



FRANCISCA URRUTIA LORENZINI

Memoria, paisaje y pastoreo en Visviri



ISSN 0716 - 0224

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA NATURAL
CHILE

PUBLICACIÓN OCASIONAL N° 70 / 2019

Memoria, paisaje y pastoreo en Visviri

Francisca Urrutia Lorenzini

Motivo de la portada

Fotografía de Francisca Urrutia. Panorámica de Visviri desde el promontorio de Santa Cruz, enero 2016.

Referencia Bibliográfica

Urrutia Lorenzini, F. Memoria, paisaje y pastoreo en Visviri. 2019. Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural, Santiago, Chile. 70:5-65 p.

© Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
Inscripción N°2020-A-607
ISSN 0716 - 0224

Este volumen está disponible para su distribución en formato pdf en publicaciones.mnhn.cl

Toda correspondencia debe dirigirse a:
Casilla 787 – Santiago, Chile
www.mnhn.cl

**MINISTERIO DE LAS CULTURAS,
LAS ARTES Y EL PATRIMONIO**

| | |
|---|-------------------------------------|
| Ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio | Consuelo Valdés Chadwick |
| Subsecretario del Patrimonio Cultural | Emilio de la Cerda Errázuriz |
| Director del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural | Carlos Maillet Aránguiz |

**PUBLICACIÓN OCASIONAL DEL
MUSEO NACIONAL DE HISTORIA NATURAL
CHILE**

Directora

María Isabel Orellana (Suplente)

Editor

Jhoann Canto H.

Coeditores

Francisco Garrido E.

Jorge Pérez S.

Gloria Rojas V.

Francisco Urra L.

Comité Editorial

Cristian Becker A.

Mario Elgueta D.

David Rubilar R.

Andrea Martínez

Diagramación: Alvaro Orellana
Ajustes de diagramación: Jhoann Canto H.

MEMORIA, PAISAJE Y PASTOREO EN VISVIRI

Francisca Urrutia Lorenzini

Postgrado en Antropología, Universidad de Tarapacá, solinaria@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo busca abordar la multiplicidad de relaciones que van entrelazando la experiencia social en una comunidad aymara de la frontera tripartita entre Bolivia, Perú y Chile. En este sentido, se procura plasmar tanto las prácticas de continuidad en el modo de habitar que encarnan pastores y pastoras en la puna ariqueña, así como las profundas transformaciones que han ido provocando nuevos ensamblados y sus respectivas controversias.

Bajo este panorama, se hacen dialogar los estudios contemporáneos que involucran etnografías de décadas pasadas y recientes, con las ideas y los conceptos que emanan en las propias ontologías relacionales andinas, donde las conexiones entre humanos y no-humanos configuran la socialidad y la cultura andina. Debido a que la memoria se despliega performativamente y el ritual está cargado políticamente, las retóricas de indigenidad convocan dimensiones nacionales, étnicas y socioculturales que con frecuencia divergen y precisan sus propias síntesis.

Es que el pasado es siempre una cosa del presente y el tiempo es un recurso utilizado para significar. Así, los relatos se construyen a partir de la heterogeneidad y el movimiento, dando cuenta de procesos y luchas que ponen de relieve determinados énfasis, acentúan ciertos posicionamientos o van reordenando por completo las distintas narrativas en juego.

Palabras claves: Paisaje, pastoreo, Visviri.

ABSTRACT.

Memory, landscape and pasture in Visviri. This presentation seeks to tackle the multiplicity of relationships that interweave the social experience into an aymara community from the tripartite border between Bolivia, Perú and Chile. In that sense, it tries to capture both the continuity practices in the puna ariqueña on pasture, and the deep transformations that have involved new assemblies and its respective controversies.

Under this panorama, takes place the dialogues among the contemporary studies that twine ethnographies from past and recent decades, with the ideas and concepts that come from the andean relational ontologies themselves, where the connections between humans and non-humans draft the andean sociality and culture. Due to memory is performatively deployed and ritual is politically charged, the indigeness rhetorics convene national, ethnical and socio-cultural dimensions, that frequently diverge and require their own synthesis.

The past is always a present matter and the time is a resource utilized for signify. Both, discourses and selves enact heterogeneity and movement, accounting for processes and fights that highlight some emphasis, encourage certain positions or completely reconfigure the different narratives at stake.

Key words: Landscape, pasture, Visviri.

INTRODUCCIÓN

Visviri, encaramado sobre los 4.000 msnm, es capital de una comuna altiplánica que se localiza en el extremo noreste de la región Arica y Parinacota, alzándose muy cerca de la triple frontera entre Chile, Perú y Bolivia (Figura 1). De entrada, nos seducen los múltiples trasiegos y la diversidad de vínculos que conectan a las gentes en estos paisajes cordilleranos. Quienes despliegan un modo relacional de pastoreo que se encarna en memorias y performatividades locales entrelazadas con la historia profunda de las andinidades, a la vez que da cuenta de sus propias transformaciones y ambivalencias en el curso de los devenires.

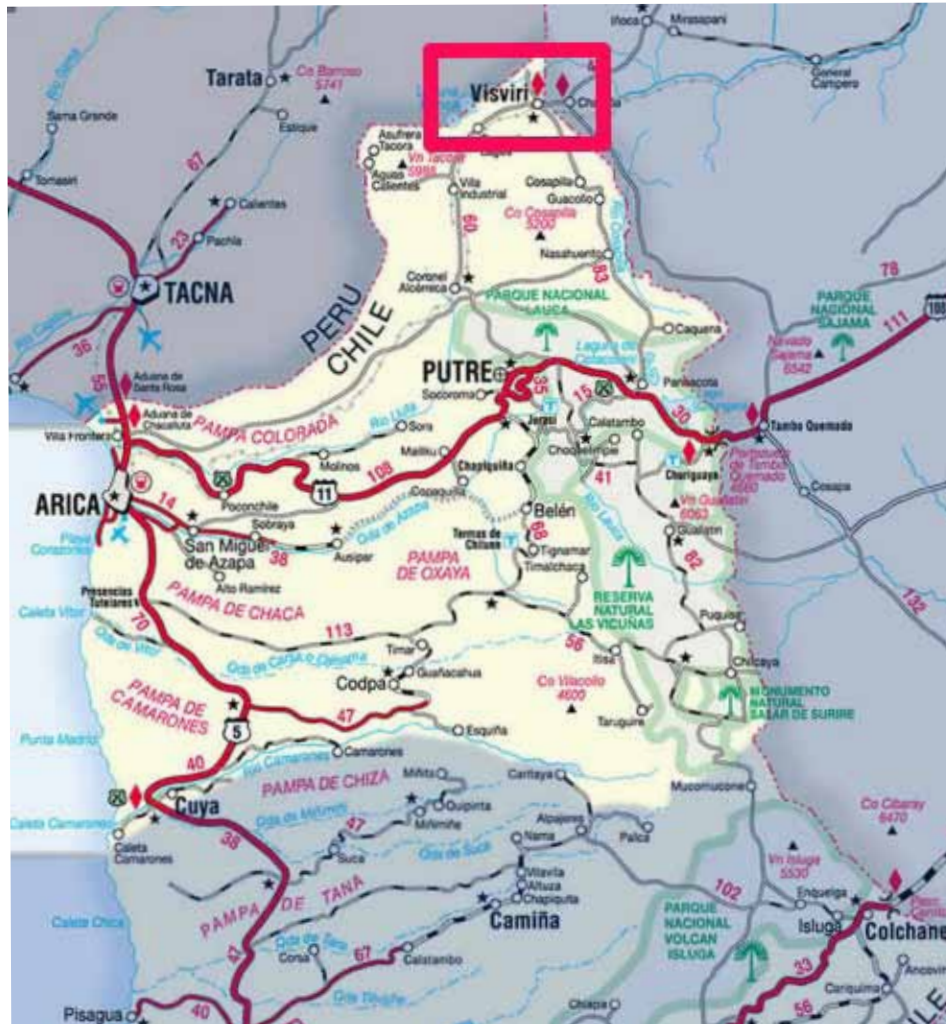


Figura 1. Mapa de la región Arica Parinacota y sectores colindantes de Tarapacá que aparecen en el escrito. Fuente: Servicio Nacional de Turismo.

Los visvireños hoy conforman la población aymara que habita la parte occidental de Bolivia, el sur de Perú, el norte de Chile y el noroeste de Argentina, compartiendo desarrollos similares con muchos pueblos cordilleranos y serranos al sur del lago Titicaca. Así pues, las comunidades en Visviri se han ido construyendo a partir de la rica tradición ganadera en el altiplano que, desde al menos dos mil años atrás, se fue orquestando con diversas tradiciones agrícolas en quebradas altas o serranías, donde la combinación de la ganadería y la agricultura se mantiene vigente hasta el día de hoy. Lo mismo que su acabada comprensión y manejo de los diversos espacios vitales, imbricados en prácticas, saberes, poéticas y filosofías concretas, que forman y entrelazan a las personas con su territorio y las fuerzas que lo pueblan en permanente mutación.

El pueblo de Visviri se instauró como núcleo poblacional a partir del Ferrocarril Arica - La Paz, cuya construcción fue estipulada en el Tratado de Ancón (1904) entre Chile y Bolivia, posterior a la Guerra del Pacífico (1879-1884). No por nada el nombre de la comuna es General Lagos, militar chileno que dirigió

el asalto al morro de Arica, el 7 de junio de 1880, fecha insigne que es feriado regional. A lo largo de la primera mitad del siglo pasado, la línea ferroviaria fue reorganizando la topografía social de las estancias y los pueblos emplazados en estos paisajes altoandinos. El denominado Sector Línea, trasmutó las dinámicas de las comunidades ganaderas aymaras, orientando sus establecimientos principales en las cercanías de las estaciones y otorgando nuevas texturas a las cotidianidades.

De hecho, la presencia del estado chileno se tornó gravitante, sobre todo se abrió el campo laboral para los comuneros en torno a la mantención y el funcionamiento tanto de vías como maquinarias. De este modo, la instauración de Visviri como núcleo poblacional a partir de las acciones tomadas por ciertas familias locales en los años 1940, fue moderando los avatares tradicionales de la ganadería con la implantación creciente del capitalismo y las respectivas fluctuaciones de la economía política. En las décadas de 1970 y 1980, la dictadura de A. Pinochet vino a acentuar con los poderes fácticos el ritmo de las transformaciones neoliberales; mientras a la vez, las prácticas paternalistas y clientelares del estado chileno hacia las comunidades aymaras de la frontera, implicaron nuevos procesos de chilenización y exaltación de la ideología nacionalista (Figura 2 y Figura 3).

También, a finales del siglo pasado, irrumpieron con fuerza las religiones evangélicas que retomaron las relacionalidades comunitarias y la catarsis en sus oficios. El calendario ceremonial que acompaña el ciclo anual de las prácticas sociales y productivas va tomando otros matices desde los cultos pentecostal y adventista. Por ejemplo, las fiestas patronales de santos, vírgenes y cruces son imbuidas de atributos paganos, en la medida que adoran a *“figuras hechas por la gente”* y constituyen una ocasión de *“tomatera”* carente del sentido religioso que tenían las otrora borracheras andinas. No obstante, en paralelo, aún se mantiene la costumbre de *“subir a los cerros en ayunas para orar y sentir la presencia divina”*, junto a rituales de carácter íntimo relativos al pastoreo donde *“se agradece y se ruega por los animalitos”*.

Pese a las profundas transformaciones, hombres y mujeres andinas a lo largo del tiempo han sabido acompañar de manera creativa sus tradiciones locales ancestrales con el vaivén de los contextos históricos y los poderes hegemónicos de la sociedad mayor, en virtud de la heterogeneidad de posiciones y posibilidades enarboladas. El retorno a la democracia en 1990 sigue derroteros similares, si bien el contexto mundial imprimió ciertos énfasis al reconocimiento de los derechos de las minorías, situación que concordaba con el canon del multiculturalismo neoliberal inaugurado por ese entonces. El modo andino persiste en sus particularidades a la par que la *“cuestión étnica”* adquiere enorme protagonismo, sobre todo a partir de las declaraciones de organismos internacionales por los derechos humanos y el respeto a la diferencia. El paso de un modelo asimilacionista a otro multiculturalista, consecuencia de una larga lucha emprendida por hombres y mujeres a través de trayectorias concretas, se va integrando en los estados nacionales a través de una serie de enmiendas o cambios constitucionales para incorporar a las poblaciones indígenas en los quehaceres públicos.

El término *“indígena”*, paradójicamente, informa hoy sobre las relaciones de colonialismo interno que fomentan ideologías nacionales esencialistas de cultura e identidad; a la par que se liga al apoyo emancipatorio de los pueblos originarios y la defensa de sus tierras ancestrales. Por ello, es preciso señalar que la *“indigeneidad”* no apela a constructos deterministas ni elementos objetivos ya obsoletos en la teoría antropológica; más bien, traza una heterogeneidad de recorridos y posiciones que son objetivadas por sus propios participantes en conciertos mutables y fluctuantes. Es decir, las categorías emplazadas en las identificaciones y las autoafirmaciones no anteceden a las relaciones sociales ni a la historia, sino que son su resultado; pues se elaboran en lo social e histórico a partir de experiencias internas y miradas particulares.

Empero, desde la perspectiva de organismos estatales y agencias multilaterales, generalmente, las identidades culturales han tendido a ser fijadas mediante nociones biologicistas y sustancialistas, en tanto propiedades esenciales pertenecientes a ciertos grupos limitados y discontinuos. El proyecto multicultural del neoliberalismo, a grandes rasgos, se sostiene en un contrapunto entre la mercantilización de la cultura con el establecimiento de la identidad en tanto persona jurídica e ideal. Por ende, el respeto hacia la diversidad sólo operaría mientras no se trasgredan estos postulados imperantes; resultando en políticas contradictorias que por un lado buscan preservar la autonomía cultural y política de los pueblos indígenas, pero por otra parte conllevan un afán desarrollista que necesita involucrarles en la lógica imperante. Lo cual deja en vilo otro tipo de genealogías y retóricas de indigeneidad, junto a posibilidades reales de autonomía política y soberanía epistemológica.

Considerada la crítica anterior, nuestra práctica profesional igualmente ha informado sobre las relaciones coloniales de poder y saber. Durante todo el siglo XIX y comienzos del XX, el relato “prehistórico” coadyuvó en los procesos de formación estatal y la creación de retóricas nacionales unirraciales, cuya intención era describir las sociedades “primitivas” y los pueblos “sin historia” en tanto preámbulo e inventario de formas políticas y expresiones culturales prístinas, autóctonas o indígenas. Éstas debían ser interpretadas a partir de líneas evolutivas que culminaban en el proyecto civilizatorio moderno y daban profundidad temporal a los imaginarios de chilenidad madura. Asimismo, la prehistoria del Norte Grande tendió a ser contada desde una posición periférica respecto a las trayectorias evolutivas de los Andes Centrales y el Titicaca, supeditando el surgimiento de la complejidad local a diversas oleadas de difusión cultural altiplánica. Por otro lado, para explicar la emergencia de los movimientos indígenas a finales del siglo XX, las investigaciones antropológicas se concentraron en torno a las categorías “étnicas”,



Figura 2. Corrales de camélidos durante el Festival Cultural de la K’illpa, abril 2016. Atrás, se aprecia el promontorio donde se situó en la década de 1960 el calvario de Santa Cruz y se dibujó en 1979 el escudo nacional chileno que conmemoraba los 150 años del Tratado de Lima; todo ello materializando identidades múltiples y superpuestas.

a partir de una intrincada correspondencia con los procesos estatales postnacionales y las retóricas mundiales multiculturales, lo cual ha conducido a cierta institucionalización de los espacios para legitimar y representar la diferencia.

Nuestra intención es confrontar estas narrativas homogeneizadoras y hegemónicas con las memorias locales y la experiencia diaria en las comunidades andinas, interpelando las mentalidades y las prácticas coloniales envueltas en la antropología, especialmente en Chile. En particular, se pretende convocar las historias y las cotidianidades de la población que vive en Visviri, siguiendo la perspectiva de su propia conciencia histórica, de su creatividad tanto simbólica como política en situaciones de contacto y en dialéctica entre convención e invención presente en sus proyectos de continuidad social y cultural. Con ese horizonte en la mira, nuestro abordaje procura concitar la multiplicidad de voces, saberes y materialidades que conectan experiencias y narrativas del pastoreo en Visviri a partir de los senderos de la memoria y los palimpsestos del paisaje. Lo cual, insistimos, nos obliga a propiciar y fortalecer procesos dialógicos con las comunidades locales para incorporar sus propias aproximaciones al pasado, cuya sagacidad filosófica disloca las categorías dicotómicas y excluyentes del pensamiento científico, así como redefine lo social en tanto entramado cambiante de relaciones políticamente cargadas que rebasan la noción antropocéntrica moderna.

Por lo tanto, resulta forzoso abandonar las visiones esencialistas de identidad para dar cuenta sobre la variabilidad histórica de las identificaciones y la heterogeneidad que despliega la ancestría andina. Esto, incorporando problemas locales y explicaciones propias en torno a los fenómenos de indigeneidad e integración a la identidad nacional, así como revelando los conflictos políticos y ambientales presentes en el territorio. Es que las luchas sociales también han sido espacios cognitivos y epistémicos desde los cuales emergen y se recrean conocimientos subalternizados, o bien, se forjan nuevos conceptos y teorizaciones. Entonces, son cruciales los espacios y las prácticas de enunciación desde los cuales desarrollamos nuestros discursos, cuestionando las relaciones coloniales vigentes hasta nuestros días, al tiempo que ejercitamos la autocrítica y la evaluación permanente.

El desafío es involucrar las explicaciones de los propios comuneros en torno a memorias y paisajes que trasuntan el pastoreo en Visviri, así como explicitar sus multiplicidades y sus controversias, todo ello, mediante un escrito capaz de ensamblar distinciones, movimientos y opacidades, evitando las estabilizaciones abstractas y abriendo los espacios de retroalimentación mutua. Se trata de sostener investigaciones colaborativas que reviertan la lógica del texto; no se busca aludir a conocimientos expertos que ofrezcan certezas, sino intercambiar preguntas que comuniquen diversos puntos de vista situados y contextualizados. Quien intenta tales cometidos es consciente que las propias limitaciones afectan la facultad para plasmar dicho trabajo conjunto y advertir determinadas conexiones; por ello, acepto con humildad los equívocos y expreso mi compromiso a repensar este escrito a la luz de otros prismas.

ESTRATEGIAS ANALÍTICAS Y CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Lo cierto es que, lejos de elaborar una narrativa unívoca sobre el pasado, justamente queremos resaltar la multivocalidad e intentar nuevas aproximaciones, más participativas y en sintonía con las historicidades andinas. Lo cual no redundaría en un acopio de evidencias materiales y testimonios orales para complementar el campo de las interpretaciones antropológicas, cosa que efectivamente ocurre. Sino que apuntamos, sobre todo, a un relato polifónico y polimorfo que desafíe las costumbres del pensamiento científico, desestabilizando sus paradigmas y desnaturalizando sus categorías y jerarquías; mientras se acompañan las explicaciones locales en torno al pasado (historias) y la alteridad (indígenas), a través de su

articulación constante con las ancestrías andinas, las vivencias locales, los procesos estatales y las retóricas nacionales.

En términos generales, nuestro foco consiste en cuestionar el pensamiento que asocia irrestrictamente la alteridad cultural con el origen prehispánico y las cualidades esenciales inmutables; o bien, que la supeditan a condiciones de etnogénesis y re-etnificación en la era del multiculturalismo neoliberal. Por el contrario, se propone relevar tanto la variabilidad histórica de las identificaciones indígenas como la mirada antropológica sobre el Estado (Abercrombie 1991, López Caballero 2017). Las nociones de etnicidad resultan problemáticas para entender las culturas politizadas que han ido fraguando los movimientos indígenas de Latinoamérica, puesto que tales nociones enfatizan el sentido de grupo o los límites étnicos, más que el proceso de identificación múltiple y contradictorio; lo que ha sido aprovechado por los actores políticos para enfrentar sus necesidades organizativas y sus propias subjetividades (Rapaport 2007).

Resulta pertinente, en paralelo, dismantelar las relaciones coloniales que han estructurado formas de vida permitidas y sus respectivas ideologías regentes; las cuales intervinieron e intervienen en la producción de conocimientos que enmarcan las categorías raciales, de género, socioeconómicas, culturales y étnicas (Hale y Millamán 2006, Nahuelpán 2013, Rivera Cusicanqui 2010, Swinehart 2018). Máxime cuando en el ámbito académico estas categorías han tendido a ser enunciadas como condiciones estructurantes, en vez de aludir a procesos politizados de formación de identidad; siendo que los discursos indígenas despliegan una noción de cultura más como guía para el futuro que como constelación existente de prácticas y significados (Rapaport 2007).

Ergo, también implica redefinir lo social y cultural a partir de ensamblados y performatividades políticamente cargadas, en constante mutación y siempre parciales; las que desbordan la reflexión humano-centrada y generan simultáneamente una multiplicidad de afinidades posibles (DeLanda 2006, Haraway 1995, Stengers 2014, Strathern 1988). Las comunidades andinas no son homogéneas ni definidas, al interior de ellas subsisten diferencias internas, conflictos locales y trayectorias distintivas, así como sus contornos van siendo negociados en la comunicación ritual. Una herramienta analítica útil es considerar a las sociedades y los colectivos, más que como constructos estables y cerrados, en tanto complejos de naturalezas-culturas que deben abordarse desde una “perspectiva relacional y simétrica” (Latour 2008), capaz de expresar sus particulares visiones de mundo, del pasado y del futuro imbricados en la contingencia y las circunstancias, que van imprimiendo nuevos trazos en la conciencia histórica y nuevos ritmos en los órdenes imperantes.

Las aproximaciones académicas, al tiempo que ignoraron el pluralismo y la ritualidad como una faceta esencial de las políticas indígenas, no se han provisto con herramientas adecuadas para comprender los discursos culturalistas de estas organizaciones, que aparecen como esencialistas porque promueven prácticas nativas pensadas como si estuvieran contenidas dentro de marcos culturales estables y limitados (Rapaport 2007). Por ello, la mayoría de los escritos sobre el activismo cultural indígena no facilitan nuestra comprensión del proceso auto-consciente, contestatario e intercultural de revitalización cultural que se está dando en el corazón de tales movimientos; tampoco nos ayudan a negociar las relaciones entre los discursos culturalistas y pluralistas, igualmente importantes para la supervivencia de los movimientos indígenas (López Caballero 2017, Nahuelpán 2013, Rapaport 2007).

Somos conscientes que los modelos de investigación académica muchas veces reproducen relaciones coloniales y con frecuencia son criticados por las comunidades locales debido al tono “extractivista” de sus indagaciones. En la medida que la antropología surgió como disciplina para conocer a los “pueblos sin historia” (Wolf 2009), el indígena quedó anclado en un espacio temporal no-coetáneo, es decir, despojado de



Figura 3. Paradero de transporte público en Visviri, enero 2016.

su capacidad e iniciativa histórica de acción, lo mismo que en cuanto a sujeto epistémico; pues su actividad y creación intelectual fue reducida al mito, a la cosmovisión o a la esfera del conocimiento tradicional apropiable mediante registros subalternizados (Nahuelpán 2013). Entonces, junto a los cuestionamientos sobre el fenómeno colonial y su vigencia en nuestros días, así como sobre las lógicas y formas de control social, también importan los espacios y las prácticas de enunciación desde donde desarrollamos los discursos (Hale y Millamán 2006, Rivera Cusicanqui 2010). Lo que nos interesa es explicitar los conocimientos situados y el carácter contingente de nuestros postulados, teniendo como horizonte aquellas propuestas realizadas desde el feminismo y la investigación comprometida o en colaboración, donde la escritura constituye una forma importante de lucha política por el acceso al poder para significar (Haraway 1995, Rapaport 2007).

En la actualidad, los posicionamientos son contradictorios como híbridos los discursos. Las personas y los movimientos indígenas se apropian de algunas banderas y conceptos emanados desde el pensamiento occidental, metabolizados a partir de sus epistemologías nativas en la interacción de luchas enarboladas con otros pueblos y aliados no indígenas. Ello, para explicar y sacar adelante sus propios proyectos políticos y culturales; empuñando las herramientas que marcan al mundo y que les marcaron como otredad para llevar sus nociones nativas a audiencias mayores, al tiempo que transforman la geopolítica local y mundial. Lo que subyace son nuevas estrategias de autoafirmación y defensa del territorio según prácticas e ideologías antiguas que se acompañan a las retóricas en boga y sus recursos asociados (Cayón y Turbay 2005);

considerando, además, que los discursos indígenas de lucha política se orientan a modelos sobre lo que debería ser, en oposición a meras afirmaciones sobre lo que ya existe (Rapaport 2007).

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 a los espacios que vivimos (Haraway 1995). 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, sino que también supone una transformación performativa y metodológica (Strathern 1988). 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 1995). Por ende, las investigaciones participativas o colaborativas son siempre un resultado conjunto y divergente que no está exento de dificultades, ambigüedades y tensiones.

Sin lugar a duda, existen luchas por la representación y políticas del lenguaje que se encarnan en textos y cuerpos, donde el multiculturalismo neoliberal ha construido una dicotomía entre indígenas “permitidos” e “insurrectos”, entre formas aceptadas y contestadas de “ser indio” (Hale y Millamán 2006, Rivera Cusicanqui 2010). Al respecto, habría una pugna de escrituras académicas entre dos ejes analíticos; aquellos registros que resaltan el espacio político ganado por los movimientos indígenas en la reivindicación de sus identidades (Morales 2014), en contraste con aquellos discursos que enfatizan las nuevas formas de dominación y colonialismo pergeñadas (Boccaro 2013). Sin desconocer la importancia de ciertos argumentos en ambas posturas, es preciso tomar distancia de los posicionamientos tajantes y reificadores que terminan mistificando a los indígenas; ya sea como guardianes de la naturaleza o nativos ecológicos, idealizando tanto luchas como espacios ganados, o bien, figurando agentes pasivos víctimas de la explotación y el colonialismo internalizado, o incluso idealizando las categorías subversivas y de otredad impoluta en tanto las únicas posiciones válidas para defender y mantener los derechos políticos y culturales (Cayón y Turbay 2005, Nahuelpán 2013).

De ahí el interés en analizar el diálogo y las relacionalidades que se suscitan en *Visviri* a partir de diferentes miradas y recorridos, pues las gentes andinas siempre han sabido conjugar sus propias concepciones con algunos conceptos emanados desde otras formas de pensamiento. Las nuevas retóricas indígenas incorporan y transfiguran las narrativas externas; por ejemplo, aquéllas que versan sobre ecología, socialismo, descolonización, feminismo, por nombrar algunas. Las dotan de una vitalidad renovada gracias a la ventilación teórica que procede al actualizarlas conforme sus propias historicidades e ideologías, convirtiéndolas en una herramienta eficaz para los fines de reivindicación política y reafirmación identitaria tanto a nivel local como global. Así como también corren el riesgo constante de quedar anquilosadas en las arenas del multiculturalismo neoliberal, donde la cultura entra en el mercado de bienes exóticos y la diferencia se institucionaliza a partir de canales formales de representación que restringen tanto la forma como el contenido de las demandas políticas indígenas (Hale y Millamán 2006, Rivera Cusicanqui 2010). En este punto, líderes y activistas indígenas deben articular distintos espacios y posicionamientos, teniendo cuidado en que las nuevas responsabilidades no desemboquen en la consolidación de una élite indígena letrada que, eventualmente, termine por desligarse tanto de sus autoridades tradicionales y epistemologías nativas como de sus propios modos de habitar y congregarse (Cayón y Turbay 2005, Rapaport 2007).

Por ello, nos gustaría abrir la escritura a la multivocalidad, las contradicciones y las interacciones que discurren cuando lógicas diferentes se ponen en contacto, en el marco de procesos dialógicos que requieren negociaciones y mediaciones entre diversos actores, al tiempo que involucran una serie de intereses encontrados y fluctuantes (Haraway 1995, Rapaport 2007). Si bien los encuentros formales y las entrevistas programadas son instancias necesarias, el verdadero diálogo ocurre en situaciones concretas, las que surgen a partir de la contingencia y en torno al intercambio de miradas respecto a determinadas materias de interés común. De este modo, los procesos dialógicos ocupan espacios públicos y canales oficiales, pero se cimentan en experiencias espontáneas, interacciones sostenidas y afectos cotidianos (Uribe *et al.* 2017).

En Visviri, luego de la presentación de rigor con las autoridades municipales y los servicios públicos locales, fuimos transitando por los paisajes para impregnarnos de materialidades y sensorialidades particulares, mientras nos encontrábamos con sus gentes e íbamos entablando variadas conversaciones sobre las costumbres antiguas, las memorias andinas y la historia local; conforme los espacios eran más distendidos y los tiempos más holgados, pudimos compartir reflexiones y preocupaciones más cercanas. Así pues, nuestra experiencia etnográfica se orquestó en tres campañas de terreno a lo largo del año 2016, cada una alrededor de un mes, para discurrir sobre el modo de vida de los pastores aymaras hoy en la puna ariqueña, intentando participar en las relaciones entre humanos y no-humanos que configuran actualmente la socialidad andina.

La “propuesta cosmopolítica” rezuma de aquellas ontologías simétricas que exigen que la construcción del conocimiento “en presencia” de quienes tiene sobre él un saber pertinente; lo cual supone ser “políticamente activos”, esto es, comprometidos en la experiencia y el devenir de nuestros postulados (Latour 2008, Stengers 2014). Esta actitud no fuerza necesariamente a volvernos activistas, pero sí obliga a despojarnos de las creencias sobre neutralidad y objetividad que le han sido atribuidas al método científico y la excelencia técnica, siendo conscientes de nuestras prácticas y los esquemas que las gobiernan. Tampoco implica quedarse en el extremo de lo puramente ideacional o simbólico. Al contrario, esta postura requiere involucrar, tanto en lo teórico como metodológico y empírico, el máximo entramado de materialidades, saberes y voces para alejarse de la racionalidad cartesiana que propicia las dicotomías naturaleza-cultura, objetivo-subjetivo, individuo-sociedad, material-simbólico, profano-sagrado, presente-pasado y muchas otras; en cambio, nos exhorta a plasmar discursos y participaciones concretas en mejor sintonía con las historicidades y las poéticas andinas.

En este sentido, desde el inicio se pretendió activar el involucramiento de los comuneros en las preguntas que sostenía mi indagación. Pero no como “informantes claves”, sino en aras de propiciar un intercambio de miradas y expectativas sobre el proceso investigativo, capaz de instaurar diálogos y espacios de reflexión conjunta que redunden en un aporte respetuoso y simétrico con la realidad local, lo cual permita desplegar sus propios conceptos y problemas aludidos. Por lo mismo, además de describir las continuidades del modo andino de pastoreo y sus propias retóricas sociales implicadas, también quise consignar las tensiones que enfrentan las comunidades andinas contemporáneas, la relación con la sociedad mayor y las diferentes “chilenizaciones” inscritas en la memoria local, a la par de mencionar el impacto de los proyectos económicos, mineros y energéticos en la región que presionan territorios y recursos.

Considerado lo anterior, la aproximación desde las etnografías arqueológicas resulta igualmente oportuna, en tanto se entiende como un ejercicio transdisciplinario y transcultural que desafía las distinciones tajantes entre pasado y presente, suavizando sus bordes y esbozando sus interacciones a través de una multiplicidad de miradas en permanente movimiento (Hamilakis y Anagnostopoulos 2009). Ergo, la experiencia en las comunidades indígenas facilita nuestro cuestionamiento sobre las ontologías occidentales modernas y permite acceder a manifestaciones concretas de las ontologías relacionales andinas, donde el

ritual emerge como entrecruzamiento densamente cargado de lo material (el carácter físico del mundo, los objetos y los actos corporales) con lo expresivo (aspectos discursivos y performativos), siempre en permanente mutación (DeLanda 2006).

El primer terreno convino en plena temporada de lluvias, durante enero; el segundo se situó en la transición hacia la época fría, entre abril y mayo; mientras que el tercero coincidió con los rigores de los meses secos, de octubre a noviembre. Si bien tenía claro el tema del pastoreo y las formas de investigación comprometida, a Visviri llegué un poco por intuición. En general, los poblados cordilleranos son habitados de manera entrecortada y sus moradores tienen residencia principal en las ciudades, algunos en valles y quebradas de la zona. Las excepciones son Visviri y Colchane, capitales de comunas netamente altiplánicas en las regiones de Arica y Tarapacá respectivamente, cuyos ajetreos municipales aglutinan de manera estable a un número considerable de funcionarios y pobladores, dada la presencia de servicios públicos y la centralidad del gobierno local. Por eso la decisión de enfocarme en Visviri durante el primer terreno en enero; después de haber recorrido los alrededores del salar de Surire en compañía de una vieja amiga que conocí en Camiña (Tarapacá) y es oriunda de estos lares, quien tras unos días debió retornar a sus quehaceres en Arica. Esta campaña inicial se coordinó en tanto viaje exploratorio, con miras a emprender un escrito etnográfico capaz de dialogar con diversas líneas de evidencia arqueológica, zambulléndonos en los paisajes altoandinos y adentrándonos en los modos de habitar de sus gentes.

El segundo terreno surge a partir de recomendaciones de los propios visvireños durante la campaña anterior, quienes consideraron que el paso de abril a mayo es una ocasión inmejorable para “*conocer nuestra cultura*”. Otro momento significativo para ellos es en época de *K'illpa* y Carnavales, entre febrero y marzo, donde no alcanzamos a estar durante nuestra primera estadía. La particularidad respecto a la transición hacia los meses fríos es que aquí también suceden dos importantes festividades que despliegan la memoria y reactivan las relaciones. A finales de abril, el municipio organiza el Festival de la *K'illpa*; evento realizado a partir del “juzgamiento camélido” de los mejores ejemplares en la comuna, junto a “competencias” de diversa índole que tienen como intención mostrar al público, vecinos y visitantes, las expresiones culturales del modo de vida de los pastores aymara locales¹. Posteriormente, a principios de mayo, toca el turno de la fiesta patronal, Santa Cruz, cuya celebración se retomó tras diez años de larga pausa. Así es como durante esta campaña pudimos participar en ceremonias conmemorativas que recrean e impulsan la memoria performativa incorporada en el calendario, vivenciando la mutabilidad en las tradiciones y el componente político que alberga todo ritual, tanto en sus campos normativos como disputados.

Asimismo, esta experiencia festiva fue estrechando los vínculos previamente establecidos, de tal manera que el tercer terreno fue consensuado en octubre, en plena temporada seca, para poder compartir con más holgura y familiaridad los traqueteos cotidianos, profundizando afectos y entendimientos mutuos. Las cercanías crecientes nos brindaron la posibilidad de colaborar en las labores de pastoreo e introducirnos en los pormenores de la vida diaria. Más aún, dadas las confianzas entabladas, la mayoría de los relatos que recogen el saber de los comuneros en este escrito provienen de este trabajo de campo; aunque requirieron de toda la artesanía de relaciones y encuentros previos para poder gestarse.

Al final, pudimos orquestrar conversaciones y reuniones con una cincuentena de personas; todas residentes en Visviri durante mis estadías. Algunos son funcionarios municipales y públicos, otros

¹ La *K'illpa*, escrita en *letra cursiva*, distingue el ceremonial andino en tiempos y espacios que dictamina la costumbre aymara, celebrado en el transcurso de la época lluviosa (enero-febrero) y sus respectivas mutaciones. En cambio, el Festival de la *K'illpa* se celebra el último fin de semana de abril, coincidiendo con el paso a la temporada fría. En la medida que se trata de festejos oficiales realizados por el municipio para mostrar y difundir las expresiones culturales de la comuna, lo anotamos en letra común; lo mismo respecto a la celebración municipal de Machaq Mara que conmemora el inicio de un nuevo ciclo durante el solsticio de invierno (21 de junio).

transportistas y obreros en faenas de readecuación de la línea ferroviaria; pero la mayoría, al menos treinta, se dedican al pastoreo que complementan con diversos trajines. Quienes representan a mujeres y hombres, jóvenes y mayores, católicos y adventistas, chilenos, peruanos y bolivianos, miembros de familias fundadoras de Visviri como de pueblos imbricados o forasteros avecindados; dentro de estos pobladores, unos son reconocidos como autoridades tradicionales y cultores del pensamiento andino, así como otros son líderes locales y *pasantes* de fiestas religiosas. Además, hay que considerar el compartir en fiestas patronales y eventos comunitarios, junto a las interacciones cotidianas y espontáneas con los seres y las fuerzas que pueblan estos paisajes. Específicamente, con Sebastiana, Domingo, Ángel, Gaby, Julia, Francisco y Paula pudimos reflexionar en confianza y de manera más distendida; sobre todo quisiera poder verter en este escrito su enriquecedora participación y humilde sabiduría.

Así pues, toda vez que se cita la persona que enuncia un determinado relato, éste cuenta con el debido consentimiento para aparecer individualizado; cuando el texto entre comillas no va citado, es que alguien prefirió exponer sus opiniones, pero mantener su anonimato y privacidad. Indistinto de las críticas hacia sus aspectos formales y burocráticos que no conllevan necesariamente intercambios reflexivos, esta solicitud de autorización es ineludible, puesto que obliga a poner en evidencia nuestra posición y explicar en palabras sencillas tanto nuestro oficio como las preguntas que nos embargan. Pedir permiso te pone en la situación de intruso de la intimidad ajena y eso hay que negociarlo, es decir, hay que dejar de ser la voyerista que mira de lejos y observar aquello en lo que ya participas mediante la búsqueda de una relación horizontal. Ahora bien, somos majaderos en que los espacios de verdadero diálogo se construyen a partir de vínculos prolongados, pues requieren cimentarse en la cordialidad y el respeto mutuo que surgen en el compartir dilatado de experiencias. Entonces, la instauración de buenas prácticas supone la orquestación de diversos ritmos y el compromiso hacia interacciones recíprocas.

También, la experiencia etnográfica se reviste de serendipias. Como la lluvia que nos tocó el penúltimo día del terreno final y cuya precipitación resultó inusitada para la temporada seca. Las alusiones al clima poseen la cualidad de romper el hielo entre quienes no se conocen mucho o bien no tienen de qué hablar, diluyen las distancias al referirse a una cuestión común en la que todos pueden opinar; además, en tanto fenómeno inusual, dio pie a comparaciones históricas y gatilló interesantes conversaciones que exhiben el acabado conocimiento del entorno, la densidad en las percepciones y la poética de las conexiones:

“Cuando la lluvia viene de abajo dura poco; como la de hoy que viene del Tacora. Si viniera de arriba, del Sajama, duraría toda la noche. Mejor así. Si empezara a llover mucho en estas fechas, después en enero no llueve. Por eso es bueno que empiece en diciembre y sea suavcito, que llueva lindo, con lluvia y sol” (Domingo Chura Blas, pueblo Visviri, octubre 2016)

El registro que plasmamos a continuación se ordena, primeramente, contextualizando Visviri y sus gentes, para luego abordar espacios y ciclos del pastoreo en estos lugares, junto a su imbricación en el calendario productivo ceremonial. Después, nos abocamos en ciertos aspectos relativos a las labores cotidianas y determinadas percepciones en torno al cambio climático. Posteriormente, hurgamos en cómo se entiende lo cultural y lo social según los ensamblados andinos, incorporando costumbres ancestrales con festividades resurgentes y celebraciones municipales. A modo de reflexiones finales, para evitar las conclusiones estáticas, consignamos los desafíos y las encrucijadas que introducen los flujos de la modernidad global actual. Nuestra intención es desentrañar cómo el pasado se vincula con el presente mediante personas que irrumpen en la historia a través de sus acciones y relaciones con el mundo material; no a través de sus dinámicas de integración, sino de heterogenización, a través de la pluralidad de sus formas narrativas y organizativas, a través de sus múltiples maneras de vivenciar la indigeneidad. Esperamos que

estos trazos, a diferencia de las lecturas que nos informan, permitan al lector interactuar con su propio entendimiento y abrir la posibilidad a distintas narraciones transitorias.

VISVIRI, CAPITAL COMUNAL EN EL HITO TRIPARTITO

La comuna de General Lagos se compone de numerosos pueblos y estaciones; cada uno disgregado en varias estancias respectivas. Los pueblos de Pukara, Nasahuento, Cosapilla, Guacollo, Chapoco, Humapalca y Ancolacane se desperdigan alrededor del gran *mallku* Tacora. En cambio, las estaciones de Visviri, General Lagos, Tacora y Alcérrecas, conforman el sector Línea, entramado durante la primera mitad del siglo pasado a partir del Ferrocarril Arica - La Paz. En la actualidad, Visviri no sólo emplaza la capital de la comuna netamente altiplánica de General Lagos, asiento de la municipalidad y de todos los servicios públicos pertinentes (Figura 4). Además, resulta ser el poblado más septentrional de Chile, contiguo al hito tripartito (Figura 5), siendo la primera estación de la frontera entre Chile y Bolivia, así como deslindando territorios con Perú.

Visviri está a menos de diez kilómetros de la estación Charaña, su homónima boliviana y por ende capital del ayuntamiento que pertenece a la Provincia de Pacajes en el Departamento de la Paz. De hecho, Visviri y Charaña se localizan en las inmediaciones de un antiguo tambo colonial, utilizado en la ruta que conectaba Tacna con La Paz y Oruro; más aún, la fundación de ambos pueblos fue propiciada por *jilaqatas* o jefaturas andinas correspondientes a la *marka* de Chujñumani que aunaba ambos lados de la frontera.



Figura 4. Plaza del pueblo Visviri y calle principal donde se sitúa la municipalidad (edificio rojo, derecha), enero 2016.



Figura 5. Hito tripartito durante la feria dominical, abril 2016.

Es decir, se trata de “pueblos hermanos” en la medida que involucran a las mismas familias fundadoras (Choque 2012).

Durante las primeras décadas del siglo XX, se firmaron varios tratados entre Chile, Perú y Bolivia que fueron trasponiendo diferentes soberanías y nacionalismos luego del conflicto bélico, fraguados según las narrativas maestras propias de cada país (Naranjo 2011). El Tratado de Lima (1929), entre Perú y Chile que puso fin a la controversia en torno a las ciudades de Tacna y Arica, también dictaminó la cesión perpetua de Chile a Perú sobre los derechos de los ríos Mauri y Uchusuma, cuyas aguas fueron desviadas hacia los contornos peruanos.

La *marka* de Chujñumani se vio enormemente perjudicada con el acuerdo entre ambos países, ya que el desvío del río Uchusuma fue gradualmente secando los humedales donde pastaban sus rebaños. A partir de la década de 1940 la desertificación se hizo evidente, siendo necesarias las gestiones tendientes para la fundación de Charaña y luego de Visviri. Ello, considerando la conectividad de tales terrenos en tanto estaciones de la línea ferroviaria entre Arica y La Paz, estipulada en el Tratado de Ancón entre Bolivia y Chile. Estas acciones fueron encabezadas por los *jilaqatas* de cada parcialidad, correspondiendo al compromiso con la comunidad que implicaba dicho cargo (Choque 2012).



Figura 6. Iglesia de Visviri engalanada durante la celebración de su festividad patronal, mayo 2016.

En la década de 1960, la pérdida de los humedales en Chujñumani hizo insostenible la vida en el pueblo y la crianza de animales en sus proximidades. Esto redundó en la ocupación definitiva de Visviri, cuyos terrenos eran originalmente pastales en propiedad de la Sucesión Manzano y fueron donados para formar el nuevo asentamiento. Además de los Manzano, las familias que colaboraron activamente en la fundación del pueblo fueron Villanueva, Mamani, Chura, Montes, Gutiérrez, incorporándose al final Blas y Querquezana (Choque 2012). Ellos gestionaron con las autoridades chilenas la creación de una escuela fiscal y la construcción de los caminos que facilitarían la movilización de quienes allí residían, buscando emparejar los adelantos con los que ya contaba Charaña, en el lado boliviano. También durante esos años los vecinos construyeron la iglesia e instituyeron las festividades patronales de Visviri que le otorgaban su cariz de nuevo pueblo principal, Santa Cruz y Virgen Candelaria, estableciendo su calvario respectivo donde dispusieron las cruces que “*cuidan y protegen*” a sus moradores (Figura 6).

Asimismo, las familias ya instaladas en Visviri, efectuaron tratativas con las autoridades de los distintos países, para instaurar una feria semanal en el hito tripartito que les permitiera abastecerse de víveres y verduras; situación que se concreta en 1967 (Choque 2012). Esta feria fue ampliando sus instalaciones y mejorando las rutas de acceso con el paso de los años y las sucesivas obras estatales involucradas. En la actualidad, la feria tripartita se realiza todos los domingos alrededor del promontorio que fija el hito, constituyendo un evento que acomuna a las gentes de los tres países y donde cada quien tiene su propio lugar para el mercadeo.

Tanto en la parte peruana como en el lado boliviano, el espacio feriante se organiza en torno a una plaza rodeada por unas cuantas casas; en las cuatro calles principales se sitúan los diversos establecimientos



Figura 7. Puesto de tubérculos en la feria dominical del lado boliviano, abril 2016.

de comida, más atrás, se ubican las construcciones acondicionadas para residencias breves y que funcionan básicamente como bodegas el resto de la semana. El sector chileno no posee ningún tipo de edificación, salvo la explanada donde se estacionan los vehículos que traen el mayor contingente de compradores; aunque a veces los visvireños llevan cueros de camélidos y ovinos que comercializan preferentemente al lado boliviano. Los negociantes de esta parte ofrecen una gran variedad de tubérculos (papa, oca, yuca) producidos en el altiplano boliviano colindante (Figura 7), así como lanas de vivos colores o bien naturales, ropa y zapatos, junto a ungüentos, yerbas, minerales, resinas, hojas de coca y fetos de llamo. En cambio, los vendedores del sector peruano se concentran en la oferta de frutas y verduras provenientes de la sierra de Tacna, además de ropa, abarrotes y enseres para el hogar.

Como se trata de un paso internacional, Visviri posee dependencias de aduana para las oficinas del Servicio Agrícola Ganadero y Policía de Investigaciones, junto a un retén de Carabineros. De esta forma, el trajín de productos vegetales procede de manera más o menos informal; un poco escabullendo las mercaderías de dicho origen por parte de los comuneros, otro poco bajo la anuencia de los funcionarios aduaneros quienes conocen a los residentes y saben que los productos se consumirán localmente. Lo cierto es que las familias visvireñas suelen apersearse de frutas y verduras en esta feria dominical tripartita, a la par que resuelven otro tipo de necesidades, sean económicas, medicinales o rituales.



Figura 8. Panorámica de Visviri desde el promontorio de Santa Cruz, enero 2016.

VISVIRI, PUEBLO Y ESTANCIAS EN LOS ALREDEDORES DEL TACORA

En la actualidad, Visviri se yergue como centro de una serie de caseríos o estancias dispuestas a su alrededor. No obstante, todas las familias cuentan con una vivienda en el pueblo, en tanto núcleo principal que es asiento de gobierno y lugar de asuntos públicos, así como centro de cierta geografía sagrada y su cosmopolítica respectiva (Figura 8). Las localidades más cercanas son Churu Pampa, Cabauta y Cantatani, distantes a menos de 3 kilómetros de Visviri en línea recta, lo cual admite traqueteos diarios entre dichos caseríos y el poblado. En cambio, otras estancias como las de Caillumi y Pocoma se hallan más lejanas, entre 8 y 10 kilómetros, por lo que los pastores deben privilegiar allí su residencia para estar más cerca del ganado, o bien depender del uso de vehículos y gastos proporcionales en bencina para la movilización. El paisaje circundante es señoreado por el cerro Tacora, quien resalta en el horizonte sur de Visviri y tiene como figura de acompañamiento a una imponente lomada en su cara noreste, llamada Pacocagua. Por la lontananza oriental, asoman el Sajama junto a los Payachatas, Pomerape y Parinacota; salvo el último, todos estos nevados se sitúan en territorio boliviano.

Según nos contaban los comuneros, en Visviri los apellidos más comunes son Mamani, Chura, Blas, Villanueva y Manzano; todas estas familias provienen de Chujñumani y ya contaban con “*derechos de uso y costumbre*” en estas tierras antes de la llegada del tren, los cuales se remontan a lo menos desde tiempos peruanos y hunden sus raíces en un pasado remoto que verdea la memoria colectiva de los lugareños. Tras el establecimiento de la estación ferroviaria, los Querquezana y los Onofre se instalaron en el barrio de Visviri conocido como pueblo chico; ellos provenían de estancias pertenecientes a los poblados de Cosapilla y Guacollo, pero echaron mano a mecanismos de herencia matrilineal para retomar sus derechos a ocupar

tales espacios. Al otro barrio denominado como pueblo hundido, llegaron posteriormente Flores, Ticona y Tancara; esta última familia venía de Keullire, una estancia de la estación General Lagos adyacente a la periferia de Visviri.

Tal como ocurre en todas las comunidades aymaras, tanto de la precordillera como del altiplano, la concepción del paisaje en Visviri es concéntrica; es decir, está siempre referida a un núcleo central, a partir del cual se construye el sistema conceptual que distingue entre los diferentes niveles de agregación percibidos (Castro 2002, Castro *et al.* 1997). El centro del nivel mayor es *mallku* Tacora, alrededor del cual se desperdigaban los poblados con sus distintos caseríos circundantes; asimismo, pueblo Visviri se constituyó como núcleo intermedio y está rodeado por las diferentes estancias, mientras que éstas representan el menor nivel de agregación, pero cuyo paisaje es el más densamente conocido y se ordena en torno a los bofedales, recurso alimenticio de humanos, ganado y fauna silvestre.

“...aymara se llama jok’o... jok’o, bofedal... uma, agua... uma-naira, ojo de agua [...] llaita se prepara cocida... el pakotonko se come así nomás, crudo, sike igual, kolo-kolo y berro igual, en ensalada... lima come el alpaco, se mete en el fango, mete la nariz y come, llamamos también, sike de alpaco hay que come el alpaco... el pakotonko come el guakache (guairao), tiene el pico grande, leke-leke (queltehue de la puna), chultiva (churrete) también come, es un pajarito que en el sur se llaman pachorriones, también como el poko-poko (puku-puku), pone cuatro huevos, come también chillagua... chirigue también come...” (Registro de Visviri, en Castro *et al.* 1997: 32).

Ahora bien, el macizo andino imprime un sello característico a este modelo concéntrico, de manera que siempre se hallan implícitas las referencias altitudinales (abajo-arriba, planicie-ladera). Por ejemplo, de acuerdo con las categorías propias de los lugareños, el panorama general de sus estancias deviene en un ordenamiento expresado en términos de pampa y cerro, donde las alianzas matrimoniales tendían a sucederse entre grupos familiares que posibilitaran la combinación de ambos paisajes:

“Mi estancia es Cabauta. Mi papá le puso ese nombre, aymara es. Cabauta significa casa en la quebrada; justo ahí construyó la casa mi padre, en la lomada donde baja esa como quebrada hacia el bofedal Caipavinto. En la estancia vivía mi papá y sus hermanos, harta gente vivía. Después se fueron y mi papá se cambió un poco más acá, ahí crecimos nosotros. Cabauta pampa es. La estancia de mi mamá, Caillumi, cerro es. Igual tiene su bofedal y su pampita, su irana, ladera; pero más cerro es. Mi papá y mi mamá eran vecinos, hablantes aymara netos” (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

“En la parte donde vivían mis papás, en misma quebrada, caba, k’awa se dice verdaderamente en aymara, sale mucho ankañoko. Una como fruta que sale enterrada, se pega a las raíces de algunas plantas; lo colorado se come como fruta y con lo blanco se hace té para la tos, no tan amargo, más cargado purifica y lava la sangre. Los llamamos saben buscarla con el hocico y también la desentierran para comer...” (Domingo Chura Blas, pueblo Visviri, octubre 2016. Véase también, Villagrán y Castro 2004).

Las actividades ganaderas, que orientan la vida social de estas poblaciones, refrendan la elección de los asentamientos en torno a la disposición de humedales (*jok’o*) y vertientes (*uma-naira*), junto con el acceso a la mayor diversidad ecológica posible en las áreas de pastoreo. La periferia del bofedal es definida globalmente como “el seco” (*waña*), en oposición a las vegas donde escurre permanentemente el agua (*uma*); sus contornos se clasifican en dos grandes sectores altitudinales, pampa y cerro. El vernáculo pampa remite a las planicies altiplánicas, los oteros bajos (*mogotes*), las quebradas (*k’awa*) y las laderas (*irana*) que se descuelgan desde los cerros; a su vez, este sector se distingue según las diferentes formaciones vegetales que sustenta (tolares, pajonales y llaretales). La denominación cerro, en cambio, alberga el alto y la cima de montañas; si bien también son utilizados como pasturas para el ganado, estos lugares adquieren enorme

relevancia ya que aquí se recolectan la mayoría de las plantas medicinales. De esta manera, el paisaje involucra un manejo según tiempos y espacios diversos que se orquestan de manera flexible, dependiendo del ritmo de cada ciclo anual; todo lo cual abreva un profundo conocimiento del entorno y sus inflexiones.

EL PAISAJE DE LAS ESTANCIAS Y LOS ESPACIOS DEL PASTOREO

Para hablar del ordenamiento espacial que rigen a las actividades ganaderas, es preciso entenderlo entretreído al ciclo temporal. En los paisajes andinos el año se ordena en temporadas seca (septiembre-noviembre), húmeda (enero-marzo) y fría (mayo-julio), junto a sus correspondientes etapas de transición (agosto, diciembre y abril, respectivamente). Este devenir cíclico de diferentes tiempos en determinados paisajes, con texturas respectivas y modulaciones propias, va adecuando el aprovechamiento de los espacios y conjugando la capacidad creativa de los comuneros. De manera tal que el pastoreo se realiza extensivamente en concordancia a diferentes zonaciones con determinadas formaciones vegetales; lo cual va ordenando una serie de actividades y movimientos dependiendo de cada temporada, a la vez que orienta la pormenorización del territorio y la construcción sociocultural del paisaje.

En efecto, la percepción andina define al paisaje altiplánico de acuerdo con sus atribuciones forrajeras y ecológicas, dado que el manejo pecuario se articula en torno a diferentes formaciones vegetacionales; no obstante, se mantiene siempre la concepción concéntrica y altitudinal (Castro *et al.* 1997, Gundermann 1986). En términos zonales se distinguen las pampas tolares, caracterizadas por un conjunto de especies arbustivas denominadas genéricamente como *tolas*, de ahí su nombre; junto a los pajonales que se localizan en una gradiente altitudinal mayor y cuya designación también refiere a la existencia de varios tipos de pajas o *wichu*, donde igualmente crecen formas de vida en cojines llamadas llaretas y llaretillas (*timillo*). Luego viene el alto de los cerros y más arriba se sitúa el panizo que comprende el piso subnival; estos sectores son escasamente usados por el ganado, pero aumentan la potencia medicinal de las hierbas que aquí crecen. La vegetación azonal se agrupa principalmente en bofedales o *jok'o* que son las vegas altoandinas, núcleo central de todos los poblados. Además, destacan los queñoales que son comunidades restringidas de sotobosque, junto a otras agrupaciones acotadas de ciertas especies vegetales como *amañoko* y *ayrampu* (Villagrán y Castro 2004).

“Punta cerro es Pata-q’ollo, cima cerro, crece chijura, guankaro-guankaro, pinko-pinko, coba... Pampa-q’ollo todo eso del bajo, puro mogote nomás se ve, no hay cerro... Tola-Pampa, leña, crecen siputola, ñacatola, umatola, añaguaya, puskayo, o guarako, se come el fruto... Pajonal quiere decir Wichu-irana, irana ladera, Wichu-Pampa, esa pampa que hay harta paja, wichu, iro-wichu, paja brava, cikuya-wichu, paja amarilla... Llaretas-Pampa, Timillo-pampa, aymara verdadero timillo es llaretas... Arenales se llama challa, no crece nada; partes duras, terrenos duros se llama ara, araukeo, arauraka... Saya quiere decir barranco, guaranko... Guajo, alto de los cerros, quebradas, ollas, subida, bajada, crece queñoa, chachacoma, oke-tola, tola-amaia, anko-tola, tola blanca, tola morada, tola espina, sabaya, llaretas... Por las laderas altas de los cerros hay más queñoa, con tanto frío no hay llaretas, se mantiene esa planta... Antes era mucha, haciendo carbón lo pelaron... Acá por la pampa no crece, la quisieron plantar, se muere la planta; allá arriba, cerca de los peñascos y más frío se mantiene... se llaman (esos lugares) santañani, donde crece llaretas y queñoa... vizcacha hay hartito...” (Registro de Visviri, en Castro *et al.* 1997: 33).

Ahora bien, entre Visviri y las estancias tanto de Cabauta como Churu Pampa se aprecia a primera vista lo que parece ser un gran bofedal (Figura 9); sin embargo, para los pastores involucra núcleos diferenciados que se pormenorizan a través de topónimos distintivos y remiten a los linderos de cada caserío. Así, las vegas frente al pueblo se denominan bofedal de Visviri; hacia Churu Pampa y Cabauta

recibe el nombre de Caipavinto, mientras que en el sector de la frontera con Charaña se llama Iña. Según los lugareños, todas estas designaciones son vocablos aymara, muchas veces “chilenizados”, que aluden a ciertas características propias de cada localidad.

Ya señalábamos que Cabauta refiere a una casa construida sobre una pequeña quebrada; por su parte, la estancia de Churu Pampa hace mención de un retazo o un paño de tierra que entra en medio del gran bofedal. Las diversas nominaciones de éste también dan cuenta de atributos particulares que destacan en cada área puntualizada. Caipavinto es una forma españolizada de los términos *qullpa* (salitre) y *wintu* (calcañal), pues aquí la vega presenta costrones blancos que al caminar quedan adosados en los zapatos. En cambio, Iña remite a la parte pantanosa que en época húmeda hace “fangar” a los animales, pues aquí el bofedal es alto y tiene hondonadas por lo que resulta difícil de caminar durante esos meses.

Debido a esta biodiversidad, cada sector del gran bofedal presenta cojines vegetales un tanto diferentes, ya que es regado por ríos propios que poseen aguas dulces o más saladas. El *hok’o* Caipavinto es más salino y allí predomina la *k’eña*: “ahora se ve un poco como pasto seco, pero en tiempo de lluvias se pone bien verdecito y frondea”. El *hok’o* Iña se define como dulce y tiene mucho *pak’o*: “es un pasto pinchudo; hay una clase que se llama *pakotonko*, *pak’o* hembra o maíz de *pak’o* y en tiempo de lluvias da fruto rojo que decimos *pillilla*, eso les gusta mucho a los animalitos y también saben comer las personas”². Estas diferencias en la cualidad de sus aguas dan lugar a determinadas asociaciones florísticas, “*sike hay en*



Figura 9. Panorámica de pueblo Visviri y sus bofedales, enero 2016.

² Sebastiana nos cuenta que cuando pastoreaba de niña aprovechaba de recolectarlos y luego su madre los tostaba en la estancia, lo cual realizaba su dulzor y se comía como postre mezclado con harina de quínoa en las tardes después de “*corralar*” al ganado.

las partes con k'eña, kolo-kolo hay en las partes con pak'o, como ensalada de los antiguos era; igual que berro, ése en ojo de agua crecen" (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

El ganado se alimenta en *jok'o* principalmente de *k'eña* y *pak'o*, también consumen *lima* que sale del fango y *alpaco-sike* que es especial de este animal. Los bofedales también se categorizan como *uma*, en tanto abrevadero de los rebaños, en oposición a zonas *waña* que corresponden a pampas y cerros. Estas últimas se pormenorizan en tolares que se extienden por las altiplanicies, donde abundan las especies *llapa*, *kailla* y *qhora* como alimento de las tropas; junto a pajonales en los cerros que disponen de una amplia variedad de *wichu* para los animales.

"Llapa este año creció chiquito, pues hubo sequía; otras veces, cuando llueve más, crece grande y los animales no pueden terminarlo; ése hace engordar al ganado, por eso ahora los animales están flacos. Kailla es pastito con espina, en tiempo de lluvias crece bonito, verdecito y da como fruto, a los animales les gusta. Qhora es pasto bonito cuando llueve, da como flores de color verde. Es peligroso para la oveja, porque si se lo come verde se empasta, como que se hincha [...] Hay distintas clases de wichu, unas son pajas amarillas y otras más verdes; ésas también sabe comer el ganado" (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

LOS CICLOS DEL PASTOREO

Tomando todo esto en consideración, aún se aprecia un ordenamiento de las actividades de pastoreo en torno a las diferentes formaciones vegetales zonales y azonales, lo que supone movimientos de concentración en bofedales y pampas aledañas a las estancias, junto a movimientos de dispersión gradual, según sea en *waña* de tolares o pajonales más distantes. Además, dicen los mayores que hasta mediados del siglo pasado, cuando vivía más gente en los caseríos, sus padres todavía practicaban la trashumancia del ganado durante la época fría hacia los altos de cerro en Visviri, mientras que en pueblo Tacora se bajaba a la alta precordillera³.

En Visviri, este movimiento estacional del ganado se realizaba durante los meses fríos y hasta comienzos de la temporada seca, de abril a septiembre o de mayo a octubre, dependiendo de cómo se

³ En el altiplano de Isluga, en Tarapacá, la organización del pastoreo se realiza en torno a las mismas formaciones vegetacionales que se despliegan en Visviri, tanto las azonales de *jok'o* (bofedal) como las zonales de *suní* (tolares) y *waña* (pajonales); aunque en Visviri *waña* se opone, como totalidad, al ambiente húmedo de los bofedales, distinguiendo en su interior a pampas tolares y pajonales. En Isluga, también se observan movimientos de concentración en bofedales y de dispersión en las estepas de la altiplanicie, junto a la trashumancia del ganado hacia las altas quebradas (Gundermann 1986). Este movimiento estacional se denomina *costeo*, pues los pastores y sus animales bajaban desde las estancias en la cordillera hacia las *paskanás* o asentamientos menores en las serranías para aprovechar los pastos de lluvia maduros; se dirigían hacia el oeste, donde se orienta la costa, de ahí su nombre, además de aludir al mar verde de pasturas que cubren los cerros, en años buenos, hasta bordear la época seca, cuando retornaban a sus estancias para afrontar de manera concentrada los rigores de esos meses y prepararse para la intensa actividad durante la temporada húmeda. El *costeo* se efectuaba entre marzo-mayo y septiembre-octubre, ocupando anualmente las tierras ubicadas en la alta precordillera adyacente (Alto Miñe-Miñe, Alto Nama, Alto Camiña, Alto Soga y Alto Chiapa); así, cada estancia de la *marka* Isluga tenía sus lugares respectivos, establecidos mediante relaciones de uso y costumbre de larga data (Martínez 1976). Si bien todavía se mantienen circuitos menores de trashumancia o *mini-costeo*, pues tanto seres como espacios y tiempos implicados han reducido su urdimbre, a partir de la década de 1970, esta práctica dejó de realizarse de manera sistemática y orquestada. Lo que coincidió con fuertes flujos migratorios de la población isluguña hacia los valles agrícolas y las ciudades, enmarcados en una secuencia de sequías prolongadas que hizo mermar dramáticamente el número de cabezas en la cordillera. De manera tal que la relación de los pastores Isluga con las gentes y los paisajes quebradeños se percibe en la actualidad tan densa como fluida, no sólo a partir de una abigarrada memoria social, sino en la propia vida cotidiana; dado que muchas familias altiplánicas fijaron residencia principal en aquellas quebradas donde otrora practicaban el *costeo*, volcándose de lleno hacia las actividades agrícolas y sus avatares, pero manteniendo las relacionales en Isluga. Todo ello en el ritmo vertiginoso de las transformaciones y sus controversias tanto históricas como políticas (Urrutia 2011).

hayan desenvuelto los trasiegos en la temporada húmeda. Ello se orquestaba en aras de aprovechar los pastos de lluvia ya maduros en los cerros, mediante el acceso a pastales bastante alejados de las estancias que suponían el movimiento de personas y animales hacia estos terrenos, cuyos derechos de uso se habían establecido a partir de vínculos familiares o trabazones recíprocas, buscando alianzas entre localidades pampa y localidades cerro. Allí la familia tenía otra vivienda hasta donde se trasladaba junto a la tropa. Luego, cuando llegan los meses secos, volvían con los rebaños a sus estancias principales, habiendo reservado los pastos de bofedales y pampas para la temporada más crítica en que merma el forraje.

“Cuando era niña, llevábamos a los animalitos de mayo a octubre al cerro, cerca de Caillumi, porque estancia de mi mamá era. Hay harto queñoal para esa parte. Los animalitos comen paja y kailla, pasto comen. Leña también comen; si hay hambre, ellos saben lo que es rico de la leña. También saben buscar ankañoko. En octubre, cuando empiezan los meses secos, los bajábamos al bofedal. Ahora se forrajea por aquí nomás y les aumentamos con fardos de pasto que traemos desde Lluta” (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

Según los lugareños, las temporadas fría y seca son hoy más intensas que antes, lo cual ha redundado en una disminución de los pastizales y en la subsecuente mengua de los ganados familiares. Por ende, ante la carestía de forraje, los pastores han debido aprovisionarse con fardos de alfalfa y pasto traídos desde Lluta, para así evitar que la falta de alimento merme en demasía sus rebaños. Dicho traslado se procura en camiones propios o de algún familiar, unas cinco o seis veces en el año; mientras que el abasto en Lluta, habitualmente, se formaliza con parientes o compadres radicados en el valle. Esta preocupación extra en las actividades ganaderas, desde hace ya unas décadas, se tiene prácticamente durante todo el año; salvo en los meses más húmedos de diciembre a marzo y dependiendo de cómo hayan venido las lluvias. A partir de abril, se les da *“un puñadito nomás”*; conforme va aumentando el frío, las porciones de fardo se agrandan, *“un cuartito y después la mitad”*; hasta que en temporada seca éstas constituyen casi la mitad de la dieta diaria que consumen los camélidos, *“para una tropa común se da un fardo, hasta fardo y medio, según cómo esté el tiempo”* (Domingo Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016). Durante la época crítica el ganado se mantiene concentrado y pese a todas las atenciones la mortalidad es sumamente alta, sobre todo entre octubre y noviembre, llegando a diezmar un tercio y hasta dos tercios del rebaño (Villagrán *et al.* 1999).

La transición hacia la época húmeda transcurre idealmente en diciembre, cuando empiezan a caer las primeras gotas y se van renovando las cubiertas vegetales. La llegada de las lluvias en enero se recibe con gran regocijo y ajeteo, pues los pastores deben extremar la cariñosa vigilancia hacia sus animales; hacia final del mes comienzan las pariciones, además, entre enero y febrero le siguen empadre o cruza. Dado que el período de gestación de estos animales es de once a doce meses, la producción se organiza coordinando nacimientos y cruza que coinciden más o menos en una misma fecha, eligiendo para ello los inicios de la temporada húmeda, cuando comienza el tiempo de mayor disponibilidad de pasturas que asegura el buen desarrollo del rebaño y el óptimo crecimiento de las crías. Las pariciones y el empadre se articulan según movimientos de concentración y dispersión relativa del ganado, pues los pastores cuidan no alejarse mucho de su estancia, lo cual facilita la atención de los animales y la solución de imprevistos en el curso de las labores.

Para el período de pariciones, entre diciembre y enero, la tropa de hembras preñadas se traslada del bajo de los bofedales hacia los pastizales de las partes más elevadas; donde las crías no puedan caerse al agua, ahogándose o muriéndose de frío por las bajas temperaturas en la zona durante las noches. Este momento supone una serie de precauciones que requieren de la utilización intensiva de mano de obra. Con mucha frecuencia los pastores tienen que ayudar a la expulsión de las crías, eso sí, asegurándose siempre de

salvar a las madres. Asimismo, durante las primeras semanas, los cuidados se dirigen a ver que las crías no se extravíen, que las madres permitan la lactancia de los recién nacidos, que éstos no se separen del ganado ni que se duerman en el campo, para evitar que sean presa fácil de los animales depredadores, como el zorro y el puma quienes “*también han tenido sus guaguas y andan más hambrientos*” (Julia Villanueva, pueblo Visviri, abril 2016).

Con el cambio de pasturas de las madres hacia las pampas en las inmediaciones del bofedal, los pastores no sólo evitan que las crías se caigan al agua, sino que además beban de las aguas estancadas en pozones durante la época húmeda; las cuales frecuentemente albergan parásitos que causan diarrea con sangre a las crías, siendo ésta una de las grandes enfermedades que diezman a la nueva camada. Pero hay otras razones concomitantes, a través de este traslado se permite separar a las hembras entre quienes están próximas a parir y quienes van a cubrirse al mes siguiente; este grupo se mantiene en los bofedales y las madres se llevan a las pampas cercanas con pastos verdes y frescos pues, dada las recientes lluvias, resultan ser el mejor forraje, “*ése hace engordar al ganado*”. Entonces, se privilegia su alimentación que, a la larga, redundará en una producción de leche óptima para el consumo de las crías. Pasado el tiempo de las cruzas y cuando la nueva camada está más firme, las madres y sus crías se integran al rebaño; en ese período se cuida que los machos no molesten a las hembras, pues “*afectaría el crecimiento del feto*” (Julia Villanueva, pueblo Visviri, abril 2016).

El empadre se realiza por lo general en enero y febrero, de tal manera que se pueda esperar una parición en diciembre o enero, cuando hay abundancia de pastos tiernos. El empadre es “*como siembra del ganado*” (Julia Villanueva, pueblo Visviri, abril 2016) y en esa oportunidad los pastores aprovechan de hacer una selección genética de sus animales, colocando como sementales aquellos machos considerados más fuertes, grandes, del color preferido del momento, que tengan abundante lana y de buena calidad. Cada año se cubre sólo un grupo de hembras, el resto pasta con sus crías producto de la cruce anterior y se reserva para el venidero; con ello se asegura la reproducción anual del rebaño y el eficiente manejo de los recursos forrajeros. Las hembras a cubrir se forrajean con los machos en los bofedales, mientras las madres permanecen en las pampas. La distancia entre ambos sectores no es mucha; si bien el pastor se queda en la pampa cuidando la tropa de madres, al menos una vez al día va a mirar que todo esté en orden con los demás animales.

Algunos pastores realizan el empadre en los corrales de sus estancias, donde amarran a las hembras por las patas traseras para que queden echadas y luego sueltan a los sementales, para así asegurar que los machos tomen a todas las hembras y para cerciorar la combinación de ciertos ejemplares. Antes, esta forma de empadre estaba rodeada de un alto ambiente ritual, congregaba a toda la familia y los vecinos en el corral de la estancia. Hoy, debido principalmente a que hay menos gente y la mayoría de los residentes actuales profesa cultos evangélicos, sólo algunas personas hacen “*una costumbrita*” que consiste en sahumeros y libaciones “*a los mallkus, la pachamama y los muertos*” (Julia Villanueva, pueblo Visviri, abril 2016). Se trata más que nada de un gesto ritual efectuado generalmente por el pastor y acompañado de quienes le colaboran en las faenas.

Asimismo, hasta la década de 1970, cuando las estancias estaban más pobladas y “*lo común eran tropas de 800, 600 cabezas*”, los machos adultos se separaban de las hembras y los pardinillos; cada tropa de animales contaba con sus propios lugares de pastoreo diferenciados y relativamente alejados entre sí a lo largo de todo el año. Actualmente, los rebaños son mucho más reducidos que otrora, entonces, no es necesario realizar “*machaje*” porque los individuos que cubren son muy pocos y se cambian periódicamente. Entonces, sólo se apartan a las hembras preñadas cuando van a tener sus crías y durante el tiempo restante el ganado pasta junto, aunque aún se percibe un manejo extremadamente minucioso de los rebaños.

“Antes, se sabía separar a los machos a partir de los dos o tres años, para que no molestaran a las hembras. Por decir, las hembras y los maltones pastaban en un cerrito y la tropa de machos en otro cerrito más allá; después, cuando se bajaban a las pampas, también tenían sus separados. Se los juntaba con las hembras al tiempo del empadre, para que las pariciones fueran a la vez. A veces algunos machos eran jodidos, se iban de su lugar a buscar a las hembras y teníamos que volverlos a llevar allá. Ahora algunas familias, las que más tienen, tienen hasta 300, máximo 500 animales, como mucho. Antes lo común eran tropas de 800, 600 cabezas; los que menos tenían, tenían 500. El tiempo cambió, hay menos pasto y la gente se fue para otras partes. Yo tengo muchos menos animalitos que los que tenía mi papá, qué grande eran sus tropas... Ahora no separamos a los machos. Yo tengo un parcito que son sementales, éstos voy cambiando; el resto los capamos y algunos carneamos, y si son buen ejemplar para cubrir, lo dejo para la venta. Por eso también son más chicos los animales ahora, porque hay pocos machos para cubrir [...] El empadre comienza en febrero. Las crías llegan según cómo cubrió; si en febrero cubrió, ya en diciembre, enero están pariendo” (Domingo Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

También en febrero ocurre la gran ceremonia de la *K'illpa*, donde se marca el ganado mediante un ensamblado ritual de registros y materialidades, signando a la par relaciones familiares y comunitarias que se conectan con el entorno y las entidades sagradas que lo señorean. Si bien los cerros, o su creación por Dios para los evangélicos, se adoran como dueños de los animales, especialmente *mallku* Tacora y los reputados que circundan el horizonte, el ganado siempre tiene propiedad individual, indistinta de los pastores que puedan estar a su cargo⁴. Además, entre febrero y marzo se celebra Carnavales en pueblo Visviri. Las gentes se acomunan en medio de la algarabía de las lluvias, cuando los pastales verdean y comienzan a dar “fruta”, las crías ya han nacido y el ganado prospera; por tanto, hay gratitud por el multiplico y la producción venidera. Como la *K'illpa* se realiza durante la época de cruza o empadre, cada familia coordina sus propias actividades y oficia las ceremonias respectivas en sus estancias, participando parientes y proles que normalmente residen en Arica y Lluta. Paralelamente, se organizan entre las familias para que el ciclo de fiestas culmine antes del inicio de Carnavales, donde se reúnen en Visviri gentes de todos los caseríos, así como de otros lugares cercanos y distantes.

En marzo, después de Carnavales, ocurre una dispersión creciente del ganado en pampas y cerros, a fin de aprovechar el aumento de pastizales gracias a las precipitaciones. Junto a tolares han crecido hierbas anuales que sostienen estacionalmente la masa ganadera, siendo las más apetecidas *qhora* y *llapa*, sobre todo esta última a quien los pastores le otorgan las mejores cualidades nutricias para la tropa, “cuando llueve más, crece grande y los animales no pueden terminarlo; ése hace engordar al ganado”. Asimismo, los arbustos espinosos (*kailla*, *añaguaya*) de las pampas y las gramíneas perennes (*wichu*, *paja*) de los pajonales, han verdeado y se han puesto más tiernas, por lo que “también le gusta comer a los animalitos” (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016). A partir de mayo, el rebaño retorna a bofedales para hacer el recuento de las crías de la última parición y efectuar el carneo de algunos animales, elegidos dentro de aquellos individuos que tienen entre dos y tres años.

La transición hacia la época fría se percibe como culminación de la cosecha pecuaria; por eso, al igual que en las comunidades agrícolas de la precordillera, si el carnaval estipula las primicias de la producción, ésta se concreta con la llegada de los meses fríos. Por estas fechas el ganado está gordo y en inmejorables condiciones, porque comieron pastos de buena calidad durante la época de lluvias. El carneo

4 Antaño durante la *K'illpa* se iba señalando ganado a los hijos, quienes participaban activamente con sus padres en las labores de pastoreo. Hoy, como la mayoría de los jóvenes se han radicado en las ciudades, son los mayores quienes se encargan de cuidar el ganado, cuya propiedad pertenece habitualmente a varios familiares. En general, los pastores velan por sus animales y los de sus parientes, recibiendo una parte de las nuevas camadas e insumos necesarios, ya sea en bienes o dinero. También, muchas familias han contratado a vecinos, generalmente bolivianos, para que les vigilen el rebaño y les dan para ello una remuneración mensual; así, pueden realizar con tranquilidad sus otras actividades, ya sea en Visviri o en lugares más alejados.

de los animales asegura el consumo de la propia familia del pastor y también, dependiendo del tamaño de las tropas, se destina una parte para su venta en la precordillera y las ciudades; aunque todavía algunas presas se convierten en *charqui* (carne seca y salada), la disponibilidad de luz eléctrica y congeladores han reducido este tipo de faenas. Igualmente, la cosecha de carne en Visviri está enmarcada por las celebraciones de su fiesta patronal Santa Cruz, el 3 de mayo, precisamente en los albores del frío cuando hay abundancia por los productos recogidos.

Posterior al carneo, los animales vuelven a dispersarse en pampas y cerros para que coman los pastos de lluvia aún remanentes, antes que el frío los termine. En estos momentos la mano de obra en torno al pastoreo adquiere matices más relajados, por lo que los comuneros también se disgregan hacia sus quehaceres en la precordillera y las ciudades para vender la carne; así como procuran en Lluta el abastecimiento de fardos cada vez más necesario para su ganado, pues las pasturas comienzan a disminuir en las altiplanicies. Antaño se retomaba en estas fechas la trashumancia del ganado hacia otras localidades bastante alejadas de la estancia; este movimiento estacional se prolongaba durante los meses fríos hasta la llegada de los meses secos, cuando volvían a las inmediaciones del hogar estanciero. Actualmente, debido a la menor cantidad de pastores y la merma en los rebaños, no se realiza la trashumancia del ganado en los cerros; además, *“como el tiempo anda revuelto, no se puede criar tanto animal como antes”* (Domingo Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

En agosto, después que han pasado los fríos más intensos, a los animales les toca idealmente el turno de *“afeitarse”*. Los camélidos demoran de dos a tres años en desarrollar un adecuado volumen de sus fibras; por otro lado, las hembras preñadas pueden abortar en el esfuerzo que se hace para cogerlas y mantenerlas quietas, por ello nunca se las trasquila. Consecuentemente, dichas labores se coordinan de tal modo que los pastores dispongan anualmente de nuevos vellones. El paso hacia la temporada seca está dado por la concentración del rebaño en bofedales y pampas aledañas, la cual supone una serie de precauciones ante la carestía de pasto; por eso, también se desparasitan los animales, cosa de evitar cualquier debilitamiento extra.

Durante los meses secos, las familias procuran la limpieza de los canales que surcan sus respectivos bofedales; incluso, ampliando artificialmente los cursos de agua para así regar una mayor superficie. Otrora, en dichas ocasiones se celebraban ceremonias y se congregaba toda la población de cada caserío, que era numerosa, en torno al trabajo festivo y ritual. En la actualidad, sólo se realizan estas labores en algunas estancias; a veces, por ciertos miembros que conservan ganado en sus pastales y donde la religiosidad implicada depende del culto en que participen los pastores; otras veces, si se cuenta con recursos, se contrata mano de obra. Por otro lado, la mantención del rebaño a lo largo de la temporada seca es posible gracias a que se complementa, incluso muchas veces se suple, su alimentación con pastos enfardados de Lluta. Pese a lo crítico que resulta en términos de forraje, en esta época el pastoreo requiere de poco trájín:

“En tiempo de secas es más fácil pastear; como no hay agua y no hay muchos pastos, los animales andan juntos, los machos están tranquilos. En cambio, en tiempo de lluvias se hace muy difícil pastear, harto trabajo; hay que recoger la parición, atajar de los sitios de aguas, atajar los machos que están jodiendo todo el rato a las hembras y el zorro, que ha parido también en ese tiempo, ataca a las crías” (Sebastiana Chura Blas, pueblo Visviri, octubre 2016).

CALENDARIO Y MEMORIA

El calendario de actividades, tal como se desprende en los párrafos anteriores, entrelaza aspectos productivos y ceremoniales que devienen respecto del profundo conocimiento sobre el paisaje altoandino y sus modulaciones (Castro 2002, 2009; Villagrán y Castro 2004). Se trata de una comprensión del mundo en perpetuo movimiento que integra las múltiples facetas y perspectivas de la experiencia social, donde la naturaleza forma parte de la cultura y lo cotidiano se reviste de sacralidades. Lo que se traduce en un acabado manejo de los diversos espacios vitales, imbricados en prácticas, saberes, poéticas e ideologías concretas, que forman y entrelazan a las personas con su entorno y las fuerzas que lo pueblan en permanente mutación. Puesto que en el pensamiento andino todos son personas; no sólo humanos, también animales, plantas, cerros, lagunas, ríos, cualquier entidad del paisaje material y también las fuerzas invisibles, son actores que participan en el curso de la historia y forman sus propias comunidades. Así, la comunicación ritual es la que configura la vida en común, principalmente, a partir de momentos de congregación y lugares de memoria donde se reconstruyen las relaciones con distintos seres y dimensiones en el mundo.

En este sentido, el calendario andino es social, político, religioso y económico, fuente de conocimiento técnico y conciencia histórica, todo combinado a la vez; constituyendo una de las manifestaciones más floridas donde se activan y reproducen las tradiciones locales (Castro 2009, Gavilán y Carrasco 2009, Martínez 1989, Urrutia 2011, van Kessel 1992). Por ende, los hitos del calendario que reúnen a las comunidades humanas y no humanas en un espacio dado, acompañando determinadas temporadas del ciclo anual y sus actividades productivas correspondientes, deben entenderse como los diseños más vistosos del tejido social, cuya urdimbre es la propia ritualidad; la cual también se despliega en los contextos diarios que vinculan a las personas con sus ambientes:

“De niña, cuando pasteábamos, mi mamá iba recogiendo algunas piedritas blancas y de colores; como lamos o alpacos eran. Ella las elegía por su forma y color que tenían; algunas tenían manchitas, igual que el ganado pues eran. Después las ponía en una parte verde del cerrito de la estancia, como semillero del ganado era. Ahí las tenía y las challaba, ‘para que el ganado crezca sano y se multiplique’, decía [...] Cuando pasteamos también se aprovecha el tiempo hilando. Para la K’illpa hacemos flores de lana; mi mamá sabía hacerlo lindo. Cada familia tiene su propia manera y así cuando se juntan es fácil distinguirlos. Los que mejor se adornan son los delanteros, porque esos son como caciques del ganado” (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

Entonces, la filosofía y la ciencia práctica indígena son complejos procesos en los que tienen parte tanto el intelecto como las sensorialidades de quienes participan en ellos, generando valores y significados para dar sentido y orden a su experiencia social, por lo tanto, involucran una forma de participación religiosa en las fuerzas y los espacios vitales (Castro 2018). En efecto, el saber indígena es un modo de habitar en el mundo y una manera de criar la vida, propiciando la comunicación ritual entre todas las personas y las entidades que componen el tejido social; de ahí que ningún aspecto de la existencia sea ajeno a la dimensión de lo sagrado (Cereceda 1987, Gavilán y Carrasco 2009, Martínez 1989, Urrutia 2011, van Kessel 1992, Villagrán y Castro 2004). Más aún, dado que está tan implicado en la vida diaria, lo ritual se encuentra en el corazón mismo de lo político, articulando constantemente los ensamblados entre humanos y no-humanos en torno a una “cosmopolítica”, cuyas performatividades y relacionalidades van fraguando las reconfiguraciones del mundo (DeLanda 2006, Strathern 1988, Stengers 1998).

En consecuencia, la dimensión religiosa es cosustancial a la tecnología y las prácticas (Martínez 1989, van den Berg 1992, van Kessel 1996, Villagrán y Castro 2004); es decir, todos los esfuerzos productivos y sociales requieren articularse conforme ciertos ceremoniales y festividades para asegurar que se logre el

efecto deseado. Por ejemplo, “*para que el ganado crezca sano y se multiplique*” no sólo basta una óptima disponibilidad de forraje y un adecuado abrigo para la tropa, junto a los innumerables cuidados y atenciones de los pastores; sino que resulta principal la realización de ceremonias y fiestas, como “*challar*” los lugares nutricios del ganado y celebrar la *K'illpa*, para invocar y congregar ritualmente a todos los seres y las deidades que lo gobiernan.

Por ello se define al paisaje, densamente pormenorizado y transitado, como uno de los niveles privilegiados de clasificación y significación (Castro 2002, Martínez 1976). Un buen ejemplo acerca de esta compleja construcción de la naturaleza en tanto cultura es la gravitación de los cerros tutelares o *mallkus* en la experiencia social de personas y colectividades. Existe suficiente consenso para afirmar que la adoración a las montañas posee una profundidad temporal muchísimo mayor a los tiempos del Inca, vinculándose fuertemente con la formación de grupos y el culto de ancestros comunes (Berenguer *et al.* 1984, Castro y Aldunate 2003, Martínez 1981). Hoy, la veneración a las altas cumbres continúa siendo una práctica muy difundida que despliega simultáneamente ritos de origen prehispánico con otros de la cristiandad, marcando el tiempo de las prácticas sociales al compás de las fiestas y los recorridos de la memoria (Abercrombie 2008, Castro y Martínez 1996).

De este modo, todas las personas y las dimensiones del mundo se encuentran íntimamente entrelazadas. Los “*delanteros*”, aquellos animales que guían a la tropa y pastan muy atentos a la presencia de cualquier amenaza, son “*como caciques del ganado*”; guanacos y vicuñas constan como rebaños de las divinidades de las montañas, cuyo pastor es el *tite* o gato montés, mientras las perdices son las gallinas de estos *mallkus*. En la medida que convocan ciertas interacciones sociales y son partícipes en determinadas conversaciones rituales, todos los elementos de la naturaleza son potencialmente sagrados y pueden estar cargados a la vez de fuerzas positivas como negativas. Si se descuidan los ceremoniales políticos y las celebraciones rituales, esto acarrea perjuicios en el propio bienestar de las personas y los demás aspectos de la vida social; asimismo, los momentos de crisis ameritan la realización de ritos que reestablezcan los equilibrios. Por eso es tan importante mantener la fluidez en el calendario de las comunicaciones, así como saber interpretar los ciclos y sus mutaciones.

Si bien los evangélicos no participan en los rituales católicos, aunque muchas veces son entusiastas observadores durante las fiestas patronales de los pueblos, ellos realizan sus propias conmemoraciones y siguen cultos periódicos que también signan con señas rituales el ritmo de las actividades. El sentimiento religioso y las ocasiones de comensalismo son iguales; pero se toma distancia del consumo de alcohol, porque entorpece las capacidades de una persona y sus excesos constituyen una de las críticas más empecinadas a las fiestas católicas. Por su lado, las iglesias evangélicas acomunan con elocuencia a sus feligreses a partir de la catarsis en sus oficios, acompañados de cantos, oratorias y escenificaciones; lo mismo que conforman registros privilegiados en donde se transmite y se reactualiza la memoria andina. Consecuentemente, los cultos evangélicos también han sido adaptados según las propias retóricas sociales andinas y sus concurrentes hacen parte en la revitalización de las expresiones de andinidad, algunos colaboran en las escuelas enseñando aymara y muchos de ellos son reconocidos cultores de la tradición local.

“Antes los abuelos sabían tomar, convidaban a los cerros mientras hacían las abuciones. Ahora se pasan con la tomatara y se olvidan de lo más importante que es orar a Dios. Nosotros no adoramos a figuras hechas por la gente, porque sabemos que Dios está presente en todas las cosas del mundo; por eso estudiamos su palabra y oramos cantando canciones y alabanzas [...] También le rendimos culto a nuestro señor en los corrales para la K'illpa, cuando se marca el ganado y se agradece y se ruega por los animalitos. A veces, también sabemos subir a los cerros en ayunas para orar y sentir la presencia divina;

para que la sequía no malee tanto y que la lluvia sea bonita y que el hielo no sea en demasía; para cuando las pariciones y que se críen bien los animalitos. Porque todas las criaturas son obra de Dios y merecen respeto y cariño [...] A mí me gusta animal tener de todo, llamo, alpaco, cordero; esos animales salvajes, no tanto. Hay otros que aguachan zorros, vizcachas, parinas; atraen la buena suerte, dicen. Si hasta león [puma] y tigre [gato montés] han sabido criar algunos. Yo no. A mí me gusta tener llamito, corderito, perrito, gatito, nada más, así es” (Pobladora de Visviri, octubre 2016)⁵.

Aquí, además de los comentarios y las comparaciones entre cultos evangélicos y católicos, resultan reveladoras las referencias en torno a la ambigüedad general que denotan las categorías andinas, pues las distinciones suavizan frecuentemente sus linderos según las diferentes perspectivas que van ensamblando. En este caso, muchos de los animales considerados “salvajes” también pueden ser criados o “aguachados”. Tal como ocurre con ejemplares de *suri*, *guallata*, patos silvestres, *parina*, loro, burro, puma, zorro, gato montés, vizcacha; algo similar sucede con sapos, serpientes y lagartos que son mantenidos en cajitas por algunos pastores porque “*atraen la buena suerte*”. Lo interesante son precisamente aquellas especies que sólo pueden vivir de manera libre. Dentro de este grupo destacan vicuñas, guanacos y perdices (Castro 1986); quienes a su vez son signados como animales domésticos de los cerros, a saber, sus propios ganados y gallinas.

Así pues, es plausible afirmar que la socialidad andina se desarrolla mediante la trabazón de obligaciones y compromisos creados por el *ayni*, la institución arquetípica del sistema de reciprocidades que entrama a familias y colectividades con su entorno. En los primeros vocabularios aymaras a finales del siglo XVI, este término se tradujo como “*obligación; el obligado a trabajar por otro, que trabajó por otro*” (Bertonio 2011 [1612]: 320), empero, su figura es compleja y abreva un mundo viviente en constante mutación. Las prácticas de reciprocidad no sólo tienen que ver con formas cooperativas de trabajo, ni tampoco guardan únicamente relación con el espectro económico-productivo; *ayni* o *torna* abarcan además los ámbitos políticos, culturales y religiosos, así como cada uno de los aspectos de la vida social. Es *ayni* la asistencia recíproca en las faenas de esquila y carneo entre pastores vecinos, la ayuda mutua en la construcción de viviendas que materializa vínculos de parentesco y afinidad, o bien los turnos para obras de adelanto y reparación en los espacios comunitarios (recintos para desparasitar el ganado, sedes sociales, plazas, iglesias, calvarios, senderos, etc.). Pero también es *ayni* la colaboración que hace la red de parentesco para cumplimentar dirigencias políticas al interior de comunidades y agrupaciones indígenas; igualmente lo es el aporte que se brinda a la pareja de alférez o *pasantes* de las fiestas patronales para aligerar los gastos y hacerse cargo de determinadas tareas; son *ayni* las ofrendas rituales a seres y fuerzas sagradas, el regalo que se da a los niños para la ceremonia de su primer corte de pelo, o las propias interacciones con el paisaje y los animales (Castro 2009, Gavilán y Carrasco 2009, Martínez 1989, Provoste 1976, van Kessel 1992).

Lo importante es que el *ayni* estipula un compromiso voluntariamente adquirido entre las personas o los seres que relaciona; es decir, establece como pauta, para quienes lo reciben, el retribuir en la misma medida cuando llegue la ocasión correspondiente. Por lo tanto, obligación y voluntad se ubican en el mismo campo semántico de la reciprocidad. “*Nosotros decimos en aymara ‘ayni kutiyaña’, que es hacer y devolver la torna [...] Así vivimos, siempre reciprocando*” (Bernabé Vilches, Isluga, 2008. En Urrutia 2011: 98). Se trata, por cierto, de un comportamiento ideal, una teoría social que se sustenta en los intercambios recíprocos para “criar la vida” y cuya praxis busca constantemente propiciar las “vueltas de mano” oportunas.

⁵ Algunas citas en este apartado van sin referencia, debido al compartir más familiar con las tejedoras durante ese inesperado día de lluvia. Si bien la mayoría firmó los consentimientos para que aparecieran sus nombres en este escrito, por cierto, como así han quedado consignados; hubo una de ellas que prefirió participar de los registros, pero sin quedar individualizada. Por ello, la omisión de citas en ciertas frases. En este punto, es ineludible volver a expresar el agradecimiento hacia todos y todas, por sus enseñanzas y su confianza que nos hicieron charlar a nuestras anchas sobre sus conocimientos y dialogar en conjunto sobre nuestros diferentes andares.

Hay en ello una memoria presente en los cuerpos que no es necesariamente discursiva, más bien tiene que ver con ciertas relaciones y modos de habitar en el mundo, con una serie de hábitos culturales y también con un lenguaje (Abercrombie 1991, Canessa 2014, Rivera Cusicanqui 1984); revelando aquel trasfondo performativo que no es siempre consciente de sus connotaciones identitarias e históricas (Connerton 1989). La idea de agravio o injusticia social, en ocasiones, adquiere un cariz de lamento y victimización que carece un poco de elementos propositivos y se solaza en culpar al colonialismo. Pero tiene otra cara que es la pujanza, la fuerza, la energía colectiva en momentos de cambio y rebelión donde se reactiva la memoria profunda (Nahuelpán 2013, Rapaport 2007, Rivera Cusicanqui 1984). El pasado no se recuerda porque sí, sino que se encarna en las prácticas de las personas y en una determinada visión del mundo. En efecto, el término aymara *nayra* se traduce como ojo y también como semilla, aludiendo igualmente a lo que va primero y a los tiempos antiguos (Bertonio 2011 [1612]: 416); por eso los andinos definen el pasado como aquello que está adelante, en la medida que otorga sentido y continuidad a la experiencia social.

En paralelo a esa memoria larga, interviene la memoria corta de la modernidad, de la ciudadanía, de la conquista de derechos indígenas, la cual está muy asociada a procesos estatales y retóricas nacionales que siguen los derroteros de la sociedad mayor (López Caballero 2017, Rivera Cusicanqui 1984). Estos flujos y reflujos de la memoria deben transigir con estrategias y prácticas de olvido, donde el sentido histórico se desdibuja en la vitrina de variedades destinadas al consumo voraz e irreflexivo. Entonces, los procesos de lucha política y revitalización cultural son protagonizados por mujeres y hombres capaces de articular demandas de autonomía y proyectos de continuidad a partir de trayectorias concretas, donde el calendario andino provee un marco inmejorable para integrar convención e invención desde las retóricas nativas y su creatividad tanto simbólica como de acción.

| Ciclo Anual | Movimiento del ganado y Actividades estacionales | Festividades |
|------------------|--|--|
| Transición | Cosecha de lana | Día de la Suerte (1° agosto) |
| | Desparasitamiento de la tropa | |
| Temporada Seca | Concentración en bofedales | Fiestas Patrias (18-19 septiembre) |
| | Limpia de canales de bofedales | |
| Transición | | Todos Santos (1° noviembre) |
| | Pariciones | Hacer Nacimiento (25 diciembre) |
| Temporada Húmeda | Empadre | <i>K'illpa</i> (enero-febrero) |
| | | Carnavales (febrero-marzo) |
| Transición | Dispersión en pampas y cerros | Semana Santa (marzo-abril) |
| | Trashumancia [Antaño] | Celebración municipal Festival Cultural <i>K'illpa</i> (abril) |
| Temporada Fría | Cosecha de carne | Festividad patronal Señor de Santa Cruz (3 mayo) |
| | | Celebración municipal Machaq Mara (21 junio) |

Cuadro 1. Calendario productivo ceremonial en Visviri

Actualmente, en Visviri, las ceremonias andinas se enmarcan principalmente en torno a *K'illpa* y Carnavales, junto a la festividad patronal Señor de Santa Cruz y el ciclo ritual católico (Semana Santa, Todos Santos y Navidad). Además, se celebran “tradiciones resurgentes” (Angelo 2014) llevadas a cabo por la municipalidad, como es el caso del Festival Cultural de la *K'illpa* que se organiza el penúltimo fin de semana de abril y la celebración de Machaq Mara que marca el nuevo año con la llegada del solsticio de invierno. Asimismo, en algunos hogares todavía se realizan rituales íntimos a la *pachamama* y los *malkus* en agosto, rogándoles prosperidad y resguardo para los quehaceres anuales. Finalmente, es preciso incluir los festejos propios de la chilenidad que son enarbolados principalmente desde la escuela y suponen el desfile del alumnado por la plaza del pueblo; no sólo en Fiestas Patrias, sino, incluso con mayor realce,

en la conmemoración del Combate Naval de Iquique (21 de mayo), resabio de sucesivas chilenizaciones y reactualización de las narrativas maestras sobre la Guerra del Pacífico (Naranjo 2011).

El ambiente sagrado en los ceremoniales andinos está fuertemente imbricado con los cerros, ya sea en su expresión de antepasados aviadores, o bien como parte fundamental de la creación del Dios cristiano (Figura 10). En Visviri, este dominio lo protagoniza *mallku* Tacora, quien tiene como segunda persona al cerro Pacocagua y entabla relaciones con las otras cumbres que se ven a la lontananza, como Sajama, Parinacota y Pomerape. También se evocan montañas y volcanes que no se otean con la mirada, pero extienden el tejido social. Por ejemplo, Taapaca en la sierra de Putre, Guallatire y Capitán en los alrededores del salar de Surire, o bien Isluga y Sabaya hacia el sureste en la frontera chileno-boliviana del salar de Coipasa. Estas divinidades de los cerros, denominadas de diferentes maneras según los lugares en que se sostienen (*mallku*, *uywiri*, *achachila*, *apu*), ordenan los espacios sociales y crían la vida en sus contornos. Ciertamente, son fuente de identificaciones locales y memorias profundas, además de incidir como uno de los factores principales en la producción desde la perspectiva andina; por ende, la relación con ellos resulta fundamental para asegurar los esfuerzos sociales y productivos. Específicamente, se encargan tanto de la lluvia que riega los cultivos y del multiplico del ganado, como del bienestar general del paisaje y los seres que circunda, ligándose de igual forma con buenos augurios en las reciprocidades cosmopolíticas y las transacciones comerciales (Castro y Aldunate 2003, Castro y Martínez 1996, Grebe 1984, Martínez 1981).

Asimismo, esta veneración a las altas cumbres está implicada con el culto a los ancestros en diferentes niveles de sacralidad ascendente (Castro 2002). Aquí la figura de los antepasados se entreteje cargada de



Figura 10. Músicos saludando a *mallku* Tacora en la víspera de la festividad patronal Santa Cruz, mayo 2016.

ambigüedades, pudiendo tanto bendecir como enfermar; por eso la importancia en el cumplimiento de las ceremonias, para así mantener la fluidez en las relaciones (Castro y Varela 1994, Martínez 1989). En este sentido, los antepasados más inmediatos son los parientes fallecidos, cuya ubicación en los cementerios guarda cierta correspondencia con las altas cumbres, quienes también son rememoradas durante el ritual fúnebre (Castro 2009). Un segundo nivel lo suponen “abuelos”, “gentiles” o “antiguos”, quienes remiten a los moradores prehispánicos de la región y reciben ofrendas en los lugares que antaño habitaron; sin embargo, su ensamblado con los cerros tutelares es bastante confuso, a veces se superponen y en otras difieren claramente (Berenguer *et al.* 1984, Castro 2016). El nivel de mayor sacralidad está compuesto por *achachilas*, articulación entre antepasados míticos y lugares de origen de los linajes, quienes han adoptado la forma de cerros y volcanes, así como de lagunas, salares, ríos u otros relieves prominentes; todos ellos son denominados como *mallku* o *uywiri*, albergando en sus inmediaciones “mesas” rituales donde conversan entre ellos y disponen del orden en el mundo (Castro y Aldunate 2003, Castro y Martínez 1996, Martínez 1981).

En relación al ciclo climatológico y el calendario tanto de actividades como de ceremonias, en Visviri, la transición a los meses secos se acompaña por el paso de la dispersión a la concentración, así como por labores de esquila y desparasitamiento del rebaño, junto a la Limpia de Canales de los bofedales. La temporada seca indica un período crítico de forraje que signa el retorno del ganado a los contornos de las estancias. El primero de agosto se celebran íntimamente ritos de fertilidad en los hogares, es el día de la suerte destinado a la *pachamama* y donde los *mallkus* aparecen como figura masculina complementaria; luego, el último día de agosto se realizan ofrendas y sahumeros para cerrar el mes en que se considera que “*la tierra está abierta*”. Asimismo, las fiestas patrias chilenas se conmemoran a finales de septiembre, correspondiendo igualmente con la época seca. La transición a los meses lluviosos está dada por los rituales a los difuntos, antepasados inmediatos de los visvireños, quienes encarnan la mediación con los espíritus de las montañas y las gentes de los tiempos antiguos. La temporada húmeda conduce pariciones y empadres de cada tropa con Hacer Nacimiento y *K'illpa* en los caseríos, además de las celebraciones de Carnavales en pueblo Visviri, “*para que haya suerte y que todo sea en buena hora*”, que van acompasando el renuevo de pasturas y el crecimiento de los rebaños. La transición a la temporada fría representa la dispersión del ganado en pampas y cerros para aprovechar los pastos de lluvia que “*hacen engordar al ganado*”; también se sucede el Festival Cultural de la *K'illpa* organizado por el municipio a fines de abril. Los meses fríos pautean el momento de la cosecha de carne, cuando “*el ganado está en gordo y sano*”; igualmente en estas fechas de abundancia por los productos recogidos, se celebra la fiesta patronal Santa Cruz (3 de mayo) que conmemora el agradecimiento y cariño de la comunidad hacia las bendiciones del paisaje sagrado circundante. Desde hace unos años, la municipalidad se hace parte en las celebraciones del Machaq Mara, en el solsticio de invierno (21 de junio), que dan curso ritual al nuevo ciclo de mutaciones.

La *K'illpa*, realizada entre enero y febrero a comienzos de la temporada lluviosa, también se conoce como el “enfloramiento” del ganado; pues los animales se señalan en las orejas y adornándoles con flores hechas de lana colorida que distinguen a cada tropa de las de otras familias, mientras se cantan canciones y se realizan ceremonias tanto de agradecimiento como de protección que tienen lugar en los corrales de los caseríos familiares. Otrora, estas instancias constituían un ritual muy elaborado que constaba de tres días de duración (Castro 2009, Flores Ochoa 1981, Grebe 1984, Palacios 1981, Provoste 1979, van Kessel 1992). Hoy, en Visviri, se lleva a cabo de manera más simplificada y por menos familias; es que muchos se fueron a otros lugares y la mayoría de los pastores residentes son evangélicos, entonces, son unos pocos quienes se ocupan en realizar los rituales conforme “*costumbres antiguas, antes del evangelio*”. En la *K'illpa*, los animales se marcan a través de una combinación de dos señales; por un lado, cortes de diferentes formas en

una o ambas orejas que se efectúan al ganado nuevo o maltones (con más de un año y hasta tres)⁶, por otro, la colocación de flores de lana con colores brillantes en lomo y orejas a los individuos adultos (mayores de tres años). Los animales delanteros, siempre un macho y una hembra como pareja principal igual que caciques, son quienes encabezan los rituales de señalamiento y son los primeros en ser adornados, pendiéndoles hermosos tejidos anudados que cuelgan en el cuello. De esta manera, a la vez que se diferencian ciertas posiciones dentro del rebaño (delanteros, adultos y maltones), son múltiples las posibilidades de encontrar una combinación especial que denote la propiedad del individuo. Así, se establecen variados intertextos de señales, cortes distintivos en las orejas y uso de determinados diseños de lana con sus colores respectivos, entre las tropas de una misma familia extendida que se crían juntas y los animales que pertenecen a cada uno de sus miembros (Flores Ochoa 1981, Palacios 1981).

El marcaje y “enfloramiento” involucra un intenso día que entrelaza labores y ritos en la algarabía festiva congregada al interior de los corrales familiares. Desde temprano se tiene preparada la “mesa ceremonial” que consta de una piedra plana extendida, cubierta en su totalidad por un gran paño tejido (*llijlla*), donde se disponen otros más pequeños (*inkuñas*) que contienen una serie de elementos sagrados como hojas de coca, licores y alcohol, incienso, copal, *coba* o *koa* (hierba resinosa de gran valor ritual que crece en el alto de los cerros circundantes), junto a dos *tite* (gato montés) disecados. A un costado de esta mesa, se ha encendido un pequeño fuego; allí, al inicio, se queman ofrendas que consisten en pequeños banderines de papel y confites, además de sahumeros y libaciones dedicados a “*los abuelos, la tierra y los mallkus*”. Las familias católicas de algunas estancias oficiaron al alba la *wilancha* que es el sacrificio de una llama blanca en excelentes condiciones, cuya sangre es generalmente derramada en un agujero nutricio y esparcida hacia las entidades sagradas que conforman un ruedo por los puntos cardinales en el horizonte. Luego del ritual inaugural, se empieza con el marcaje del ganado. Lo primero es “*challar*” a los delanteros con los *tite* disecados en sus lomos; se cambian flores y cintillas de lana al ganado mayor y se sigue con el señalamiento en las orejas de los maltones. Terminada la faena, se baila alrededor de la tropa al compás de canciones con guitarra. Durante la tarde se realiza “*la boda*” o el almuerzo colectivo en el mismo corral; si se efectuó la *wilancha*, la carne consumida es la del animal sacrificado. La *K’illpa* es considerada “*la fiesta del ganado*”, son estos animales los actores protagonistas y por ello se comparte en su propia casa que son los corrales. Posteriormente, se sigue con los bailes y las canciones, siempre ofrendando y sahumando cada tanto hacia donde está el rebaño y los cerros tutelares; también, el ambiente distendido de bromas y anécdotas durante la jornada es salpicado de narraciones y cuentos de animales que son rememorados por los mayores. Al llegar el ocaso, la gente se retira a sus hogares y se da por finalizada la ceremonia.

También en febrero, o bien a principio de marzo, se celebra Carnavales. Se trata de una festividad que reúne a las familias de todos los caseríos en pueblo Visviri, donde se festejan las primicias de la cosecha; pues el ganado se ha multiplicado y han verdeado los campos, entonces, los animales engordarán con el renuevo de pasturas hasta llegada de la temporada fría, cuando procederán con el carneo y la esquila. Si bien Carnavales se entronca en el calendario productivo ceremonial andino, la fiesta se instaura como parte del ciclo ritual católico que antecede a Cuaresma. De hecho, en Europa, integró respectivos cultos paganos que retrataban un mundo del revés, donde las diferencias se trastocaban y se permitía la desmesura, para luego iniciar el tiempo de ayunos y purgas que enmarca Semana Santa (Bouysse-Cassagne 1998, Castro 2009, Molinié 1997, Zuidema 1999).

Aunque hasta ahora no hemos participado en Visviri de *K’illpa* y Carnavales, durante un inesperado día de lluvia en octubre, pudimos escuchar los relatos de estas fiestas por parte de las mujeres, mientras tejíamos y charlábamos coloquialmente. De esa oportunidad corresponde el registro que de ellas se hace

6 En el mejor de los casos, un tercio de las crías nacidas no logrará sobrevivir hasta ser maltones (Véase también Flores Ochoa 1981, Bernhardson 1985).

en los párrafos anteriores. También nos mencionaron sobre otras ceremonias como Hacer Nacimiento en Navidad que coincide con el período de pariciones del ganado, donde se moldeaban figurines de la tropa, exagerando las cualidades más apetecidas, o se disponía de guijarros con colores y formas específicas; los cuales se challaban y se enterraban cerca del corral de la estancia. En la actualidad, según sus apreciaciones, estos rituales son realizados por muy pocos pastores.

Ahora bien, conocemos de estas ceremonias a partir de nuestra experiencia entre las comunidades aymaras en Isluga (región de Tarapacá). Allí, el calendario productivo y ritual deviene en ritmos similares, a la vez que el paisaje va desplegando las reconfiguraciones del mundo en curso, expresadas y reactualizadas en la memoria colectiva. La transición hacia la temporada húmeda también concuerda con el ciclo de pariciones y se enmarca en los ritos de finales de diciembre llamados Hacer Nacimiento; asimismo, las lluvias dan paso al empadre y las fiestas de “enfloramiento” del ganado o *Wayño*, como le llaman a la *K'illpa* en Isluga, cuyo ciclo festivo entre las estancias, igualmente culmina antes de Carnavales. Al respecto, es significativa la alusión que hacen los islugueños en tanto época donde hombres y mujeres desatan sensualidades a destajo, a la vez que se trastocan los límites y está permitida la desmesura. Entonces, el apareamiento del ganado que ocurre durante el empadre es seguido por el “*apareamiento de la comunidad*”, como suelen tildar en Isluga a los Carnavales celebrados entre febrero y marzo (Urrutia 2011: 110-111). De manera tal que las analogías sociales entre humanos y animales se interpretan al compás de la temporada lluviosa y van orquestando las respectivas comunicaciones rituales.

“El empadre es entre diciembre y febrero, en época de lluvias, cuando el ganado pasta junto en los bofedales [...] El Wayño se hace cuando los animales están recién cruzados o antes. Cuando era chica el Wayño se hacía por turnos; cada estancia tenía su día y todos los Ach'a Suni íbamos a acompañar; entonces era lindo, época de fiesta era desde diciembre a febrero, todo lindo, colorido, con cantos y bailes, lindo era [...] El primer Wayño se hacía después de Hacer Nacimiento, el último se hacía antes del jueves de compadre; después, ya empezaba Carnavales” (Clotilde Challapa, Alto Camiña, 2008).

En Isluga, para las ceremonias de “enfloramiento”, también se dispone de una mesa con uno o dos *tite* disecados, o bien de pareja un pájaro *chullumpe* embalsamado. Ambos animales se asocian directamente al pastoreo y son considerados sagrados por los pastores, en tanto su relación cercana con los cerros *mallkus*, pues tienen el poder de propiciar la abundancia y el bienestar del ganado. Se dice que el *tite* es el pastor sobrenatural de los rebaños silvestres del espíritu de la montaña y que sabe silbar como tal; por su parte, el pájaro *chullumpe* es el ánima de la llama y tiene el poder de convertirse en ella, destacándose la similitud de los colores de su plumaje con los del pelaje de los camélidos (Grebe 1984: 339). En Visviri, la percepción del *tite* como “*pastor de los mallkus*” fue igualmente reafirmada en nuestras conversas.

En consideración, la temporada húmeda transcurre como momento de concentración, no sólo del ganado, sino de las propias familias que se congregan en animadas celebraciones locales y comunitarias. Cada estancia reúne animales y pastores en torno a faenas domésticas y ganaderas, junto a rituales que rememoran el paisaje sagrado durante la *K'illpa* y luego, de todos los caseríos, se conciertan en pueblo Visviri para celebrar Carnavales. En la actualidad, se menciona con frecuencia que los aspectos festivos y ceremoniales ya no se realizan como antaño, únicamente se mantienen los eventos más emblemáticos; otros, como Día de la Suerte, Hacer Nacimiento o Limpia de Canales, prácticamente han caído en desuso. Es que producto de los cultos evangélicos que tienden a considerar estas instancias como “*fiestas paganas*”, son muy pocas las familias que siguen el calendario completo; aunque, en esas fechas, siempre se efectúa algún gesto ritual, incluso en “*la propia ley de los sabatistas*”. Algunas personas, sobre todo mayores, puntualizan que el incumplimiento de ceremonias es una de las causas por la que “*el tiempo está tan revuelto*”.

Sin embargo, desde hace un par de décadas, se aprecia un interés creciente por parte de los jóvenes para retomar con fuerza las fiestas patronales en los pueblos. La andinidad no es algo estanco ni estéril, al contrario, más allá de las transformaciones impuestas desde la sociedad mayor, afirma su propia singularidad cambiando. Este fenómeno puede entenderse bajo la perspectiva de un modo relacional andino en contingencia, reactualizando tradiciones e incorporando mutaciones, que trenza la vida en las ciudades de los más jóvenes con la experiencia del paisaje en sus lugares de origen. El caso de Visviri es bastante elocuente, porque hacía más de diez años que no se celebraba en mayo “Señor de Santa Cruz”, su festividad principal que cae en los albores del frío y cuando es tiempo de cosecha. No obstante, la otra fiesta importante que era Virgen Candelaria, no se realiza desde 1980; por ende, se considera como “muerta”, pese a que potencialmente puede “revivir” en la medida que vuelvan a aparecer quienes se comprometan con su cargo.

La fiesta patronal en Visviri se retomó el año 2016 y allí quedó consagrada la pareja de alférez para el siguiente (Figura 11); en esa oportunidad, pudimos participar en el ambiente colectivo de festejos y recorridos rituales. Santa Cruz había estado sin celebrarse desde 2006, cuando fue tomada por el alcalde de ese entonces y no se convinieron *katuriris* o “pasantes recibientes” para el venidero. La reanudación de las ceremonias, una década después, fue llevada a cabo por un joven matrimonio visvireño que reside en Arica. Esta festividad coincide con el tiempo de abundancia y agradecimiento por los productos recogidos; en efecto, entre las comunidades agrícolas, Santa Cruz o Cruz de Mayo también es fiesta patronal de muchos pueblos precordilleranos e igualmente se acompasa con los ajetreos de la cosecha agrícola, junto a la gratitud estipulada en las ritualidades (Gavilán y Carrasco 2009, Urrutia 2011). En relación con ello, se ha mencionado que este culto a las Cruces, tan popular y vigente, superpuso la conmemoración católica de dicho símbolo el 3 de mayo, con las antiguas costumbres prehispánicas que se sucedían al final del calendario productivo, lo cual estaba signado por la desaparición de las *Qollqas*⁷ en el cielo que ocurre alrededor de esas fechas (Molinié 1997).

En los Andes Centro-Sur, el cúmulo estelar *Qollqas* (también conocidas como las siete Cabrillas o Pléyades) no es visible entre fines de abril y principios de junio. Este grupo de estrellas brillantes tenía una importancia muy especial en los tiempos antiguos; varios cronistas informan que era una “*huaca*”⁸ muy principal e incluso que ocupaba un rango destacado dentro del panteón incaico, junto al sol, la luna, otros astros y fenómenos atmosféricos (Bouysson-Cassagne y Harris 1987, Castro 2009). Siguiendo la lógica de analogías y comunicaciones entre las distintas dimensiones del mundo, la ausencia de las *Qollqas* en el firmamento coincide con la época de cosecha y almacenamiento de los productos agrícolas, cuando se renuevan a la vez las trojas celestes y terrestres para dar curso a nuevos ciclos y obligaciones. Se dice que el calendario de los incas comenzaba en junio, con la entrada de estas estrellas en el firmamento, para terminar en mayo cuando este cúmulo desaparece momentáneamente del cielo. Entonces, el período comprendido entre ambas fechas correspondía a la transición entre dos ciclos agrícolas, implicando un momento de caos o de turbulencias sociales que terminaba con el retorno de las Cabrillas y el regreso de la contabilidad del calendario; o sea, con la vuelta del orden espacial, temporal y social (Zuidema 1999: 86).

Durante la Colonia, la política de evangelización católica operó básicamente extirpando idolatrías y destruyendo *huacas*, mientras en los antiguos lugares sagrados se fueron instituyendo calvarios y cruces junto a sus respectivas advocaciones (Castro 2009). Si bien cada pueblo y sus fiestas principales cuentan con calvarios ubicados en los promontorios circundantes, los cuales conforman la topografía de procesiones y

7 En lengua aymara, *qullqa* se traduce como “troje, almacén para chuño, quinua, maíz”, así como su plural evoca “trojes como las que había en tiempos del inca para los soldados de cada provincia” (Bertonio 2011 [1612]: 450).

8 En aymara antiguo, el vocablo *huaca* o *wak'a* corresponde a “idolo en forma de hombre, carnero, etc., los cerros y otras cosas que adoraban en su gentilidad” (Bertonio 2011 [1612]: 505).



Figura 11. Pasantes y recibientes de la festividad Santa Cruz, mayo 2016.

rituales durante las celebraciones patronales; también se disponen cruces en los altos lomajes, donde tienen la cualidad de criar y proteger a los habitantes del paisaje que vigila. Son éstas las que se conmemoran en los días contiguos al 3 de mayo, cuando bajan al pueblo para permanecer unos días en la iglesia y recibir las ofrendas de la comunidad; luego, en la fiesta de la Octava celebrada a principios de junio, son devueltas a sus moradas en los cerros, igual que lo hacen las *Qollqas* en el cielo. Debido a que el emplazamiento de las cruces como lugar de culto remite a la antigua morada de *huacas* prehispánicas, se aprecia un palimpsesto de ensamblados sagrados que exhiben los profundos cambios ocurridos y la variabilidad de las identificaciones (López Caballero 2017). Así, las cruces de los pueblos andinos encarnan la memoria que va revistiendo sus significados; actúan la historia a partir de performatividades, poéticas y políticas engarzadas en rituales y conmemoraciones (Connerton 1989, Molinié 1997).

Además, la cruz de Visviri es fiesta patronal, por ende, posee un calvario al costado derecho de su sitio; la cruz mira desde lo alto hacia el pueblo y el calvario dirige su entrada hacia el este. Esta entidad protectora de gentes y rebaños, en Visviri, nunca abandona su hogar en los cerros y es su “hermana”, una cruz más pequeña, la que desciende para acompañar en las ceremonias y quedarse unas semanas en la iglesia del pueblo. Allí descansan las cruces de algunas estancias cuyas celebraciones están momentáneamente “muertas”, porque no hay residentes que se encarguen de ellas o bien sus pobladores se convirtieron a la religión evangélica; “*las dejaron botadas, por eso el padrecito las trajo acá, para que no se sientan solas y se acompañen hasta que se reviva su fiesta*”. En la iglesia también se conservan la primera cruz de Visviri y los estandartes de alférez de fiestas pasadas; cruces y recuerdos rodean las paredes del altar, junto a las figuras de santos y vírgenes en antiguos retablos de madera que fueron comprados a mercaderes durante principios del siglo pasado (Figura 12). Para inaugurar el nuevo ciclo de festividades, la pareja de alférez,



Figura 12. Interior Iglesia de Visviri durante las festividades patronales, mayo 2016.

los *pasantes*, fabricó una nueva cruz de madera en crudo a su agasajada quien baja al pueblo. La cruz principal, más grande y pintada de blanco, permanece quieta, recibiendo cariños y homenajes en el mismo promontorio.

Actualmente y al igual que en la mayoría de los pueblos andinos, la festividad patronal transcurre, al menos, a lo largo de cuatro días de intensa celebración patrocinada por la pareja de *alférez*; un hombre y una mujer quienes casi siempre, como en esta ocasión, están casados. No tanto bajo la figura del matrimonio civil, sino como cabezas de familia con prole y quienes son reconocidos como tales dentro del pueblo; aunque no necesariamente residentes, pero sí con abigarrados vínculos urdidos en el tejido social. Para llegar a ser los actuales *pasantes*, la pareja debió pasar por otros cargos; ya sea en tanto autoridades de comunidades indígenas y juntas de vecinos locales, así como también habiendo colaborado activamente con *alférez* de otras fiestas y participado en diversas agrupaciones tanto de índole indígena como católica (cofradías religiosas, bailes andinos, comparsas tradicionales, bandas de músicos, entre varios). Todo ello para así sembrar *ayni* o “*hacer la torna*” que les ha permitido llevar a cabo esta fiesta con una adecuada cosecha de reciprocidades. Por eso se ha señalado que el recorrido por el sistema de cargos, junto a los trazados en el paisaje y otros cuerpos, también proceden como “senderos de memoria” que van convocando las socialidades andinas entre grupos y personas, a la par que incorporan sus propios sentidos históricos y comprensiones del mundo (Abercrombie 2008).

Durante el primer día de la festividad patronal, la *antevíspera*, se preparan las ofrendas que serán utilizadas en las diversas ceremonias, éstas se bendicen junto a alimentos y bebestibles que serán consumidos en *comensalismo*; aquí proceden íntimos rituales en la casa de los *pasantes* con comuneros *avezados* en



Figura 13. Procesión durante el día principal, mayo 2016.

las costumbres y colaboradores más cercanos. La víspera o el día segundo comienza de madrugada con la peregrinación hacia el promontorio donde están las cruces, encabezada por la pareja de alférez y las comparsas que son acompañadas por el *yatiri*⁹ y algunos devotos más atrás. Una vez arriba, “*se novena*” alrededor de ambas cruces, esto consiste en rodear su perímetro avanzando de pie o de rodillas, entonando plegarias mientras los músicos tocan. En el intertanto, ya se ha arreglado una mesa ritual y cuando están saliendo los primeros rayos de sol, el *yatiri* da curso a libaciones y sahumerios hacia las entidades del paisaje, invitando a los congregados a “*hacer las veces a los mallkus, la pachamama y los antepasados*”. Luego, se baja con la cruz pequeña, se da una vuelta a la plaza con ella y se la deja en un lugar especial dentro de la iglesia. Posteriormente, la pareja de alférez sirve un abundante desayuno a toda comunidad y los presentes. Durante la jornada van llegando músicos, bailarines e invitados provenientes de distintos lugares; al atardecer se efectúa la misa y en la noche estallan fuegos artificiales, mientras se comparte chocolate caliente y sopaipillas.

El alba del día principal, tercero en los festejos, se rompe temprano con la música de bandas y comparsas saludando a la cruz en la iglesia; cuando cesan, es hora del invite al desayuno comunitario que termina con la misa a mediodía. Después, viene la procesión grande en torno a la plaza que es centro del pueblo, presidida por la cruz y sus pasantes, junto a *morenadas* y bandas de Arica, Tacna y La Paz; más atrás les siguen los devotos *procesantes*. También acompañan a la cruz del cerro en la procesión, cruces de otras estancias y Virgen Candelaria, quienes son cargadas por comuneros cuyas familias están a su

⁹ Literalmente, “*el que sabe o entiende*” (Bertonio 2011 [1612]: 519). En general, el *yatiri* se define como el chamán andino encargado de la comunicación ritual con otros seres no humanos y fuerzas sobrenaturales; es quien dirige los ceremoniales políticos que dictan las costumbres y personifica las sabidurías ancestrales (Castro 2018).

cargo (Figura 13). La música y los bailes animan toda la velada. En la tarde, se oficia la ceremonia de *katuriri* donde quedan comprometidos los *pasantes* del año siguiente; al ocaso se realiza “*la boda*” que es el banquete comunitario al que todos son llamados a asistir. Ya en la noche hay fiesta con orquestas invitadas y se entregan “*los cariños*” a la pareja alférez, lo cual consiste en prenderles billetes en las solapas como muestra de agradecimiento por la fiesta. Todo el día es ajeteo constante pues es el principal; además, aprovechando la estancia del cura y el ambiente festivo, es bastante común que se organicen bautizos durante estas fechas. El último día se hilvana desde las primeras horas de la mañana con la adoración en la iglesia de bandas y *procesantes*; le sigue después la última romería hacia la cruz principal y luego se baja con la *cacharpaya*, una tonada y baile particular, que da comienzo a la despedida. Pasadas unas semanas, a finales del mes o principios de junio, los *pasantes* devuelven la cruz a su sitio en una celebración menor denominada Octava de Santa Cruz.

El propósito de las descripciones en este apartado que oscila entre calendario y memoria es mostrar cómo la realización de las labores estacionales y la celebración periódica de las costumbres, van acomunando a las familias y los grupos en torno a un determinado modo de vida que se cría en estos paisajes. Pese a ello, es inevitable mencionar que entre los mayores se habla con mucha nostalgia respecto de la devoción en festividades y rituales de antaño, su sobrio boato y la ejecución completa tanto de recorridos como de etapas; en esos tiempos, se mantenía vigente la autoridad política de *mallku* y *jilaqatas*, en tanto los pueblos eran populosos y su población sabía juntarse en faenas comunitarias. Ahora, “*ha entrado mucho la plata, la gente se ha ido a las ciudades y pocos siguen la tradición; además, están los cultos evangélicos y ellos están en contra de las fiestas*”. Según estimación de los lugareños, la población católica representaría “*menos de un cuarto de los residentes; la cosa cambia para la fiesta, ahí llegan todos*”.

La gente de más edad cuenta que, hasta mediados del siglo pasado, se consumaban año a año ceremonias políticas para la toma del cargo de *mallku* y *jilaqatas*, los cuales involucraban recorridos rituales por parte de las autoridades entrantes hacia todas las estancias que se incorporaban bajo su figura; en cada una, eran recibidos por los principales y juntos reconocían en el paisaje los linderos, finalizando en una mesa ceremonial hacia las entidades sagradas. Asimismo, se recuerda que, en tiempos de sequías prolongadas, sus abuelos se organizaban para ir a buscar agua de mar a Arica y luego hacer rogativas de lluvia en la cima del cerro Taapaca. Se trataba de un evento extraordinario efectuado por las autoridades tradicionales tanto de pueblos altoandinos como serranos; por lo tanto, no formaba parte del ciclo anual, sino que suponía medidas extremas que reunían a varias comunidades para aplacar la ausencia crítica de lluvias acumuladas durante años. El viaje a la costa demoraba alrededor de diez días y las ceremonias en los santuarios de altura eran presididas por los caciques quienes se guiaban por uno o más *yatiris* renombrados¹⁰.

“El rito con agua de mar para que llueva, se hacía cuando había sequía; cuando estaba lloviendo bien, no se hacía [...] En enero echa la cría, cuando cumple un año se le hace la K’illpa, hay que marcar. Antiguo, en tiempo de mi abuelo, yo vi cómo hacía el cambio de mallku; hacía recorrido por todas las estancias, se presentaba con las autoridades del lugar, con su poncho y su chicote de mallku,

¹⁰ En Isluga también se realizaba este ritual en el cerro Korawane, aunque estaba enmarcado en el ceremonial político de recepción del cargo de *mallku* o cacique que era llevado de manera dual por ambas mitades o *sayas* que conforman la *marka*, junto a “segundas personas” o mayordomos que atemperaban su poder en cada parcialidad. Antiguamente, hasta mediados de 1970, parte fundamental del protocolo en la toma de los cargos, era la vuelta que toda autoridad debía hacer a Pisagua, donde se recogía agua de mar que era un elemento indispensable en las mesas rituales durante enero. Esta agua se derramaba en cerro Korawane al alba del día de las varas o Reyes (6 de enero); con ella “*se hacían las veces para rogar por lluvia y para que haya suerte y prosperidad en las comunidades*”. En ese entonces, las autoridades de Camiña también hacían rogativas de lluvia en cerro Pumire el 3 de noviembre, “*al vertiente Apolinario Margarita que cría el río de esta parte*”, las cuales coincidían con ritos similares en otros afloramientos ubicados en la parte alta de la quebrada; son estos últimos los que aún continúan conmemorándose. Específicamente en tiempos de sequía, se iba igualmente a Pisagua a buscar agua de mar para derramarla en las vertientes de cerro Pumire y propiciar así el retorno de las precipitaciones (Urrutia 2019 Ms).

ahí se le informaba de todo. Si había problema entre dos personas, jilaqata veía quien estaba mal y lo chicoteaba. Más mayor es mallku; éste le castigaba también al jilaqata cuando se portaba mal. Antes no había evangelio, pura costumbre nomás. Después, casi terminó; ahora, algunos jóvenes que viven en las ciudades están retomando las fiestas patronales. Los evangélicos también suben a los cerros, suben en ayunas y a las doce comen un poquito, dicen que ahí encuentran al señor [...] Antes, para que sea bueno año, hacían costumbrita. Cada estancia tiene su iglesia con su patrono. Antiguo, gentes peruano venían en mula a los pueblos vendiendo santos; se compraron cada estancia su santito, hicieron capilla y después hicieron fiesta. Los peruanos vendían los santos, también vírgenes vendían, todo con sus retablos; también cruces vendían. En las fiestas había comida, se hacía wilanchita y se bailaba zampoñada. Algunos jóvenes hacen revivir bien; en Ancolacane, en Putane, también están retomando fiesta, en Visviri igual. Otros, por bailar están haciendo. Antes se bailaba con guitarra, charango, zampoña; ahora no, pura banda” (Julia Villanueva, pueblo Visviri, abril 2016).

PERCEPCIONES EN TORNO AL CAMBIO CLIMÁTICO

Igualmente, se escucha con insistencia cómo el clima ha ido cambiando. De acuerdo con los visvireños, los meses fríos traen más hielo y los meses secos se prolongan en demasía, las lluvias tardan cada vez más en venir y cuando lo hacen sucede de manera escasa, o de un solo sopetón (“*lluvias locas*”) que causa más estragos de lo que riega. Por ello, las sequías se consideran más seguidas que antaño y se perciben notorios cambios en el transcurso de las estaciones; seña de esto es que volcanes, como los Payachatas y el Tata Sajama, están menos nevados que antes y casi han perdido su manto blanco característico. Asimismo, en las intensas temporadas secas de este último tiempo, no sólo muere una considerable proporción del ganado camélido, sino que también se ha visto afectada de manera creciente la fauna silvestre, principalmente las aves¹¹.

“Como ha llovido poco, las parinas son las primeras que resienten la falta de alimento y aparecen muertas en los bofedales; igual que los llamos [...] Octubre ya es temporada seca. Noviembre y diciembre son críticos para el ganado; si no llueve en diciembre, peor es. Ha cambiado mucho el tiempo. Antes se ponía verde rápido; ahora llueve poco, puro hielo nomás, como que quema el hielo, congela el pasto que viene saliendo. Los animalitos se mueren de flacos, da pena. Ahora se le da afrecho con sal y fardos de pasto seco con alfalfa que traemos de Lluta en camioncito; pero igual varios se mueren. En tiempos de mis padres, cuando había sequía, los llamos morían como moscas... Es sacrificada la vida del ganadero” (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

A propósito de ciclos de sequías intensas de otrora, también salieron a relucir ciertos episodios en el terreno durante enero de 2016, llevado a cabo en los alrededores del salar de Surire, junto a Gabriela Gómez Calisaya. Con ella tenemos una relación de muchos años, pues la conocí en 2004 viviendo en la quebrada de Camiña (precordillera de Tarapacá). Gabriela nació en la estancia de Warmire, cercana al salar, permaneciendo allí hasta los seis años. En los contornos de 1950 y 1960, una fuerte y prolongada sequía azotó la región; por ello, su familia, para salvar a la exigua tropa que quedaba ante la escasez de pastos, se fue primero a Ajatama, a los pies del Mamuta en los Altos de Camarones, donde pese a los esfuerzos igual

¹¹ En la precordillera, durante estos años, se ha avistado la presencia recurrente de cóndores que sobrevuelan los cerros de las altas quebradas. En Camiña, por ejemplo, se les ha visto planear a menos de los 3.000 msnm, algo que resulta totalmente inusual y es considerado por la gente mayor como “*mal augurio*” por el desorden que involucra.

se terminó el ganado. Razón por la cual, sus padres terminaron afincándose en Camiña y transformándose en agricultores; al inicio como medieros y arrendatarios, para luego obtener la propiedad de las chacras¹².

“Yo me crié pastoreando ganado en Surire. Mi papá era de Warmire y mi mamá de Chilcaya, en Warmire vivíamos, pero también pastoreábamos en los terrenos de Chilcaya y Paquiza que venían por el lado de mi mamá. Mi papá tenía muchos lamos. Pero, más o menos en los años cincuenta, vino una sequía larga, como de siete años seguidos, y ya no quedaban muchos. Entonces nos fuimos a Ajatama, para salvar a los animalitos; en Mamuta arrendábamos. Entonces, se puso malo de nuevo y nos tuvimos que ir a Camiña [...] Warmire está cerca de Castilluma que tiene agua dulce; ahora está ahí la minera. Chilcaya también tiene su vertiente dulce. Son esos ríos los que hacen dar las frutas pakotongo, pulo pulo. También quemábamos llareta para tener combustible en tiempos de lluvia, pero sólo las maduras, las que están más amarillentas; la verdecitas, no. Ahora ya no hay tanto pasto para poder criar harto ganado; antes, inmensos eran los rebaños, los animales no alcanzaban a terminar los pastales. Ahora, como hay poco pasto, mis parientes le completan con fardos de alfalfa en las mañanas; si no, el animal se pone flaco antes de que llegue el seco” (Gabriela Gomez Calisaya, estancia Chilcaya en Surire, enero 2016).

Para las personas de más edad, el que no se celebren como corresponde festividades y ceremonias según los ritmos del calendario andino, ha acentuado el propio desorden en el clima. *“Antiguo, nuestros abuelos sabían comunicarse con los cerros, hacían sus costumbritas y les resultaba; por ejemplo, el rito con agua de mar lo hacían y ya se nublaba y se ponía a llover. En esos tiempos, todas las estancias celebraban sus patronos, hacían todas sus ceremonias... Ahora ya no, nos hemos olvidado y también por eso el tiempo anda más revuelto...”* (Julia Villanueva, pueblo Visviri, octubre 2016).

Asimismo, las transformaciones en el paisaje han redundado en una notoria disminución de los rebaños de camélidos, número que ha venido decreciendo de forma persistente, más menos, desde la década de 1970. *“Ahora algunas familias, las que más tienen, tienen hasta 300, máximo 500 animales, como mucho. Antes lo común eran tropas de 800, 600 cabezas; los que menos tenían, tenían 500. El tiempo cambió, hay menos pasto y la gente se fue para otras partes”* (Domingo Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016). En un medio ecológico tan imprevisible como el de la alta cordillera, donde el ganado constituye el principal sustento económico y se transmite de generación en generación, la riqueza de su poseedor es sumamente fluctuante y aun cíclica (Bernhardson 1985, Flores Ochoa 1981, Palacios 1981). En este sentido, el tamaño óptimo de un rebaño es el resultado, en un momento determinado, de un sinnúmero de variables; no sólo aquellas materiales, relativas a la cantidad de pastos disponibles, la ausencia de enfermedades y el acceso a mano de obra, sino también aquellas variables referidas al ámbito expresivo en que confluyen las prácticas culturales y los juegos de poder, las posibilidades y las expectativas. Aún y todo, los cambios en el clima se consideran un importante factor en la disminución de los rebaños, *“como el tiempo anda revuelto, no se puede criar tanto animal como antes”* (Domingo Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016).

12 Allí conoció a su esposo, oriundo de Esquiña y tras varios años como agricultores en Camiña, el matrimonio se hizo de chacras en Azapa. Como lograron muy buenos resultados, se ampliaron al rubro del comercio en Arica. Allí sus hijas terminaron enseñanza media y cursaron estudios superiores; una se radicó en Bélgica y la otra sigue en la ciudad, ayudando en los exitosos negocios familiares. En la actualidad, Gabriela vive en Arica y viaja constantemente a Camiña. Allí es reconocida devota de la fiesta patronal Santo Tomás en Corpus Christi, siendo la encargada de la cruz de cerro Coica que baja para acompañar en los festejos y participar de las procesiones. Entonces, aprovechando la buena compañía, coordinamos juntas el periplo por Surire y Guallatire; yo iba recorriendo nuevos paisajes, mientras ella estaba visitando sus tierras y a su parentela.

DÍAS DE TRAJÍN EN TEMPORADA SECA

Durante el terreno en la temporada seca, dada las cercanías crecientes y el ritmo más pausado de estas fechas, pudimos participar en las actividades diarias de pastoreo y tener una apreciación general sobre la organización familiar del trabajo en las estancias. Al respecto, es preciso indicar que en Visviri siempre hemos alojado en las casas de los hermanos Chura Blas, Sebastiana y Domingo, quienes, junto a sus respectivos cónyuges Ángel y Pablina, residen de forma paralela entre el pueblo y su estancia respectiva que es Cabauta, distante a unos tres kilómetros en línea recta. Allí se orquesta el ganado familiar y cada uno posee casa como corrales propios, donde llamas y alpacas se mantienen por separado; ellos sólo se dedican a la crianza de camélidos y carecen de tropa ovina. Cada varón maneja un camión tres-cuarto, denominado comúnmente *Porter*, con que el que viajan con bastante frecuencia al valle de Lluta y la capital regional Arica, adyacentes entre sí; mientras que en Visviri el vehículo se utiliza, a veces, para facilitar el traslado de personas y animales entre el pueblo y las estancias.

La prole de ambos matrimonios está por completo radicada en Arica; algunos cursan educación técnico-superior, otros trabajan ligados a la minería y el transporte, o cuentan con emprendimientos ligados a los rubros de alimentación y costuras. No obstante, todos ellos se mueven periódicamente hacia estos paisajes, en ocasión de las fechas más significativas, como son *K'illpa* y Carnavales en tiempo de lluvias, o bien conmemoraciones municipales y Santa Cruz durante la transición a los meses fríos. Más aún, varios hijos cuentan con ganado a su haber y colaboran activamente con los padres en momentos de mayor ajeteo, viajando con mayor asiduidad e implicándose tanto en la planificación como en los gastos relativos a la ejecución de las actividades ganaderas, además de participar en los asuntos públicos concernientes al gobierno municipal.

Específicamente, la estancia de Cabauta exhibe en su panorámica dos conjuntos habitacionales, uno abandonado que ocuparon los padres y que se ubica en la quebrada que da al bofedal Caipavinto, el otro, más hacia las laderas y conectado por un ramal del camino, es el que ocupan actualmente los hermanos Chura Blas. Sus casas poseen una misma fachada general, son de base rectangular y tienen muros de adobe con dos ventanas a los costados de la puerta, ambas están techadas con planchas de zinc. El interior es un gran salón organizado en dos secciones, una con camas y estantes para ropa, otra habilitada como bodega y con una mesa para colocar los pertrechos de cocina; como es de suponer, la variedad de objetos y su disposición difieren enormemente entre ambas casas.

Asimismo, cada vivienda, que está alejada unos cientos de metros de la otra, cuenta con un sector de fogón y horno de barro; más atrás, cuatro corrales, dos grandes y cuadrangulares de adobe, más otros dos pequeños y circulares de piedra. Los corrales más grandes son los que se utilizan regularmente como refugio del ganado durante la noche; allí, las tropas de llamas y alpacas permanecen separadas, por eso la existencia de dos de ellos. Estos corrales cuadrangulares de adobe tienen su séptima parte techada y apartada del resto por un muro a media altura, con una puerta que comunica hacia el interior. En este sector, a partir del período de pariciones y durante toda la temporada de lluvias, duermen la majada de madres y crías para facilitar el hábito de la lactancia; a lo largo de los meses fríos, se dejan a los "*huachitos*", a quienes sus madres no les dejan mamar o provienen de otros rebaños, para darles mamaderas con leche; finalmente, en temporada seca el ganado permanece junto en la parte abierta y se reserva este sector para los animales más débiles o enfermos. En el caso de los hermanos Chura Blas, de los dos corrales grandes cuadrangulares, el que tiene mayores dimensiones corresponde al de llamas; es aquí donde se realiza la *K'illpa* que es el marcaje de la tropa y las ceremonias asociadas. Los dos corrales pequeños de piedra y circulares, que también se distribuyen uno para llamas y otro para alpacas, se utilizan en enero, cuando se juntan machos y hembras a cubrir, o bien se realizan empadres dirigidos.

Generalmente, la familia come y duerme en su casa del pueblo; aunque, cuando las faenas así lo requieren, se mudan a la vivienda estanciera. Esto sucede con relativa periodicidad, en ocasión de esquila y desparasitamiento en la transición a los meses secos (agosto), prácticamente durante toda la temporada húmeda (fines diciembre a principios marzo) debido a pariciones, empadre y marcaje, así como para la cosecha de carne en el paso a la época fría (mayo). En temporada seca “*es más fácil pastear*” y es cuando más tiempo pasan en su casa de Visviri, afirmación que debe entenderse según el traqueteo diario hacia los corrales en la estancia y la vigilancia del ganado en los alrededores. Por otro lado, “*da pena el tiempo de secas*”:

“*Muchos llamos han muerto, alpacos también, y más van a morir; da pena, se mueren de hambre porque no hay pasto, mucha sequía hay. Tampoco alcanza con los fardos que traemos de Lluta, igual les entra la debilidad y se mueren. Ya en octubre comienzan a morir, quedan en el bofedal, en la pampa; zorro ataca, cóndor también come. Algunos se mueren en el corral, ésos los enterramos*” (Domingo Chura Blas, pueblo Visviri, octubre 2016).

Los pastores se despiertan temprano en Visviri; pues despuntando el alba, se dirigen a Cabauta para atender su ganado. Lo primero es esparcir un fardo mezclado con afrecho y sal en cada corral, para llamas y alpacas, quienes lo consumen mientras los pastores se sirven su desayuno; luego, salen a pastear. La mañana transcurre junto al rebaño, principalmente para evitar que los animales coman en los pastizales de vecinos, hecho que genera disputas entre los pastores de caseríos aledaños. Por la tarde, retornan a Visviri para almorzar y antes del ocaso enfilan nuevamente a la estancia para hacer vista a las tropas en sus corrales.

“*Los animalitos toman agua en el bofedal de mi estancia, igual que en el de Visviri. Cada hok’o tiene sus ríos propios [...] A veces, no me puedo quedar en la mañana cuidando al ganado, porque tengo mucho trabajo en la casa. Por eso a veces los animalitos se meten en el pastal del vecino. Antes teníamos hartos problemas, hasta que un día le dije que para no seguir peleando le iba a convidar un asado. Al final, terminé regalándole un brazuelo de alpaco para que él mismo se lo preparara con su familia. Ahora ya no peleamos y él no se molesta cuando mis animalitos se van a su pastal [...] Los animales se corralan solos. A las cuatro de la tarde saben ir a sus corrales, porque a esa hora el frío y el viento no les deja comer. Mi hermano me cierra el corral cuando ve que es de noche y no pude ir a la estancia. Yo también le ayudo cuando a él le toca ir con su camión a Lluta*” (Sebastiana Chura Blas, pueblo Visviri, octubre 2016).

Las llamas pueden comer casi cualquier tipo de pasto, dada su gran capacidad de convertir vegetación seca y de alto contenido de celulosa en carbohidratos (Palacios 1981: 227). Este animal consigue pastos en los sitios aparentemente más estériles; en los cerros “*comen paja y kailla, pasto comen. Leña también comen; si hay hambre, ellos saben lo que es rico de la leña. También saben buscar ankañoko*” en las pampas y quebradas con cierta vegetación tolar; pudiendo incluso digerir algunas cactáceas como el *ayrampu* (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016). Estas pasturas en las estepas y los cerros duran todo el año, aunque en tiempo de lluvias están más suaves y tiernas. En el bofedal, siempre húmedo, estos animales se sirven principalmente *k’eña* y *pak’o*. Empero, según los pastores, son las apetecidas hierbas anuales, *qhora* y *llapa*, las que engordan al rebaño y tienen la cualidad de saciar principalmente a las llamas.

Las alpacas, en cambio, son más exigentes en sus hábitos alimenticios; seleccionan pastos más verdes y muestran una marcada preferencia por el hábitat húmedo (Figura 14). Aquí, en los bofedales, crece *alpacosike* que es su alimento especial, donde también consumen *k’eña* y *pak’o*; además de plantas acuáticas, llamadas *lima*, de enorme valor nutritivo para estos animales. Pese a ello, igualmente pueden comer pastos del *waña*, incluso pajas o *wichu* y arbustos espinosos como la *kailla*; pero si lo hacen permanentemente, al

decir de los pastores, corren el peligro de malnutrición y de ser presas de enfermedades epidémicas en los meses secos, con el consecuente riesgo de muerte. Asimismo, con las pasturas del “seco”, la fibra sufre un desmedro en su finura y peso; esto, teniendo en consideración que, últimamente, los ingresos por la venta de vellones de alpaca son casi tan importantes para los pastores visvireños como el comercio de carne. Por otro lado, en comparación a las llamas que son más andariegas, las alpacas tienden a circular por las mismas zonas y nunca paren de noche, con ellas el pastor debe atender frecuentemente en las pariciones y dirigir el apareamiento ya que “*no tienen muy desarrollado el impulso sexual*” (Domingo Chura Blas, estancia Cabauta, octubre 2016). En este sentido, la alpaca sería para el pastor de la alta cordillera lo que el maíz para los agricultores de las partes más bajas, ni las alpacas ni el maíz pueden reproducirse por sí solos (Palacios 1981: 231).

En términos de organización familiar, durante la temporada seca, ambos hermanos coordinan el pastoreo de modo tal de intercalar los mutuos espacios de forrajeo para cada rebaño. Es decir, un día el ganado de uno pasta en el bofedal, mientras el del otro lo hace en el “seco” de las pampas alledañas; al día siguiente, la operación es a la inversa. Todo es programado de forma bastante flexible en aras de poder acomodar ciertos imprevistos, ya sea tanto ambientales como familiares. Por ejemplo, en estos días, se entablaron conversaciones con una sobrina de ellos, hija de un hermano fallecido, quien quiere retomar su herencia en Cabauta. Ella vive entre Visviri y Central San Martín, esta última queda en el sector Línea, más o menos a la altura de Poconchile. Por lo tanto, junto a su marido, quien es oriundo de la estancia Cantatani, combinan los trasiegos agrícolas de ese lugar con las actividades ganaderas propias de Visviri. Su padre, antes de morir, le aconsejó hacerse una casa con sus corrales en el borde de la carretera que separa a Cabauta de Cantatani, para así aprovechar los pastales de su familia y la de su esposo. Las conversaciones



Figura 14. Corral de alpacas en estancia Cabauta, octubre 2016.

también versaron sobre el aporte que haría la sobrina para “regar” el bofedal, esto es, extender de manera artificial los esteros que lo surcan, cosa de irrigar con nuevas canalizaciones la superficie de sus pasturas.

LA EXPERIENCIA SOCIAL Y CULTURAL EN LAS COMUNIDADES ANDINAS

Según las perspectivas propias de pastores y comuneros andinos, hace tiempo que lo social y lo cultural exceden el ámbito de las colectividades humanas, entendiéndose como posibilidad de comunicación entre el entorno y las diversas entidades que lo pueblan. De este modo, anteceden con largueza las nuevas ontologías relacionales que dejan de lado las oposiciones dicotómicas, junto a la acción y la reflexión humano-centrada (DeLanda 2006, Latour 2008, Stengers 2014, Strathern 1998, Viveiros de Castro 2010). En ambos esquemas teóricos, el pensamiento andino y el denominado giro ontológico, el ritual emerge como un ensamblado de cosas y discursos acerca del pasado en un presente que siempre está políticamente cargado, evocando tanto órdenes como disputas, donde se reconstruyen las relaciones con el mundo.

Es preciso trazar un punto de fuga escritural para salir de la vieja pugna entre visiones que resaltan los aspectos conservadores del ritual para con determinados órdenes políticos y otras que subrayan las dimensiones contestadas que recomponen las ritualidades; lo prudente es enfocarnos en los tránsitos y las divergencias entre ambas facetas. Lo ritual no debe separarse de lo cotidiano; si es que está en el corazón mismo de las transformaciones políticas, éste debe dimensionarse conforme a la relevancia que adquiere la ritualidad en la existencia diaria y en las trayectorias de cambio social. Si los discursos se construyen a partir de performatividades que entrelazan los diferentes niveles de conexión en la experiencia social y articulan las relaciones de poder inherentes a la vida en común, en la misma sintonía, las recientes interpretaciones arqueológicas consideran las cosas en tanto potencial desestabilizador y factor activo en el campo cultural disputado (Angelo 2014, Hodder 1982, Ingold 2000, Pauketat 2001, Shanks 2004). Los objetos y el mundo material no son elementos pasivos en un juego constante de representaciones, sino que conforman una dimensión activa y controvertida en la socialidad.

En síntesis, también existen varias formas de historicidad. El enfoque occidental resulta hegemónico y procede de una concepción progresiva y lineal en que los acontecimientos se suceden y donde el pasado aparece como algo distante que tiende a ser des/naturalizado. En cambio, para las gentes andinas el transcurso de la historia no se cuenta como una serie de acontecimientos concatenados, sino como mundos o *pachas* diferentes que sustituyen a otros anteriores, subyacen o se superponen a éste, expresando múltiples tiempos y espacios a la vez (Bouysse-Cassagne y Harris 1987). En concreto, podemos decir que la historicidad andina se basa eminentemente en memorias performativas que se inscriben e incorporan tanto en el paisaje como en ciertos objetos e inmuebles a partir del calendario ceremonial productivo (Abercrombie 2008, Castro 2002, Martínez 1989, Molinié 1997). Asimismo, las memorias andinas han implicado técnicas polisémicas que refrendan una multiplicidad narrativa y una mutabilidad de los textos (Arguedas 1986, Arnold *et al.* 1998, Bouysse-Cassagne *et al.* 1987, Molinié 1997, Rostworowski 1983). Más aún, la multiplicidad de los orígenes y la versatilidad de estas memorias andinas están indisolublemente embebidas con un territorio dado. Por consiguiente, también encarnan topografías y mapas sociales que proyectan en el paisaje el modo relacional de la gente que lo habita y habitaba¹³.

13 En la actualidad, el vocablo aymara *thaki* se utiliza para referirse tanto a los caminos como al trayecto que una persona recorre en el sistema de cargos, a las rutas cartografiadas y a los senderos de mitos durante las celebraciones libatorias; es decir, todo aquello que adopta la forma mental de una jornada a través de cierta geografía. Así, los *amtañ thaki* o los caminos de la memoria van entrelazando los trayectos de las personas con el sentido histórico del colectivo y comunidad de origen (Abercrombie 2008: 146).

De acuerdo con esta heterogeneidad histórica de las memorias andinas, la voz *huaca* que en tiempos incaicos remitía a lo sagrado, contenía una variedad de significados que aludían indistintamente a ídolos, lugares u objetos sacros. Es que en el ámbito andino la noción de dios no se aprehende en sentido abstracto, sino que lo sagrado envuelve el mundo comunicándole una dimensión y profundidad particular. De igual modo, en tiempos incaicos, tampoco se comprendía la idea de una creación única de la humanidad, en vez de ello, había también heterogeneidad en los mitos de origen de los diversos pueblos que contaban proceder de variadas *pacarisca* o *pacarinas* inscritas en determinados lugares del paisaje como fuentes, cerros, lagunas o cuevas (Abercrombie 2008, Castro 2009, Harris y Bouysse-Cassagne 1987, Martínez 1981; Rostworowski 1983, Saignes 1993). Sabemos que los cambios a largo plazo de las memorias andinas han ocurrido bajo desfavorables circunstancias de subordinación a los regímenes estatales colonial y republicano de dominio criollo. Lo interesante, sin embargo, es escudriñar sobre la manera en que los grupos andinos han combinado, resistido y yuxtapuesto a través de complejas interacciones entre las prácticas públicas y clandestinas, las invocaciones a los seres ancestrales de la geografía sagrada con las ceremonias realizadas en ese mismo paisaje. Es decir, donde en la actualidad moran y son objeto de comunicación recíproca los santos, las cruces, los calvarios y las iglesias cristianas; a la vez que encarnan otras formas del culto ancestral que invocan a cerros, fuentes, lagunas y cuevas, junto a su propio registro de “sitios arqueológicos”, distinguiendo *chullpas* o *gentiles*, *incas*, *ante-abuelos* y *abuelos* (Arnold *et al.* 1998, Castro 2009, Martínez 1989, Molinié 1997, Uribe *et al.* 2017).

En efecto, en sus referencias a tiempos de *gentiles* y Rey Inca, la gente andina distingue tiempos y espacios diferentes y superpuestos a la vez. Según un relato muy extendido por todos los Andes Meridionales, los *gentilares* corresponden a asentamientos de una humanidad anterior a la llegada del sol, cuando en el cielo sólo iluminaba la luna y los moradores en la tierra mantenían una estrecha comunicación entre todos; los humanos eran muy sabios y se relacionaban de manera armónica tanto con animales como con fuerzas de la naturaleza. La aparición del astro solar hizo que esta humanidad de *gentiles* o *chullpas* pereciera bajo su fuego abrasador; pero algunos, quienes se habían refugiado en cuevas y lagunas, sobrevivieron y se acostumbraron poco a poco al nuevo ordenamiento del mundo. Esos supérstites serían los antepasados directos de los pueblos uru y chipalla; en cambio, las poblaciones aymaras y quechuas serían posteriores, emergiendo como otra humanidad que se entroniza en tiempos incaicos y mantiene hasta el día de hoy su influjo, asociado a determinados y espacios, lo mismo que los lugares y poéticas del Rey Inca (Canessa 2014, Castro 2018, Martínez 2010, Salomon 2001, Uribe *et al.* 2017).

De este modo, hombres y mujeres andinas también tuvieron que aprender a comunicarse con las *huacas* cristianas, del mismo modo en que debieron instruirse, según las posibilidades a disposición, en los lenguajes occidentales y sus dispositivos. Paralelamente, la colonialidad de poder y saber fue resistida y negociada, cambiando dramáticamente la vida de las poblaciones nativas a la par que trasfiguraba radicalmente a la sociedad occidental moderna (Abercrombie 2008, Castro 2009). Hoy, la identidad andina se define en tanto relacional y retrospectiva, pues constituye una posición relativa donde concurren la historia, el poder y los saberes (Canessa 2014, Cruz 2014). Desde esta perspectiva, los grupos indígenas de Arica y Tarapacá, sobre todo campesinos y pastores del interior, no comulgan con la idea de historia, origen e indigeneidad como sustrato biológico o genealogías consanguíneas, tan propio de las naturalizaciones occidentales. Para ellos, la herencia de un modo de vida, la relación con los dioses o la conciencia política en términos de in/justicia histórica, constituyen formas de ancestría mucho más significativas, donde dichas genealogías se definen en relación con determinados paisajes culturales y recorridos históricos de ciertas topografías sociales. Si bien el término refiere a la prioridad en el tiempo y en el espacio, esta indigeneidad no es algo dado en esencia, sino que incorpora un sentido reivindicativo, territorial y polifónico que se construye y se reinventa al compás de las posibilidades históricas. Además, en tanto relacionalidad a la que concurren narrativas y prácticas diversas, esta memoria indígena no sólo relata enfrentamientos por el

poder, sobre todo implica batallas cruciales en torno al saber y la imaginación (Ayala 2015, Boccara 2013, Martínez 2010, Uribe *et al.* 2017)¹⁴.

El término “indígena”, su posición como grupo social en el seno de la nación e identidad estable y reconocida, en gran medida, es el resultado de un trabajo de largo alcance llevado a cabo a la par del proceso colonial y de formación estatal (López Caballero 2017). En efecto, muchas de las interpretaciones arqueológicas, antropológicas e históricas han colaborado en naturalizar alteridades subsumidas al Estado y en domesticarlas acorde al pasado nacional. Sabemos que este proceso no fue sinónimo de una menor dependencia o de una mayor igualdad social. A pesar de ello, también ha permitido alimentar una legitimidad interna en torno a las defensas ancestrales y las problemáticas locales; una singularidad, al menos en Chile, fundada paradójicamente sobre los principios ideológicos del gran relato nacional (Abercrombie 1991, López Caballero 2017, Rivera Cusicanqui 2010, Salomon 2001, Uribe *et al.* 2017).

Durante las últimas décadas, los países latinoamericanos han sido transformados por la emergencia de voces indígenas colectivas en las políticas públicas nacionales y por el desplazamiento de la ideología estatal asimilacionista hacia el multiculturalismo. Esto, combinado con políticas neoliberales agresivas, forma parte de un nuevo modelo de gobernabilidad en la región. Sin embargo, lejos de eliminar la inequidad social y de abrir espacios para el empoderamiento de las gentes indígenas, tal como la retórica multicultural parece prometer, estas reformas han tendido a empoderar a algunos mientras marginalizan a la mayoría y reconstituyen las jerarquías raciales de manera más enraizada aún (Boccara, 2013, Hale y Millamán 2006, Rivera Cusicanqui, 2010). Es que el multiculturalismo se sostiene en un proyecto cultural que contribuye, extrañamente a la vez, al creciente protagonismo de las voces indígenas como a poner límites desalentadores a sus propias aspiraciones transformadoras. Actualmente, la demanda indígena más importante, el derecho al territorio y los recursos, no puede ser analizada como un derecho cultural. Por lo que se necesita una estrategia teórica y metodológica que aborde la multiplicidad de seres y discursos encarnados en las identidades andinas a partir de la conciencia histórica de quienes acomuna, de su creatividad simbólica y de acción política en situaciones de contacto con lógicas diferentes que se desenvuelven de manera dialéctica entre convención e invención a través de proyectos propios de continuidad social y cultural (Rapaport 2007, Cayón y Turbay 2005).

Las nuevas retóricas andinas, sobre todo entre los más jóvenes como ocurre en toda novedad, buscan puntos de encuentro que permitan la interlocución entre la cultura tradicional y los principios impulsados por el multiculturalismo, interactuando paralelamente con otros discursos y aliados no indígenas que colaboran en la reivindicación de tierras y las autoafirmaciones identitarias (Cayón y Turbay 2005, Rapaport 2007). Una faceta crucial en los procesos de defensa y lucha política son las rearticulaciones y las recodificaciones que crean puentes o afinidades entre las formas autorizadas e impugnadas de indigeneidad; sobre todo en la medida que el multiculturalismo neoliberal construye grupos culturales limitados y discontinuos, cada uno con derechos distintivos que son desalentados para interactuar mutuamente (Hale y Millamán 2006). Activistas e intelectuales indígenas que transitan por los canales oficiales del estado y deben transigir con las retóricas académicas hegemónicas, raramente se someten de manera plena a las restricciones impuestas; ahora bien, tampoco se puede equiparar la creciente presencia indígena en los pasillos del poder estatal o en la academia, con un verdadero empoderamiento político y una real soberanía epistemológica (Nahuelpán 2013, Rapaport 2007). Por lo tanto, para ser efectiva, la rearticulación también necesita reconfigurar los

14 “Pero son leyendas que nosotros manejamos y ustedes qué manejan, qué hacen su verdad, cuál es el estudio que manejan [...] Yo quisiera saber qué conclusiones tiene más menos su estudio y complementar la cosa [...] El asunto chullpa, los gentiles, por ejemplo. Hay muchas cositas que se dicen. Nosotros decimos que esas personas existieron antes del sol. Y ahora, en qué conclusión podríamos [...] Sería interesante tomar el conocimiento de ustedes y el de nosotros y tomar un solo rumbo” (Damián Flores, pueblo Nama, septiembre 2015; en Uribe *et al.* 2017: 377).

imaginarios políticos y los discursos utópicos bajo otros matices (Haraway 1995). El desafío, entonces, pareciera ser la coordinación de diversos intereses comunes en torno a las problemáticas locales, sin caer en la institucionalización de una etnocracia dócil, sino que mantenerse en permanente orientación con formas de autoridad y organización que se rigen bajo lógicas propias del pensamiento andino.

Bajo ese panorama, la reciprocidad es uno de los fundamentos básicos que estructuran las relaciones sociales andinas, sobre todo porque describe en intensidad las múltiples conexiones que van comunicándose gentes, lugares, cosas y otras entidades entre sí (Angelo 2014, Sillar 2009, Urrutia 2011). En los Andes, la reciprocidad constituye un principio de organización que permea todos los aspectos de la realidad, por tanto, resulta una matriz de redes que señala la integración social, involucrando no sólo vínculos entre humanos, sino también con otros seres y entidades que albergan sus propias complejidades y heterogeneidades internas en el devenir de ciclos y vuelcos. Si la socialidad andina se entiende a partir de trabazones recíprocas que vienen desde tiempos primordiales, hay que evitar, eso sí, aproximaciones esencialistas y funcionalistas que ligan la reciprocidad a formas de equidad social o igualitarismo, tanto en el pasado como en el presente, ya que pasan por alto las relaciones de poder inherentes a la reciprocidad y los flujos en contienda.

Se debe considerar que, en el pensamiento filosófico andino, el *arajpacha* o mundo de arriba-afuera es fuente de orden desde donde emanan disposiciones claras y fijas, pero cuyo equilibrio y estabilidad amenazan con volverse estériles ante la ausencia de cambios. De ahí la importancia y el vigor del *manqhapacha* o mundo de abajo-adentro, pues su poder genésico reside justamente en la capacidad de creación inherente al caos y los ciclos vitales. Ambas dimensiones intervienen en el *akapacha*, el suelo donde pisamos, mientras confunden sus linderos y se generan transformaciones, a la par que se suscitan diversas comunicaciones y diálogos rituales (Bouysson-Baillat *et al.* 1987, Martínez 1989). Entonces, la noción andina de desorden no implica ausencia de orden, sino complejidades y cruces inesperados, donde movilidad y dualidad entrelazan las imágenes andinas del desequilibrio perpetuo que impone el curso de los diversos órdenes parciales.

Es a partir de estos problemas filosóficos que debe entenderse el concepto andino de reciprocidad. El *ayni* no incorpora principios éticos sobre altruismo o solidaridad; en contraste, el establecimiento de relaciones recíprocas se enmarca en la recursividad, es decir, implica comprometerse en la acción, convocando a otros a actuar; “mandar obedeciendo” como indicarían los zapatistas de hoy, “*hacer y devolver la torna*” según el decir de los comuneros andinos¹⁵. Así pues, el *ayni* se sustenta en el conocimiento sobre las diferentes entidades y dimensiones que interceden en el mundo, junto a la destreza para propiciar los flujos creadores y evitar el estancamiento; consecuentemente, la reciprocidad andina opera como exigencia social para establecer comunicaciones y movilizar las fuerzas creativas.

En otros términos, la reciprocidad andina enmarca una propuesta cosmopolítica, una ecología política que se constituye en apuesta eto-ecológica, pero sin articular dependencias y funcionalismos, en cambio, “*se podría decir que el ambiente propone [ecología], pero es el ser el que dispone de esta propuesta con su propia manera de comportarse [etología]*” (Stengers 2014: 24). Las relaciones recíprocas que se establecen entre las personas todas del cosmos, operador de igualdad en tanto ocurre como indeterminación e implica la intercambiabilidad de las posiciones, intentan construir una experiencia y una memoria activas, compartibles, creadoras de exigencias políticas. Para esto, evidentemente, será necesario que los investigadores interesados corramos el riesgo de construir nuestros saberes de modo tal de volvernos

15 “*Ayni kutiyaña*” se traduce en los vocabularios aymara como “*mandar o hacer volver; restituir lo que se debía*” (Bertonio 2011 [1612]: 383).

“políticamente activos”, comprometidos en la experimentación y responsables de las consecuencias (Stengers 2014).

Conferirle una dimensión cosmopolítica a problemas que pensamos políticamente, no remite al registro de respuestas y explicaciones, sino que plantea cómo disponer el conjunto a partir de una “ontología simétrica” (Latour 2008), de tal manera que “*el pensamiento colectivo se construya ‘en presencia’ de quienes hacen existir su insistencia*” (Stengers 2014: 23). La noción de cosmos como operador de igualdad, por oposición a equivalencia, no significa que todos tienen “igual voz y voto”, sino que todos deben estar presentes para incorporar en la comunicación a la mayor cantidad de interlocutores posibles y darle a la decisión el máximo de dificultad, cuya eficacia es la ralentización y la desfamiliarización sin las cuales no puede haber creación. Pero cada tanto la reciprocidad sobreviene con su carga moralista, pues tal propuesta cosmopolítica no es un programa, más bien expresa un ideal, una utopía andina de socialidad en un cosmos vociferante y peligroso, donde se imponen a gritos las armas del capital, el estado y el derecho. Por eso se cuestionan las aproximaciones tradicionales de reciprocidad, en aras de abordar las principales contradicciones políticas y ontológicas que se suceden en la actualidad. Es ineludible que las lógicas modernas occidentales han impactado fuertemente el curso de los devenires andinos, articulando desafíos y expectativas en curso, además de imprimiéndoles sus propias controversias y autoevaluaciones. Pero también es cierto que la andinidad no se mantiene por puro inmovilismo y afirma su propia singularidad cambiando; no sólo ha sido capaz de sortear los cambios impuestos de afuera, sino que también de transformar los cánones de la sociedad mayor.

FESTIVIDADES RESURGENTES Y CELEBRACIONES MUNICIPALES

Actualmente, existen muchas ceremonias recientemente instituidas que forman parte del discurso político enarbolado por los emergentes movimientos indígenas, a la par que son señaladas como una nueva variedad de “tradiciones inventadas” (Angelo 2014). Por ejemplo, las conmemoraciones municipales del solsticio de invierno mediante rituales aymara (Machaq Mara), quechua (Inti Raymi) y mapuche (Wetripantu), se coligan con otras ceremonias que han florecido a lo largo de las últimas décadas en todas partes del mundo, como el solsticio de verano en Stonehenge o el equinoccio de otoño en Chichen Itzá, por nombrar algunas; muy en sintonía con el neoliberalismo multicultural y el carácter empresarial que reviste a la política de la identidad (Comaroff y Comaroff 2013). Ahora bien, estas festividades resurgentes han ensamblado con solidez seres y discursos, a partir de los aspectos performativos y materiales en que se despliega la memoria social; así como han colaborado en intensificar las relaciones recíprocas entre ciertas facciones al interior de las comunidades indígenas contemporáneas. Empero, son duramente criticadas como versiones deformadas o tergiversadas de rituales auténticos de antaño.

En este punto, debatir si se trata de una celebración legítima, o simplemente ajusta otro gancho promovido por los procesos de patrimonialización y la industria del turismo, no hace más que reificar una noción esencialista de autenticidad que desconoce la importancia del ritual en el campo político y la socialidad (Angelo 2014). No hay por qué tomar un rol inquisidor que sojuzgue las prácticas rituales, argumentando su autenticidad o falta de ella. Como si la antropología, la arqueología y la historia fuesen en última instancia las encargadas de certificar tradiciones y pueblos indígenas. “*La eficacia del ritual es la convocación de aquello cuya presencia transforma las relaciones que cada protagonista mantiene con sus propios saberes, esperanzas, temores, memorias, y le permite al conjunto hacer emerger lo que cada uno por separado habría sido incapaz de producir*” (Stengers 2014: 35).

Las aproximaciones desde las ciencias sociales más bien resultan de un arte de la heterogeneidad para conectar ensamblados que tienen necesidad de la puesta en presencia activa de quienes, sobre ellos, poseen un saber y una praxis pertinentes. Lo cual permita tensionar los espacios académicos y políticos para desnaturalizar conceptos y categorías a partir de posicionamientos contextualizados y escrituras comprometidas (Haraway 1995, Rapaport 2007). Se trata de una artesanía de relaciones para concatenar memorias largas y recientes que transitan en distintos tiempos, velocidades y volúmenes dentro de diversas formas de historicidad y enunciación. El horizonte es visualizar, a través de problemas y explicaciones múltiples, no-lineales ni progresivas, las articulaciones con los fenómenos estatales y procesos coloniales que disputan el pasado de manera creativa y en permanente síntesis.

En este sentido, las identificaciones que son mutables, parciales, heterogéneas, contradictorias y fracturadas (Haraway 1995, Strathern 1988), en tanto resultado de relaciones sociales y reelaboraciones históricas políticamente cargadas, han ido transitando en Chile, así como en otros países latinoamericanos, desde lo indio y lo prehistórico hacia lo indígena y lo multicultural. Ello, según el cambio en las retóricas hegemónicas que han ido desplegando diferentes regímenes de alteridad, activamente negociados y contestados por sociedades y personas a las que aluden (López Caballero 2017). El canon multicultural procede como “giro étnico” en las tecnologías de gobierno que, a partir de la década de los ochenta, fueron impulsadas por estados nacionales y organismos internacionales. Este vuelco es acompañado por procesos de etnogénesis que han estabilizado otro tipo de discursos y materialidades en torno a la idea de nación, rephraseando la inclusión social en términos de la etnoburocratización de los aparatos estatales y la etnogobernabilidad de la población indígena (Angelo 2014, González *et al.* 2014, Gundermann 2003, Morales 2014).

Hoy, se aprecia un tono en las narrativas indígenas que muta de lo étnico a lo originario, ya que el concepto de etnia se enraíza en categorías propias del pensamiento occidental que no distinguen particularidades y quedan engastadas a los procesos estatales; en contraste, la noción de originario exalta la diferencia y pone el foco hacia los procesos locales. El término originario vincula una pertenencia local muy marcada con las retóricas identitarias nacionales, instaurando un medio de identificación basado en la excepcionalidad que permite a las personas y colectividades ser nacionales y autóctonos al mismo tiempo (López Caballero 2017, Salomon 2001). En la medida que los pueblos originarios forman parte del discurso estatal y orientan determinadas políticas públicas, la noción de patrimonio cataliza narrativas multiculturales que reconocen y revalorizan la ancestría indígena entre la población nacional, la misma que antes fue fuertemente menospreciada y violentamente proscrita. Ergo, la patrimonialización se entiende como compulsión experienciada por múltiples actores y protagonistas en disputa, evidenciando en el proceso una miríada de intereses y posiciones que son particularmente revelados en el ensamblaje ritual (Arqueros *et al.* 2015, Ayala 2015, Boccara 2013, Uribe *et al.* 2017).

El Festival Cultural de la K’illpa es un caso concreto desde donde abordar este tipo de “*situaciones problemáticas que obligan a pensar*”, activando la puesta en escena de quienes están involucrados en ella (Stengers 2014: 35). En Visviri, a partir del 2012, el gobierno local instauró la realización anual de una feria comunal cada penúltimo fin de semana de abril; situación muy acorde a la política de fiestas costumbristas que, desde comienzos de siglo y de manera creciente, vienen desarrollándose en las zonas campesinas e indígenas del país, gracias a la gestión de los municipios y el acceso a fondos regionales, para difundir y fortalecer sus propias expresiones culturales. En el norte de Chile, el retorno a la democracia en los años noventa, fue generando la municipalización de los espacios andinos, esto es, el ejercicio del gobierno local por autoridades y funcionarios que en su mayoría se reconocen como indígenas, sobre todo en las zonas rurales en que dicha población es mayoría; concomitante a ello, fue el establecimiento de legislaciones

indígenas pertinentes, instituidas en fondos y programas especiales para grupos indígenas con los que el estado emprendía un nuevo trato (Gundermann 2003, Morales 2014).

Así, el Festival Cultural de la K'illpa en Visviri es organizado por el municipio que concita, año a año, la adjudicación de financiamientos regionales ya sea provenientes desde la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA) u otros organismos sectoriales parecidos, para llevar a cabo esta celebración comunal. Los fondos se destinan para cubrir los variados gastos de operación del evento que consta de feria ganadera de camélidos, puestos de venta de textiles y productos locales, especialistas y conjuntos musicales invitados, junto a los premios que recibirán los pastores participantes en las diversas competencias. El festival se inaugura un viernes por la tarde, cuando se abre al público la cancha especialmente acondicionada para dicha ocasión, ubicada a un costado de la iglesia católica y adyacente a una de las esquinas de la plaza del pueblo, donde se sucederán hasta el sábado diversas exhibiciones y competencias con sus respectivas noches de baile que culminan el domingo, en la entrega de premios y el almuerzo comunitario. A este evento concurren los habitantes de la comuna de General Lagos y de otros pueblos aledaños (Charaña, Parinacota, Putre), junto a autoridades regionales y público asistente desde Arica, familiares o visitantes interesados.

Visviri, pese a su condición de capital comunal, es un pueblo relativamente pequeño que cuenta con un centenar de viviendas agrupadas alrededor de la plaza, cuyo costado occidental corresponde a la calle principal, llamada Arturo Prat, personaje insigne de chilenidad y héroe de la Guerra del Pacífico, quien abunda en calles y monumentos de todo el país, aún más por estos lares. La calle Prat se entronca con el camino internacional que sube desde Arica y tuerce en Parinacota, para conectar con el paso Visviri y luego dar a Charaña, o bien los domingos a la feria en el hito tripartito. En el extremo norte de esta calle principal, se localizan las instalaciones de aduana, carabineros y las antiguas dependencias de la estación ferroviaria; más al sur, cerca de la plaza, se sitúan la posta rural, la escuela básica, la municipalidad, la radio local y la iglesia católica; la punta sur que conecta pueblo Visviri con el camino internacional y la circunvalación que le rodea, es precisamente la cancha donde se celebra el Festival Cultural de la K'illpa. Sobre la vera oeste del camino se alza el promontorio donde están enclavada las cruces que cuidan estos parajes, a los pies y a la otra vera, se desperdiga el pueblo en los contornos de bofedales que le circundan; el horizonte suroeste lo domina *malku* Tacora y su lomada Pacocagua, mientras en la lontananza oriental asoman los Payachatas y al norte el Sajama.

La cancha es una explanada cuadrangular, de más menos 50 metros por lado; se trata de una propiedad municipal que el resto del año permanece cercada con alambres y en desuso, salvo cuando se la ocupa en ocasión de las conmemoraciones municipales del Machaq Mara. Durante el Festival de la K'illpa, el espacio se dispone en torno a un círculo central de unos 15 metros de diámetro, delimitado con postes de madera y rodeado por una malla ovejera, que oficia como escenario de las distintas actividades. El lado norte de la cancha corresponde al muro de adobe que le separa de la iglesia; los demás costados están definidos por postes de madera y enrejado de tres alambres. El lado este da hacia la calle principal y constituye la entrada al recinto; en un sector de él se acomodan pequeños puestos de artesanía textil y comidas locales. Los lados sur y oeste se han cubierto con malla *rachel* plástica y se han montado allí corrales rectangulares, con enrejados y techo, para mantener separadas las llamas y las alpacas de cada uno de los pastores participantes.

El evento comienza el viernes con la preselección de los mejores ejemplares, entre los ganaderos de la comuna, para el “Juzgamiento Camélido”; cuyo jurado está integrado por funcionarios municipales y del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), además de la destacada figura de un experto boliviano en la materia, quien trabaja en instituciones similares allende la frontera. La jornada prosigue en medio de

degustaciones gastronómicas y comparsas locales; por la noche, baile en la sede comunal que se utiliza para dichos efectos en todas las festividades del pueblo, la misma que se dispuso para la fiesta patronal.

El sábado las actividades se reanudan temprano con la competencia entre las familias para ver quién representa mejor la ceremonia de la *K'illpa*, efectuada durante el mes de enero en los corrales de cada estancia, pero que aquí procede de manera más esquemática en otro tiempo y lugar que le otorgan un sentido completamente diferente (Figura 15). Para esta oportunidad se inscribieron seis grupos participantes que provenían de distintos caseríos; cada uno contaba con quince minutos para poner en escena los rituales de marcaje, exhibiendo un conocimiento acabado de las costumbres y una coreografía resumida de los momentos más significativos de la ceremonia. En general, las familias entraban con una tropa de ocho a doce animales y un grupo de cuatro a seis personas, preparaban la mesa ritual, quemaban ofrendas a la vez que realizaban sahumerios y libaciones hacia las entidades sagradas; continuaban con la colocación de aretes y collares a la pareja de delanteros, mientras ponían sobre sus lomos *tites* disecados. Luego, bailaban alrededor de los animales, *challándolos* con serpentina y entonando canciones al son de una guitarra, interpretada siempre por un varón; finalizado el ruedo, salían del escenario y llegaban los aplausos. A mediodía, habiendo competido ya cuatro grupos, se hace un alto para efectuar la competencia de Ñusta entre las jóvenes visvireñas, a quienes se las evalúa no sólo por los atuendos típicos y sus ornamentos escogidos, sino preguntándoles además sobre la historia local y poniendo a prueba su conocimiento de las tradiciones; siendo requerimiento explícito, por lo menos, una breve presentación en lengua aymara. Estos concursos, donde participan mujeres indígenas, replican la forma de aquellas celebraciones públicas de belleza y femineidad blanca, como *Miss Universo*, pero operan con otros criterios que incorporan la elocuencia de los lenguajes indígenas; afirmando sus propias normas estéticas y memorias materiales para mostrar cómo



Figura 15. Festival de la *K'illpa* en Visviri, abril 2016. Al centro, uno de los grupos contendores por el premio a la escenificación más sobresaliente de la ceremonia.

las categorías de “indio” y “blanco” han sido conaturalizadas, además de imaginar su desnaturalización como parte de un proyecto político y cultural más amplio (Swinehart 2018). Durante la tarde del sábado, también se programan otras competencias relativas a destrezas en hilado y *chacos* (ensogado); ambas con hombres y mujeres como contendores, donde se valora tanto la rapidez y la calidad del trabajo, como las vestimentas y los objetos utilizados según dicta la usanza aymara. En la noche, nuevamente baile que, esta vez, se prolonga hasta el amanecer.

El domingo se comienza a despedir el festival bien entrada la mañana, con un concurso de esquila, para ir congregando a los participantes y el público enfiestado. Finalmente, llega la premiación de las distintas competencias: la coronación de la Ñusta o Reina; los galardonados en *chacos*, hilado y esquila, así como en la competencia de la K’illpa; para terminar con los ganadores del Juzgamiento Camélido, Gran Campeón Llama y Gran Campeón Alpaca, quienes quedan reservados para participar en la Feria Ganadera Tripartita, realizada a mediados de mayo desde el año 2006, donde contienden camélidos de las tres partes limítrofes (Figura 16). De hecho, este festival precede a las celebraciones de la feria, considerándose como precursora de éste. Si bien, durante los primeros años, la Feria Tripartita implicó exhibiciones culturales y grupos musicales que eran financiados entre los tres municipios implicados, Palca (Perú), Charaña (Bolivia) y General Lagos (Chile); la burocracia en las gestiones y el recambio de autoridades respectivas, decantaron en la actualidad su relevancia económica en tanto evento de certificación, galardonomiento y compraventa de ganado entre los pastores de dichos países, quienes aprovechan de ponerse al tanto en tecnologías y políticas. Si se quiere, el Festival de la K’illpa retoma los ribetes patrimoniales, entre pastores aymara que transitan por diferentes naciones, que inicialmente tenía la feria, trasladando su despliegue a pueblo Visviri y realzando las expresiones aymaras chilenas de la frontera, a la vez que se reconocen



Figura 16. Festival de la K’illpa en Visviri, abril 2016. Ganadores del Juzgamiento Camélido, junto a la Ñusta y el alcalde de la comuna.

afinidades que van más allá de las fronteras nacionales; en efecto, el contar con un especialista boliviano como presidente del jurado en el Juzgamiento de Camélido, le dio realce y rigor al evento. De este modo, el cierre del festival igualmente ocurre en medio de una subasta pública de los animales mejor evaluados entre los pastores locales.

Ciertamente, la “competencia” de la K’illpa resulta una situación problemática. Se trata de la representación de una ceremonia tradicional, celebrada durante enero en los corrales de las estancias, donde se marca al ganado y se oficia la cosmopolítica local. Su ejecución meses después, en el escenario del festival, se orquesta a manera de competencia y recibiendo recompensa por el desempeño logrado; ello, en aras de difundir el patrimonio y generar un flujo de visitantes en la comuna que redunde en nuevas entradas económicas para la población. Para las apologías del esencialismo indígena, resulta impensable que se banalicen las comunicaciones rituales; incluso, los evangélicos participantes en las escenificaciones fueron cuestionados por recordar prácticas que reniegan su fe y se hacen sólo por interés. Ahora bien, también constituye una instancia que celebra costumbres que otrora no fueron valoradas, conectando memorias y transmitiéndolas a través de sensorialidades y performatividades propias. Es interesante escudriñar la manera en que se exponen los saberes andinos, cómo entre ellos se evalúan, se van recordando, se van enseñando. Por ejemplo, las aseveraciones en aymara y su lugar en la poética del ritual, el orden de las ofrendas y sus movimientos, los *mallkus* nombrados en las libaciones y sahumerios, el uso de la guitarra porque la ceremonia sucede en tiempo de lluvias, cuando también suenan las *tarkas*, en cambio, zampoñas, *sikuris* y *lichiguayos* interpretan las temporadas fría y seca; los delanteros son como caciques, “*mantienen juntos al ganado*”; el *tite* disecado como animal sagrado que es pastor de los rebaños del cerro, “*está bien que coma a veces llamitos, hay que dejar, ellos también tienen su parte*”; los innumerables cuentos “*de cuando los animales y la gente se intercambiaban*”, los relatos de *gentiles* o *chullpas* que vivían antes del sol y se comunicaban sabiamente con la naturaleza, quienes aún hoy moran en algunos lugares y pueden enfermar si no se les respeta (Figura 17).

No obstante, a pesar de que sucede el compartir festivo en lo que les acomuna, abundan las controversias en torno a lo que se desea mostrar y recordar; también, respecto a lo que se omite y se olvida, silencios que reaparecen en otros registros y situaciones. Se alientan aquellas señas de identidad susceptibles de tornarse en beneficios tanto económicos como sociales y se aviene a la mercantilización de la cultura imperante en las prácticas neoliberales. Ello cuadra con una política que reconoce grupos en tanto personas jurídicas e ideales, dotados de certificaciones de indigeneidad y autenticidad, fijados principalmente en materialidades patrimoniales de la esfera doméstica y las formas arquitectónicas vernaculares que pasan a conformar el mercado de bienes exóticos (Comaroff y Comaroff 2013). Es que el contexto del desarrollo multicultural a nivel global de los últimos veinte años ha explotado y exagerado el exotismo de las diferencias culturales, así, la cultura emerge como categoría central tanto en las tecnologías de gobierno como en los emprendimientos económicos. Empero, esta política de la identidad implica un reconocimiento parcial o restrictivo de la diferencia cultural, en la medida que distingue demandas aceptables de aquellas consideradas inapropiadas o ilusorias, como autonomía o redistribución, por señalar algunas. En cambio, los procesos de patrimonialización exhortan demandas aceptables al encausar instancias formales de apropiación e incorporación, autenticación y legitimación de la diversidad desde el canon multicultural; mientras se procura al mismo tiempo separar y extinguir cualquier posibilidad de enunciación que discuta las bases del régimen neoliberal en tiempos de estados reducidos o post-nacionales (Angelo 2014, Arqueros *et al.* 2015, Ayala 2015, Boccara 2013, Uribe *et al.* 2017).

Bajo este panorama, los procesos de patrimonialización forman parte de una doctrina de legitimidad que comprende a la academia y el derecho como lenguajes privilegiados de commensurabilidad y espacio de enfrentamiento político; todo esto mediatizado por la tendencia neoliberal a resituar la mayor parte de

los dominios de la vida en el ámbito del mercado y por ende en términos de contratos, derechos, intereses y obligaciones cuya violación puede revertirse en los tribunales de justicia (Agamben 2004, Comaroff y Comaroff 2013). Por su parte, este reconocimiento parcial también ha generado nuevas formas y canales a través de los cuales el estado puede marcar su presencia tanto discursiva como material. Aunque las celebraciones institucionalizadas de la diferencia, como el caso del Festival de la K'illpa o la celebración municipal del Machaq Mara, refuerzan la socialidad andina al interior de ciertas facciones en las comunidades contemporáneas; es igualmente cierto que en ellas opera una versión domesticada de la cultura, donde las tensiones políticas son diluidas y gradualmente internalizadas, a la par que se van desdibujando las demarcaciones entre un pasado "real" y uno que es "performado" en constantemente disputa (Angelo 2014, Arqueros *et al.* 2015, Ayala 2015, Boccara 2013, Urrutia y Uribe 2015).

La idea de ancestralidad indígena que campea en las ontologías occidentales modernas tiene una fuerte ligazón con pasados remotos y lugares arqueológicos, de modo tal que el patrimonio indígena pareciera haber entrado en el imaginario nacional a través de los museos como un modo de vida relicto para archivar; inicialmente, su valor daba cuenta de un pasado perdido o de una situación de precaria supervivencia. Por un lado, este tipo de valoración establece un quiebre entre presente y pasado que le resta dinamismo a la indigeneidad, lo cual consiguientemente la naturaliza y despolitiza. Por otro, las posibilidades de enunciación en el presente asociadas a la idea de vulnerabilidad dan pie a la emergencia de la noción de rescate, en tanto imagen central dentro de las políticas culturales que se enmarcan en los proyectos de etnodesarrollo e inversión, alimentando tanto el mercado cultural de bienes exóticos como



Figura 17. Festival de la K'illpa en Visviri, abril 2016. Ganadores en la competencia de la ceremonia durante su representación. La guitarra y los tites disecados fueron puntales en la obtención del premio; en la foto, uno de los pastores le convida al animal sorbos de alcohol, antes de iniciar ofrendas y sahumerios a los cerros.

ampliando el campo laboral en consultorías de artistas y científicos emprendedores (Arqueros *et al.* 2015, Ayala 2015).

Pero el patrimonio no es una sustancia intrínseca que sólo necesita del reconocimiento oficial para constituirse como tal, sino que se va conformando a través del entramado de relacionalidades y campos narrativos, normativos y conflictivos, que se encuentran en mutua flexibilidad. La patrimonialización escapa a los conductos regulares y abreva situaciones impensadas e incontrolables que van detonando nuevos cambios, lo cual nos dirige a esa otra gran cuestión de la revitalización cultural indígena que da una nueva energía a las tradiciones y las subjetividades. Esta vitalidad se aprecia fuertemente en la activación de fiestas patronales, como la festividad de Santa Cruz en Visviri que no se celebraba desde hacía una década, las cuales reviven en todos los paisajes andinos; especialmente, después de un período de menoscabo y racismo nacionalista durante los diversos procesos de integración nacional, junto al abandono de los pueblos en la vorágine global y la prescripción de los cultos evangélicos. Este hecho tiene que ver con la disposición de los más jóvenes a retomar las antiguas costumbres, comprometiéndose con alferazgos y mayorazgos en las festividades de sus pueblos, con sus propios modos andinos de habitar y recordar, inmersos en la contingencia histórica y política de turno. En consideración, el calendario productivo ceremonial va mutando al compás de impactos de diversa índole (nuevas tecnologías, influencias neoliberales, cultos evangélicos, acontecimientos históricos, procesos políticos, catástrofes y un múltiple etc.), activando los órdenes parciales en curso a través del juego político en las ritualidades, cuya chispa pone en marcha nuevas colonialidades a la vez que prende nuevos motores de lucha y resistencia.

RECAPITULACIONES, ENCRUCIJADAS Y PREGUNTAS

“Mi madre no quería que habláramos aymara, porque español discrimina aymara, indios dicen. Por eso no quería, para que habláramos bien decía...” (Sebastiana Chura Blas, estancia Cabauta). En las versiones edulcoradas del patrimonio, los aspectos silenciados guardan ligazón fundamentalmente con las historias de servidumbre y despojo que se inician con la conquista española, pero cuyo tiempo se prolonga durante la instalación de las repúblicas y aún reverberan a veces en nuestros días; las mismas que conforman el sentido de justicia histórica que define a la indigeneidad según la perspectiva de hombres y mujeres andinas. En la medida que bajo el canon multicultural les corresponde a los estados tutelar por los derechos de todos los grupos culturalmente diferenciados, la legislación opera en términos de “discriminación positiva”, dictando leyes y diseñando programas especiales para la población indígena. No obstante, su resultado termina siendo una imposición desde el aparato estatal, ya que, si bien se procura el involucramiento de las comunidades en las políticas públicas que les interpelan, sus propuestas se consideran en tanto opinión y carecen de fuerza resolutoria¹⁶.

Además, todavía hay quienes sienten menosprecio hacia la cultura indígena, la cual se tolera relegada tanto a museos y expresiones folclóricas, como a ser objeto de investigación apropiable mediante variados registros; pero en ningún caso dichos saberes y prácticas involucran una alternativa válida para explicar el presente y participar de manera activa en su contingencia. No obstante, las sociedades indígenas han desplegado a lo largo del tiempo sus capacidades históricas e iniciativas de acción, así como

¹⁶ De hecho, esta situación es en la actualidad, junto con el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios, una de las principales demandas hacia el estado chileno; máxime cuando la Consulta Indígena que estipula el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), es ejecutada en Chile de manera *sui generis* contraviniendo justamente su poder resolutorio. Esto significa que los procesos consultivos constituyen una instancia para mejorar los proyectos y las políticas indígenas, pero de ningún modo significan la participación plena y la capacidad de decisión por parte de las comunidades.

también constituyen sujetos epistémicos que estudian constantemente sus propios archivos y establecen articulaciones con otras formas de conocimiento (Nahuelpán 2013, Salomon 2001, Uribe *et al.* 2017).

Según las personas adultas en Visviri, la década de 1960 se percibe como un momento de constricción en el desempeño de las autoridades políticas tradicionales, cuando cesan los cargos de *jilaqatas* y *mallkus*, quienes paradójicamente habían tenido un rol gravitante en la fundación de los pueblos de Visviri y Charaña durante las décadas anteriores. Lo cierto es que, tras la instalación de estos poblados y su ensortijamiento en las dinámicas nacionales respectivas, la antigua *marka* de Chujñumani que articulaba gentes y territorios a ambos lados de la frontera, terminó diluyéndose en pos de otras formas de organización política que tuvieron al aparato estatal y la identidad nacionalista como vectores aglutinantes. Es así como las jefaturas andinas en ambos pueblos debieron acomodarse a las disposiciones de cada gobierno para propiciar los adelantos en sus comunidades, desactivando la institucionalidad tradicional que imbricaba al territorio indistinto de las soberanías nacionales. No obstante, se observa inmediatamente la densa relacionalidad entre Visviri y Charaña que mantiene en otros ritmos su noción de “pueblos hermanos”. A veces las distinciones entre chilenos y bolivianos se vuelven más explícitas, sobre todo al intervenir narrativas y conmemoraciones nacionales; en otras, cuando determinada colectiva faena o la contingencia local lo ameritan, quedan totalmente diluidas. En general, así como sucede entre evangélicos y católicos, todos hacen parte de los mismos lugares de memoria y espacios vitales que configuran la existencia diaria; más que categorías taxativas, son señas de diferencias y tensiones que se gestan al interior de cualquier colectividad, conforme trayectorias tanto políticas e históricas como familiares y personales, lo cual le brinda densidad y profundidad a la vida en común.

En Chile, el modelo asimilacionista fue una política estatal implementada hasta comienzos de 1990, instaurando formas organizativas que dejaran atrás las lógicas indígenas de autoridad y pensamiento político; lo que generó un mestizaje frágil y sumamente colonizado, acomplexado frente al europeo y al otro nacional, pero también internamente (Fanon 1973). Por ello es tan importante para las sociedades indígenas recuperar el sentido del cuerpo en tanto herramienta de significación y de sentido (Haraway 1995, Rivera Cusicanqui 2010). Esto se traduce en propuestas metodológicas y prácticas concertadas que buscan la posibilidad de descolonizar el mestizaje; trabajando aquellas certezas que no están en el conocimiento erudito o experto, sino en las experiencias de las personas, donde se enfrenta la realidad con la certidumbre de que nuestras percepciones son fundamentales. La riqueza de los lenguajes corporales y las memorias materiales supone observar aquello en lo que ya participas, estableciendo conexiones inesperadas con otro tipo de ideas e imágenes que surgen a partir de la vinculación con tu entorno.

Asimismo, algunos visvireños refieren que la pérdida de humedales y el incumplimiento de ceremonias ancestrales convocó graves desórdenes en el clima, como es la intensa sequía con que también se caracteriza a los años sesenta. Inclusive, se conecta con desbarajustes respectivos en los gobiernos nacionales que se cristalizan durante las dictaduras de los años setenta. En efecto, la década de 1970 redundó en nuevos procesos de chilenización que afectaron fuertemente los territorios fronterizos, proscribiendo el ejercicio de las costumbres para inscribir las conmemoraciones nacionalistas, junto con lógicas autoritarias y asistencialistas. A su vez, la década de 1980 se evoca a partir de legislaciones concernientes a la creación de la Corporación Nacional Forestal (CONAF) y la condición de parques salvaguardados por el estado que involucró a gran parte de la alta cordillera en Arica, pero que “*afortunadamente*” no se implantaron en Visviri. En efecto, las comunidades que viven en parques, reservas y monumentos nacionales han tenido una compleja relación con CONAF, pues, a pesar de que ostentan títulos de propiedad sobre dichas tierras, no pueden disponer libremente respecto al uso y explotación de sus recursos, debido a que la administración estatal es cautelada por guardaparques que también poseen autoridad en la zona. Sin embargo, como toda

relación que se perpetúa en el tiempo, las partes han aprendido a conocerse y a establecer espacios de entendimiento mutuo.

Al sur de Visviri se sitúa el Parque Nacional Lauca que comprende los alrededores de pueblo Parinacota y lago Chungara; le sigue la Reserva Nacional Las Vicuñas en las inmediaciones de Guallatire y el Monumento Nacional Salar de Surire, donde desde hace varios años opera una minera que explota bórax y ulexita; todos estos lugares se adscriben dentro de la comuna de Putre. En cambio, la comuna netamente altiplánica de General Lagos no contempla ninguna disposición especial y tal vez por ello, pese a que los mayores hablan de la poca gente que hoy vive en comparación a los años de su infancia, es que su capital Visviri resulta ser el pueblo con más viveza en la alta cordillera de Arica y cuenta con una población estable, al menos, de un centenar de moradores durante todo el año.

Retomando la relevancia de memorias corporales y metáforas materiales, es elocuente cómo cerros, humanos y camélidos se interpelan constantemente para dar cuenta de las cosmopolíticas andinas; “*los delanteros son como caciques del ganado*”, a la vez que los caciques humanos corresponden a las figuras andinas de autoridad que personifican *jilakatas* y *mallkus*, siendo este último término el que se utiliza frecuentemente para designar a los cerros que circundan determinados paisajes, como *mallku* Tacora en Visviri, entidades ancestrales que se consideran como los verdaderos criadores de las gentes que allí habitan. De manera análoga, vicuñas, guancos y perdices que resaltan dentro del resto de animales salvajes, pues no pueden criarse en cautiverio, son al mismo tiempo aludidos en tanto criaturas domésticas, “*el ganado y las gallinas de los mallku*”. Asimismo, el emplazamiento de las cruces protectoras en los cerros se superpuso a los antiguos lugares de culto prehispánico; así, la fiesta Santa Cruz en mayo se instituyó adaptando las comunicaciones rituales al término del ciclo productivo y los ceremoniales políticos que estabilizaban el caos inherente a los inicios del ciclo venidero. La estancia momentánea de las cruces en las iglesias, que el resto del tiempo permanecen visibles en los altos lomajes que rodean al pueblo, evoca la desaparición periódica de las *Qollqas* en el cielo como imagen del renuevo de las trojas, pautando los momentos de abundancia que refrendan los cuidados en el almacenamiento de productos y las atenciones hacia los nuevos comienzos. Todo está íntimamente entrelazado y es susceptible de combinar afinidades.

En consecuencia, también se destaca la coincidencia de ciertos términos entre las actividades agrícolas y ganaderas que utilizan los comuneros andinos. Como es el caso del carneo y la esquila de los animales que frecuentemente son referidos como “cosecha”; lo mismo sucede con la frase “regar el bofedal” para referirse a la construcción de canales que permitan ampliar dicha superficie forrajera; o bien la idea de “sembrar la torna” para sentar determinadas obligaciones recíprocas. Otra concurrencia interesante es la distinción en las vegas altoandinas de aguas dulces y saladas; al igual que ocurre con las clasificaciones andinas de valles y quebradas agrícolas (Álvarez 1992, Castro 2002, Urrutia 2011), las aguas dulces abrevan bofedales con pastos que dan “frutas”. Es así como los ciclos festivos de la precordillera y el altiplano coinciden y se diferencian a la vez, mientras que la memoria va urdiendo nuevos ensamblados que mantienen vigente la relacionalidad entre los paisajes ganaderos y agrícolas.

“Yo tengo chacras en Central San Martín, planté arbolitos de mango, guayaba, naranja, chirimoya y también tunas. Así ando entre mis plantitas y mis animalitos. Antes tenía negocio en Arica, pero tuve una revelación del Señor. El campo es camino angosto, pero lleno de bendiciones, cura el alma y el cuerpo. San Martín queda en vehículo a una hora de Arica, un poco más arriba de Poconchile, por el sector Línea. Con mi marido llevamos de acá guano de cordero para nuestras chacras de allá. Ahora en estación San Martín están haciendo chacras en el desierto para producir verduras y frutales, igual que lo que se da en Moquegua. Antes en San Martín se hacía una feria de trueque. La gente de acá de Visviri llevaba carne y lana para cambiar por productos agrícolas. Se hacía en la frontera. Desde Moquegua traían papa, oca,

zanahoria, maíz y frutas para hacer el intercambio. La gente decía que esa costumbre venía desde el tiempo de los incas” (Pobladora de Visviri, octubre 2016).

En los pueblos andinos, así como el presente se figura en el pasado y viceversa, la lógica territorial es desplegada a través de diversos recorridos que tienen como centro a un pueblo y su cerro *mallku* principal, desde donde conectan hacia otros lugares y grupos respectivos. En este sentido, las conceptualizaciones espaciales no son continuas ni homogéneas, al igual que las percepciones temporales, se entienden como entidades yuxtapuestas y salpicadas entre sí, siempre proclives al trasiego. Podemos decir, entonces, que las gentes andinas cartografían su territorio de manera tal que éste conforma círculos concéntricos que van trenzando a cada pueblo según las prácticas y los caminos de la memoria asociados a cada uno de los distintos lugares e historias imbricadas. Así, los numerosos cerros constituyen los hitos primordiales que ordenan las distintas topografías y paisajes, mientras cada bofedal o pampa va cambiando de nombre según quebradas, ríos y sectores que participan en el relato. El territorio no se aprehende como un plano extendido donde se sucede una continuidad abstracta de relieves, sino en cuanto anillos que tienen al pueblo como centro y desde allí irradian hacia otros lugares, comunicando densas y múltiples relacionalidades, donde las fronteras no se comprenden como distinciones excluyentes sino como espacios de gran interacción y diversidad.

Ahora bien, si las retóricas andinas de indigeneidad no se anclan en términos de esencia o sustrato, sino que van trazando la experiencia social en el vaivén de cambios mutuamente entretejidos, la flexibilidad y el movimiento son esenciales en las explicaciones andinas. El pensamiento andino, no opera mediante la demarcación tajante de fronteras de diversa índole (temporales, ecológicas, grupales, territoriales, ontológicas), al contrario, es la multiplicidad de relaciones y recorridos posibles lo que trasuntan sus esquemas teóricos. El sistema conceptual andino se construye a partir de metáforas en donde todas las dimensiones del mundo están permanentemente interconectadas y comunicándose al son de las mutaciones. Todo ello requiere de nuestra parte una actitud similar, en sintonía con sus propias formas de historicidad y socialidad, para desentrañar, por ejemplo, la propuesta cosmopolítica que da cuenta del despliegue de diversos órdenes parciales (Strathern 1988, Stengers 2014), donde se van imbricando incas y *gentiles*, cruces y *huacas*, cerros y antepasados, tiempos y espacios superpuestos, nacionalismos e indigenismos.

Sin embargo, las investigaciones sobre los grupos étnicos y los nuevos movimientos indígenas tienden a esencializar a esas organizaciones, puesto que se describen como si estuvieran conformadas exclusivamente por actores indígenas, cuyas demandas son pertinentes sólo en la esfera nativa. Lo cual establece una brecha entre “categorías analíticas” y “categorías de la práctica” respecto a las nociones de identidad; las primeras corresponden a la provincia de los analistas constructivistas, mientras que las segundas se incrustan en discursos y performatividades de los grupos que abogan por sus políticas de identidad (Rapaport 2007: 222). El contraste aparece al evidenciarse que las organizaciones indígenas están compuestas por una multitud de actores, entre los cuales varios no son indígenas. Los colaboradores no nativos son cruciales para la continuidad y operación de las organizaciones de derechos étnicos, a la par que están situados de un modo ambivalente en las mismas. Además, el componente indígena de estas organizaciones está lejos de ser homogéneo. Pero, más importante aún, los movimientos indígenas de América latina han roto el encorsetamiento que implicaba promover demandas puramente indígenas, incorporando el pluralismo de manera significativa (Nahuelpán 2013, Rapaport 2007, Rivera Cusicanqui 2010). Para reconocer este hecho basta pensar en las federaciones universitarias indígenas que se sumaron al movimiento estudiantil durante 2011-2012 por la educación pública en Chile, además de las recurrentes interacciones con la ecología y el socialismo, así como con otros grupos subalternizados.

La importancia de los conceptos adentro y afuera, anclados en las nociones de comunidad andina y sociedad mayor, consiste en hacer posible una apreciación de las sociedades indígenas en tanto culturas politizadas orientadas a lo que “debería ser”, a la par que rememoran el pasado encarnado en lo que existe; de ahí el esfuerzo permanente de pensar y plasmar la identificación como proceso, más que en la identidad como condición. Más que categorías, los términos adentro y afuera se convierten en lentes a través de los cuales las ambivalencias y la fluidez de las cosmopolíticas andinas pueden ser refractadas. No obstante, debido a que el rumbo económico globalizado continúa, las estrategias de rearticulación se vuelven crecientemente más difíciles de lograr. A pesar de las condiciones productivas y demográficas en rápida transformación, muchos líderes indígenas, guiados por el interés en lo políticamente correcto, cada vez más urbanos y urbanizados, se ven forzados a emplear categorías esencialistas; las mismas que adoptan con frecuencia activistas, funcionarios e investigadores sociales.

En contraste, se requiere pensar y explorar seriamente nuevas formas de gobierno desde las variadas experiencias y las heterogéneas trayectorias que encarnan los pueblos originarios, para definir y defender comprometidamente tanto las autonomías indígenas como sus propias formas de acción política, con todos los desafíos y las diversidades que ello involucra. Si el laboratorio de la investigación social redundante en informes y determinados registros, nuestra escritura se vuelca como política del lenguaje para discutir cómo pensamos por medio de la etnografía y cómo la compartimos con otros mediante a partir de diálogos más expansivos para construir mundos más justos, donde el intelecto y la racionalidad comulguen con lo sensorial, la espiritualidad y los afectos. Los distintos puntos de vista resultan permanentemente parciales y fracturados, así como también en ocasiones contradictorios. El desafío está en las artesanías relacionales fabricadas a partir de políticas y poéticas que no siguen la lógica de apropiación ni de dominación; por lo que resulta forzoso indagar en la tarea de construir afinidades eficaces a través de ensamblados múltiples y cambiantes. Pues, la visión única produce peores ilusiones que la de monstruos de mil cabezas.

AGRADECIMIENTOS

Este estudio se enmarcó en el Proyecto FONDECYT N° 1151046 “Consumo integral de animales en la prehistoria tardía del extremo norte de Chile: una perspectiva interdisciplinaria a través de diferentes líneas de evidencias (ca. 1.000 a 1.400 d.C.)”, así es que reconocer y agradecer a su investigadora responsable, Daniela Valenzuela, junto a los co-investigadores Calogero Santoro, Vivien Standen y especialmente Victoria Castro, quien es una fuente de inspiración para varias generaciones de arqueólogos, antropólogos e historiadores, además de un aliento constante a la reflexión crítica de nuestras disciplinas en el contexto suramericano. También es preciso manifestar sincero agradecimiento a toda la gente de Visviri por su calidez y las vivificantes experiencias compartidas, en especial a la familia Chura Blas por su confianza y su afecto. Finalmente, valorar la labor del comité editor del Museo Nacional de Historia Natural y de todas las personas que aportaron con sus enriquecedores comentarios a este escrito.

REFERENCIAS CITADAS

ABERCROMBIE, T.

2006 Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina. IFEA/IEB, La Paz.

ABERCROMBIE, T.

1991 To be Indean, to be Bolivian: 'ethnic' and 'national' discourses of identity. En: Nation States and Indians in Latin America, edited by G. Urban y J. Sherzer, p. 95-131. University of Texas Press, Austin.

AGAMBEN, G.

2004 Estado de excepción. Homo sacer II, 1. Pre-textos, Valencia.

ANGELO, D.

2014 Assembling ritual, the burden of the everyday: an exercise in relational ontology in Quebrada de Humahuaca, Argentina. World Archaeology 46 (2): 270-287.

ARGUEDAS, J.M.

1986 Yawar fiesta. Editorial Universitaria, Santiago.

ARNOLD, D., D. JIMÉNEZ y J. YAPITA

1998 Hacia un orden andino de las cosas. HISBOL/ILCA, La Paz.

ARQUERTOS, G., A. AZÚA, J. HIDALGO, A. MEMARD, H. MORALES, L. QUIROZ, G. RADJL, M. URIBE y F. URRUTIA

2015 Patrimonio como extinción: Magallanes en el imaginario chileno. Sophia Austral 16: 15-40.

AYALA, P.

2015 Neoliberal multiculturalism and contract archaeology in Northern Chile. International Journal of Historical Archaeology 19: 775-790.

BERTONIO, L.

2011 [1612] Vocabulario de la lengua aymara. Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas, La Paz.

BERENGUER, J., C. ALDUNATE y V. CASTRO

1984 Orientación orográfica de las chullpas en Likán: la importancia de los cerros en la Fase Toconce. En: Simposio Culturas Atacameñas, editado por B. Bittman, M.T. Ahumada y H. Garcés, p. 175-220. Universidad del Norte, Antofagasta.

BERNHARDSON, W.

1985 Tierra, trabajo y ganadería indígena en la economía regional de Arica. Revista Chungara 15: 151-167.

BOCCARA, G.

2013 La apoteosis de la antropología histórica y el desafío postcolonial. Revista Chungara 45(4): 523-532.

BOUYSSSE-CASSAGNE, T. y O. HARRIS

1987 Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, editado por T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, p. 11-60. HISBOL, La Paz.

CANESSA, A.

2014 El pasado en el presente: explorando historias indígenas en Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 44(1): 255-273.

CASTRO, M., C. VILLAGRÁN y M.K. ARROYO

1997 Estudio etnobotánico en la precordillera y altiplano de los Andes del norte de Chile (18-19° S). Excerpta 9.

CASTRO, V.

2002 Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile. En: *Paisajes Culturales en los Andes*, p. 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.

2016 Etnoarqueologías andinas. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago.

CASTRO, V. y C. ALDUNATE

2003 Sacred mountains in the Highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research and Development* 23(1): 73-79.

CASTRO, V. y J.L. MARTÍMEZ

1996 Poblaciones indígenas de Atacama. En: *Culturas de Chile. Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y P. Mege, p. 69-109. Editorial Andrés Bello, Santiago.

CASTRO, V. y V. VARELA

1994 Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos. FONDART, Santiago.

CAYÓN, L. y S. TURBAY

2005 Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la Amazonía colombiana. *Journal of Latin American Anthropology* 10(1): 88-125.

COMAROFF, J. y J. COMAROFF

2013 Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

CONNERTON, P.

1989 *How societies remember*. University Press, Cambridge.

CHOQUE, C.

2012 Fortunato Manzano, el último yatiri. Vida, ritualidad, enseñanzas y religiosidad en Arica y Parinacota. CONADI, Arica.

DELANDA, M.

2006 *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. Continuum, London.

FLORES OCHOA, J.

1981 Clasificación y nominación de camélidos surandinos. En: *La tecnología en el mundo andino*, editado por H. Lechtman y A.M. Soldi, p. 195-215. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GREBE, M.E.

1984 Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños* 7: 335-347.

GAVILÁN, V. y A.M. CARRASCO

2009 Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Revista Chungara* 41 (1): 101-112.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A.

2014 Malos nativos. Una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. *Revista de Arqueología* 27 (2): 47-63.

GONZÁLEZ, H., H. GUNDERMANN y J. HIDALGO

2014 Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymaras del norte de Chile. *Revista Chungara* 46 (2): 233-246.

GUNDERMANN, H.

1986 Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno. *Revista Chungara* 16-17: 233-250.

GUNDERMANN, H.

2003 La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá. *Revista de Historia Indígena* 7: 87-138.

HALES, CH. y R. MILLAMÁN

2006 Cultural agency and political struggle in the Era of the Indio Permitido. En: *Cultural Agency in the Americas*, edited by D. Sommer, p. 281-304. Duke University, London.

HAMILAKIS, Y. y A. ANAGNOSTOPOULOS

2009 "What is Archaeological Ethnography?" *Public Archaeology* 8 (2-3): 65-87.

HARAWAY, D.

1995 Ciencia, cyborgs y mujeres. *La Reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.

INGOLD, T.

2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London.

LATOURE, B.

2008 *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Ediciones Manantial, Buenos Aires.

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.

1976 El sistema de los Uywiris en Isluga. En: Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J., p. 255-327. Universidad del Norte, Santiago.

MARTÍNEZ, G.

1981 Los dioses de los cerros en los Andes. Journal de la Société des Americanistes Tomo 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.

MOLINIÉ, A.

1997 Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En: Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski, p. 691-708. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

MORALES, H.

2014 Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (norte de Chile). Estudios Atacameños 49: 111-128.

NAHUELPAÑ, H.

2013 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.

NARANJO, R.

2011 Para desarmar la narrativa maestra. Un ensayo sobre la Guerra del Pacífico. Qillqa Editorial, San Pedro de Atacama.

PALACIOS, F.

1981 Tecnología del pastoreo. En: La tecnología en el mundo andino, editado por H. Lechtman y A.M. Soldi, p. 217-232. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RAPAPPORT, J.

2007 Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. Revista Colombiana de Antropología 43: 197-229.

RIVERA CUSICANQUI, S.

1984 Oprimidos pero no vencidos. HISBOL, La Paz.

RIVERA CUSICANQUI, S.

2010 *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos. Editorial Tinta Limón, La Paz.

ROSTWOROWSKI, M.

1983 Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

SAIGNES, T

1993 Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes. HISBOL/IFEA, La Paz.

SALOMON, F.

2001 Una historia poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos* 7: 65-84.

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 and Los Angeles.

SWINEHART, K.

2018 Gender, class, race and región in “bilingual” Bolivia. *Symbols and Society* 6(3): 607-621.

URIBE, M., F. URRUTIA y F. KALAZICH

2017 Pukara y Chullpas de Nama (Tarapacá): diálogos arqueológicos, patrimoniales y políticos con una comunidad aymara del norte de Chile. *Revista Chilena de Antropología* 36: 362-384.

URRUTIA, F.

2011 Participación Social en la Quebrada de Camiña: Entre los Avatares de la Tradición y la Dinámica Municipal. Tesis para optar al Título de Antropología, Mención Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.

URRUTIA, F. y URIBE, M.

2015 Identidad cultural, memoria social y archivos parroquiales (siglos XVIII-XIX): reflexiones etnológicas a partir de una experiencia en Belén (Arica, norte de Chile). *Diálogo Andino* 46: 79-94.

VAN KESSEL, J.

1992 La organización tempo-espacial del trabajo entre los aymaras de Tarapacá: la perspectiva mitológica. En: *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria*, Coroico, p. 267-297. HISBOL, La Paz.

VILLAGRÁN y CASTRO, V.

2004 Ciencia indígena de los Andes del norte de Chile. Editorial Universitaria, Santiago.

VILLAGRÁN, V., V. CASTRO, G. SÁNCHEZ, F. HINOJOSA y C. LATORRE

1999 La tradición altiplánica: estudio etnobotánico en los Andes de Iquique, Primera Región, Chile. *Revista Chungara* 31(1): 81-186.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, Buenos Aires.

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA NATURAL PUBLICACION OCASIONAL

- Nº 1 (1963). Catálogo de las arañas chilenas de las familias de la división Metarachnae. 32 p. Allan F. Archer.
- Nº 2 (1963). Informe sobre el descubrimiento de un área arqueológica. 16 p. Emil de Bruyne.
- Nº 3 (1963). Dos Nuevos Cerambícidos Chilenos (Coleoptera-Cerambycidae). 8 p. Miguel Cerda G.
- Nº 4 (1963). Fototipos, una Valiosa Documentación Científica en el Estudio de las Plantas. 18 p. Carlos Muñoz P.
- Nº 5 (1964). Homenaje a Don Ricardo E. Latcham 1868-1943. 41 p. Humberto Fuenzalida V., Eugenio Pereira E., Tomás Lago y Grete Mostny G.
- Nº 6 (1965). El "Catálogo de los Lepidópteros de Chile" del Dr. Emilio Ureta Rojas. 15 p. Vicente Pérez D'A.
- Nº 7 (1965). El género *Garthia* Donoso-Barros & Vanzolini y los geckos Gimnodactílicos afines. 8 p. Roberto Donoso Barros.
- Nº 8 (1965). Distribución de las tortugas en Sudamérica. 14 p. Roberto Donoso-Barros.
- Nº 9 (1965). Los afloramientos plantíferos de "El Arrayán", inmediaciones de Santiago. 8 p. Humberto Fuenzalida V.
- Nº 10 (1966). Termes citados para Chile. 11 p. Rodio Guzmán S.
- Nº 11 (1966). Dos nuevos *Gonatodes* de Venezuela. 32 p. Roberto Donoso-Barros.
- Nº 12 (1967). Notas sobre ofidios colectados por el Dr. Emilio Ureta en la Amazonía Boliviana. 8 p. Roberto Donoso-Barros.
- Nº 13 (1972). Revisión de 1a subfamilia Oxypeltinae (Coleoptera, Cerambycidae). 10 p. Miguel Cerda G.
- Nº 14 (1972). Morfometría del lago Riñihue (Prov. de Valdivia, Chile). 14 p. José N. Arenas.
- Nº 15 (1973). Acerca de la posible función de bacterias agarolíticas del erizo blanco *Loxechinus albus* (Mol.). 8 p. Patricio García-Tello y Ana María Baya.
- Nº 16 (1973). Desarrollo intracapsular de *Concholepas concholepas* (Bruguière) (Gastropoda-Muricidae). 16 p. Carlos Gallardo S.
- Nº 17 (1975). Diccionario de sitios arqueológicos de Chile Central. 96 p. Rubén Stehberg L.
- Nº 18 (1975). Osteología de *Pygidium aerolatum* Valenciennes. 1848 (Peces Siluriformes, Trichomycteridae). 12 p. Gloria Arratia E y Augusto Chang G.
- Nº 19 (1975). Osteocráneo de *Nematogenys inermis* Guichenot, 1848 y consideraciones acerca de la primitividad del género (Peces Siluriformes, Trichomycteridae). 7 p. Gloria Arratia F. y Augusto Chang G.
- Nº 20 (1975). Organogénesis de la rana chilena *Calyptocephalella caudiververa* (Amphibia, Leptodactylidae). 29 p. Boris Jorquera y Emilio Pugin.
- Nº 21 (1975). Peces de Chile. Lista sistemática. 20 p. Nivaldo Bahamonde N. y Germán Pequeño R.
- Nº 22 (1976). Lista de Cormófitos acuáticos de la región valdiviana. 12 p. Carlos Ramírez G., Madalena Romero A. y Magaly Riveros G.
- Nº 23 (1976). La Fortaleza de Chena y su relación con la ocupación incaica de Chile Central. 50 p. Rubén Stehberg L.
- Nº 24 (1978). Estudio florístico y vegetacional del Parque Nacional Tolhuaca (Malleco-Chile). 23 p. Carlos Ramírez G.
- Nº 25 (1978). Petroleum possibilities of the Darwin's Navidad Formation near Santiago, Chile. 31 p. Giovanni O. Cecioni.
- Nº 26 (1978). Estudio poblacional de *Mus musculus* silvestre en Santiago, Chile. 12 p. Jaime E. Péfaur, Fabián Jaksic y José L. Yáñez.

- Nº 27 (1978). Historia Natural de *Octodon degus* (Molina) (Rodentia, Octodontidae). 11 p. José Yáñez y Fabián Jaksic.
- Nº 28 (1979). Acción depredadora de aves silvestres en cultivos de arroz de la provincia de Talca. 11 p. Patricio Drouilly, Roberto Montecinos y Carlos Muñoz C.
- Nº 29 (1979). La clorofila "a" como indicador de la biomasa presente en dos estuarios y un lago de Chile Central, 10 p. Sergio Cabrera-Silva.
- Nº 30 (1979). Algunos Copépodos de América del Sur, 13 p. Bernard H. Dussart.
- Nº 31 (1980). Diccionario de Sitios Arqueológicos de Araucanía. 209 p. Rubén Stehberg.
- Nº 32 (1980). Catálogo de los Tipos de Insecta depositados en la colección del Museo Nacional de Historia Natural (Santiago, Chile). 45 p. Ariel Camousseight M.
- Nº 33 (1981). El uso medicinal y alimenticio de plantas nativas y naturalizadas en Chile. 91 p. Mélica Muñoz S., Elizabeth Barrera M. e Inés Meza P.
- Nº 34 (1981). Géneros de peces de aguas continentales de Chile. 108 p. Gloria Arratia F.
- Nº 35 (1981). El complejo prehispánico Aconcagua en la Rinconada de Huechún. 87 p. Rubén Stehberg L.
- Nº 36 (1981). Estudio sobre discriminación y clasificación de poblaciones prehispánicas del N-O-Argentino. 60 p. José
- Nº 37 (1982). Bibliografía escogida y comentada sobre mamíferos fósiles de Chile. 24 p. Daniel Frassinetti C.
- Nº 38 (1982). Primer Encuentro Nacional de Mastozoólogos. Talca, 7-9 noviembre 1980. Actas. 237 p. Coordinación y Edición Daniel Frassinetti C. y José Yáñez V.
- Nº 39 (1983). Nombres folclóricos y usos de la flora de la isla Quinchao, Chiloé. 58 p. Carolina Villagrán, Inés Meza, Erika Silva y Nelda Vera.
- Nº 40 (1984). Catálogo de la colección de hongos de Rolf Singer. 43 p. Elizabeth Barrera M.
- Nº 41 (1984). Descripción y análisis interpretativo de un sitio arcaico temprano en la quebrada de Camarones. 194 p. Virgilio Schiappacasse F. y Hans Niemeyer F.
- Nº 42 (1985). *Hoplosphyrum griseus* (Philippi) y *Microgryllus pallipes* Philippi, dos especies de grillos escamosos en Chile (Insecta: Grylloptera: Gryllidae: Mogoplistinae). 54 p. Madeleine Lambrot Ch.
- Nº 43 (1986). Catálogo crítico de los tipos reptiles conservados en el Museo Nacional de Historia Natural de Santiago, Chile. 23 p, Juan Carlos Ortiz y Herman Núñez.
- Nº 44 (1989). Tipos de Aves en el Museo Nacional de Historia Natural: Catálogo crítico. 31 p. Juan C. Torres-Mura y Marina L. Lemus.
- Nº 45 (1989). Cladóceros y Copépodos, límnicos en Chile y su distribución geográfica. Lista sistemática. 48 p. Rosario Ruiz L. y Nibaldo Bahamonde N.
- Nº 46 (1992). Origen de las especies por medio de la deriva natural o la diversificación de los linajes a través de la conservación y cambio de los fenotipos ontogénicos. 48 p. Humberto Maturana R, y Jorge Mpodozis M.
- Nº 47 (1993). Catálogo colección de peces depositada en el Museo Nacional de Historia Natural de Chile. 224 p. Roberto Meléndez C., Oscar Gálvez H. y Augusto Cornejo C.
- Nº 48 (1993). Las especies de Curculionoidea (Insecta: Coleoptera) de interés agrícola en Chile. 79 p. Mario Elgueta D.
- Nº 49 (1994). Introducción a los insectos del Orden Psocoptera en Chile. 26 p. Ariel Camousseight y Timothy R. New.
- Nº 50 (1996). Autoecología comparada de dos especies de lagartijas de Chile Central. 59 p. Herman Núñez.
- Nº 51 (1997). Helechos de Juan Fernández, 104 p. Elizabeth Barrera M.
- Nº 52 (1998). El sitio agroalfarero temprano de la Granja: un aporte desde la perspectiva arqueobotánica. 66 p. M. Teresa Planella O. y M. Blanca Tagle A.
- Nº 53 (1999). La colección de Carlos José Bertero depositada en el Herbario del Museo Nacional de Historia Natural. 84 p. Mélica Muñoz S.

- Nº 54 (1999). Catálogo de Orthoptera (Insecta) de Chile. 60 p. Mario Elgueta, Ariel Camousseight y Carlos S. Carbonell.
- Nº 55 (2000). Catálogo de la colección de musgos antárticos depositada en el Museo Nacional de Historia Natural de Chile. 56 p. Elizabeth Barrera.
- Nº 56 (2000). Colección Max Uhle: Expedición a Calama 1912. 49 p. Eliana Durán, María F. Kangiser y Nieves Acevedo.
- Nº 57 (2001). Colección de Cefalópodos del Museo Nacional de Historia Natural: Catálogo de especies de aguas chilenas. 86 p. Marco Antonio Vega P., Sergio Letelier y Esteban Carreño P.
- Nº 58 (2003). Distribución estacional de Cladóceros y Copépodos en el lago Rapel, Chile central. 58 p. Rosario Ruiz L. y Nivaldo Bahamonde N.
- Nº59 (2005). Las especies chilenas del género *Liolaemus* Wiegmann, 1834 (Iguania: Tropiduridae: Liolaeminae). Taxonomía, Sistemática y Evolución. 486 p. Daniel Pincheira-Donoso y Herman Núñez
- Nº60 (2006). Epidermis foliar de árboles chilenos. 90 p. Elizabeth Barrera M. e Inés Meza P.
- Nº61 (2009). Biobibliografía 1980-2008 Museo Nacional de Historia Natural.
- Nº62 (2012). Caverna Piuquenes: aproximaciones a las adaptaciones humanas al medio cordillerano del Aconcagua. Pleistoceno Tardío al Holoceno Medio (11.500-7.500 AP). 217 p. Rubén Stehberg, José F. Blanco, Rafael Larbarca, Gloria Rojas, Eugenio Aspillaga y Carolina Belmar.
- Nº63 (2015). Vertebrados Fósiles de Chile. 465 p. David Rubilar-Rogers, Rodrigo Otero, Alexander Vargas y Michel Sallaberry.
- Nº 64 (2015). Catálogo de la Colección Herpetológica del Museo Nacional de Historia Natural y Nomenclátor basado en la Colección. 203 p. Herman Núñez y Oscar Gálvez.
- Nº65 (2016). Catálogo de las Macroalgas del Archipiélago de Juan Fernández e Isla San Ambrosio conservadas en el Herbario Nacional de Chile (SGO), del Museo Nacional de Historia Natural, Santiago, Chile (mnhncl). 203 p. María Eliana Ramírez C. y Oscar Gálvez Herrera.
- Nº66 (2017). Catálogo de la colección del Material Tipo depositado en el Área de Zoología de Invertebrados del Museo Nacional de Historia Natural. 64 p. Andrea Martínez, Catalina Merino-Yunnissi y Gabriel Rojas.
- Nº67 (2018). Plantas del Antiguo Egipto: Origen, Usos y Presencia en Chile. Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural. 69 p. Nieves Acevedo C. y Jimena Arriagada T.
- Nº68 (2018). A New Catalogue for the Echinoderms Housed in the Collection of Invertebrate Zoology Department at the National Museum of Natural History, Chile. 88 p. Andrea Martínez, Catalina Merino-Yunnissi y Erika Mutschke.
- Nº 69 (2019) . Notas inéditas de Rodolfo Amandus Philippi sobre herpetozoos chilenos. Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural. 65 p. Francisca Urrutia L.

