra presente en menor medida (Uribe y Ayala 2004). Las vasijas mejor representadas son los grandes cántaros LCA usados para el acopio; botellas y cuencos del tipo QTC, utilizados para guardar y servir alimentos, junto con algunos tazones y vasos que destacan en la esfera ceremonial o funeraria. Finalmente, las piezas QRP comprenden botellas y vasos, generalmente presentes en contextos ceremoniales. Cabe destacar que en el oasis se han identificado algunas fuentes de arcillas que pudieron haber sido utilizadas en las pastas de los tipos QTC y QRP (Correa *et al.* 2019; Uribe y Vidal 2015; Uribe *et al.* 2014).

Por su parte, el espacio internodal que compone la conexión Quillagua-Guatacondo ya ha sido abordado previamente, por lo cual se cuenta con registros de vías caravaneras prehispánicas que une ambas localidades (Pimentel 2013). Asimismo, se han identificado múltiples estructuras ceremoniales, en menor medida habitacionales y de funcionalidad indeterminada, de temporalidad mayormente prehispánica. En estos sitios se ha registrado abundante material mueble, en el que destaca una importante presencia de material cerámico, en conjunto con otros elementos como restos líticos, evidencias zooarqueológicas (incluyendo restos ictiológicos y malacológicos), restos de mineral de cobre, vegetales, cordelería entre otros. En cuanto a la cerámica, se han identificado tipologías del Intermedio Tardío de la región de Tarapacá (Pica Charcollo y Pica Gris Alisado); junto con otras de los Valles Occidentales (San Miguel); del componente Loa-San Pedro (Aiquina, Dupont, Turi Rojo Pulido, Turi Rojo Alisado, Turi Gris Alisado, Turi Rojo Burdo y San Pedro Rojo Violáceo); altiplánicas (Isluga, Chilpe y Hedionda); en menor medida atacameñas del periodo Tardío (Turi Rojo Revestido Pulido Ambas Caras, Lasana Café Rojizo Revestido Pulido Exterior y Lasana Café Rojizo Revestido Pulido Ambas Caras); del Formativo tarapaqueño (QTC y QRP) y componente Loa-San Pedro (Gris Pulido Grueso, Gris Pulido Fino, Gris Alisado Burdo, Séquiton y Los Morros).

Además, en este espacio se han registrado algunos campamentos de descanso, principalmente compuestos de estructuras o conjuntos monticulares con materiales muebles asociados, tales como evidencias líticas, vegetales, malacológicas, y abundante cerámica (Pimentel 2013). Se ha dado cuenta de una importante diversidad de tipologías presentes en estos sitios, dentro de la cual se incluyen cerámicas del Intermedio Tardío de Tarapacá y Atacama, que son predominantes, junto con algunas cerámicas del periodo Tardío tarapaqueño, de los Valles Occidentales, y del Formativo de Atacama. En estos trabajos, las cerámicas del periodo Formativo Tarapaqueño poseen una baja representación en comparación al restos de los componentes, reportándose la presencia de QTC, QRP y en menor medida CNP.

Perspectiva de Análisis y Muestra Analizada: los Sitios de la Conexión Quillagua-Guatacondo

La perspectiva relativa a los aspectos visibles y ocultos de la cerámica sigue el planteamiento de los trabajos etnográficos de Gosselain (2000) y Ramón (2013), cuyas propuestas son muy similares a las elaboradas por otros autores, también basadas en la experiencia etnográfica (Mills 2018; Roux 2019). Bajo el supuesto de que en aquellos contextos en los cuales se construyen, reproducen y/o circulan piezas cerámicas interaccionan diferentes identidades sociales que poseen un correlato material, y a partir del seguimiento de la cadena operativa, estos autores han planteado que los distintos elementos que constituyen las vasijas proporcionan información respecto a productores y consumidores de cerámica. De este modo, ciertos aspectos serán un reflejo de quiénes producen las piezas, mientras que otros entregarán datos de quiénes consumen o demandan dichos artefactos (Gosselain 2000; Ramón 2013).

Ahora bien, se ha demostrado que la cadena operativa cerámica posee una gran variedad de posibilidades en cada una de sus etapas, lo cual tiene como consecuencia que una misma pieza cerámica pueda ser elaborada de múltiples formas (Gosselain 2000; Rye 1981; Roux 2019; Shepard 1956). A pesar de ello, quienes elaboran vasijas cerámicas tienden a conservar una cierta “forma de hacer”, y mantienen las mismas decisiones en etapas decisivas. Lo anterior, refiere directamente a un

contexto de aprendizaje alfarero, bajo el cual se fijaron ciertos gestos técnicos que son resistentes al cambio. Ejemplo de ello lo constituyen las técnicas de formatización primaria, las funciones que se le otorga a cada pieza en relación a su forma, y en menor medida la receta de la pasta (Gosselain 2000; Gosselain y Livingstone Smith 1995; Mills 2018; Ramón 2013; Roux 2019). Sin embargo, también existen otros elementos que son altamente susceptibles al cambio, puesto que tienen mayor relación con las expectativas y demandas de quienes consumen las piezas, y por tanto podrían ser un reflejo del contexto de interacción entre productores y consumidores (Gosselain 2000; Mills 2018; Ramón 2013; Roux 2019). Estos elementos corresponden principalmente a los estilos decorativos, los cuales pueden sufrir varias variaciones tanto en el tiempo como en el espacio geográfico (Gosselain 2000; Ramón 2013); e incluso puede ocurrir que un mismo individuo maneje varios estilos decorativos, los que pueden ser manipulados de acuerdo a las expectativas de los consumidores (Mills 2018).

A partir de lo anterior, es que se plantea que aquellos aspectos poco visibles u ocultos del producto final dan cuenta de las interacciones al interior de un grupo de alfareros (Gosselain 2000; Ramón, 2013). Ello tendría como consecuencia que aquellas piezas producidas bajo un mismo contexto de aprendizaje compartirán las mismas opciones de formatización primaria, sin compartir necesariamente los demás elementos de la cadena operativa (Ramón 2013). En cambio, aquellos aspectos más visibles, tales como los estilos y/o elementos decorativos, podrían dar cuenta de las interacciones entre productores y consumidores, donde estos últimos pueden pertenecer a comunidades de otras regiones geográficas y/o culturales (Gosselain 2000). Además, las vasijas pueden circular de manera diferencial, puesto que aquellas piezas cuyos atributos visibles adquieren mayor relevancia tenderán a circular en un rango más amplio de consumidores (Gosselain 2000; Mills 2018).

Este tipo de análisis puede aplicarse a cualquier contexto arqueológico con cerámica, sea este doméstico, público, ceremonial y/o de tránsito; por tanto, se hace adecuado para los contextos de la conexión Quillagua-Guatacondo considerados en conjunto. Bajo esta premisa, en esta propuesta se consideraron contextos domésticos no aldeanos, junto con sitios ceremoniales y de tránsito ubicados en Quillagua, Guatacondo y el espacio internodal que los conecta (Figura 5). Cabe destacar, que los conceptos asociados a las huellas detectadas en el espacio internodal, fueron aplicados siguiendo la propuesta de Pimentel (2013), a partir de la cual se entenderá como “vía caravanera prehispánica”, a aquella huella compuesta de múltiples senderos sinuosos dejados por recuas de llamas; mientras que “sendero peatonal”, referirá a un sendero único dejado por viajeros que se movilizaban sin el apoyo de un animal de carga.

Los sitios de Quillagua corresponden a 02Qui106 y 02Qui115, ambos emplazados en el sector de Ancachi, en la terraza Oeste del río Loa y al Norte del oasis. En este sector se ubica el cementerio Ancachi (02Qui75), excavado por Ricardo Latcham en 1932 y después registrado por Gallardo y colaboradores (1991), quienes fecharon el sitio alrededor del 270 d.C. A diferencia de este sitio, 02Qui106 y 02Qui115 corresponden a contextos habitacionales no aldeanos², que se emplazan al alero de un árbol de algarrobo, bajo los cuales se acumularon grandes capas de hojas y arena que formaron un montículo. 02Qui115 corresponde a un contexto monocomponente Formativo, mientras que 02Qui106 es un sitio bicomponente adscrito al Formativo e Intermedio Tardío. Ambos contextos concentran la mayor cantidad de materiales en el punto más alto de sus montículos, donde se registraron fragmentos cerámicos, artefactos y desechos líticos, restos zooarqueológicos, ictiológicos, malacológicos, arqueobotánicos, textiles, mineral de cobre y placas de yeso, junto con

2 Estos sitios fueron excavados por Gallardo y equipo, en el marco del proyecto Fondecyt 1160045.

troncos de algarrobo, algunos de ellos quemados. Sólo se cuenta con un fechado para 02Qui106, el cual se sitúa en el Formativo Temprano (Tabla 1).

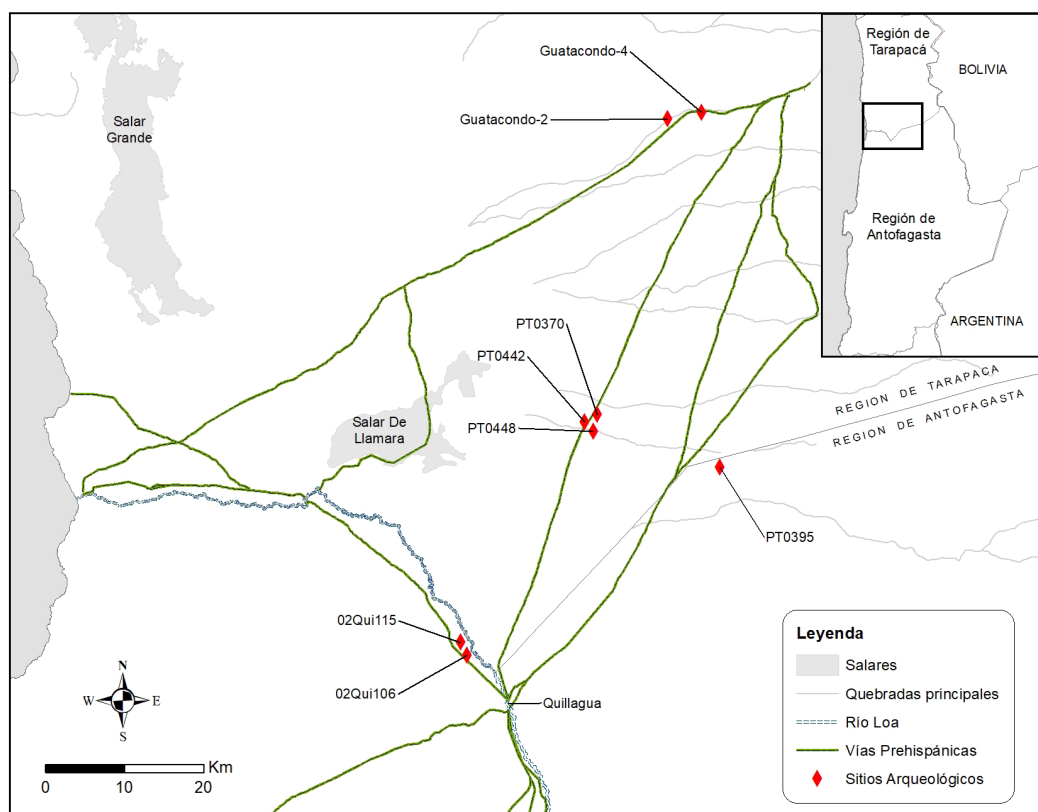


Figura 5. Conexión Quillagua-Guatacondo, con todos los sitios estudiados de Guatacondo, Quillagua y su espacio internodal. Las vías prehispánicas fueron extraídas de Pimentel (2013) y Pimentel *et al.* 2017.

Los sitios de Guatacondo corresponden a Guatacondo 2, que consiste en un sitio habitacional no aldeano; y Guatacondo 4, que es un espacio de congregación no aldeano, ambos localizados entre las aldeas de Guatacondo y Ramaditas³. Guatacondo 2 se emplaza sobre una planicie de la ladera Norte de la quebrada, y consiste en un sitio habitacional monocomponente Formativo con arquitectura, compuesto de dos recintos contiguos semicirculares contruidos con barro y piedra, cada uno con dos subestructuras de piedra en su interior. Por su parte, Guatacondo 4 también corresponde a un contexto monocomponente Formativo con arquitectura, compuesto por ocho recintos de piedra circulares y aislados, siete de los cuales se ubican en torno a un espacio central mayor construido con piedra y barro, el cual además presenta postes de madera y una estructura de menor tamaño adosada (Urbina *et al.* 2014). Las evidencias recolectadas en superficie en Guatacondo 2 consisten en fragmentos cerámicos, restos líticos, malacológicos y mineral de cobre, mientras que en excavación, además de estos materiales, se recuperó cordelería. En Guatacondo 4, se obtuvo material cerámico, lítico, zooarqueológico, malacológico y arqueobotánico, provenientes de una recolección superficial y de una excavación de sondeo. Los fechados radiocarbónicos sitúan a estos dos contextos en el Formativo Temprano (Tabla 1).

3 Estos sitios fueron excavados por Uribe y equipo, en el marco del proyecto Fondecyt 1130279.

Sitio	Fecha	Tipo de muestra	Código	Laboratorio
Guatacondo 2	2200 +/- 20 BP	Carbón	2-137-1-5-1B (UGAMS# 20231)	Center for applied isotopes studies (The University of Georgia)
Guatacondo 4	2470 +/- 20 BP	Carbón	5-G4-3-7-1E (UGAMS# 20234)	Center for applied isotopes studies (The University of Georgia)
PT0370	490 +/- 20 BP	Carbón	6-PT-0370-2-9-1B (UGAMS# 20235)	Center for applied isotopes studies (The University of Georgia)
PT0448	1720 +/- 20 BP	Carbón	9-PT-0448-1-4-1C (UGAMS# 20238)	Center for applied isotopes studies (The University of Georgia)
02Qui106	2240 +/- 30 BP	Vegetal	S3-ANC-HB123 (Beta 464540)	Beta Analytic

Tabla 1. Fechados disponibles para algunos de los sitios de la conexión Quillagua Guatacondo.

Por último, los contextos formativos del espacio internodal entre Quillagua y Guatacondo considerados en esta oportunidad corresponden a sitios de los cuadrantes de prospección Cerrillos y Sama-Tambillo⁴ que fueron recolectados y excavados. Dos de los sitios emplazados en Cerrillos, denominados PT 0370 y PT 0448, se encuentran asociados a una vía caravanera prehispánica. El sitio PT0370 presenta una estructura lineal de piedras de funcionalidad indeterminada, junto con un elemento raspador lítico asociado; mientras que, por su parte, PT0448 corresponde a una concentración cerámica aislada. Por su parte, los dos sitios restantes, denominados PT 0395 y PT 0442, pertenecen a los cuadrantes de Sama-Tambillo y Cerrillos respectivamente, y consisten en concentraciones cerámicas asociadas a un sendero peatonal, sin registrarse ninguna otra evidencia mueble e inmueble en ellos. Sólo se cuenta con fechados radiocarbónicos para dos de estos sitios, específicamente PT0448 y PT0370, que los sitúan en el Formativo Tardío y en el Intermedio Tardío respectivamente (Tabla 1).

En todos estos sitios, además de las cerámicas propias del Formativo local, se registraron algunos ejemplares provenientes de la región de Atacama, adscritas tanto al periodo Formativo como al Intermedio Tardío. Sin embargo, para efectos de esta propuesta, que busca explorar sólo los aspectos ocultos y visibles de las cerámicas formativas locales, ellas no fueron incluidas en el análisis. Con la muestra seleccionada, compuesta exclusivamente de fragmentos cerámicos (Tabla 2), se realizó el análisis tipológico y descriptivo básico de acuerdo con los criterios planteados por Uribe (2004) para la cerámica de la región. Ello implicó en primer lugar ordenar todos los fragmentos según su proveniencia estratigráfica, realizar una clasificación tipológica, seguido de una identificación de formas, decoraciones, y huellas de uso. La identificación de formas consideró categorías de bordes, cuellos, bases y puntos de unión cuello-cuerpo; y aquellos indicadores que no pudieron ser clasificados con seguridad, fueron registrados como dudosos. Luego, se obtuvieron medidas básicas de tamaño y espesor de los fragmentos, y se evaluó la restaurabilidad de los mismos.

Además, se realizó un análisis de manufactura, el cual consideró la identificación de huellas de técnicas de construcción primaria de las vasijas, siguiendo lo documentado por Shepard (1956) y Rye (1981). Ello consideró el registro de marcas de rodetes, unión de placas, improntas de dedo y escobillados. Para el caso de los rodetes, estos se distinguieron por dos “hundimientos” continuos, cercanos y paralelos, que dan cuenta del uso de “rollos” de pasta en la construcción primaria de la

4 Estos sitios fueron excavados por Uribe y equipo, en el marco del proyecto Fondecyt 1130279.

vasija, y que generalmente son más evidentes en las superficies interiores de las paredes. Por su parte, las uniones de placas fueron identificadas mediante la presencia de un único hundimiento continuo de la superficie en un área relativamente extensa, puesto que las “placas” suelen ser bloques de pasta de mayores dimensiones que los rodetes.

Tipo	02Qui106	02Qui115	G-2	G-4	PT 0370	PT 0395	PT 0442	PT 0448	Total
LCA	31	73	10	179	1	76	123	2	495
LCA?	5	15	3	0	0	0	0	0	23
QTC	16	117	0	6	29	0	0	41	209
QRP	1	132	0	4	11	0	0	28	174
Total	53	337	13	189	41	76	123	71	903

Tabla 2. Muestra general, ordenada por sitio y tipo cerámico.

Asimismo, se llevó a cabo un análisis de pasta bajo lupa binocular, utilizando los parámetros propuestos por Varela *et al.* (1993). Para ello, se seleccionó una muestra específica de fragmentos (Tabla 3), a cada uno de los cuales se les hizo un examen macroscópico a ojo desnudo, y otro microscópico bajo la lupa binocular sobre corte fresco. Ambas evaluaciones permitieron relevar aspectos fundamentales de las pastas, tales como su aspecto general; compactación; tipo de inclusiones (así como densidad, distribución, forma y tamaño de ellas); cavidades; fractura; color de la pasta, color de núcleo (si corresponde) y cocción. El aspecto general de la pasta refiere a su granulometría, y consideró las categorías de arenoso, semiarenoso, semigranuloso y granuloso. La compactación de los fragmentos se encuentra relacionada con su dureza, incluyéndose en este campo las categorías de muy compacto, compacto, semicompacto y poco compacto. Los tipos de inclusiones fueron identificadas bajo la lupa binocular, consignándose además su densidad, (abundante, relativamente abundante o escasa); distribución (heterogénea u homogénea); formas, (redondeadas, tabulares o irregulares); y tamaños (pequeños, medianos o grandes)⁵. Por su parte, la variable cavidades refiere a aquellos espacios vacíos detectados en el corte fresco, y se describió su forma, tamaño y frecuencia; mientras que la variable fractura, refiere a la forma regular o irregular en que quiebra un fragmento. Finalmente, los colores de pasta y núcleo corresponden a una apreciación macroscópica, y la categoría cocción consideró las opciones de oxidante completa, oxidante irregular y reductora, las cuales se identificaron por la presencia o ausencia de núcleo y/o reducción en la pasta.

Tipo	02Qui106	02Qui115	G-2	G-4	PT 0370	PT 0395	PT 0442	PT 0448	Total
LCA	8	17	10	26	0	15	20	0	96
QTC	20	20	0	4	5	0	0	15	64
QRP	0	8	0	3	5	0	0	6	22
Total	28	45	10	33	10	15	20	21	182

Tabla 3. Muestra para análisis de pasta, ordenadas por sitio y tipo cerámico.

5 Tanto la identificación como descripción de las inclusiones estuvieron supervisadas por una geóloga.

Parte de esta información, como algunas características de las inclusiones (distribución y formas) y de las cavidades, permitieron plantear, por ejemplo, diferentes tiempos relativos de preparación de la pasta. En concreto, se estimó que aquellas pastas con inclusiones de formas irregulares y distribuidas de manera más bien heterogénea, y que además presentaron cavidades grandes e irregulares, posiblemente tuvieron un tiempo de preparación menor que aquellas con inclusiones redondeadas y de distribución homogénea, y cuyas cavidades eran pequeñas y redondeadas. Lo anterior, no necesariamente tiene relación con el aspecto más o menos arenoso o granuloso de la pasta. Ahora bien, se decidió considerar sólo las categorías de pastas con mayor o menor tiempo de preparación, entendiendo que al momento del análisis no se contaba con las herramientas adecuadas para establecer un parámetro más fino.

Estos análisis integrados permitieron identificar las formas presentes en los conjuntos, inferir sus funciones y dimensiones aproximadas, así como reconstruir parcialmente las técnicas de manufactura, con lo cual fue posible establecer ciertos patrones y particularidades de cada conjunto. Finalmente, se definieron dos grandes categorías para la comparación de los conjuntos por cada tipo cerámico: aspectos visibles, que incluye las formas, tratamientos de superficies, decoraciones y calidad de los acabados de las vasijas; y aspectos ocultos, que comprende los procesos de preparación de la pasta, formatización y cocción de las piezas. Para la comparación, en primer lugar, se abordaron las evidencias de los núcleos poblacionales, para luego evaluar el comportamiento en el espacio internodal.

Comparando Conjuntos Cerámicos: Diferencias y Similitudes entre la Cerámica Local de Quillagua y Guatacondo

A continuación, se presenta una comparación entre los aspectos visibles, y los aspectos ocultos de cada tipo tarapaqueño.

Cerámica Loa Café Alisado

Aspectos Visibles

En Quillagua se observaron los clásicos cántaros de tamaños grandes y variables (entre los 15 y 32 cm de diámetro de borde), mientras que en Guatacondo se manifestó una variabilidad de formas mayor, que incluye escudillas y cántaros un poco más pequeños (entre los 13 y 26 cm de diámetro de borde). En ambos casos se observaron piezas de superficies, perfiles y bordes algo irregulares; aunque también hay ejemplares que presentaron alisados mejor ejecutados. En las dos localidades se observó que las vasijas restringidas con cuello más pequeñas muestran un borde en coma poco pronunciado, y pareciera que a medida que el tamaño de la vasija aumenta, el labio engrosado se vuelve más evidente y redondeado. Respecto a las posibles decoraciones, sólo se identificó un borde de un cántaro pequeño con un inciso punteado en el cuello en el sitio Guatacondo 4 (Figura 6).

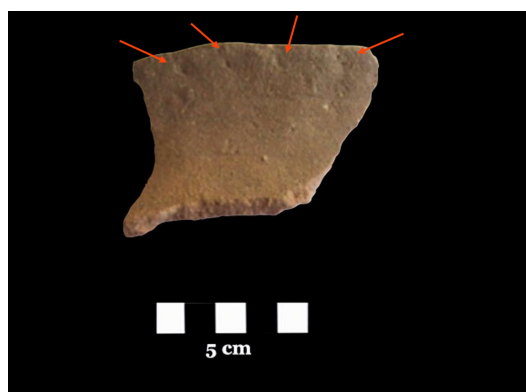


Figura 6. Fragmento LCA proveniente de Guatacondo con decoración incisa punteada.

Por su parte, en los contextos internodales se identificaron cántaros de formas muy similares a los de los nodos, con tamaños similares (entre 20 y 24 cm de diámetro de borde). Sin embargo, las superficies se encuentran mejor acabadas, y sus bordes presentan labios muy regulares, engrosados y redondeados (Figura 7, Tabla 4)⁶.

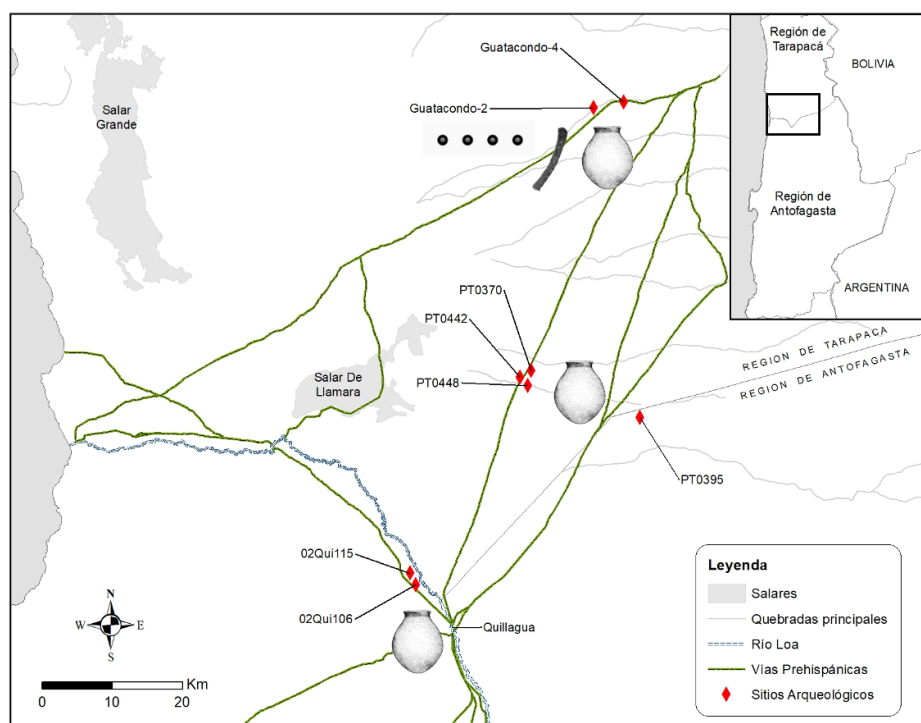


Figura 7. Distribución de los aspectos visibles de las vasijas LCA de la conexión Quillagua-Guatacondo.

⁶ Las imágenes incorporadas para representar las diferentes categorías de vasijas en las figuras relativas a los aspectos visibles fueron extraídas de Uribe (2004); Uribe y Ayala (2004) y Uribe y Vidal (2015).

Aspecto/Localidad	Quillagua	Guatacondo	Espacio internodal (sendero peatonal)
Formas	Cántaros	Cántaros, escudillas	Cántaros
Dimensiones	Grandes, variables	Pequeñas, poco variables	Grandes
Apariencia	Perfiles y bordes irregulares	Perfiles y bordes irregulares	Perfiles y bordes regulares
Acabado tratamiento de superficie	Alisado regular	Alisado regular	Bien alisado
Borde en coma	Redondeado	Poco pronunciado	Gruoso y pronunciado
Decoraciones	Ausentes	Inciso punteado	Ausentes

Tabla 4. Aspectos visibles Loa Café Alisado.

Aspectos Ocultos

Tanto en los sitios de los núcleos poblaciones como en los contextos de tránsito, las pastas LCA responden a un patrón similar con dos inclusiones principales (cuarzos lechosos y piroxenos), con muy pocas variaciones, siendo el tiempo de inversión en la preparación de la pasta y el tipo de cocción las diferencias más relevantes. En relación con los indicios de manufactura, en Quillagua se detectó el uso de las técnicas de rodetes y placas, pudiendo utilizarse ambas en una misma pieza, mientras que en Guatacondo, se observó el uso del enrollamiento y posiblemente también se utilizó el ahuecamiento. Por su parte, en los contextos internodales se identificó el uso de rodetes y placas (Figuras 8 y 9, Tabla 5)⁷.

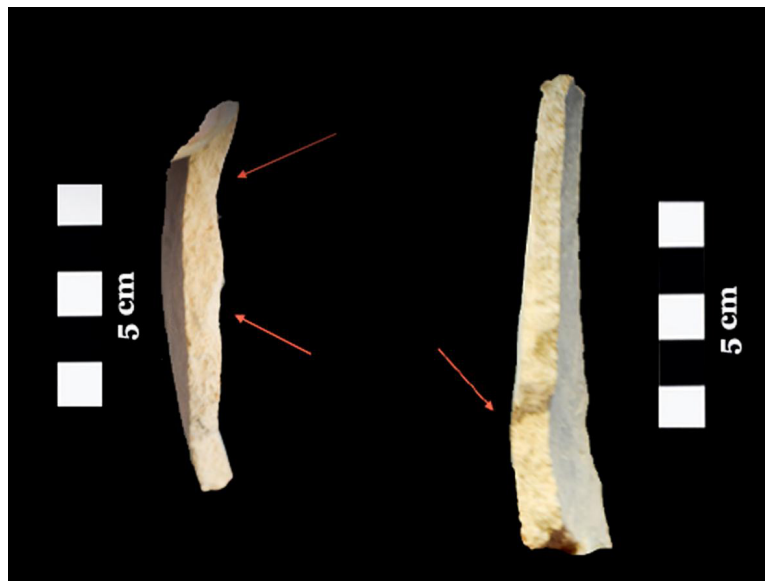


Figura 8. Fragmentos LCA con evidencias del uso de técnica de rodetes (izquierda) y de placas (derecha), provenientes de PT 0442.

⁷ Las imágenes incorporadas para representar las técnicas de manufacturas en las figuras relativas a los aspectos ocultos fueron extraídas de Gosselain (2000).

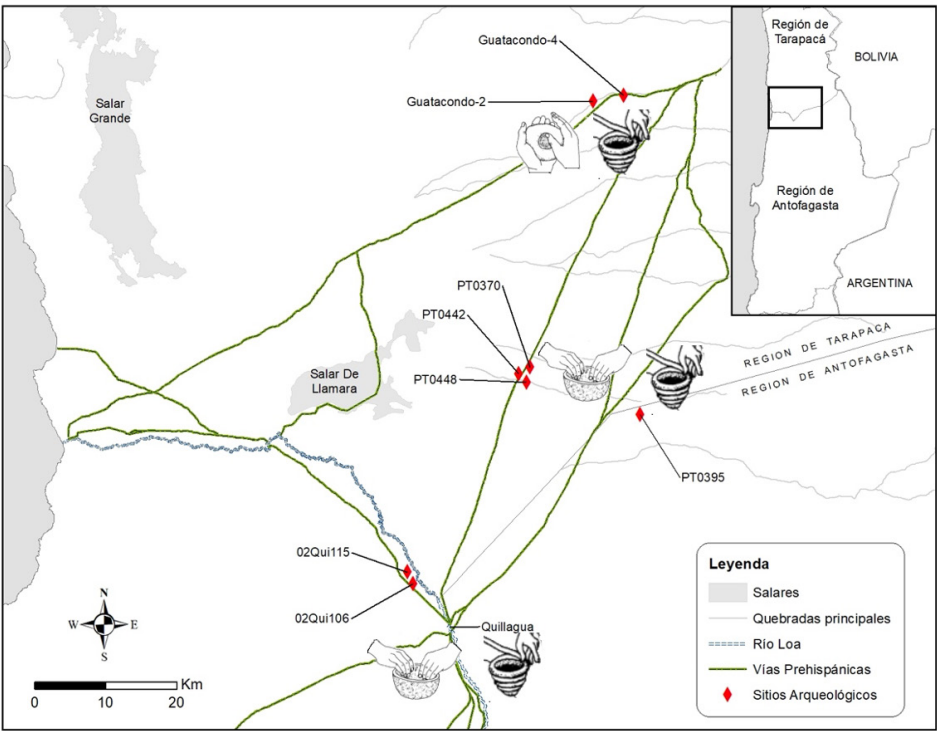


Figura 9. Distribución de los aspectos ocultos de las vasijas LCA de la conexión Quillagua-Guatacondo. No se incorporó la receta de pasta, ya que esta es compartida a lo largo de la muestra.

Aspecto/Localidad	Quillagua	Guatacondo	Espacio internodal (sendero peatonal)
Pastas	Mismo patrón de pastas con escasas variaciones		
Tiempo preparación de pasta	Alto, Bajo	Bajo	Alto, Bajo
Técnicas de manufactura	Rodetes, Adición de placas	Ahucamiento, Rodetes	Rodetes, Adición de placas
Cocción	Oxidante irregular	Oxidante completa	Oxidante irregular

Tabla 5. Aspectos ocultos Loa Café Alisado.

Quillagua Tarapacá Café Amarillento

Aspectos Visibles

En Quillagua se infirió la presencia de cuencos (de 11 cm de diámetro de borde), escudillas (de 14 cm de diámetro de borde), vasos (de 4 y 7 cm de diámetro de borde), botellas (de 8 cm de diámetro de borde) y otras vasijas restringidas con cuello de tamaños medianos (de 11 y 14 cm de diámetro de borde) del tipo QTC; mientras que en Guatacondo sólo se identificaron vasos (de 18 cm de diámetro de borde) provenientes del sitio Guatacondo 4. En ambos lugares los perfiles de las piezas son más bien irregulares, con múltiples improntas de dedos y alisados poco parejos; sólo en

Quillagua se observaron algunas vasijas de pastas finas bien alisadas. Algunas de estas vasijas presentan rasmillados horizontales desordenados en el interior y, en menor medida en el exterior.

En los contextos internodales asociados a una vía caravanera se infirió la presencia de vasijas restringidas con cuello QTC. Ellas presentan sus secciones de cuerpo, cuello y borde con perfiles parejos, mientras que las bases poseen superficies y perfiles algo irregulares, e improntas de dedos. Los bordes presentan labios homogéneos y regulares, se encuentran bien redondeados y poseen un tratamiento de superficie muy bien alisado. Finalmente, algunas vasijas presentan un rasmillado interior horizontal y desordenado (Figura 10, Tabla 6).

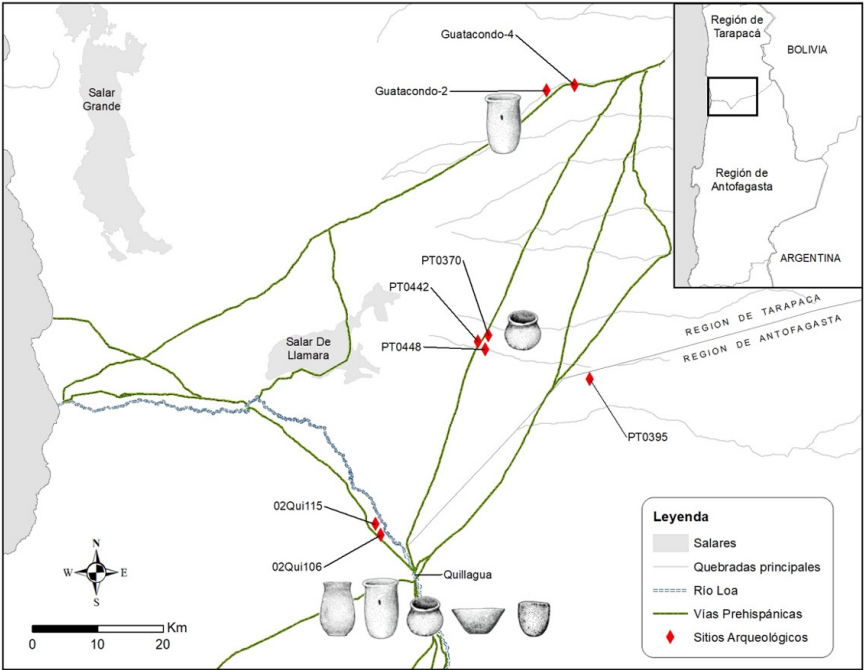


Figura 10. Distribución de los aspectos visibles de las vasijas QTC de la conexión Quillagua-Guatacondo.

Aspecto/Localidad	Quillagua	Guatacondo	Espacio internodal (vía caravanera)
Formas	Cuencos, escudillas, vasos, botellas y otras vasijas restringidas con cuello	Vasos	Vasijas restringidas con cuello
Dimensiones	Medianas, medianas a grandes	Medianas	Medianas
Apariencia	Perfiles irregulares, improntas de dedos	Perfiles irregulares, improntas de dedos	Perfiles parejos
Acabado tratamiento de superficie	Alisado poco parejo, bien alisado	Alisado poco parejo	Bien alisado
Rasmillado	Interior, en un mismo sentido e irregular. Exterior, en un mismo sentido e irregular	Ausente	Interior, horizontal irregular

Tabla 6. Aspectos visibles de Quillagua Tarapacá Café Amarillento.

Aspectos Ocultos

Las pastas QTC muestran una amplia variabilidad, y fue posible identificar tres grupos de pasta, todos los cuales se encuentran representados en Quillagua. El primero (A) corresponde a las pastas que en mayor medida poseen cuarzos, seguidos de piroxenos y otras inclusiones; el segundo (B) refiere a aquellas que poseen mayormente piroxenos, seguidos de cuarzos y otros elementos; y, por último, el tercero (C) se conforma de pastas cuyas inclusiones predominantes son las sedimentarias blanco amarillentas, seguidas de cuarzos y piroxenos. Estos grupos se combinan con pastas con mayor o menor tiempo de preparación, observándose que, en la muestra seleccionada, aparentemente las pastas de aspecto más arenoso tienden a presentar un mayor tiempo de inversión que aquellas de aspecto granuloso. Por su parte, las cocciones en general tienden a ser del tipo oxidante irregular. En Guatacondo, las pastas son similares al grupo B de Quillagua, observándose preparaciones con menor tiempo de inversión y cocciones oxidantes completas. En los contextos internodales, también se identificaron los tres grupos, observándose pastas con mayor tiempo de inversión, especialmente aquellas de aspecto arenoso; mientras que las de aspecto granuloso parecieran en general presentar un menor tiempo de inversión. Finalmente, se observó una clara tendencia a la cocción oxidante completa.

En cuanto a la manufactura, en Quillagua se identificó el uso de ahuecamiento y enrollamiento anular en vasijas pequeñas; y la técnica de placas en piezas de mayor tamaño. Los vasos altos de cuerpo cilíndrico parecen haber sido contruidos mayormente por ahuecamiento, distinguiéndose huellas de rodets en un solo caso. En Guatacondo no se detectaron indicadores de técnicas de manufactura, mientras que en los contextos internodales sólo se observó el uso de ahuecamiento (Figura 11, Tabla 7).

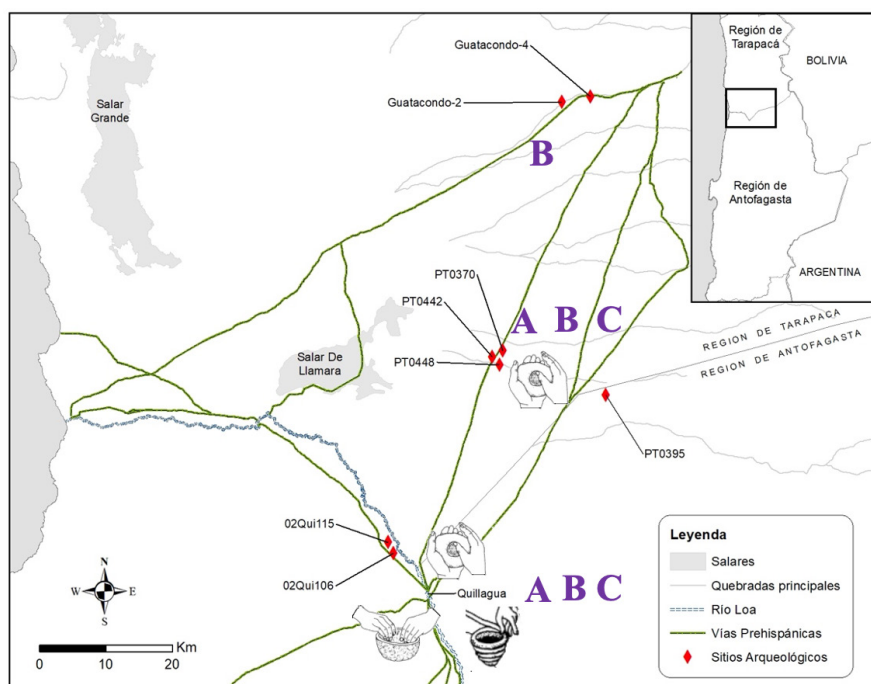


Figura 11. Distribución de los aspectos ocultos de las vasijas QTC de la conexión Quillagua-Guatacondo.

Aspecto/Localidad	Quillagua	Guatacondo	Espacio internodal (vía caravanera)
Pastas	Patrones A, B, C	Patrón B	Patrones A, B, C
Tiempo preparación de pasta	Bajo, Alto	Bajo	Alto
Técnicas de manufactura	Ahuecamiento, Rodetes, Adición de Placas	Sin información	Ahuecamiento
Cocción	Oxidante irregular	Oxidante completa	Oxidante completa

Tabla 7. Aspectos ocultos de Quillagua Tarapacá Café Amarillento.

Quillagua Rojo Pulido

Aspectos Visibles

El conjunto QRP de Quillagua es parecido a las piezas QTC de la misma localidad e incluye escudillas (de entre 15 y 24 cm de diámetro de borde), botellas y vasijas restringidas de tamaños medianos (de entre 8 y 10 cm de diámetro de borde). Por su parte, en Guatacondo sólo se registraron vasijas QRP restringidas con cuello de tamaños medianos. En el oasis, los perfiles de las piezas son regulares, especialmente en aquellas de pastas más finas, las que además suelen ser más delgadas, observándose pocas improntas de dedos. La mayoría de las piezas pulidas en su exterior también exhiben un escobillado horizontal y ordenado en el interior. En general, el pulido se concentra en el exterior y es poco parejo; a excepción de las piezas de pastas más finas y algunos ejemplares que poseen ambas caras pulidas. Asimismo, aquellas piezas que ostentan un engobe rojo en el exterior tienden a presentar pastas más finas y pulidos parejos. En Guatacondo, se observan los exteriores pulidos de manera irregular y las superficies interiores escobilladas.

Las cerámicas QRP de los sitios internodales corresponden sólo a piezas restringidas con cuello de tamaños similares a las de los nodos. En general presentan perfiles y espesores regulares; sin embargo, las bases presentan acabados algo más irregulares. Se observaron muy pocas improntas de dedos y sólo en las superficies interiores; mientras que las exteriores se observó un pulido parejo. Los rasmillados se observaron con frecuencia en el interior de las piezas, los cuales son horizontales y homogéneos. Finalmente, destaca una pieza de 8 cm de diámetro que presenta un mamelón decorativo en el cuello (Figura 12, Tabla 8).

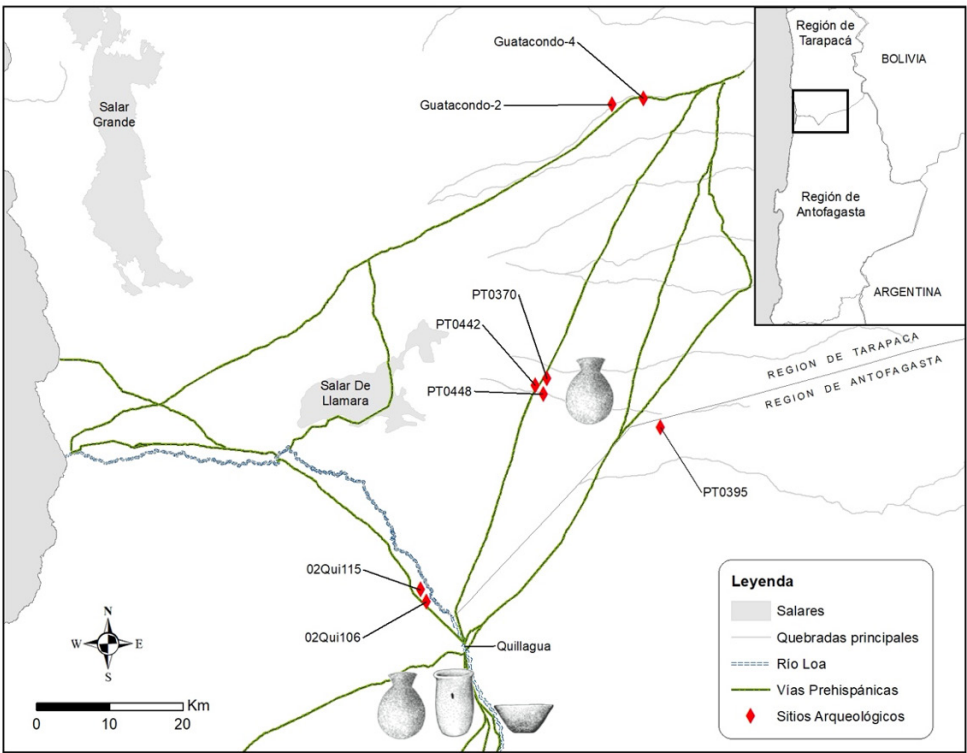


Figura 12. Distribución de los aspectos visibles de las vasijas QRP de la conexión Quillagua-Guatacondo.

Aspecto/Localidad	Quillagua	Guatacondo	Espacio internodal (vía caravanera)
Formas	Escudillas, botellas y vasijas restringidas	Vasijas restringidas con cuello	Vasijas restringidas con cuello
Dimensiones	Mediano	Mediano	Mediano
Apariencia	Perfiles regulares, pocas improntas de dedos	Indeterminado	Perfiles regulares, pocas improntas de dedos
Acabado tratamiento de superficie	Exterior pulido poco parejo. Exterior e interior pulido poco parejo. Engobado exterior pulido parejo	Exterior pulido poco parejo	Exterior parejo
Rasmillado	Interior, horizontal regular	Interior	Interior, horizontal regular

Tabla 8. Aspectos visibles de Quillagua Rojo Pulido.

Aspectos Ocultos

Respecto a las pastas, se observó la misma variedad que para el caso del tipo QTC. En Quillagua, se identificaron los grupos A y C, apreciándose además la misma relación entre aspecto general y tiempo de preparación ya descrito para la cerámica QTC; en tanto las cocciones son mayormente oxidantes y en menor medida oxidante irregular. En Guatacondo sólo se observaron pastas del

grupo B, con una preparación con un menor tiempo de preparación y una cocción oxidante completa. En los contextos internodales se identificaron los grupos A y B, y prácticamente todas las piezas muestran cocciones oxidantes completas.

En cuanto a las huellas de manufactura, en Quillagua se evidenció el uso del ahuecamiento y la adición de placas (en el caso de las piezas de mayor tamaño), y posiblemente también se utilizó el enrollamiento. En Guatacondo no se registraron indicadores de técnicas de manufactura, y en los contextos internodales sólo se observó el uso de ahuecamiento (Figura 13, Tabla 9).

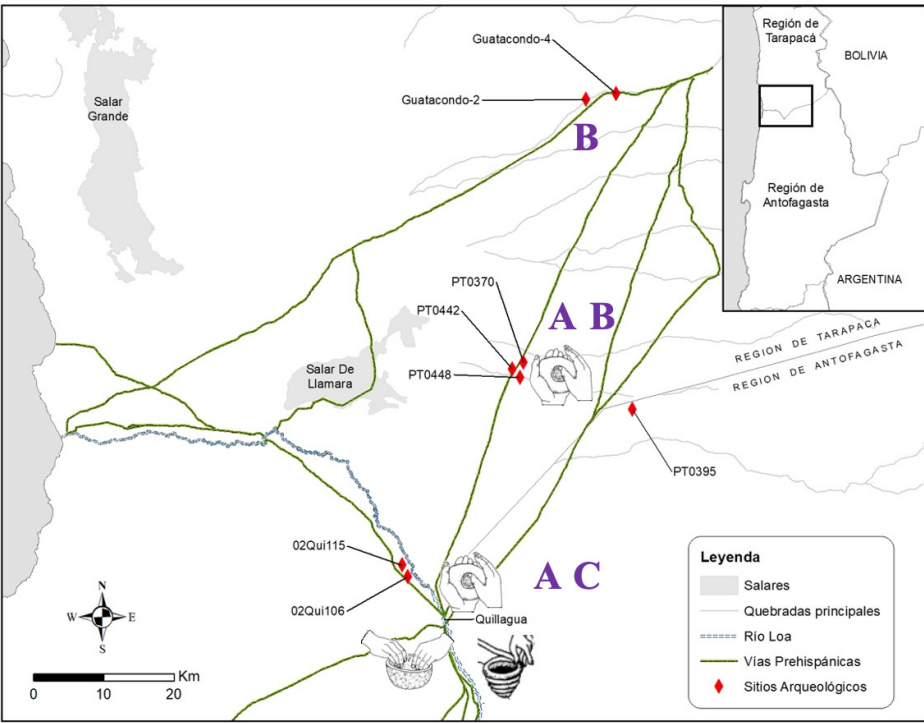


Figura 13. Distribución de los aspectos ocultos de las vasijas QRP de la conexión Quillagua-Guatacondo.

Aspecto/Localidad	Quillagua	Guatacondo	Espacio internodal (vía caravanera)
Pastas	Patrones A y C	Patrón B	Patrones A y B
Tiempo preparación de pasta	Bajo, Alto	Bajo	Alto
Técnicas de manufactura	Ahuecamiento, Rodetes, Adición de Placas	Sin información	Ahuecamiento
Cocción	Oxidante completa, oxidante irregular	Oxidante completa	Oxidante completa

Tabla 9. Aspectos ocultos de Quillagua Rojo Pulido.

Discusión y Conclusiones

En este trabajo se ha podido dar cuenta de las características estilísticas, tecnológicas y funcionales propias de los conjuntos cerámicos de sitios de Quillagua, Guatacondo y del espacio internodal que une ambos núcleos poblacionales, pudiéndose distinguir una serie de atributos compartidos, así como características disímiles más allá de la tipología.

Los aspectos visibles de las vasijas LCA son bastante compartidos entre los nodos e internodos, observándose vasijas tipo cántaros similares en todos los tipos de contextos, lo cual, siguiendo lo anteriormente expuesto respecto a los aspectos visibles (Gosselain 2000; Ramón 2013), podría indicar que estas vasijas se mueven en un contexto de consumidores con expectativas visuales y funcionales similares, probablemente relativas al almacenamiento de alimentos y líquidos en contextos domésticos. Sin embargo, cabe destacar que en Guatacondo se registró una variabilidad mayor, siendo esta la única localidad donde se aprecian otras categorías de vasijas LCA además de los cántaros, observándose un repertorio que también incluye escudillas utilizadas para contener y/o servir alimentos. Ahora bien, no se observaron decoraciones en estas piezas, a excepción de una vasija de Guatacondo que posee un inciso punteado en el cuello. Ello podría estar dando cuenta de una demanda algo más variada en Guatacondo, que podría estar relacionada con actividades públicas o ceremoniales, considerando que la única variación decorativa observada en la muestra proviene de Guatacondo 4, que corresponde a un contexto ceremonial. Cabe destacar que el inciso punteado es un rasgo decorativo que ha sido descrito anteriormente para vasijas LCA en Quillagua, Topáter y en sitios de Tarapacá (Uribe y Ayala 2004; Uribe y Vidal 2012), aunque de manera bastante escasa.

Respecto a aquellos aspectos ocultos, se observó un patrón de pasta más bien homogéneo, coherente con la idea de que existe una receta única para esta cerámica (Uribe y Vidal 2015; Uribe *et al.* 2014). Las vasijas de Quillagua se construyeron por ahuecamiento, junto con enrollamiento y/o placas, mientras que en Guatacondo se observó el uso mayoritario del ahuecamiento. Si bien anteriormente se expuso que las diferencias entre los aspectos ocultos de las vasijas pueden dar cuenta de diferentes “modos de hacer” (Gosselain 2000; Ramón 2013); cabe señalar que las categorías de vasijas LCA representadas en esta ocasión son distintas, por lo que las diferencias en su construcción pueden tener mayor relación con la morfología de las piezas que con diferentes contextos de aprendizaje. Por otra parte, las piezas de los contextos internodales comparten los aspectos visibles de las cerámicas de ambos nodos, mientras que sus aspectos ocultos son muy similares a los detectados en Quillagua.

De acuerdo a la literatura reciente, la cerámica LCA sería producida por un grupo reducido de especialistas, que mantuvieron una única receta de pasta que sufre muy pocas variaciones (Correa *et al.* 2019; Uribe *et al.* 2014; Uribe y Vidal 2015). Ello es coherente con lo observado en esta muestra, y especialmente desde la perspectiva de los aspectos ocultos, cuyas variaciones más significativas corresponden al mayor o menor tiempo invertido en la preparación de las pastas, y en menor medida a la variedad de técnicas de manufactura utilizadas, lo cual permite hipotetizar que dichas piezas fueron producidas por unos pocos productores (Gosselain 2000; Ramón 2013). Las vasijas representadas en los contextos habitacionales de Quillagua, así como en los contextos internodales, habrían cumplido funciones utilitarias asociadas a prácticas de almacenamiento y transporte, las que son coherentes con una alta movilidad y una ocupación estacional de las quebradas tarapaqueñas en el Formativo Temprano (Uribe y Vidal 2012). Sin embargo, en los contextos ceremoniales de Guatacondo, circularon otras categorías de vasijas de tipo LCA con pequeñas variaciones técnicas y decorativas.

En cuanto a los aspectos visibles de QTC y QRP, se observó un amplio repertorio de formas y tamaños de vasijas en toda la conexión Quillagua-Guatacondo. Quillagua es el único lugar donde se registró el conjunto completo de piezas, principalmente destinadas a contener y servir alimentos y bebidas, cuyos usos son coherentes con actividades domésticas, ceremoniales y/o públicas. Por su parte, en la quebrada de Guatacondo sólo se ven representados vasos que estarían participando en actividades de agregación pública. Lo anterior, considerando que en dichos contextos se requiere un conjunto cerámico específico, al menos desde el punto de vista funcional, generalmente destinado al servicio individual y colectivo de alimentos y bebidas, en ocasiones con énfasis en estas últimas (Agüero *et al.* 2001; Uribe 2004; Uribe y Ayala 2004; Uribe y Vidal 2012, 2015). Por su parte, pareciera que las piezas QRP que ostentan un revestimiento rojo en su exterior, presentan un pulido más parejo que aquellas que no lo poseen. La cerámica QRP es la única de los tres tipos formativos que con frecuencia posee atributos visibles que pueden considerarse netamente decorativos, y podrían estar destinadas principalmente a contextos ceremoniales y/o públicos, y tal vez de un modo distinto al tipo QTC, que también participa en estas actividades (Uribe y Vidal 2012, 2015). En ese sentido, las variaciones en los atributos decorativos de ambas industrias podrían estar relacionadas con las expectativas de los consumidores en aquellos contextos en los cuales los aspectos altamente visibles de las vasijas cobran relevancia (Gosselain 2000; Ramón 2013).

Respecto a los aspectos ocultos, se registró cierta variabilidad de pastas que se comparte entre ambos tipos, detectándose al menos tres “recetas” que pueden detectarse tanto en la cerámica QTC como QRP, siendo Quillagua el único lugar donde se observó toda esta variedad de manera simultánea. En cuanto a la manufactura, tanto las vasijas QTC como QRP de menor tamaño fueron levantadas mediante ahuecamiento o enrollamiento, a diferencia de las escudillas de mayor tamaño que se construyeron mediante placas. En conjunto, esta mayor variabilidad de aspectos ocultos podría indicar que en el Formativo Tardío hubo un número mayor de productores de cerámica en relación al Formativo Temprano. Se hace interesante destacar que las cerámicas QTC y QRP comparten aspectos tecnológicos tales como las recetas de pastas y técnicas de manufactura, diferenciándose entre sí sólo por sus aspectos visibles.

Luego, en el espacio internodal se registró toda la variedad de pastas QTC y QRP identificada en el oasis, pero sólo una categoría de vasija, correspondiente a piezas restringidas con cuello de tamaño mediano. Además, las pastas, técnicas de manufacturas y formas de estas piezas son similares a las de algunas vasijas de Quillagua. Considerando la hipótesis de Correa y colaboradores (2019), respecto a que Quillagua sea un centro de producción de cerámica QTC, se podría plantear que a lo largo de la conexión Quillagua-Guatacondo circularon vasijas de este tipo, posiblemente producidas en Quillagua, destinadas a espacios domésticos y ceremoniales.

Se hace necesario destacar que tanto los aspectos visibles como ocultos de las piezas de los contextos internodales de esta muestra, tienen sutiles diferencias respecto a las de los nodos. En concreto, las piezas de esta muestra provenientes de contextos internodales tienden a presentar una mayor frecuencia de pastas compactas y con cocciones completas, así como tratamientos de superficie más parejos y perfiles más homogéneos. Algunas de estas características podrían otorgar a estas vasijas una resistencia mayor en relación a las piezas de los nodos, en el sentido de que sus pastas un poco más compactas las harían menos susceptible a las fracturas. Dichas diferencias podrían tener relación con los requerimientos propios del transporte y uso diario del viajero, aunque también cabe la posibilidad de que la cerámica pueda constituirse en sí misma como un bien de intercambio

(Correa y García 2014); lo que, además, explicaría esta manufactura diferencial, aparentemente más prolija, al menos en esta muestra.

Los internodos del Norte Grande conforman un lugar de encuentro entre diferentes grupos en los cuales se desarrollan procesos identitarios (Berenguer y Pimentel 2017; Nielsen 2017; Pimentel 2013) donde los materiales pueden constituirse como un marcador identitario o bien de prestigio (Correa y García 2014; Uribe y Cabello 2005), por lo que las vasijas de contextos internodales aparentemente mejor elaboradas en esta muestra también podrían estar actuando con esa intención. Por supuesto, esta es una posibilidad que debería evaluarse a futuro con otros estudios que consideren una mayor cantidad y variedad de contextos internodales, así como de piezas cerámicas. Asimismo, sería interesante realizar un ejercicio similar con las industrias cerámicas foráneas, atendiendo a la gran variabilidad tipológica que se ha registrado en las vías caravaneras que conectan Quillagua con Guatacondo (Pimentel 2013).

En síntesis, en el Formativo Temprano la cerámica aparentemente poseía una función más bien práctica asociada al almacenamiento y transporte, la cual habría sido producida por un grupo reducidos de artesanos, considerando que existen pocas variaciones a nivel de aspectos ocultos (Gosselain 2000; Ramón 2013), probablemente instalados en la quebrada de Guatacondo, de acuerdo a los análisis composicionales previos hechos en la zona, y que proponen que la quebrada probablemente fue un lugar de producción de cerámica LCA (Correa *et al.* 2019; Uribe *et al.* 2014; Uribe y Vidal 2015). Posteriormente, en el Formativo Tardío, y especialmente en Quillagua, la cerámica también habría formado parte de actividades domésticas, ceremoniales y/o públicas, en las cuales se requirió un conjunto más variado, que incluyó piezas más pequeñas destinadas al servicio individual y colectivo, producidas por un mayor número de artesanos en comparación con la industria precedente. Lo anterior, considerando la clara variabilidad de las pastas, así como las diversas técnicas de manufactura utilizadas para levantar las vasijas QTC y QRP, algunas de las cuales incluso parecieran ser herencia de la industria precedente, lo que también es coherente con la idea de la popularización de la producción cerámica durante el Formativo Tardío planteada por estudios anteriores (Uribe *et al.* 2014; Uribe y Vidal 2015).

Algunos de los procesos propios del periodo Formativo en la actual región de Tarapacá, tales como el comienzo de la vida en comunidad, el mayor énfasis en las actividades públicas, el desarrollo de prácticas agrícolas en conjunto con la recolección de frutos silvestres, junto con la incorporación de nuevas tecnologías, y la reorganización y/o intensificación de las redes de intercambio, involucraron el uso frecuente y cotidiano de vasijas cerámicas. En este escenario, la cerámica se constituye como uno de los elementos partícipes de los procesos o actividades de integración social de la quebrada de Guatacondo desde el Formativo Temprano (Uribe 2004; Uribe y Vidal 2012, 2015), encontrándose presente tanto en contextos domésticos como ceremoniales y públicos en los cuales confluyen e interactúan múltiples identidades sociales, que podrían tener un correlato material que es posible de rastrear arqueológicamente (Gosselain 2010; Ramón 2013). Por su parte, en el Formativo Tardío, la cerámica también pasa a ser un elemento relevante en los contextos de Quillagua, aumentando su frecuencia, uso y variedad de formas, en momentos en los cuales el oasis comienza a consolidarse como nodo articulador de diferentes identidades culturales del Norte Grande, e intensifica su interacción cultural con Tarapacá (Agüero *et al.* 2001).

Por último, cabe señalar que este ejercicio analítico puede dar cuenta de la variabilidad de la producción cerámica y sus usos, desde un punto de vista que integra varios atributos al mismo

tiempo, que en esta ocasión hemos agrupado bajo las categorías de aspectos visibles y ocultos. De este modo, se pretende entregar ciertas bases para desarrollar a futuro un análisis cerámico que apunte a una perspectiva más bien local y a pequeña escala, en el cual se integren los aspectos visibles y ocultos, y que tenga el potencial de entregar datos más específicos en aquellos contextos que ya han sido estudiados desde una escala regional. Con ello, se busca aportar al estudio de ciertos aspectos de los procesos sociales del Formativo, especialmente aquellos relativos a interacciones entre quienes producen y consumen vasijas cerámicas.

Agradecimientos. A los proyectos FONDECYT 1130279 y 1160045, cuyos investigadores responsables, Mauricio Uribe y Francisco Gallardo respectivamente, proporcionaron el material para este estudio, que es parte de mi tesis de pregrado. Mi especial agradecimiento a Mauricio Uribe, por su guía a lo largo de la realización de todo este trabajo, y por sus comentarios al respecto. A Itací Correa y Benjamín Ballester por sus comentarios al texto inicial y la ayuda con la calidad de las figuras. A Claudia Montero por la construcción de todos los mapas. A Fernanda Kalazich por la revisión de la versión en inglés del resumen. Finalmente, a los evaluadores anónimos de este manuscrito, cuyos comentarios y observaciones contribuyeron a mejorar considerablemente su calidad.

Referencias Citadas

- Adán, L., S. Urbina, C. Pellegrino y C. Agüero. 2013. Aldeas en los bosques de Prosopis. Arquitectura residencial y congregacional en el período formativo tarapaqueño. *Estudios Atacameños* 45:75-94.
- Agüero, C. 2013. El período formativo tarapaqueño (norte de Chile) visto a través de un prisma textil. *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanística*, pp. 529-547. Palazzo dei Priori, Perugia.
- Agüero, C., P. Ayala, M. Uribe, C. Carrasco y B. Cases. 2006. El período Formativo desde Quillagua, Loa Inferior (norte de Chile). En: *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas: los Andes Sur Centrales*, editado por H. Lechtman, pp. 449-502. IEP-IAR, Lima.
- Agüero, C. y B. Cases. 2004. Quillagua y los textiles formativos del Norte Grande de Chile. *Chungara* Volumen Especial: 599-617 .
- Agüero, C., M. Uribe, P. Ayala y B. Cases. 1999. Una aproximación arqueológica a la etnicidad: el rol de los textiles en la construcción de la identidad cultural en los cementerios de Quillagua (norte de Chile). *Gaceta Arqueológica Andina* 25:167-198.
- Agüero, C., M. Uribe, P. Ayala, B. Cases y C. Carrasco. 2001. Ceremonialismo del período Formativo en Quillagua, Norte Grande de Chile. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 32:24-34.
- Agüero, C., M. Uribe y O. Reyes. 1995. Nuevos sitios para la ocupación formativa del valle de Quillagua. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 21:24-27.
- Ayala, P. 2001. Las sociedades formativas del altiplano circuntítico y meridional y su relación con el Norte Grande de Chile. *Estudios Atacameños* 21:7-39.
- Berenguer, J. y G. Pimentel. 2017. Introducción al estudio de los espacios internodales y su aporte a la historia, naturaleza, y dinámica de las ocupaciones humanas en zonas áridas. *Estudios Atacameños* 56:3-11.
- Cabello, G. y F. Gallardo 2014. Iconos claves del Formativo en Tarapacá (Chile): el arte rupestre de Tamentica y su distribución regional. *Chungara* 46(1):11-24.

- Carrasco, C., I. Correa, B. Ballester y F. Gallardo. 2016. Efectos colaterales e impacto sociocultural de la transición hacia el Formativo: inferencias sobre el rol de una nueva culinaria entre los cazadores, pescadores y recolectores marinos del desierto de Atacama. *Actas del XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 2878-2881. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- Castro, C., J. Berenguer, F. Gallardo, A. Llagostera y D. Salazar. 2016. Vertiente occidental circumpuneña. Desde las sociedades posarcaicas hasta las preincas (ca. 1.500 años a.C. a 1.470 años d.C.). En: *Prehistoria en Chile: desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, editado por F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate y J. Hidalgo, pp. 239-283. Editorial Universitaria, Santiago.
- Correa, I., F. Gallardo, M. Uribe, E. Echeñique, J. Blanco, S. Flewett, M. T. Boulanger y M. D. Glascock. 2019. funerary mounds along the arid Atacama desert coast, Chile: chemistry, circulation, and exchange between the inlands and coast during the Formative period. En: *Ceramics of the indigenous cultures of South America: studies of production and exchange*, editado por M. D. Glascock, H. Neff y K. Vaughn, pp. 147-160. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Correa, I. y M. García. 2014. Cerámica y contextos de tránsito en la ruta Calama-Quillagua, vía Chug-Chug, Desierto de Atacama, norte de Chile. *Chungara* 46(1):25-50.
- De Bruyne, E. 1963. *Informe sobre el descubrimiento de un área arqueológica*. Museo Nacional de Historia Natural, Publicación Ocasional 2, Santiago.
- García, M., A. Vidal, V. Mandakovic, A. Maldonado, M. Peña y E. Belmonte. 2014. Alimentos, tecnologías vegetales y paleoambiente en las aldeas formativas de la pampa del Tamarugal, Tarapacá (ca. 900 a.C.-800 d.C.). *Estudios Atacameños* 47:33-58.
- Gallardo, F., G. Cabello, G. Pimentel, M. Sepúlveda y L. Cornejo. 2012. Flujos de información visual, interacción social y pinturas rupestres en el desierto de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños* 43:35-52.
- Gallardo, F., L. Cornejo, R. Sánchez, B. Cases, A. Román y A. Deza. 1991. Una aproximación a la cronología y el asentamiento en el oasis de Quillagua (río Loa, II Región). *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Tomo II, pp. 41-60. Museo Regional de la Araucanía, Temuco.
- Gosselain, O. 2000. Materializing identities: an African perspective. *Journal of Archaeological Method and Theory* 7(3):187-217.
- Gosselain, O. y A., Livingstone Smith. 1995. The ceramic and society project: an ethnographic and experimental approach to technological choices. *Konferenser* 34:147-160.
- Meighan, C. 1980. The archaeology of Guatacondo, Chile. En: *Prehistoric trails of Atacama: archaeology of northern Chile*, editado por C.W. Meighan y D.L. True, pp. 93-133. Monumenta Archaeologica 7, The Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.
- Mills, B. 2018. Inter marriage, technological diffusion, and boundary objects in the U.S. Southwest. *Journal of Archaeological Method and Theory* 25(4):1051-1086.
- Mostny, G. 1970. La subárea arqueológica de Guatacondo. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* XXIX(16):271-287.
- Muñoz, I. 1989. El Período Formativo en el Norte Grande. En: *Culturas de Chile, Prehistoria, desde sus Orígenes hasta los Albores de la Conquista*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, pp. 107-128. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Muñoz, I., A. Agüero y D. Valenzuela. 2016. Poblaciones prehispánicas de los Valles Occidentales del norte de Chile: desde el periodo Formativo al Intermedio Tardío (ca. 1000 años a.C. a 1400 años d.C.). En: *Prehistoria en Chile: desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, editado por F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate, y J. Hidalgo, pp. 181-237. Editorial Universitaria, Santiago.

- Nielsen, A. 2017. Actualidad y potencial de la arqueología internodal surandina. *Estudios Atacameños* 56:299-317.
- Núñez, L. 1966. Caserones I, una aldea prehispánica del norte de Chile. *Estudios Arqueológicos* 2:25-29.
- Núñez, L. 1982. Temprana emergencia de sedentarismo en el desierto chileno. Proyecto Caserones. *Chungara* 9:80-122.
- Núñez, L. 1989. Hacia la producción de alimentos y la vida sedentaria (5.000 a.C. a 900 d.C.). En: *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, pp. 81-105. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Núñez, L. y C.M. Santoro. 2011. El tránsito Arcaico-Formativo en la Circumpuna y Valles Occidentales del Centro Sur Andino: hacia los cambios “neolíticos”. *Chungara* 43:487-530.
- Pimentel, G. 2013. *Redes viales prehispánicas en el Desierto de Atacama. Viajeros, movilidad e intercambio*. Memoria para optar al grado de Doctor en Antropología. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.
- Pimentel G., M. Ugarte, J. Blanco, C. Torres-Rouff y W. Pestle. 2017. Calate: de lugar desnudo a laboratorio arqueológico de la movilidad y el tráfico intercultural prehispánico en el Desierto de Atacama (Ca. 7000 AP-550 AP). *Estudios Atacameños* 56:21-56.
- Ramón, G. 2013. *Los alfareros golondrinos. Productores itinerantes en los Andes*. Sequilao Editores, Lima.
- Rivera, M. 2005. EL Formativo en el área del Desierto de Atacama: El Proyecto Ramaditas. En: *Arqueología del Desierto de Atacama. La etapa Formativa en el área Guatacondo/Ramaditas*, editado por M. Rivera, pp. 7-36. Editorial Universidad Bolivariana, Santiago.
- Rivera, M., D. Shea, A. Carevic y G. Graffam. 1995-96. En torno a los orígenes de las sociedades complejas andinas: excavación en Ramaditas, una aldea formativa del desierto de Atacama. *Diálogo Andino* 14-15:205-239.
- Roux, V. 2019. *Ceramics and society. A technological approach to archaeological assemblages*. Springer, Cham.
- Rye, O. 1981. *Pottery technology*. Taraxacum, Washington.
- Shepard, A. 1956. *Ceramics for the archaeologist*. Carnegie Institute of Washington, Washington.
- True, D.L. 1980. Archaeological investigations in northern Chile: Caserones. En: *Prehistoric trails of Atacama: archaeology of northern Chile*, editado por C.W. Meighan y D.L. True, pp. 139-178. The University of California, Los Angeles.
- Urbina, S., L. Adán y C. Pellegrino. 2012. Arquitecturas formativas de las quebradas de Guatacondo y Tarapacá a través del proceso aldeano (ca. 900AC-1000DC). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 17(1): 31-60.
- Urbina, S., C. Pellegrino, L. Adán y R. Izaurieta. 2014. *Más allá de las aldeas: arquitecturas del Formativo de la pampa del Tamarugal, región de Tarapacá, norte de Chile*. Informe de Avance Año 2 Fondecyt 1130279.
- Uribe, M. 2004. *Alfarería, arqueología y metodología. Aportes y proyecciones de los estudios cerámicos del Norte Grande de Chile*. Memoria para optar al grado de Magíster en Arqueología. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Uribe, M. 2008. El Formativo ¿progreso o tragedia? Reflexiones sobre la evolución y complejidad social desde Tarapacá (norte de Chile, Andes Centro Sur). En: *Acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana*, editado por F. Acuto y A. Zarankin, pp. 303-324. Editorial Brujas, Córdoba.
- Uribe, M., C. Agüero, D. Catalán, M. Herrera y F. Santana-Sagredo. 2015. Nuevos fechados del sitio Tarapacá-40: recientes análisis y reflexiones sobre un cementerio clave del periodo Formativo del norte de Chile y Andes centro sur (1110 a.C. – 660 d.C.). *Ñawpa Pacha* 35(1):57-89.

- Uribe, M. y P. Ayala. 2004. La Alfarería de Quillagua en el contexto formativo del Norte Grande de Chile (1000 AC-500DC). *Chungara* Volumen Especial (2):585-597.
- Uribe, M., E. Echeñique, A. Glascock, M. Muñoz, A. Román, C. Roushy y E. Vidal. 2014. *Origen y desarrollo de las tradiciones alfareras de Tarapacá: Dataciones y análisis composicionales de la cerámica de los períodos Formativo e Intermedio Tardío*. Informe Fondecyt 1130279, Manuscrito.
- Uribe, M. y G. Cabello. 2005. Cerámica en el camino: los materiales del río Loa (Norte Grande de Chile) y sus implicaciones tecnológicas y conductuales para la comprensión de la vialidad y la expansión del Tawantinsuyu. *Revista Española de Antropología Americana* 35:75-98.
- Uribe, M., L. Sanhueza y F. Bahamondes. 2007. La cerámica prehispánica tardía de Tarapacá, sus valles interiores y costa desértica, norte de Chile (ca.900-1450 d.C.): una propuesta tipológica y cronológica. *Chungara* 39(2):143-170.
- Uribe, M. y E. Vidal. 2012. Sobre la secuencia cerámica del Período Formativo de Tarapacá (900 a.C.-900 d.C.): estudios en Pircas, Caserones, Guatacondo y Ramaditas, norte de Chile. *Chungara* 44(2):209-246.
- Uribe, M. y E. Vidal. 2015. Pottery and social complexity in Tarapacá: reviewing the development of ceramic technology in the Atacama Desert (northern Chile). En: *Ceramic analysis in the Andes*, editado por I. Druc, pp 15-35. Deep University Press, Blue Mounds.
- Varela, V., M. Uribe y L. Adán. 1993. La cerámica arqueológica del sitio “Pukara” de Turi: 02-TU-001. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 107-121. Museo Regional de la Araucanía, Temuco.
- Vidal, A., M. García y V. Mandakovic. 2015. Agriculturas tempranas en la pampa del Tamarugal (500 a.C.-500 d. C.). Ponencia presentada en el XX Congreso de Arqueología Chilena, Concepción, Chile.

Afro-descendientes en el Concepción Colonial (sur de Chile, siglo XVII al siglo XIX): una primera aproximación a través del estudio de rasgos dentales no-métricos.

Joaquín Dalenz¹ y Pedro Andrade²

Resumen

La presencia de esclavas y esclavos africanos, y sus descendientes, se encuentra documentada durante el Periodo Colonial (siglos XVI a XIX). Pero, la identificación bioarqueológica de estos individuos en cementerios de época no ha sido reportada. En este trabajo, presentamos el primer caso de un individuo afro-descendiente encontrado en el sur de Chile, zona en la que tradicionalmente se ha argumentado una ausencia de este grupo poblacional. A partir de este caso, destacamos cómo la bioarqueología colonial se ha construido en Chile, dejando de lado la identificación y afinidad biológica de individuos afro-descendientes a partir de sus restos óseos.

Palabras clave: Sur de Chile, Periodo Colonial; Afro-descendientes; Rasgos no-métricos dentales

Abstract

The presence of African slaves and their descendants is well documented for the Colonial Period (16th to 19th centuries). But, the bioarchaeological identification of these individuals in cemeteries from that period has not been reported. In this article, we present the first case of an afro-descendant individual found in southern Chile, an area in which the absence of this group has been traditionally argued. Based on this case, we highlight the way in which colonial bioarcheology in Chile has ignored the identification and biological affinity of afro-descendant individuals based on their skeletal remains.

Key Words: Southern Chile; Colonial Period; Afro-descendants; Non-Metric Dental Traits

La presencia de esclavas y esclavos africanos se encuentra bien documentada en fuentes históricas de distintas zonas de Chile (Arré 2011; Contreras 2013; Cussen 2006; González 2014). Sin embargo, los principales volúmenes de la historia de Concepción han invisibilizado este hecho (Cox 2002 [1842]; Oliver y Zapatta 1950). Al respecto, existe una gran cantidad de relatos, documentos oficiales y datos que dan cuenta de la llegada de población africana en condiciones de esclavitud a la zona durante el siglo XVI y XIX como parte de la política colonial Española (Carmagnani 1967; Egaña 1953 [1813]).

El hallazgo de un cementerio histórico correspondiente a la antigua Misión San José de la Mocha (MSJM) en la actual zona urbana de Concepción (Figura 1c), reveló un número mínimo

1 Programa de Magister en Arqueología, Universidad de Chile. j.dalenz01@gmail.com

2 Carrera de Antropología Universidad de Concepción. pandradem@udec.cl

de 127 individuos (NMI), muchos de ellos en mal estado de conservación (Andrade et al. 2020a). Esta misión albergó a la población desterrada de la Isla Mocha (~190 km al sur de Concepción, Figura 1a) en 1685 (Goicovich y Quiroz 2008), la cual se mantuvo en funcionamiento hasta 1870 (Andrade et al. 2020a).

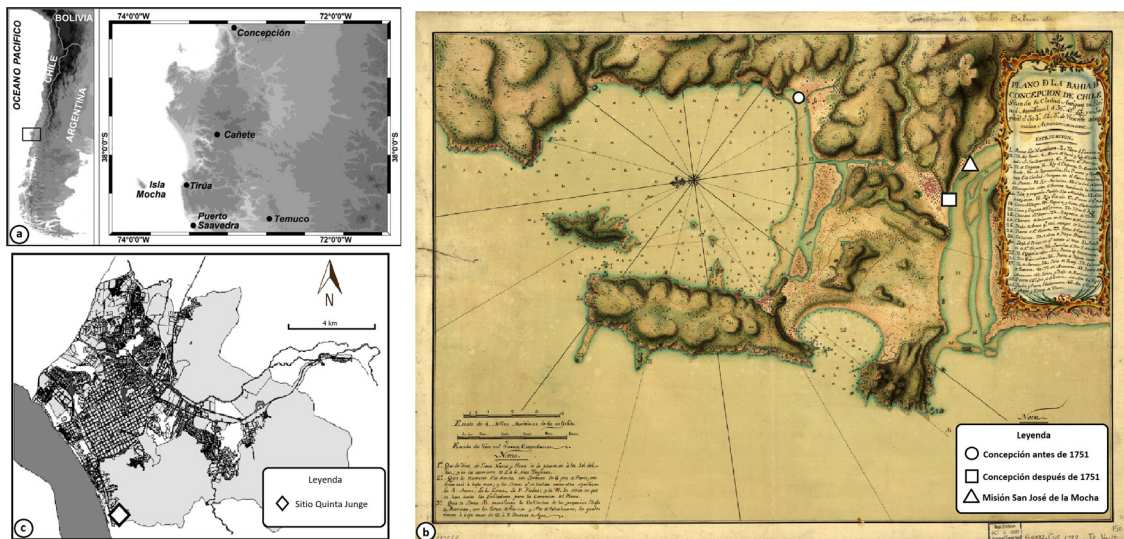


Figura 1: A) Ubicación de la Isla Mocha en relación de Concepción. B) Mapa de los emplazamientos de Concepción y ubicación de la misión San José de la Mocha (Ulloa y Moraleda 1782) y C) Ubicación del sitio Quinta Junge, correspondiente a la misión San José de la Mocha.

La Misión se encontraba ubicada dos leguas al sur del asentamiento original de Concepción, en la Bahía de Penco (~11 km) (Goicovich y Quiroz 2008). Pero, luego del terremoto y tsunami de 1751, la ciudad fue trasladada a su ubicación actual (Mazzei y Pacheco 1985), a unos 2 km de la Misión (Figura 1b). Como resultado, la Misión se transformó en un lugar periférico de la ciudad, habitada por los grupos menos acomodados de la sociedad colonial (mestizos, mulatos y esclavas y esclavos africanos libertos), además de los descendientes de los primeros desterrados.

Es en este contexto que se realizan estudios morfológicos dentales para la caracterización poblacional de MSJM, obteniendo como resultado la identificación de un grupo ancestralmente vinculado a la isla Mocha a través de metodología ASUDAS y la presencia de rasgos de afinidad ancestral africana en un individuo a través de rASUDAS. A partir de dicho hallazgo, damos a conocer en este reporte el caso de estudio de este individuo, el cual correspondería al primero identificado con vinculación ancestral africana a través de métodos bioantropológicos en el territorio nacional.

Estudios bioarqueológicos del Periodo Colonial en Chile (resumidos en Andrade et al. 2020b), han identificado la presencia de población afro-descendiente principalmente en Santiago (Henríquez et al. 2014), aunque también en la zona norte y central del país (Henríquez et al. 2006; Sanhueza 1991). Pero, la identificación de esta presencia se ha basado sólo en fuentes documentales, sin evidencia bioarqueológica ya que no explicitan la metodología utilizada para la estimación de afinidad ancestral.

Individuos y métodos

La colección MSJM presenta un total de 127 individuos levantados del sitio Quinta Junge en el contexto de un estudio de impacto ambiental y almacenados provisoriamente en la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción (Andrade et al. 2020a). Dado el mal estado de conservación de los restos óseos, la estimación de afinidad poblacional se basó en características morfológicas dentales (CMD) que metodológicamente presentan un alto grado de fiabilidad para este diagnóstico (Irish 2015), especialmente en poblaciones no mezcladas (Gross y Edgar 2019). Solo fueron analizados aquellos individuos ($n=22$) con buen estado de conservación y sin lesiones o modificaciones (e.g. caries, trauma, o desgaste dental) que impidiesen la observación directa de los rasgos seleccionados. La muestra consta de 209 dientes de un universo de 669 dientes (31,24% de la población). Las CMD evaluadas fueron: (1) estructura en pala; (2) hipocono; (3) tubérculo de Carabelli; (4) cúspide lingual del premolar; (5) entoconúlido; (6) metaconúlido, y; (7) protostílido levantados por Dalenz (2018), en base a los trabajos de Bollini *et al.* (2006) a través de metodología ASUDAS (*Arizona State University Dental Anthropology System*) (Turner et al. 1991). Se consideraron únicamente las piezas claves identificadas por Scott y Irish (2017) por su estabilidad morfológica para cada rasgo en individuos adultos con dentición permanente. Esta técnica ha sido utilizada exitosamente para la caracterización poblacional de esclavos africanos y afro-descendientes en las Américas (Baume y Crawford 1980; Corrucini et al. 1982; Delgado-Burbano 2007). La estimación de afinidad poblacional se realizó en el programa libre rASUDAS (versión beta) para la muestra MSJM considerando los siguientes grupos poblacionales (Scott et al. 2018): América Ártica y Norteamérica (AA.NA), Australo-Melanesia y Micronesia (AM.M), Este Asiático (EA), Amerindios (AI), Sureste Asiático y Polinesia (SA.P), África Subsahariana (SSA) y Eurasia Oeste (WE).

Los resultados fueron dicotomizados según presencia y ausencia siguiendo los criterios de Scott y Irish (2017) para cada uno de los rasgos y presentados en porcentaje de expresión para su comparación con una muestra de control. La muestra de control se construyó a partir de las denticiones de la población prehispánica de la Isla Mocha, los cuales corresponderían a los ancestros de aquellos que fueron trasladados por la fuerza hacia el continente en el siglo XVII, aplicando metodología ASUDAS (Dalenz 2018).

Resultados

Existe una concordancia general entre la muestra total de rasgos no-métricos dentales observados en la colección MSJM con aquella de Isla Mocha (Figura 2). En ambas colecciones (Tabla 1), la distribución de los rasgos indica una probabilidad de pertenencia poblacional mayor para los grupos Amerindios y Este Asiático (~20,00% y 40,00% respectivamente) y con una menor probabilidad de adscripción a los grupos de Europa (3,00% de probabilidad). Por ende, la población de la colección MSJM presenta una similitud importante con la colección Isla Mocha, por lo que parece acertado indicar que los restos recuperados corresponden en su mayoría a aquellos que fueron trasladados inicialmente o a sus descendientes.

Por otro lado, si bien la diferencia en la media de expresión de ambos grupos es poca para el componente África Subsahariana (MSJM = 6,28% e Isla Mocha = 5,41%), en MSJM se observa el individuo C2-E2-C37 (MNI=1) con un 63,77% para SSA (Tabla 1). Este individuo, cuya dentición

consta de 15 dientes, presenta una distribución de rasgos dentales cuya probabilidad de pertenecer a los grupos afrodescendientes es mayor al promedio de la colección MSJM e Isla Mocha (Figura 3).

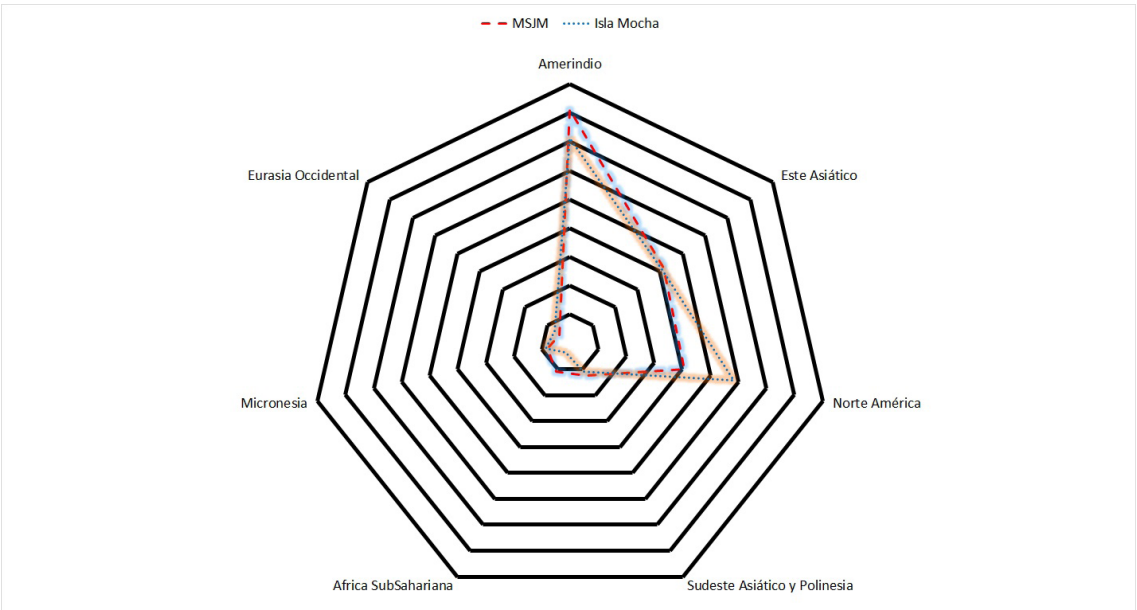


Figura 2: Comparación poblacional de los grupos MSJM e Isla Mocha.



Figura 3: Comparación de afinidades poblacionales de los individuos C2-E-C3 y C2-E-C37 con la misión San José de la Mocha.

Individuos IM	AA.NA (%)	AM.M (%)	EA (%)	AI (%)	SA.P (%)	SSA (%)	WE (%)
P21-1 I14	28,71	11,22	13,96	14,91	9,7	8,28	13,22
P5-1 I1	36,69	10,28	14,57	13,98	9,5	5,99	9
P25-1 I1	15,82	2,1	21,78	55,07	5,2	0	0,02
P25-1 I2	16,12	2,07	21,81	54,78	5,2	0	0,2
Los Chinos A	51,02	5,99	10,06	19,37	4,18	1,69	7,69
P21-1 I3	40,43	0,68	15,43	41,9	1,48	0	0,07
P21-1 I1	21,44	2,53	42,98	26,11	6,59	0	0,34
P21-1 I11	39,89	0,69	15,49	42,3	1,49	0	0,07
P31-1 I4	12,61	2,68	27,53	51,59	5,37	0	0,21
Promedio	29,19	4,25	20,40	35,56	5,41	1,77	3,42
Individuos MSJM	AA.NA (%)	AM.M (%)	EA (%)	AI (%)	SA.P (%)	SSA (%)	WE (%)
C2-C24	33,87	1,19	20,1	40,86	3,97	0	0,01
C2-E2O-C24	22,35	2,62	32,83	34,1	7,94	0	0,16
C2-E-C1	6,62	5,35	39,04	30,92	18,03	0	0,04
C2-E-C10	21,74	0,24	11,25	65,36	1,41	0	0
C1-C38/39	12,39	0,34	19,43	64,26	3,19	0	0,08
C2-E-C2	8,76	0,19	37,05	50,28	3,72	0	0
C2-E-C3	12,91	15,88	14,22	8,21	13,02	10,51	25,26
C2-E2-C37	01,33	11	08,06	2,6	8,53	63,77	4,71
C7-E-I1	20,54	0,11	6,75	71,63	0,96	0	0,01
C6/C7-I1	36,51	0,81	21,48	37,66	3,03	0	0,5
C4-I3	15,95	2,43	28,42	47,86	5,2	0	0,14
C4-I1	19,93	2,47	30,81	38,74	7,03	0	0,02
C4/C5-I6	39,23	0,58	11,57	47,16	1,45	0	0,01
C9-I2	32,11	12,92	11,26	27,61	10,4	2,74	2,96
Promedio	20,30	4,01	20,88	40,52	6,28	5,5	2,42

Tabla 1: Probabilidad de pertenencia a grupos ancestrales de América Ártica y Norteamérica (AA.NA), Australo-Melanesia y Micronesia (AM.M), Este Asiático (EA), Amerindios (AI), Sureste Asiático y Polinesia (SA.P), África Subsahariana (SSA) y Eurasia Oeste (WE) para la Isla Mocha (IM) y Misión San José de la Mocha (MSJM) expresado en porcentajes. Se destacan en negrita y celdas achuradas los valores significativos por rASUDAS.

Discusión

La evidencia aquí presentada nos muestra la probable presencia de un individuo afro-descendiente en el sur de Chile. Sin embargo, es importante reconocer el carácter exploratorio de estos resultados, considerando el efecto *footprint* el cual corresponde a la expresión de rasgos comunes entre poblaciones del África Subsahariana y otros grupos poblacionales producto de los movimientos

migratorios en épocas tempranas del poblamiento mundial que pueden estar afectando este análisis (Irish 2015).

Tradicionalmente, la presencia de la población afro-descendiente ha sido desestimada en el sur de Chile por la historiografía local. Estos argumentos se basan en el alto precio de los esclavos y esclavas y las adversas condiciones climáticas de la zona, que en forma conjunta habrían limitado tanto la llegada de esclavas y esclavos africanos, como la mantención de su descendencia (Campos Harriet 1979). Con respecto al primer argumento, recientes estudios históricos realizados por Cussen et al. (2016) han cuestionado la realidad de que el precio fuese una condicionante, demostrando que incluso durante el siglo XVIII hubo una alta demanda de esclavas africanas, siendo estas quienes efectivamente tenían un mayor valor. En cuanto al segundo argumento, estudios demográficos realizados por Carmagnani (1967), indican que alrededor de 500 esclavas y esclavos afro-descendientes habrían servido y vivido en el antiguo Obispado de Concepción. Adicionalmente, el censo de 1813 (Egaña 1953) da cuenta de la existencia en la actual zona urbana de Concepción de más de 2400 personas bajo la categoría de “Negros, Mestizos y Mulatos” (Egaña 1953: 370), de los cuales 79 se encontraban viviendo en la Misión. De esta forma, existen numerosas posibilidades mediante la cual un individuo afro-descendiente pudo encontrarse en la Misión, por lo que su probable presencia no debe considerarse como anecdótica, sino como indicador de una diversidad poblacional mayor a aquella reconocida oficialmente por los datos históricos oficiales.

A partir de lo anterior, estamos en condiciones de reportar la probable presencia del primer individuo afro-descendiente reconocido a través de técnicas bioantropológicas en el sur de Chile y en todo el actual territorio nacional. Lo anterior, abre una nueva perspectiva hacia la interpretación bioarqueológica de los restos de contextos coloniales en Chile, los que tienden a ser homogeneizados y caracterizados como Bajo Pueblo, sin complejizar la diversidad poblacional de los individuos analizados (Andrade et al. 2020b). Adicionalmente, esperamos contar en el futuro con recursos para ampliar la caracterización dental de los restos, incorporando una mayor cantidad de rasgos dentales a nuestros análisis y enfocar los estudios hacia la disminución de sesgo por *footprint* en la expresión morfológica dental, como también realizar estudios de ADNmt en los dientes de la colección MSJM con el fin de refinar nuestras observaciones.

Agradecimientos. al equipo de investigación bioarqueológica de la colección MSJM: Alexia López, Sebastián Santana, Lía Leyton, Alexandra Pacheco, Katherine Fonseca y Marlene Martínez. Al equipo de investigación histórica de afro-descendientes de Concepción: Mary Anne Argo y Alonso Soto. Sin su apoyo, no habría sido posible construir este reporte. Al Sr. Eduardo Becker, curador del Museo de Historia Natural de Concepción quien nos facilitó el acceso a la colección Isla Mocha. Los autores comprometen su gratitud con las y los evaluadores de la primera versión del manuscrito por sus acertados comentarios.

Referencias Citadas

Andrade, P., J. Dalenz, A. López-Concha, K. Fonseca-Aravena, A. Pacheco-León, S. Santana, M. Martínez, L. Leyton-Cataldo y V. Hunter. 2020a. De desterrados y marginales: reconstrucción bioarqueológica de la población de la misión colonial de San José de la Mocha, Concepción, Chile (siglo XVII al siglo XIX). *Chungara* 52:57-75. doi:10.4067/S0717-735620200050000502

- Andrade, P., L. Leyton-Cataldo, M. Martínez-Vásquez, A. López-Concha, J. Dalenz, K. Fonseca-Aravena, S. Santana y J. Soto. 2020b. Crónica del reyno: copiosa relación bioarqueológica del Chile Colonial (siglo XVI al siglo XIX). *Estudios Atacameños* 65: 173-215. doi: 10.22199/issn.0718-1043-2020-0028
- Arré, M. 2011. Comercio de esclavos: mulatos criollos en Coquimbo o circulación de esclavos de “reproducción” local, siglos XVIII-XIX. Una propuesta de investigación. *Cuadernos de Historia* 35: 61-91. doi: 10.4067/S0719-12432011000200003
- Baume, R. M. y M. H. Crawford. 1980. Discrete dental trait asymmetry in Mexican and Belizean groups. *American Journal of Physical Anthropology* 52(3): 315-321. doi: 10.1002/ajpa.1330520303
- Bollini, G., C. Rodríguez-Flórez, S. Colantonio, y A. Méndez. 2006. Morfología dental de una serie prehistórica de Araucanos provenientes de la Patagonia Argentina y su relación biológica con otras poblaciones prehistóricas Argentinas y del mundo. *International Journal of Morphology* 24: 705-712. doi: 10.4067/S0717-95022006000500031.
- Campos Harriet, F. 1979. *Historia de Concepción 1550-1979*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Carmagnani, M. 1967. Colonial Latin America demography: growth of Chilean population, 1700-1830. *Journal of Social History* 1: 179-191. doi: 10.1353/jsh/1.2.179
- Contreras, M. 2013. *Población africana en Chile del siglo XVIII: esclavitud, mestizaje y vida económica, Valparaíso 1750-1820*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Chile, Santiago.
- Corruccini, R. S., J. S. Handler, R. J. Mutaw y F. W. Lange. 1982. Osteology of a slave burial population from Barbados, West Indies. *American Journal of Physical Anthropology*, 59(4): 443-459. doi: 10.1002/ajpa.1330590414
- Cox, G. 2002. *Historia de Concepción*. Biblioteca Miguel de Cervantes, Alicante. (Obra original 1842).
- Cussen, C. 2006. El paso de los negros por la historia de Chile. *Cuadernos de Historia* 25: 45-58.
- Cussen, C., M. Llorca-Jaña y F. Droller. 2016. The dynamics and determinants of slave prices in an urban setting: Santiago de Chile, c. 1773-1822. *Revista de Historia Económica, Journal of Iberian and Latin American Economic History* 34(3): 449-477. doi: 10.1017/S0212610915000361
- Dalenz, J. 2018. *Describiendo dientes, descubriendo historia: aproximación a la estimación de ancestría a través de análisis morfológico dental en el sitio Quinta Junge, Concepción*. Memoria para optar al Título Profesional de Antropólogo con mención en Antropología Física, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción, Concepción.
- Delgado-Burbano, M. E. 2007. Population affinities of African Colombians to Sub-Saharan Africans based on dental morphology. *Homo* 58(4): 329-356. doi: 10.1016/j.jchb.2006.12.2002
- Egaña, J. 1953. *Censo de 1813: levantado por don Juan Egaña, de orden de la junta de gobierno formada por los señores Pérez, Infante y Eyzaguirre*. Archivo Nacional, Santiago (Obra original 1813).
- Goicovich, F y D. Quiroz. 2008. *De insulares a continentales: La historia de los mochanos, desde los orígenes hasta su desintegración social en la misión de San José de la Mocha*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago.
- González, C. 2014. *Esclavos y esclavas demandando justicia, Chile, 1740-1823: documentación judicial por carta de libertad y papel de venta*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Gross, J. M. y H. J. Edgar. 2019. Informativeness of dental morphology in ancestry estimation in African Americans. *American Journal of Physical Anthropology* 168(3): 521-529. doi: 10.1002/ajpa.23768
- Henríquez, M., C. Prado, y A. Gómez Alcorta. 2014. Una aproximación a la demografía y salud del bajo pueblo en Santiago del 1800: el caso del cementerio La Pampilla. *Informe Final FIAP* 2013, pp. 93-114.

- Henríquez, M., L. Gruzmacher, y A. Didier. 2006. Vida y muerte en una comunidad rural colonial: El cementerio de la iglesia de Huenchumalli. *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (2):1037-1046. Valdivia, Chile
- Irish, J. D. 2015. Assessing dental nonmetric variation among populations. In *A Companion to Dental Anthropology*, editado por J.D. Irish y R. Scott, pp. 265-286. John Wiley & Sons, New York.
- Mazzei, L. y A. Pacheco. 1985. *Historia del traslado de la ciudad de Concepción*. Ediciones de la Universidad de Concepción, Concepción.
- Oliver, C. y F. Zapatta. 1950. *Libro de oro de la historia de Concepción*. Litografía Concepción, Concepción.
- Sanhueza, J. 1991. Evidencias culturales y etnobiológicas de cementerios históricos de Iquique: I Región de Chile: Una introducción. *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (2):89-100. Santiago.
- Scott, G. y J. D. Irish. 2017. *Human tooth crown and root morphology. The Arizona State University Dental Anthropology System*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Scott, R., M. Pilloud, D. Navega, J. d'Oliveira, E. Cunha y J. D. Irish. 2018. rASUDAS: A new web-based application for estimating ancestry from tooth morphology. *Forensic Anthropology*. 1(1): 18-31. doi:10.5744/fa.2018.0003
- Turner, C., C. Nichol y G. Scott. 1991. Scoring procedures for key morphological traits of the permanent dentition: The Arizona State University dental anthropology system. En *Advances in dental anthropology*, editado por M. Kelley y C.S. Larsen, pp.13-31. Wiley-Liss, New York.
- Ulloa, A. y J. M. Moraleda. 1782. *Plano de la Bahía de Concepción de Chile situada la ciudad antigua en latitud meridional de 36°42'53" y en longitud de 303°52'3" de Tenerife observadas astronómicamente*. Recuperado de <https://www.loc.gov/item/90682666/>

Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología es una publicación anual fundada en 1984 y editada por la Sociedad Chilena de Arqueología. Tiene como propósito la difusión de avances, resultados, reflexiones y discusiones relativos a la investigación arqueológica nacional y de zonas aledañas. Las opiniones vertidas en este Boletín son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y no representan necesariamente el pensamiento de la Sociedad Chilena de Arqueología.

Las contribuciones enviadas serán revisadas por los Editores y al menos dos evaluadores/as anónimos/as, quienes velarán por la pertinencia y calidad del trabajo y sugerirán su publicación con modificaciones menores o mayores o su rechazo.

Los trabajos pueden enviarse en cualquier momento del año.

Las versiones finales de los trabajos aceptados serán publicadas según se desarrolló el proceso editorial de los mismos.

Instrucciones a los autores

1. Las contribuciones de los autores deben ser originales y no estar en proceso de consideración en otra revista. Su recepción no garantiza su publicación, ya que luego del proceso de evaluación, el comité editorial podrá solicitar cambios tanto de contenido como formales a sus autores, o bien rechazar la publicación del mismo.

2. El Boletín cuenta con una plataforma de publicación en línea (www.boletin.scha.cl), mediante la cual los autores pueden registrarse y enviar sus manuscritos. El uso de este sistema permite el seguimiento del estado de la revisión de las contribuciones, una comunicación directa entre los autores y el equipo editorial, junto con obtener la contribución en formato digital y en línea, de forma anticipada a la versión impresa. Se debe ingresar a <https://boletin.scha.cl/boletin/index.php/boletin/about/submissions> y completar los pasos que allí se indican.

3. Las contribuciones pueden realizarse a modo de ARTÍCULOS o de REPORTES. Queda a criterio de los Editores y del Comité Editorial la publicación de otros trabajos, como entrevistas, notas, comentarios, o documentos inéditos.

4. Los ARTÍCULOS, incluyendo todas sus secciones, notas, tablas, figuras y referencias citadas tendrán una extensión máxima de 15000 palabras.

5. Los REPORTES, incluyendo todas sus secciones, notas, tablas, figuras y referencias citadas tendrán una extensión máxima de 2000 palabras y de tres figuras o tablas.

6. Toda contribución deberá contener obligatoriamente las siguientes secciones en el orden mencionado:

- a) Título principal.
- b) Nombre del o los/las autores/as.

- c) Resumen en español (máximo 150 palabras para ARTÍCULOS y 100 para REPORTES).
- d) Palabras Clave en español (máximo 5).
- e) Abstract en inglés (máximo 150 palabras para ARTÍCULOS y 100 para REPORTES).
- f) Keywords en inglés (máximo 5).
- g) Texto.
- h) Agradecimientos (opcional).
- i) Referencias citadas.
- j) Listado de Tablas y sus leyendas.
- k) Listado de Figuras y sus leyendas.

7. Las contribuciones deberán estar escritas en letra Times New Roman tamaño 12, en formato .doc o .docx, con interlineado simple y justificado y con márgenes de 2,5 cm. Los párrafos no deberán tener sangría.

Se deberán numerar las líneas del manuscrito de manera continua, usando la opción números de línea del Microsoft Word (en Diseño de Página en PC y en Formato/Diseño del Documento en Mac).

8. El título principal se presentará centrado, escrito capitalizado (letra inicial en mayúscula) y negrita. No podrá contener notas de ningún tipo.

9. El nombre del o los/las autores/as irá capitalizado y centrado. En nota al pie de la primera página, deberá presentarse en el siguiente orden: filiación institucional y dirección electrónica.

10. El resumen se titulará capitalizado, centrado y en negrita. A continuación se presentarán las Palabras Clave (título capitalizado), alineadas a la izquierda y escritas en minúsculas.

11. El abstract se titulará capitalizado, centrado y en negrita. A continuación se presentarán las Keywords (título capitalizado), alineadas a la izquierda y escritas en minúsculas.

12. El texto se iniciará sin la palabra introducción.

13. A lo largo del texto los títulos primarios se escribirán capitalizados, en negrita y centrados. Los títulos secundarios deberán ser escritos capitalizados, negrita y alineados a la izquierda. Los títulos terciarios deberán ser escritos capitalizados, en cursiva y alineados a la izquierda.

14. Los agradecimientos se presentarán al finalizar el texto y antes de iniciar las referencias citadas. Se consignará la palabra Agradecimientos capitalizada, cursiva y alineada a la izquierda. A continuación y en la misma línea, separados por un punto, se anotarán los reconocimientos que el autor estime. En esta sección corresponde indicar los créditos a las fuentes de financiamiento correspondientes.

15. Se presentará como notas toda aquella información adicional relevante al texto y que no pueda ser incluida en el mismo. Las notas serán todas a pie de página y deberán numerarse correlativamente con números arábigos. La nota 1 corresponderá a la filiación institucional y dirección electrónica del primer autor.

16. Las citas textuales de menos de tres líneas se integran al párrafo, resaltada por comillas dobles. En los casos en que las citas textuales posean tres o más líneas, se indicarán entre comillas, separadas del texto en párrafo aparte. Toda cita textual en idioma distinto al español debe ponerse en su versión original, y en una nota al pie su traducción al español. Seguido a la traducción en la nota al pie, indicar entre paréntesis quién realizó la traducción, ej.: (traducción de Juan Pérez), o (la traducción es nuestra) cuando ésta ha sido realizada por los mismos autores del manuscrito.

17. Aparte de los subtítulos terciarios y la expresión *et al.*, el uso de cursivas se usará únicamente para los nombres científicos, palabras y conceptos ajenos al idioma original del manuscrito. El uso de palabras capitalizadas se reserva exclusivamente para los títulos y los nombres propios.

18. El uso de comillas en el texto se restringe exclusivamente a las citas textuales. Comillas simples se emplean únicamente para indicar una cita dentro de otra o si hay comillas originales en el texto que se cita.

19. Las tablas y figuras se indicarán en el texto entre paréntesis, capitalizadas y normal, por ejemplo: (Tabla 1), (Figura 3). Deberán ser numeradas en el orden en que aparecen en el texto. Deberá adjuntarse un listado de Tablas y Figuras en formato .doc o .docx con las respectivas leyendas.

20. Las tablas podrán presentarse como archivos separados del texto en formato .doc, .docx, .xls o .xlsx, o presentarse insertas en el texto mismo, en cuyo caso no deberá ser como imagen.

21. Las figuras comprenden fotografías, dibujos y mapas. Estas deberán presentarse en archivos separados del texto, en escala de grises (publicación en papel) y color (publicación digital), en formato JPG, TIFF, BMP o PNG, con una calidad no inferior a 300 dpi y un tamaño no mayor a 18 x 14 cm.

22. Las citas en el texto se señalarán en paréntesis y con fuente normal. El autor o autores/as y el año de publicación no deberán separarse con coma. En una cita que contenga más de una referencia, éstas se ordenarán alfabéticamente y separadas con punto y coma. La expresión *et al.* (siempre en cursiva) se utilizará para referencias que tengan más de dos autores. Referencias que tengan el mismo autor o autores en el mismo año se las distinguirá con las letras a, b, c, etc. Los trabajos en prensa o manuscritos se indicarán en el texto sólo refiriendo al año y sin siglas como Ms.

Por ejemplo: (Castro *et al.* 2001; Hocquenghem y Peña 1994; Llagostera 1979, 1982; Méndez 2012a, 2012b; Suárez 1981).

23. Los números cardinales serán referidos con palabras si el valor es inferior a nueve, por ejemplo: cuatro cuchillos. Si el valor es superior a nueve, se lo referirá con números, por ejemplo: 58 vasijas; excepto al inicio de un enunciado, por ejemplo: “Cincuenta y ocho vasijas...”.

En el caso de los números que corresponden a medidas, éstas irán con números árabigos seguidos de la abreviación correspondiente sin punto, ejemplos: 5 mm, 5 cm, 5 m, 5 km, 5 msnm, 5 há, 5 m², 5 kg

24. Los fechados radiocarbónicos que se publiquen por primera vez siempre se deben señalar en años a.p. sin calibrar, indicando la fecha con un rango de error (sigma), el código de laboratorio y

número de muestra, el material fechado y el valor $\delta^{13}\text{C}$ de estar disponible. Por ejemplo: 1954 ± 56 a.p., UB 24523, semillas de *Chenopodium quinoa*, $\delta^{13}\text{C} = -27,9 \text{ ‰}$

Para los fechados radiocarbónicos calibrados se debe indicar tal condición, la cantidad de sigmas (1 o 2) empleados, junto al programa y curva de calibración utilizados; se puede informar también la probabilidad de los rangos de edad entregados. Por ejemplo: 48 cal. a.C.-3 cal. d.C. (p = 0.105) y 10-222 d.C. (p = 0.895) (calibrado a 2 sigmas con el programa CALIB 7.1 [Stuiver *et al.* 2005] y la curva SHCal13 [Hogg *et al.* 2013])

25. Los fechados de termoluminiscencia que se publiquen por primera vez siempre se deben señalar en años calendáricos (a.C., d.C.), indicando la fecha con un rango de error (sigma), el código de laboratorio y número de muestra, el material fechado y el año base utilizado. Por ejemplo: 430 ± 130 d.C., UCTL 1537, cerámica, año base 1990.

26. Las coordenadas UTM se expresarán indicando el datum, zona, coordenadas E, coordenadas norte o sur, separados por coma.

Ejemplos:

WGS84, 19K, 370150 E, 7516040 N

WGS84, 18H, 725638 E, 5812890 S

27. La sección de bibliografía se titulará Referencias Citadas, capitalizado, en negrita y centrado. Las referencias serán ordenadas alfabéticamente por apellido y en forma cronológica ascendente para cada autor/a. La información de cada referencia será dispuesta en el siguiente orden: autor/a(es/as), año, título, imprenta, lugar de publicación. Los/las autores/as deberán escribirse capitalizados. Se deberá consignar solamente las iniciales de los nombres de los/las autores/as; cuando haya más de un/a autor/a, solamente para el primero deberá aparecer el apellido antes que el nombre. A continuación y en la misma línea, separados por un punto, se indicará el año, título del trabajo y el resto de las referencias. Sólo la primera palabra del título deberá ir capitalizada. El título de la revista, libro o monografía deberá aparecer en cursiva y no estar escrita usando abreviaturas. Todos los artículos de revista o capítulos de libro deben anotar los números de página correspondientes.

Ejemplos:

- Libro:

Binford, L. 1981. *Bones: ancient men and modern myths*. Academic Press, New York.

-Libro editado, compilado o coordinado:

Se indicará al autor o autores como "(ed.)", "(eds.)" según corresponda.

Flannery, K. (ed.) 1976. *The Early Mesoamerican Village*. Academic Press, New York.

- Artículo en revista:

Legoupil, D., C. Lefèvre, M. San Román y J. Torres. 2011. Estrategias de subsistencia de cazadores recolectores de Isla Dawson (Estrecho de Magallanes) durante la segunda mitad del Holoceno: primeras aproximaciones. *Magallania* 39(2):153-164.

- Capítulo en libro:

Schiappacasse, V., V. Castro y H. Niemeyer. 1989. Los Desarrollos Regionales en el Norte Grande de Chile (1000 a 1400 d.C.). En: *Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*, editado

por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, pp. 181-220. Editorial Andrés Bello, Santiago.

- Actas de Congreso como volumen propio:

Dillehay T y A. Gordon. 1979. El simbolismo en el ornitomorfismo mapuche: La mujer casada y el “ketru metawe”. *Actas del VII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Volumen I, pp. 303-316. Editorial Kultrún, Santiago.

- Actas de Congreso como parte de una publicación periódica:

Núñez, P. 2004. Arqueología y cambio social: Una visión de género y materialismo histórico para el Norte de Chile. *Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Chungara Revista de Antropología Chilena* 36 Volumen Especial, Tomo I, pp. 441-451. Universidad de Tarapacá, Arica.

- Memorias, Tesis o Disertaciones de grado o título:

Artigas, D. 2002. *El sueño esculpido: arte rupestre y memoria del mito en el valle de Canelillo, Provincia de Choapa*. Memoria para optar al título de arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.

- Manuscritos en prensa:

Se indicará de acuerdo a la categoría correspondiente (libro, artículo en revista, capítulo en libro u otro), para finalizar con el término En prensa.

Sanhueza, J. 2005. Registro de un cementerio del periodo Formativo en el oasis de Pica (Desierto de Tarapacá). *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*. En Prensa.

- Manuscrito inédito:

Se indicará su institución depositaria y su condición de manuscrito.

Gaete, N. 2000. *Salvataje Sitio 10 PM 014 “Monumento Nacional Conchal Piedra Azul”*. Informe Segunda Etapa. Volumen 3. Archivo Consejo de Monumentos Nacionales, Santiago. Manuscrito.

- Sitios o Documentos WEB:

Se indicará de acuerdo a la categoría correspondiente (libro, artículo en revista, capítulo en libro u otro), señalando la fecha de consulta más reciente.

Stuiver, M., P. Reimer y R. Reimer. 2005. CALIB 5.0. [WWW program and documentation]. <http://intcal.qub.ac.uk/calib/manual/index> (1 agosto 2015).