

# ALTO EL LOA

TERRITORIO DE CONSERVACIÓN



COMUNIDAD  
**ATACAMEÑA**  
*Valle de Lasana*

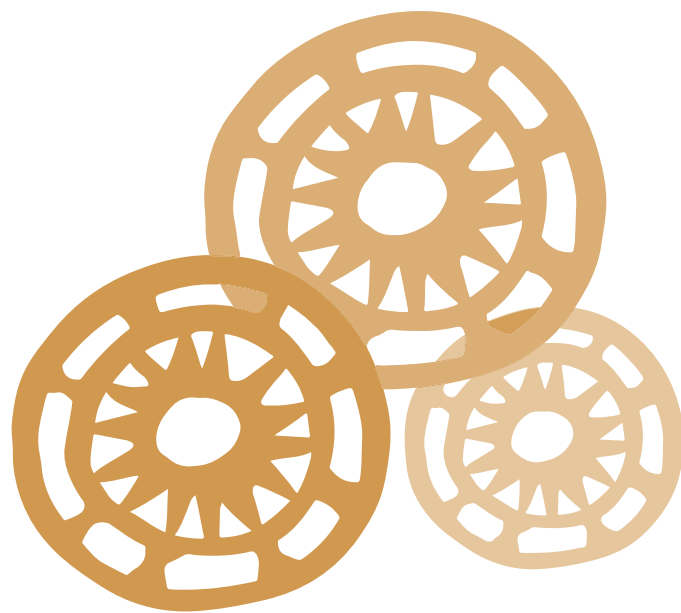
COMUNIDAD ATACAMEÑA  
**CASPANA**







# ALTO EL LOA TERRITORIO DE CONSERVACIÓN



# ALTO EL LOA







Costumbre waki en pueblo de Caspana

## Bienvenida. Ricardo Díaz Cortés Gobernador Regional de Antofagasta

Parte de los desafíos que el Chile del siglo XXI enfrenta en la actualidad tienen que ver con un reencuentro social, de los unos con los otros, de un nosotros con un todo, y ese todo desde una relación con el entorno y entendimiento con nuestras raíces y tradiciones. No es casual que la presidencia del órgano constituyente mandado para proponerle al país un nuevo texto constitucional, haya sido ocupada por una mujer indígena en su primer año. Ni tampoco, es casual que, uno de los elementos que genera amplio consenso para la propuesta de Carta Fundamental, sea la, declaración de un Estado plurinacional e intercultural.

La fuerza de estas ideas se da, entre otras posibles cosas, por una necesidad de justicia social, de equidad territorial y de oportunidades de reconocimiento de los sectores y demandas históricamente postergadas. Y este sentir, lo saben los del centro, sur y por supuesto, las comunidades de nuestro norte. Es allí, en ese anhelo, donde los actores públicos y privados entramos y estamos llamados a jugar un rol.

Desde el Gobierno Regional hemos impulsado una mayor disposición al diálogo y al fomento de la promoción patrimonial e identitaria de las distintas zonas y comunidades de nuestra región; a través de los recursos destinados en el Fondo Nacional de Desarrollo Regional, principalmente en su línea Cultura y desde el interés Regional, parte además de un compromiso que generamos con las comunidades en este camino hacia una nueva forma de llevar adelante el servicio público.





Esto cobra especial sentido cuando vemos iniciativas como el Programa de capacitación en conservación patrimonial pueblos de Alto El Loa, enfocado en su primera etapa en relevar la identidad y patrimonio de las comunidades de Chiu Chiu, Caspana, Turi/ Ayquina y Lasana; capacitando a sus comunidades en la preservación y promoción de la riqueza patrimonial de sus territorios. Y del mismo modo, a través del presente libro “Alto el Loa, territorio de conservación”, que con sus imágenes y relato busca expandir las fuentes de conocimiento e información sobre los territorios en los que se acunan gran parte de las primeras naciones andinas de nuestra región.

Porque soy un convencido que no se ama lo que no se conoce, y que todos los días debemos generar las acciones necesarias para dar a conocer nuestra región, es que aplaudo y valoro esta iniciativa. Desde el Gobierno Regional, que me toca encabezar, existe un pleno compromiso con la identidad cultural y con el reencuentro social, necesario para iniciar una nueva etapa como región y país. Sepan que nuestras energías están en avanzar hacia una región moderna y equitativa mediante un camino de entendimiento, justicia social y dignidad para todas y todos. Una región próspera es una región que protege y entrega herramientas. Este libro es un fiel reflejo de ese anhelo.







Vista aérea de las terrazas de Turi

## Introducción

### El sentir de los habitantes de Alto El Loa: Caspana, Chiu-Chiu, Ayquina-Turi-Paniri y Lasana

Clotilde Cruz, Giselle Velásquez, Germán González, Carlos Colamar, Leonel Salinas y Mario Berna

*Texto elaborado a partir de entrevistas realizadas a miembros de las comunidades participantes del programa entre los meses de marzo-abril 2022. A ellos, agradecemos especialmente su apoyo y compromiso en esta publicación y durante toda esta iniciativa.*

El territorio de Alto el Loa es nuestro hogar. Aquí en estas tierras conservamos todo lo que tenemos y todo lo necesario para vivir de la manera que lo hicieron nuestros mayores. Debemos ser conscientes que también se han ido incorporando nuevas cosas que van de la mano del desarrollo y que en muchos casos benefician a que tengamos mejor calidad de vida. Esto no quiere decir que vayamos a adoptar y aceptar todos los cambios que nos propongan porque nosotros somos conscientes que tenemos muchas riquezas naturales y culturales asociadas a nuestra forma de vivir y los saberes del pueblo milenario Lickan Antay. Es una de las muchas razones por las cuales nosotros seguimos habitando este territorio y manteniendo vivas estas tradiciones. Intentamos inculcar a nuestros nietos y a las nuevas generaciones estas tradiciones y el orgullo por pertenecer a una comunidad indígena que tiene tanta historia como la nuestra, al igual que nuestros hermanos Aymaras y Quechuas.

*“La historia es importante: de dónde venimos, quiénes fueron los primeros habitantes, cómo sobrevivieron sin aporte de nada, por sí solos en estos lugares tan áridos. Debemos saber nuestra historia y es importante que las nuevas generaciones también la conozcan. Por ejemplo, cómo realizaban las terrazas, los canales y las casas; antiguamente no había ningún tipo de tecnología como la tenemos hoy. ¿Cómo hicieron ellos todo eso?, y cómo funciona tan bien hasta la actualidad. Antiguamente la gente era muy inteligente, por sus propios conocimientos hacían sus cosas. En la actualidad no debemos dejar de lado la agricultura, la ganadería y nuevas tecnologías para mejorar la calidad de vida que se une también al tema del patrimonio cultural, no centrarse al ciento por ciento en el turismo. Mejor calidad de turismo que cantidad.”*

*Germán González, presidente de la comunidad indígena de Caspana.*

Si bien, en el transcurso de nuestras vidas y en la historia de nuestras familias, hemos tenido que salir a otras ciudades y a otros lugares para formarnos o trabajar en otros rubros; sin embargo, cuando se nos ha dado la oportunidad, hemos retornado. Es así que intentamos continuar realizando las actividades de agricultura y ganadería, principalmente, y también intentando promocionar e invitar a que gente de otros lados vengan a visitarnos. Antes de la pandemia, ya se veía un pequeño flujo de visitantes. Ahora estamos enfocados en que estos visitantes vuelvan, por lo que debemos mejorar las condiciones básicas para que esto suceda. Esta zona es muy rica en minerales, entonces la explotación de las empresas mineras han ido afectando el entorno y la naturaleza en la que vivimos porque están muy cerca de aquí. Si bien la industria minera ha aportado puestos de trabajo para las personas de nuestras comunidades, el daño que ha provocado a nuestro medio ambiente y territorio ancestral es irreversible.

*“Hablando de nuestros tesoros, lo principal es enseñar a las nuevas generaciones que las comunidades tienen miles de años, no se formó de la noche a la mañana. Anhele que trabajemos en poner en valor todos nuestros tesoros y así también mostrarlos a la gente y que ellos realmente quieran venir a conocer lo que tenemos y que sepan que nosotros siempre hemos protegido este patrimonio. Para mí el programa ha sido bueno, he conocido muchas cosas que no sabía, y saber que tiene el pueblo, primera vez que participo, ojalá que no se perdiera eso, a futuro siempre esperemos conservarlo y sigamos teniendo charlas y talleres para seguir aprendiendo”*

*Carlos Colamar, tesorero de la comunidad indígena de Caspana.*

En el último tiempo, con el avance en políticas públicas de mayor alcance territorial, hemos tenido muchas más oportunidades para incrementar el desarrollo en nuestros pueblos según nuestra realidad y trabajar en las demandas reales del territorio y la comunidad. Eso se agradece y nosotros estamos muy comprometidos; los dirigentes de las comunidades en diferentes instancias, tanto políticas como indígenas, hacen que las necesidades y realidades palpables de nuestro entorno puedan ser tomadas en cuenta en los lugares donde se toman las decisiones.

*“El Alto El Loa se siente como un territorio. Por ejemplo, en Corpus Christi, se juntan varios pueblos para celebrarlo, al igual que otras fiestas religiosas. No contamos con una organización general para todo el territorio que tenga una mayor jurisdicción que solo los pueblos y aún nos queda por fortalecer nuestras competencias y gobernanza en algunos temas de forma integral. Es importante consolidar una organización liderada con gente local y que tenga apoyo externo cuando sea necesario.”*

*Leonel Salinas, presidente de la comunidad indígena de Lasana.*

*“En el futuro aspiramos a tener las condiciones básicas de vivienda y equipamiento cubiertas, no solo para mejorar nosotros, sino también para que podamos hacer que el turismo funcione y así mostrar nuestras riquezas y nuestro patrimonio.”*

*Mario Berna, presidente comunidad de Ayquina-Turi-Paniri*

El programa de Capacitación en conservación sostenible pueblos Alto Loa Etapa 1, en el que hemos estado involucrados desde inicios del año 2021, es justamente ese ejemplo de coordinación interinstitucional y trabajo de la mano con las comunidades para saber de primera fuente cuáles son las necesidades más urgentes que tenemos. En ese sentido, aún nos quedan muchos aprendizajes por lograr, no sólo a partir de experiencias desde fuera del territorio, sino también desde los saberes de las mismas comunidades. A través de este programa, hemos podido escucharnos y entendernos; era algo que nos hacía falta en nuestras comunidades y es nuestra tarea seguir trabajando en ello.

Visita a tesoros patrimoniales de la comunidad de Ayquina



*“Trabajar con el programa fue muy buena experiencia, el equipo de profesionales estaban siempre disponibles para asesorar, entregar información, guiar a la gente, y llegar a los lugares que queríamos mostrar. Nos acercamos a la misma gente de donde vivo, antes cada uno vivía en su metro cuadrado o en su casa. Esto nos sirvió para conocernos y volver a iniciar las mingas. Nos acercamos más a nuestra comunidad y sería bueno seguir teniendo más proyectos de inversión en nuestros territorios para trabajar en conjunto por nuestro patrimonio.”*

*Clotilde Cruz, vicepresidenta comunidad de Ayquina-Turi-Paniri*

Esta publicación es uno de los resultados de este trabajo colaborativo en el que de manera multidisciplinar, desde los historiadores, conocedores locales, mayores, dirigentes, entre otros, compartimos los conocimientos y los plasmamos para poder difundirlos no solo con nuestros hijos y nietos, sino también con todo el país y el mundo, para que nos conozcan y vengan a visitarnos. Por otra parte, como comunidades que conformamos el territorio de Alto El Loa, estaremos trabajando para que todos nuestros tesoros sigan manteniéndose para las siguientes generaciones y para dar a conocer esta riqueza al resto del mundo.

*“Hay conciencia del Alto El Loa como un todo, pero los que comparten conocimientos e información son los dirigentes. Nos falta crear conciencia de todos los que vivimos aquí, que es un solo territorio con muchos elementos comunes. Hay veces que los pobladores no nos enteramos de las decisiones conjuntas que se toman en las reuniones territoriales con ADI y muchas veces hay desacuerdos porque priman los intereses de cada una de las comunidades; sin embargo, deberíamos trabajar aún más por el bien común, en que todos quedemos satisfechos con las decisiones conjuntas que se tomen”*

*Giselle Velásquez, comunidad del templo de Chiu-Chiu*

En todo este tiempo que hemos sido parte del programa nos hemos dado cuenta que el trabajar de manera integral y colaborativa nos trae mayores beneficios a todos, y hemos trabajado conjuntamente para que nuestros pueblos sean parte de un conjunto mayor que es el territorio de Alto El Loa. Sabemos que si cada pueblo vela por la conservación y el bien común de toda la región, los efectos positivos se replicarán y multiplicarán para todos y cada uno de sus habitantes. Es así que nuestro mayor reto a futuro es el de seguir trabajando de manera conjunta, sabiendo de antemano que uno de los elementos que nos une es el valor patrimonial, tanto cultural como natural, el mismo que hemos conservado hasta la actualidad gracias al cariño de nuestros abuelos y antepasados.







Viaje de aprendizaje a Oaxaca, México

## Preámbulo

### Contextualización del territorio de Alto el Loa

Magdalena Pereira Campos<sup>1</sup>, Cinthia Giménez Arce<sup>2</sup>

El Alto Loa es un territorio que se encuentra en el sector este de la comuna de Calama, en la región de Antofagasta, Chile. Ubicado en la cuenca del río Loa, se vincula, a su vez, con el río Salado. En este espacio se extienden los poblados de Chiu Chiu, Ayquina-Turi-Panire, Caspana, Toconce, Cupo, Lasana, Conchi Viejo, Taira y San Pedro Estación. Según el CENSO de 2017, la población de esta zona asciende a los 1012 habitantes. En los textos que a continuación se presentan, nos abocaremos a describir las características de los poblados de Chiu-Chiu, Ayquina-Turi, Caspana y Lasana que son parte del programa que hemos venido trabajando en este tiempo tanto con las comunidades, sus dirigentes y el Gobierno Regional de Antofagasta.

Desde antiguos tiempos, las comunidades indígenas del territorio del Alto Loa, se han dedicado a la agricultura y la ganadería, actividades que, actualmente, siguen siendo el principal ingreso económico de sus habitantes. A lo anterior debemos sumar la importancia que ha cobrado el desarrollo del turismo en las últimas décadas, producto de la conservación del legado heredado de las comunidades, que han sabido mantener en el tiempo. Otras actividades económicas destacables son la manufactura de artesanía y alimentos, la construcción y actividades económicas relacionadas con servicios básicos.

Con todo, las localidades que allí se ubican no han estado ajenas a la principal actividad económica de la comuna: la minería. Emplazadas en este territorio, las faenas mineras son, por una parte, una fuente de actividad económica importante por medio de la prestación de servicios asociados a su existencia, como alojamiento y restaurantes, o a través de proyectos de desarrollo local. Sin embargo, por otra, son una fuente de contaminación para los ecosistemas y sus habitantes; de esta manera se transforman en agentes antagónicos en la pugna por la disponibilidad del recurso hídrico y el derecho a un ambiente libre de contaminación, acentuando así, la lucha entre el equilibrio sustentable de las comunidades y el progreso material que supone la economía minera.

### Chiu Chiu

El pueblo de San Francisco de Chiu-Chiu se encuentra a 35,2 kms. al este de la ciudad de Calama. Se destaca por haber sido, en sus inicios, un paso obligatorio para aquellos viajeros que transitaban por el camino del Inca y entre la Ruta de Potosí y Cobija. Por Chiu-Chiu transcurre el río Loa, y se encuentra próximo a la confluencia de este importante con el río Salado. Según el CENSO 2017, la población de Chiu-Chiu asciende a 542 habitantes.

En los alrededores de Chiu Chiu abundan los cultivos agrícolas, destacando el sector de Las Vegas, al sur del pueblo, el cual antiguamente se utilizaba como zona de pastoreo comunitario. En la actualidad son parcelas privadas de agrado, cuyos propietarios no pertenecen históricamente a la comunidad.

Antiguamente, la comunidad-pueblo de Chiu- Chiu fue principalmente agrícola y ganadera, además de realizar otras actividades de trabajo comunitario, en línea con la predominancia de la cultura Lickanantay. Sin embargo, esto ha ido cambiando en el tiempo, principalmente por su proximidad a grandes faenas mineras y a la ciudad de Calama, junto al decaimiento de la disponibilidad de agua, el aumento y cambio de su población, entre otras. Con todo, en la actualidad la agricultura sigue siendo una de las principales actividades económicas de Chiu Chiu.

*1 Doctora en Historia del Arte y Directora de la Fundación Altiplano. Especialista en arte sagrado sur andino. Directora del Centro de Estudios del Patrimonio de Universidad Adolfo Ibáñez.*

*2 Arquitecta y gestora de patrimonio cultural. Investigadora y Docente de la Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra. Candidata a Doctora en Historia y Artes por Universidad de Granada.*

### **Lasana**

El pueblo de Lasana se encuentra a 43,7 kms. al noreste de la ciudad de Calama. Es el pueblo más próximo a San Francisco de Chiu-Chiu, ubicándose solo a 11 kms al noroeste de dicha localidad. Lasana se caracteriza por su ambiente pre altiplánico, ubicado en una fértil quebrada donde transcurre el río Loa. Según el CENSO 2017, Lasana no supera los 108 habitantes.

Para los habitantes de Lasana, la agricultura y la ganadería son actividades económicas que forman parte de su identidad, cultura y memoria significando más que solo una actividad productiva. Los cultivos agrícolas en Lasana se extienden en la quebrada, ubicándose en la ribera del río Loa, alcanzando una superficie de 50 hectáreas, aproximadamente, las cuales se riegan por medio de una red de canales. La comunidad-pueblo de Lasana ha podido desarrollar la agroindustria, realizándola, principalmente, de manera comunitaria por medio del desarrollo colaborativo de productos alimenticios con valor agregado que se basan en cultivos locales.

### **Caspana**

Bajo el alero de los ríos Caspana y Salado, nace Caspana, que significa "hijos de la hondonada", en referencia al hondo valle que le alberga. Es un asentamiento de la Cultura Atacameña, del cual existen registros arqueológicos tanto del período agro alfarero como del intermedio tardío, que dan cuenta de la influencia tanto de la cultura Tiwanaku como la Inka. Caspana tiene una población poco numerosa y se ubica en una zona rural donde predomina la cultura Lickanantay. Según datos del CENSO de 2017 cuenta con 119 habitantes.

La comunidad de Caspana ve en la agricultura y la ganadería actividades económicas que forman parte de su identidad y cultura, significando más que solo una actividad productiva. El pueblo de Caspana aún conserva la producción agrícola ancestral en terrazas, la cual se desarrolla a lo largo de la quebrada de Caspana por alrededor de treinta hectáreas de cultivo, atravesadas por canales de regadío que surgen del canal matriz que tiene 14 kilómetros de largo.

En cuanto a la ganadería, en el pueblo de Caspana se crían camélidos, ovejas, cabras y burros. Se hace por medio de crianza de corral, doméstica o de pastoreo de orilla de río, debido a la reducción del ganado y de las familias que se dedican a la crianza. Antiguamente, la ganadería se desarrollaba en estancias por pastoreo trashumante, pero ya no por la falta forraje para los animales dada la escasez hídrica.

### **Ayquina-Turi-Paniri**

El pueblo de Ayquina se ubica a 73,3 kms. al este de la ciudad de Calama, en la parte superior de una quebrada que desemboca en el río Salado. A 4,2 kms. al noreste de Ayquina se encuentra Turi, una pequeña aldea que está ubicada en la zona conocida como las vegas de Turi, un área de pastos naturales, de unas 3,5 hectáreas, formada por escorrentías subterráneas que nacen de los deshielos. Según el CENSO 2017, la localidad de Ayquina-Turi cuenta con 68 habitantes.

La actividad agrícola en Ayquina se realiza en la quebrada, en la ribera del río Salado, por medio de terrazas de cultivo. Asimismo, se extienden cultivos en la vega de Turi, los cuales son regados por agua proveniente de vertientes que es acumulada en estanques y distribuida por medio de una red de canales. En





Cordillera de los Andes desde las cercanías del pueblo de Chiu-Chiu

cuanto a la ganadería, en Ayquina-Turi-Paniri destaca la crianza de camélidos, específicamente la llama, mamífero que forma parte del paisaje y la identidad andina. Los habitantes de la localidad de Ayquina se ubican en la parte alta de la quebrada del río Salado y sus viviendas se distribuyen en forma escalonada en dicho sector.

### **Patrimonio Cultural y conservación sostenible en el Siglo XXI**

El territorio andino de la región de Antofagasta reúne los tesoros naturales y culturales de las comunidades Likanantay de Alto Loa.

El resguardo que se ha dado a estos se sostiene en el conocimiento ancestral que ha pasado de generación en generación, configurando una memoria e identidad que persiste en el tiempo. Muchos de estos sobreviven porque cuentan con una comunidad asociada que ha debido migrar, ya que sus territorios han estado al margen del eje de desarrollo económico. Con el paso de los años, la explotación desmedida de recursos y la inapropiada toma de decisión desde la política pública centralista hacen que se encuentren en riesgo de pérdida, por tanto, requieren resguardo y visibilidad puesto que son tesoros culturales y naturales con un valor patrimonial único. Algunos de ellos han sido protegidos por la actual Ley de monumentos, como por ejemplo: la zona típica y la iglesia de San Francisco de Chiu Chiu; la zona típica de Ayquina y el templo San Lucas y el campanario de Caspana. Al mismo tiempo, existe un enorme valor arqueológico en el territorio, donde destacan el pucará de Lasana y el de Turi (declarados monumentos arqueológicos por el CMN), el arte rupestre y los petroglifos de épocas prehispánicas. Todas muestras de la riqueza cultural y patrimonial de estas comunidades.

Además de lo anterior, se cuenta con varios elementos patrimoniales que son identificados como tesoros culturales y naturales por cada una de las comunidades, tal como se observa en nuestro “Mapa de Tesoros culturales y naturales de Alto el Loa”, integrado en este libro. La integralidad y suma de todos estos elementos hace que todo el territorio cuente con un valor excepcional y que sea, además, reconocido por cada uno de los comuneros y los habitantes de la región. A lo anterior podemos sumar, también, importantes atractivos turísticos naturales como lo son los Geiser del Tatio; la laguna Inca-Coya, en Chiu Chiu y los hermosos paisajes pre altiplánicos caracterizados por montañas, quebradas de los ríos y la reconocida visibilidad del cielo impoluto del desierto de Atacama.

Si bien existe un planteamiento integral y territorial que se hace considerando el principio de sostenibilidad y comprensión del patrimonio cultural a partir de las conceptualizaciones contemporáneas, las comunidades locales siguen, por su parte, desarrollando un proceso de re-identificación desde el rescate de sus valores y la diferenciación y complementación con los pueblos vecinos. El llevar a cabo el programa ha presentado el desafío de continuar por esa senda, y visualizarse como un conjunto territorial con elementos complementarios para lograr un desarrollo sostenible vinculado al rescate de la memoria y su patrimonio cultural.

### **Alto el Loa: Territorio de Conservación, un espacio de reflexión conjunto**

Cuando empezamos a delinear las líneas de trabajo de un programa tan importante para la región como fue el de “Capacitación Conservación Sostenible Pueblos Alto Loa, Etapa 1”, nos pareció fundamental unir,

en un mismo espacio de reflexión, los conocimientos, las investigaciones, la vivencia y el conocimiento, tanto de los actores locales, como de los académicos que vienen trabajando en el territorio desde distintos ámbitos; estas miradas distintas y complementarias se presentaron como un elemento fundamental para construir un planteamiento conjunto en el cual se proyectara una visión de futuro.

Todo ese conocimiento debería ser incluido en esta publicación. Es así que el grueso del contenido de este texto es el resultado de un seminario de sabios locales y académicos que se llevó a cabo en enero del año 2022, en el territorio de Alto el Loa, en las cuatro localidades en las que se trabajó: Chiu-Chiu, Lasana, Ayquina-Turi y Caspana. A este trabajo se le suma una parte introductoria y otra de conclusiones, respectivamente.

En primer lugar, para el caso de Chiu-Chiu, Erica Pérez y Manuel Velázquez, vecinos y habitantes de Chiu-Chiu, nos hablan sobre las tradiciones, costumbres e identidad a través del paso del tiempo, sus persistencias y sus cambios. Seguidamente, el historiador Jorge Hidalgo Lehuedé presenta una síntesis de la Apropiación Andina del Cristianismo en el Alto Loa y oasis de Atacama. Posteriormente, la historiadora boliviana Clara López Beltrán nos pone en contexto sobre la ruta del pescado que iba desde Potosí al Pacífico, cuyos productos transitaban por esta zona. Para concluir este capítulo, el arquitecto Cristian Games Díaz nos entrega una reflexión sobre la tipología de la nave andina.

En un segundo acápite, se ha trabajado el relato desde Lasana con el aporte de Hernaldo Ferrer y Gabriela Yere, comunarios de Lasana que nos muestran su visión local desde los saberes de la arqueología y la agricultura. Luego, contamos con la visión sobre los ritos del agua por la antropóloga Marinka Núñez Srútr. Posteriormente, continuamos con un acercamiento a los senderos y memorias arqueológicas en torno a los cursos alto y medio del río Loa, realizado por el magister en arqueología Mauricio Uribe Rodríguez. Finalmente, Carlos Rúa Landa, restaurador boliviano, describe, en primera persona, el traslado que tuvo la comunidad de San Cristóbal de López, en el actual territorio boliviano.

En tercer lugar, nos referiremos a Caspana; Ascencio Anza y Germán González, miembros de la comunidad, nos comparten su vivencia respecto al oficio del artesano del cactus y la conservación de tesoros en Caspana. Seguidamente, el arquitecto Sergio Alfaro Malatesta nos habla del Alto Loa, Arquitectura de conservación, presentándonos la disyuntiva entre contemporaneidad y tradición. Por otra parte, Pablo Perelman Ide reflexiona sobre cómo el relato que da base para una película, constituye parte de la memoria patrimonial de un pueblo. Luego, el reconocido arqueólogo Lautaro Núñez Atencio comparte con nosotros un texto sobre el patrimonio cultural del Alto Loa: hacia su conservación, difusión y valoración étnica. Para concluir, el geólogo Miguel Fernández Esquivel nos introduce en la gestión ambiental de los territorios geo- patrimoniales, usando como estudio de caso a Caspana.

En cuarto lugar, Virginia Panire vecina de Ayquina-Turi comparte sus conocimientos ancestrales de la agricultura. Posteriormente, la bióloga Martha Hengst López y el geólogo Pablo Alonso Paquis Chester nos introducen sobre el carácter del Alto Loa en el desierto de Atacama: servicios ecosistémicos, patrimonio microbiano, genético y contexto geológico. A continuación, el sociólogo local Wilson Segovia nos habla de Paniri, patrimonio indómito de la Lickana. Para finalizar, el arquitecto atacameño Robert Maizares Fernández reflexiona sobre el espacio sagrado y cotidiano Lickana Antay.







Por último, se incluyen las conclusiones y resultados tanto del “Seminario Alto el Loa: Territorio de conservación”, así como del programa “Capacitación Conservación Sostenible Pueblos Alto Loa, Etapa 1”. Desde una visión local, académica e institucional, respectivamente, son presentados los testimonios de los participantes del seminario, así como los textos con las aportaciones de los arquitectos Andrea Montserrat Venegas Torres y Sergio Alfaro Malatesta, junto al de los coordinadores del programa: Cristian Heinsen Planella y Lucía Otero Giménez.

Los contenidos que a continuación se presentan son producto de una virtuosa colaboración colectiva que pretende abordar, desde el testimonio vivencial y experiencial de los comunarios, así como desde la academia, las características, tradiciones, memorias y patrimonios de estos territorios. En esta confluencia está la base del aprendizaje comunitario; ambas experiencias se nutren y complementan, pues no hay visión global, sin la local. Es así que el contenido se cierra con el punto de vista de un historiador local, como es Leonel Salinas, que pone en contexto la historia de cada uno de los pueblos, así como los saberes locales que se han ido adquiriendo y traspasando de generación en generación. Esta publicación, desarrollada en un momento de cambios en nuestro país, viene a ser un aporte fundamental a la construcción social de la historia de un territorio lleno de tesoros culturales y naturales, presuros a ser conservados de manera sostenible.

# Mapa de Tesoros Naturales y Culturales de Alto el Loa

## ELEMENTOS NATURALES

Volcán San Pedro y San Pablo	
Salar de Rudolf	
Laguna Inka Coya	
Puente del Diablo	
Bofedal	
Río Caspana	
Géiser del Tatio	
Cantera	
Volcán Echado	
Volcán Paniri	

## ARQUITECTURA

Iglesia San Lucas de Caspana	
Horno de piedra	
Casa patrimonial	
Puente de Piedra	
Terraza/andanería	
Calvario	
Templo San Francisco de Chiu-Chiu	
Casa patrimonial de Chiu-Chiu	
Plaza de Chiu-Chiu	
Gruta de Lourdes	
Santuario de Ayquina	
Casa patrimonial de Ayquina	
Corral	
Ceremonial del agua	
Templo San Isidro de Lasana	
Casa patrimonial de Lasana	
Puente de Lasana	

## SITIOS ARQUEOLÓGICOS

Pukará	
Sector Pila Caspana	

## FIESTAS Y COSTUMBRES

Carnavales	
Limpia de Canales	
Fiestas Patronales	
Siembra	
Día de los Difuntos	
Fiesta de las Cruces	

## PRODUCCIÓN AGROPECUARIA

Camélido	
Ovino	
Trucha	
Maíz	
Zanahoria	
Betarraga	
Acelga	
Cebollín	
Haba	
Papa	
Tuna	
Rica Rica	
Ajo	
Romero	
Menta	
Orégano	
Damasco	
Pera	
Manzana	

## FAUNA

Tagua	
Pato silvestre	
Gaviota	
Aguilucho	
Liebre	
Guanaco	
Vizcacha	
Colibrí	
Aguila	
Suri	

## FLORA

Cactus Cardón	
Hierba Medicinal	
Brea	

## GASTRONOMÍA

Queque de Zanahoria	
Churrasca	
Sopaipilla	
Pan de difuntos	
Capia	
Rosquete	
Té de Zanahoria	
Mermelada Zanahoria	
Mermelada Betarraga	
Pisangalla	
Chicha de maíz	
Picante de Conejo	
Pataska	



Mapa realizado a partir de talleres de aprendizaje del programa de conservación





# Índice

## CHIU-CHIU

- \* Las tradiciones y costumbres en Chiu-Chiu, cambios con el paso del tiempo** 35  
Erica Pérez Armella
- \* Arqueología e identidad en la comunidad de Chiu-Chiu** 41  
Manuel Velásquez Barrera
- \* Donde cantan las aves** 47  
Leonel Salinas Márquez
- \* Apropiación Andina del Cristianismo en el Alto Loa y oasis de Atacama** 61  
Jorge Hidalgo Lehuedé
- \* Caminando por la Ruta del Pescado: historia del camino desde el puerto de Cobija a la Villa Imperial de Potosí** 93  
Clara López Beltrán
- \* Tesoros del Alto Loa: Las naves andinas, tipología de arquitectura social en las cuencas de los ríos Loa y Salado** 103  
Cristian Games Díaz

## LASANA

- \* Lugar de descanso** 115  
Leonel Salinas Márquez
- \* La agricultura y las tradiciones en Lasana** 129  
Grabiela Yere Panire
- \*Experiencia desde el saber de la comunidad entorno al Qhapaq Ñan** 133  
Hernaldo Ferrer Galleguillos
- \* Ritos de agua en las comunidades del Desierto de Atacama** 139  
Marinka Núñez Srýtr
- \* De Miño a Lasana: senderos y memorias arqueológicas en torno a los cursos alto y medio del río Loa** 157  
Mauricio Uribe Rodríguez
- \*San Cristobal De Lipez, un pueblo caminante. Traslado de la comunidad y su templo** 171  
Carlos Rúa Landa

## CASPANA

- \* Como conservar los tesoros de los ancestros en Caspana** 193  
Germán González Panire
- \* La artesanía como parte del patrimonio común: trabajo en cactus.** 199  
Ascencio Anza Anza
- \* Hijo de la hondonada** 203  
Leonel Salinas Márquez

<b>* Alto Loa, Arquitectura de conservación, disyuntiva entre contemporaneidad y tradición</b>	<b>217</b>
Sergio Alfaro Malatesta	
<b>* De cómo una película se vuelve patrimonio</b>	<b>237</b>
Pablo Perelman Ide	
<b>* Reflexiones sobre el patrimonio cultural del Alto Loa: hacia su conservación, difusión y valoración étnica</b>	<b>249</b>
Lautaro Núñez Atencio	
<b>* El análisis territorial como herramienta para la gestión ambiental de los territorios geopatrimoniales: Caspana</b>	<b>271</b>
Miguel Fernández Esquivel	
<b>AYQUINA-TURI</b>	
<b>* Paniri. Patrimonio indómito de la Lickana</b>	<b>279</b>
Wilson Segovia Bartolo	
<b>* Conocimientos y prácticas ancestrales: la agricultura familiar en Ayquina – Turi.</b>	<b>291</b>
Virginia Panire Berna	
<b>* Tierra del maíz, agua y rebeldía</b>	<b>297</b>
Leonel Salinas Márquez	
<b>* Madre Tierra - Toda la Vida. Alto Loa en el Desierto de Atacama: Servicios ecosistémicos, patrimonio microbiano, genético y contexto geológico. Región de Antofagasta, Chile</b>	<b>311</b>
Martha Hengst López, Pablo Alonso Paquis Chester	
<b>* Espacio sagrado y cotidiano Lickana Antay</b>	<b>323</b>
Robert Maizares Fernández	
<b>* Testimonios</b>	<b>330</b>
<b>* La relevancia del patrimonio cultural inmaterial en políticas públicas de conservación de inmuebles patrimoniales; el caso del programa de conservación pueblos del Alto Loa, región de Antofagasta</b>	<b>339</b>
Andrea Montserrat Venegas Torres	
<b>* Síntesis del Seminario Alto Loa: territorio de conservación. Una visión desde la academia, enero 2022</b>	<b>349</b>
Sergio Alfaro Malatesta	
<b>* Cktnatur Seman, volver a juntarnos... Aprendizajes de conservación en Alto Loa.</b>	<b>369</b>
Cristian Heinsen Planella, Lucía Otero Giménez, Yaritza Aguirre Flores.	
<b>* Bibliografía</b>	<b>394</b>



CHIUI.



A photograph of a rocky cave entrance. The cave is formed by layered, light-brown and tan rock formations. A dark, shadowed opening leads into the interior of the cave. Below the entrance, a pool of water reflects the surrounding rock and the sky. The water is calm, showing clear reflections. The overall scene is natural and rugged.

-CHIU



Comunidad de Chiu-Chiu en la celebración de su Patrono San Francisco

## Las tradiciones y costumbres en Chiu-Chiu, cambios con el paso del tiempo

Erica Pérez Armella <sup>1</sup>

Nacida y criada en Chiu Chiu, mis antepasados son también nacidos y crecidos en Chiu Chiu, a mucho orgullo atacameña. En mi juventud salí, me enamoré, me casé, me fui y volví. Y estoy acá de vuelta, pero lo único que yo tengo: un poquito de pena que nuestras tradiciones se han ido perdiendo, no son las mismas de cuando yo era niña y joven. Han ido cambiando, lo digo porque hay mucha gente que fue llegando a nuestro pueblo y no se adaptaron a todas nuestras costumbres, entonces estas fueron cambiando de a poquito.

Antes de empezar a contar sobre algunas de las tradiciones de Chiu Chiu, me gustaría recordar a un abuelito que el octubre pasado partió y esta aquí en nuestro terreno (echa hojas de coca). A este señor lo recuperamos, él se había ido a pasear muchos años a EE. UU. y volvió a nuestra comunidad y se volvió a reintegrar en nuestro pueblo... Siempre lo respeto porque él se fue y volvió a nuestra tierra y estuvo con nosotros aquí en la comunidad.

Quiero también agradecer a Jorge Hidalgo, es muy bonito lo que contó y expuso, de cómo estamos acá, por qué en esta tierra, y la relación con las imágenes y los territorios. Que siga estudiando y compartiendo para que nuestro hijos, nietos y bisnietos sepan las historias de nuestros antepasados.

### La Fiesta de la Semana Santa

Yo me acuerdo cuando era niña. Lo que me acuerdo de ese tiempo: que la fiesta que me gustaba más era la Semana Santa. Era una Semana Santa con tanto respeto, con tanto amor hacia la religión.

La Semana Santa duraba una semana, se hacía con mucho respeto, pero el día más sagrado, más sagrado, más sagrado era el Viernes Santo. Nuestros abuelos el día Viernes Santo no se cocinaba, no se prendía fuego, no se cocinaba, nada de eso. Ellos el día jueves nos hacían los moños, el peinado, los choclos cocidos y todo. No podíamos hacer fuego, usar el cuchillo ni ninguna cosa que sea de acero. Nos lavábamos las manos, comíamos con las manos y no nos podíamos peinar.

Los abuelos entraban a la iglesia. Lo primero que hacían: se sacaban el sombrero, lo ponían al lado y saludaban a los vecinos. Era muy respetuoso todo eso, ya no existe ahora. Antiguamente, la Semana Santa se respetaba mucho, se hacía con dos pueblos, el Valle de Lasana y Chiu Chiu. Había un día especial para la venida de nuestros campesinos para celebrar el día miércoles, día sagrado para guardar las imágenes, se hacía muy bonito.

En Viernes Santo había un caballero que era del Valle de Lasana, que era don Lino Pérez. Como comentó don Jorge Hidalgo, hacia lo que usted decía, cargaba la cruz y salía con la cruz más pesada que había en la iglesia y salía a borrar los rastros, decía. Salía a lo contrario, la procesión se hacía en una dirección y él iba al otro lado. Se cantaba el puro perdón. Él borraba los rastros y una vez me llevaron a verlo con una vela y ahí yo lo vi con mis propios ojos. Y él era tartamudo y cantaba la canción lo más clara imposible y eso lo recuerdo, lo tengo en mi cabeza porque eran cosas sagradas que pasaban en la Semana Santa, la fiesta más grande.

En la actualidad, el festejo no se hace tanto así como antes, porque los padres no tienen las mismas costumbres nuestras, ahora andan más apurados. Antiguamente, se traía un sacerdote de Antofagasta porque no había sacerdote en Calama. La Semana Santa había que atender al sacerdote que llegaba.

*1 Política chilena de ascendencia atacameña. Miembro de la comunidad de Chiu Chiu. Conocedora de las tradiciones que están entorno a la iglesia, bailes religiosos.*

### Limpieza de canales

La limpieza de canales era una fiesta porque se hacía en comunidad, no como se hace ahora en tareas. Antes se usaba el canal grande, todos los de canal grande se iban en comunidad se demoraban dos días, dos días o tres días, tres días se limpiaba con toda la gente. Todos tenían que ir a limpiar, ahí era una fiesta, íbamos de *camping*, se iba a almorzar a la pampa o a los lugares donde se guardaban la reserva para hacer las comidas.

El primer día se hacían dos cazuelas, un segundo y un postre, después se servía. Primero que nada, se llevaba los baldes con agua con harina tostada para darle a los trabajadores y había dos capitanes, el Paliri de las palas y el Calchiri de la brea, o de los estés que salían a los lados de las chilcas. Y al lugar donde íbamos a almorzar se ponía una frazada grande, después luego un mantel y se usaba mucho la pisangalla. Se ponía su pancito, el vino y se ponía todo y aquí se atendía muy bien a los forasteros. Les mandaban primero el vasito de vino y ellos tenían que cotanar. Cotanar se llamaba a decir cuando le pasen el vasito: Dios se lo pague señor, Dios se lo pague señor capitán. Y eso lo recuerdo y luego recién podía tomar.

Y eso todavía lo recuerdo porque en Lasana todavía se hace y en los pueblos de más arriba todavía se hace. Caspana para los forasteros, ellos le van regalando sopaipillas y lo que queda para comer. Y al último, cuando ya se larga el agua, ahí se manda la fiesta, se baila, se canta dándole las gracias al canal porque viene limpiecito y viene el agua pura para nuestro valle.

Es una fiesta que debíamos preservarla de nuevo, eso es lo que pienso y me voy a morir pensando eso: que debemos recuperarla. Era una fiesta linda y sagrada. Una fiesta sagrada, la santa Tierra, por los canales, con eso nos alimentamos con la agricultura. Nos gustaría que volviera, ese sería mi deseo.

En esas fiestas de Agua se hacían invocaciones, eso lo hacían los capitanes, era la misión de los capitanes antes de empezar el trabajo. Quedan capitanes, ellos eran nombrados según cada canal y la proximidad de la chacra, y se daba la correspondencia según lo juntito que esté.

Si hay muchos capitanes que recuerdan eso, puede ser una mujer también. Ahí no hay diferencias ni preferencias, una mujer puede tener una capitanía. Se podría recuperar con tiempo esfuerzo y ganas. Deseo que vuelva a brotar el agua por nuestro río, nuestro canal, se podría.



Madera de cactus de una de las puertas del Templo San Francisco de Chiu-Chiu

Laguna Inka Coya







Aguas del río Salado



## Arqueología e identidad en la comunidad de Chiu-Chiu

Manuel Velázquez Barrera<sup>1</sup>

Nosotros, al igual que la comisión de medioambiente, también tenemos una comisión arqueológica que hace algunos minutos atrás se acercaron a un suceso que sucedió: una maquina intervino en nuestro gentilar, una retroexcavadora.

Como hemos estado trabajando en varios programas: cuidado, de levantamiento de sitios y de vestigios que quedan de los sitios de mayor importancia en el pueblo y en el lugar; sabemos que están todavía muy abandonados, no están todos levantados. El último trabajo que se hizo bien minucioso con Patricio de Souza, arqueólogo muy reconocido de la Universidad de Santiago. Fueron dos lugares muy importantes, que son unos lugares precerámicos que se encontraron cerca de las puntas de los ríos y parte de más atrás del cementerio, también por el río Salado. Unos lugares que a este periodo están al estudio de la data del tiempo, sitios que deben tener sobre los 8000 años porque son sitios precerámicos. No existía la cerámica en ese entonces.

Como dijo la señora Erica, que dio un reconocimiento a nuestro abuelo que fue traído de EE. UU. en un periodo: él está aquí, no es cierto, en este lugar, en esta tierra, en su tumba, en su cubículo donde debería haber permanecido siempre, y también hay muchos más como él. En muchos lugares, en Japón, está también un abuelo que es muy representativo para nosotros. Lo conversamos en su oportunidad con el conservador y cuidador del Museo del parque Loa que es de Lasana, que es ver la posibilidad de repatriar el minero de cobre, es un chuco encontrado en el corte de la primeria Churicapata. En el lugar donde está lo tienen muy bien conservado. Hay otros lugares: en una universidad en EE. UU. existe una réplica que fue enviada a Chile, a la Serena.

Lamentablemente no se le da mucha importancia en Chile todavía a los vestigios arqueológicos, a los lugares de la conservación. Aquí en Lasana este amigo pidió y decidió guardar en el museo muchas piezas arqueológicas que se han recuperado de zonas cercanas a Lasana.

Nosotros aquí tenemos el asentamiento. Si bien el profesor nos explicó la relevancia desde el punto de vista de la historia, en Chiu-Chiu tenemos un problema gravísimo, como dijo la señora Erica: llegan y han llegado nuevos habitantes, han ido cambiando y así mismo las costumbres. No se tiene importancia de lo que había antes de lo de más allá.

Se construyó sobre un sitio ceremonial, un sitio muy importante para nosotros y para los abuelos del pueblo. Que a la salida habían unas bodegas donde se marcaba ese recorrido, esa caminata de Potosí, Sucre hasta Cobija. Se hizo una construcción, se hizo movimiento de tierra. En un sitio que se llama Rams 100 estaba levantado, se hizo un estudio grande en ese sector.

Asimismo, a la periferia del pueblo, todos los sitios arqueológicos. A 100 metros de aquí se encontraran las casas pozos de los primeros habitantes que vivían bajo tierra. Después de ahí nacieron los pukará, se construyeron sobre tierra. Todos esos espacios, entonces, no se conocen y no se resguardan. Si no se conocen en parte es bueno, porque ya estarían saqueados. Nosotros tenemos una gran contradicción respecto con los arqueólogos. Porque si hacen un análisis de todos los arqueólogos, tienen dos o tres museos en sus casa. Se levantan las cosas que están.

Nosotros hemos tratado que en los sitios se mantengan las cosas. Si bien todo es zona y todo es una demanda minera, esta parte de Chile demandan mineros. Ellos tienen acceso a hacer estos levantamientos y nos preocupa como llegan a esos lugares y como acceden, atravesando, como acceden que atraviesan

<sup>1</sup> Miembro de la comunidad de Chiu Chiu. Ex dirigente, gran conocedor del patrimonio de su comunidad.

con piezas. Un día tuvimos un diálogo; nosotros pasamos y lo único que había eran revolcaderos de guanaco, llama y burro.

Resulta que esos revolcaderos son sitios de lugares arqueológicos, y esas casas pozo tenían su techito y de paja y madera. También pasan los famosos rally; yo no estoy nada en contra del deporte, pero en donde corresponda igual que los motoqueros. Eso para nosotros es un daño.

Chiu Chiu era un lugar de encuentro, un chacnaput en nuestra lengua, un lugar de encuentro. Aquí se encontraban todos y emergían a los lugares, era el único sitio que podía cruzar el gran lecho del río Loa. Y era rico en abastecimiento para las caravanas, mulares, y de aquí se dirigían lo que era mas allá de la cordillera.

Los mismos camanchaca, que los han nombrado aquí, funcionaba como caravanas. Sigue siendo importantísimo, y que aquí no se le ha dado mucho, ingresar a lugares sagrados para la economía del gobierno no es muy buena; entonces es una lucha, lo de denantes era un trabajo que trae algún oficio o algún desarrollo, pero el trazado que vienen a hacer, al que lo mandaron no tiene ninguna culpa, el operador de la máquina.

Hace un tiempo atrás se hizo un rescate de todos los vestigios que quedaban de nuestro abuelo, que era gentil, y se hizo una fosa común. Resulta que no hay un lugar, por desconocimiento pasan la máquina, han atropellado al Gran Gigante de Atacama: pasó por la cabeza y parte del brazo, ese es el problema, y parte con una máquina retroexcavadora. Eso no debería pasar.

Muchos me han preguntado en general, pero por qué no le colocan letreros, o por qué no los encierran o demarcan. Lamentablemente nuestra "idiosincrasia", si vemos un letrero nos llama la atención y si el letrero dice sitio o vestigio arqueológico, como que llama más la atención. Si está cerrado, la gente dice que algo bueno debe tener y eso es más atractivo. Tenemos esa curiosidad del mono o del gato. Eso es terrible. ¿Que es lo que falta tener? Cultura educativa y propósito de los más grandes que vienen y que están ahora, para saber que ponemos en valor, trabajemos en conjunto.

Resulta que se trabajó, se demarcaron esos sitios yalquincha. Después se trabajaron, se demarcaron esos sitio, se dio puesta en conocimiento a las autoridades. Como no se licita aquí, se licita Santiago con el famoso Google, se hace el trazado, hay muchas cosas. Que pase la Carretera CH21 por un pueblo típico, con el peligro, los que vinimos caminando en denantes vieron los camiones, tremendos camiones. Y eso para seguir desarrollando es importante a nivel Estado, a nivel país, pero para nosotros no es igual. Invito a que todo debería estar dentro de la parrilla educativa para que quede en conocimiento de quienes fueron, quienes son, incentivar a la lectura, cierto, lectura local. Mandan una parrilla en la que hacen una licitación y nos llegan libros de España.

### **Nosotros necesitamos nuestra historia**

Aquí venir a explicarse que fue, quien estuvo, por qué se llamaron así, por qué eran cazadores recolectores, la verdadera historia. Es bueno sacar la otra parte de la historia universal, no es cierto, pero lo nuestro tenemos que ponderarlo, para poder hacer la otra parte de la historia que es lo nuestro y la puesta en valor a lo nuestro. Lo mismo como este rincón, lamentablemente, siempre hemos sido patio trasero de las municipalidades. No somos prioridades, con la tecnología ahora todo eso podría mejorar para tener mayor conocimiento de lo nuestro.



Zampoñas o lakitas en Chiu-Chiu



Visita al templo de San Francisco de Chiu-Chiu



Río Salado, afluente del río Loa



## Donde cantan las aves

Leonel Salinas Márquez <sup>1</sup>

### El habitar Atacameño

Chiu-Chiu se encuentra en el Valle del Loa en una ecozona de desierto piemontano (Aldunate et al, 1986). El río Loa, que atraviesa actualmente a Chiu Chiu, nace en los volcanes Miño y Aucalquincha, viaja hacia el sur guiado por los Andes y el Cordón de Chuquicamata, formando profundas quebradas y oasis que posibilitan el asentamiento humano. Inmediatamente al sur del poblado, el Loa recibe el caudal del río Salado, que también viaja de forma encajonada hasta llegar a la confluencia. Las características ecológicas de esta zona, permiten la existencia de vegas de alto potencial forrajero y de una cubierta vegetal que interrumpe al desierto absoluto de la región, presentando pastos, breas, algarrobos y chañares (Martínez, 1998).

El caudal del Loa disminuyó considerablemente hace 11.000 años, cuando terminó la última era glaciaria (Núñez, 2007). Anteriormente, fue un lago que recogía las aguas de la alta cordillera, lo cual dejó una cubierta de arcillas y limos fértiles en los alrededores del actual poblado (Naranjo y Paskoff, 2010), facilitando la existencia de la cubierta vegetal que se da en él.

Durante este periodo lacustre, puede que el ambiente de Chiu-Chiu haya resultado atractivo para la megafauna actualmente extinta, pero no para el ser humano. El descenso del caudal dejó al descubierto el sitio de confluencia entre el Loa y el Salado, que ha sido de mucho interés para la fauna, sobre todo aviar, cuyos cantos dan nombre a este poblado. El sitio de la confluencia además registra el primer campamento humano en el área, con fecha aproximada del 5.500 antes del presente, el que fue ocupado por cazadores recolectores provenientes de las alturas del Loa, dejando evidencia de herramientas de piedra y restos de camélidos. Solo luego de este periodo la ocupación en los campamentos humanos comenzó a ser más estable y permanente. Ya hacia el 4.000 antes de la actualidad, se dieron las primeras estructuras habitacionales semicirculares aglutinadas de ocupación semipermanente, dentro de las cuales se han encontrado restos de puntas de proyectil, huesos de camélidos y piedras talladas con formas animales, lo que demostraría una subsistencia basada sobre todo en la cacería y la ganadería (Jackson y Benavente, 2010). Desde aproximadamente el 550 a. C, se consolidó la actividad ganadera y se dio inicio a las primeras actividades agrícolas. Desde el 250 d.C. se desarrolló la irrigación artificial y la agricultura intensiva (Aldunate et al, 1986).

Resulta evidente que las condiciones naturales del oasis de Chiu-Chiu favorecieron en cierta medida a la agricultura, pero no fueron suficientes para satisfacer todas las necesidades de su población. Desde temprana fecha, existieron rutas de intercambio con localidades con las cuales se podían obtener otros recursos naturales. Por ejemplo, fue uno de los puntos de contacto de la "Ruta de Chug-Chug", que se comenzó a utilizar con intensidad entre los años 100 y 500 d. C y conectaba a Tarapacá con Atacama, algunas regiones de Perú y Chile, los Andes con la costa e incluso a los Estados centralizados de Tiwakanu y el Tawantinsuyu con las poblaciones locales. En el caso de Chiu-Chiu, la ruta de Chug-Chug unía al oasis con Lasana, Cobija, Puerto Loa o Caleta Huelén en la desembocadura del Loa, Quillagua, Aldea San Salvador, Calama, etc (Pimentel et al, 2017). Parte de la población chiuchiguana se dedicaba al tráfico comercial directo con Cobija, también llamado Puerto Lamar (Letelier y Castro 2019). En estos sitios costeros se obtenían recursos naturales como el pescado, conchas de mariscos y pieles de lobo marino.

<sup>1</sup> Licenciado en Educación por la Universidad de La Serena, Historiador, Presidente de la Comunidad Atacameña de Lasana.

Cabe mencionar que en Chiu-Chiu también se encuentran algunos de los sitios ceremoniales únicos de la región andina, presente solo en el Alto Loa y vinculada a la circulación vial, como son las estructuras de cajas y muros de pago. Son pircas rectas o levemente curvas con pequeñas cajas de piedra laja, donde se ofrendaban principalmente mineral de cobre y cerámica (Letelier y Castro, 2019).

Entre los años 850-1000 y 1550 d.C. se dio la convivencia de, al menos, dos grupos culturales distintos en el Loa; por una parte, se encontraban los herederos de los primeros agroganaderos del desierto, que ocupaban la zona del Alto Loa y las quebradas intermedias del Salado; y por el otro, un grupo proveniente del actual altiplano boliviano llamado "Toconce-Malku", que en ciertos momentos y lugares, compartieron espacios con Chiu-Chiu, como se puede apreciar en ciertos restos cerámicos encontrados en Turi. Fue durante este periodo, que se construyó el Pukará de Chiu-Chiu, poblado con evidente intensión defensiva (Martínez, 1998).

El Pukará de Chiu-Chiu debió ejercer una gran importancia a nivel regional. Ubicado cerca del actual poblado, ocupó varias hectáreas de la llanura oriental del Loa. El sector sur de la ciudad tenía una fortificación amurallada con troneras, es decir, un muro con pequeñas ventanas a la altura del pecho que permitían disparar proyectiles desde el interior. En los alrededores existían campos de cultivos que actualmente se encuentran secos. Dentro de los muros exteriores, se encontraban estructuras aglutinadas que tenían como propósito aprovechar al máximo el espacio para concentrar fuerzas en un mismo lugar. Las casas conectaban con otros recintos, plazas, patios y silos, por lo que se debía atravesar por varios espacios para llegar a una calle. Las técnicas de construcción utilizadas, como el mortero de barro, el techo sin pendiente y un vano rectangular para la puerta (a diferencia del cuzqueño, más trapezoidal), indican un desarrollo arquitectónico autóctono, independiente de la influencia inca (Mostny, 1948-1949). Entonces, a la llegada del inka, la población de Chiu-Chiu ya conocía la ganadería, la agricultura y la arquitectura defensiva y habitacional.

### El Tawantinsuyu y el Qhapac Ñan

Se podría indicar que hubo dos etapas de la presencia inka en Chiu-Chiu y el Loa en general; la primera correspondió a una dominación indirecta que se manifestó con la llegada de elementos cuzqueños, como la cerámica, a través del intercambio comercial. La segunda correspondió a una dominación directa del Imperio Inka sobre el Loa que comenzó, al menos, desde el año 1380 d.C., dando inicio a una serie de construcciones de arquitectura cuzqueña que tuvo variaciones de localidad en localidad (Cornejo, 2014). La dominación inka sobre Chiu-Chiu se enfocó en la ampliación e intensificación de la producción agrícola, que servía de sustento para las actividades mineras dirigidas por el imperio. Con relación a este poder directo sobre la agricultura, el inka instaló una nueva ritualidad que se expresó en las llamadas maquetas, que también se encuentran en otros espacios del Tawantinsuyu. Estos sitios son petroglifos ubicados en uno de los farellones cercanos a Chiu-Chiu desde donde se puede ver en perspectiva el paisaje cultivado. Estas maquetas se orientan mirando hacia el río y representan a los canales, terrazas y espacios circulares asociados a camélidos, por lo que podrían ser interpretados como corrales. Los espacios representados son las vegas, los espacios agrícolas aledaños al pueblo y algunos campos que se adentran en Lasana. En estas maquetas se realizaron rituales asociados a la circulación de agua y, por su orientación hacia el río, estos habrían tenido la intención de alejar a los cerros tutelares del imaginario religioso local



(Troncoso et al, 2019). Sumado a esta restructuración religiosa, es posible indicar que la presencia imperial tendió a borrar el sistema de gobierno autóctono (Orellana, 1988).

Además de la construcción de edificios administrativos y de sitios rituales, el inka integró a Chiu-Chiu en su imperio a través del Camino Real o Qhapac Ñan. El tramo que conecta a Lasana con Chiu-Chiu y a Chiu-Chiu con Calama es un poco difuso, dado el paso del tiempo y las inclemencias climáticas. Sin embargo, es posible establecer que la sección que pasaba por el oasis lo unía con Lasana, Conchi, Cerro Colorado y el Miño hacia el norte; y con Calama, Turi y la Costa hacia el sur. Se levantó sobre senderos preincaicos, aprovechando algunos de los refugios contra el viento que ya habían sido levantados por caravaneros antiguos. El proceso de construcción del Camino Real fue bastante planificado, presentando varios tramos rectos, muros de contención en pendientes, hitos que demarcaban el camino, algunos puentes rudimentarios y algunas saywas relacionadas con el movimiento estacional aparente del sol (Berenguer et al, 2005).

El primer interés de los inkas en el Alto Loa fue el recurso mineral, por lo que uno de los principales objetivos de este camino, habría sido el de abastecer de mano de obra y alimentos a las faenas mineras ubicadas en el Cordón de Chuquicamata, como San José del Abra y Conchi Viejo. También generaba una ruta para que la población de Chiu-Chiu asistiera al centro administrativo de Cerro Colorado, donde se daban fiestas ceremoniales a los mineros, agricultores y pastores que prestaban servicios al Estado (Berenguer et al, 2005). Fue este panorama el que experimentaron los castellanos a su llegada.

### **Conquista y colonia española**

Los primeros años de la conquista y colonia hispana son confusos y poco documentados. Lo desértico e improductivo de la región, resultaban poco llamativos para la burocracia imperial española, por lo que a Chiu-Chiu (y Atacama en general), se le menciona pocas veces y desde la distancia, es decir, sin conocer el lugar del cual se hablaba. Una de las primeras menciones corresponde a los compañeros de Pedro de Valdivia en su viaje al sur, quienes la señalan como "Atacama la Chica". Se puede señalar que el mismo Camino del Inka fue utilizado por Pedro de Valdivia y su hueste en 1539 para atravesar la ruta desde el Cuzco hacia los valles de Chile, al sur de Copiapó. Gerónimo de Vivar, contemporáneo a la conquista, recopiló las cartas de Valdivia y los testimonios de sus compañeros para hacer una crónica de la expedición que llegó al Loa en 1539, pero solo pudo ver los lugares que recorrieron en el área, al menos, unos ocho años después (Orellana, 1988).

Vivar mencionó probablemente en sus escritos al Pukará de Chiu-Chiu. Comentó que vio a los indígenas hacer un pan y un brebaje "gustoso" del fruto del algarrobo. Señaló que la madera del algarrobo servía de vigas para las casas y que dentro de las viviendas se encontraban apartados pequeños similares a hornos en que guardaban sus comidas, que eran papas, maíz, frijoles, algarrobos y chañares. Así mismo dijo que tenían una lengua propia, pero que también se hacían entender en quechua. Los indígenas se vestían como los de Perú y las mujeres eran "de buen parecer", con cabellos largos y negros. También observó que en la misma vivienda se enterraba a los antepasados con todas sus joyas, ropas y armas. Esta costumbre de enterrar a los muertos en las casas era bien extendida en la región y solo correspondió a un periodo, puesto que previamente se utilizaron cementerios alejados de los poblados (Orellana, 1988).



Lienzo (anónimo) de Jesús crucificado en el Templo de San Francisco de Chiu-Chiu

Según este y otros relatos, la empresa de conquista viajó por el pie de la cordillera hasta un poco antes de llegar a Atacama la Chica. Aquí existe cierta confusión sobre el lugar en que instalaron el campamento, puesto que algunos indican que fue en el mismo Chiu-Chiu y otros, en un lugar situado a dos o tres jornadas antes del oasis, en la cercanía de un río situado en Lasana o en un punto entre Conchi y Lasana. En este campamento las fuerzas se dividieron en dos; un grupo permaneció y el otro fue a Atacama la Grande. El reencuentro entre ambos brazos se llevó a cabo en el pueblo (Orellana, 1988). Luego de este episodio, la presencia de españoles en el Loa solo estaba compuesta por un leve contingente asentado en Chiu-Chiu (Téllez, 1984). Esta presencia ocupó el Pukará y modificó su arquitectura, de manera que es posible encontrar algunas estructuras de origen hispano entre las viviendas de la fortaleza preincaica.

Durante el siglo XVI, se creó la doctrina de Atacama, con sus dos curatos; el de Atacama la Alta y el de Atacama la Baja, con cabeza en Chiu-Chiu, que a su vez, dependía del Obispado de Charcas. Esta fue la primera parroquia en ser construida en el curato, entre los años 1580 y 1600. Arquitectónicamente fue el resultado de la conjugación entre las creencias cristianas medievales y las prácticas religiosas andinas enfocadas en ceremonias en espacios abiertos. Así se explica la presencia de los descansos techados presentes en las esquinas del muro exterior utilizados en las procesiones. Al ser cabeza de doctrina, fue Chiu-Chiu desde donde se dirigió la construcción de las capillas de Calama, Ayquina, Caspana y Cobija, levantadas durante el siglo XVII (Rodríguez, 2011). Desde 1611 se puede establecer que Chiu-Chiu era el centro político y económico del que dependían los poblados de Calama, Cobija, Lasana, Ayquina y Caspana (Martínez, 1998).

El proceso de conquista y colonización hispana no significó la pérdida de una identidad cultural propia de Chiu-Chiu. En una revisita realizada por autoridades españolas en ambas doctrinas atacameñas (Atacama la Grande y Atacama la Chica) durante 1683, se registraron los nombres personales presentes en los ayllus. Nombres como Larcar solo estaban presentes en este pueblo, mientras que el nombre femenino Sailapur era utilizado solo por mujeres de Atacama la Baja. Sumado a ello, al menos hasta 1632, aún existía una estructura religiosa propia que tenía como principal divinidad local a QumaQuma (Martínez, 1998). Esta imagen fue quemada en la plaza de Calama por el padre Francisco de Otal en 1635 (Hidalgo, 2011).

Los registros parroquiales de Chiu-Chiu permiten señalar que en este poblado se encontraban personas provenientes de diversas comunidades de la región e incluso de otras provincias y doctrinas. Algunos de los grupos eran, por ejemplo, indígenas camanchacas provenientes de la costa. Otro grupo forastero que habitaba de forma estable Chiu-Chiu, fue el de los tarapaqueños, que incluso aparecen siendo bautizados en la parroquia local. También se encontraban grupos originarios de la provincia de Lípez, que se vieron atraídos por la participación de Chiu-Chiu en la ruta que abastecía de pescado a Potosí y por los recursos de algarrobo y chañar presentes en el oasis, a los que accedían mediante alianzas familiares. Sobre este punto, el Libro de Varias Ojas de la Parroquia de Chiu-Chiu, menciona:

*En veinte y nueve de junio de [mil] seiscientos y ochenta y cuatro años yo el bachiller Domingo Suero Leyton de Rivera cura y vicario de Atacama la Vaxa casé (...) a Andrés Joseph, hijo legitimo de Joseph Mondaca y de María Thomassa, naturales de dicho pueblo de Atacama la Vaxa llamado San Francisco de Chiuchiu, con María Morejón, natural de los pueblos de Lípez...*

(Martínez, 1998)

En contraparte, grupos originarios de Chiu-Chiu se pueden encontrar de forma relativamente estable en otras provincias. En la revisita de 1752 en Tarapacá, las autoridades hispanas indicaron la presencia de indígenas de Atacama la Baja en el pueblo de Guatacondo. También se encontraban en Pica y pueblos de Lípez. En definitiva, al mismo tiempo que Chiu-Chiu era un espacio multicultural (o multiétnico) y seguramente plurilingüístico, los chiuchiguanos también recorrían otros lugares de la región andina (Martínez, 1998).

Los constantes viajes de los originales de Chiu-Chiu a otras comunidades y provincias explicaría la escasa cantidad de indígenas tributarios contados por la revisita de 1683, que solo registró veintiún personas para el poblado, siendo incluso menor que Caspana que contaba con veintisiete. Estos viajes tenían razón económica y buscaban la obtención de recursos presentes en otras localidades, algunas de las cuales, tenían una relación de dependencia social, eclesiástica, política o económica hacia Chiu-Chiu. La búsqueda de recursos en otros ambientes naturales fue una respuesta a las inclemencias climáticas de la región, lo que quedó documentado en la revisita de 1863:

*Empesose la revisita por Atacama la Vaja por aver convenido asi la qual es en si ynfructuossa y no tiene tierras para sembrar mas que la rivera de un estero en que hasen los yndios a modo de escaleras a fuerza de vrazos y piedras y este es mas entretenimiento que fruto porque raro es el año que llega a madurar por lo continuo de las eladas. Mantienense los yndios con las mulas por ser todos harrieros el estero dicho les ofrese algunos pastos en que las tienen...*

(Martínez, 1998)

De esta manera, Chiu-Chiu era el núcleo de un sistema económico que controlaba diversos espacios productivos con variados recursos naturales: agrícolas como en Lasana, ganaderos en Lequena y una parte de Paniri y marinos en Cobija. A estos se accedían mediante el caravaneo (respecto a esto, en 1668 se contaron 200 mulas pastando en las vegas de Chiu-Chiu). Además del control directo, las familias chiuchiguanas establecían redes y alianzas familiares con otras comunidades del Alto Loa como Caspana, Lasana y Ayquina, tal como lo evidencian los siguientes tres registros parroquiales de matrimonios:

*"En 25 de noviembre de mil y seiscientos y treinta y cinco años, despose y vele, habiendo precedido tres amonestaciones y los demás requisitos que mandan los Santos Concilios, a Andrés Balto, hijo legítimo de Diego Balto y Luisa Tantir, vecinos del pueblo de Chiuchiu, con Juana Cocor, soltera, hija de Alonso Balticoquina, naturales del pueblo de Caspana"*

*"En veinte y uno de setiembre de 1637 años (...) despose y vele in facie ecclesiae a Pablo Caur, hijo legitimo de Luis Gualtir coquina y de Elvira Copalar, vecinos de Ayquina, con Luisa Untur, hija legitima de don Diego Tocoa y de Ynes Tantir, naturales de este pueblo de Chiochio"*

*"En el pueblo de San Francisco de Chiochio, en once días del mes de noviembre de mil y seiscientos y cuarenta años, despose y vele in facie ecclesiae (...) a Pablo Caur, natural del pueblo de Aiquina, hijo legítimo de don Luys Gualtar coquina y de su mujer Elvira Copalar, con Elvira Tantir, natural de este pueblo de Lensana"*

(Martínez, 1998, p. 116)

Chiu-Chiu era el centro de una amplia red social de atacameños y otros indígenas de provincias vecinas, teniendo al comercio y arriería como una de las principales actividades. De la misma manera, esta inter-

conexión lo involucró en procesos que comenzaron en otras tierras. En 1776, las provincias que pertenecían al Alto Perú, como era la de Atacama la Baja, dejaron de pertenecer al Virreinato del Perú y comenzaron a depender del recién creado Virreinato del Río de La Plata. Este cambio administrativo también trajo problemas económicos como el aumento de los impuestos o mayores restricciones de comercio para la población. Estos conflictos latentes se sumaron como antecedente a uno de los episodios de resistencia política armada más conocidos en la región.

El comienzo de esta rebelión en nuestra provincia se dio en 1780. Tuvo causas y antecedentes en el abuso que las autoridades españolas ejercían contra los indígenas. Este episodio ha sido llamado Sublevación General Indígena o Rebelión General de Indios y abarcó a los actuales Perú, Bolivia, Argentina y Chile. Contó con un líder general llamado José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru, cacique de Tinta, quién ordenó la ejecución de su corregidor en noviembre de 1780 y que comenzó a contar con capitanes indígenas en las diferentes provincias. En la región, este conflicto comenzó en San Pedro de Atacama, cuando las noticias de la rebelión en el norte y la llegada de familias españolas expulsadas de los pueblos indígenas asustaron al corregidor local, quién decidió huir hacia Salta. Luego de eso, 200 hombres armados tomaron las casas y documentos de los españoles, sometiéndolos a juicios que en muchos casos los obligaron a abandonar el pueblo, dirigiéndose a Chiu-Chiu (Hidalgo, 1982).

En Chiu-Chiu el conflicto fue diferente, puesto que el cura Alejo Pinto, logró desequilibrar el movimiento en las cercanías a través de las prácticas religiosas cristianas y amenazas a los indígenas, lo que incluso apaciguó temporalmente la rebelión en San Pedro. Las actividades de este religioso fueron descritas en el "Informe de los Capitanes de Milicia de Atacama y ChiuChiu. José Fernandez Valdivieso y José Daniel de Mendiola elevan a la Real Audiencia de los acontecimientos que han tenido lugar en la Provincia de Atacama" en 1781. En este documento, los capitanes describen como inició la rebelión en San Pedro de Atacama la llegada de Tomás Paniri desde Chocaya a Aiquina con una carta escrita por Tupac Amuru en que se llamaba al alzamiento, y como trató de organizar milicias en Aiquina, Calama y Chiu-Chiu. En este último pueblo fue recibido con ánimo por buena parte de los atacameños, quienes escucharon sus propuestas, pero su iniciativa no fue bien aceptada por las autoridades indígenas, como el alcalde mayor Esteban Vilticolas.

El cura Alejo Pinto ordenó a algunos hombres que viajaran desde Chiu-Chiu a Quillagua para recibir ayuda del Corregidor de Tarapacá. Allí recibieron cascos, oro y dinero para lo necesario, como el arriendo de armas de fuego. Además, los capitanes recibieron instrucciones de un plan secreto elaborado por el Corregidor de Tarapacá para apresar a Paniri. En este plan colaboró el alcalde indígena Esteban Vilticolas, quien nombró a Valdivieso y Mendiola como capitanes en la Plaza de Chiu-Chiu y llamó a los indígenas a formar compañías y recibir ejercicio militar. Se dispusieron guardias en las cercanías y entradas del pueblo, además de guardias personales para el cura, quien para asegurarse de la obediencia del pueblo, decidió utilizar la persuasión religiosa:

*"...que todos los Yndios y Españoles supiesen aquella penitencia executando dicho cura el Viernes Santo a las dose de la noche estando todo el pueblo congregados en la Iglesia entrar vestido de un saco zeniciento, descalzo de Pie y Piernas puesto un par de Grillos con una cruz pesada al ombro y una corona de espinas en su cabeza, a cuia vista fue*

*imponderable la gritería llantos y sollozos que a su imitacion muchos Yndios se desnudaron públicamente y empezaron a castigarse y las mujeres mui compungidas, no sesavan de darse golpes en la cara por espacio de ora y media..."*

*(Fernández Valdivieso y Mendiola, 1781, f. 7)*

Una vez terminado el sermón, el cura indicó que el rebelde Tomás Paniri lo había amenazado de muerte y que, temiendo por su vida, escaparía de Chiu-Chiu. Los indígenas, al temor de perder al padre de la parroquia, le ofrecieron su vida para defenderle. A Tomás Paniri le llamó la atención los sucesos ocurridos en Chiu-Chiu, por lo que decidió viajar desde Atacama la Alta a la Baja para ver por sus propios ojos los acontecimientos. No hay claridad de cómo, pero fue en Chiu-Chiu donde finalmente capturaron a Tomás Paniri, encerrándolo en la cárcel pública y enviándolo a Iquique para ser ejecutado, sofocando así la rebelión en el Loa (Saire et al, 2008). Luego de este episodio, las últimas décadas virreinales parecieron ser tranquilas y gozar de cierto progreso.

### Repúblicas Boliviana y Chilena

El conflicto por la independización americana también se presentó en Chiu-Chiu. Comenzó luego de 1810 con el establecimiento de la Junta de Gobierno de Buenos Aires, capital del Virreinato del Río de la Plata, a la que pertenecía Atacama la Baja. La organización militar de las provincias argentinas vio en el Loa un punto estratégico para la guerra contra el Virreinato del Perú y el abastecimiento marino a través del puerto de Cobija. De esa manera, en 1816, el ejército proveniente de Salta comenzó sus actividades en la región. Sin embargo, la guerra de independencia no fue un punto prioritario para Chiu-Chiu; en 1821, sus habitantes realizaron una petición al gobierno salteño, junto a otros naturales de Atacama la Baja, solicitando eximirse del ejército, ya que no tenían provisiones, aún estaban en época de siembra y la guerra les dificultaba la actividad arriera. Solo en 1824, Chiu-Chiu logró volver a comerciar con la provincia de Lípes a través de un permiso especial solicitado a Salta (Mata, 2019).

Al parecer por estos años, el Departamento de Arequipa, tomado por los patriotas en 1820, nombró a un subdelegado en Chiu-Chiu originario de Conchi, el cual prefirió no ejercer su cargo para no generar conflictos con Atacama la Alta, que se reconocía como perteneciente a la Intendencia de Potosí y no a la de Salta ni a la de Arequipa. Esta pertenencia se restauró luego de 1825 al finalizar la guerra y crearse la República Boliviana, cuando el general Antonio José de Sucre solicitó a los atacameños que enviaran a un representante a la Asamblea General para decidir la suerte de los pueblos del Alto Perú. Sucre premió la lealtad de los atacameños a Potosí eximiéndolos de impuestos (Mata, 2019).

El Estado boliviano se esforzó por fomentar el tráfico comercial entre la costa atacameña y el altiplano a través de la habilitación del puerto de Cobija y la infraestructura vial para comunicar el Océano Pacífico con el interior de Bolivia. Para esto se usaron los antiguos caminos coloniales y prehispánicos. También se construyeron postas de descanso que los indígenas de Chiu-Chiu podían utilizar gratuitamente, pero que los empresarios, comerciantes y funcionarios públicos debían pagar.

En 1833, las autoridades bolivianas en la provincia ordenaron la construcción de una escuela pública en Chiu-Chiu. Esta instrucción se argumentó en que a la fecha había una bonanza en el pueblo, que contaba con, al menos, 750 habitantes y que era un punto de paso de 10 mil llamas que componían las carava-



Madera de cactus en templo de San Francisco de Chiu-Chiu

nas entre la Cobija y Potosí o Salta, las que transportaban paños, plata, armamento y mercadería. Por la misma fecha, se contaban mil vacunos y dos mil burros y el suficiente alimento para mantenerlos. Sin embargo, la comunidad sufrió un decaimiento desde 1840, cuando la prefectura cambió su sede a Calama y con ello comenzó una nueva ruta que dejaba de lado a Chiu-Chiu y se concentraba en San Pedro de Atacama (Rodríguez, 2011).

Sumado a lo anterior, la exención tributaria no duró mucho, ya que la administración boliviana restauró el tributo indígena, debiendo los chiuchiguanos pagarlo mediante impuestos agrícolas, ganaderos y arrieros. En 1866, el presidente Melgarejo disolvió la propiedad comunal de la tierra, convirtiéndola en fiscal, para luego ofrecerla a los particulares que pudieran comprarla, lo que redujo la cantidad de territorio conservado por Chiu-Chiu (Saire et al, 2008).

Luego de la Guerra de 1879, que terminó por anexar al Loa a Chile, las parroquias atacameñas pasaron a depender del Vicariato Apostólico de Antofagasta, creado en 1886. Bajo su administración, se instaló la nueva parroquia de San Juan Evangelista de Calama, segregando aún más a Chiu-Chiu de su anterior importancia (Rodríguez, 2011). Por su parte, el proceso de chilenización librado tras la Guerra del Salitre se tradujo en un desmedro mayor a la cultura atacameña al instaurar la educación chilenizadora en la escuela de Chiu-Chiu, la instalación de estandartes chilenos en centros religiosos como Conchi Viejo y la explotación de Chuquicamata desde principios del siglo XX, que bajo la influencia cultural chilena y estadounidense, dieron fin a la lengua cunza (Saire et al, 2008).

### Tiempos recientes

En la década de los 60, Pedro Ángel Cortés y Gastón Cruz, originarios de Chiu-Chiu, comenzaron la organización de una central de pueblos con el objetivo de luchar en conjunto para afrontar las necesidades de cada pueblo frente a las autoridades provinciales. Estaban convencidos de que el desarrollo de las comunidades solo se lograría a través del trabajo colaborativo, por lo que enviaron cartas solicitando delegados a las comunidades de Aiquina, Toconce, Cupo, Lasana, Río Grande y Caspana. Como delegados de Chiu-Chiu quedaron Gastón Cruz y María de Cruz, formando parte de la naciente Central de Pueblos del Interior del Sector Norte, más tarde llamada Central de Pueblos Cordilleranos del Sector Norte. El 12 de febrero de 1962, en Chiu-Chiu se desarrolló una de las reuniones más importantes para la organización, con la participación de los regidores de Calama y Chuquicamata, donde se discutieron problemas como el agua, los servicios higiénicos, los útiles deportivos y comunicación telefónica. El 5 de mayo de 1962, se reunieron las comunidades en Calama para marchar desde el Estadio Municipal hacia la plaza y exponer sus problemas a las autoridades. Como banderera se eligió a Francisca González, de Chiu-Chiu (Saire et al, 2008).

Chiu-Chiu continuó desarrollándose mediante distintas acciones que permitieron darle una nueva imagen al pueblo. Un comunero recuerda:



*“...fue por ahí en el año 80’, 82’. A través de esos programas que había antiguamente PEM Y POJH, se logró hacer dos cosas en el pueblo que son importantes, la primera fue el empedrado de la calle principal desde la calle Lord Cochrane con Esmeralda hasta la iglesia, esa fue la primera parte y la segunda parte y más importante, yo creo fue el tema de la construcción de la plaza, se trajeron maestros capacitados de Caspana.”*

*(I.G., Entrevista personal, 2021)*

Además, en los últimos años, se siguieron utilizando recursos ubicados en otras localidades para el desarrollo de Chiu-Chiu:

*“También recuerdo el trabajo de canalización con piedra del puente del diablo porque esa piedra es impermeable la parte que está expuesta al sol, evita la filtración por eso se usaba en canales. Se hicieron hartos canales cuando fui dirigente como en el año 2000, hicimos canales en el churqué que es un terreno de la comunidad. También recuerdo el trabajo que hicimos en el muro del pukara el cierre perimetral que tiene el pukará”*

*(P.V., Entrevista personal, 2021)*

La historia de Chiu-Chiu es un recorrido por un importante poblado de origen prehispánico, atacameño, que ha vivido varias transformaciones, tiempos de bonanza y periodos de dificultades. Algo que se puede rescatar es la utilización de la colaboración entre los miembros de la comunidad y con otras comunidades, que como una estrategia de desarrollo, logró mantener un progreso que lo llevó de ser una pequeña aldea a un importante pukará, a cabeza de curato y a ser un importante centro de comercio entre la costa y el altiplano.





Vista aérea del pueblo de Chiu-Chiu



Maíz tostado en el pueblo de Chiu-Chiu



## Apropiación Andina del Cristianismo en el Alto Loa y oasis de Atacama

Jorge Hidalgo Lehuedé<sup>1</sup>

### Los procesos generales siglos XVI-XVII

Quisiera expresar mis agradecimientos a los habitantes de Chiu Chiu, como a los del Alto Loa, y a la Fundación Altiplano por invitarme a participar en este interesante seminario multidisciplinario que explora la riqueza patrimonial de estos territorios e, inevitablemente, de los pueblos del oasis de Atacama, es decir toda el área donde alguna vez se habló el Cunza. En segundo lugar pedir disculpas a los habitantes originarios por trabajar desde mi juventud en vuestra historia, que inevitablemente es parte de la historia de la humanidad, y mayormente por intentar analizar su tradición de lo sagrado y su transformación en el período colonial, temas que de ningún modo pueden considerarse agotados.

La justificación de la conquista fue la evangelización de “los indios”, una categoría que eliminaba las diferencias entre naciones y pueblos previas a la conquista. Las Indias, como originalmente se nominó al nuevo continente, fueron cedidas por el Papa a los reyes de Castilla con el compromiso expreso que se ocuparan de la evangelización de sus habitantes. De modo que la evangelización fue una misión de la corona para lo cual se implementó el Derecho de Patronato que otorgaba al Rey el control de la Iglesia y su organización, nombramiento de los eclesiásticos y dependencia de los obispos a la autoridad real. La no evangelización de la población nativa amenazaba la legitimidad de la misión entregada a los monarcas. Por otra parte, la mano de obra indígena era la fuente de riqueza del Imperio Hispano. El indio fue el único tributario en tiempos coloniales, el único sujeto a la mita, el que hizo posible la extracción de la riqueza argentífera de Potosí, o del mercurio de Huancavelica, así como de los otros centros mineros en la región andina. Fueron también los arrieros que comunicaron y permitieron la circulación de mercancías conduciendo primero las caravanas de llamas y luego a los mulares entre la costa y las tierras altas donde estaban minerales, ciudades y mercados.

De acuerdo a Marzal las etapas de la evangelización en el Perú se pueden esquematizar en tres:

1) *“Etapas de cristianización intensiva.* Abarca desde la llegada de los españoles, en 1532, hasta fines del siglo XVI, o más exactamente, desde el fin de las guerras civiles. Permitió el desarrollo de la actividad misional y la celebración del I Concilio Limense (1551) hasta la muerte de Santo Toribio (1606), quien fue la figura dominante de esta etapa. Durante ese período se destruyó todo el culto oficial incaico y se administró el bautismo a la gran mayoría de la población andina. La actividad misionera fue realizada por las grandes órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas), que tuvieron su “edad de oro” con figuras excepcionales, al menos según la versión de las respectivas crónicas conventuales.” (Marzal, 1983, p. 57).

2) *“Etapas de lucha contra las idolatrías.* Abarca desde la primera mitad del XVII, o más exactamente desde los descubrimientos de Ávila (1608), hasta fines de las grandes campañas de extirpación (hacia 1660). Aunque la religión oficial incaica desapareció pronto, no ocurrió lo mismo con la religión popular. A pesar de que muchos indígenas habían recibido de manos de Santo Toribio el sacramento de la Confirmación, signo de madurez en la fe cristiana, muchos de ellos siguieron practicando su religión autóctona, al lado o debajo de la religión cristiana, como consecuencia de la misma rapidez con que habían recibido el bautismo y como un modo de afirmar su propia identidad ante el derrumbe de su mundo cultural.” (Marzal, 1983, p. 59).

<sup>1</sup> Historiador, Prof. Titular del Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Premio Nacional de Historia (2004)

3) *“Etapa de la “cristalización” de la religión andina.* Abarca la segunda mitad del siglo XVII. Durante este período parece que la población andina, que en poco más de 130 años había sufrido el despojo de la religión oficial incaica y había sido sometida a una evangelización bastante compulsiva, puede hacer al fin su inventario religioso en el seno de la sociedad colonial. Adopta una cosmovisión y un talante religiosos característicos que “cristalizan” en este período y van a permanecer casi inalterados hasta tiempos muy recientes. La población andina termina por aceptar el sistema religioso católico, pero haciendo una serie de reinterpretaciones de los elementos cristianos desde la matriz cultural indígena e incluso incrustando en el nuevo sistema religioso muchos de sus elementos. Pero debe subrayarse que este sistema religioso no es una simple yuxtaposición de las dos religiones en contacto, *“...sino algo nuevo e integrado en el seno de la sociedad colonial.”* (Marzal, 1983, p. 61)

### **Hitos en la estructuración del gobierno colonial: Toledo 1569-1581**

Francisco de Toledo, Virrey del Perú entre 1569 y 1581, fue una figura fundamental en la reestructuración del virreinato por el establecimiento de ordenanzas y disposiciones administrativas que afectaron la vida económica, política, religiosa, la memoria e historia, y en particular, de la situación de la población andina en su conjunto, para asegurar el éxito del proyecto colonial. Llegó en un momento de crisis de la administración por múltiples razones. En Vilcabamba aun mantenían resistencia los últimos incas. En 1565, el movimiento del Taki Onqoy, la enfermedad de la danza, proclamó la resurrección de las huacas o divinidades nativas, y en un discurso culturalmente mestizo pidió abandonar las iglesias cristianas y volver a alimentar a sus antiguos dioses. Algunos sectores eclesiásticos regulares levantaron sus voces para cuestionar la legitimidad de la conquista y de lo ganado por los encomenderos, quienes aspiraban a que sus títulos fueran perpetuos y heredables. Esto amenazaba la autoridad política de la Corona y sus derechos a innumerables recursos, pero además fue una mediación territorial de quienes aspiraban a constituirse en una aristocracia en América sostenidos por los títulos de encomienda sobre los indios. Por otra parte, los líderes étnicos, curacas o grandes caciques, aspiraban a poner fin a las encomiendas y a tener mayor participación en el gobierno recurriendo a sus tradiciones y servicios a la Corona. A ello se agregó que las finanzas del Virreinato se encontraban debilitadas, en parte por la baja de la producción de Potosí y la dificultad de atraer mano de obra libre. Los metales de quema se agotaban y se requerían cambios en las técnicas y mayores inversiones para la refinación del metal. Sin Potosí no era posible mantener a los españoles en América y sin ellos no habría evangelización. En el período de Toledo se pasó de la refinación de la plata por quema al método del azogue y sal, lo que elevó sustancialmente la producción de la plata, que ha sido llamada la mercancía dinero por Carlos Sempat Assadourian. Es decir, un producto que podía entrar de inmediato en la economía mercantil como circulante y que fue fundamental para el comercio mundial en el siglo XVI.

La tarea de Toledo era enorme. Lo primero era establecer un registro integral de la población andina para saber con cuantos recursos humanos contaban, tanto para el pago de los tributos, como para el establecimiento de una mita que obligara a los grupos étnicos de áreas altas y frías, como Potosí, a que acudieran obligatoriamente a la mita. Para ello era necesario imponer la mita o turnos de trabajo obligatorios, aun cuando el Rey no había autorizado a forzar a los indios a trabajar. En su concepto debían acudir voluntariamente. Toledo organizó una junta de dignidades en Lima, especialmente eclesiásticas,

que declararon que, en razón de un bien mayor, se impusiera esta dura obligación sobre 17 provincias. Los corregimientos de Arica y Atacama no fueron incluidos por considerarlos tierras bajas o cálidas, por lo cual sus habitantes podrían enfermar en las alturas de Potosí.

La visita general fue un censo poblacional, donde los visitadores asignados a las provincias recorrieron la mayor parte del territorio andino, registrando a su población. Esta operación administrativa fue acompañada por disposiciones para “reducir” o trasladar antiguos asentamientos dispersos en la puna, sierra e incluso en la costa a pueblos, donde se estimaba que sería más fácil la evangelización y el aprovechamiento de la mano de obra. Implicaba que los habitantes de los antiguos ayllus debían abandonar sus territorios ganaderos o agrícolas, los lugares de sus pacarinas, o sitios de donde habrían salido sus antepasados, donde estaban sus huacas y otros lugares tutelares e incluso las momias de sus antepasados. En algunos lugares de cientos de asentamientos se pasó a una quincena de pueblos. En lo económico les significaba abandonar el control vertical simultáneo de múltiples eco sistemas productivos para concentrarse en pueblos diseñados al estilo de dameros, tirados a cordel por alarifes. Se debía erigir iglesia y un cura debía adoctrinarlos, especialmente a los niños. Era un lugar de olvido, pero también de la construcción de un nuevo sistema. Allí un cacique hereditario, a veces con su segunda persona, gobernaba la población de los principales y del común de los habitantes. Para equilibrar el poder del cacique y cumplir otras funciones se creó también un cabildo indígena, cuyas autoridades se elegían todos los años y que debían involucrarse en funciones rituales como las fiestas religiosas del ciclo eucarístico y el culto de los santos. El cura era el único español autorizado, o más bien obligado, a vivir en esa población. Más tarde se crearon parroquias a cargo de un cura de almas, que entregaba los sacramentos y llevaba los registros en libros de bautismos, confesiones, matrimonios y defunciones, así como los inventarios de los bienes de estas iglesias. Un sistema completo de control, adoctrinamiento y acceso centrado a la mano de obra justificaba la nueva estructura de asentamiento y administración donde se unían intereses religiosos, pero también administrativos para el control de la población y el pago de tributos. Las revisitas o censos de la población indígena se iniciaban consultando los libros parroquiales para conocer los cambios demográficos y ajustar los tributos por repartimientos. Fue un significativo cambio de vida de la población andina, sin embargo, algunos elementos perduraron y otros no.

En lo político referente a lo hispano, Toledo fijó las atribuciones de los corregidores como jefes provinciales. Eran los magistrados de mayor poder en los corregimientos. En ellos convergían las autoridades ejecutiva, militar, judicial, policial y económica. Eran los representantes designados por el Rey. En realidad, les daba todas las atribuciones que les permitían enriquecerse en los cinco años de ejercicio de su función; la fórmula fue el “reparto forzoso de mercancías”, es decir, la venta forzada a crédito de diversos productos a los campesinos de su circunscripción. Considerando el poder del prestamista corregidor y comerciante, era muy difícil evitar el no pago, al menos que el deudor pudiera huir exitosamente de la provincia junto a su familia.

Los caciques se convirtieron, en los ayudantes de los corregidores en la cobranza del tributo, el cual en la época de Toledo debió ser pagado preferentemente en plata o su equivalente en especies. Más tarde, en el siglo XVIII, los repartos de mercancías, junto con aceptarse como una práctica legal acompañado de una “tarifa” o lista con las mercaderías que se podían vender, sus cantidades y precios, se convirtió en el método de extracción de excedentes campesinos más generalizado, que agregó mayores precios y

cantidades de las especies contempladas e incluso los repartos se triplicaron en relación a los tarifados. Fue una de las razones que explicaron la pérdida de legitimidad de los caciques y también del estallido de rebeliones (Golte, 1980; O'Phelan, 1988; Hidalgo, 1982).

Es interesante señalar que no existen evidencias conocidas en cuanto a que la visita de Toledo alcanzara al corregimiento de Atacama. Por ello es probable que no se fundaran pueblos toledanos. Sin embargo, la evidencia indica, como lo muestra la revisita de 1693 del Duque de La Palata, que el sistema de gobierno indígena, con caciques, cabildos y ayudantes de la iglesia, estaba generalizado en todo el territorio. La instalación de tal sistema sin el sistema reduccional de Toledo requiere de mayor investigación.

### **Las noticias de evangelización en territorios Likan-Antay y en particular del Alto Loa**

El territorio de Atacama fue una tierra de paso y saqueo en el periodo temprano de la conquista hispana. Pasaron por allí las expediciones de Almagro y Valdivia que incluían sacerdotes, pero no tenemos noticias de que alguno de ellos tuviera interés en permanecer en esa provincia. Aun cuando se establecieron encomiendas en 1550, no lograron el control de los indígenas. La gente de Atacama estuvo en rebelión hasta 1556-1557, hasta la gestión de Juan Velázquez Altamirano, encomendada por el marqués de Cañete Virrey del Perú y el oidor de la Audiencia de Lima, el licenciado Altamirano, hermano del pacificador y primer corregidor de Atacama. La razón principal para este acuerdo de paz fue asegurar el tránsito en el camino entre Chile, Tucumán y el Perú. La primera parte del acuerdo se logró en una reunión con los caciques de Atacama en el pueblo de Suipacha, un pueblo de Chichas a sesenta leguas de Atacama, en 1556. Allí Altamirano, usando las viejas tácticas andinas de reciprocidad, repartió entre los caciques regalos de textiles, coca y otros objetos, ofreciéndoles perdón por los asaltos y muertes de los españoles, su protección e insistiéndoles en lo mucho que les convenía hacerse cristianos. Al año siguiente, en el pueblo de Atacama la Grande, el 5 de marzo, *"don Joan cacique principal de la dicha provincia de Atacama e Canchila e Cachagua, e Lequipe e Lequitea e don Francisco e don Diego e Capina e Vildopoc e Catacata e otros muchos principales e indios a él sujetos, por lengua de don Andrés, indio cristiano, cacique principal de los repartimientos de los Chachapoyas, ladino en lengua española y intérprete señalado para este negocio"*, por su traducción señalaron voluntad de hacerse cristianos, que habían hecho iglesia, y ser vasallos del Rey. Es evidente, entonces, que el proceso de evangelización se había iniciado a pesar de la violencia en contra de los españoles, probablemente por algunos de los doctrineros de los encomenderos. El 5 de marzo de 1557, el clérigo presbítero Cristóbal Díaz de los Santos celebró misa en la iglesia y les predicó y habló en su propia lengua. Me parece difícil que esa lengua hablada por el sacerdote fuera el cunza, lo más probable es que hubiera sido quechua, la lengua de los incas, que hasta esa fecha al menos debe haber sido la lengua franca entre los líderes étnicos. La fecha marca el inicio formal de la evangelización con templo y sacerdote, pero no sabemos aún la fecha del inicio de la actividad parroquial propiamente tal con una jurisdicción reconocida y registro de sus feligreses en los libros parroquiales de bautismo, defunción y matrimonio. No cabe duda que deben haberse construido otras iglesias y capillas en el territorio atacameño por acción, seguramente, de los propios caciques y pobladores que aceptaron el cristianismo, aun cuando sea dudoso que abandonaran algunos de sus cultos vinculados con sus antepasados. Por otra parte, su integración a la vida colonial en ciudades como Charcas, donde se estableció en 1552 el Obispado de la Plata, desmembrándola del obispado del Cuzco que había sido fundado en



1538, pudo ponerlos en contacto con otras realidades ya evangelizadas. En 1596, Juan Velázquez Altamirano, en una probanza de sus méritos, alardeaba que desde que tenía a los habitantes de Atacama, éstos se habían bautizado, casado y se encontraban mejor adoctrinados que los de otras provincia. Agregaba que ellos venían a las ciudades de la Plata y a Potosí a sus contrataciones, y que residían en ella caciques y principales de Atacama. Esto nos habla del poder y riqueza de los caciques cerca de fines del siglo. No obstante, otros testimonios reflejan ya la decadencia del cacique principal; como don Pedro Liquitaia, quien compartía borracheras con el corregidor y sus amenazas sobre que hubiera sido ahorcado si no fuera por su protección. Probablemente, esta relación colonial implicaba el apoyo de Liquitaia a Velázquez con mano de obra arriera para el transporte del pescado seco desde Cobija a los centro mineros y pueblos de la Audiencia de Charcas.

Como hemos señalado entonces, desde antes de la pacificación de Atacama se había iniciado un proceso de conquista espiritual de los andes atacameños. Los caciques y los integrantes de sus ayllus mostraron buena voluntad para evangelizarse en el cristianismo, pero es dudoso que abandonaran las bases de sus antiguas creencias, ritos y cultos. El cristianismo se incorporó como un elemento nuevo en un sistema de divinidades y prácticas religiosas que continuó transformándose al interior del mundo colonial.

Los evangelizadores se enfrentaron con varios problemas. El primero, como hacerse entender en medio de una variedad lingüística donde era complejo explicar conceptos acuñados en milenios de tradiciones ajenas al mundo americano. Aprender las lenguas locales era un trabajo dilatado, más cuando se carecía de gramáticas y diccionarios como el caso del cunza. Por ello tendieron a predicar en las lenguas generales quechua y aymara, favoreciendo y generalizando el uso de éstas. Sin embargo, dejaban a los pueblos comunicándose en sus propias lenguas, las cuales los evangelizadores generalmente no comprendían, y por medio de las cuales se transmitía una visión del mundo que se expresaba en onomásticos y toponímicos, cantos y bailes, objetos, gestos y ritos, discursos y memorias; vale decir, en un conjunto de relaciones y simbolizaciones que organizaban su reproducción social amparados por una visión del tiempo y el espacio, así como de divinidades, que apoyaban sus modos de vida. Los europeos no advertían los sitios sagrados de los indígenas, e incluso en muchos de estos pueblos pensaron que por carecer de templos no tenían espacios dedicados al culto. Por otra parte, habían sectores de la población que solo hablaban sus lenguas nativas, de modo que el mensaje en una lengua andina general podía ser tan ignorado como el transmitido en castellano. En el caso de Atacama se hablaba una lengua propia, el cunza, por lo que sería aventurado establecer la profundidad de la evangelización temprana.

Las autoridades tendieron a pensar que una manera de llegar al común de indios era por el ejemplo de los caciques. Por ello procuraron en muchos casos darles una atención preferente en el adoctrinamiento religioso. Fueron convertidos en los principales aliados de las doctrinas, junto a un grupo de servidores de la iglesia. Sin embargo, aquellos líderes étnicos en muchos casos necesitaban mantener su legitimidad frente a los andinos, lo cual, en casos documentados, los movía a encabezar secretamente los cultos a las huacas o divinidades nativas, para la fertilidad, la salud y el bienestar de quienes estaban bajo su autoridad (Millones, 1979).

En 1570, Juan Velázquez Altamirano, como encomendero aseguraba haber mantenido un cura en Atacama. Polo de Ondegardo, su testigo, confirmaba "que ha residido en dicha provincia el padre Justiniano muchos años con salario doctrinando a los dichos indios" (Martínez et al., 1992, p. 54). El mismo padre





Pasantes por Familia Chambe en fiesta patronal en San Francisco de Chiu-Chiu

Esteban Justiniano, clérigo presbítero declaró que él vivió más de seis años en el valle de Atacama y que Juan Velázquez Altamirano le daba seiscientos pesos anuales como doctrinero (Martínez et al., 1993, p. 64). Así como un sacerdote que sirvió en Atacama se refería en buenos términos en relación al encomendero Velázquez Altamirano, otro, el padre Francisco Bocos Cárdenas, en 1591 lo acusó de complotar contra el corregidor vigente Joan de Segura. Declaró: “sabe que los indios de este dicho repartimiento son pacíficos y quietos, y al presente lo están y lo estarían mucho más si el dicho Joan Velázquez y su casa faltase de este repartimiento, y que la inquietud que ahora tienen es por su inducimiento para ver si podrán echar al corregidor de aquí para quedarse ellos como antes en sus malicias y poca cristiandad” (Atacama la Grande, 1591, p. 170). Estos datos indican que se había generalizado la constitución de doctrinas en el territorio de Atacama después de 1557, y que hacia fines del siglo XVI ya eran una realidad en el sector del Alto Loa, especialmente en Chiu-Chiu, por el interés de los corregidores de estar en la ruta del pescado seco, que precisamente disponía de los recursos para una práctica regular de la arriería. Sabemos por la primera inscripción de 1611 del Libro de varias fojas, transcrito, analizado y publicado por José María Casassas Cantó en 1974 que en Chiu Chiu estaba funcionando una parroquia en las primeras décadas del siglo XVII. Como de ese libro primero solo se conservan fragmentos, podemos suponer que tanto en Atacama La Alta, con centro en San Pedro, y en Atacama la Baja, con centro en Chiu-Chiu, se habían constituido estas dos primeras parroquias a fines del siglo XVI que ya contaban con diversos anexos con iglesias y capillas.

### El proceso de extirpación de idolatrías

La idea que los indígenas del Perú no se habían cristianizado adecuadamente y conservaban sus antiguas idolatrías se venía reiterando desde 1541 por el vicario general del Cusco, y luego institucionalmente en los concilios realizados en Lima en 1551, 1567 y 1583. En el Segundo Concilio por primera vez se distinguió entre los indios del común de “los “hechiceros” – o sea especialistas religiosos- y “dogmatizadores”- o sea predicadores de la religión indígena-, disponiendo para ellos penas de apartamiento y aislamiento, de cárcel” (Duviols, 1986, pp. XXVIII/XXIX). Incluso en los casos más graves podían ser sometidos “al rigor del derecho”. El mismo autor aclara que los pueblos americanos de las altas civilizaciones fueron asimilados por los teólogos hispanos del siglo XVI al concepto de paganos o gentiles: “al igual que los antiguos griegos y romanos porque adoraban muchas divinidades o ídolos, por lo cual los pueblos andinos fueron catalogados como idólatras. Desde el punto de vista cristiano, un ídolo (= “imagen” en griego) era una creación, sea de Dios (todos los elementos de la Creación), sea del hombre (estatuas, objetos diversos). La idolatría contradecía el cristianismo porque reposaba sobre la adoración de criaturas, mientras que el cristianismo suponía que la adoración era debida exclusivamente al Creador, es decir, a Dios. En general se admitía que los cultos idolátricos habían sido inspirados a los paganos por el demonio, definido como enemigo y al mismo tiempo imitador de Dios” (Duviols, 1986, p. XXVII).

En la segunda década del siglo XVII se impuso en el gobierno civil y eclesiástico de Lima el discurso que los indígenas de las áreas rurales seguían siendo tan idólatras como en tiempos anteriores a la Conquista

Hispana<sup>1</sup>. Se aceptaba que la evangelización realizada hasta entonces había sido superficial y engañosa, fruto de una mala práctica de los religiosos, así como fundamentalmente por la acción del demonio. Esta desvalorización de los esfuerzos evangelizadores anteriores les impidió a los extirpadores percatarse que parte de aquello que perseguían como de carácter prehispánico ya era el resultado de reelaboraciones andinas de la doctrina cristiana, la cual les había sido entregada por los sacerdotes con prácticas y creencias que engarzaban con sus propias tradiciones religiosas andinas (Estenssoro, 2003). Los españoles coloniales concibieron a la religión nativa como pasiva e inmutable y vieron lo sagrado andino en términos de “persistencia”. Pero como ha observado Griffiths: “La religión nativa no era ningún almacén inerte de creencias y prácticas atemporales. Durante el período colonial ni desapareció ni sobrevivió inalterada. En lugar de ello, sufrió adaptaciones fundamentales en un dinámico proceso de auto-renovación” (1998, p. 24).

Correspondía a los obispos cuidar la conducta y enseñanza de los sacerdotes en sus doctrinas o parroquias. En la imposibilidad que los propios obispos visitaran las parroquias de su circunscripción, se crearon los “visitadores de idolatrías” que tenían la potestad de investigar en terreno si tales prácticas amenazaban a los fieles indígenas con la pérdida de sus almas inmortales. De ser así, debían tomar las medidas que fueran necesarias para corregir esa amenaza que también afectaba a la Corona por el incumplimiento de su misión evangelizadora. En la jurisdicción de Lima, estos tribunales, encabezados por el visitador, contaban con notarios, defensor de indios y sacerdotes jesuitas, que luego de descubierta la idolatría, podían adoctrinar intensivamente a los pueblos “infectados”. Los maestros de idolatría eran severamente castigados con azotes públicos, corte de sus cabelleras y exiliados de su comunidad o enviados a algún convento. En este contexto, la extirpación de idolatrías constituyó una oportunidad para algunos sacerdotes que vieron la posibilidad de avanzar en sus carreras eclesiásticas, demostrando servicios a la Corona y a la Iglesia en su lucha contra el demonio. La vía de solicitar este reconocimiento fue por medio de Probanzas o Relaciones de Servicios, donde los testigos eran interrogados por medio de un cuestionario preparado por el interesado.

En Atacama el acompañamiento de los visitadores de idolatrías fue más precario.

### La historiografía de la extirpación de idolatrías en Atacama

No vamos a discutir la extensa bibliografía que hoy disponemos para el mundo andino y mesoamericano. Para el caso de Atacama debemos destacar el aporte pionero de Victoria Castro en su tesis de Magíster Huacca Muchay Evangelización y Religión Andina en Charcas Atacama La Baja, 1997. Utilizó extensamente y transcribió la Probanza de Méritos de Francisco de Otal de 1645, cura propietario de Atacama la Baja con sede en Chiu-Chiu. Con algunas adiciones, ha sido publicada como libro en 2009 con el título De Ídolos a Santos Evangelización y religión andina en los Andes del sur. La tesis que orientó el trabajo de la autora fue el de la continuidad de las creencias andinas desde el período prehispánico hasta el presente de los extirpadores. Hoy la tendencia es entender que las creencias, ritos y el mundo simbólico en general

1. La bibliografía sobre el tema de las Idolatrías en el siglo XVII es bastante extensa y toca varios aspectos colaterales, algunos de los cuales citaremos más adelante, por ello indicaremos algunos autores, vinculados al estudio de la Idolatría en Lima, (las referencias a las idolatrías en Charcas se citan más adelante) sin la intención de ser exhaustivos: (Duviols, 1971; Duviols, 1986; Duviols, 1977; Mills, 1997; Mills, 1994; Bernand y Gruzinski, 1992; Griffiths, 1998; Cordero Fernández, 2010; Estenssoro, 2003).

no son estáticos sino están sometidos a las reinterpretaciones de sus cultores. Sin embargo, hay que decir que Victoria Castro encontró la persistencia o renovación de cultos que tienen fuertes rasgos andinos e inclusive incaicos. En este sentido su tesis de la continuidad está bien fundamentada. Más tarde, la autora de este texto encontró otros documentos sobre los procesos de extirpaciones de idolatría en Atacama y Tarapacá, que permitieron conocer mejor quienes eran los extirpadores y quienes fueron acusados de idólatras, así como expandir el territorio donde se encontraron tales prácticas (Hidalgo, 2011, pp. 113-152)

### Secuencia de los visitantes de idolatrías en Atacama

Francisco de Otal (1620-1650) fue sin duda el más destacado de los visitantes de idolatrías de Atacama, no solo por haber sido el primero de ellos, sino también por el largo proceso que encabezó junto a otros sacerdotes. Su historia personal y actividades extra eclesiásticas son igualmente interesantes. El joven clérigo de origen aragonés debió haber llegado a Lima a fines de 1612. De inmediato se destacó en la catedral de Lima por su voz excepcional de soprano que sorprendió y maravilló al arzobispo, canónigos y racioneros que lo escucharon. El Cabildo Eclesiástico de la Catedral acordó recibirlo [contratarlo] por músico tiple el 26 de febrero de 1612 con un salario de quinientos pesos de a nueve reales cada un año. La voz de tiple era escasa en los coros cardenalicios y fundamental en un mundo barroco donde ese registro se asimilaba a la voz de los ángeles. El obispo de Huamanga, en 1616, solicitaba al rey que proveyera a Otal como músico de su futura catedral para darle solemnidad al culto divino. Sin embargo, el cura y músico aragonés llegaba a la Plata el tres de agosto de 1618, después de haber recibido oferta del cabildo de la Plata en 1616, por ochocientos pesos anuales, que en esa reunión del cabildo considerando su largo viaje por tierra y mar, se subió a mil pesos anuales. Se agregaba un detalle no menor, que Otal era un capón tiple, es decir que cantaba con voz entera a diferencia de los triples enteros que cantaban con falsete, es decir contrahecha y no natural como la de aquellos que habían sido capados. Otal era un lujo para la música cantada en la Catedral de la Plata y justificaba su alto salario. Por otra parte, también todos estos pasos mostraban la habilidad de Otal para negociar, tanto al interior de la iglesia como fuera de ella, la mejor remuneración por sus servicios religiosos-musicales.

Es necesario destacar que Otal llegó a la Catedral de Lima en momentos cúlmines del inicio del proceso de extirpación de idolatrías y, en consecuencia, conoció y escuchó las prédicas del arzobispo de Lima Lobo Guerrero; de Francisco de Ávila, cura doctrinero de San Damián e iniciador de las campañas en terrenos rurales y de varios otros que integraron el sínodo de 1613 para combatir las idolatrías, donde Ávila defendió la necesidad que los curas conocieran las lenguas indígenas. De modo que Otal tenía una buena formación en la importancia que tenía para la iglesia de la época el combate contra las idolatrías y los procedimientos que debían seguirse. Estas políticas eclesiásticas fueron refrendadas en el sínodo de 1619 en La Plata. Hay que agregar que Ávila se había trasladado a la Plata casi en la misma fecha que Otal.

Es curioso que Otal en su Probanza, donde destaca sus méritos, no hiciera mención a sus primeros pasos como músico de las catedrales de Lima y la Plata. Con otros colegas hemos tratado de explicar este silencio como resultado de la contradicción que se producía entre sus intentos de escalar en su carrera eclesiástica y sus orígenes sociales modestos (Hidalgo et al., 2013). En su relación de méritos de 1650,

Cuenca del río Salado en Chiu-Chiu



uno de sus testigos, el maestro Gabriel de Sande, decía conocer a Otal desde hacía más de cuarenta años y entregó información de sus orígenes sociales. Señaló que Otal era persona noble, hijo de padres que califica de hidalgos infanzones en el reino de Aragón. No obstante, las investigaciones de esta categoría social y regional indican que, si bien tenían estatus privilegiado (fiscal, judicial y honorífico), por su actividad económica era difícil segregarlos del resto de los campesinos con quienes convivían. Además, la castración de los niños para que conservaran su voz era una práctica en familias humildes para colocar a sus hijos en coros eclesiásticos y que desde allí pudieran hacer carrera.

Otal quiso dejar ese camino y volverse cura de almas, así como hacer carrera eclesiástica. Llegó a Atacama en 1620 como visitador eclesiástico y luego pasó a desempeñarse como coadjutor en la doctrina de Chiu-Chiu, dotada de ochocientos pesos de sínodo. Este dinero se repartía entre él, que recibía seiscientos pesos, y el titular que recibía doscientos y que se encontraba enfermo. Otal estimó insuficiente ese sínodo y amenazó con renunciar, señalando sin embargo, que no había otro sacerdote que supiera la lengua materna de los indígenas, sugiriendo que hablaba cunza. La solución que se encontró fue dotarlo de seis indios camanchacas que pescaran para él obligándose el cura a pagar la tasa que le correspondía al encomendero. Otal pagaba a camanchacas por el precio del pescado en la costa seco y salado y luego lo hacía transportar al territorio de la Audiencia de Charcas donde se vendía a precio de mercado en las ciudades y centros mineros. Para ello contaba con la colaboración de los arrieros andinos del Alto Loa que subían a lomo de mulas esa mercancía junto a otras que se fueron agregando en el tiempo, de modo tal que estimaban que estas actividades de Otal los había enriquecido. Todo indica que Otal en esas operaciones comerciales acumuló un ingreso considerable que le permitió contratar y pagar sacerdotes, como al padre Joan de Uspariche en Chiu-Chiu, que administraba los sacramentos, al que le pagaba seiscientos pesos de su sínodo más otros trescientos en alimentos. Con el tiempo sus actividades se ampliaron a la compra de bienes desde Tucumán, Chile y Perú que se vendían en Charcas. Esos ingresos le permitieron hacer regalos a los visitadores eclesiásticos, que llegaban a examinar el cumplimiento de su tarea pastoral; conventos; y al mismo obispo, a quien le envió de regalo, entre otros un atún, que llegó fresco y salado a Charcas, por lo cual le agradecía en sus cartas. Los visitadores eclesiásticos certificaron que Otal hablaba con eminencia las lenguas quechua, local o materna [cunza], e incluso la camanchaca, no obstante que el mismo Otal había declarado, años antes que los evangelizaba en español, por no saber aquellos pescadores ni la quechua, ni la materna. Esto hace dudar de la calificación lingüística de esos visitadores. Sin embargo, es posible que Otal, por su antiguo oficio musical de cantante, tuviera facilidad de memoria y capacidad de reproducir sonidos que no fueran de su lengua materna. Otal, en 1639, sufrió un accidente que lo dejó impedido de una pierna, por lo cual fijó su residencia en Cobija.

Quince años más tarde de su llegada a Atacama como visitador eclesiástico, Otal inició su primera campaña de extirpación de idolatrías. La inició en 1635, en la noche del 23 de junio, la víspera de San Juan. Otal, acompañado de dos españoles, Juan Caballero<sup>2</sup> y Juan Martín, y un negro, sorprendió en una casa de Calama a tres indios viejos en ceremonias idolátricas. En los días siguientes publicó que en no más de tres días los pobladores debían confesar sus idolatrías y que serían perdonados, y si no lo hiciesen los

2. Juan Caballero, Alguacil Mayor, designado por Otal, debe haber tenido a la fecha 20 años y se convertirá en el civil de mayor confianza de Otal, en asuntos religiosos y comerciales.



habría de quemar (Castro, 2009, pp. 165-167). Con lo cual logró un gran número de confesiones e identificó los lugares de culto, procediendo a quemar numerosos ídolos en una ceremonia en la plaza de Calama. Victoria Castro, pionera en los estudios de idolatrías en Charcas por su trabajo en Atacama, destacó que no fue un área marginal y que estuvo involucrada en estos importantes procesos andinos coloniales. Concentra sus esfuerzos en develar el significado de las divinidades y ceremonias descubiertas y descritas en el documento de Otal, proponiendo que la divinidad principal que es quemada en Calama, Sotar Condi, podría ser traducido con la ayuda de diversos diccionarios de lenguas andinas, como picaflor, y explica las razones de sus posibles asociaciones simbólicas e históricas (Castro, 2009, p. 227). Un testigo indígena lo describe como “a quien todos los indios de estas provincias teníamos por dios teniéndolo nuestro Padre [Otal] en la mano vestido de cumbe con su pillo y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco nos hizo una plática” (Castro, 2009, p. 525). Otros ídolos quemados en esa ceremonia por Otal fueron “de Chio Chio llamado quma quma y a otro de Ayquina llamado Socomba y a otro de Caspana llamado Sintalacna” (Castro, 2009, p. 525). Vale acotar que toda esta campaña se desarrolla en la jurisdicción de Atacama la Baja. Victoria Castro exploró en el caso de Sotar Condi los elementos simbólicos que podrían estar representados en el picaflor, y como su iconografía y nombre aparece en diversas circunstancias andinas. La idea de un pájaro que vence a la muerte, por su costumbre de invernar o de aparentemente morir y luego resucitar en la primavera cuando ha florecido la vegetación, es un elemento que lo podría vincular simbólicamente a lo sobrenatural. Por otra parte, el colorido de su plumaje tornasolado lo podría relacionar al sol y al Inca en cuyos depósitos se encontraban grandes cantidades de las plumas de colores de este género de aves. Luego su iconografía en las gigantescas representaciones de aves en Nasca, donde la población actual cree que “son propiciatorias de la llegada del agua y, tal vez, hace más de mil años, los nasquenses lo asociaron a la fertilidad de la tierra y la germinación de sus cultivos, beneficiando una producción en un territorio extremadamente árido.” (Castro, 2009, p. 229). También el nombre del picaflor Quenti en quechua, se le asocia a un barrio del Cusco que estaba en dirección al Collasuyo. La autora concluye que se trataría de una divinidad de carácter regional, pero que su ámbito podría ser más amplio (Castro, 2009, p. 239). En el caso de los otros ídolos de Atacama, el análisis de los diccionarios no le permitió llegar a propuestas concluyentes (Castro, 2009, pp. 239-246).

La descripción del ídolo sostenido en la mano por Otal pareciera indicar una figura de pequeño tamaño, probablemente similar a las miniaturas ofrendadas junto a las víctimas de los santuarios de altura, vestido con ropas finas incaicas o cumbi (Murra, 1975; Murra, 1978) y emblemas como el pillo y las plumas de parina, de esa misma tradición. Esto pareciera indicar que en este apartado rincón de los Andes algunos rasgos de la religión imperial no habían desaparecido del todo.

Por otra parte, para el caso de Cobija, la documentación vinculada a Otal deja en evidencia el culto a los cerros, que como en toda la ideología extirpadora, se vincula con la adoración al demonio. Del mismo modo, en localidades como Socaire, una línea de ceque pasaba sobre el cerro Socompa “que tiene una altitud de 6.031 msnm. El mismo cerro es hoy una divinidad tutelar de este pueblo, siendo invocada en las ceremonias de Limpia de Acequias” (Castro, 2009, pp. 217 y 244)<sup>3</sup>.

3. Mayor información sobre los cultos a las montañas y limpia de acequias puede verse en: (Barthel, 1986 [1957]; Castro y Varela, 1994; Castro y Aldunate, 2003).

## Segunda extirpación, de Otal con José Caro de Mundaca. Los cultos idolátricos descubiertos en 1642 en Atacama la Grande

En 1659, José Caro de Mundaca solicita como “cura y bicario de este pueblo de San Francisco de Chiochio, de Atacama la Baja. Digo que a mi derecho combiene haser ynformaçion como el año de mill seisçientos y quarenta y dos por el mes de abril por horden que tube del yllustrisimo señor Don frai Francisco de Borja, del Consejo de su magestad, arsovispo de la ciudad de La Plata fi[sic] al pueblo de San Pedro de Atacama, San Lucas de Toconao, Santiago de Ssocaire, provinçia de Atacama la Alta y en ella con mi predicassion y maña descubrí en dicho pueblo de San Pedro vn ydolo llamado Tocol y otro, en el aillo sequitur de piedra que estava puesto en vna bobeda en sus andas. y asimismo, distrui y queme todos los ydolos y mochaderos que avia en dichos pueblos castigando y destruyendo Los ministros dellos, y asimismo, bautise mas de sien personas de entre anboz sexssos de ochenta y noventa años que estavan con nombres de cristiano por ynformaçion y diligençias que dello hiçiese. y prendi a Francisco ttupidiare ministro prinçipal de la dicha ydolatria y lo rremiti presso con el ydolo de Bettere para que su yllustrissima lo castigase y todas estas diligençias y muchas leguas que andube que serian hasta ochenta a mi costa. y gaste mucha platta// en ello poniendome a rriesgo de la vida por estar el pueblo de Santiago de Ssocaire mui lejos y ser frontera de enemigo calchaquí” (AGI, Charcas 96, 1660, fs. 18v.-19r).

Las declaraciones de los testigos, hechas en Chiu-Chiu ante el maestre de campo Pedro de Figueroa, corregidor de Atacama, y ante dos intérpretes, permiten ampliar el relato contenido en esta solicitud de informaciones. El primero de los testigos fue Don Pedro García Lasso, gobernador de la provincia, “yndio ladino en la lengua española” (AGI, Charcas 96, 1660, fs. 20r). Dijo que en el año 1642 el testigo vio llegar a la provincia a José Caro de Mundaca en compañía “del Lisençiado Francisco Otal cura propietario que fue de esta provinçia el qual traya orden y comision del yllustrisimo y rreberendisimo señor Don frai Francisco de Borja, arsovispo, que fue de la ciudad de la plata para haser las diligençias que rrefiere la dicha petición, y por su compañero y quadjutor llevo consigo al dicho Doctor Don Joseph Caro de Mundaca, y Diego de Leon, y a Dionisio Garçion, y a frai Juan Machado del orden de San Agustin, con los quales y este testigo fue como ynterprete fueron al pueblo de san Pedro de Atacama la Alta y començando a haser las diligençias de saver donde estavan o tenían escondido los ydolos de que llevaban notiçia vio este testigo que el dicho Lisençiado Fransisco Otal y el Doctor Don Joseph Caro Mundaca mandaron// juntar, todos los yndios de los pueblos de Atacama la Alta en la ygleçia donde les estubieren haçiendo cada uno de por si una exortaçion en la misa que este dia se selebro despues del evangelio disiendoles con todo amor y caridad en el serbissio de ambas majestades, predicandoles la doctrina cristiana y que no avia mas que vn solo Dios verdadero a quien avian de alavar y no ydolos. y que el que supiese de alguno se lo dexasen que desde luego los perdonavan declarando la verdad y que de no haçerlo ansi prosederian al rrigor que pedia semejante casso, a todo lo qual se hallo presente este testigo. y como tal vio que en el pueblo de San Pedro de Atacama detras de la ygleçia del allaron un ydolo llamado Tocol y después de esto descubrieron a otro ídolo de piedra negra su mal dura en el aillo ssiquitur, el qual dicho ydolo hallaron puesto en vna bobeda en sus andas. y vio este testigo que los dichos Lisençiado Francisco Otal y el dicho Doctor Don Joseph Caro de Mundaca quemaron los mochaderos y el ydolo que llamavan tocol en la plaça y el otro de piedra con mas otro ydolo que se hallo los quales llevo este testigo a la ciudad de la Platta con los papeles y rrecaudos que// en esta rrazon se escribieron al dicho señor arsovispo” (AGI, Charcas 96, 1660,

fs. 20r. – 21v). Señala que se detuvieron a muchos indios de los más culpados y fueron desterrados a otros pueblos. Del mismo modo vio bautizar a muchos indios viejos. Después regresaron a Calama y volvió a salir el equipo mencionado para el pueblo de Toconao, frontera con los indios Calchaquíes. Pedro García Laso declaró tener 46 años.

Otro testigo fue don Juan Catacata, gobernador de la provincia de Atacama La Alta, ladino en la lengua española. Declaró que vio en abril de 1642 la campaña de extirpación de José Caro de Mundaca y Francisco de Ota. Señaló que después de la pesquisa, los extirpadores hallaron detrás de la Iglesia “vn ydolo debajo de tierra que algunos yndios Le llama Bantocol y deçía que era Dios. Y serca de este paraxe como seis quadras hallaron otro ydolo en el aíllo sequitur de piedra el qual estava puesto en vna bobeda y en vn as andas...Y castigaron muchos yndios complises ... Prendiendo el dicho Doctor a Fransisco Tupichare, ministro prinçipal de la dicha ydolatria, y lo rremitio presso a Chuquisaca para que su yllustrisima lo castigase” (AGI, Charcas 96, 1660, f. 22v – 23r). Don Fernando Viltipocpo, natural del pueblo de San Pedro de Atacama la Alta y segunda persona de ese pueblo, confirma lo señalado y agrega que José Caro de Mundaca fue cura de Chiu-Chiu muchos años y un año en el de San Pedro (AGI, Charcas 96, 1660, f. 24v). Don Pedro Guacastote, cacique principal del ayllu Solo, agregó respecto a Tocol que “sus antepassados lo avian escondido y que era donde yvan a mochar y haçer adoraçion a este ydolo, el qual aviendolos sacado vio este testigo que fue debajo de tierra en vn gueco della y en vn as andas puesto. y luego este buelto y parte y lugar donde estava lo mando quemar publicamente desenganandolos del horror en que vivian y los tenia el demonio siegos y apartados de la berdadera fee como se la predicava y creiesen solamente en vn solo Dios berdadero” (AGI, Charcas 96, 1660, f. 25v). Finalmente declaró Martín Catacata, alcalde de naturales de la provincia de San Pedro de Atacama, agregando el siguiente relato: “vio que el dicho doctor y xente española y dicho cura fueron detras de la ygleçia de dicho pueblo y mando cavar en vn paraxe. Descubrio vn gueco de tierra vaçia donde hallo en preçensia de los demas vn ydolo que dixeron los yndios que su nombre era Ttocol, y que sus antepasados los avian dexado alli de que tenian notiçia y el bulto del vno que fue de este luego al punto lo mando quemar / en la plaça publica” (AGI, Charcas 96, 1660, 27r. – 27v). La referencia al “bulto” puede tratarse de una momia de un antepasado que se encontraba en aquella cámara, o al ídolo vestido o envuelto en tejidos, que me parece lo más probable.

Los o el ídolo de Sequitur y Betere, según José Caro de Mundaca. El primero de piedra negra, en una bóveda y también instalado sobre andas, debió o debieron haber sido particularmente interesantes como para que se enviara el segundo como una clara evidencia de la idolatría de Atacama La Alta al arzobispo de Charcas, junto al “ministro principal” de idolatrías Francisco Tupichari, quien mantenía vivo o habría revitalizado el culto a estas huacas.

En lengua atacameña “Tockol” significa “hondo, hondura, quebrada”, “Tockor: Hondo” y “Tooockor: zanja” (Vaisse et al., 2006 [1896], p. 34). En aymara Ttokho es “Ventana, y también qualquier agugero en la pared que no pasa de banda a banda”, “Alacena en la pared” y “Ttokho ttokho vraque: Tierra de muchos hoyos.” (Bertonio, 1984 [1612], pp. 161-162). En quechua la voz “Ttokoy huasi. Casa de muchas alazenas” (Gonzalez Holguín, 1952 [1608], p. 344). Pareciera que la asociación de profundidad, hueco en la tierra, pudiera estar asociada a la idea de una divinidad femenina o asociada a la reproducción y fertilidad. (Ver lámina





Vivienda zona típica del pueblo de Chiu-Chiu

1). No obstante, la referencia a ídolos de piedra escondidos en sitios subterráneos, sobre andas, hace más compleja la interpretación pues podría haber una relación entre estos ídolos, las alacenas y los espacios subterráneos, todos compartiendo la idea de fertilidad.

La relación de Tocol con la iglesia de San Pedro es intrigante. Por una parte, parece que los antepasados intentaron esconder la representación material de esta divinidad, probablemente prehispánica, guardada en una bóveda de donde podía ser llevada en andas en fiestas cúllicas. Se habla de ídolo de piedra y de bulto lo que indica una figura tridimensional probablemente ornada con textiles indígenas y otros objetos de culto como plumas, lo que explica que fuera posible quemarlo. La cercanía de la iglesia pudo haber sido una buena táctica para esconder un ídolo bajo las narices de los conquistadores sin que fuera detectado. Por otra parte, existe fuertemente la posibilidad que ese lugar fuera un mochadero prehispánico, un centro religioso sobre el cual se erigió la Iglesia cristiana. Ambas alternativas no son excluyentes y, por el contrario, hacen pensar en un espacio colonial doblemente ritualizado en la mentalidad andina de Atacama, donde la tradición prehispánica se oculta bajo el mismo espacio sagrado del culto cristiano.



Lámina 1.- En el sitio del pucara y o aldea de Lasana hay un recinto descrito como: casa ritual. De ese sitio son las dos fotografías adjuntas que muestran en una muralla ventanas con forma de cruz y una hornacina que podría corresponder a la idea de tocol. No sabemos cuanto corresponde a los restauradores y cuanto a la arquitectura original

Puede ser que los primeros constructores de la iglesia supieran, sin haber conocido el ídolo, que ese era un lugar ritual y de adoración de los atacameños. Pero también desde la perspectiva de la Iglesia Católica pudo haber sido conocida y aprovechada esta situación. Desde luego en el primer Concilio Limense (1551-1772) se estableció en la "Constitución 3 - Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias". Señala que no sólo se deben hacer templos cristianos, pero también derribar las guacas como lugares de culto al demonio, pues de conservarse es un incentivo para que los indios cristianos retornen a sus antiguos cultos. Para evitar este estorbo se ordena construir sobre ellos iglesias o erigir una cruz (Vargas Ugarte, 1951, pp. 8-9). En efecto, en las disposiciones que se entregan a los extirpadores de idolatrías en 1660 en Charcas, estaba el mismo concepto: "hara la dicha visita y con conosimiento de causa de las ydolatrias supersticiones hechiserias y brujerías y los lugares para hacerlas los derrivara guacas mochadores y otros en que lo/vsan levantando en los tales lugares cruces" (AGI, Charcas 96, 1660, f. 12v – 13r) Vargas Ugarte, en nota 3 al pie de la página 9, recuerda que San Gregorio Magno les ordenó a los monjes que pasaron a convertir a los ingleses que destruyeran los templos paganos, pero después cambió de idea y mandó destruir solo los ídolos que encerraban, pues convenía que los templos si estaban bien contruidos pudieran ser purificados con agua bendita, con nuevos altares donde se colocarán reliquias y así podrían pasar del culto al demonio al servicio de Dios. Agrega Vargas Ugarte "Esta doctrina algunas veces se puso en práctica en el Perú, como puede verse en el templo del Sol del Cuzco, pero no siempre" (1951). Barnadas llama a estas prácticas el método de sustitución (Barnadas, 2004, p. 93). Algunos datos parecen indicar que hay coincidencias en los emplazamientos y direcciones de las huacas prehispánicas. Por ejemplo, chullpas o torres funerarias de la fase prehispánica Toconce en la región de Atacama no contenían restos humanos, lo que hizo pensar a los investigadores que su uso fue para el culto de los cerros y de los antepasados. Analizaron las direcciones de las ventanas o aberturas de estas construcciones y comprobaron que enfrentaban montañas sagradas. Del mismo modo, las capillas y santuarios cristianos actuales enfrentan los cerros dominantes (Castro y Aldunate, 2003, p. 76; Berenger, Castro y Aldunate, 1984, pp. 184-187). Estos antecedentes nos hacen pensar que efectivamente los constructores de la Iglesia de San Pedro sabían que construían la iglesia en un lugar sagrado para los atacameños, pero no que estos ocultaban allí a Tocol en una bóveda, casi bajo el altar cristiano. De haberlo sabido, lo habrían destruido en la época de construcción de esas iglesias, en cambio se mantuvo en la memoria de los atacamas y algunos le seguían rindiendo culto en ritos que no conocemos encabezados por un "ministro" indígena; pero cabe la posibilidad que lo sacaran en procesión sobre sus andas e hicieran ritos públicos en ausencia del cura y españoles en el pueblo.

No se puede desvincular este conjunto de bóvedas donde estaban estos ídolos con un párrafo que ya hemos citado, referente al territorio de Calama, y que ha sido comentado en extenso por Castro (2009): descubrieron que los indios tenían una cueva "donde para sus ydolos y ydolatrias estavan cabezas de leones carneros de // La tierra ay cus, coca, chicha, quilapana y la yervacata todo lo qual lo tienen para ofrecer a los dichos ydolos". Tampoco se puede olvidar las descripciones de Vivar que los Atacama tenían en sus casas un aposento principal donde tenían las sepulturas de "sus bisabuelos, abuelos, y padres y toda su generación. Acostumbran a enterrarse con todas las ropas, joyas, y armas que, siendo vivos, poseía, que nadie toca en ello" (Vivar, 1966, p. 14). Es decir, las casas eran habitaciones, así como templos y sepulturas generacionales. Latcham en algunas descripciones arqueológicas de tumbas y, por otra parte,

de costumbres etnográficas del siglo XIX y XX para la región de Atacama confirma, sin haberlas conocido, las observaciones de Vivar. En relación a Lasana y San Pedro observa “que los muertos se enterraban en las casas mismas, en sepulturas cavadas en los pisos de las habitaciones y a menudo forradas en piedras o lajas. En algunos casos, cuando los barrancos formaban uno de los muros de la habitación, se habría en ellos una especie de gruta, para colocar allí el muerto, tapándola después con una pirca o muro de lajas” (Latcham, 1938, p. 63). La tecnología de las tumbas también permitía la construcción de cementerios con tumbas “ampollares”, cuya entrada superior más estrecha se sellaba con palos atravesados, esteras y arena. Del mismo modo se construían en Chiu-Chiu galerías o “verdaderas cavernas cilíndricas de tres o más metros de profundidad, cuya abertura no está por encima, sino por un lado y el acceso a ella es por un plano inclinado. El diámetro de la excavación es de 2.5 mts. A 3 mts. En el fondo, hay, a veces un descanso o galería elevada en todo el contorno, sobre el cual se colocan las momias en cuclillas, envueltas en ponchos o frazadas y junto a ellas el ajuar fúnebre. En algunas de las sepulturas, en vez del descanso se ha socavado una galería de unos 50 cm. en toda la circunferencia y en ella se han colocado los cadáveres. Al parecer, estas sepulturas eran mausoleos de familia, porque en ellas se suelen encontrar varios cadáveres de ambos sexos, párvulos y adultos. (Latcham, 1938, p. 61).

La idea que las momias de los antepasados, llamados mallqui en quechua, palabra que también significa semilla, como la Huanca una piedra que se ponía en las chacras, aluden a las vinculaciones simbólicas entre antepasados y fertilidad, reproducción social y tierra proveedora, así como los soportes materiales de un mundo animado por fuerzas y entidades subterráneas protectoras y peligrosas (Duviols, 1986; Lxvi, Bouysse-Cassagne, 2008, p. 331)<sup>4</sup>. ¿Fue este el significado de estas divinidades de tradición prehispánica para los Atacamas? En la Información de Otal de 1650 encontramos una pista en su prédica, previo a la quema de los ídolos, que alude a los poderes que se creían asociados a estas huacas. En efecto, de acuerdo al cura Ignacio de Cepeda y Toledo, que se encontró presente en ese acto, recordaba que Otal habría dicho “que los demonios les persuadían y aver quitadoles la aprehencion en que el demonio los tenia que por medio de los ydolos les desia, que si no los adoraban no tendrían hijos ni fruto en sus cosechas y otros engaños semejantes” (Draper, 2000, p. 158). De acuerdo a esto, habría una fuerte vinculación simbólica entre los cultos a las divinidades prehispánicas y la reproducción de la sociedad pues éstas propiciaban su fertilidad y la de sus cultivos. Al desaparecer estos cultos ¿a quién o quiénes se transfirieron esas potencias? Es probable que una parte de ellos se renovara o recreara siguiendo la matriz andina, pero es también probable que las tradiciones cristianas se revistieran del legado prehispánico en un nuevo orden cósmico o un sistema religioso creativo y dialéctico donde la mera aculturación resulta una explicación insuficiente. En estas exploraciones de lo simbólico andino, en la construcción del catolicismo andino, hay que reconocer la capacidad creativa y agencial de los propios atacameños coloniales.

### **Cultos idolátricos descubiertos en el Alto Loa por Domingo Suero Leiton de Rivera en 1674**

Nos parece importante transcribir de la Información de Domingo Suero Leiton de Rivera, la parte relativa al: “Testimonio de aver quitado ydolos” [Al Margen]

4. Santo Tomás (1951, [1560], p. 314) traduce Mallqui o mallquina como “planta para plantar”; Gonzalez Holguín (1952 [1608], p. 224) registra Mallqui como: “La planta tierna para plantar”; “Qualquier árbol frutal”; Bertonio (1984 [1612], p. 212) incluye Mallqui com “planta para trfplantar”.



“En testimonio de verdad Martín Peres, de estrada notario de visita, yo don Josseph de la Torre y Salassar, escrivano del Rey nuestro Señor, certifico doy fee y testimonio de verdad a los que el presente vieren como aviendo ydo a los pueblos de Lassana, Caspana y Aiquina jurisdision de la provinçia de Atacama la Vaja desde este pueblo de san Françisco de Chio Chio de dicha provincia, en compañía del Bachiller Domingo Suero Leiton de Rivera cura y vicario de dicho pueblo puerto de Cubija y sus anejos. Le vi sacar tres ydolos el vno en el dicho pueblo de Lassana en forma de un platillo quadrado de madera de algarobo con dos figuras de ximios, en cuio hueco le echavan comidas las primeras que los yndios de dicho pueblo cogian en sus sementeras a quien ofresian adorassion. Y el otro en el pueblo de Caspana, a manera de largarto de la mesma madera con la voca avierta al qual le ofresian piedras de varios colores de pedernales y polvos de colores y davante adorassion en Vn alto serro que mira al de potossí en el dicho pueblo del Aiquina // saco el tersero ydolo de en medio de un caudaloso rrio que estava colocado en vna peña, que estava en la mitad de el, y la bañavan las aguas por entrambos lados a este ydolo. segun dixeron los casiques le rendían adorassion y culto llevando el prinsipal Governador en las manos vna olla nueva y otras veses cargandola en las espaldas y llena de mais y ba. la yndia mas ansiana con vn palito sutil y delgado tocandole y en llegando que llegavan con esta seremonia al rio quebravan la olla en la dicha peña y levantando el grito a voses desian Caiatunar, que en su lengua materna dissen lo que en nuestro ydioma hispanico buena cosecha. para conservasion de la extirpacion de dichos ydolos. Yo, el presente escrivano, en compañía del dicho cura y vicario, fui a los paraxes Referidos por caminos muy agrios y passe por vna cordillera tan aspera con peligro conosido de la vida por los huracanes y nieves que son tan continuas que de dia y de noche caen, nebando sobre sus empinadas cumbres continuamente caminando a veses por los passos estrechos y peligrossos a pie muchas leguas. comiendo el dicho cura Raises de junquillo yerba con que se sustentan Los miserables yndios de dicha provinçia a quienes reduxo y hizo que avominassen sus supertisiones predicandoles la fee de Dios, ynstruciendoles en los principales misterios de nuestra santa fee, en lo qual estan firmes conosiendo sus errores y veneran con grande efecto a jesuchristo y a su madre santísima, acudiendo todos con grande devosion al templo a cantar en su lengua e imnos y alabanssas a Rey y rreina tan esclaresida, esmerandose en el adorno y culto de las ygleçias de dichos pueblos en los quales a fabricado Los que estavan caidos que son tres a expenssas de las cortas obensiones que percibe. y para que conste lo referido de pedimento del susso dicho doy el presentte en dicho pueblo de san francisco de chiochio en veinte y siete y siete [sic] días del mes de septiembre // de mill seisçientos y setenta y quatro años siendo testigos el maestro de campo Don Bartolome Velarde corregidor que a sido de dicha provincia, y el maestro de campo don Antonio Gutierrez Caro su susessor corregidor de ella y el Capitan Pedro de Chaves Morejon alguaçil mayor nombrado de dicha provinçia presentes = Paso ante mi y en fee de ello. Lo signo y firmo en testimonio de verdad derechos quatro rreales foxa don Joseph de la Torre escrivano de su Magestad” (AGI, Lima 263, 1677, fs. 9v.- 10v)

Concentraremos nuestros comentarios del documento en los cultos indígenas de acuerdo a como fueron registrados por el notario.

El primero de los ídolos, en Lasana, por la descripción de su forma como “un platillo cuadrado de madera de algarrobo con dos figuras de simios en cuyo hueco le echaban comidas”, se trataría sin duda de un objeto arqueológico cuya función había sido completamente transformada en el ritual religioso. Es un objeto que fue conocido, originalmente, en la literatura arqueológica como “tableta de rape”, nombre

inadecuado para un artefacto donde los atacameños prehispánicos ponían las sustancias alucinógenas que aspiraban por la nariz con tubos, algunos magníficamente tallados. Por las características de su forma e iconografía, Helena Horta ha identificado ésta y la siguiente como del estilo circumpuneña que cronológicamente son postiwanaku (Horta Tricallotis, 2008; Horta, 2012). Lo interesante es que, en este caso y a nuestro juicio, dejaron de ser parte de un complejo alucinógeno para integrarse en una parafernalia distinta vinculada con un rito de culto de fertilidad de los campesinos de Lasana. En el hueco de la tableta ellos depositaban los primeros granos que cogían en sus sementeras y los ofrecían en adoración. Si la tableta estaba convertida en un ídolo o en una representación de una divinidad, se ofrecía adoración o se agradecía por los frutos cosechados; estamos ante una resemantización colonial, pero donde un objeto antiguo y sagrado de alguna manera también los conectaba con un pasado cuya memoria se desvanecía. La idea de figura de simio, a juicio de H. Horta, se trataría de la figura de un felino, mal interpretado por los extirpadores que confundieron la cola del felino estilizado con la de un mono (ver lámina 2).

“Y el otro en el pueblo de Caspana a manera de lagarto de la misma madera con la boca abierta al qual le ofresian piedras de varios colores de pedernales y polvos de colores y davanle adorassion en vn alto serro que mira al de Potosí”.

La segunda tableta o ídolo era de Caspana, con forma de lagarto con la boca abierta. Ha sido identificada por Helena Horta como una tableta de estilo circumpuneña con la representación de una cabeza de felino (ver lámina 2). Algunas de ellas tienen incrustaciones de piedras semipreciosas y por ello no parece extraño que le ofrecieran piedras y polvos de colores, quizá una reminiscencia de las antiguas ofrendas que alimentaban a las huacas. Sin embargo, resulta también notable que lo hicieran en lo alto de un cerro que miraba a Potosí. ¿Por qué a Potosí? El mineral descubierto en 1545 reorganizó toda la economía regional, convirtiéndose en un nuevo centro articulador del espacio económico de acuerdo a Assadourian (1972; 1979) y a Bakewell (1984, pp. 3-4) que siguiendo a Capoche [1585] nos deja la impresión que Potosí estaba deshabitado y no era un lugar importante ni central en tiempos prehispánicos.



En esta perspectiva, la mirada a Potosí como a un “ceque” (Zuidema, 1995), una línea imaginaria que vinculaba lugares sagrados a los que un grupo de parentesco rendía culto, estaría datando este rito como de recreación indígena colonial producto de la nueva importancia de Potosí. Sin embargo, investigaciones recientes indican que Potosí era una huaca incaica de gran prestigio y que su despoblamiento de acuerdo a las evidencias arqueológicas era solo un mito. Por lo tanto, cabe la fuerte posibilidad que la adoración en aquel cerro (sagrado) que mira a la Huaca de Potosí se trató de una tradición con raíces prehispánicas (Bouysse-Cassagne, 2008; Cruz y Absi, 2008; Platt y Quisbert, 2008; Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, 2006; Salazar- Soler, 1997; Téreygeol y Castro, 2008; Gisbert, 2010). De modo que nos encontramos ante una situación compleja. Sin embargo, la resemantización colonial de la tableta alucinógena, para un uso ritual distinto, es una indicación de como estaban cambiando los cultos, las memorias y la renovación de la religiosidad andina. “en el dicho pueblo de la Ayquina // saco el tercero ydolo de en medio de un caudaloso rrio que estava colocado en vna peña que estava en la mitad de el. Y la bañavan las aguas por entrambos lados a este ydolo, segun dixeron los casiques le rendían adorassion y culto llevando el principal governador en las manos vna olla nueva y otras veses cargandola en las espaldas y llena de mais, yba la yndia mas ansiana con vn palito sutil y delgado tocandole y en llegando que llegavan con esta seremonia al rrio quebravan la olla en la dicha peña, y levantando el grito a voses desian Caiatunar, que en su lengua materna dissen lo que en nuestro idioma hispanico buena cosecha”

El tercer ídolo está estrechamente vinculado con la ansiedad por el agua y buenos resultados en la cosecha y parece tener claras vinculaciones con las ceremonias contemporáneas de limpia de canales, tema que escapa a este trabajo<sup>5</sup>; con las estructuras étnicas de liderazgo y el papel de las ancianas. En Ayquina, este rito comunitario de fertilidad era encabezado por el gobernador indígena, es decir, el cacique principal. Esta era la más alta investidura indígena de su sector, dependía de las autoridades hispanas y estaba vinculado con la evangelización, pero que a la vez necesitaba legitimarse ante su pueblo encabezando antiguos ritos de fertilidad y otros cultos como a los antepasados y a las huacas (Millones, 1979, Salomon, 1990). Los caciques fueron los sujetos a los que se prestaba atención preferente por parte de los evangelizadores, pues se pensaba que ellos podían influenciar e inclinar a los indios del común a recibir la doctrina cristiana y respetarla<sup>6</sup>. De modo que este rito también expresa las creaciones indígenas frente a las contradicciones de la vida colonial. Hay varios elementos rituales que se asemejan a los contemporáneos practicados en la limpia de canales, como el sacrificio del cántaro, que hoy se llama

5. Véase: (Barthel, 1986 [1957]; Castro y Varela, 1994; Castro y Aldunate, 2003, Castro et al., 1994).

6. De allí que una parte del esfuerzo de extirpación de idolatrías se dirigió a la creación de colegios de hijos de caciques.

José Hrepic tocando las campanas en la fiesta de San Francisco de Chiu-Chiu



Santo Waki<sup>7</sup>, cuyo contenido de vino consagrado por una larga ceremonia, es ofrecido por el purikamani<sup>8</sup> al soltar las primeras aguas de la acequia después de la limpia del canal en tributo de la Pachamama y los cerros tutelares a los que también se ofrecen otros objetos, entre ellos coca, ulpo, chicha, para pedir “buenas siembras y buenas cosechas” (Castro et al., 1994, pp. 58-60). La ceremonia, que implica un duro y festivo trabajo comunitario que dura varios días, está acompañada de abundante comida y bebida, bailes y una liturgia cristiana en la iglesia del pueblo. El SantoWaki o cántaro nuevo, cuyo contenido se ofrece como se ha señalado, en Ayquina se deja la noche anterior en la cocha o sector de acumulación del agua para el regadío, en una “mesa” o una peña escalonada que “representa al Mallku Panire el principal cerro tutelar de la comunidad” (Castro et al., 1994, pp. 46-56). En cambio, en Toconce se deja enterrado “el jueves de Víspera detrás de la iglesia”, días antes, en una ceremonia privada, el purikamani ha vertido “uno de los cántaros en la “mesa” ritual que se encuentra detrás de la iglesia y al lado del canal en Toconce” (Castro et al., 1994, pp. 29 y 66). Llama la atención que tanto en el actual Toconce como en San Pedro de Atacama en el siglo XVII, el espacio posterior de ambas iglesias se usara para fines rituales de raíz andina. La presencia de la mujer más anciana “conduciendo” al gobernador con un palito sutil y delgado nos parece significativa; la importancia de las ancianas en estas ceremonias como representantes de una generación que guardaba la memoria y autoridad de una tradición sagrada.

La voz caiatunar, que es traducida por buena cosecha, tiene respaldo en el Glosario de la lengua Atacameña que reunió cerca de 1100 voces recopiladas por el presbítero Emilio Vaisse, Félix 2° Hoyos y Aníbal Echeverría i Reyes publicada en 1896. Ckaya es traducida por bien y bueno (p. 18); Ttunar a su vez por “terreno (Sepetunar: terreno de Peine donde siembran maíz azul); “Ttupia: coronta”; “Ttuti: mazorca” (2006 [1896], p. 33). El significado de buena cosecha que nos provee este documento aporta con una nueva expresión en cunza y apunta a una acepción no incluida por los investigadores de fines del siglo XIX; que Ttunar signifique también cosecha, aunque podría estar más directamente asociada a la idea de cosecha de maíz.

### La transformación de la mentalidad religiosa de los atacamas

La secuencia señalada indica que en Atacama el proceso de extirpación y reevangelización fue largo e intenso y nos muestran que los procesos de resemantización de algunos objetos de culto tradicionales, como las “tableta para usos alucinógenos” descritas, se habían iniciado con anterioridad a la intervención religiosa de los extirpadores. Esto indica a su vez los procesos creativos de los campesinos andinos,

7. Castro et al. (1994) definen Waki de la siguiente manera: “En uno de sus significados más amplios es el rito en el cual se ofrenda (“pago”) y agradece a las divinidades, a las “almas” y a las “antigüedades” (“abuelos”, “ante abuelos” y rey Inka). En este sentido, el waki comprende necesariamente la existencia de alcohol, vino o tinka, hojas de coca, y el acto de asperjar estos ingredientes sobre la Pachamama o el agua de los canales o kocha. Esta ceremonia se efectúa principalmente cuando se va a llevar a cabo un acto importante o sagrado a nivel comunal o familiar. Los cántaros u otros contenedores de la ofrenda también reciben el nombre de waki. En lengua aymara, waki significa parte, porción, precio. Este acto sagrado está siempre presente en las ceremonias del ciclo calendárico, pero en el transcurrir cotidiano del grupo familiar, pueden existir muchas razones para realizar un waki, de modo que el concepto es muchísimo más complejo” (107).

8. Castro et al. definen al Purikamani como: “Es el cargo de mayor especialización y jerarquía dentro de la Limpia de Canales. En quechua, purini es andar, caminar, correr lo líquido y camani, dar parte. En aymara, pura significa nosotros y camani el más digno. Ambas lenguas dan sentido al significado de este cargo.” La definición se extiende en la electividad, duración y responsabilidad del cargo (1994, 104).

así como las profundas transformaciones ocurridas en las costumbres y tradiciones andinas. Se puede señalar, entonces, que a mediados del siglo XVII se descubren ritos de fertilidad locales, lugares sagrados asociados a los mismos, vinculaciones de autoridades políticas indígenas, también ciertas reminiscencias de ceques<sup>9</sup> y cultos a las montañas, junto a cultos a dioses mayores que eran compartidos con otros grupos étnicos. Estas tradiciones fueron en parte eliminadas o transformadas por los indígenas y los extirpadores, en la creación dialéctica del cristianismo atacameño, o si se quiere, en la apropiación andina del cristianismo.

Es llamativo que la campaña extirpadora de Otal hubiese permitido la formación de una red de extirpadores que le acompañaría o le sucederían con los años en la misma provincia. Se trata de una red que no sólo está conectada en las actividades pastorales, también tendieron a reforzar mutuamente sus carreras eclesiásticas y donde el éxito económico de Otal jugó un papel importante, que le permitió ser el personaje central del proceso.

Los procesos por idolatrías abren también la posibilidad de analizar las lecturas cruzadas que se dieron en las apropiaciones indígenas del cristianismo. La tendencia fue, como se sostiene en el texto, a un reforzamiento, aunque unidireccional, de la eficacia simbólica atribuida a los objetos y lenguajes prehispánicos de parte de los andinos, a partir de su relación con estructuras pastorales (como es el caso de las iglesias). A la larga, y aunque no hubiese mediado campañas de extirpación de idolatrías, este reforzamiento unidireccional alentó una transformación de la "idolatría colonial", porque no se esperaba que la iglesia reconociese eficacia simbólica a los objetos y lenguajes indígenas.

El análisis de los cultos locales, básicamente destinados a asegurar la abundancia; la reproducción social; la fertilidad de los cultivos; en los que "huaca" e "iglesia" comparten los mismos atributos simbólicos, podría vincularse a estrategias de reinterpretación y negociación simbólicas construidas en las últimas décadas del siglo XVI. Otal viene a romper esa estructura y su acción fue valorada positivamente por los Atacama, en el sentido que transformó el espacio productivo. No solo fue el cura doctrinero, también fue el agente por el cual aumentó la producción de bienes, es decir un aviador, un proveedor. ¿No habrían interpretado los propios andinos que aquello se debía a la vinculación que mantenía el doctrinero con la iglesia? Pensamos que dos documentos de mediados del siglo XVIII contribuyen a apoyar esta última hipótesis.

Uno de ellos es una carta del gobernador de Toconao, quien junto a otros caciques, se dirigían al gobernador de Atacama Pascual Sebastian Guacasur denunciando los abusos de curas y corregidores. Del cura don Bernardo Ochova decían que tenía al pueblo alborotado y, a su vez, éste los acusaba de alzados. Se quejaban que no se habían podido confesar porque su gente no sabe otra lengua, acusación que implicaba que su cura tampoco la conocía. Además, habían tolerado "tantas de su ermano don Bernardo de Ochova mujeres casadas y solteras". Por otra parte, el cura de Chiu-Chiu y el corregidor les habían levantado falsos testimonios.

En consecuencia, Don Pascual Sebastian Guacasur, quien se identificó como gobernador y cacique principal de los indios del anejo del Pueblo de Toconao de Atacama la Alta, nombrada Belén de Susques en nombre de toda la comunidad de ese anexo, solicitó al Fiscal Protector General de la Real Audiencia de La Plata ser protegido del corregidor Manuel de Valdivieso, que lo quería hacer pagar injustamente 40

9. Respecto a Ceques puede verse el clásico trabajo de Zuidema para el Cuzco, la síntesis de Wachtel (1973) y a nivel regional los textos de V. Castro (2009) y Barthel (1986 [1957]).

pesos por cada uno de catorce indios que no conoce y que Valdivieso había incluido en la última visita, en circunstancias que tenía el pago de tributos al día y que el corregidor no había hecho visita anual.

Agrega que habita en el anexo de Susques junto al resto de los indios, que está a una distancia de más de cincuenta leguas de Toconao “Y por esa rason no puede venir el cura del dicho pueblo a este anejo a darnos el pasto espiritual y estamos caresiendo de oyr misas y de confesarnos aviendo capilla consagrada en el dicho anejo, donde suele aver misa y ayudante para confesarnos. Y en estos dos años no emos oydo misa ni confesadonos por no haber sacerdote en grave daño y perjuicio de nuestras almas...represento a su Altesa para que ponga el debido remedio... sin permitir muramos sin oir misas y sin confesarnos como todos aquellos miserables yndios e yndias que murieron en estos dichos dos años pasados, sin confesarse ni oir misas, y el sacerdote que fuere Señor, a de ser que entienda nuestra lengua para confesarnos, y en aquellos lugares no hay señor sacerdote que entienda nuestra lengua mas que tan solamente el licenciado Don Bernardo Zoleita, clérigo presvitero, quien asiste en el dicho pueblo de Atacama a quien se le puede mandar a que baia al dicho anejo a darnos el pasto espiritual, a quien protestamos de darle casa y servirle por este bien que nos hisiere y desde tan lejanas tierras e venido Señor, gastando lo que Dios sabe y dejando mi casa mujer e hijos desamparados, a fin de alcanzar de la poderosa mano de su Altesa, el que tengamos sacerdote en el dicho anejo...” El Fiscal recomendaba a la Real Audiencia acoger las dos solicitudes del cacique de Toconao (ABNB, 1757) <sup>10</sup>.

Para nuestro propósito es importante destacar de este documento, por una parte, la profundidad de las creencias cristianas entre la comunidad de los indios de un pueblo tan apartado como Susques en 1757, a pesar de los malos ejemplos de algunos religiosos; y por otra, la capacidad política de negociación de las comunidades representadas por sus caciques para hacerse escuchar en las más altas esferas judiciales y políticas a las que tenían acceso, a pesar de los enemigos internos. Los reclamos no son contra las autoridades civiles y eclesiásticas, sino contra sus abusos de acuerdo a las normas del sistema colonial que hacen suyo y a cuya lógica acuden para defender sus derechos. Su condición de miserables y desvalidos los hace dignos de protección y justicia real, así como el riesgo de sus almas debe ser una atención preferente de los eclesiásticos, especialmente en el momento de la muerte.

El segundo documento es aún más significativo en lo que se refiere al cambio de la mentalidad religiosa de la población originaria de Atacama. Se trata de un documento encontrado por Priscilla Cisternas en el Archivo y Biblioteca Arquidiocesano Monseñor Taborga (ABAS), Sección Arzobispal, Sucre, quien nos ha facilitado su transcripción del mismo. El tema central del documento es que por encontrarse excomulgado el cura de Atacama Don Bernabé Zuleta<sup>11</sup>, por motivos que no se señalan, se han producido nefastas consecuencias en el clima, las cosechas y fertilidad de los productos agrícolas del pueblo, por lo que solicitan que se le levante la excomunión o bien sea reemplazado alejándolo del pueblo (ABAS, 1756). Las relaciones que establecen los indígenas entre la excomunión del cura doctrinero y las consecuencias que se señalan en esta carta no son arbitrarias; resultan ser indicativas de la circulación de contenidos pastorales, como es el caso de las consecuencias que atraía la excomunión, y su incorporación dentro de una matriz interpretativa de acontecimientos adversos para el pueblo de San Pedro. Los concilios y sínodos habían establecido que a los indígenas no les era aplicable la excomunión ni ningún tipo de censura eclesiástica, habida cuenta de su incapacidad, sin embargo, nada impide observar que tenían una clara comprensión de sus consecuencias.

10. En la referencia o ficha de este documento en el ABNB, se lee “Guacasus”, pero en el texto manuscrito leemos “Guacasur”

11. Sin duda se trata del mismo sacerdote mencionado en el documento anterior como Bernardo Zoleita.

La excomunión correspondía a una censura o pena eclesiástica que privaba “de algunos bienes externos y públicos, cuales son los sacramentos, sacrificios, beneficios eclesiásticos, jurisdicción espiritual, públicos sufragios, y satisfacciones, y otras cosas semejantes” (Larraga, 1780, p. 275). Además, se encontraba, si hubiese sido objeto de excomunión mayor, privado de toda comunicación política y sagrada con los fieles.<sup>12</sup> Lo que imposibilitaba la reproducción de una eficacia simbólica cuya manipulación dependía del lenguaje ritual dominado por el cura doctrinero.

Estamos entonces ante una manifestación específica e inesperada del catolicismo andino. Según la tesis de Abercrombie (1986) de la doble articulación, según la cual la iglesia cristiana permitiría al grupo étnico K'ulta una vinculación con la sociedad nacional, pero tanto el exceso de permanencia en ella, como el tiempo de duración de su techado produciría infertilidad, y a su vez, la fertilidad y la reproducción de la sociedad se lograría mediante las costumbres o ritos tradicionales andinos. Contrariamente a lo señalado por Abercrombie, acá en Atacama nos encontramos con que es el cura excomulgado la fuente de la ruina del pueblo. Es decir, la fertilidad se asocia a los ritos católicos y a la persona del cura. En efecto, la fertilidad parece haber sido el principal don de las huacas coloniales, pero el proceso de extirpación encabezado por Otal habría logrado que la disputa por la negociación simbólica lograra que algunos de los atributos de esos dioses fueran transferidos a los curas coloniales. Esto no invalidó que los atacamas siguieran practicando sus ritos o costumbres, como la limpia de canales que se asocian a un culto a los cerros, la Pachamama y oraciones cristianas para solicitar la abundancia de agua que asegure buenas cosechas.

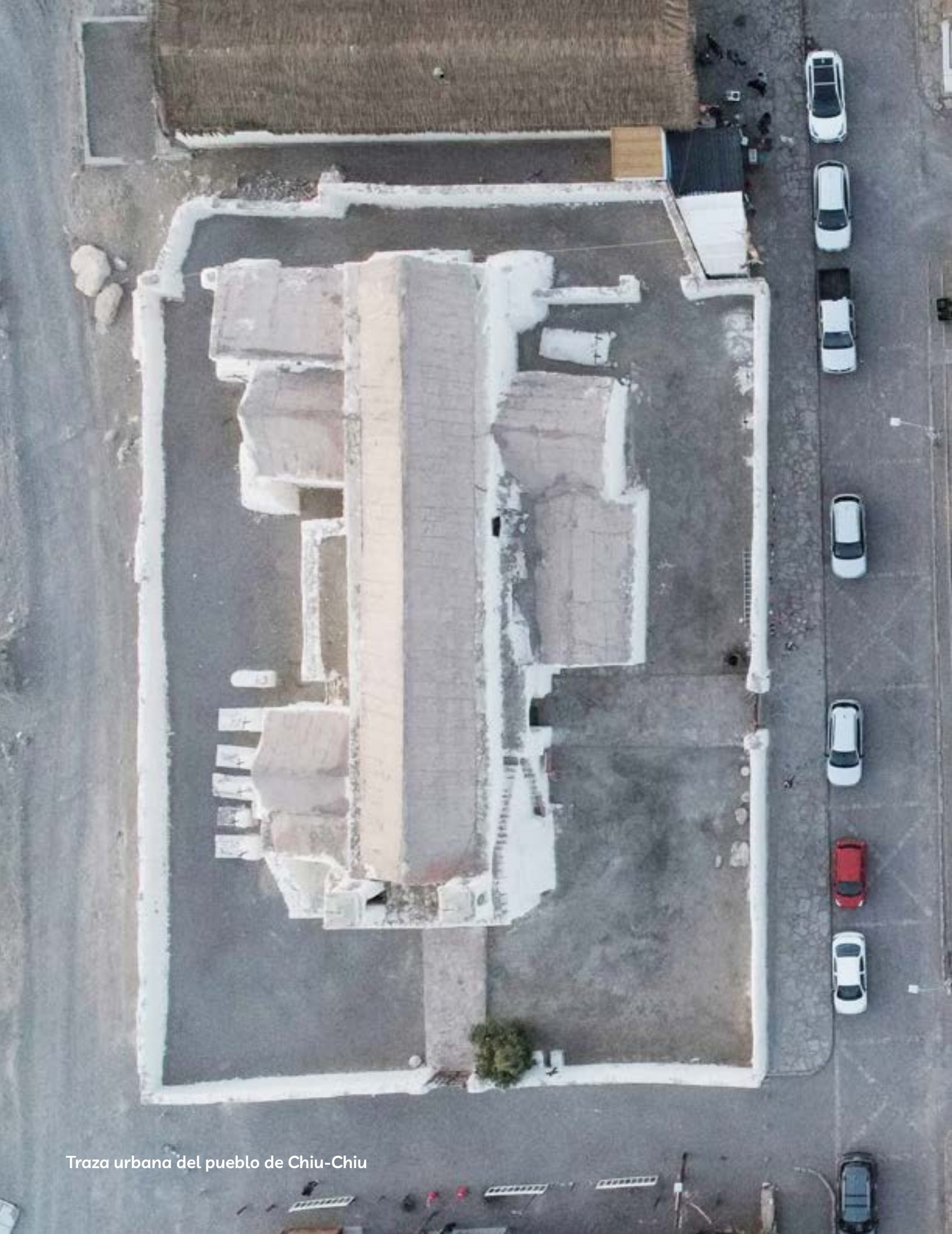
En síntesis, en consideración a los antecedentes expuestos, proponemos tres etapas en la relación de los atacamas con el lenguaje ritual expandido por los procesos de evangelización: una previa a Otal, donde la Iglesia y las huacas comparten valores simbólicos, teniendo las huacas mayor importancia en los ritos de fertilidad que va desde fines del siglo XVI a las primeras cuatro décadas del siglo XVII; una segunda de extirpación y evangelización intensiva del cristianismo, emprendidas por las redes eclesiásticas que hemos analizado y donde Otal aparece como el proveedor y otorgador de prosperidad para los atacameños que se extiende aproximadamente, desde 1635 hasta cerca de 1650, y que se renueva con el accionar de otros sacerdotes hasta fines del siglo XVII; finalmente, una apropiación de las principales enseñanzas del cristianismo colonial, pero donde algunos de los atributos de las huacas han sido traspasados simbólicamente al Dios cristiano, a la Iglesia y a sus representantes. ¿Quiere decir esto que los atacamas habrían abandonado otras tradiciones religiosas? No parece ser el caso, desaparecen prácticas de cultos como el consumo de alucinógenos (que pudieron ser reemplazados por el consumo de bebidas alcohólicas); divinidades prehispánicas y coloniales sobreviven o son recreadas otras, sin que ello constituya una contradicción ni de origen a nuevas persecuciones eclesiásticas. La sociedad colonial, en términos religiosos parece haber alcanzado un consenso relativo que le permitió convivir en un mundo donde los imaginarios se han integrado creativamente, sin embargo siguieron existiendo esferas que se mantienen como propias de la actividad eclesiásticas y otras propias de los cultos campesinos, participando las comunidades en ambas, pero otorgándoles a las prácticas rituales de los sacerdotes cristianos una eficacia simbólica que seguramente habría sido rechazado por aquellos extirpadores de idolatrías, que eran escépticos a este tipo de creencias, pero temerosos a su vez de la posible influencia demoniaca.

12. Para mayores antecedentes sobre las censuras eclesiásticas, consúltese Larraga (1780) y Pacheco (1760). Para un análisis de los usos y repercusiones que tuvo el recurso a las censuras eclesiásticas en el virreinato peruano, consúltese: Castro e Hidalgo (2008).





Retablo del altar mayor del templo San Francisco de Asís de Chiu-Chiu



Traza urbana del pueblo de Chiu-Chiu





Vía férrea entre Polapi y Ascotán

## Caminando por la Ruta del Pescado: historia del camino desde el puerto de Cobija a la Villa Imperial de Potosí

Clara López Beltrán <sup>1</sup>

La Ruta del Pescado, llamada así por su vocación histórica en el traslado de pescado seco desde la costa a la montaña, fue una travesía que mantuvo conectado el litoral atacameño con las tierras altas andinas. Esta relación fue sostenida en el tiempo como lo testimonian los trabajos arqueológicos de los periodos prehispánicos formativo y tardío, así como los estudios históricos desde el siglo XVI hasta la actualidad. Las tierras altas, pese a la intrincada geografía y a la exigua productividad agrícola de la región de los Lípez, pudieron dar sustento permanente a la actividad caminera. Gracias a los pastores especializados en el traslado caravanero de géneros y mercaderías, esta ruta conservó su tradición en la distribución de productos marinos hacia la región andina. Más tarde, durante el último periodo de la administración indiana y durante la época republicana, se acarrearón metales y minerales extraídos de las minas de Potosí. También sirvió la ruta como espacio de referencia para contrabandistas, piratas y algo de comercio legal, rompiendo el monopolio comercial español, para después integrarse en la actividad económica de las nacientes repúblicas sudamericanas. Con las Reformas Borbónicas se intentó otorgarle mayor vitalidad y prosperidad con modestos resultados. Después cuando Cobija creció como puerto oficial de la recién fundada República de Bolivia, aunque con potencial moderado, fue esencial para el transporte de minerales. La agreste naturaleza, el agresivo medio ambiente y la limitada actividad portuaria y mercantil provocaron su clausura en 1907.

Actualmente, estudios de arqueólogos, antropólogos, historiadores, geógrafos sociales y ecólogos confirman la estrecha vinculación entre pueblos de Lípez y Atacama. Ante la evidencia, este texto sólo se concentrará en mostrar y explicar el trazado caminero y el itinerario que durante generaciones han recorrido los pobladores y sus bestias de carga en desplazamientos locales o de mayor recorrido, desde el Altiplano surandino al litoral del Pacífico, en circuitos de viaje y tornaviaje, por la Ruta del Pescado.

A finales del siglo XVI, la administración española introdujo nuevas formas de dominio instaurando una economía mercantil y tributaria a las que los pueblos originarios se subscribieron no siempre de manera voluntaria. El nuevo sistema se impuso con mayor rigor en las zonas más pobladas y de mayor cohesión social como el entorno del Lago Titicaca. Además, durante el siglo XVII, la costa de Atacama y particularmente Cobija asomaron como puntos de interés marginal para la Corona en virtud de la diversidad de especies marinas recolectadas por pescadores nativos y, que al ser sometidos los pescados a un proceso de deshidratación, estos podían ser conservados y distribuidos en mercados remotos. Entrado el siglo XVIII, también circularon regionalmente manufacturas europeas y americanas.

El paulatino agotamiento de las minas de Potosí, ligado a la creación del virreinato del Río de La Plata en 1776 y al establecimiento del sistema de Intendencias, hicieron cambiar algunas tendencias geo-históricas de Charcas que desplazaron la red de apoyos territoriales primordiales hacia nuevos destinos geográficos. Esto en el contexto cuando Charcas dejó de ser parte del Virreinato del Perú y pasó a integrarse en el recién creado Virreinato del Río de la Plata. Ya en la república, se elevó a Cobija a la categoría de puerto principal de Bolivia, ya que un nuevo florecimiento de la producción argentífera en el último cuarto del siglo XIX tuvo su centro vital en tierras potosinas (Porco, Conquechaca, Aullagas y Portugalete), en torno a la sobresaliente figura del empresario Aniceto Arce, principal accionista de la empresa Huanchaca y presidente de Bolivia entre 1888 y 1892.

*1 Historiadora de la realidad latinoamericana. Es doctora por la Columbia University of New York y por la Università degli Studi di Torino, Italia. Es miembro de Número de la Academia Boliviana de Historia.*

### El camino paso a paso

Una descripción geográfica del trayecto de la Ruta del Pescado es una herramienta conveniente para ilustrar el itinerario que, con limitadas variaciones, ha permanecido vivo durante siglos por el uso utilitario de la geografía y sus recursos. De acuerdo a las características del entorno medioambiental se ha dividido el recorrido en las siguientes etapas:

#### Primera etapa: la zona minera

La Ruta del Pescado recorre aproximadamente unos ochocientos kilómetros desde la ciudad de Potosí hasta el puerto de Cobija. Tuvo formalmente su punto de inicio en la Villa Imperial por su calidad de polo de almacenamiento de metales y minerales, además de presentarse como una laboriosa plaza comercial.

Iniciando el periplo desde la Villa Imperial de Potosí se recorría por una amplia vereda hacia el asiento minero de Porco, distante unos 50 kilómetros, haciendo etapa en el poblado Cebadilla (3.919 mnsnm) y en el aldea pueblo Condoriri, hoy llamado Estación Condoriri. En este paraje el trazado se desvía de la tradicional senda del camino real hacia Arica. Transitados los primeros kilómetros desde la Villa Imperial, el camino proseguía hacia el oeste. Veinte kilómetros más adelante se encuentra Sacasaca (3.773 msnm), una pequeña aldea y sitio de descanso al final de una jornada. Las siguientes jornadas pasan por las posadas Viloyo y Chictaca, separadas ambas por una distancia de 20 a 25 kilómetros.

#### Segunda etapa: la planicie de los lípez

El siguiente sitio de descanso se encontraba en Amachuma (3.849 msnm), en la región de Lípez. Era un pequeño caserío que goza de un suelo pródigo en manantiales y pastizales y que se sitúa cerca al hoy denominado municipio de Uyuni, ciudad en la orilla sur del Salar de Uyuni, y que actualmente constituye la base turística principal para las visitas al salar.



Agua de Castilla

Continuando al suroeste se levantaba el poblado rural de Agua de Castilla (3.867 msnm), de características similares a otros pueblos del entorno aunque ofrecía alojamiento rudimentario; actualmente ha perdido esa vocación y sólo cuenta con 202 habitantes (2011). La siguiente parada se hacía en Pujios (3.713 msnm), una aldea situada al pie del cerro de homónimo nombre donde un pequeño pozo y algo de pasto acogían al viajero anunciando la llegada a campos menos ásperos.

Con la llegada a la posta Purilari, la vereda se adentra en una zona de bofedales cuya capacidad biológica ha sido estudiada por Wilson Alpaca en su escrito de 2020. Estos bofedales los origina el río Quetena, afluente del río Grande, al subsumirse. Se crea entonces una conjunción de manantiales que forman un considerable pantano, con zonas de pastura esencial para el ganado camélido y mular y refugio de aves (no confundir con la quebrada de Quetena en Calama). La aldea Purilari fue, en la segunda mitad del siglo XIX, una posta de correos nodal desde donde se distribuía la correspondencia por la provincia de Lípez.

Después de un reconfortante descanso, la ruta continuaba hacia el poblado llamado Avilcha, perteneciente a la actual provincia de Nor Lípez. Este fue "un tambo con todo recurso", según el informe de Fernández Alonso. El trazado, todavía en alturas andinas a una cota de 3.800 msnm, entraba en zona de influencia del río Alota (3.755 msnm), con su correspondiente quebrada donde la humedad del suelo generaba una vegetación propia del lugar. En este paisaje se hallaba Alota o Villa Alota, poblado de mayor envergadura (disminuida a 630 habitantes en 2011), señalado como Atora en el informe recién mencionado. Era un tambo de antigua data con alguna población estable y construido sobre una explanada. Destaca en él una modesta iglesia conservada en aceptables condiciones. El templo ha sido recuperado y renovada su techumbre de paja lo que le confiere un aspecto rural amable; fueron reconstruidos sus dos campanarios en arenisca roja.

La siguiente parada, Viscachillas (4.309 msnm), tenía solamente la función de ser un lugar de reposo. A partir de Viscachillas los transeúntes y sus bestias de carga se enfrentan con una desolada y deshabitada planicie hasta el poblado de Tapaquilcha, última posta en el actual territorio boliviano. Estos desolados caseríos, sin embargo, rompieron su aislamiento y lejanía en distancia y altura a inicios del siglo XX cuando la región de Lípez, igual que muchos otros lugares de Bolivia, empezaron a gozar de los beneficios del telégrafo. Parece increíble que fueran instaladas oficinas telegráficas en pequeñas aldeas como Pujíos y Purilari y Alota; pese a su lejanía y desconexión de lugares urbanos, desempeñaron un papel significativo para la producción y el comercio de minerales de plata, oro y otros de menor importancia.

### Tercera etapa: Salares y desierto

Luego de remontar la cadena volcánica situada en la rama occidental de la cordillera andina, en la fracción donde se erige el Licancabur, el Ollagüe, el Azufre y el Ascotán, el camino descendía bruscamente por un arenoso desierto con exiguas tomas de agua y aparentemente sin ningún alma viviente en el contorno. Era un camino desguarnecido y solitario, con una que otra posta de aprovisionamiento colocadas en lugares con condiciones climáticas extremas. No obstante, esta misma vereda atravesaba parajes con valiosos minerales en el subsuelo y cuya explotación atrajo tecnología y población flotante en algunos momentos de su historia. Desde 1825 la Ruta del Pescado fue atravesada por una línea de frontera internacional boliviano-chilena.

Todavía en zona de altura, la travesía señalaba un lugar de descanso en Ascotán, aldea situada al sur del salar del mismo nombre y a los pies del volcán Ascotán (3.616 msnm). Allí, restos de altares rememoran cultos prehispánicos. A partir de Ascotán, la vereda abandonaba la línea montañosa de los Andes occidentales e iniciaba el descenso hacia el litoral del Pacífico por territorios desérticos y arenosos en declive, socorridos por los ojos de agua de la cuenca endorreica perteneciente al salar de Ascotán. El trazado, desde la posta de Ascotán hasta el tambo Polapi (3.702 msnm), discurría por un corredor este/oeste, situado entre el cerro Polapi (5.670 msnm) y el cerro del Azufre (5.849 msnm). Por esta angostura atravesaba un riachuelo que corresponde al tramo inicial del río Loa. Este río se origina en el volcán Miño a más de 4.000 msnm, un poco más al norte de la cañada ya descrita.

La aldea Polapi fue una estación de trenes de la línea ferroviaria Uyuni-Antofagasta hoy clausurada. A partir de este punto todo el trazado y el hábitat estará dominado por la cuenca del río Loa. Esta fuente de agua es vital para atravesar ese sitio y hace mucho más agradable el pasar de las caravanas. A los 2.992 msnm se hallaba la posta Santa Bárbara, aledaña al río Loa. Aquí se conseguía agua suficiente y alfalfa para recuperar a la debilitada recua.

El trazado continuaba por la ribera del río Loa pasando por Sere, un sitio de pascana actualmente desaparecido. Por las facilidades que brindaba el medio ambiente, se antojaba natural y conveniente hacer etapa en el pueblo de Chiu-Chiu (2.525 msnm), llamado también San Francisco de Chiu-Chiu o Atacama la Baja. Traza principal costeña norte/sur por este oasis, que habían habitado desde la época prehispánica los atacameños, pasaba el Qhapaq Ñan en su traza principal norte/sur. Su iglesia fue construida en 1611 a devoción de San Francisco.

#### Cuarta etapa: Aguas fluviales y el puerto de Cobija

La ciudad de Calama, localizada a unos 33 kilómetros de Chiu-Chiu, era una arraigada estación de abastecimiento, así como un poblado estable y permanente con probada vocación en el tráfico de mercaderías. Por allí se desplazaron varios pueblos; inicialmente los atacameños que posteriormente aceptaron influencias de Tiwanaku y del Tawantinsuyu. En el ordenamiento virreinal perteneció al corregimiento de Atacama dependiente de la Real Audiencia de la Plata en Charcas.

Fue el tambo más importante del despoblado de Atacama, pues servía de enlace y convergencia en el trazado de la ruta principal hacia Lípez conectando con San Pedro de Atacama y Taconao. Sobre la misma vereda, entroncaba desde el oeste la senda que conectaba Calama con el asiento minero de Chuquicamata, localizada solamente a 15 kilómetros. Las minas de Chuquicamata fueron explotadas con notoriedad desde 1915. Merced a la pujanza minera de finales del XIX, llegó el tren a Calama en 1886 para proseguir por Ollagüe hasta las minas de Pulacayo, cerca de la ciudad de Uyuni, en Bolivia. Aún con tales adelantos en el transporte, las caravanas de mulas continuaron su labor acarreamiento mercaderías cuyo destino final era el litoral o las montañas.

Volviendo al recorrido de la Ruta del Pescado, los 55 kilómetros que separaban las caravanas desde Calama de la costa, se transitaba en tres jornadas. La primera hasta Guacate (1.470 msnm), fértil garganta entre los dos brazos en que se divide el río Loa en ese paraje. La siguiente jornada alcanza Chacance (1.246 msnm), antigua posta de reposo que ofrecía agua y pasto. De ella se tiene pocas noticias a pesar de que las fuentes arqueológicas datan los asentamientos humanos en la zona desde hace diez mil años.





Conservación de bienes culturales en el marco del programa de capacitación Alto el Loa

Este poblamiento se formó gracias al beneficioso entorno que ofrecen las riberas fértiles del río Loa y que sustentaba a la escasa población permanente y de paso. A finales del siglo XIX se convirtió en una estación del ferrocarril que iba desde Antofagasta a Uyuni, y en sus inmediaciones, a partir de 1926, floreció la planta salitrera nombrada María Elena; es actualmente la única oficina salitrera operativa en el mundo. Los viajeros Phillipi (1860) y Almagro (1866) marcaron Culupo como el primer lugar de descanso partiendo de Cobija, o la última posta antes de llegar a dicho puerto; sin embargo, la posta Culupo parecería haber tenido una vida efímera puesto que no se encuentra indicada en la cartografía; fue quizás una pascana de emergencia o un lugar alternativo. Por último viajeros señalaron Chacance o Chacansi, aunque en 1866 era solamente una choza arruinada y deshabitada.

El arribo al puerto de Cobija, tuvo que ser un advenimiento agradable. Coronaba el esfuerzo de un traslado fatigoso, así como el encuentro con un ambiente más amable que el que ofrecía la travesía de la puna al desierto. Sin embargo, aún con un clima agradable, el arribo al nivel del mar suponía un proceso de adaptación para los originarios de las frías y elevadas montañas andinas. La caleta de Cobija fue poco frecuentada hasta entrado el siglo XVII, cuando llegaron evangelizadores que cumplían su misión desde la iglesia Santa María Magdalena del Mar. A principios del siglo XVIII empezaron a merodear algunas naves extranjeras. Dada su lejanía de poblados y abandonada por las autoridades reales y administrativas, fue un lugar propicio para el activo y abundante contrabando de metal de plata, además de la fraudulenta introducción de mercaderías sin cumplir con las obligaciones fiscales. En 1714 el viajero francés Frazier describió el sitio como aquella “aldea compuesta por unas cincuenta casas de indios [changos] hechas de pieles de lobos marinos. Como la tierra es estéril, generalmente los habitantes sólo se alimentan de pescado, de un poco de maíz y de tupinambo o papa que se trae de [San Pedro de] Atacama a cambio de pescado”.

Creada la Intendencia de Potosí en 1782, se promovió y favoreció el transporte por la Ruta del Pescado. Aunque sólo algunas autoridades estuvieron conformes con las ventajas de dicho camino, el primer gobernador de la Intendencia de Potosí - Juan del Pino Manrique - informó sobre la actividad pesquera y el proceso de deshidratación de las piezas obtenidas del mar. Si bien Cobija, llamado Puerto La Mar o Lamar por el gobierno de la naciente República de Bolivia, llegó a ser el puerto más importante del país, no prosperó. Entró en severo declive durante la Guerra del Pacífico. Catástrofes como la epidemia de malaria en 1869, así como desastres naturales, especialmente aquel destructivo terremoto de 1868, prácticamente lo arrasaron. En 1877, cuando habitaban la ciudad unas cinco mil personas, sufrió un gran sismo que le hizo perder dos terceras partes de su población y nunca se repobló. A partir de entonces, las autoridades bolivianas se transfirieron a Antofagasta desde donde desempeñaron sus funciones e impulsaron la importancia de su puerto. Luego, no hubo interés por fomentar la actividad ni impulsar el crecimiento de Cobija que no sobrevivió al empuje de Antofagasta. En 1907 se despobló firmando con ello su defunción y su ruina. Hoy allí se asienta una pequeña aldehuela de pescadores al lado de los vestigios de momentos mejores.

### Consideraciones finales

El camino resultó tanto o más arduo que la prestigiosa Ruta de la Plata; si bien el sendero era más corto en extensión, resultaba más difícil y sacrificada. Por esta atrevida pista se llegaba desde las alturas

potosinas al puerto de Cobija. Las primeras jornadas se transitaban por el altiplano andino sobre los 4.000 msnm, entre riachuelos y ojos de agua que ayudaban a la sobrevivencia en un clima de puna, frío y áspero. Era un camino desguarnecido y solitario, con una que otra posta de aprovisionamiento en lugares de condiciones climáticas extremas, sin embargo, este mismo trayecto atravesaba zonas mineras cuya extracción activó intermitentemente la región. El paulatino agotamiento de las minas de Potosí, ligado a la creación del virreinato del Río de La Plata en 1776 y al establecimiento del sistema de Intendencias, hicieron cambiar algunas tendencias geo-históricas de Charcas que desplazaron la red de apoyos territoriales primordiales hacia nuevos destinos geográficos.

La Ruta del Pescado, o el camino de Potosí al puerto de Cobija, llamado puerto La Mar una vez fundada la República de Bolivia, empezó a revelarse como un lugar interesante en la segunda mitad del siglo XVIII. No gozó de protección del gobierno virreinal ni fue camino real, pero sirvió para agilizar el descargo de los minerales por el litoral del Pacífico hasta enganchar con la Flota española. Una vez creada la República de Bolivia, intentaron convertir el puerto de Cobija y la ruta que lo une con las tierras altas en la vía que mercantilmente conecte el nuevo Estado con el mundo. La Ruta del Pescado complementó a La Ruta de la Plata ( de Potosí a Arica), ambos caminos fueron recorridos milenarios que mantuvieron la comunicación del altiplano andino con el litoral pacífico en el tiempo. Fueron superadas las limitaciones que ponía la intrincada geografía y la exigua productividad agrícola. Estas dos vías, de entre otras menores y secundarias, fueron las que sobresalieron históricamente conectando centros urbanos y asentos mineros; a su vera se integraron pueblos dispersos y apartados del altiplano andino sur y de los contrafuertes de la cordillera andina que mira al Pacífico y que superando distancias desérticas llegaron hasta las aguas marinas de la costa.

*Mujer de la agrupacion de tejedoras de Chiu-Chiu "Suyis Liq' Cau":  
Manos de Mujer*





San Francisco de Asís sale en procesión durante la fiesta de Chiu-Chiu



Portada del templo de San Francisco de Chiu-Chiu



## Tesoros del Alto Loa: Las naveas andinas, tipología de arquitectura social en las cuencas de los ríos Loa y Salado

Cristian Gámes Díaz<sup>1</sup>

La actual Provincia del Loa, en la región de Antofagasta, lugar donde se encuentra la parte media y alta de la Cuenca del Río Loa y la cuenca del Río Salado, es también hoy en día denominada "Alto Loa". Constituye parte importante del contexto andino de esta región, junto con el área sur colindante a esta, denominada también actualmente como área de "San Pedro de Atacama, o del Salar". Ambas áreas configuran el hábitat de la cultura Likan Antay o Atacameña.

Sin embargo, esta primera caracterización, asociada a los aspectos geográficos que han permitido desarrollar la cultura andina en estos espacios, también permiten identificar aspectos más específicos de cada uno de los asentamientos existentes. Estos surgen de la necesidad de modificar el uso de ciertas concepciones generalizadas de estos asentamientos, como la definición de lo "andino", en términos generales; o "pueblo"; como también "casas", todos aplicados de forma escrita y verbal en la actualidad. En los casos recién citados solo se logran concebir definiciones y entendimientos más bien genéricos y equívocos sobre formas tan distintas de habitar; un entendimiento asociado a aspectos más urbanos, y que no responden a las dinámicas que estos asentamientos de acuerdo a sus contextos culturales poseen y mantienen hasta la fecha (Games y Games, 2016).

En este sentido, la caracterización local de estos asentamientos, como la de sus componentes –viviendas, corrales, canales de regadío, terrazas de cultivos o melgas– es relevante no solo para su conocimiento preciso, sino también para todo lo que el desarrollo de estos asentamientos están padeciendo: carencia absoluta de instrumentos de planificación asociados a estas culturas. Esto genera gran perjuicio no solo a la expresión general del asentamiento, sino más importante aún, la pérdida de espacios socialmente consolidados y que por desconocimiento son reemplazados por nuevos modelos que no logran construir la tan necesaria transición espacial y constructiva que existen en cada uno de ellos (Games, 2020).

### Asentamientos andinos en las cuencas de los ríos Loa y Salado

Dentro de este extenso territorio es posible identificar dos ámbitos geográfico-culturales muy relevantes, espacios donde se han desarrollado una serie de asentamientos cuyos orígenes se remontan a miles de años en un extenso proceso de desarrollo humano. Desde los periodos de cazadores – recolectores, pasando por las quebradas en el proceso de domesticación, hasta llegar definitivamente a los oasis, en estos espacios la domesticación se consolidó. Es el lugar donde los actuales asentamientos se ubican, aunque no ocupando los mismos espacios, puesto que estos últimos, obedecen mayormente a procesos y dinámicas de reducciones tanto post coloniales como republicanas, en diversos periodos de países como Bolivia y Chile (Fig. 01).

Dentro de este contexto geográfico-cultural es posible establecer, de acuerdo a nuestros estudios, algunas posibles tipologías asociadas a cada forma de habitar, como también atendiendo a su origen, trazado y por tanto configuración espacial en el lugar (Games y Games, 2016). Así podemos decir que San Francisco de Chiu-Chiu es un asentamiento cuyo origen es colonial, aun cuando este se encuentre de manera muy acotada alrededor de la plaza y la iglesia, siendo el único caso de este tipo en esta zona de estudio. Esto debido al rol que este asentamiento tuvo como cabeza de doctrina de Charcas, una vez configurado por la colonia española atendiendo a la importancia estratégica de su emplazamiento no solo como importante oasis, sino también como punto medio entre la costa y la zona andina propiamente tal,

<sup>1</sup> Arquitecto especializado en patrimonio y profesor en Universidad Católica del Norte. CONTEXTOATACAMA Centro de Investigación, Educación y Desarrollo del Patrimonio Arquitectónico del Desierto de Atacama

en sus sectores de mayor altura, siendo denominada Atacama La Baja a toda esta zona. Esta estrategia fue compartida, en paralelo, junto a San Pedro de Atacama, también como cabeza de doctrina de Charcas, pero en este caso sobre el área denominada Atacama La Alta.

En este tipo de asentamientos las viviendas más antiguas permiten ver configuraciones de mayor elaboración y complejidad, conformando espacios como zaguanes y el uso de patios, los cuales son posibles de apreciar en los otros asentamientos andinos de raíz colonial como San Pedro de Atacama y San Lucas de Toconao.

Por otra parte, aparece también en este territorio, y de manera más generalizada, la configuración de asentamientos de tipo aldeano. Estas se caracterizan por no contar con un centro que puede ser jerarquizado por iglesias y plaza. En estos casos, la geografía se impone por sobre cualquier estrategia de ordenamiento, siendo esta la que ordena de manera sencilla las viviendas, aun cuando cuenten con una iglesia. Por tanto, se habla en estos casos de un ordenamiento de trazado no ortogonal, más bien orgánico, por cuanto su definición está dada por la pendiente preferentemente, aunque siempre de forma aglutinada. Estos son los casos de Ayquina, Lasana, Caspana y Toconce.

Esta condición no jerarquizada de algunos espacios entendidas estas como centro geométrico, que regulariza su ordenamiento, junto a la pendiente que existe en estos espacios, permiten la aparición de tipologías de viviendas coherentes con esta conformación geográfica, como lo son las naves o salas, que responden adecuadamente a las posibilidades geográficas al ubicarse de manera aterrada y a lo largo en el terreno.

Sin embargo, estas tipologías de viviendas también es posible identificarlas en asentamientos cuyo ordenamiento no es aldeano, ni con una geografía que compromete su diseño. Nos referimos a los asentamientos de Ollagüe, de tipo ferroviario, y especialmente el de Koska, este último definido como Santuario. Ambos espacios geográficos cuentan con una planicie muy marcada; por tanto la tipología de vivienda en nave igualmente es posible de identificarla, asumiendo un rol muy importante como entidad comunitaria y social.

El resto de asentamientos andinos del área de estudio son de tipo minero –Conchi Viejo– aunque con configuración aldeana; y el asentamiento de San Pedro Estación, el cual tiene como tipología la de ser estación de ferrocarril. Existen otros de muy menor envergadura, como Taira y Paniri, que podrían considerarse como caseríos.

### **Las naves andinas en los asentamientos de las cuencas de los ríos Loa y Salado**

La caracterización de los tipos de asentamientos existentes en el área de estudio permite avanzar en el reconocimiento de las tipología arquitectónicas, especialmente las que nos convocan en este estudio como lo son las naves. Como hemos visto, estas no son exclusivas de un tipo de asentamiento en su ordenamiento territorial, como tampoco a su condición geográfica en pendiente o en planicie. Sin embargo, acontece con gran prestancia en esta área geográfico-cultural (Games y Games, 2016).

Las naves son en rigor cuerpos rectangulares, generalmente construidos con techumbres a dos aguas, cuya expresión en esta zona queda supeditado a volúmenes de piedra de características monolíticas-herméticas, con muy pocos vanos. Generalmente se accede a ellas por la parte media de su extensión contando con dos vanos, uno a cada lado de la puerta, de manera absolutamente simétrica. Todo esto



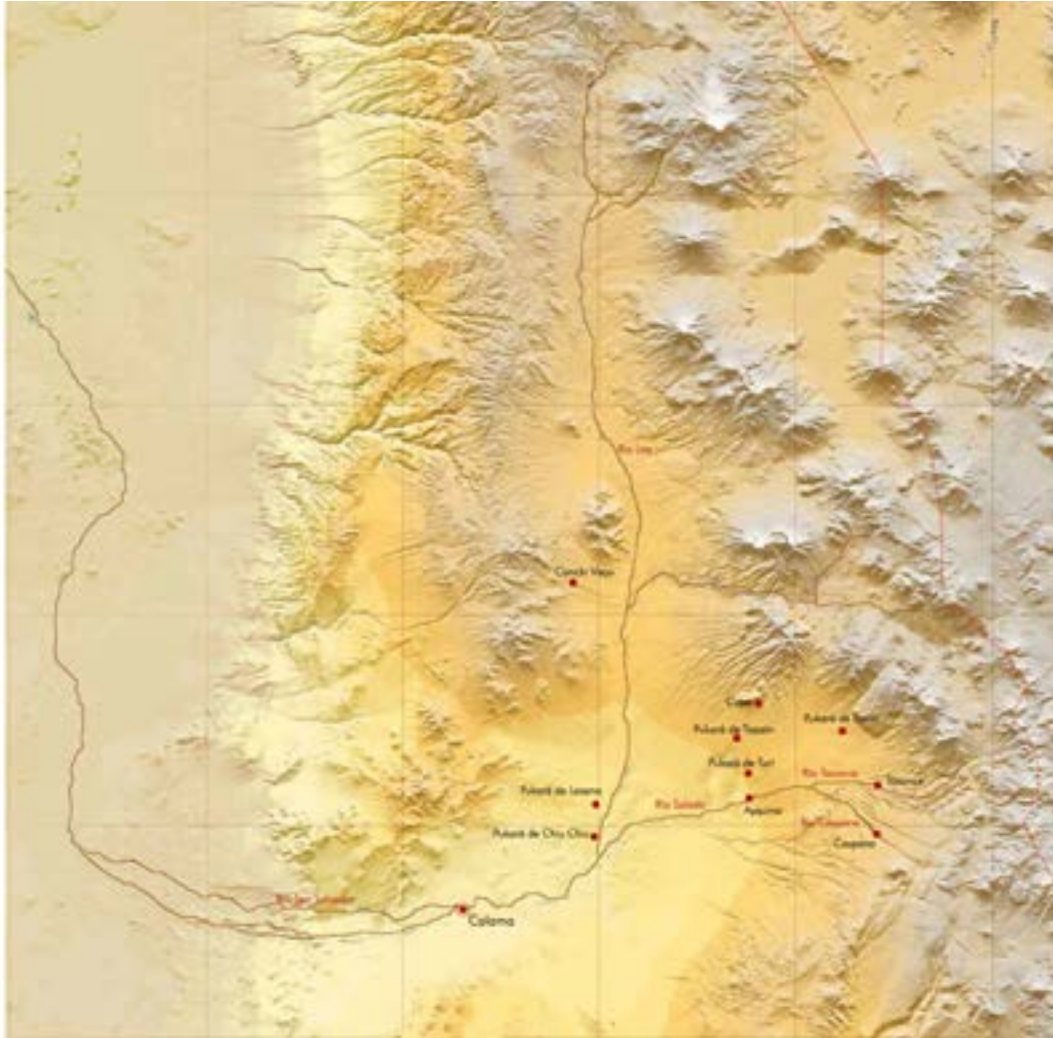


Fig. 1: Mapa de contexto territorial

supeditado a las limitaciones estructurales que la mampostería en piedra posee, se evita en lo posible debilitar sus muros con vanos, especialmente ubicados cerca de sus esquinas, privilegiando esencialmente la prevalencia del lleno por sobre el vacío en la conformación de sus fachadas.

### La Kallanka del Pukará de Turi

Uno de los precursores de esta tipología en esta área de estudio, y en general en toda el área andina de la actual región de Antofagasta, corresponde a la Kallanka Inca del Pukará de Turi, la cual se mantiene hasta el día de hoy como un magnífico ejemplo de este tipo de construcciones. Su cuerpo alargado de 26 metros de extensión por 9 de ancho, acompañado inmediatamente por una Kancha que le sirve como perfecto acceso y plaza, permiten sostener que es una referencia del uso de esta tipología. Estas características permitieron generar un volumen de mayor envergadura donde pudieron desarrollarse diferentes

actividades como la de dormitorios, cocina, y por cierto, almacenaje de recursos alimenticios, en la medida que este espacio también servía como parte del Qhapaq Ñan -Sistema Vial Andino- siendo ocupado como tamberío (Games y Games, 2016).

Aquí, como en el resto del Imperio Inca, la Kallanka se presenta por su forma y envergadura en un espacio de encuentro social, un espacio donde es posible reunirse con una gran cantidad de personas entorno a un espacio alargado, cuyas 2 aberturas –puertas- se abren hacia la Cordillera de los Andes y la correspondiente explanada –Kancha- la que también responde a su envergadura, en su magnitud de lo horizontal (Fig. 02-03).

Este caso es particularmente interesante, puesto que pone en valor el momento de la historia andina de esta área. La aparición e incorporación de este tipo de arquitectura, por sobre la existente en el mismo Pukará de Turi, debió provocar un impacto y cambio de paradigma. Esta ciudadela defensiva, trasformada por el imperio Incaico al situarse dentro del asentamiento existente, generó por cierto una implantación rotunda, no solo en la geometría y tipo de construcción, sino también sobre la cultura imperante. La aparición de los Pukarás se realizó posteriormente a la salida del Imperio Tiwanaku de la zona que se extendió por 600 años, provocando entonces una reconfiguración de todo este territorio. Se generó la necesidad de establecer espacios defensivos como lo fueron los Pukarás, cuya arquitectura respondió a patrones circulares y semicirculares, y no necesariamente a la línea recta en estricto rigor.

### Las naves de la conquista Española

Poco tiempo después de la llegada del imperio Inca –Tawantinsuyo- a esta área, se conformó una nueva reestructuración de todo el territorio del ahora denominado Desierto de Atacama - de Costa a los Andes. Pasó este territorio a ser parte de la Doctrina de Charcas (Castro, 2009), instalándose estratégicamente dos cabezas de doctrina a través de dos parroquias: en Atacama La Grande, los oasis de San Pedro de Atacama; y en Atacama La Chica o Baja, el oasis de San Francisco de Chiu-Chiu, además de una serie de capillas que dependían de estas dos parroquias. Mediante la religión y otras estrategias se estructuró este territorio, generando por cierto nuevos asentamientos, asociándose a asentamientos existentes hace miles de años (Casassas, 1974).

Esta arquitectura religiosa de parroquias y capillas (Games y Games, 2016) también se desarrolló mediante el uso de naves, que permitían, por su envergadura y forma, albergar buena cantidad de personas en las actividades propias de la evangelización, comenzando con un largo proceso de sincretismo donde el uso específico del espacio interior fue muy importante (Games y Games, 2009).

En la zona de estudio, la parroquia de San Francisco de Chiu-Chiu constituye uno de los mejores ejemplos, sin perjuicio que las otras capillas del área también tengan esta condición aun cuando tengan una envergadura menor. En este caso, el espacio principal de la parroquia está conformado por esta nave o espacio mayor, con forma rectangular en planta, Aunque este espacio está fuertemente jerarquizado por el retablo en la zona del altar. Tiene una relación muy fuerte con ambos costados del recinto, lo que es potenciada con la incorporación de bancas corridas de piedra que se disponen a lo largo de los muros este y oeste- los lados más extensos- generando así una permanencia de los fieles, además de una relación frontal entre ellos (Fig. 04-05).

Esta relación frontal entre los fieles genera un “diálogo” entre las personas, estableciéndose una relación “dual” donde comparece “el otro”. Ese otro también es uno mismo. Por tanto, esta forma de utilizar la nave da cuenta de una forma específica de habitar que tiene un valor cultural. La arquitectura colabora en establecer un modo de estar ahí, o bien, la arquitectura expresa por su parte ese habitar dual que también es posible de reconocer en otras capillas, especialmente durante fiestas, como es el caso de la Fiesta de la Virgen de la Candelaria en Caspana (Games y Games, 2016), realizada en febrero. A través de sus bancas corridas no solo se permite esa contemplación del otro, sino también de los músicos que con sus zampoñas veneran a la Virgen. Se ubican en parejas de lado a lado, enfrentándose no solo sus cuerpos, sino también sus sonidos y movimientos. Esto también es posible de evidenciar en la danza de “Los Cuartos”, en la misma fiesta de Caspana. Esta danza, que se da tanto dentro como fuera de la capilla de San Lucas, fortalece la relación dual del mundo andino y la relación que tiene la nave en este acercamiento en la relación arquitectura y hábitat andino.

### Las naves de lo doméstico en los asentamientos andinos

La vivienda por su parte, como todo espacio andino que procede de un largo proceso post colonial en la zona de estudio, se desarrolló en una lógica de partes, es decir, la construcción doméstica fue un proceso donde las partes – recintos- iban conformando la vivienda en los diferentes asentamientos del área.

La forma de construir, ya evidenciada por la influencia Inca, fue gobernada por los recintos ortogonales, donde la línea recta privilegió el uso en cada espacio religioso y doméstico. Adoptando esta forma de construir, se dejó atrás las recintualidades circulares o semicirculares de procesos de desarrollo más relacionados con los periodos de domesticación, especialmente en quebradas, como en Calar, Gatchi y Tulán, como también en el periodo formativo donde se desarrolló la arquitectura defensiva como Quitar, Turi y Lasana. En estos espacios arquitectónicos se aprecia el proceso de mixtura entre estructuras circulares con algunas rectas, y el paso a la línea recta como forma a desarrollar en los sucesivos procesos andinos. Este proceso post colonial formalizó establecimientos en áreas cercanas a los antiguos asentamientos – Pukarás- observándose en ellos una arquitectura donde los recintos eran preferentemente volumen del tipo nave. En algunos casos, estos tomaron mayor relevancia como ocurrió en los asentamientos de Ayquina, Caspana y Toconce. En ellos la condición de ser asentamientos de tipo aldeano, y además de situarse en terrenos de mediana y fuerte pendiente, permitieron la consolidación de este tipo de intervenciones constructivas a lo largo de las terrazas que se fueron conformando a medida que se “domesticaba” el terreno. Se dio cabida a estas naves generando verdaderos volúmenes continuos en estas terrazas, entregando a su vez una imagen muy pertinente desde el uso de los recursos disponible, incluido por cierto las condiciones del terreno.

Estas naves interiormente también dan cabida a esta “frontalidad” que se aprecia en las iglesias locales, pero en una condición más doméstica, donde los recintos evidentemente tienen una escala menor. Sin embargo, ellas en su conjunto forman una expresión colectiva de la pendiente, donde la terraza también forma parte de estos recintos. Recintos como estos son capaces, por ejemplo hoy en día, albergar a varias familias en la celebración de la Fiesta de la Virgen de Guadalupe de Ayquina, como también de albergar actos colectivos de escala familiar dentro de estas naves domésticas, siendo estas en muchos casos, espacios multifuncionales.

Desde el punto de vista ambiental, también estos recintos naves ofrecen muy buenas garantías al poder enfrentar en su fachada –orientada al Norte- la posibilidad de coleccionar mayores índices de energía calórica para el resguardo ambiental en su interior, aun más si se disponen para el uso de dormitorios. Esto da cuenta del valor de la forma –longitudinal- como aspecto socio-cultural de esta zona de estudio (Fig. 06-07).

### Las salas del santuario de Koska

Por último, destacaremos otro ámbito donde la nave asume un rol relevante: es lo que hemos llamado arquitectura social, por cuanto es capaz no solo de reunir y concertar una cantidad de personas en una determinada actividad, sino también de establecer interiormente – en su habitar- una dimensión de lo que también hemos llamado frontalidad; condición que permite que el andino pueda ver al otro al mismo tiempo que se ve así mismo, reflejado en el otro en una condición de dualidad o de paridad muy importante en el mundo andino.

Es en la Fiesta de la Virgen del Rosario de Andacollo de Koska, en diciembre, el lugar donde en el asentamiento de tipo santuario se emplazan estratégicamente 4 salas – naves- que ofician de espacios organizadores de la celebración. Son espacios de La Comunidad, no privados, donde por turnos los bailes y feligreses se congregan alternadamente en cada una de las salas. En ellas se baila, se reúnen y también se come, cumpliendo con este rol social a cabalidad.

Estas 4 salas llamadas: Alférez, Mayordomo, Otava y Llamero (Games y Games, 2016), conforman entonces este espacio comunitario y social que conceptualizamos como naves, las cuales son las protagonistas del espacio andino en este asentamiento, sin perjuicio que todas las otras construcciones destinadas a viviendas – utilizadas únicamente en las fechas de la fiesta- reúnen las mismas condiciones de las naves ya mencionadas a escala doméstica. Son las salas las que logran, mediante una jerarquía mayor, posesionarse como verdaderos centros de la festividad andina, precisamente como espacio social, donde el enfrentamiento del andino con sus pares es parte importante del proceso de reconocimiento y conocimiento del andino, aun hasta nuestro días, en este larguísimo proceso de sincretismo (Fig. 08-09-10).



Fig. 02-03. Kallanka Inca en el contexto del Pukará de Turi. Fuente: Archivo [www.contextoatacama.com](http://www.contextoatacama.com)



Fig. 04-05. Interior Naves de Parroquia de San Francisco de Chiu-Chiu y capilla de San Lucas de Caspana. Fuente: Archivo [www.contextoatacama.com](http://www.contextoatacama.com)



Fig. 06-07. Exterior de naves domésticas –viviendas- en Ayquina y en San Santiago de Toconce. Fuente: Archivo [www.contextoatacama.com](http://www.contextoatacama.com)



Fig. 08. Exterior de naves domésticas –viviendas- en Aiquina y en San Santiago de Toconce.  
Fuente: Archivo [www.contextoatacama.com](http://www.contextoatacama.com)



Fig. 09-10. Exterior e interior de una de las Salas de la Fiesta de la Virgen del Rosario de Andacollo de Koska.  
Fuente: Archivo [www.contextoatacama.com](http://www.contextoatacama.com)

### Consideraciones finales

Definir los tipos de asentamientos, como también la arquitectura a través de las naves, es una tarea que aún se continúa trabajando como tesis de investigación. Más que “definir”, el término quizá sea “conceptualizar” siendo capaces de entender la multiplicidad de manifestaciones diferentes expresadas en su arquitectura.

El reconocimiento y puesta en valor de los atributos de esta arquitectura es sin duda la gran pretensión de este trabajo, el cual mantiene como centro de su valorización la relación directa con las actividades que el andino tiene aún hasta la actualidad. Es por tanto nuestra pretensión también volver a la comprensión de la arquitectura como expresión de la cultura, en un proceso simple, pero lleno de complejidades al tratarse de culturas de más de 11.000 años de largo desarrollo cultural.

Las naves son, por tanto, parte importante de los tesoros que tiene esta área en particular. Las condiciones geográficas y culturales, en su dimensión más sincrética, son las que conforman esta valiosa expresión en cada asentamiento de esta zona, potenciándose solo en algunas, y siendo ellas depositarias de un legado patrimonial humano digno de conservar, proteger y desarrollar en posibles nuevas arquitecturas que busquen complementar el crecimiento y vigencia de estos asentamientos. Esto sobre todo en los aspectos que establecen los patrones de crecimiento de cada uno de ellos y comprendiendo sus diferencias y potencialidades. Solo de ese modo, estos asentamientos andinos podrán desarrollarse de manera coherente y pertinente con el entorno y, más aún, con el modo de habitar en esos espacios de las cuencas de los ríos Loa y Salado, donde cada asentamiento es un mundo en sí mismo lleno de complejidades, influencias y aportaciones que hasta el día de hoy logran mantener la fragilidad de sus tesoros.

### Es en lo nuestro donde hay que buscar la novedad

Comprometen nuestra gratitud los comuneros de las Cuencas de los Ríos Loa y Salado en más de 15 años de permanencia en ellos, brindando su hospitalidad, enseñándonos su vida cotidiana. También agradecer a nuestros amigos y maestros con quienes hemos aprendido juntos desde los ámbitos de la antropología, la arqueología y la historia, todos en la búsqueda de una mejor comprensión del Desierto de Atacama y su habitar, y en especial a la memoria de la profesora Victoria Castro Rojas y el “Grupo Toconce”, quienes trabajaron arduamente en esta zona cultural del país, permitiéndonos a nosotros poder acceder a las culturas andinas locales, puesto que ella y muchos otros han sido verdaderos puentes del saber andino, un cariñoso abrazo al cielo profesora Vicky.



LAS





ANNA

Atardecer en el Pukará de Lasana



## Lugar de descanso

Leonel Salinas Márquez <sup>1</sup>

### El habitar atacameño

La historia que se cuenta en estas páginas tiene su lugar en una sección del Cañón del Río Loa, que nace en los volcanes Miño y Aucalquincha, cerca del Pabellón del Inka. A medida que viaja hacia el sur guiado por el valle que se forma entre el Cordón de Chuquicamata y los Andes, se van abriendo y formando algunos valles y oasis, entre los que se encuentra Lasana (Martínez, 1998), nombre que en ckunza significa lugar de descanso. Esta quebrada tomó su forma encajonada definitiva hace aproximadamente 11.000 años, cuando el fin de la era glacial redujo el caudal de los amplios ríos de la región, convirtiéndolos en cursos con mayor potencia y capacidad de cavar en la roca. A pesar de que no existe evidencia arqueológica que lo respalde, es posible que los primeros grupos de cazadores-recolectores acamparan a las orillas del río, mientras perseguían a las manadas de megafauna (animales de gran tamaño actualmente extintos), como la paleolama (Nuñez, 2007).

Una vez extintos los grandes animales, los primeros habitantes de la región continuaron con una vida nómada que incluía los márgenes del Loa (Aldunate et al, 1986). Desde los años 1400 a.C., la ocupación del territorio fue más permanente e intensa; mientras que la caza y recolección se siguieron desarrollando tras el surgimiento incipiente de la agro-ganadería (Sinclair, 2004). Hacia mediados del tercer siglo d.C., se desarrolló la irrigación artificial y comenzó la agricultura intensiva (Aldunate et al, 1986).

Resulta evidente que las condiciones naturales del valle favorecieron, en cierta medida, a la agricultura, pero no fue suficiente para satisfacer todas las necesidades de los lasaneños. Desde temprana fecha se dieron rutas de intercambio con localidades en que se podían obtener otros recursos naturales. Por ejemplo, fue un punto de contacto en la "Ruta de Chug-Chug", que se comenzó a utilizar con intensidad entre los años 100 y 500 después de Cristo, la cual conectaba a Tarapacá con Atacama, algunas regiones de Perú y Chile, los Andes con la costa e incluso a los Estados centralizados de Tiwanaku y el Tawantinsuyu con las poblaciones locales. En el caso de Lasana, la ruta de Chug-Chug unía al valle con Chiu-Chiu, Cobiya, Puerto Loa o Caleta Huelén en la desembocadura del Loa, Quillagua, Aldea San Salvador, Calama, etc (Pimentel et al, 2017). No podemos descartar que parte de la población lasaneña se hubiera dedicado al tráfico comercial directo con Cobiya, también llamado Puerto Lamar (Letelier y Castro 2019). En estos sitios costeros se obtenían recursos naturales como el pescado, conchas de mariscos y pieles de lobo marino.

Cabe mencionar que en Lasana también se encuentran algunos de los sitios ceremoniales únicos de la región andina, presentes solo en el Alto Loa y vinculados a la circulación vial, como son las estructuras de cajas y muros de pago. Son pircas rectas o levemente curvas con pequeñas cajas de piedra laja, donde se ofrendaban, principalmente, mineral de cobre y cerámica (Letelier y Castro 2019).

Entre los años 850-1000 y 1550 d.C. se dio la convivencia de, al menos, dos grupos culturales distintos en la cuenca del Loa; por una parte, se encontraban los herederos de los primeros agroganaderos del desierto, que ocupaban la zona del Alto Loa y las quebradas intermedias del Salado; y por el otro, un grupo proveniente del actual altiplano boliviano llamado "Toconce-Malku", que en ciertos momentos y lugares compartieron espacios con Lasana (Martínez, 1998). Esta convivencia, probablemente, produjo conflictos en la zona que derivaron en el desarrollo de una arquitectura defensiva, de manera que algunas fortificaciones encontradas en Topaín estarían asociados a Lasana (Aldunate et al, 1986). Fue durante este

<sup>1</sup> Licenciado en Educación por la Universidad de La Serena, Historiador, Presidente de la Comunidad Atacameña de Lasana.

periodo, a raíz de las situaciones de conflicto y competencia, que se edificó el Pukará de Lasana (Ayala y Uribe, 1994).

Las técnicas de construcción utilizadas, como el mortero de barro, el techo sin pendiente y un vano rectangular para la puerta (a diferencia del cuzqueño, más trapezoidal), indican un desarrollo arquitectónico autóctono e independiente de la influencia inca (Montandón, 1950). En muchas ocasiones, las casas conectaban con otros recintos, plazas, patios y silos, así era necesario atravesar por varios espacios para llegar a una calle. Al parecer, las construcciones más antiguas se ubican en la parte más alta del cerro y desde allí se fue extendiendo hacia abajo. Una cuestión interesante de constatar, es que la planificación y regulación de las edificaciones buscaban evitar el levantamiento de viviendas en el terreno plano, por lo que se debió buscar nuevas soluciones al crecimiento de la población, lo que se logró a través del desarrollo de la tecnología de viviendas de dos pisos conectadas por escaleras de piedra (Mostny, 1948-9). En cuanto a la población, una de las primeras estimaciones indicó que en el Pukará de Lasana, a pesar de su reducida superficie, debieron habitar entre 600 y 800 personas que se mantenían gracias a las extensiones de terreno en el Valle dedicadas a la ganadería y la agricultura intensiva (Montandón, 1950). Los alimentos obtenidos se almacenaban en trojas o silos situados al interior de las viviendas, inmediatamente al lado de la habitación y conectados a través de una pequeña ventana. En una expedición arqueológica de 1945 se pudo constatar que entre otros pukarás, el de Lasana conservaba algunos silos con techo e incluso con cosechas dentro (Mostny, 1948-9).

Además, esta misma expedición y otras anteriores en el Pukará de Lasana, observaron que algunas trojas también eran utilizadas como sepulturas. Se identificó la antigua costumbre de usar la habitación para el descanso de los difuntos, donde encontraron cuerpos con sus ropas, joyas y armas (Mostny, 1948-9; Latcham, 1938). Esta observación ya se había realizado durante la época de la Conquista española, cuando el cronista Gerónimo de Vivar describió las viviendas atacameñas. Aunque no se refirió específicamente a Lasana, mencionó que las casas de la región (Atacama la Baja y la Alta) tenían un espacio donde dormían y almacenaban cántaros y otro apartado donde sepultaban a los muertos y sus posesiones en vida. Sin embargo, esta costumbre se concentró entre los años 1.100 y 1.500, puesto que previamente existían cementerios compuestos por conjuntos de tumbas alejados de las habitaciones (Orellana, 1988).

En cuanto al sustento agrícola y la irrigación de las terrazas y chacras del Pukará, poco se ha dicho sobre el sistema de acequias que recorren el valle y que alimentaron al poblado. Son acueductos construidos en piedra y un mortero de barro que, a diferencia del utilizado en las viviendas, ofrece mayor resistencia a la escorrentía de agua, lo que le ha permitido conservarse en mejores condiciones que otras estructuras del Pukará. El ingenio utilizado en esta obra hidráulica fue notable, tal como lo atestiguan los sistemas de apertura y cierre de bocatoma, compuesto por una piedra perforada que dejaba pasar la cantidad de agua necesaria para luego cerrar, probablemente, con una piedra esférica y barro.

### **El Tawantinsuyu y el Qhapac Ñan**

Se podría indicar que hubo dos etapas de la presencia Inka en Lasana y el Loa en general; La primera corresponde a una dominación indirecta que se manifestó con la llegada de elementos cuzqueños, como la cerámica, a través del intercambio comercial. La segunda, correspondería a una dominación directa del Imperio Inka sobre el Loa que comenzó, al menos, desde el año 1380 d.C., lo que dio inicio a una serie de

construcciones de arquitectura cuzqueña que tuvo variaciones de localidad en localidad (Cornejo, 2014). En el Pukará de Lasana, a diferencia de otras comunidades, no se aprecia la construcción incaica de centros administrativos o Kallankas, pero es posible que las ventanas en forma de cruz presentes en algunas estructuras, tengan influencia inka. Cabe la posibilidad de que algunas de las tumbas construidas con adobe encontradas en un cementerio antiguo hubieran sido utilizadas para enterrar a miembros de la élite cuzqueña en la localidad (Berenguer et al, 2005). Tampoco se puede certeramente describir el funcionamiento de la política local en aquellos años, pero si es posible aceptar que la presencia imperial tendió a borrar el sistema de gobierno autóctono (Orellana, 1988).

Existe más claridad en el proceso de integración económica realizado a través del Camino del Inca o el Qhapac Ñan. Algunos tramos del camino que unía a Lasana con el resto del territorio (hacia el norte con Conchi Viejo, el Abra, el Miño, Lípez y en último término, con el Cuzco; hacia el sur con Chiu-Chiu, Atacama la Grande, Calama, la costa y el resto del Collasuyu), se levantaron sobre senderos preincaicos, aprovechando algunos de los refugios contra el viento que ya habían sido levantados por caravaneros antiguos. Sin embargo, el proceso de construcción del Camino Real fue bastante planificado, presentando varios tramos rectos, muros de contención en pendientes, hitos que demarcaban el camino, algunos puentes rudimentarios y algunas saywas relacionadas con el movimiento estacional aparente del sol. Este camino se dividía frente al Pukará, donde uno de ellos continuaba hasta Chiu-Chiu y el otro descendía por una cuesta que llegaba directamente al poblado y que estaría asociado al uso ritual del sitio de Muros y Cajas de piedra presente en Lasana (Berenguer et al, 2005).

Al parecer, el primer interés de los inkas en el Alto Loa fue el recurso mineral, por lo que uno de los principales objetivos de este camino, habría sido el de abastecer de mano de obra y alimentos a las faenas mineras ubicadas en la Cordillera del Medio, como San José del Abra y Conchi Viejo. También generaba una ruta para que la población de Lasana asistiera al centro administrativo de Cerro Colorado, donde se daban fiestas ceremoniales a los mineros, agricultores y pastores que iban a prestar servicios al Estado (Berenguer et al, 2005). Este panorama fue el que recibió a los españoles en la primera mitad del siglo XVI.

### Conquista y Colonia española

El mismo Camino del Inka, fue utilizado por Pedro de Valdivia y su hueste en 1539 para atravesar la ruta desde el Cuzco hacia los valles de Chile, al sur de Copiapó. Gerónimo de Vivar, contemporáneo a la Conquista, recopiló las cartas de Valdivia y los testimonios de sus compañeros para hacer una crónica de la expedición que llegó al Loa en 1539, pero solo pudo ver los lugares que recorrieron en el área, al menos, unos ocho años después. Por esa razón, tal vez, no menciona específicamente a Lasana en ningún punto de su crónica. Sin embargo, otros testimonios como el de Francisco de Aguirre, Martín de Candia, Luis de Cartagena o Inés Suarez, mencionan detalles del campamento que levantaron unas cuantas leguas antes de llegar a Atacama la Chica desde el norte, el que se ubicó, según mencionaron, en un valle cercano a un arroyo. Esto parece indicar que el lugar donde descansó la expedición antes de partir de Atacama la Grande, era justamente Lasana o un punto intermedio entre Conchi Viejo y Lasana (Orellana, 1988). Si a esto sumamos que los estudios arqueológicos en base a cerámicas indican que el Pukará estuvo habitado al menos hasta el siglo XVI (Berenguer et al, 2005), podríamos suponer que los castellanos y lasaneños pudieron tener alguna clase de contacto violento durante la primera fase de la Conquista hispana, similar a lo ocurrido con los "Indios Chichas" y con la población de Quito.





Al parecer, desde los primeros años de colonia española, Lasana perdió parte importante de su rol como centro político y demográfico (lo que podría haber sido herencia del sistema administrativo inka que priorizó a Chiu-Chiu en la jerarquía local), ya que en una revisita hecha por autoridades hispanas en 1683, se mencionan los ayllus de Caspana, Chiu-Chiu, Cobija y Calama, pero no se nombra a Lasana. Sumado a esto, se debe considerar que no tuvo capilla propia hasta el siglo XX y que compartió cementerio con Chiu-Chiu hasta hace pocos años. Además, en los registros parroquiales de Chiu-Chiu se anotaban juntos a “los difuntos de Lasana y Chiu-Chiu” y los “casados y velados de Chiu-Chiu y Lasana”. Por tanto, es posible que Lasana hubiera tenido una relación social de dependencia con Chiu-Chiu (Martínez, 1998). Administrativamente, Lasana correspondía a la parroquia de Atacama la Baja, que a su vez, pertenecía a la Real Audiencia de Charcas en el Virreinato del Perú.

En cuanto a las relaciones familiares, se puede indicar que durante este periodo, se utilizó el matrimonio y el compadrazgo para acceder a recursos ubicados en otros pueblos. Por ejemplo, el 11 de noviembre de 1640, en Chiu-Chiu, se casaron Pablo Caur de Ayquina y Elvira Tantir, de Lasana. En este caso, se trató de complementar recursos de las quebradas altas más ricas en ganadería, con los oasis más bajos más ricos en agricultura. Si se generaliza lo que sucedía con otros ayllus, y particularmente con Chiu-Chiu, de quién dependía, podemos aceptar que se seguían utilizando rutas que conectaban a la población local con recursos ubicados a corta distancia (como Ayquina y Cobija); y a larga distancia como Tarapacá, Lípez o Tukumán (Martínez, 1998). Es decir, se utilizó la integración y colaboración de diversas familias y comunidades como una vía para el desarrollo comunitario.

Algunos elementos de la religión se mantuvieron vigentes, aunque con ciertas adaptaciones y sometidos a procesos de extirpación de idolatrías. Las autoridades civiles y eclesiásticas de Lima estaban pendientes de que los indígenas andinos no se hubieran convertido completamente al Cristianismo, por lo que crearon el cargo de Visitador General de Idolatrías, encargado de extirpar a los dioses autóctonos. En el caso atacameño, el visitador era acompañado al menos de otro sacerdote y de un notario que registraba las investigaciones. Cuando llegaba a alguna comunidad, daba plazo de unos días para que los indígenas entregaran sus imágenes y para que delataran a aquellos que no querían hacerlo mediante el pago de una retribución económica. Una vez que se encontraban a los dioses, se procedía a destruirlos o se remitían a Lima o La Plata.

Los registros escritos nos permiten saber en qué comunidades se realizaron extirpaciones y cuáles fueron las deidades sometidas al proceso en 1674. Específicamente de Lasana, dice:

*“Le vi sacar tres ydolos el vno en el dicho pueblo de Lassana en forma de un platillo quadrado de madera de algarobo con dos figuras de ximios en cuiu hueco le echavan comidas las primeras que los yndios de dicho pueblo cogian en sus sementeras a quien ofresian adorassion...”*

*(Hidalgo, 2011, p. 133)*

*Este artículo era utilizado en un ritual de fertilidad agrícola con imágenes de simios a los que se les ofrecía comida. Un aspecto que no conocemos es el nombre de este dios, ya que no fue registrado en la extirpación. Lo que sí se mencionó es la existencia de una divinidad a la que se le rendía culto en todo el Loa, llamado Sotar Condi, que se traduciría como picaflor. Un testigo indígena de Calama lo describió de la siguiente manera: “...a quien todos los indios de estas provincias teníamos por dios teniéndolo nuestro Padre en la mano vestido de cumbe con su pillo y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco...”*

*(Hidalgo, 2011, p. 128)*



Si bien muchos de estos ídolos fueron quemados o enviados a otros lugares, se podría decir que los atacameños opusieron una resistencia cultural que les permitió conservar buena parte de sus costumbres religiosas.

En 1776, las provincias que pertenecían al Alto Perú, como era la de Atacama la Baja y por consiguiente Lasana, dejaron de pertenecer al Virreinato del Perú y comenzaron a depender del recién creado Virreinato del Río de La Plata. Este cambio administrativo también trajo problemas económicos, como el aumento de los impuestos o mayores restricciones de comercio para la población. Estos conflictos latentes se sumaron como antecedentes a uno de los episodios de resistencia política armada más conocidos en la región.

El comienzo de esta rebelión en nuestra provincia se dio en 1871. Tuvo causas y antecedentes en el abuso que las autoridades españolas ejercían contra los indígenas. Este episodio ha sido llamado Sublevación General Indígena o Rebelión General de Indios y abarcó a los actuales Perú, Bolivia, Argentina y Chile. Contó con un líder general llamado José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru, cacique de Tinta, quién ordenó la ejecución de su corregidor en noviembre de 1780 y que comenzó a contar con capitanes indígenas en las diferentes provincias. En la región, este conflicto comenzó en San Pedro de Atacama, cuando las noticias de la rebelión en el norte y la llegada de familias españolas expulsadas de los pueblos indígenas asustaron al corregidor local y decidió huir hacia Salta. Luego de eso, 200 hombres armados tomaron las casas y documentos de los españoles, sometiéndolos a juicios que en muchos casos los obligaron a abandonar el pueblo, dirigiéndose a Chiu-Chiu (Hidalgo, 1982).

En Lasana el conflicto fue diferente, puesto que el cura de Chiu-Chiu, Alejo Pinto, logró desequilibrar el movimiento en las cercanías a través de las prácticas religiosas cristianas y amenazas a los indígenas, lo que incluso apaciguó temporalmente la rebelión en San Pedro. Tal vez por esta razón, no se mencionó a Lasana en el "Informe de los Capitanes de Milicia de Atacama y Chiu-Chiu. José Fernandez Valdivieso y José Daniel de Mendiola elevan a la Real Audiencia de los acontecimientos que han tenido lugar en la Provincia de Atacama", en 1781. En este documento, los capitanes describen como inició la rebelión en San Pedro de Atacama la llegada de Tomás Paniri desde Chocaya a Ayquina con una carta escrita por Tupac Amuru en que se llamaba al alzamiento y como trató de organizar milicias en Ayquina, Calama y Chiu-Chiu. En este último pueblo fue recibido con ánimo por buena parte de los atacameños, pero su propuesta no fue bien aceptada por las autoridades indígenas. De esta manera, fue en Chiu-Chiu donde finalmente capturaron a Tomás Paniri y enviado a Iquique para ser ejecutado, sofocando así la rebelión en el Loa (Saire et al, 2008).

El hecho que no se mencione a Lasana en este informe podría deberse a que no participó directamente de la Rebelión. Pero tampoco tuvieron acciones expresamente antirrebeldes, lo que a su vez podría deberse a la relación de dependencia que tenía Lasana con respecto de Chiu-Chiu. Esta dependencia se profundizó desde 1770, cuando el corregidor forzó a los atacameños dispersos en estancias a fijar su residencia en los pueblos donde se construyeron casas de cabildo, cárceles y escuelas para la enseñanza del castellano (Mata, 2019). En este caso, a pasar desde Lasana a una residencia más estable, concentrada y regulada en Chiu-Chiu.



Muro del pukara de Lasana

## Repúblicas Boliviana y Chilena

El conflicto por la independización americana también se expresó en el Loa. En este caso, comenzó luego de 1810 con el establecimiento de la Junta de Gobierno de Buenos Aires, capital del Virreinato del Río de la Plata, a la que pertenecía Lasana. La organización militar de las provincias argentinas vio en el Loa y Atacama un punto estratégico para la guerra contra el Virreinato del Perú y el abastecimiento marino a través del puerto de Cobija. De esa manera, en 1816, el ejército proveniente de Salta comenzó sus actividades en la región. Sin embargo, la guerra de independencia no fue un punto prioritario para Lasana, quien en 1821 adhirió a una petición realizada por naturales de Atacama la Baja al gobierno salteño en la que solicitaron eximirse del ejército, ya que no tenían provisiones, aún estaban en época de siembra y la guerra les dificultaba la actividad arriera. Solo en 1824, Lasana logró volver a comerciar con la provincia de Lípez a través de un permiso especial solicitado a Salta (Mata, 2019).

Al parecer por estos años, el Departamento de Arequipa, tomado por los patriotas en 1820, nombró a un subdelegado en Chiu-Chiu originario de Conchi, que podría haber tenido autoridad sobre Lasana y el resto de la región. Pero éste prefirió no ejercer su cargo para no generar conflictos con Atacama la Alta, que se reconocía como perteneciente a la Intendencia de Potosí y no a la de Salta ni a la de Arequipa. Esta pertenencia se restauró luego de 1825 al finalizar la guerra y crearse la República boliviana, cuando el general Antonio José de Sucre solicitó a los atacameños que enviaran a un representante a la Asamblea General para decidir la suerte de los pueblos del Alto Perú. Sucre premió la lealtad de los atacameños a Potosí eximiéndolos de impuestos (Mata, 2019).

La exención no duró mucho, ya que la administración boliviana restauró el tributo indígena, que los lasaneños debieron pagar mediante impuestos agrícolas, ganaderos y arrieros. En 1866, el presidente Melgarejo disolvió la propiedad comunal de la tierra, convirtiéndola en fiscal y siendo ofrecida a los particulares que pudieran comprarla, lo que redujo la cantidad de territorio conservado por Lasana. Por su parte, el proceso de chilenización librado tras la Guerra del Salitre en 1879 se tradujo en un desmedro mayor a la cultura lasaneña, al instaurar la educación chilena en la escuela de Chiu-Chiu, la instalación de estandartes chilenos en centros religiosos como Conchi Viejo y la explotación de Chuquicamata, que bajo la influencia cultural chilena y estadounidense, dieron fin a la lengua ckunza (Saire et al, 2008).

## Tiempos recientes

Con la anexión de Lasana a Chile, la comunidad perdió aún más su cercanía al poder político. Aún dependía de Chiu-Chiu en cuestiones como el juez de distrito, la junta de vecinos o la escuela pública. Pero a su vez, Chiu-Chiu dependía de Calama para obtener los recursos necesarios para mantener tales servicios. La existencia de Chiu-Chiu como intermediario político comenzaba a ser problemática, ya que impedía la instalación de una escuela en Lasana o de una junta de vecinos propia que permitiera gestionar los intereses específicos del valle.

Además, hacia 1931, se reclamaba que Chiu-Chiu prestó escasa ayuda a los trabajos de construcción del camino vehicular que actualmente recorre el valle (previamente solo existían los caminos de a pie y de carretas), lo que estableció una relación conflictiva con los vecinos (Pérez y Torrejón, 2012). Al respecto una comunera recuerda:

*“Antiguamente no po ´, antiguamente andaban los caballos, las carretas y después de a poco fueron andando los vehículos. Eso costó mucho porque la gente pufff, tuvo que sacarse la mugre con picotas, con barretas para bajar la piedra y poder hacer el camino, si antes aquí había puro camino de caballo, nada más... Y la gente natural nomás así hacía las cosas, nada de máquinas, porque antes no existían...”*

*(L.P.S., Entrevista personal, 2021)*

Esta problemática se profundizó en la medida que Chuquicamata aumentaba su demanda de alimentos para sostener su faena. La Junta de Vecinos de Chiu-Chiu gestionó con la minera la entrega de productos agrícolas a sus pulperías y campamentos mediante turnos compartidos con Lasana. Sin embargo, los lasaneños acusaron de centralismo a sus vecinos, puesto que el Valle se veía en desventaja por la menor capacidad de producción y dificultad de transportar los productos. En este punto surgió la idea de crear una Junta de Vecinos propia, que se relacionara directamente con Chuquicamata y así no depender tanto de Chiu-Chiu (Pérez y Torrejón, 2012). Respecto a la producción agrícola y abastecimiento de verduras, un comunero recuerda:

*“...de la agricultura nomás vivíamos antes. Antes no se sembraba como se dice ahora, las verduras. Antes era el puro choclo y el trigo nomás y eso daba muy poco. Después cuando se empezó con la zanahoria con todo eso caía un poco más de plata...”*

*(A.G.P., Entrevista personal, 2021)*

Uno de los primeros puntos en que se expresó esta voluntad de separación, fue la construcción de la escuela, que respondía a la necesidad educativa de la alta cantidad de niños presentes a lo largo del valle, cuya distancia de Chiu-Chiu limitaba sus opciones. El 19 de julio de 1953 se dio la primera reunión del Centro de Padres y Apoderados, que comenzó a organizar la obra. Una transcripción del libro de actas realizado por Cristian Pérez y Karina Torrejón indica, entre otros, los siguientes acuerdos:

*“En dicha reunión por unanimidad de los assembleístas se acordó enviar una solicitud a la ilustre Municipalidad de la comuna de Calama:*

*1° Primer punto: la construcción de un edificio que sirva de escuela primaria”*

*“4° Cuarto Punto los padres del centro se comprometen a ejecutar la construcción completa o es decir la obra de mano*

*5° Punto dicha escuela estará entalada en el centro de Lasana [...]. Por lo tanto el señor Remigio Pastrana copera con tres mil adoves por el momento [...].”*

*(Pérez y Torrejón, 2012, p. 37)*

Finalmente, en 1957, se terminó la obra y se traspasó al Estado a través del Director Departamental de Educación. Uno de los mayores puntos que se ha recalcado en el estudio de Pérez y Torrejón, es la importancia del trabajo cooperativo y comunitario siempre a título gratuito frente a las adversidades y las pocas facilidades entregadas por las autoridades en Calama.

*En la década de 1960, se originó un movimiento que tenía por objeto presentar peticiones de los pueblo del Loa ante las autoridades en Calama, basados en la idea de que el desarrollo de las comunidades solo se lograría mediante la acción conjunta de los pueblos. De esta forma se creó la Central de Pueblos del Interior del Sector Norte, que en el caso de Lasana contaba con dos delegados, que eran Sacarías Galleguillos y Floridor Galleguillos. Bajo esta organización, el 12 de febrero de 1962, los delegados lasaneños tuvieron la oportunidad de exponer algunas de sus problemáticas ante las autoridades reunidas en Chiu-Chiu, entre las que se cuenta la escasez de agua: "Hablar con el gerente de "Chile Exploration Company", para conseguir dos pulgadas de agua, para los habitantes de Lasana" (Saire et al, 2008, p. 36).*

*Sobre esta problemática medioambiental, una comunera señala: "que nunca nos faltara el agua, porque sin agua no podemos sembrar... sin agua no hay vida po ´, sin agua no hay vida. Entonces si cada vez va cortándose más el agua por que la sacan en otros lugares, fuera de que no llueve tampoco tanto para la cordillera, no vamos a tenerla po ´."*

*(L.P.S., Entrevista personal, 2021)*

Entrada la década de 1970, Lasana contó con su propia capilla, que de forma similar a la escuela, fue construida por la voluntad de sus comuneros y el trabajo colaborativo. Aún está vivo en la memoria el recuerdo de quienes se organizaban para trabajar gratuitamente en el levantamiento de esta obra. Décadas más tarde fue capaz de construir su propio cementerio.

Para cerrar, podríamos indicar que la historia de Lasana ha demostrado que la cooperación entre comuneros y comunidades vecinas puede ser una vía de desarrollo que no se debe perder. Desde tiempos prehistóricos, ya existió colaboración para intercambiar productos a larga distancia, generar alianzas con comunidades hermanas como Ayquina, en tiempos coloniales, o valerse del trabajo comunitario, en tiempos recientes, para resolver problemas educativos. El futuro está abierto y depende de nosotros como poner en juego nuestras capacidades y relaciones sociales para el beneficio común.





Pukará de Lasana



Árbol y vaina de algarrobo, alimento ancestral



## La agricultura y las tradiciones en Lasana

Grabiela Yere Panire

### Agricultura, tierra y semillas

Yo como agricultora nací en Chuquicamata. Mi papá trabajaba aquí en campamento, entonces vinimos y compramos un terreno. El terreno era de mi papá y empezamos a cultivar, empezamos a cultivar en ese tiempo, se sembraba puro maíz. Después se sembrará toda clase de verduras, pero según antiguamente un caballero, Aurelio Gonzales, empezó a cultivar la acelga. Desde ahí, ya se empezó a cultivar las verduras, ahora se da de todo.

Lo peor de todo es que el río Loa tiene el tranque, que le llamamos nosotros, descompone el agua. Tiene que ser con fertilizantes, con guano, con insecticida para que puedan dar las verduras, no tenemos esa agua antigua cuando cultivamos todas las verduras. Otro de los cambios es que ahora la venta no es buena porque no hay comercialización de verduras; muy poca venta y precio malo.

Yo siempre he estado en estas cosas aquí. He podido recorrer y ver que las mineras se llevaron el agua. Que nos devuelvan el agua para que nosotros podamos rehabilitar la tierra y volver a sembrar toda clase de hortalizas y verduras en el aire; no se daban los invernaderos, no se conocían los venenos ni salitres. Eso es lo que se podría hacer: tener agua de calidad que ayude recuperar las hortalizas y especies que serían tesoros de Lasana. Se podría recuperar con ayudas técnicas lo que había antes, pero sería de otra forma; de la misma forma lo veo difícil. Lo que pasa es que los sabores ya no son los mismos, ahora tiene otros gustos, otras vitaminas, ha cambiado mucho el sabor y para mí esos sabores de antes son muy distintos a los de ahora.

### Concelebrar de las fiestas: El Carnaval

Yo tengo 70 años. Yo conocí el carnaval hace como 50 años atrás cuando yo empecé a organizar, a ayudar. Según dice mi abuelita que venía del carnaval Colche, tenían diferencias con el de Lasana u otras comunidades. Antiguamente no había carnaval aquí. Ella (mi abuelita) lo introdujo, Agustina Ferrel, a Lasana. Ella nos contó hace muchos años, desde ahí empezamos a festejar nuestro carnaval aquí. Ahora no es lo mismo: ya esta con diferencias con el tiempo; con costumbres, algunas otras costumbres; los cantos todo siguen, pero con diferencias. Igual hay el recorrido de 10 a 11 kilómetros y vienen en caballo, eso no ha cambiado.

### La organización y las fiestas en Lasana.

Yo verdaderamente no soy de aquí, mis raíces si son de aquí. Lo que es ahora la comunidad indígena la formamos hace poco, antes existía la junta de vecinos. Hay muchas celebraciones: el 15 de mayo San Isidro, el labrador de Lasana, Santo Patrono de los agricultores y también la fiesta de todos santos y otros festejos cívicos que tenemos se siguen festejando.

Quiero agradecer a la gente de otros países y lugares, que sepan que es lo de acá y que puedan saber que nosotros existimos, que nosotros somos indígenas y no nos toman en cuenta mucho. Al presidente de ahora que pueda compartir con nosotros, que sí existimos, que no se olviden, y si quieren volver, aquí estaremos y así daremos a conocer más cosas de nosotros.





Río Loa y chacras de cultivo en Lasana

Monumento Arqueológico Pukará de Lasana



## Experiencia desde el saber de la comunidad entorno al Qhapaq Ñan

Hernaldo Ferrer Galleguillos<sup>1</sup>

Buenas tardes a todas y a todos. Gracias por la invitación a participar en este seminario de intercambio de conocimientos. Yo soy comunero de la comunidad indígena de Lasana, como todos en esta zona tenemos que trasladarnos a la ciudad básicamente por estudios o trabajo, pero llega un momento que estamos de vuelta. Hay muchos comuneros de los nuestros que están volviendo y eso se agradece.

En cuanto al conocimiento arqueológico, patrimonial y ancestral de nuestra comunidad, primero que nada están nuestros mayores. Ellos tienen la sabiduría del que se entregó a ellos en su momento; parte del conocimiento que tiene uno hoy día es basándose en lo que ellos nos fueron pasando de generación en generación. Quizás se ha ido perdiendo un poco, pero existimos muchas personas que de alguna manera tratamos de mantener y rescatar.

### El Qhapaq Ñan y su paso por Alto el Loa.

Básicamente a lo que se refiere "El camino del Inca", Qhapaq Ñan, camino principal o camino de Dios, como manifestaban los Incas. Basándose en eso mismo, en algún momento el gobierno de Perú invitó a los países de alrededor a ser partícipes del rescate del camino del Inca para poder resguardarlo en conjunto.

Nosotros como comunidad de Lasana tenemos la fortuna de tener hoy día con 18 kilómetros de patrimonio mundial. Fue un proceso que me tocó vivir a mí como a otras personas de aquí de la comunidad. Y que hoy últimamente el Consejo de Monumentos Nacionales nos está apoyando en futuros proyectos de conservación, comercialización y turismo.

No hay que olvidar que el Qhapaq Ñan es un camino que saliendo de Lasana llega a Cuzco y Machu Picchu, pasando por varias comunidades originarias tanto para el norte y para el sur. Aquí están los aimaras y quechuas. El Qhapaq Ñan básicamente fue el camino que utilizaron los incas para trasladarse por todo el continente; hablamos de Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, Argentina y obviamente Chile.

Hemos llegado a tener ese conocimiento y ese valor ancestral hasta hoy día en la comunidad; sobre la base de que nosotros tenemos periodo precolombino, incaico, posteriormente la llegada de españoles, la era colonial que le llamamos y obviamente en una república, algún momento llamada Bolivia, y ahora en la República de Chile. Nosotros seguimos siendo personas originarias del lugar, independientemente de los procesos que nos ha tocado vivir.

Para la comunidad de Lasana es muy importante el cuidado y la conservación de su patrimonio ancestral, arqueológico, tradición y costumbres. Para nosotros tanto el Pukará como las distintas cosas arqueológicas que tenemos en el valle para la comunidad es bien importante. De alguna manera hemos logrado algunas situaciones que nos han favorecido en el tiempo; no es fácil trabajar con entidades públicas.

El Qhapaq Ñan tiene una historia muy bonita generada por los Incas. Nosotros nos sentimos hoy día orgullosos de ser parte de eso, pero también tenemos la preocupación de saber como lograr el financiamiento para poder proteger.

*1 Comunero y poblador originario de la comunidad indígena atacameña de Lasana. Ha cumplido varios cargos dentro de la comunidad y aportado día a día al patrimonio arqueológico del territorio.*

Llegar no es muy fácil, aquí tenemos tres comunidades que tienen patrimonio del camino del Inca: Lasana, Cupo, Ayquina – Turi. Obviamente cada comunidad está encargada de su cuidado, y bueno, ahora Lasana está más expuesta al desarrollo; nos atraviesa un camino de una minera, hay gente que llega, interviene el lugar sin saber el valor histórico que tiene. En otras comunidades el Qhapaq Ñan está más resguardado, está más hacia el cerro y obviamente no es fácil de identificarlo.

### **La interconectividad y el intercambio de conocimientos en la zona**

No hay que olvidar que hoy día contamos con la Ley Indígena de 1994 CONADI Específicamente, hoy día cada comunidad cuenta con una directiva, las cuales trabajamos autónomamente cada comunidad. También hay instancias transversales, las comunidades se unen y se trabajó en situaciones que involucran a todos.

En el tiempo, las comunidades del Alto Loa, que son diez, han logrado tener una interconectividad tanto terrestre como telefónica. En cuanto a actividades religiosas, tradiciones y costumbres, cada comunidad tiene sus fechas, como también hay fechas que son para todos. Siempre hay solidaridad de comunidad a comunidad y un apoyo mutuo entre ellos y el respeto de las costumbres y tradiciones del lugar.

### **El traspaso de conocimiento ancestrales a los niños y jóvenes la clave del futuro**

Tenemos la fortuna de contar con un colegio y tenemos unos profesionales de la educación que han hecho un trabajo magnífico con nuestros niños; y creo que ahí ha sido bien importante poder rescatar todo lo nuestro a través de esa enseñanza. Si bien es cierto que llega el momento en que los muchachos tienen que migrar a la ciudad, pero el colegio ha sido bastante importante dentro de la educación y conocimiento ancestral por parte de los niños, y como también por parte de los adultos.

En lo personal, el conocimiento que yo aportó me pone en un lugar de poder ser partícipe en la comunidad, tener ese conocimiento de los historiadores. Somos varios, yo no soy el único que hemos logrado estar en otras regiones y trabajando en el tema del rescate y el resguardo del patrimonio en general, pero también el incaico en particular. Así que sí, se ha hecho un trabajo muy importante con nuestros niños y depende de nosotros conservarlo en el tiempo.



Obra de conservación en Valle de Lasana







Paso del río Loa por el valle de Lasana



Pukara y valle de Lasana

## Ritos de agua en las comunidades del Desierto de Atacama

Marinka Karolina Núñez Srútr<sup>1</sup>

### Introducción a los ritos de agua

Los ritos de agua, ya sean nombrados como llamados de lluvia y/o limpia de canales, son cultos por medio de los cuales un espacio se “habita” llenándose de símbolos que fundan la experiencia cotidiana religiosa, ceremonial y económica que marca y ordena el espacio donde se vive (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003, p. 13).

En las comunidades andinas, en general, y en las cuencas de El Loa y del Salar de Atacama, en particular, los ritos de agua que se generan en estos espacios desérticos son fundamentales, no sólo desde una perspectiva técnica e instrumental en torno al acceso o disponibilidad del agua, sino también en la generación de pedimentos de fertilidad ligados políticamente a cada uno de los territorios.

Existe una relación muy estrecha entre las aguas, los cerros tutelares y los pedimentos de lluvias estivales. En primer lugar, la etnografía andina nos señala la relevancia que adquiere el agua en la cosmología de los Andes. La concepción del agua se establece en su circulación: las aguas que discurren por la superficie (ríos y canales), las aguas que circulan por el subsuelo (nacimientos, vertientes, puquios) y las aguas de mar; todas vinculadas en los rituales de propiciación y fertilidad en el mundo andino (Farfán, 2002, p. 126). La lluvia es el agua que cae, el río es el agua que corre, la vertiente o manantial es el agua que brota (Vázquez, 2008, pp. 82, 84).



Ubicación de los principales lugares mencionados en el texto (Berenger y Acevedo, 2015, p. 53)

<sup>1</sup> Doctora en Antropología. Profesora Asociada Escuela de Antropología, Geografía e Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Miembro del CIIR

La circulación mítica del agua en la cosmovisión indígena la encontramos bajo cuatro elementos simbólicos muy presentes en los rituales: a) en los cerros y nevados tutelares donde residen los mallkus o ancestros; b) en las huacas simbolizadas en piedras o huancas que son dueñas del agua y quizá, los ancestros litificados, que controlan la fertilidad de la tierra y los animales; c) en las lagunas, de donde nacen los ríos, consecuentemente los canales; y d) en los manantiales que brotan de las entrañas de los cerros y provienen del mar (Farfán, 2002, p. 128).

*Esto nos hace pensar que todos estos elementos naturales y fenómenos meteorológicos forman parte del simbolismo en torno al agua y consecuentemente de la fertilidad que debía estar regulado por el tiempo circular, es decir, el ciclo agrario (Farfán, 2002, p. 128).*

Esta síntesis encierra la relación antepasado-origen-fundación de los pueblos, y la podemos complementar con la relación montaña-agua-fertilidad, donde las montañas son divinidades de propiciación de las lluvias y lugares donde reside el Wamani o los dioses que controlan la circulación del agua a través de los canales (Reinhard, 1987 citado en Ceruti, 1999). Las montañas o cerros siempre han formado parte de la vida cotidiana de los poblados del mundo andino como protectores y guardianes, es decir, se consideran la morada de los dioses (Tello, 1923, p. 510 citado en Ceruti, 1999); y habría una relación más estrecha con los altos cerros/montañas cuyos nevados garantizan la abundancia o escasez de agua. Es la sabia frase de los viejitos atacameños cuando dicen que “los cerros, nuestros mallkus están llenitos de agua...” (Vicente Conzué, comunicación personal, 2000).

Desde tiempos inmemoriales el paisaje andino está vivo; hay una relación intersubjetiva entre humanos y no humanos (Núñez, 2015); los cerros tutelares controlan los fenómenos meteorológicos y son dueños de los animales y plantas que en ellos moran, incluso de las riquezas minerales que esconden en sus entrañas (Martínez, 1983). Por todo ello, las poblaciones de los Andes siempre han invocado a los cerros a fin de propiciar la multiplicación de cultivos, ganados y el buen curso de la vida social de las comunidades. Debido igualmente a la majestuosidad con que dominan el paisaje andino, los cerros tradicionalmente han servido como foco en torno al cual se han construido identidades comunitarias, convirtiéndose en lugares de origen, actuando como símbolos de identidad de las comunidades que se asientan en sus faldas. Son un referente cultural e identitario (Astvaldsson, 2000; Bastien, 1996; Gose, 2001 y 2004; Sánchez, 1999 citado en Gil, 2008, p. 222).

Montañas y lagunas ocupan un lugar de privilegio en las creencias y prácticas rituales que pueblan el mundo andino. Las altas cumbres son concebidas como moradas de deidades atmosféricas y espíritus de los ancestros, a los que se les cree íntimamente relacionados con la fertilidad y las lluvias. Las lagunas de altura cumplen una importante función en el mantenimiento de la vida en los Andes, que es la de reservar la preciada humedad dispensada por las montañas. El agua, concebida como la sangre de la vida agrícola andina, es vista fluir descendiendo de las lagunas y glaciares para fertilizar los campos y eventualmente llegar al mar. Es por ello por lo que el culto a las montañas relacionado con la fertilidad y la lluvia tiene una antigüedad milenaria en la cordillera de los Andes (Moseley, 1992, p. 55 citado en Ceruti, 2003, p. 233). La lista de rasgos notables del paisaje que eran concebidos como huacas y adorados por los andinos en tiempos de los Inca incluía cordilleras nevadas, cerros con riquezas mineras, lagunas de altura y el mar (Murúa, 1946, p. 285 citado en Ceruti, 2003, p. 233).

### Los canales, las acequias

La canalización es una estrategia prehispana con continuidad etnográfica contemporánea. Los canales son tecnologías tradicionales de aprovechamiento hídrico fundamental en territorios áridos del Desierto de Atacama. Es la modificación del espacio terrestre para hacer confluír el agua en canales de regadío, con controles de filtración a través de compuertas generalmente hechas de piedras y otros elementos textiles para ese fin. Así los canales simbolizan las venas de la tierra donde el agua escurre; son las conexiones que vinculan el mundo de las profundidades con el terrestre agrícola.

El aprovechamiento y direccionalidad del agua procura no sólo la posibilidad de germinación de las plantas y los árboles (por ejemplo, en eras y melgas maiceras, y algarrobales como chañares), sino también la posibilidad de concentrar espacios más húmedos a través de estas arboledas que evitan la evaporación, agenciando el funcionamiento del sistema agrario. Es por ello que durante los días de trabajo se limpian todos los espacios productivos, especialmente los canales, estanques y los predios agrícolas en espera de la siembra.

La estructura de las redes de canales en las localidades atacameñas Lickanantay y de otras identidades que habitan la región han sido las bases materiales que han sustentado la irrigación, posibilitando la vida agropastoril en los oasis. El agua es ritualizada por el cantal (Hoya del Salar de Atacama), purikamani (Hoya de El Loa), para propiciar la abundancia y la lluvia estival. Es decir, la práctica de "limpiar" las acequias se vincula a ritos específicos y oficiados por personas especializadas. El agua que escurre por los canales es agradecida e invocada una vez al año, y allí se encuentra la matriz social, en sus ritos realizados en el comienzo del tiempo de siembra.

Parfraseando a Thomas Barthel, hablar de la Limpia de Canales es la analogía inmediata con la Fiesta de la Primavera (Barthel, 1986). Es una actividad que se enmarca en el ciclo agrícola, cuya significación es propiciar buenas siembras a través del paso expedito del agua por la red de canales del pueblo, a la espera de las lluvias estivales que son solicitadas por los especialistas y por la comunidad para que así germinen las siembras y atender, posteriormente, una buena cosecha.

### La limpia de canales

La limpia de canales refuerza el sentido de pertenencia a un lugar con carácter identitario y comunitario, donde se actualiza el tiempo antiguo con el tiempo presente a través de la práctica colectiva de "limpiar" y ritualizar a través del convido esos lugares construidos y heredados de los humanos y no humanos. Es aquí, en los ritos del convido, donde se desenvuelven las pautas para comprender la territorialidad de cada comunidad.

La tradición de limpiar los canales asociado a sus ritos de convido responde al tiempo prehispano y a la cosmovisión del colectivo atacameño lickanantay y otras identidades que residen en las cuencas hidrográficas de la región. Su práctica ha sido y es una costumbre traspasada de generación en generación. Esta tradición o costumbre regional, y a la vez local, la ha tenido cada comunidad con sus propios estilos y ceremonias. Todo ello para el multiplico del ganado, alimentos, agua, bienestar, etc., cuyos llamamientos están mediatizados a través de personas detentoras de cargos de prestigio u oficiantes rituales (Valde-rama y Escalante, 2000).

Los ritos de agua se vinculan estrechamente con el culto a la tierra, patahoire o pachamama; al agua, puri; cerros, mallkus, y se ritualizan a través de limpia de canales/acequias, convidos y llamados de lluvia. Esta última práctica más bien responde a un rito coyuntural, de emergencia por extrema sequía, cuya realización no es cíclica (Rösing, 1996, pp. 104, 111).

### **La limpia de canales y el convido en el Salar de Atacama**

Esta práctica sociocultural ha sido muy extendida en las comunidades que residen en el borde oriental del Salar de Atacama. En este artículo, nos focalizaremos en la Comunidad Atacameña de Peine. La limpia de canales agrupa a todos los habitantes que residen en la localidad y a los que han migrado a los centros urbanos que retornan para trabajar durante cuatro días de manera intensa: entre los días 10 al 14 de octubre de cada año, y dentro de este marco, es el 12 de octubre el día en que se hace el rito del convido.

En “la limpia” participan todos los propietarios de las tierras agrícolas: el peón (trabajador), los(as) capitanes(as) que coordinan la limpia, los cantales (el mayor y el aprendiz), cocineras, tajniris (persona que sirve, atiende), los guardarropas, las señoras “del cajcher” (que preparan la comida ritual del convido) y la propia comunidad.

El hito de la limpia de canales es también un lugar político que alberga a todas las instituciones de la localidad (comunidad indígena, junta de vecinos, comité de tierras y aguas, clubes deportivos, etc.), pues todas tienen una participación en la organización, producción, distribución y consumo.

El rito del convido en Peine consiste en ofrendar dones prestigiosos como comida ritual (cajcher), alcohol, la coca, productos agrícolas locales, harina tostada, y chacha (planta ritual). La práctica de convidar es para “hacer comer a los cerros, pachamama, vertientes y manantiales”, y se realiza en una pequeña cava de ofrenda (cobero) en la vertiente Vilti y mesa ritual Santa Coa. Con relación a los usos sociales, rituales y actores festivos, el ritual del convido se realiza en dos jornadas: una en la mañana y en secreto, donde solo está presente el cantal y sus aprendices (recibiendo visitas de vez en vez); y en la jornada de la tarde con la comunidad. Aquí se reproduce de un modo colectivo la tradición y creencias. Es por tanto un campo social y ritual convenido. Al caer la tarde, el talatur reúne a la comunidad en una danza (ronda) y canto compartido que se reitera en varias oportunidades.

La comunidad baila y canta reproduciendo en kunza el talatur, cuyo contenido se asocia con la reproducción, fertilidad, las lluvias, las nubes, abundancia, protección, aguas, cerros, manantiales, productos locales y santos protectores. El relato del canto del agua (talatur) está escrito en kunza y fue traducido por la peineña Judith Cruz. La letra original (transcrita de la oralidad a la escritura) fue hecha en el año 1967 por el cantal don Honorio Carral Cruz.

### **Limpia de canales y rituales en El Loa**

Hasta aquí, con lo revisado etnográficamente, podemos afirmar una relación de ritos de aguas en comunidades del Salar de Atacama y sus significados. Además encontramos similitudes con otras comunidades, esta vez con Caspana, Ayquina y Toconce, las cuales se ubican en la hoya hidrográfica de El Loa.

Para el caso de Caspana, algunas investigaciones señalan que el momento relevante en el ritual de la limpia de canales se sitúa en la bocatoma, donde el canal es proveído de las aguas de la vertiente Cablor

y Coyer, que al unirse pasan a formar el río Caspana. Cuando se está en el ritual, los capitanes dan el turno:

*(...) al más anciano para que entone un canto primitivo [sic] el que va diciendo algo así como "chau Sana Chaina Kenkentu" (...). Cuando el anciano termina el canto, el purikamani abre la compuerta del canal y es entonces cuando todos los hombres, mujeres, jóvenes y ancianos van vertiendo con ulpo y esparciendo en el correr del agua las hojas de coca (Matus, 1993 y 1994, p. 82).*

Ese ulpo está compuesto de harina, vino y chicha, lo que sería análogo al cajcher, la comida ritual que se ofrece en Peine. Posteriormente, es en el cargo del purikamani, la persona que abre la compuerta del canal que simboliza cuando el cerro da el permiso y deja caer la lluvia. Después de alzar el agua de la bocatoma a los canales, la comunidad junto con los cargos prestigiosos se reúnen primero en la iglesia, y después en la plaza para bailar el chau chau, danza que se baila de manera circular, similar a una rueda (Matus, 1993 y 1994, p. 82) y muy semejante al talatur de Socaire y Peine. Chau chau es interpretado como el sonido del agua corriendo por el canal y golpeando contra las piedras (Serracino, 1985, p. 83).

Sobre el talatur de Caspana, se tiene una referencia transcrita a partir del original proporcionado por el comunero Julián Colamar (Q.E.P.D.) y registrado por Matus (1993 y 1994, p. 84).



*Limpia de canal en hilera/fila y la limpia de estanque de agua (Foto: M. Núñez, 2010)*



*Limpia de canal en hilera/fila y la limpia de estanque de agua (Foto: M. Núñez, 2010)*

Doña Lorenza Pérez en la puerta de su casa en el valle de Lasana







Las investigaciones elaboradas por Victoria Castro y su equipo en Ayquina y Toconce, subregión de Río Salado, contribuyen a tener una mirada comparativa de la limpia de canales. A continuación, presento algunos extractos.

*La Limpia de Canales [Ayquina] es una compleja ceremonia que dura seis días y en la cual participan las familias de cada pueblo, visitas y forasteros. Al menos en la subregión de río Salado cada comunidad recibe las visitas de gente de otras aldeas y en el transcurrir de las diferentes fases de esta ceremonia -como prácticamente en todas las costumbres- se invoca a los "abuelos", a los cerros tutelares o mallku y a la pachamama o "santa tierra pachamama". Hay en ellas, una carga simbólica muy fuerte que se denota en los gestos del chuspanear -el acto recíproco de invitar a coquear intercambiando las chuspa-, en la música, en la danza y en la conducta del conjunto de autoridades, especialistas, principales y familias de comuneros que participan en las ofrendas. Todo ello remite sin duda a un pasado prehispánico activo en el presente y que va dirigido a pedir por la abundancia del agua (1996, p. 22).*

*Santo Waki [Toconce]. Entre las cenizas del fuego de la cochura, el artesano extrae con delicadeza un gran número de tiestos y separa cuatro cántaros y dos vasijas pequeñas de forma arriñonada, los tinkeros, que deposita en una caja. Los cántaros se disponen uno al lado del otro y los tinkeros sobre las bocas de dos de ellos. Un par de cántaros y su tinkero deben ser elegidos por los purikamani para usarlos en la "mesa" ritual del Santo Waki de esta noche y se nombrarán así: uno para los hombres y otro para las mujeres, uno para los "antiguos" y uno para las "almas" (1996, pp. 76, 77).*



Convindo en el nacimiento Puri. (Fotografía: Patricia Mateluna, octubre 2009)

Vilti puri yuyu talo, Sairi  
 Quepe puri pachata. Tolar  
 Avai avai avai  
 Tolar puri yuyu talo Sairi  
 Quepe puri pachata  
 Cosar avai, avai avai  
 Echar sacta cheregner, cheregner  
 Saque acta colcoinar  
 Colcol avai, avai avai  
 Tolar sisai carau monti colcoinar  
 Chile sacta carau Sairi, sairina Sairi sairina  
 Sairi Sairi conto si cantal  
 Saflu isliya  
 Sairi Sairi conto si cantal  
 Saflu isliya  
 Pular sisa carau Sairi, colcoinar  
 Chile sisa carau Sairi, sairina Sairi sairina  
 Sairi Sairi conto si cantal  
 Carar sisa carau tanti, pauna tanti ti tilo tilosseno  
 Pachauna, pachulato avai, avai avai  
 Carar tanti saino pauna saino  
 Atacama, iluslima, sai sanantonio  
 uvai leyar echar techarma  
 y pauna simaina y cajchet techa te saino, echar talotar  
 VILTI (ave) agua yuyu talo lluvia  
 ojo agua pacha tata, TOLAR  
 bienvenido seas  
 TOLAR agua yuyu talo lluvia  
 ojo agua pachatata  
 COSOR, bienvenido seas  
 ...?  
 Soque acta implorando (doblando rodillas)  
 rogando bienvenido seas  
 TOLAR SISA nubes molti (nubes de lluvia)  
 CHILE sacta nubes lluvia lluviecita, lluvia lluviecita  
 lluviecita  
 Lluvia lluvia conto si CANTAL  
 Saflu isliya  
 PULAR SISA nubes lluvia, rogando  
 CHILE SISA nubes lluvia lluviecita, lluvia lluviecita  
 lluvia lluvia conto si CANTAL  
 Carar SISA nubes tanti, niña tanti ti TiloTiloseno  
 pacha pauna (niña madre), pachulato?, bienvenido sea  
 nubes tanti saino, niña saino  
 Atacama, iluslima i sai San Antonio  
 ...?Y niña hombre y cajcher, techa te saino, echar TALATOR



Cántaros de greda

Al transcurrir esta fase [en Toconce], llega un instante en que los cántaros ya rebalsan su contenido y las tinkas están casi vacías. Entonces, el purikamani se levanta y envuelve los cántaros en las llicllas, tomando las puntas contrarias del tejido para atarlas sobre la boca de cada jarra. A continuación, junto con el presidente y quienes asumirán pronto como “capitanes”, piden permiso, salen de la habitación con los bultos y se dirigen a realizar una ceremonia privada. Nos cuentan que en la intimidad, ellos vierten el contenido de uno de los cántaros en la “mesa” ritual que se encuentra detrás de la iglesia y al lado del canal en Toconce. El otro cántaro se deja enterrado ahí, hasta el término de la Limpia de Canales. Los encargados regresan con el cántaro vacío y se quedan acompañándolo durante toda la noche en la “casa del purikamani”, coqueando y asperjando después de terminada toda esta ceremonia (1996, p. 87).

Continuando el relato, pero esta vez en Ayquina, la investigadora Castro señala que:

*Don Abdón Saire nos relata que cuando empieza el primer día, la noche del jueves, se llama el Waki. Hacen la costumbre, el pago que se da a la madre pachamama. Ahí se trabaja con vino, harina, cántaros así, izquierda y derecha, se usa la coca, la hojita. Fe de coca, se llama. Después de eso se hace el pago a los abuelos y luego se continúa el trabajo. Ese día se junta toda la gente de todo el pueblo hacen una cuestión, ponen unos cántaros ahí. En los cantaritos echan a la izquierda y derecha harina, uno pa' los abuelos y otro pa' las almas, izquierda pa' las almas, la derecha pa' los abuelos, y todos los interesados llevan ahí como un litro de vino; se reparte a toda la gente que hay. Se está más o menos como hasta las doce o una de la mañana. Después ya se completa el turno, y el que está haciendo el cargo, el purikamani, nombra a unas personas que se van a hacer el pago. El pago lo hacen allá. Arriba (...) Nombran a gente que tenga idea para eso; no nombran a cualquier persona; ¿ha visto dibujada una peña? Ahí. Ahí es donde reparten a los que están ahí, a los antiguai. Llevan un vaso como mate de greda. Después vuelven y como digo, llegan saludando a todos como si no hubieran estado, recién llegando. De ahí empieza a salir ya, todos a descansar, ya sale ya, entonces los capitanes tocan los cachos (1996, pp. 87, 88).*

Portada de piedra en el pukara de Lasana



Kiti asas kutunas/kutunas yogomas  
 kiti asas lantimas/lantimas yogomas  
 ayacgkhas chelayires/loyyak ninax/  
 ayacgkhas sayares/kebusolar/keben... (se repite)  
 Nunas lantimas kirinas ganas  
 cheponas ejehuntas/salias/kayqnas  
 (Tres veces dan vueltas)  
 Jugay lampabaya/cheve cheve lampabaya  
 chebe chebe lampabaya  
 las suya lampabaya  
 aya pini rezo rezo  
 pinchulen kaita... (se repite)  
 Kani kani laby kaita  
 chinin chono  
 kaliten kaliten a los kita  
 mendocina.  
 Kiluti Kiluti kante chebe  
 silunta achayunta  
 lunkalum kalum kente kente kiryaes  
 imas imas lu ta setas kaslabanka  
 Los abainakas konte gibt kente lucho  
 sunay sintala  
 inber sisays lo toko chayna en toloyto  
 chayunta chayunta.  
 Tokagones patay mana salimanos  
 ayigante ayigante  
 sayri panimana ay ayante chau chau chau  
 kati chate kati chata  
 perro pampes ola sulo  
 tasta la geben gausulo  
 landa la geben  
 tiempu chayna tiempo chayna  
 sayari pauma gay gay inti  
 chau chau  
 kay santake/... (Se repite todo el texto del canto)

El relato nos va describiendo la “ceremonia privada” o ritos practicados de manera más oculta que ofician los cargos de prestigio de la localidad de Ayquina y Toconce. El “trabajo” que contempla el uso ritual del vino, la harina y la coca es lo que finalmente conformará el cajcher, que es el alimento ritual, dándoles de comer a las deidades tutelares en los altos de la localidad, y siempre cercanos los oficiantes a las nacientes, vertientes y/o peñas. Lo que se hace es “despertar a la naturaleza”, a las deidades prestigiosas y “darles de comer...”.

En particular, en la limpia de canales en Peine se perfila una resistencia a la visibilización del rito del convido, la cual también es una ceremonia que solicita lluvia, entre otras menciones a entidades de la naturaleza. Según los comuneros de Peine, los cantales “hacen su trabajo en secreto”, “trabajan solos con los cajcher [comida ritual]”, “es tabú que los pobladores asistan al convido en Vilti”, “es el día en que se abre la tierra y conversar con la Santa Coa te puede enfermar...”. Estas connotaciones de secreto o tabú podrían ser señales de resistencia ante procesos más antiguos y vinculados con la extirpación de idolatrías. A pesar de la desarticulación de la lengua kunza (Hidalgo, 1984), el rito del convido es el único evento donde se reproduce en lengua relatos extensos y contenidos complejos.

¿Qué se dice en esas ceremonias privadas o ritos ocultos...? En Peine también está el “secreto...”. En términos específicos, la única fuente etnográfica donde emerge el relato completo de todos los cerros –mallkus, ríos, manantiales y vertientes que perimétricamente bordean la territorialidad de la Comunidad de Peine, es en el ritual del convido, y probablemente también está presente en la “ceremonia privada” de los purikamanes en el contexto de la limpia de canales. Como hipótesis que emerge de los relatos comparados en ambas cuencas, sería el “secreto del convido” donde la fuerza de la invocación de los nombres, su aspersión y libaciones, compone y actualiza la jurisdicción del territorio de cada comunidad; y organizada a nivel local/regional, cuyo relato primordial muy probablemente se transformó en un secreto o práctica clandestina ante la presión hegemónica de la extirpación de idolatrías del siglo XVII.

*Fueron derechamente extirpados y, en consecuencia, pasaron a conformar una práctica clandestina, perviviendo algunos remanentes hasta hoy. Las rogativas aymaras y atacameñas aún exhiben su asimilación a la evangelización en conjunto con ceremonias prehispánicas como los llamados a las lluvias y el incremento del regadío (Núñez y Castro, 2011, p. 167).*

Tal como lo demuestran los prolijos trabajos etnohistóricos de Jorge Hidalgo, el proceso de extirpación de idolatrías y re-evangelización en Atacama fue un evento cultural extendido entre los siglos de la colonia hispana. Asimismo, el autor señala que:

*A mediados del siglo XVII se descubrieron ritos de fertilidad locales, lugares sagrados asociados a los mismos, vinculaciones de autoridades políticas indígenas, como también ciertas reminiscencias de ceques y cultos a las montañas, junto a cultos a dioses mayores que eran compartidos con otros grupos étnicos. Estas tradiciones fueron en parte eliminadas o transformadas, por los indígenas y los extirpadores, en la creación dialéctica del cristianismo atacameño (2011, p. 137).*

La ritualidad atacameña nos plantea que el legado ancestral nos permite situar a las entidades de la naturaleza en un panteón prestigioso, no solo para dotarlo de sentido, sino para marcar los espacios territoriales de los unos y de los otros (Núñez, 2011). Es así como las comunidades y los oficiantes investidos en los cargos de prestigio propician las lluvias, a través de los ritos de aguas en las limpieas de acequias, y fundamentalmente realizan una refrenda política e identitaria de la territorialidad en una secuencia narrativa no arbitraria de entidades locales y regionales que definen y deslindan territorios (Núñez, 2015). Esto es de data antigua y se transformó en un secreto; fue un ritual que continuó y continúa en la “clandestinidad”. Y ¿por qué? para “salvar el relato y su territorio” de la extirpación de idolatrías del siglo XVII (Castro, 1997; Hidalgo, 2011; Núñez y Castro, 2011).

### Reflexiones finales

Los cerros, ríos y manantiales son ritualizados en los ritos de convido de la limpia de canales una vez al año en las localidades de El Loa y en el Salar de Atacama. Asimismo, los ritos de aguas (pedimentos de lluvias en general y en particular llamados-llamamientos de lluvias, limpieas de canales-acequias, convidos, talatur, etc.) tienen una data prehispánica con vigencia contemporánea, en cuya práctica se prueba que las claves de las narrativas territoriales indígenas están presentes –más o menos visibles- en esos ritos específicos. Es un aporte haber pesquisado en el convido de la limpia de canales las pautas primordiales donde se establecen y se nombran a los no humanos que deslindan la territorialidad de la comunidad, al menos en parte meridional de la Cuenca del Salar de Atacama. Ellos constituyen la jurisdicción territorial de la comunidad y los límites culturales frente a los otros colindantes, tanto dentro del marco de los asentamientos dispersos y continuos en Atacama, como dentro de los espacios terrestres y celestes de la narrativa indígena (Núñez, 2015).

El sistema de cuencas y subcuencas es la organización fundacional, mítica, ancestral, y al mismo tiempo, contemporánea del mundo Atacameño Lickanantay y de otras identidades de la región andina. El agua nos lleva a los cerros y los cerros marcan lugares. Trabajos sobre los andes prehispánicos reconocen la doble importancia de los cerros como deidades tutelares y marcadores del espacio (Zuidema, 1989).

Como lo plantea Gilles Rivière (2007, p. 210), los mitos y rituales son el soporte de memoria que conecta a las comunidades con sus territorios. El sentido del ritual y del relato que se hace en el convido es sin duda una trama compleja que señala y nombra a las entidades locales y regionales para la prosperidad del agua... “para que no falte”. Pero además es un acto político de adscripción territorial, puesto que las comunidades se sitúan en subcuencas desde donde se articulan las hoyas hidrológicas en el Loa y en el Salar de Atacama, es decir, que los cerros que son los habilitadores de agua perimetran espacios geográficos de una comunidad determinada, y con ello conforman su territorialidad y jurisdicción.





Horno tradicional en vivienda del pueblo de Lasana





Vista aérea del Pukará

Volcán San Pedro desde el valle de Lasana



## De Miño a Lasana: senderos y memorias arqueológicas en torno a los cursos alto y medio del río Loa

Mauricio Uribe Rodríguez<sup>1</sup>

Aprovechando nuestros acercamientos al Tawantinsuyu (Uribe, 1999-2000), este texto se enmarca dentro de un objetivo más amplio que pretende entender las materialidades del Período Tardío de la región atacameña (1450-1557 d.C) para comprender arqueológicamente los sistemas sociales que desarrollaron sus poblaciones en tiempos de incaicos y coloniales (siglos XVI-XVII). En particular, nos referimos a la dinámica de la ocupación y ruta del Qhapaq Ñan en el río Loa a lo largo de 125,07 km. lineales, desde sus nacientes en el volcán Miño hasta Lasana (Uribe y Urbina, 2009; Uribe y Cabello, 2005; Berenguer et al., 2005), reflexionando sobre su lugar en la prehistoria e historia regional en la red de caminos y asentamientos manejado por el Tawantinsuyu. Nuestros avances muestran que la ruta habría sido recorrida al menos desde el período Formativo, debido a la presencia de la típica alfarería monocroma y pulida de San Pedro de Atacama y otras cerámicas tempranas. No obstante, se consolidaría un sistema de movilidad durante el Intermedio Tardío coherente con el énfasis que entonces tuvo el intercambio mediante caravanas de llamas en Atacama (Berenguer, 2004; Núñez y Dillehay, 1995). Dicho sistema estaría en pleno funcionamiento cuando los incas e hispanos interceptaron y, con seguridad, anexaron su elaborada red de caminos.

La ruta privilegiada por los incas en este sector se puede trazar a partir de las evidencias arquitectónicas y cerámicas obtenidas en, al menos, 18 puntos registrados entre dos tramos a lo largo del río Loa, correspondientes a los tramos Miño-Lequena y Lequena-Lasana, alrededor de los 4000 y 2900 m.s.n.m. respectivamente (Berenguer et al., 2005). En todos ellos destaca una gran presencia de cerámica, clasificada mayoritariamente como escudillas incaicas locales, además de otros tipos incaicos tanto locales como foráneos (Uribe 1997, 1999, 2004a). En general, este conjunto cerámico refiere al consumo y servicio de líquidos, dada la presencia numerosa de escudillas, cántaros, jarros y/o aríbalos. Según la economía política incaica, esto se asociaría con la necesidad del Estado de potenciar la reciprocidad y redistribución a través de la donación de alimentos y/o dádivas en general, como un modo de ejercer su poder y movilizar la fuerza de trabajo (Uribe, 2004b; Uribe y Adán, 2004). A partir de ello, se distinguen instalaciones exclusivas del inca que confirman la implementación de todo el aparato político y económico del Tawantinsuyu en el Desierto de Atacama (Adán y Uribe, 2005; Uribe, 2004b; Uribe y Adán, 2004; Uribe et al., 2001).

### Incas y Locales en el Alto Loa: Asentamientos, Cerámicas y Poblaciones

Miño-1 y Miño-2 (3.810 y 3.932 m.s.n.m.). Mi-1 y Mi-2 corresponderían a un mismo punto en la cabecera del tramo Miño-Lequena (Berenguer et al., 2005; Castro 1992). Miño-1, también denominado Kona Kona-1, está compuesto por al menos 31 estructuras arquitectónicas, de las cuales fueron analizadas el 12,9%. Por su parte, Miño-2, igualmente denominado Kona Kona-2, se encontraría frente a Kona Kona-1 y estaría compuesto al menos por 34 estructuras arquitectónicas, de las cuales se analizaron el 29,4%. A lo anterior se agrega un espacio abierto a modo de basural y sin asociación directa con estructuras. El material del sitio Mi-1 suma 749 fragmentos de recolecciones superficiales y 91 de excavaciones, lo que en total constituye una muestra de 840 ejemplares divididos en un 89,2% de superficie y un 10,8% de excavaciones. La cerámica predominante corresponde al período Intermedio Tardío (22,9%), siendo indicativa de las poblaciones locales del Loa y San Pedro de Atacama. A la anterior, se suma alfarería del Intermedio Tardío, pero del Altiplano Meridional (0,1%); paralelamente, estos tipos aparecen junto

<sup>1</sup> Profesor Asociado de la Universidad de Chile. licenciado en Antropología, Arqueólogo y magíster en Arqueología por la misma universidad. Ha sido Director del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, miembro y Presidente de la Sociedad Chilena de Arqueología.

con cerámica Tardía (12,5%), tanto incaica local como aparentemente foránea, en especial del Altiplano Meridional (p.ej., Inca-Pacajes o Saxámar). Por último, encontramos alfarería etnográfica de períodos históricos en porcentajes bajos (2,5%).

El material del sitio Mi-2 suma 4.523 fragmentos de recolecciones superficiales y 401 de excavaciones, lo que en total constituye una muestra de 4.924 ejemplares divididos en un 91,9% de superficie y un 8,1% de excavaciones. La cerámica predominante corresponde al período Intermedio Tardío (58%), indicativa de las poblaciones locales. A la anterior, se suma alfarería foránea del Intermedio Tardío del Altiplano Meridional (6,20%), posiblemente también de los Valles Occidentales (Arica) y del Noroeste Argentino (0,06%). Igual que en Miño-1, estos aparecen junto con cerámica Tardía (12,8%), tanto incaica local como indudablemente foránea, en especial Cusco Policromo (1,6%), además del Altiplano Meridional y Noroeste Argentino. Por último, aparece una mínima presencia de alfarería etnográfica de momentos Históricos (0,6%).

Por lo tanto, en este conjunto arquitectónico ubicado en la cabecera del sistema vial, la escasez de material previo al inca, la relativa densidad de la ocupación tardía y la leve presencia histórica, son demostrativos de que el lugar y su actividad fueron estatales. Sobre todo por ausencia de ocupaciones inmediatamente previas, y el origen y calidad del material cerámico, su pleno funcionamiento sería responsabilidad del Tawantinsuyu. Coherentemente, observamos una utilización diferencial del espacio construido dentro de una dinámica muy pautada que remite al modo de penetración del estado incaico en Atacama (Uribe, 2004b; Uribe y Adán, 2004). Lo cual, en paralelo, se asociaría al mantenimiento de grupos de elite que desarrollaron labores estatales involucrando a poblaciones de distintos orígenes y apoyados en la gente local del Loa.

Lequena Viejo (3.302 m.s.n.m.). Na-7 correspondería a un punto intermedio del segmento Miño-Lequena. También llamado Posta de Lequena (Risopatrón, 1924), fue una instalación vial, pero principalmente vinculada al tráfico de períodos históricos, tanto coloniales como republicanos, posteriores al siglo XVI. De este modo, incluiría actividad pastoril, pero también otras labores económicas específicas y acotadas a una economía mercantil y minera, articulando el territorio atacameño con puntos nucleares como Potosí. Lequena Viejo estaría compuesto por 26 estructuras al menos, de las cuales fueron analizadas el 39%. A lo anterior se agrega un espacio abierto a modo de basural y sin asociación directa con recintos.

El material cerámico suma 4.237 fragmentos de recolecciones superficiales y 80 de excavaciones, lo que en total constituye una muestra de 4.317 ejemplares divididos en un 98,1% de superficie y un 1,9% de excavaciones. Al contrario de otros sitios estudiados, aquí se determinó que la cerámica predominante fue la alfarería correspondiente a períodos históricos, sobre todo etnográfica como también hispana, loza y vidrio (53,6%). No obstante, también aparece cerámica prehispánica tardía, principalmente incaica (2,5%), representada por tipos locales, del contacto y piezas incaicas foráneas como Cusco Policromo y del Altiplano Meridional (p.ej., Inca-Pacajes o Saxámar). Aunque más escasa, se registró alfarería local y foránea del Intermedio Tardío (1,1%), donde se encuentran los tipos Loa-San Pedro junto con ejemplares del Altiplano Meridional y quizás de Valles Occidentales. Tampoco faltan evidencias tempranas, locales como foráneas (0,7%), pertenecientes al Formativo e incluso del período Medio.

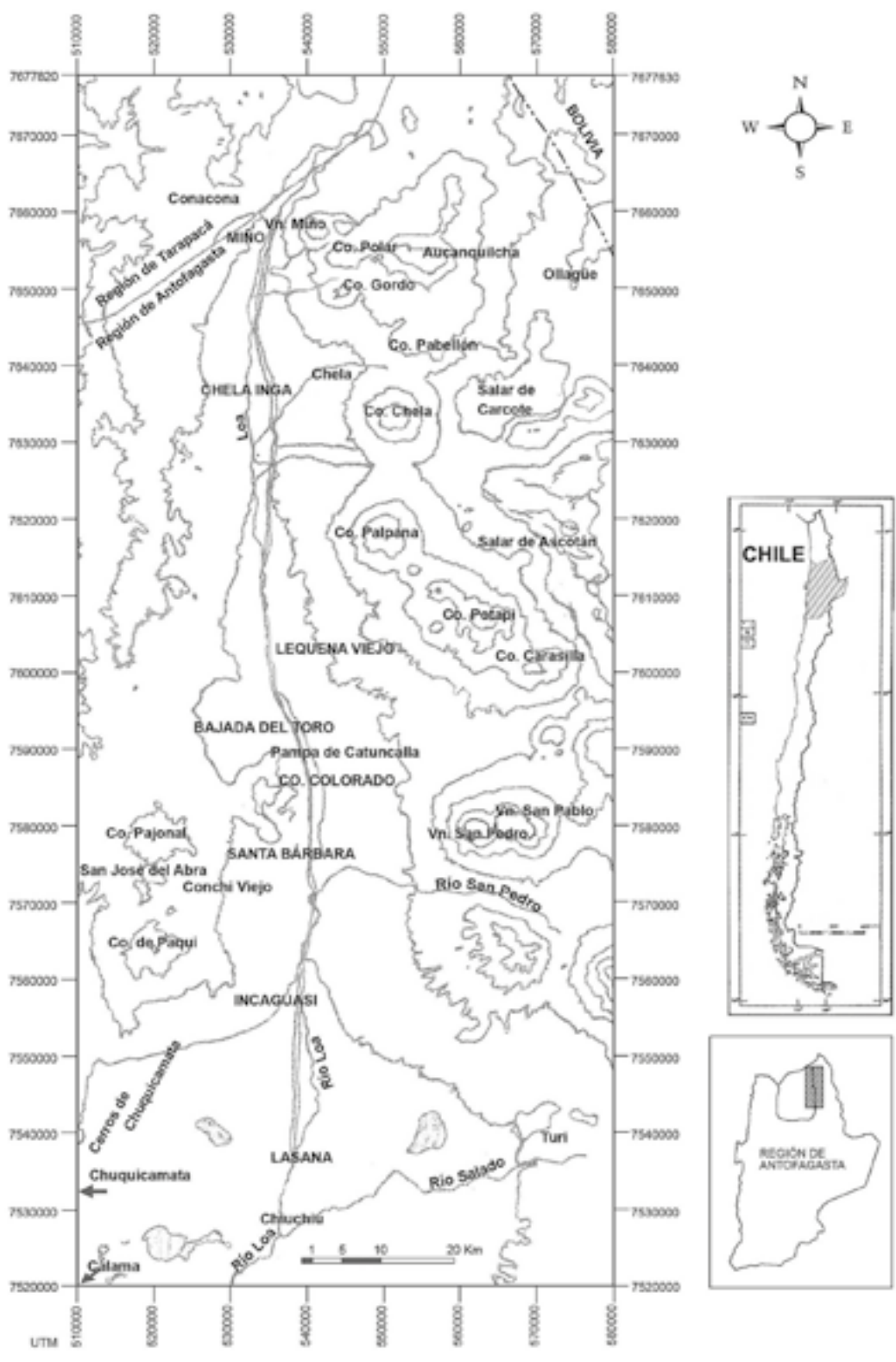


Fig. 1

Entonces, la preponderancia de las cerámicas etnográficas, en asociación con cierta presencia de alfarería incaica terminal y también cusqueña, refieren a una ocupación importante a partir del período Tardío y ligada al Tawantinsuyu; pero que se extendería con el dominio hispano por la presencia de alfarería en torno, loza y vidrio, confirmando su funcionamiento como la posta mencionada en la documentación colonial y republicana (Risopatrón, 1924). No obstante, esto podría tener antecedentes en el Formativo, inclusive en el período Medio y, por supuesto, en el Intermedio Tardío. Por consiguiente, Lequena Viejo representaría un lugar directamente relacionado con la actividad vial incaica, pero que se conocía desde épocas previas del Formativo e Intermedio Tardío y se potenció aún más en momentos históricos, llegando a convertirse en un lugar bajo control administrativo colonial y republicano hasta terminar como estancia pastoril en la actualidad (Villaseca, 1998). Actividades que, posiblemente, estaban referidas a funciones estatales impuestas por la burocracia colonial y luego republicana, constituyéndose en la Posta de Lequena (Risopatrón, 1924), que articulaba los nuevos núcleos mineros como Conchi Viejo y San José del Abra (Salazar, 2002).

Cerro Colorado-1 o Cirahue (3.262 m.s.n.m.). SBa-162 correspondería a un punto inicial del tramo Lequena-Lasana, varios kilómetros al sur de Miño (Berenguer et al., 2005; Castro, 1992), el que estaría compuesto por al menos 66 estructuras arquitectónicas, de las cuales fueron analizadas el 25,75%.

El material de SBa-162 suma un total de 1.110 fragmentos cerámicos, 989 de superficie y sólo 110 de excavaciones al interior de las estructuras, los que representan el 89,10 y 10,90% respectivamente. La alfarería del Loa y San Pedro correspondiente al Intermedio Tardío es predominante (36,58%), reuniendo más de un tercio de la cerámica del sitio; sin embargo, el componente incaico implica un considerable 10,99%. Por lo tanto, como en Miño-1 y Miño-2, el material del Intermedio Tardío debió ser contemporáneo con el inca, comprendiendo casi la mitad de la cerámica analizada (47,57%), siendo la ocupación más importante del asentamiento. Sin embargo, también se determinó la presencia de alfarería del Formativo que llegaría al 6,13%, si bien muchos de los ejemplares son dudosos. Por último, la cerámica etnográfica e histórica alcanzan un significativo 19,82%.

A diferencia de Miño, aquí se aprecia una ocupación diversa del sitio, ya que el material sugiere una presencia significativa y contemporánea de grupos locales y foráneos en tiempos incaicos. Centrándonos en el período Tardío, y al revisar cada una de las construcciones estudiadas y sus contextos, observamos un panorama bastante complejo que, como en Miño, refieren a una ocupación y utilización diferencial del espacio dentro de una dinámica muy pautada o disciplinada que confirman la intervención estatal en Atacama. El inca se habría instalado originalmente en construcciones preexistentes o, al menos, tomó contacto con grupos locales como parte de estadías pasajeras del Intermedio Tardío (p.ej., rutas de pastores y/o caravanas), ya conocidas desde el Formativo. Esta situación representaría un espacio incaico inicial, con gran probabilidad destinado a encuentros de funcionarios estatales, sobre todo foráneos, fuera o en el límite del núcleo atacameño a modo de lugar neutral, identificando una etapa más bien exploratoria donde el inca se manifestaría con toda claridad, reuniendo importantes contingentes de personas en actos abiertos y públicos.

Incahuasi-Bajada del Toro (3.267 m.s.n.m.). CG-09 correspondería a un punto intermedio del tramo Lequena-Lasana, el que cuenta con 18 estructuras, en 11 de las cuales se recuperó material, así como cinco espacios exteriores y entre recintos que suman un total de 2.797 fragmentos cerámicos. La mayoría de



ellas presentan muy poco material (entre 1% y 5%, respectivamente), salvo cuatro que reúnen más del 30%, concentrando las actividades vinculadas con cerámica.

Tipológicamente, la alfarería pertenece mayoritariamente al Intermedio Tardío y a tiempos coloniales e incluso subactuales. Las proporciones de los componentes tardíos son equivalentes, sugiriendo que éstos habrían funcionado en conjunto y no fueron necesariamente ocupaciones sucesivas en el tiempo. Asimismo, destaca la presencia de vasijas foráneas a la región, combinadas con los clásicos representantes locales para las funciones domésticas, correspondientes a ejemplares del Altiplano Meridional y Noroeste Argentino. Sobre esta situación, se impondría el Tawantinsuyu, tal y como parece insinuarlo un leve aumento de los tipos foráneos más tardíos. Por lo tanto, algunas estructuras tendrían una jerarquía mayor dentro del sitio, ya que incluyen vasijas más exclusivas del inca, constituyendo el núcleo donde se prepararían y/o consumirían comidas relacionadas con el Estado, aunque sin formar basurales grandes. También se encontraron tipos más tempranos (Formativo), incluso no locales (Noroeste Argentino), lo que junto con los tipos foráneos ya mencionados, confirman la existencia de distintos sistemas de movilidad y conexiones a larga distancia. Lo más probable es que en CG-09 haya preexistido un asentamiento con distintas construcciones para diversas funcionalidades y empleadas con diferente intensidad, como las actuales "estancias" de pastores que caracterizan la región de estudio (Uribe 1994; Villaseca 1998). Luego este habría crecido para implementar labores a una escala estatal como las del Tawantinsuyu, ampliándose y transformándose el espacio construido con nuevas categorías y jerarquías funcionales.

Santa Bárbara-518 ó Bajada del Toro (3.267 m.s.n.m.). SBa-518 correspondería a un tercer punto complementario dentro del tramo Lequena-Lasana, unido a la vía principal y CG-09 por una bifurcación (Berenguer et al., 2005); se compone por 83 estructuras arquitectónicas al menos, de las cuales se analizaron el 18,07%. En particular, representa uno de varios poblados de mediana escala que se localizan, a diferencia de los anteriores, en el estrecho valle del Loa entre Taira y Santa Bárbara (p.ej., SBa-41, SBa-103 y SBa-119). Estos estarían emplazados en aterrazamientos sobre ladera, de carácter pastoril y otras actividades económicas específicas desarrolladas por pequeños grupos locales (caravaneo, horticultura, minería, etc.), los que se articularían al núcleo atacameño a través del Pucara de Lasana a modo de asentamientos satélites o estancias (Villaseca, 1998; Uribe, 1994; Berenguer, 2004; Pollard, 1982).

Se aprecia una ocupación donde la mayoría del material sugiere una presencia exclusiva de grupos locales del Intermedio Tardío, con un asentamiento ancestral en el lugar y claros contactos externos, antes, durante y después del inca. En todos los casos se aprecia una interacción entre poblaciones locales, loínas como sanpedrinas y foráneas; éstas últimas, en lo que refiere al período Intermedio Tardío, ligadas al Altiplano Meridional y Valles Occidentales. En tanto que, para el período Tardío aparecen expresiones fuertemente ligadas al Tawantinsuyu debido a la presencia de cerámica incaica provincial del Noroeste Argentino y los Andes Meridionales, aunque sin evidencias cusqueñas. Lo cual, con seguridad, remite a la formación de asentamientos cada vez más estables por casi todas las tierras altas de Atacama, mayores y densos, fundamentado en una importante economía agro-pastoril y el intercambio caravanero (Berenguer, 2004; Adán, 1999; Adán y Uribe, 1995; Aldunate, 1993; Serracino, 1974).

En conclusión, planteamos para SBa-518 una larga secuencia ocupacional con diversas intensidades, la que abarcó desde el período Formativo hasta momentos históricos. Sin embargo, el asentamiento se intensificaría a inicios del Intermedio Tardío y se consolidaría alrededor de 1300 d.C. con un gran desa-





Río Loa a su paso por el valle de Lasana

rollo y crecimiento del sitio ligado al pastoreo, a la agricultura de pequeña escala, así como a rutas de intercambio y minería (Berenguer, 1995 y 2004). Tal situación, obviamente, se vincula con la dinámica detectada para otros sitios de la región (Uribe, 1994 y 2002), lo cual los inserta dentro de un patrón de asentamiento pueblo-estancia ampliamente conocido y reconocido en Atacama, articulado con los núcleos poblacionales ubicados en el curso medio del Loa como Lasana y Chiu-Chiu (Uribe et al., 2001; Schiappacasse et al. 1989). Aprovechando este sistema y su complejidad, los incas integrarían el asentamiento con fines muy específicos ligados, por ejemplo, a mano de obra, almacenamiento y vialidad. Sin embargo, el contacto histórico daría paso a una estancia vinculada con la economía mercantil y una movilidad familiar de carácter pastoril, arriería o pequeña minería, vinculados a Lequena y Conchi.

Conchi Viejo (3.510 m.s.n.m.). Aquí se integran los sitios denominados AB-25, AB-27, AB-28, AB-112 y AB-113, los que representan distintos sectores dentro del poblado actual, al oeste del Camino del Inca. Conchi Viejo es un asentamiento todavía vigente y vinculado con poblaciones locales que ocupan el lugar con fines especialmente ceremoniales (p.ej., fiesta patronal de San Antonio), manteniéndose el resto del tiempo en actividades pastoriles o urbanas dentro de la zona y la región. Su fundación colonial se remonta a momentos acotados del siglo XVII (Castro y Martínez, 1996; Martínez, 1998; Melero y Salazar, 2003), relacionados con la explotación minera, en especial de San José del Abra (Salazar, 2002). Dentro de la serie de sectores arqueológicos incluidos dentro del poblado, se puede distinguir AB-28 que comprende terrazas y estructuras arquitectónicas; mientras que AB-25 corresponde principalmente a un basural. Lo anterior indica la existencia de contextos depositacionales y funcionales diversos que refieren a distintas áreas de actividad girando en torno a un núcleo, los cuales podrían caracterizar un sistema de época principalmente histórica.

El material de Conchi Viejo suma un total de 1.016 fragmentos, 684 de superficie y 332 de excavaciones al interior de estructuras y otros rasgos, los que representan el 67,32% y 32,67% respectivamente. Al igual que en Lequena Viejo, se determinó que la cerámica predominante era la alfarería perteneciente a momentos históricos, sobre todo etnográfica como también hispana, loza y vidrio (43,8%). Por lo tanto, se puede entender que las poblaciones locales estuvieron estrechamente vinculadas tanto con grupos coloniales como republicanos, en especial representados por la cerámica en torno, esmaltada y loza. Es muy probable que la actividad humana se haya concentrado después de 1557, cuando fue pacificado el territorio atacameño y comenzó la incorporación efectiva al sistema español (Núñez, 1992; Castro, 1997; Martínez, 1998).

También se registraron ejemplares prehispánicos, aunque leves y vinculados al período Tardío en momentos del contacto, sobre todo cerámica incaica (3%), representada por tipos locales y sin piezas foráneas, en su mayoría del pleno contacto. Asimismo, aunque todavía más escasa, se registró alfarería local del Intermedio Tardío (0,8%), y algunas evidencias foráneas pertenecientes al período Formativo (0,1%). En particular, los contextos concentrados por AB-28 señalarían el núcleo residencial principal vinculado con el basural central representado por AB-25; mientras que lugares como AB-27, AB-112 y AB-113 son espacios relacionados con actividades más específicas y periféricas, sin uso de cerámica o mucho más pasajeras como las que pudieron constituir lugares de almacenamiento, corrales, tratamiento de minerales u otras.

La exclusividad relativa de material cerámico histórico fuera de AB-25 y AB-28, indica que se trata de espacios nuevos y/o producto del crecimiento del sector principal que se habría ampliado notablemente en la época colonial y republicana sobre un asentamiento más bien reducido, perteneciente al sistema previo de movilidad y estanciero de los alrededores de El Abra y Alto Loa (Berenguer, 2004; Salazar, 2002; Núñez, 1999). Este sistema necesitaría un control de la vialidad y el tráfico, razón por la cual la presencia de Lequena Viejo resulta del todo coherente dentro de la vialidad histórica del Loa y la espacialidad colonial.

Incahuasi-Lasana o Risopatrón (2.909 m.s.n.m.). LR-01 corresponde al punto terminal del tramo Lequena-Lasana, conectando con el Pucara de Lasana (Uribe y Ayala, 1995; Pollard, 1982). Cuenta con 20 estructuras, en siete de las cuales se recuperó material, así como de tres espacios exteriores o entre recintos, proporcionando un total de 211 fragmentos cerámicos. Estos se concentran en tres estructuras abarcando más del 70% de la muestra, mientras las otras no superan el 3%. Esto demuestra que se trata de actividades pasajeras, intermitentes o estacionales relacionadas con el movimiento de personas, el pastoreo y/o las caravanas (Berenguer, 2004); y si bien podemos distinguir espacios con distintas densidades de material, el núcleo de actividades cerámicas estaría focalizado en un recinto.

El 97% del material proviene de excavaciones, cuyos principales eventos ocupacionales se remiten a períodos tardíos, existiendo una preponderancia del Intermedio Tardío que casi dobla la presencia incaica, además que se reduce el componente etnográfico y casi desaparece el temprano (Formativo o Medio). Por lo tanto, la intervención del inca tuvo lugar sobre un asentamiento propio del desarrollo regional. Justamente, la estructura 9 exhibe una estratigrafía profunda y compleja, con abundantes rasgos correspondientes a sectores de quema asociados con evidencias óseas y, en una de las capas inferiores, un piso preparado con arcilla colada que ocupa toda la unidad. Asociado a este piso se encontraron fragmentos Diaguita-Inca y sobre él una disposición horizontal de lajas sobre las que se depositaron basuras prehispánicas, confirmando el carácter singular de este recinto. En tanto que en las capas superiores se mezclan restos prehispánicos, históricos y subactuales, convirtiéndolo en el núcleo del asentamiento. Esto, sumado a la importante proporción y variedad tipológica de los componentes tardíos, demuestran que el lugar estaba funcionalmente relacionado con el sistema vial estatal, albergando labores domésticas que habrían sustentado este sistema, además de otras como el pastoreo. Por tanto, al igual que todos los otros casos, el Tawantinsuyu y los procesos posteriores habrían cambiado principalmente la escala y orientación del sitio, encauzándolo con sus propios intereses para implementar labores a un nivel estatal y directamente vinculado con el asentamiento principal de este sector del Loa.

### Algunas Consideraciones Finales

En el Alto Loa existirían segmentos del Camino del Inca donde confluirían actividades diversas que permiten establecer una jerarquía de asentamientos a lo largo de la ruta a partir de su tamaño o escala, estabilidad o profundidad estratigráfica e intensidad o densidad de materiales, configurando un sistema vial con diversas consecuencias territoriales, sociales y políticas. El Inca asumió, intervino, seleccionó y remodeló la ruta, ubicando puntos donde se desarrollaron diversas actividades relacionadas con el funcionamiento estatal, estableciéndose una estructura de asentamientos que llegaron a constituir im-



portantes instalaciones, que servían para: a) el simple paso, b) el aprovisionamiento o el descanso, hasta c) una permanencia por tiempo mayor, en función de tareas productivas, políticas y religiosas (Uribe y Urbina, 2009; Uribe y Cabello, 2005).

También existen importantes diferencias entre ambos tramos. Desde Miño-Lequena, si bien se incluyó a las poblaciones asociadas a la tradición cerámica Loa-San Pedro en toda la actividad vial, de acuerdo a la preponderancia de su alfarería; pareciera que hacia el norte la ocupación incaica fue en gran medida obra exclusiva del Tawantinsuyu, coherente con la calidad de la cerámica Cusco Policromo e Inka-Pacajes presentes. Es decir, las poblaciones del período Intermedio Tardío no habrían empleado esta ruta tan intensamente como sí pareciera darse en el tramo Lequena-Lasana, lo que se fortalece sólo de Lequena Viejo al sur donde se confirman evidencias del Formativo e incluso período del Medio, repitiendo la conducta que el camino tiene desde aquí hasta el Despoblado de Atacama (Niemeyer y Rivera, 1983). En suma, el sector septentrional no pareciera ser una ruta pastoril ni caravanera privilegiada por las poblaciones locales. Inclusive, aquí no se detectarían concentraciones humanas importantes para el imperio como sí existían más al sur. Por lo que luego, ciertas instalaciones intermedias se intensificarían y vincularían de manera directa, incluso a través de bifurcaciones del camino, con poblados locales como pudo ser el caso de Incahuasi-Bajada del Toro y Santa Bárbara-518; los que se extienden hasta ingresar en pleno núcleo atacameño a través de Incahuasi-Rispopatrón al Pucara de Lasana. Seguramente, reclutando la mano de obra necesaria por medio de la mita estatal (Uribe, 2004b; Uribe et al., 2001).

Dentro de este entramado, entonces, la región atacameña quedaba integrada al Collasuyo, a la vez que se comunicada con el centro del imperio por medio del Altiplano Meridional de Bolivia, el Noroeste Argentino y los Andes Meridionales del Norte Chico chileno. Esto se fundamenta en la escasa, pero recurrente presencia de cerámicas foráneas y/o exóticas a lo largo del río Loa, principalmente referidas a estilos conocidos como Inka-Pacajes o Saxámar, Yavi-La Paya, Inka-Diaguaita y, por supuesto, el Inka-Cusco o Cusco Policromo, que serían la expresión material más evidente de la relación entre este territorio y sectores tanto provinciales como centrales del imperio (Hyslop, 1992 y 1993; D'Altroy et al., 1994; D'Altroy, T. y R. Bishop, 1990).

Todo esto indica que la manera indígena de articularse en estos amplios sistemas productivos y móviles tiene raíces ancestrales, como se aprecia en las ocupaciones observadas en el Alto Loa contemporáneas al inca, las que devienen en el patrón pastoril y estanciero característico de las poblaciones contemporáneas. En efecto, después del colapso del Tawantinsuyu, todos estos sitios parecieran abandonarse rápidamente reorientando la dinámica local. Fueron reocupados por las incursiones estancieras (p.ej., pastoriles o mineras), aunque ahora bajo el gobierno hispano y luego por el republicano; representados por lugares como la Posta de Lequena Viejo, relacionada con el control de arriería y tráfico con Potosí y el Alto Perú.

### Agradecimientos

Al proyecto FONDECYT 1010327, dirigido por José Brenguer y a Diego Salazar por facilitar información de Conchi Viejo. Especialmente, muy agradecido por la invitación de las comunidades del Alto Loa y Fundación Altiplano.

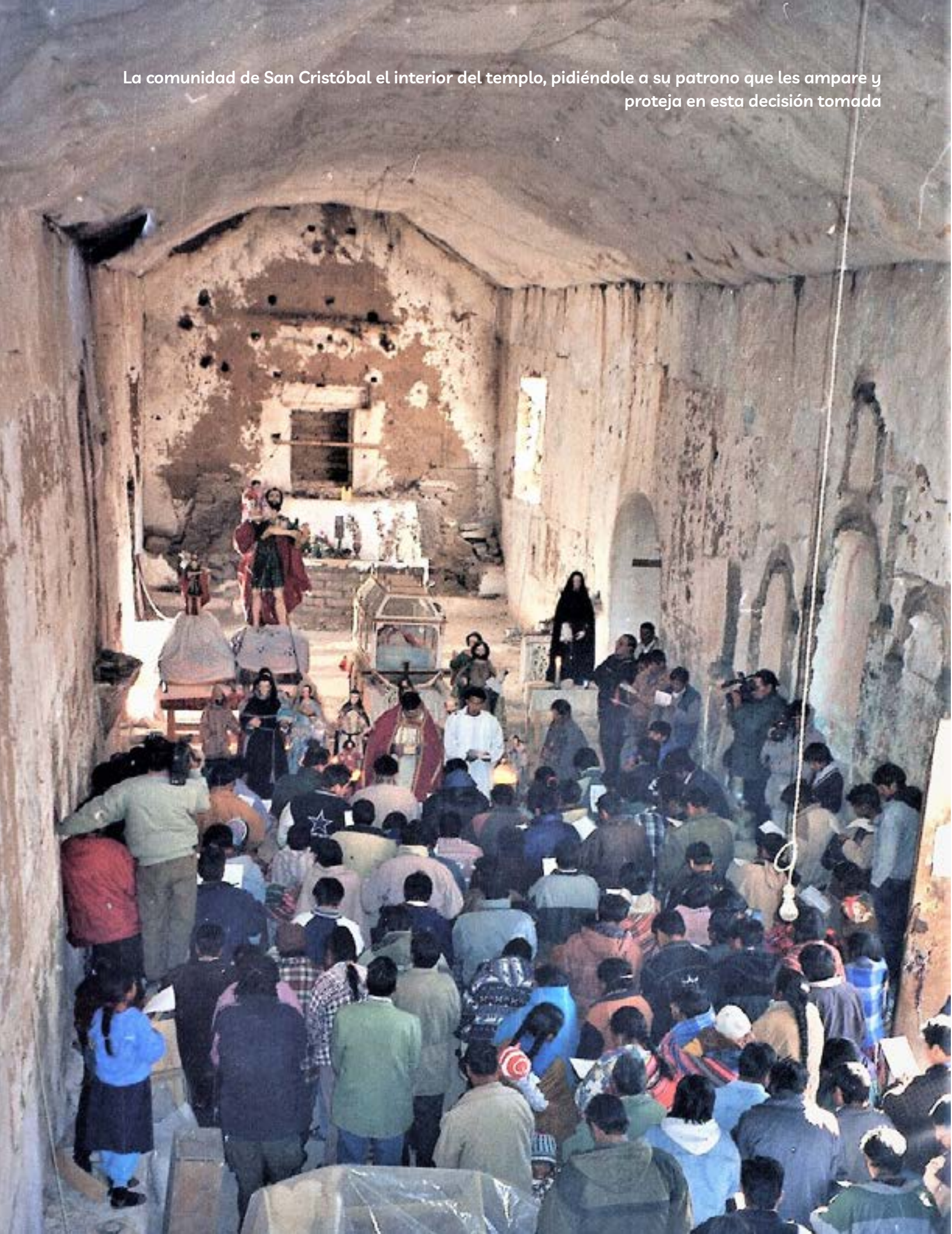






Waki de cierre del programa de capacitación en conservación en el pueblo de Lasana

La comunidad de San Cristóbal el interior del templo, pidiéndole a su patrono que les ampare y proteja en esta decisión tomada



## “San Cristobal De Lipez, un pueblo caminante” Traslado de la comunidad y su templo “*Tanto caminar y caminar voy dejando y perdiendo mis huellas en el tiempo*”

Carlos Manuel Rúa Landa<sup>1</sup>

### Introducción

La cordillera de los Andes bordea la zona occidental de América del Sur atravesando varios países de Norte a Sur, entre ellos Bolivia y Chile, dando lugar a las mesetas elevadas del Altiplano y la Puna (Cordillera de los Andes, 2002). Sobre estas regiones se asentaron las Altas Culturas prehispánicas, desde el siglo XVI a.C. al siglo XII d.C, como la Wankarane, Chiripa, la Tiahuanacota, expandiéndose hacia el Suroeste en distintos pisos ecológicos. Se sobrepusieron, luego, los señoríos Aymaras con los Sivaruyus, Arakapus del Señorío Killakas (Cristina Buba, 2021) hasta la llegada y expansión del imperio incaico a fines del siglo XV. En su conquista, Lipez llega a ser parte del Tawantinsuyu y con ello se constituyeron los tambos o lugares de descanso. Distribuidos a lo largo de las rutas o caminos que facilitaban el desplazamiento de los caminantes pasando por plataformas y santuarios, se vincularon con el sistema de caminos prehispánicos como redes de intercambio denominado Qhapaq Ñan, compartido ahora en lo que es Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia.

En el periodo colonial, a partir del descubrimiento del Cerro Rico de Potosí en 1545, se dio inicio a la explotación de la Plata. En este sitio trabajó un centenar de mitayos en el tratamiento de la fundición y amalgama hasta convertirlos en barras, o pasar a su acuñación en monedas. Luego, las barras y monedas eran transportadas a España primero por las vías prehispánicas y tambos, que se consolidaron luego como los caminos reales de tránsito para los caravaneros que se encargaban del traslado a lomo de mulas o llamas. Estos caminos fueron denominados como La Ruta de la Plata, pero perdieron fuelle, acomodándose el transporte minero a la Ruta del Pescado, una segunda vía hacia la costa del Pacífico que encontraba Potosí con el Puerto de Cobija (Fig.1).

Durante el Siglo XVII, la costa de Atacama, y particularmente Cobija, asomaron como puntos de interés marginal para la Corona...” (López Beltrán, 2016). En el caso de Cobija como un ramal que comunican el desierto de Atacama (región de Antofagasta -Chile) con el altiplano de Lipez (Potosí Bolivia). En esta ruta, hacia el sur oeste se bifurcaba un camino dificultoso, aislado, con condiciones climáticas extremas que llegaba hasta la comunidad de San Cristóbal de Lipez, como una posta final importante desde tiempos remotos por sus yacimientos de plata. Lozano Machuca (1581), en su carta al Virrey del Perú Don Martín Enríquez, da cuenta que aquellas villas de las minas de Lipez y de Atacama formaron parte de la administración incaica. Al referirse a las condiciones económicas de los indígenas que habitaban los lipes señala:

*“Habrá diez años poco más o menos que en el repartimiento de los Lipes, que está en la corona real como cincuenta leguas de esta Villa, se descubrieron muchas minas de plata y se comenzaron a registrar con mucha furia, y de la misma manera se dejaron de proseguir y labrar y así se quedaron por entonces, diciendo ser la tierra mala y despoblada (...) – El repartimiento de los Lipes está en Corona de su Majtd. Tendrá (...) el contorno y término de lo que se intitulan los Lipes trescientas leguas y habrá como cuatro mil indios aymaraes, antes más que menos, y éstos están por reducir, divididos en carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca (...) muchas partes y pueblos muy distintos y apartados unos de otros en las poblaciones siguientes: Colcha, que es el pueblo donde reside el sacerdote, y el pueblo de Chuquilla y Queme, Cheucha, Becaya, Ojas, Tuca, Palas, Patana, Abana, los cuales son pueblos principales del dicho distrito, y sin éstos habrá otros cien pueblezuelos de a 10, 20,*

<sup>1</sup> Conservador y restaurador independiente, La Paz - Bolivia

30, 50, 80 indios. Y en este repartimiento y tierra de los Lipes, con ser tan grande, hay sólo un sacerdote que es el padre Joan Mondragon, y no tienen suficiente doctrina por estar tan divididos, y apartados, que hay pueblos que están unos de otros 15, 20, 40, 50, 80 leguas y más, y ésto es causa de que los indios vivan sin orden ni policía de ley natural ni evangélica porque la mayor parte de todos ellos no son bautizados, ni se confiesan, ni tienen doctrina, ni participan de los sacramentos de la Santa Madre Iglesia (...) Y con éstos se hacen pobres los cuatro mil aymaraes, porque siendo gente rica de ganados de la tierra y que cogen y siembran y tienen contrataciones y rescates en esta villa de Potosí, Tarapacá y Atacama, y que funden muchos metales que sacan de las minas, se excusan de pagar tributo a su majtd., a título de pobres, (...) “los cuales están neutrales, que no son de paz ni de guerra, y entran en Potosí con nombre de indios Lipes y Atacamas, con ganados y otras cosas de venta y rescate (...) En el distrito de los Lipes hay otras muchas vetas de plata, cobre y plomo para artillería y munición, y salitre en cantidad para pólvora, (...) – Asimismo en todo el distrito de los Lipes, en las casas y rancherías de los indios hay hornillos de fundir y afinar plata y muchas guairas por los cerros y todos en general se ocupan de beneficiar y sacar plata, y no se sabe de las vetas de donde se saca, lo cual se sabría con facilidad si la dicha tierra se poblase y hollase de españoles. (...) – Parece que al tiempo que se hizo la visita general por el señor don Francisco de Toledo, no se visitaron ni redujeron estos indios lipes por tener fama de tierra pobre y cercanos de los de guerra y porque dos caciques de ellos se presentaron en esta Villa ante el señor don Francisco de Toledo haciéndole presente de unas plumas de avestruces y una camiseta de unos animalejos terrestres que llaman chinchillas y significándole ser gente tan pobre que no alcanzaban sino aquello que le presentaban, y así el día de hoy traen por refrán los dichos indios que dos indios engañaron a un visorrey...” (Casassas, 1992, pp. 30-34).

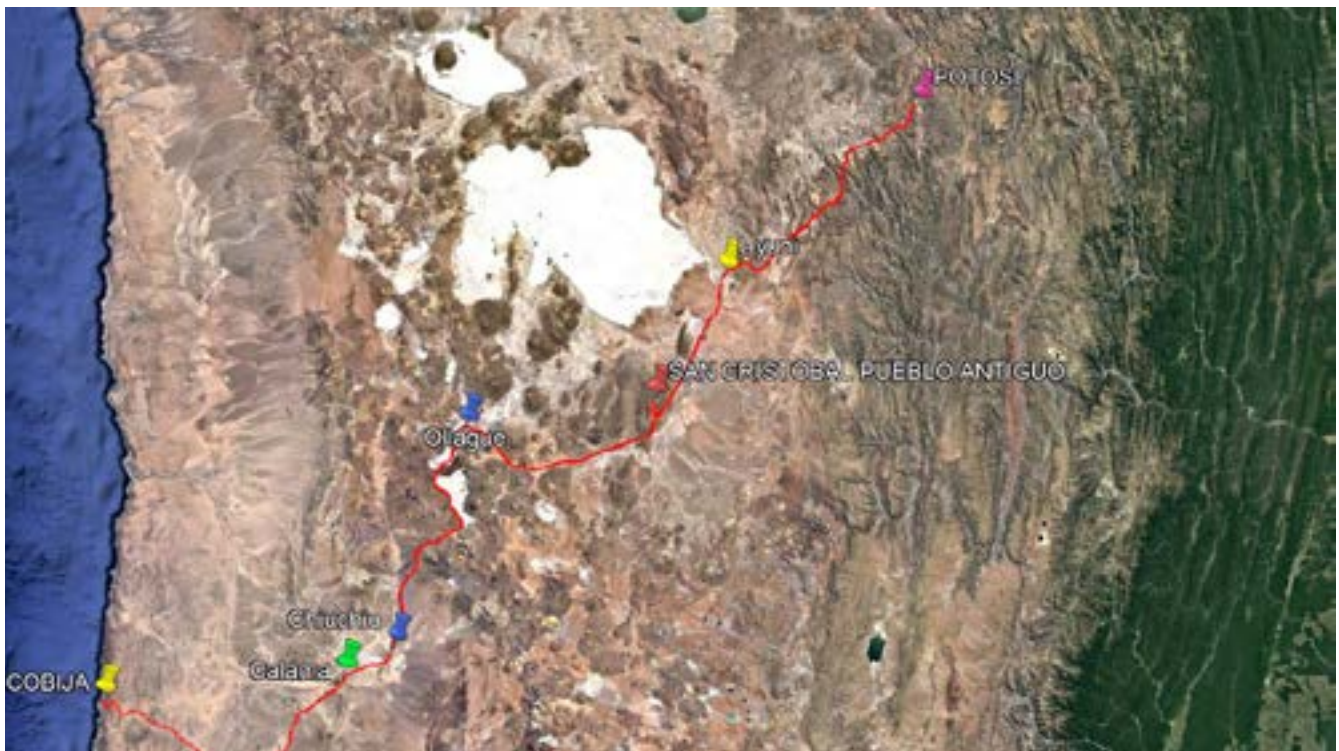


Fig 1. Ruta del Pescado, entre el puerto de Cobija y Potosí

### La población de San Cristóbal

En el camino real entre la Villa Imperial de Potosí y el Puerto de Cobija, en la región de los Lípez, se localiza la población de San Cristóbal. A 4,000 metros de altura sobre el nivel del mar, donde las condiciones climáticas y ambientales son severas y extremas, sus habitantes mayormente se dedicaban tanto a la actividad minera como a la producción agropecuaria, más de autoconsumo local, además de una tradición histórica de intercambio de sal con productos de tierras bajas, transportadas en caravanas de llamas. Su distanciamiento y la dificultad de accesibilidad para llegar a esta comunidad y a otras poblaciones aledañas afectaron en la poca atención del gobierno departamental y central. Este fenómeno se apreció desde la colonia hasta el siglo pasado, ocasionando el abandono y despoblamiento a través de permanentes migraciones a otras regiones, mayormente de jóvenes hacia Chile, Argentina o capitales del interior de Bolivia, afectando el equilibrio familiar, comunal y de su identidad cultural (Fig.2).



Fig. 2. Pueblo de San Cristobal de Lipez

*El sacerdote Álvaro Alonso Barba, autor del "Arte de los metales" (1640), contribuyó en su época al avance tecnológico y científico en el tratamiento de minerales y metales. En el capítulo XXIII de su obra señaló: "Arranco un indio que me servía, una piedra rica de metal con plata blanca machacada, media legua de las minas de San Cristóbal de Achocalla en los Lipez: trajojuela, descubrí la veta y manifesté el cerro (p. 40). Quien evangelizó indios de Tiahuanaco, Tarabuco, San Bernardo y San Cristóbal hace referencia a "La Hedionda, por sus efectos, no se podía ingresar por el mal olor que de ella salía lo impidió con muerte de algunos indios de los que en ella trabajaban". Después se constató que el olor pestilente y mortíferos se debían a los efluvios de azufre provocados por las excavaciones.*

La urbanización del pueblo antiguo de San Cristóbal estaba localizada en una hondonada, rodeada de montañas, como un manto de protección ante las duras inclemencias del lugar, construida en un terreno inclinado en orientación norte - sur, al igual que la iglesia.

Las casas fueron construidas espontáneamente, sin un trazo regular o de damero, con una principal calle ancha que atravesaba el pueblo y ascendía a las minas de las montañas. Al ingreso se destacaba su templo. A su lado estaba una pequeña plaza, en cuyo centro estaba una piedra cilíndrica denominada Taypi Kala, en torno a la cual los comunarios solían reunirse simplemente para platicar o realizar sus actos cívicos, culturales y religiosos.



*Fig. 3. Tipología de vivienda tradicional de San Cristobal*

De acuerdo a un relevamiento del 1998, el pueblo contaba con alrededor de 120 casas construidas con tipologías muy propias del lugar, cuyas características eran: ventanas reducidas; muros de piedra, adobe y barro; techos de paja brava (Iru Wichhu) con estructuras de par y nudillo en base de troncos de cardón (*Pachycereus pringlei*) (Fig.3).

La tradición del mantenimiento, en especial el repajado de las cubiertas que debía efectuarse cada cierto periodo, siempre estuvo a cargo de los comunarios. Sin embargo en el transcurrir del tiempo fue desapareciendo poco a poco debido a la pérdida paulatina de su práctica y transmisión de saberes, remplazándose por materiales contemporáneos, como las planchas de calamina o de zinc.

En la población había una posta médica, una oficina de gobierno, una escuela, un centro de madres, viviendas para los maestros y su cementerio.

Por sus condiciones de aislamiento -desde tiempos remotos-, se realizaban constantes flujos migratorios a otras regiones vecinas del lado de Chile, como Ollagüe y Calama.

En la primera visita que realizamos en 1998 -previo al traslado-, encontramos en el pueblo antiguo muy pocos habitantes, mayormente personas adultas de la tercera edad, mujeres y niños, sumando entre ellos no más de 200 habitantes. Llamaba la atención no encontrar tantos jóvenes, muchos de ellos ausentes por migrar a otras regiones y países vecinos, en busca de fuentes de trabajo y otras oportunidades (relató de uno de los comunarios Alberto Colque). Transcurrido casi un año, retornaban al pueblo con algunos recursos obtenidos de su trabajo, para reunirse con su familia y celebrar la fiesta del Patrono. Esa constante salida y retorno de su comunidad, influyó en la paulatina pérdida de sus valores culturales, sus tradiciones, costumbres y rituales locales, hasta las prácticas de sus lenguas originarias.

### Sus deidades protectoras

La comunidad tienen diversas imágenes importantes, destacando entre ellas, primero, la Virgen de la Candelaria. Celebran su fiesta el 2 de febrero,

*"había una persona llamada Yacchu (el Sabio) o el que sabe, dirigía a los pasantes a cumplir con las costumbres. Si bien es una fiesta religiosa esta tenía mucho vínculo con la Pachamama porque ya había el fruto fresco de las chacras con la que estaban preparadas los alimentos y ponían verdes, (ramas o plantas de haba quinua entre otros) bailaban al son de la anata tarqueada, y también acompañaban las Jaylliris, mujeres con castañuelas vestidas de rojo o verde con plumas en las cabezas hacían un coro. Para acompañar a los pasantes, esta fiesta, en el antiguo pueblo tenía una pequeña plaza exclusiva denominada Ramada de Candelaria que, lamentablemente en el nuevo pueblo no hay este espacio."*<sup>1</sup>.

Otra festividad importante es la celebración de su patrono San Cristóbal, santo cristiano protector de los caminantes, viajeros y transportistas, para estar libres de todo peligro durante su trayecto. Su fiesta la celebran los días 27 y 28 de julio seguidamente el 30 y 31 de julio. Continúan con la celebración, esta vez de sus Apus y Achachilas, como los 3 Gigantes de piedra y el Achopalla, los cuales resguardan y protegen al ingreso del pueblo, realizando rituales, ofrendas y costumbres ancestrales como ch'allas y pedidos.

### El Templo

Al ingreso del pueblo se destaca el templo con dos imponentes campanarios espadañas de 3 cuerpos, que se antepone al conjunto de grandes dimensiones estructurales. Está dotada de un atrio con un muro perimetral en cuyas esquinas estaban sus capillas posas pequeñas. El templo fue construido en el siglo XVIII, con muros de 1,50 metros de ancho hechos de adobe de grandes dimensiones (60 X 40 X 20 cm.). La cubierta era de paja brava (iru wichhu) fijada con barro sobre esteras y estructuras de rollizos de troncos de cactus. Interiormente los espacios estaban distribuidos en: presbiterio, donde el cura celebra la misa; la nave principal, para ubicación de los feligreses; el baptisterio, donde se imponía el primer sacramento del Bautismo; la sacristía, espacio para el celebrante; 2 capillas laterales, una para el altar del patrono. Cuenta con dos ingresos principales. Las técnicas y materiales para la construcción eran aportes de la propia comunidad (Fig.4).



Fig. 4. Fachada del templo, en el que sobresalen los dos campanarios espadañas de 3 cuerpos

1. Comentarios de Don Alberto Colque dirigente, autoridad de la comunidad de San Cristóbal.



La tipología de estos templos es representación de conjuntos ceremoniales propios de las Tierras Altas de nuestras regiones y América, que respondían desde la colonia a las necesidades de un adoctrinamiento o cristianización en masas. Las procesiones se llevaban a cabo en estos atrios, “Las cuatro posas servían, como su nombre lo indica, para que pose o descansase el Santísimo Sacramento en las procesiones y para doctrinar separadamente hombres, mujeres y niñas” (Gisbert y de Mesa, 1997, p. 126).

### El auge minero en la colonia

A partir de la conquista española y el descubrimiento del Cerro Rico de Potosí en 1545, la actividad minera se expandió a gran escala hacia otras regiones, creando rutas de intercambio entre diferentes Ayllus o comunidades que servían de postas o descanso, como el caso de San Cristóbal de Lípez. En este caso, teniendo además una actividad intensa y un motor de ocupación, principalmente entre los siglos XVII y XVIII, por la explotación de la plata a través de las minas activas en esa región, trabajadas en socavones o en las superficies de las montañas. El proceso de la amalgamación con el azogue o mercurio, facilitó el comercio y la producción de muchos bienes en base a la utilización del precioso metal. Fue destinado tanto para la amonedaación como para la orfebrería, creando notables piezas ornamentales trabajadas en la técnica de martillado, repujado y cincelado, objetos realizados exclusivamente para realzar los sitios religiosos. En el templo se preserva un conjunto de platería del Altar Mayor compuesto de un frontal, gradillas y sagrario. Este último lleva un texto burilado y grabado en su remate, describe: “ESTE DEPOCITO Y GRADILLAS SE HICIERON EN TIEMPO DE DN PEDRO ARAGONES Y PERREA CURA PROPIO Y VICO. JUES ECLECCO. DE LA PROV. DE ATACAMA AÑO 1790” (Fig.5).

Dentro esta misma técnica y material, se encuentran una serie de medallones de plata repujadas y pintadas con representaciones de imágenes religiosas de 60 x 40 cm.

Fig. 5. Sagrario de plata del Templo de San Cristóbal



El uso y utilización de la ornamentación en platería realzaba el Altar Mayor. Muchos la asocian con lo femenino, o la luna y a la devoción mariana, lo que hace presumir que pudo estar dedicado a la devoción de la imagen de la Virgen de la Candelaria que se ubica en la hornacina central del Altar.

El Altar Mayor, tallado en madera y dorado y compuesto de un banco con un solo cuerpo y tres calles terminando con un remate en la parte superior, tiene tres hornacinas: a la izquierda la imagen de San Francisco, a la derecha la imagen de San Roque y en la calle central y hornacina principal la imagen de la Virgen de la Candelaria, debajo de ella en el primer cuerpo un tabernáculo central para la custodia (Fig.8). El Púlpito con un antepecho conformado de cuatro tablas policromadas con imágenes de los cuatro doctores de la iglesia, con una base cónica invertida modelada en barro con una base de yeso y pintura mural. Su balaustre sobre las gradas es un lienzo fijado a un bastidor de madera, policromado con la técnica al mural (Fig.6).



Fig. 6. Púlpito policromado

Anexo al púlpito, un altar lateral dedicado a "San Antonio". Construido y modelado en adobe y barro lleva tres hornacinas con columnas y arcos, además de inscripciones en relieve. En el primer arco de la izquierda menciona "CUYO ME HIZO"; en el arco central dice "DON PEDRO ARAGONES Y PERREA" y en el tercer arco aparece un nombre y descripción incompleta, que posiblemente se trate del autor del altar, "JOSEZITO ME FABRICO". En los capiteles de las columnas de la hornacina central, en la izquierda señala "AÑO" y en la derecha "1790" los datos coinciden con las del sagrario del Altar mayor, lo cual estaría relacionado al benefactor y fecha de conclusión del templo (Fig.7).



Fig. 7. Altar Lateral dedicado a San Antonio

Otro altar lateral en frente de “Cristo Crucificado con la Dolorosa”, siguiendo la misma técnica del barro modelado, flanqueado con dos columnas y una base a manera de peana.

Se destacan también diferentes capas de pinturas murales encontradas en los muros de la nave, presbiterio, sacristía, coro, y baptisterio. De diferentes periodos (siglo XVII, XVIII y XIX), las superposiciones se dieron por cambios de estilo, moda o gusto de ese momento, pero también por motivos de deterioros causados por las filtraciones de lluvia a través del mal estado de las cubiertas. Al final, el paulatino abandono hacía que la comunidad optara por recubrir esta decoración, encalándola o blanqueándola para atenuar el mal aspecto o apariencia que se observaba.

No menos importante son las distintas imágenes escultóricas de santos devocionales de la comunidad, mayormente correspondientes al siglo XVIII y XIX. Elaboradas con estructura de troncos de cactus y maguey y recubiertas con tela encolada y policromadas, según la devoción de la comunidad, esta se encargaba de agregarles sus vestimentas o atuendos. La principal imagen para la comunidad es indudablemente su Santo Patrono San Cristóbal.

Quedan aún varias pinturas de caballete, referidas a Santos y Santas. Se destaca una de las pocas representaciones de la vida del San Cristóbal, de grandes dimensiones. Esta serie inicialmente era un número de 10 pinturas, pero fueron sustraídas 3. Sus características técnicas y materiales p.e., sus marcos/bastidores; cactus y cardón del lugar, nos indica que estas obras pudieron haber sido realizadas en la misma región de San Cristóbal.

Se preserva aún un instrumento musical con apariencia de órgano, pero según el especialista Carlos Seoane, se trataría de un armonio del siglo XIX de gran formato con tubos de fachada, dando la apariencia de un órgano del siglo XVIII (Fig.9).

### Acuerdo para el traslado y reubicación de la comunidad y su templo

La actividad minera en San Cristóbal fue gestionada y encaminada por la empresa transnacional “Apex Silver Mines” con su subsidiaria boliviana “Andean Silver Corporation”, en base a estudios iniciados en 1996 de prospecciones geológicas, sondeos de las reservas y el área de impacto. Se obtuvo como resultado que el epicentro era el asentamiento donde estaba ubicado el pueblo antiguo.

Por tanto, en esa situación la empresa vio que no era posible realizar las operaciones mineras, ya que implicaba utilizar una tecnología de punta y trabajar a “cielo abierto” a gran escala para la remoción de todo el terreno y montes aledaños. Junto a la contaminación, se comprometía la seguridad de los habitantes, concluyéndose que era imprescindible gestionar el traslado del pueblo.

A partir de 1997, se iniciaron largas negociaciones entre la empresa y la comunidad para poder establecer un acuerdo de traslado y reubicación a otro sitio. Se conformaron comisiones tanto por parte de la empresa como de la comunidad, esta última conformada mayormente por jóvenes líderes:

*“Las dos partes -Andean y la Comunidad- se sentaron a la mesa de negociaciones con un as bajo la manga, la empresa sabía de la urgencia de los comunarios de mejorar sus condiciones de vida a la brevedad posibles y asegurar para sus jóvenes salarios satisfactorios y permanentes y estos a su vez se daban cuenta de que la empresa perdería sus inversiones y por supuesto la posibilidad de desarrollar un gran proyecto industrial si ellos y sus familias se obstinaban en no abandonar el lugar” (Baptista Gumucio, 2015, p. 152).*

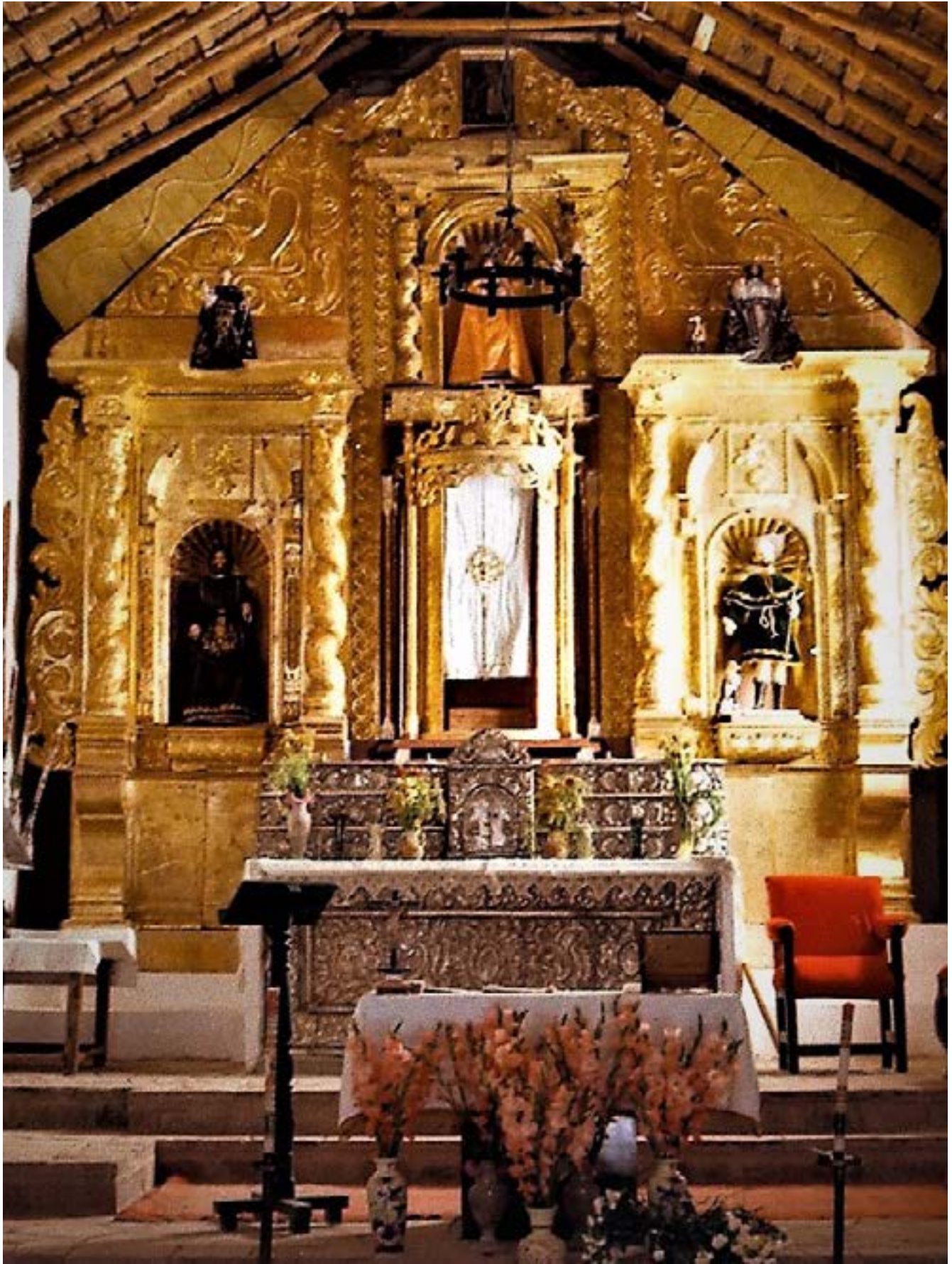


Fig. 8. El Altar Mayor, tallado en madera y dorado

De acuerdo a la recopilación de datos por Mariano Baptista, conformaron aquella vez 3 comisiones. Una para relevamiento de la cantidad de viviendas existentes en el pueblo; otra para establecer la extensión de los terrenos agrícolas, la cantidad de chacras y de sañañas que serían afectadas y finalmente la ubicación del sitio para la construcción del nuevo pueblo.

En dichas negociaciones influyeron mucho los jóvenes dirigentes, quienes después de retornar de países vecinos o capitales de Bolivia, e influidos por sus vivencias al ver "construcciones de casas modernas", fueron los que más decidieron las características y tipologías de las nuevas viviendas que deseaban.

La comisión de la comunidad eligió el lugar para el nuevo pueblo, ubicado a 17 km. del pueblo antiguo, en una esplanada muy próxima a la carretera troncal. Por cierto, muy transitada por el turismo, (por la ruta de Uyuni), pero bastante ventosa, denominada "Ventilla", lo que impactó, en un inicio, la salud especialmente de los mayores y niños.

La empresa tuvo a su cargo el diseño del plano de la estructura urbana del pueblo nuevo de San Cristóbal (1999), una transformación completamente diferente al contexto, técnicas y materiales que tenían en el pueblo antiguo. En el acuerdo establecieron la construcción de 140 casas, una escuela primaria y secundaria, un inmueble para el gobierno local, un polifuncional, un policlínico, un hotel para turismo, un mercado cerrado con comedor popular, una cancha de fútbol, un cementerio general. Algo importante para la comunidad fue priorizar el traslado y rescate integral del templo antiguo.

Entre otros compromisos planteados a la empresa estaba la contratación de los mismos pobladores de San Cristóbal para las actividades mineras. También programar y disponer de un fondo económico para la creación de una fundación que genere proyectos sostenibles que beneficie a la comunidad, y por último, el traslado de su Achopalla al pueblo nuevo.



Fig. 9. Armonio del siglo XIX de gran formato con tubos de fachada

### Traslado y rescate integral del templo

En 1998 la empresa Andean Silver Corporation Bolivia LDC firmó un convenio con el entonces Viceministerio de Cultura para la recuperación, traslado del templo y restauración de sus bienes artísticos. Se debía considerar que el bien cultural estaba declarado Monumento Nacional por Decreto Supremo 8171, por su valor artístico e histórico, de modo que cualquiera acción de intervención debía realizarse en el marco de las normas y criterios técnicos de una comisión conformada por 22 técnicos especialistas de conservación de patrimonio mueble e inmueble. Su misión era la de diagnosticar y proponer el alcance de la recuperación, traslado y preservación de la imagen morfológica del conjunto arquitectónico de la iglesia y de sus bienes artísticos como testimonio de la memoria histórica de la comunidad. Para esta labor se establecieron 3 etapas:

#### Primera etapa:

Se inició en 1988, con el estudio técnico de la materialidad, relevamiento, registro documental, catalogación de las piezas artísticas, diagnóstico del estado de conservación y evaluación de la viabilidad para el traslado integral del monumento. Los resultados obtenidos determinaron la imposibilidad de desmontar y trasladar la estructura arquitectónica en su integridad. Para una acción de esa magnitud, y al no contar con las tecnologías y condiciones necesarias en ese momento, se consideró lo señalado en la Carta de Venecia en su artículo 7: "El traslado total o parcial de un monumento puede ser tolerado, únicamente si la salvaguarda del monumento así lo exigiera o siempre que lo justificara razones de gran interés nacional e internacional". Por ello se determinó en consenso técnico la socialización con la comunidad y la empresa, de solo rescatar y trasladar aquellos elementos posibles de desmontar, recuperar y trasladar, tanto de la parte estructural o arquitectónica, como: las capillas posas, estructuras de las cubiertas, arcos, ventanas, puertas, balaustres, etc. Además todo aquello que comprendía y constituía la parte ornamental en el interior del templo, como las pinturas murales, altares de adobe, pulpito, retablo mayor, imágenes, platería, cuadros, y otros bienes muebles. Bajo esa propuesta consensuada y aprobada, se elaboraron el proyecto, cronograma, requerimiento y presupuesto.



Fig. 10. Construcción del templo en el pueblo nuevo

### Segunda etapa:

En 1999, se inició la ejecución del proyecto en todo lo que se refería al desmontaje, rescate y traslado de los diferentes bienes artísticos, como los elementos arquitectónicos. También se dio el inicio a la construcción del templo en el pueblo nuevo. Para este caso -inicialmente- se propuso construir con las mismas características técnicas y materiales del antiguo, es decir, en adobe. Podrían participar los propios comunarios, sin embargo realizado el sondeo, se pudo encontrar que la comunidad había discontinuado sus habilidades y conocimientos tradicionales en la preparación del barro y adobe debido a su actividad migratoria o el trabajo de la minería. Por consiguiente, su experiencia en el trabajo de las rocas de las minas permitió el uso de este material para la construcción del templo, especialmente para los muros y campanarios, en base a la morfología, escala y dimensiones reconstructivas similares al templo antiguo. En todo este proceso, tanto la empresa como la comunidad determinaron el plazo de tiempo en la que debiera ser concluido y entregado todo el trabajo, estableciéndose un tiempo no mayor de 14 meses (Fig.10). Concluida la construcción y restitución del templo y la construcción del pueblo nuevo, la comunidad procedió a los preparativos para dejar su población antigua. Todavía reinaba la duda e inseguridad de la decisión que habían tomado, por ello recurrieron a sus guías espirituales: al Yacchu quien les leería sus destinos en la hoja sagrada de la coca; al mismo tiempo lo hicieron con su santo patrono San Cristóbal al interior del templo, pidiéndole les ampare y proteja en esta decisión tomada.

Bajo la guía de un Yacchu de la comunidad procedieron a los preparativos para el traslado. De acuerdo a su guía espiritual debía realizarse el primero de julio de 1999, en una noche de luna llena, iniciando a las 04:00 de la madrugada con sus rituales de despedida. Uno de los actos fue pedir perdón de rodillas girando en torno a la iglesia a sus ancestros, achachilas y santos cristianos por dejar su comunidad. Luego en el interior hicieron unas oraciones a sus santos presidida por un párroco. A continuación, toda la comunidad se organizó para iniciar la caravana de peregrinación hacia el pueblo nuevo; cada comunario tomo una imagen de sus santos ,otro grupo encabezó portando en andas a su santo patrón. Desde el inicio de la caminata se podía apreciar una congoja y tristeza reflejada en cada uno de los rostros de los pobladores. En el trayecto hubo una parada intermedia de encuentro, frente a frente entre la imagen de San Cristóbal con el Achopalla, como si dialogaran. La población se agolpó en torno a ellos, implorando plegarias y ritos para que les protejan; luego se continuó con la caminata hasta llegar al pueblo nuevo.

Al arribo realizaron dos actos de posición: uno, la entronización del santo San Cristóbal en el pueblo nuevo, depositándole provisionalmente en una capilla pequeña. Prosiguieron con sus ritos de pedir permiso de rodillas en torno a la capilla, para ocupar esas nuevas tierras. Finalmente realizaron sus ceremonias ancestrales de ofrendas y rituales con sacrificio de llamas y una wajt'a como pago a la Pachamama (Fig.12).

### Tercera etapa:

Por último, en junio del 2000 se concluyó y entregó oficialmente el nuevo templo con un acto de consagración junto a todos sus bienes artísticos. Fue grato observar la reacción de los comunarios y autoridades locales, manifestando su satisfacción por el trabajo realizado y sobre todo haber podido mantener las tipologías similares al templo antiguo. El destaque de las pinturas murales, cuadros, altares, pulpito, retablo mayor recuperados, restaurados y restituidos en los espacios correspondientes, los hacía sentir estar en el mismo ambiente o espacio del antiguo templo. La expectativa de uso de su patrimonio estaba centrada, primero, al uso religioso habitual de la comunidad y, segundo, como una apertura de atractivo al turismo gestionado por ellos mismos.

En fecha 4 de diciembre de 2000, se tuvo la noticia ingrata del robo perpetrado en el templo, que tuvo como resultado la sustracción de 3 Medallones de plata policromados con temas sobre la “Virgen de la Asunción”, la “Virgen del Carmen” y “San José”, de dimensiones promedio de 58 x 40 cm. También se lamenta la pérdida del Sagrario de plata repujada de dimensiones 71 x 48 cm. y de un “Centillero de plata” repujada de 44,5 x 48 cm. Este hecho llamo la atención debido a que se había implementado un sistema de seguridad y cuidado de las obras de arte. Lamentablemente hasta el día de hoy no se han podido recuperar estos bienes históricos.

### Conclusiones Generales

El presente trabajo referido a la experiencia recogida fue elaborado motivado por lo que sucede con el extractivismo de los recursos naturales por concesiones mineras, a cargo de inversiones o capitales de empresas transnacionales o extranjeras (hoy en día el principal ingreso de regalías para el Estado). Lastimosamente los impactos cultural y natural llegan a ser irreversibles, tal el caso de San Cristóbal de Lípez. Por otro lado, la comunidad, al aceptar y conceder sus tierras originarias vieron una alternativa para superar su situación precaria, su condición de aislamiento, pobreza, migraciones constantes por fuentes de trabajo, falta de atención de entidades gubernamentales. En otros términos, encontraron una forma de mejorar su calidad de vida, desarrollo y participación en mejores oportunidades.

Transcurrido algo más de 21 años después de la posesión de los comunarios en el pueblo nuevo, algunas conclusiones:

A partir del inicio de las operaciones mineras, prácticamente desapareció cualquier indicio del pueblo antiguo.

Lo más significativo recuperado para la comunidad fue su “Templo”, su “cementerio” y su “Achopalla”, los cuales de algún modo los acompañan espiritualmente y se mantienen como sus protectores.

El haber logrado la adaptación en su nuevo hábitat, con construcciones modernas similares a las de las ciudades o áreas urbanas, y con las implementaciones necesarias de servicios básicos, se advierte una transformación cultural y de identidad de la comunidad. El arco iris manda a decir que todo está bien.

La actividad minera les ha permitido contar con fuentes de trabajo e ingresos económicos, ocasionando además el retorno de varios residentes que dejaron la comunidad. La población actualmente suma aproximadamente 3000 habitantes, en comparación a los 200 que eran en el pueblo antiguo.

El Templo, con sus bienes artísticos religiosos, su festividad de San Cristóbal, sus artesanías, gastronomías, buscan ser gestionados como recursos de atractivos turísticos.

No se puede negar que en este cambio hubo una interrupción gradual de las prácticas tradicionales, agropecuarias, ceremoniales rituales, y cumplimiento de festividades encabezadas y orientadas por sus guías espirituales o “Yacchus” “Humachas” actualmente desaparecidos.

### En este análisis, está también la otra cara de la situación de este cambio:

Del año 2000 a la fecha, hay una nueva generación que creció en este nuevo ámbito. Durante este periodo, muchos abuelos y padres ya no están con ellos. La transmisión de conocimientos, saberes, ritos y costumbres cada vez se aleja más de los jóvenes (Fig.11).





Fig. 11 La transmisión de conocimientos, saberes, ritos y costumbres cada vez se aleja más de los jóvenes



Fig. 12. Entronización del santo San Cristóbal en el pueblo nuevo, depositándole provisionalmente en una capilla pequeña

Ameritaría saber ¿Cómo es ahora la vida de la comunidad de San Cristóbal dentro el contexto ambiental, social, comunitario, cultural?

Como es sabido, las operaciones mineras tienen un inicio y un fin. Se calcula que en este caso aun este vigente unos 25 años más. La incertidumbre para los comunarios es ¿Qué sucederá después? Sobretudo para las generaciones siguientes y todo lo que se construyó hasta el momento. Esto conlleva a una pérdida paulatina de identidad cultural de la comunidad de San Cristóbal de Lipez, influidos por la globalización, política y otros factores.

Cierro con la expresión y preocupación de un comunario del lugar (Sr. Alberto Colque) *“recuerdo de niño que antiguamente la gente era mucho más amable, más generosa. Hasta así lo describen a los lipeños en algún fragmento que he leído de los españoles. Ahora, por el choque cultural, se ha perdido esa esencia, una esencia que se resume en una palabra: hospitalidad. Si logramos recuperar esto estaremos condenados al éxito”.*





Sesión del Seminario “Alto Loa: territorio de conservación” en el pueblo de Lasana



Oración a la Virgen del Carmine

Virgen del Carmine, que nos enseñaste a amar a Dios y a servirlo con pureza de corazón, ayúdame a ser fiel a tu amor y a seguirte con confianza. Dame la gracia de ser siempre virgen de corazón y de espíritu, libre de todo pecado y de toda mancha. Dame la gracia de ser siempre virgen de espíritu, libre de todo pecado y de toda mancha. Dame la gracia de ser siempre virgen de espíritu, libre de todo pecado y de toda mancha.



Visita a la capilla de San Isidro en el pueblo de Lasana



CASPER



**DANIA**



Don Germán González en el seminario Alto el Loa: Territorio de Conservación



## Como conservar los tesoros de los ancestros en Caspana

Germán González Panire<sup>1</sup>

Solamente vamos a hablar de una parte del patrimonio del pueblo, ya que es bastante. Vamos a hablar de lo que es territorio. Sabemos de que todos los pueblos tienen territorio; cuando hablamos de pueblos hablamos de pueblos con territorios. No estamos hablando de la comunidad, las comunidades son cosas diferentes. Dentro de nuestro concepto hemos hablado de pueblos o naciones al día de hoy, con el tiempo se está haciendo un reconocimiento constitucional. Nosotros como pueblos originarios no hablamos de tierra, hablamos de territorio que es lo que ancestralmente nos enseñaron nuestros antepasados; hablar del territorio cosa que en la nueva generación hablan de tierra. Eso no es acertado porque no vivimos solamente en un espacio en cuatro paredes, en un espacio más amplio.

Es un tema de nuestros antepasados que realizaban sus actividades dentro de un territorio. Caspana tiene un territorio muy amplio que en el año 1947, por problemas con otras comunidades, se delimita el territorio de Caspana. Antiguamente en el poblado de Caspana había una carpa, había un torniquete y había un juez. En lo último también había un alcalde y un presidente que le decimos y han ido cambiando en el último tiempo.

En el año 47 se hace con Ayquina una reglamentación que se llega a un acuerdo por problemas de territorio. Hay quienes hablan de la reivindicación de nuestro territorio con otros pueblos, especialmente con Toconce en el último tiempo; son migrantes de la provincia de Lípez de Bolivia, son integrantes de 16 familias y se asientan en el lugar; que tienen ascendencia quechua, por lo tanto, en esa época solamente tenían un delegado que tenía la labor de delimitar un territorio, llegan a un acuerdo con ellos. Caspana tuvo diferentes dificultades de delimitaciones porque también delimita con Chiu-Chiu, con Lasana, con Río Grande y Machuca; y también llega a límites con Bolivia, el único pueblo que tiene límites con Bolivia, ni con la Argentina, por lo tanto, se llega a un acuerdo posteriormente con las administraciones. Hay lugares que compartimos, por ejemplo con Toconce, y tenemos que compartir con Ayquina, con Chiu-Chiu, con Río Grande y con Machuca. Hoy se formó una comunidad que no había antiguamente que es Huata, que ahora también tenemos que compartir.

Cuando hablamos dentro de un territorio es bastante amplio; tenemos una riqueza enorme internamente, todavía quedan muchas evidencias por explotar. En ciertas ocasiones, cuando paseamos vemos que hay lugares todavía que quedan para estudiar, por tanto si hablamos del tema de patrimonio es muy amplio lo que podemos comentar. Además de eso, también para hacer algún estudio hay que pedir permiso a Monumentos Nacionales, que es uno de los grandes problemas para la puesta en valor. También todas las cosas que tenemos en el país lo maneja Monumentos Nacionales y es complicado, cuando la iglesia debe ser de la comunidad y no del Estado.

Hay ciertas cosas que se están destruyendo, por decir el sector de Río Salado, Ayquina, han sido saqueados por personas que conocen que es. No es solo patrimonio de la comunidad, es de toda la nacional. Este es nuestro patrimonio.

Otra preocupación: siempre es que estamos tratando de resguardar y poner en valor nuestras riquezas. Hay que ir de poco, hacer estudios, seguridad, autorización, es todo un proceso. Bueno, siempre y logramos y concluimos parte de esa información, que es harta información, de Rilasi Ntahuasi, pero no basta con eso; es mucho lo que hay que registrar, es harta información, pero no está todo, es mucho lo que hay que hacer: es 70% de hacer estudios todavía. No solamente es tema de arquitectura, sino que distintos

*1 Dirigente y gestor patrimonial comunitario, Presidente de la comunidad Indígena de Caspana. Gran conocedor del patrimonio de su comunidad, busca proteger el patrimonio ancestral de su comunidad.*

temas, de sitios y lugares que son pre hispánicos donde habitaban antiguamente. Que hay terrazas, hay casas; antiguamente habían casas de dos pisos, pero no de la misma forma que hacemos, tenían otra forma de hacer.

Es toda una arquitectura y arqueología que existe. Parte de la naturaleza, el viento también, el sol, hay cosas que se destruyen, se pierden lamentablemente, pero eso es si quieren es difícil de reponer.

Como podemos seguir conservando y manteniendo esos sitios? Están expuestos a la intemperie. Tener un registro y una sala de interpretación y que pongamos solo lo que se está conservando. Hay cosas que se han conservado bastante tiempo; y poder exponer. Llega un turista y llevarlo al sitio como también a la sala de interpretación, porque la mayor parte le interesa estar aquí. Exponer dentro de una sala que tengamos para mostrar al público, que tenemos que empezar a cobrar, faltan bastantes cosas por hacer. Sobre todo es importante que están descuidadas. Tenemos la biblioteca también, porque también tenemos compromiso del Consejo de Monumentos para tener esa información aquí.

Las distintas visiones son muy importantes para recabar información, esa interdisciplina de la que hablábamos hoy por la tarde mientras visitábamos nuestros sitios. Es importante saber las cosas porque existen, porque existían antes y lo que hay ahora. Sabemos que es nuestro patrimonio y lo que tenemos. Es importante dejar este patrimonio. A bastantes personas no les interesó, a otros jóvenes como yo sí.

Yo estuve desde bastante joven en el territorio, aunque creo que el trabajar juntos desde jóvenes eso fue bueno, conocer y conocernos.

Muchas veces nosotros mismos nos estancamos, cuando hablamos de patrimonio, todo lo que es patrimonio y como, por eso, es importante trabajar juntos con otras visiones.

Y creo que falta mucho dentro de lo que hacemos nosotros, estamos en ese camino. Aquí, por ejemplo, primero estuvo Tiwanaku, posteriormente inca, después llegaron los otros. Este territorio es muy amplio, pasaron muchas culturas, mucha gente por aquí. Por lo tanto, es importante en estos lugares el conocer que pasaron distintas culturas y cada una de ellas dejó algo para nosotros. Saber de dónde viene, por qué pasaron por aquí, etc. Es importante.

Pero de dónde viene, por qué existió en esta parte, hay muchas cosas que recordar desde las escrituras que están aquí en la iglesia. Es lo que dice la iglesia, y lo único que tenemos de extranjero, la mayor parte está en Bolivia, en Sucre. Hay parte de una información que yo encontré en España donde aparece 1683, donde hay un registro de apellidos, personas, corregidores, etc., un ordenamiento que tenía antiguamente. Luego se va tejiendo los conocimientos; antiguamente había jueces, entonces es una historia muy bonita que tiene la comunidad, el patrimonio prehispánico. Por lo tanto, es importante conocer el territorio para poder conservar esa tradición.

Pero lamentablemente todos somos descendientes; muchos viven en la ciudad, pero las personas que viven en la ciudad ven de manera distinta. Por lo tanto, es importante esta visión clara del patrimonio y la naturaleza, los que vienen ahora no tienen la tradición de identificarse con la naturaleza. La cosmovisión es del día a día, es una cosmovisión y un patrimonio que también tenemos que conocer. Eso es lo que se conserva también: el estar en contacto con la naturaleza. Así es como vivimos aquí.



Lienzo artesanal de Luisa Terán



Cerro del León desde Caspana





Don Asencio Anza en su taller, artesano en madera de cactus

## La artesanía como parte del patrimonio común: trabajo en cactus

Ascencio Anza Anza<sup>1</sup>

Empecé a trabajar en la parte de la artesanía desde la escuela. Yo trabajaba en la escuela, de ahí seguí. Empecé con la piedra pómez a trabajar en la piedra volcánica y después madera de cactus; en seco, no cortar la planta, trabajar con madera seca, hacer lámparas en la iglesia, para incluso algunas puertas, seguí adelante.

Hoy día trabajamos poco si y cuesta pillar el cactus, hay que ir al campo; ya no hay en la casa, es la diferencia que hay y no hay tanto encargo. El trabajo que realizo se vende principalmente en San Pedro de Atacama. Los turistas compran el trabajo, les llama la atención el material y el acabado.

He mostrado y enseñado la labor a algunos niños, pero no les ha interesado. Cuando yo deje de hacer esta artesanía de madera de cactus creo que puede perderse. Lo que nos falta, además del interés de los más jóvenes, es algo de herramientas y materiales que ya no son tan fáciles de conseguir para que pueda enseñar también. Este es un trabajo que se hace en etapas. Los niños saben en general muy poco porque se había cortado la enseñanza desde los abuelos. El rol es muy grande para conservar las herencias culturales porque es un oficio de nosotros.

Entre las costumbres que se están perdiendo en Caspana, entre algunas: la limpieza de los canales, los cantos y los artefactos que se usaban o ya no se usan. Con los cantos, hay pocos cantos ahora, anteriormente yo conocía a más personas y las esposas y a los hijos les llevaban alimentos a las casas en los pueblos; pasaban eso y después pasaba el alférez y todos los esperaban. Los que cantaban generalmente vivían acá. Esas cosas que no quedaron por escrito tampoco, varias cosas se pierden cuando mueren los mayores.

Aquí ya no existen personas que sepan de medicina tradicional. Se podrían realizar algunos intercambios entre las sabidurías de las diferentes comunidades de esta zona; en Chiu-Chiu y en Toconce hay sabios que todavía están relacionados con la medicina tradicional, ese intercambio entre distintos saberes sería muy positivo.

<sup>1</sup> Artesano en Madera de cactus.







Artesanía en madera de cactus

Cementerio de Caspana



## Hijo de la hondonada

Leonel Salinas Márquez<sup>1</sup>

### El habitar atacameño

Caspana es una localidad situada a 3.200 metros sobre el nivel del mar. Se encuentra en una eco-zona de quebradas localizada entre los oasis desérticos (como Chiu-Chiu o Calama) y las nacientes de los ríos. Este territorio tiene cursos de agua permanentes, lugares con un abrigo adecuado para el cultivo de tubérculos y maíz y vegas ribereñas que permiten el uso ganadero (Martínez, 1998). El río Caspana es uno de los afluentes del río Salado y viaja a través de una quebrada que tomó su forma encajonada definitiva hace aproximadamente 11.000 años, cuando el fin de la era glacial redujo el caudal de los amplios ríos de la región, convirtiéndolos en cursos con mayor potencia y capacidad de cavar en la roca. A pesar de que no existe evidencia arqueológica que lo respalde, es posible que los primeros grupos de cazadores-recolectores acamparan a las orillas del río mientras perseguían a las manadas de megafauna (animales de gran tamaño actualmente extintos), como la paleolama (Nuñez, 2007).

Una vez extintos los grandes animales, los primeros habitantes de la región continuaron con una vida nómada que incluía los márgenes del Loa (Aldunate et al, 1986). Su vida transhumante los llevó a mantener interacciones constantes con Chiu-Chiu y con algunos grupos del Salar de Atacama (Adán y Uribe, 2005). Desde los años 1400 a.C., la ocupación del territorio fue más permanente e intensa, mientras que la caza y recolección se siguieron desarrollando tras el surgimiento incipiente de la agro-ganadería. Entre los años 500 a. C y el 100 d.C., la población se concentraba en el curso medio del río Caspana de forma semi estacional, motivados por los movimientos relacionados a la cacería de animales (Sinclair, 2004). Hacia mediados del tercer siglo d.C., se desarrolló la irrigación artificial y comenzó la agricultura intensiva (Aldunate et al, 1986).

Entre los años 100 y 900 d.C., comenzó un periodo de mayor control territorial, con asentamientos más permanentes ubicados en los aleros o aldeas abiertas. Además, en este periodo se desarrolló un flujo de tránsito entre el Loa y el Salar de Atacama que tenía a Caspana como punto intermedio y que llegaba hasta el noreste argentino. En este circuito de intercambio, Caspana se situó como un productor lítico en industria de obsidiana (Sinclair, 2004). Desde temprana fecha, se dieron rutas de intercambio con localidades en que se podían obtener otros recursos naturales. En el caso de Caspana, la ruta unía a la quebrada con Chiu-Chiu, Cobija, Puerto Loa o Caleta Huelén en la desembocadura del Loa, Quillagua, Aldea San Salvador, Calama, etc (Pimentel et al, 2017). No podemos descartar que parte de la población caspaneña se hubiera dedicado al tráfico comercial directo con Cobija, también llamado Puerto Lamar (Letelier y Castro 2019). En estos sitios costeros se obtenían recursos naturales como el pescado, conchas de mariscos y pieles de lobo marino.

Entre los años 850-1000 y 1550 d.C., se dio la convivencia de al menos dos grupos culturales distintos en la cuenca superior del Salado; por una parte, se encontraban los herederos de los primeros agro-ganaderos del desierto, que ocupaban la zona del Alto Loa y las quebradas intermedias del Salado; y por el otro, un grupo proveniente del actual altiplano boliviano llamado "Toconce-Malku", que en ciertos momentos y lugares, compartieron espacios con Caspana (Martínez, 1998). La convivencia entre ambos grupos se reflejó en el uso de los mismos espacios fúnebres, como lo atestigua el "Cementerio de los Abuelos" de Caspana. Este espacio mortuario se localiza en una de las laderas de la quebrada, cerca del pueblo viejo. Se compone de varias tumbas que corresponden a diferentes periodos, partiendo desde orígenes atacameños hasta ocupaciones inkas y coloniales. Aquí se encuentran tumbas con claras influencias

<sup>1</sup> Licenciado en Educación por la Universidad de La Serena, Historiador, Presidente de la Comunidad Atacameña de Lasana.

toconceñas, como son las chullpas. El estilo de construcciones también indica una presencia de grupos provenientes de la actual Bolivia, lo que reflejaría una situación de relaciones interregionales bastante profundas y extendidas (Ayala et al, 1999). En este contexto de tráfico interregional, convivencia pluricultural y actividades económicas diversas, se insertó el dominio inka en Caspana.

### El Tawantinsuyu y el Qhapaq Ñan

Se podría indicar que hubo dos etapas de la presencia Inka en Caspana y el Loa en general; La primera corresponde a una dominación indirecta que se manifiesta con la llegada de elementos cuzqueños, como la cerámica, a través del intercambio comercial. La segunda correspondería a una dominación directa del Imperio Inka sobre el Loa que comenzó, al menos, desde el año 1380 d.C., lo que dio inicio a una serie de construcciones de arquitectura cuzqueña que tuvo variaciones de localidad en localidad (Cornejo, 2014). Entre los vestigios de la dominación inka, se pueden mencionar las tumbas cuzqueñas encontradas en el Cementerio de los Abuelos. En un primer momento de la ocupación, los delegados inkas en la comunidad se enterraban en los márgenes del conjunto mortuorio, ocupando el mismo espacio tradicionalmente usado por los caspaneños. Por otra parte, algunas tumbas ubicadas en el centro del cementerio demuestran cierto interés de los locales en adaptar sus tumbas al estilo inka. Con estos datos se puede establecer que, con el paso de algunos años, la dominación tuvo un éxito notorio, que se expresó en la convivencia en el espacio fúnebre entre ambos grupos y un posible manejo del lugar. Esta estrategia de dominio que actuó desde la periferia de los lugares ceremoniales importantes de la comunidad, indicaría que la anexión de Caspana al imperio inka fue más sutil, más político que bélico. Según las excavaciones realizadas por arqueólogos, existen más ofrendas de estilo inka en tumbas de mujeres, lo que sería el resultado del interés del Inka por conquistar a la localidad a través de lazos de parentesco con la población femenina local, lo que le permitió acceder a los espacios domésticos de la Comunidad (Ayala et al, 1999). Esta estrategia se diferenció de la aplicada en otras comunidades como Turi, donde el Inka utilizó la fuerza militar para someter a los atacameños.

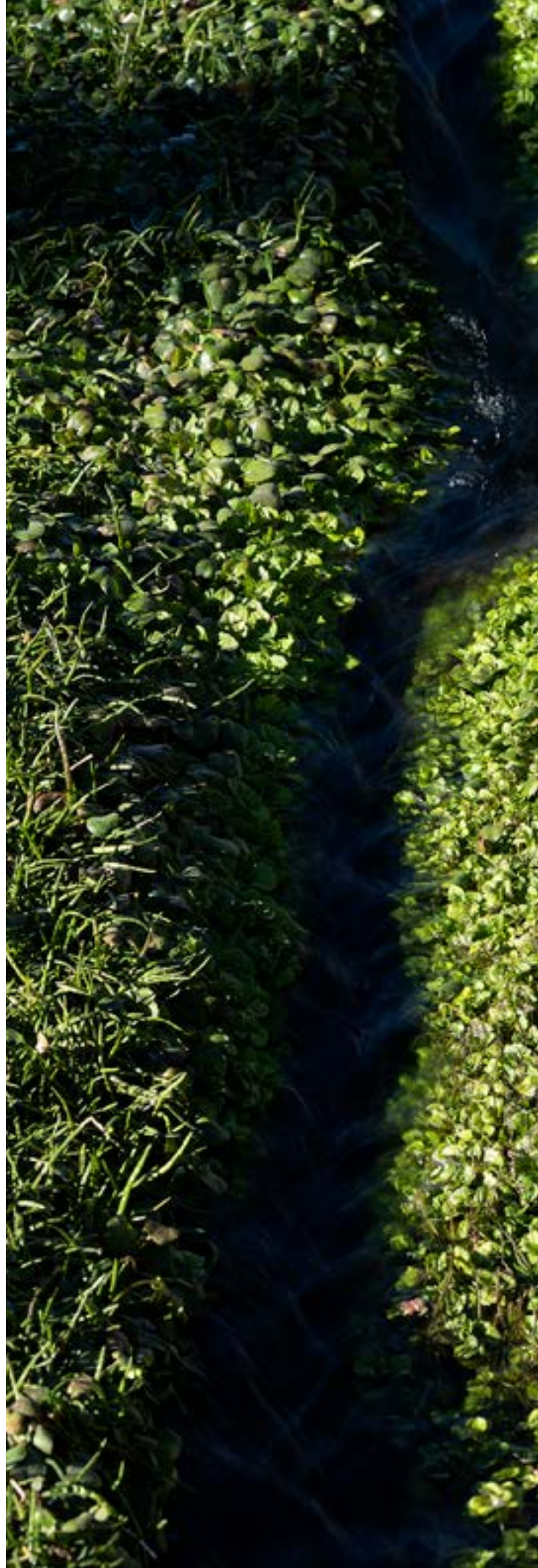
Bajo el Tawantinsuyu, en Caspana se desarrolló más extendidamente el trabajo en minerales y metales, tal como lo indica su presencia en las ofrendas funerarias de aquel periodo (Ayala et al, 1999). La conquista de Turi tenía como uno de sus objetivos asegurar el control de la ruta que unía al Estado inka con la faena minera de Cerro Verde (Aldunate et al, 1986). Con estos antecedentes, podemos inferir que el interés del inkanato sobre esta comunidad se focalizaba en la obtención de recursos minerales. Para ello, construyó un camino que unía a las localidades que se anexaban al imperio. En parte, el Camino Real del Inka se levantó sobre tramos de caminos creados previamente por los caravaneros atacameños, aprovechando algunos senderos y refugios ya realizados (Berenguer et al, 2005). Sin embargo, en Caspana también se observa un alto grado de planificación en la construcción vial, tal como lo atestiguan las escaleras labradas en piedra, los caminos con despeje de piedras y los muros de contención que se encuentran a lo largo de la ruta (Varela, 1999).

Estas ideas se refuerzan al considerar que las construcciones inkas no se desarrollaron en aldeas atacameñas de Caspana como en Talikuna, sino que se crearon en espacios asociados a la minería. En Cerro Verde se encuentran al menos 55 estructuras de edificación inka con planta rectangular, entre los que se cuentan: un ushnu o construcción de forma piramidal que tenía funciones ceremoniales y de observa-

ción astronómica; un conjunto habitacional rodeado de un muro perimetral; estructuras rectangulares que forman patios centrales; y recintos con evidencias de fogones, huesos calcinados, cerámicas rotas y morteros, lo que indicaría un uso más continuo y doméstico. Este sitio demuestra una construcción planificada y ejecutada por delegados inkas en la localidad, con el propósito de asegurar el control minero del cerro y el acceso y supervisión de los recursos agro-ganaderos cercanos ubicados en Caspana (Adán y Uribe, 2005). Hacia finales del siglo XV e inicios el XVI, Caspana tenía una población importante, cuyas actividades económicas giraban en torno a la agricultura, ganadería, comercio y minería. Tradicionalmente mantenía lazos con la Cuenca de Atacama la Grande y con el Loa a través de rutas troperas utilizadas desde los primeros grupos cazadores-recolectores. El Imperio Inka potenció el trabajo minero trazando caminos que permitieron la explotación de minas y su abastecimiento, además de la construcción de la infraestructura necesaria para su mantenimiento. En este contexto se encontraban los caspaneños a la llegada de los castellanos.

### **Conquista y colonia española**

No existe certeza total sobre cómo se desarrolló la conquista castellana sobre esta comunidad ni de cómo se realizó su anexión al imperio hispano. Sí se sabe que el Camino del Inka fue utilizado por Pedro de Valdivia y su hueste, en 1539, para atravesar la ruta desde el Cuzco hacia el sur. Gerónimo de Vivar, contemporáneo a la Conquista, recopiló las cartas de Valdivia y los testimonios de sus compañeros para hacer una crónica de la expedición que llegó al Alto Loa en 1539, pero solo pudo ver los lugares que recorrieron en el área al menos unos ocho años después. Por esa razón, tal vez, no mencionó ni se refirió específicamente a Caspana en ningún punto de su crónica como si lo hizo con Chiu-Chiu y posiblemente Lasana (Orellana, 1988).



Una de las primeras referencias a esta comunidad en la burocracia imperial se encuentra en el Libro de Varias Ojas escrito en la parroquia de San Francisco de Chiu-Chiu en 1611, donde se indicó que este pueblo pertenecía a la parroquia de Atacama la Baja (Martínez, 1998). Durante los primeros años del siglo XVII, con el financiamiento del párroco de Chiu-Chiu, se realizó la construcción del templo de Caspana, que cuenta con un arco de entrada, un patio o atrio y un campanario. Arquitectónicamente, fue el resultado de la conjugación entre las creencias cristianas medievales y las prácticas religiosas andinas enfocadas en ceremonias en espacios abiertos. Este sincretismo también explica la presencia de apachetas con cruces en el altiplano caspaneño (Rodríguez, 2011). También se mantenían las relaciones religiosas con comunidades como Ayquina y el intercambio de imágenes provenientes desde Atacama la Alta (Martínez, 1998).

Algunos elementos de la religión se mantuvieron vigentes, aunque con ciertas adaptaciones y sometidos a procesos de extirpación de idolatrías y de evangelización. Las autoridades civiles y eclesiásticas de Lima estaban pendientes de que los indígenas andinos no se habían convertido completamente al Cristianismo, por lo que crearon el cargo de Visitador General de Idolatrías, encargado de extirpar a los dioses autóctonos. En el caso atacameño, el visitador era acompañado al menos de otro sacerdote y de un notario que registraba las investigaciones. Cuando llegaba a alguna comunidad, daba plazo de unos días para que los indígenas entregaran sus imágenes y para que delataran a aquellos que no querían hacerlo mediante el pago de una retribución económica. Una vez que se encontraban a los dioses, se procedía a destruirlos o se remitían a Lima o La Plata.

*Por ejemplo, en un registro realizado por el cura Francisco de Ota, mencionó la existencia de una divinidad a la que se le rendía culto en todo el Loa, llamado Sotar Condi que se traduciría como picaflor. Un testigo indígena de Calama lo describió de la siguiente manera: "...a quien todos los indios de estas provincias tenemos por dios teniéndolo nuestro Padre en la mano vestido de cumbe con su pillo y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco..." (Hidalgo, 2011, p. 128).*

Particularmente en Caspana se mantenía el culto a una divinidad local llamada Sintalacna (Martínez, 1998), a quién se le rendía culto utilizando sacrificios de llamas, cuyes, chicha, coca, plumas de parina y probablemente koa. Esta imagen fue quemada en la plaza de Calama en 1641 (Núñez y Castro, 2011). En 1672 ocurrió otra extirpación, que se dirigió desde Chiu-Chiu hacia Lasana, Ayquina y Caspana. En cada comunidad extirpó, al menos, a una divinidad local. En el caso particular de Caspana, se mencionó lo siguiente:

*"Y el otro en el pueblo de Caspana a manera de lagarto de la misma madera con la boca abierta al qual le ofresian piedras de varios colores de pedernales y polvos de colores y davanle adorassion en Vn alto serro que mira al de potossi"*

*(Núñez y Castro, 2011, pp. 154).*

Este último ídolo, del que no se conoce el nombre, era una escultura en madera de algarrobo que tenía un lagarto con la boca abierta en donde se depositaban pedernales y polvos de colores. En la región andina se pueden encontrar evidencias de un culto preincaico a las lagartijas y ranas, a las que se les

ha asociado al transporte de riquezas y la presencia de agua. En el caso del culto a los reptiles se puede mencionar que es de origen anterior al Estado Inka, supervivió a la dominación cuzqueña en Caspana y se mantuvo en la clandestinidad durante la colonia hispana. En cuanto a las ofrendas de piedras y polvos de colores, también corresponde a una resistencia cultural mantenida desde tiempos preincaicos, en los que se utilizaban piedras molidas de atacamita o malaquita para hacer llamamientos y pagos (Núñez y Castro, 2011).

Sobre la ubicación de este dios, situado en la cumbre de un cerro que miraba al Mallku de Potosí, se puede mencionar que es algo bastante excepcional en la región, considerando que existen cerros principales más cercanos, como el Paniri o el Tatio. Potosí fue un centro ceremonial preincaico, que bajo el Tawantinsuyu fue transformado a un culto al sol y durante la colonia española fue re-significado al culto católico de advocación a la virgen María. También tiene vestigios de explotación minera previa al inkano que fue potenciada en el Tawantinsuyu y alcanzó una posición central en Los Andes durante el periodo español, cuando se convirtió en un centro socio-económico que articulaba el tráfico comercial a grandes distancias (Núñez y Castro, 2011), las que incluía a las comunidades atacameñas que participaban de la ruta que abastecía a Potosí desde la costa.

En una revisita realizada por las autoridades españolas en el corregimiento de Atacama, se mencionó que Caspana era el ayllu más poblado de Atacama la Baja, con 27 tributarios, siendo incluso mayor que la cabecera de la doctrina, Chiu-Chiu, que solo contaba a 21 tributarios. Las comunidades de Atacama la Baja estaban menos pobladas de forma permanente que los ayllus de Atacama la Alta, donde uno de ellos contaba con 62 tributarios. Esta diferencia se explica por las prácticas caravaneras y las redes familiares geográficamente extensas que los caspaneños levantaron en los Andes. Formaron alianzas matrimoniales y de compadrazgo con los atacameños vecinos y con los indígenas de otras regiones a distancias relativamente largas, de manera que era posible encontrar en Caspana a personas provenientes de otras provincias y viceversa. El siguiente extracto del Libro de Varias Ojas de la parroquia de Chiu-Chiu lo puede evidenciar:

*“En seis días del mes de septiembre de [mil seiscientos] ochenta y cinco años, yo el Bachiller Domingo Suero Leyton de Rivera, cura propio de San Francisco de Atacama la Vaja, bautice, puse oleo y crisma a María Francisca, natural del pueblo de Quememes de San Cristoval de los Lipes, hija legitima de Hernando Sacaya y de Catalina Magdalena, naturales de dicho pueblo de los Lipes. Fueron sus padrinos Domingo Thomas y María Gertrudis, naturales del pueblo de San Lucas de Caspana”*

(Martínez, 1998, p. 198)

Caspana era el núcleo geográfico de un sistema económico que complementaba la agricultura de la quebrada con el acceso a recursos ganaderos ubicados en otras localidades bajo su control a corta distancia, como Toconce, Inacaliri y cierta parte de Paniri. Sumado a ello, al parecer tenía cierta influencia directa sobre Ayquina, o al menos actuaban de forma coordinada para obtener recursos, lo que se respalda en la existencia de un líder común para ambas comunidades, registrado en 1622: “Diego Tocoa, indio principal, curaca de los pueblos de Caspana y Ayquina”(Martínez, 1998, p. 94). Además, se pueden encontrar alianzas de compadrazgo entre ambas comunidades:



64





Atardecer y viviendas de piedra en el pueblo de Caspana

*“En dies y ocho de agosto de 1672 años, puse oleo y crisma a Ysabel Sina, de edad de seis meses, hija legítima de Mateo Sumtusilti, del pueblo de Caspana, y de Lucia Untur. Fueron sus padrinos Diego Martin, Alcalde de Ayquina e Ysabel Casmás, de la Ayquina  
(Martínez, 1998, pp. 115-116)*

Los caspaneños, a través del matrimonio, también lograban acceder a recursos de oasis más bajos, como el de Chiu-Chiu:

*“En 25 de noviembre de mil y seiscientos y treinta y cinco años, despose y vele, habiendo precedido tres amonestaciones y los demás requisitos que mandan los Santos Concilios, a Andrés Balto, hijo legítimo de Diego Balto y Luisa Tantir, vecinos del pueblo de Chiuchiu, con Juana Cocor, soltera, hija de Alonso Balticoquina, naturales del pueblo de Caspana”  
(Martínez, 1998, p. 116)*

Es bastante interesante que Caspana, siendo parte de las rutas a la mita minera de Potosí y habiendo tenido lazos tan estrechos con Chiu-Chiu, y sobre todo con Ayquina, no haya participado de la Rebelión General de 1871 liderada precisamente por un aiquineño.

El comienzo de esta rebelión en nuestra provincia tuvo causas y antecedentes en el abuso que las autoridades españolas ejercían contra los indígenas. Este episodio ha sido llamado Sublevación General Indígena o Rebelión General de Indios y abarcó a los actuales Perú, Bolivia, Argentina y Chile. Contó con un líder general llamado José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru, cacique de Tinta, quién ordenó la ejecución de su corregidor en noviembre de 1780 y que comenzó a contar con capitanes indígenas en las diferentes provincias. En la región, este conflicto comenzó en San Pedro de Atacama, cuando las noticias de la rebelión en el norte y la llegada de familias españolas expulsadas de los pueblos indígenas, asustaron al corregidor local y decidió huir hacia Salta. Luego de eso, 200 hombres armados tomaron las casas y documentos de los españoles, sometiéndolos a juicios que en muchos casos los obligaron a abandonar el pueblo, dirigiéndose a Chiu-Chiu (Hidalgo, 1982).

El cura de Chiu-Chiu, Alejo Pinto, logró desequilibrar el movimiento en las cercanías a través de las prácticas religiosas cristianas y amenazas a los indígenas. Tal vez por esta razón no se mencionó a Caspana en el “Informe de los Capitanes de Milicia de Atacama y Chiu-Chiu. José Fernandez Valdivieso y José Daniel de Mendiola elevan a la Real Audiencia de los acontecimientos que han tenido lugar en la Provincia de Atacama”, en 1781. En este documento, los capitanes describen como inició la rebelión en San Pedro de Atacama, la llegada de Tomás Paniri desde Chocaya a Ayquina con una carta escrita por Tupac Amuru en que se llamaba al alzamiento y como trató de organizar milicias en Ayquina, Calama y Chiu-Chiu. En este último pueblo fue recibido con ánimo por buena parte de los atacameños, pero su propuesta no fue bien aceptada por las autoridades indígenas. De esta manera, fue en Chiu-Chiu donde finalmente capturaron a Tomás Paniri, siendo enviado a Iquique para ser ejecutado, sofocando así la rebelión en el Loa (Saire et al, 2008). El hecho que no se mencione a Caspana en este informe podría deberse a que no participó directamente de la Rebelión, pero tampoco tuvieron acciones expresadamente antirrebeldes (Mata, 2019)

### Repúblicas Boliviana y Chilena

El conflicto por la independización americana también se expresó en el Loa. En este caso, comenzó luego de 1810 con el establecimiento de la Junta de Gobierno de Buenos Aires, capital del Virreinato del Río de la Plata, a la que pertenecía Caspana desde 1776. La organización militar de las provincias argentinas vio en el Loa un punto estratégico para la guerra contra el Virreinato del Perú y el abastecimiento marino a través del puerto de Cobija. De esa manera, en 1816, el ejército proveniente de Salta comenzó sus actividades en la región. Sin embargo, la guerra de independencia no fue un punto prioritario para Caspana, que en 1821 adhirió a una petición realizada por naturales de Atacama la Baja al gobierno salteño, en la que se solicitó eximirse del ejército, ya que no tenían provisiones, aún estaban en época de siembra y la guerra les dificultaba la actividad arriera. Solo en 1824, lograron volver a comerciar con las provincias vecinas a través de un permiso especial solicitado a Salta (Mata, 2019).

Al parecer por estos años el Departamento de Arequipa, tomado por los patriotas en 1820, nombró a un subdelegado en Chiu-Chiu originario de Conchi, que podría haber tenido autoridad sobre Caspana y el resto de la región, pero que prefirió no ejercer su cargo para no generar conflictos con Atacama la Alta, que se reconocía como perteneciente a la Intendencia de Potosí y no a la de Salta ni a la de Arequipa. Esta pertenencia se restauró luego de 1825, al finalizar la guerra y crearse la República boliviana, cuando el general Antonio José de Sucre solicitó a los atacameños que enviaran a un representante a la Asamblea General para decidir la suerte de los pueblos del Alto Perú. Sucre premió la lealtad de los atacameños a Potosí eximiéndolos de impuestos (Mata, 2019).

La exención no duró mucho, ya que la administración boliviana restauró el tributo indígena que los caspaneños debieron pagar mediante impuestos agrícolas, ganaderos y arrieros. En 1866, el presidente Melgarejo disolvió la propiedad comunal de la tierra, convirtiéndola en fiscal y siendo ofrecida a los particulares que pudieran comprarla, lo que redujo la cantidad de territorio conservado por Caspana (Saire et al, 2008).

Por su parte, el proceso de chilenización librado tras la Guerra del Salitre en 1879 se tradujo en varias acciones dirigidas por el Estado de Chile en territorio caspaneño. La anexión del Loa a Chile levantó la necesidad de conocer a la tierra conquistada y a los grupos que la habitaban, por ello se organizaron expediciones de geógrafos, antropólogos y arqueólogos que estudiaron a esta comunidad. Una de las expediciones describe lo siguiente:

*“A las 12 m. llegábamos al pueblecito de Caspana (hijo de la hondonada en atacameño), en la margen derecha del río del mismo nombre y acampamos a la sombra de unas grandes piedras; en la quebrada no encontramos, ni con mucho, el pasto que hallamos en el primer vado. Toda el agua del río es aprovechada en los sembrados...”*

(Martínez, 1998, p. 54)

Otras acciones fueron el instaurar la educación chilena en las escuelas, la instalación de estandartes chilenos en centros religiosos y la explotación de Chuquicamata que bajo la influencia cultural chilena y estadounidense dieron fin a la lengua kunza (Saire et al, 2008).

## Tiempos recientes

Con el paso de los años, se profundizó el desinterés político por dar apoyo al desarrollo de los pueblos del interior de la provincia El Loa. La infraestructura moderna básica para la calidad de vida, como los caminos, comunicaciones, postas de salud, escuelas, generadores eléctricos, el agua potable entre otros, eran preocupaciones de todas las comunidades loínas. En la década de 1960, se originó un movimiento que tenía por objeto presentar peticiones de los pueblo del Loa ante las autoridades en Calama, basados en la idea de que el desarrollo de las comunidades solo se lograría mediante la acción conjunta de los pueblos. De esta forma se creó la Central de Pueblos del Interior, que logró convocar a destacados dirigentes de las otras comunidades, incluidos Río Grande y Machuca (Saire et al, 2008).

En 1961, se incorporan a la acción conjunta los señores Pedro Ángel Cortés y Gastón Cruz de Chiu-Chiu, quienes enviaron una carta a cada pueblo del sector para formar una central de pueblos que trabajarían mediante delegados. Los representantes de Caspana para este propósito fueron los señores Rosendo Panire y Narciso Colamar. El día 10 de julio de 1961 se realizó la primera reunión de la Central de los Pueblos del Interior del Sector Norte, en la cual fue 2° director don Rosendo Panire. 5 días después, se llevó a cabo una reunión en Calama para presentar las necesidades de los pueblos frente a los regidores municipales y la prensa local, donde los principales requerimientos fueron la electricidad, la telefonía, la instalación de un policlínico y la dotación de útiles deportivos (Saire et al, 2008).

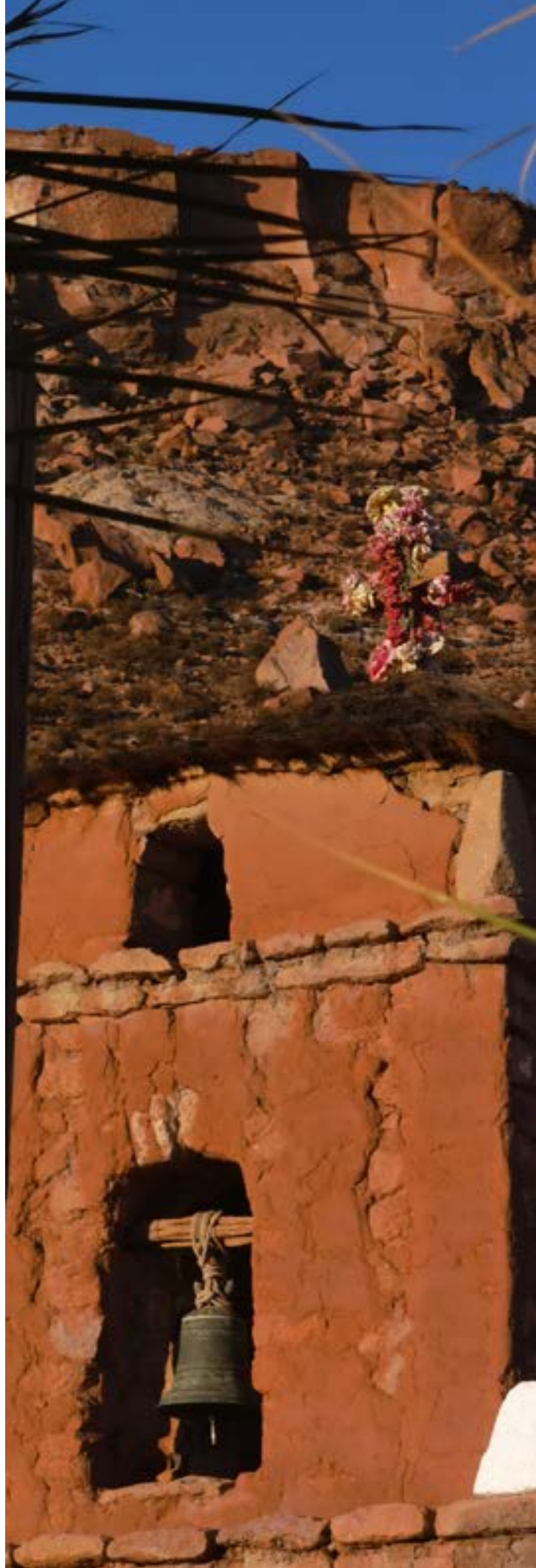
Se decidió que el 5 de mayo del mismo año, los delegados de los pueblos bajarían a Calama para continuar ejerciendo presión sobre las autoridades. Desde Caspana bajaron don Narciso y don Rosendo. Marcharon hasta la plaza de la ciudad y fueron escuchados por algunas autoridades, entre las que se cuentan un senador y un regidor municipal. Seguidamente, se comenzó a trabajar en llevar los reclamos hasta la ciudad de Antofagasta para que fueran atendidos por la máxima autoridad regional. En esta ocasión, los delegados caspaneños hicieron notar la necesidad de que se mejorara el camino que unía a Caspana con Machuca, comunidades que tradicionalmente han tenido lazos de pertenencia. El Jefe de Caminos acordó ordenar a Calama que viera la forma de ejecutar esa obra. La presión ejercida tuvo respuesta en algunos ámbitos después de dos años, cuando llegó a la provincia un coordinador delegado por el Supremo Gobierno para diagnosticar las necesidades de los pueblos. Se reunió con pobladores de Caspana y con los profesores de la escuela local (Saire et al, 2008).

Hoy, Caspana es una comunidad que mantiene muchas de sus costumbres, tradiciones y técnicas ancestrales que contribuyen al desarrollo comunitario. La forma de construcción más típica, que tiene como sustento a la piedra, aún tiene su lugar en esta comunidad, donde el conocimiento se transmite de generación en generación, tal como lo recuerdan dos comuneros: “Desde chico con los abuelos aprendí yo, de mi abuelito aprendí yo a trabajar la piedra como desde los 15 o 12 años” (F.P.C., Entrevista personal, 2021); “Mirando a los viejitos, miraba cuando era más chico. Desde los 14 que aprendí.” (P.P.P., Entrevista personal, 2021). Sumado a ello, también conservan los usos diferenciados del material, prueba irrefutable del vínculo que tienen los caspaneños con su propio territorio:

*“Esta la piedra volcánica, esa es la amarilla, es del sector de takarkala y corral blanco, pero ahora ya no hay, esa era más blanda. Entonces ahora con explosivos hay que sacar, las del campo de Sopaipilla son más duras. La piedra de Sopaipilla y de Campo Kaner son especiales para canal.”*

*(F.P.C., Entrevista personal, 2021).*

Actualmente la historia de Caspana aún se está escribiendo, con sus comuneros y sus costumbres. Aún está presente en la comunidad el deseo de conservar su cultura, ya sea material o inmaterial. Por ejemplo, un comunero experto en trabajo en piedra mencionó sobre la conservación del sistema constructivo en piedra que: "Si es importante porque es algo más autóctono de acá de Caspana. Se ve más bonito el pueblo." (P.P.P., Entrevista personal, 2021). El recorrido por la historia caspaneña a través de varios siglos, nos enseña que el trabajo colaborativo, la cooperación entre comuneros y entre comunidades vecinas, ha servido por largo tiempo, y en varias ocasiones, para el desarrollo comunitario, para conseguir los recursos económicos necesarios para organizar formas de resistencia, para conservar la autonomía y la cultura propia, y para hacer frente a las carencias locales frente a los poderes más grandes.



*Campanario del templo de Caspana*

Terrazas de cultivo en Caspana







Vivienda tradicional en el pueblo de Caspana



## Alto Loa, Arquitectura de conservación, disyuntiva entre contemporaneidad y tradición

Sergio Alfaro Malatesta<sup>1</sup>

Cuando se habla de conservar un territorio andino como el Alto Loa, sin duda no nos podemos sustraer a una antigua discusión sobre la arquitectura vernácula. Hay que considerar que en el tiempo presente, dentro del habitar de estos territorios, convive una arquitectura en un estado más natural, la idea de lo “natural” asociado con ciertos grupos sociales. Un planteo muy vinculado, por otra parte, con la existencia de un estado de supuesta pureza prístina previa a la “civilización” (Tomasi, 2011). Estas arquitecturas vernáculas históricas muchas veces constituyen un patrimonio protegido, coexistiendo junto a otras arquitecturas del presente en permanente transformación, sobre todo dentro de un territorio ancestral que vive acelerados cambios provocados por la irrupción de las tecnologías y los efectos de la urbanización del espacio rural. Estos cambios dejan entrever las tensiones entre la contemporaneidad y el pasado. Para desarrollar esta ponencia, se abordan los siguientes temas: 1) Territorio del Alto Loa interpretaciones de su arquitectura como hecho sociocultural y tecnológico; 2) Tensión entre conservación y patrimonialización; y finalmente 3) Recuperación de oficios ancestrales, capacitación en arte y oficio de restauración de viviendas patrimoniales andinas Alto Loa.

### Territorio del Alto Loa interpretaciones de su arquitectura como hecho sociocultural y tecnológico

El hábitat andino del Alto Loa, como el resto de los territorios cordilleranos y precordilleranos, se encuentra en permanente transformación. Los procesos de transculturación se van superponiendo y sedimentando como verdaderos estratos culturales a través de las expresiones tecnológicas que muchas veces tratan de establecer ciertos nexos de continuidad o de ruptura con el pasado, pero que habitualmente se distancian generando nuevos lenguajes y reinterpretaciones que ponen en conflicto lo nuevo con lo antiguo. No siempre el resultado de estas acciones provocan un resultado que permita agregar valor al contexto cultural y al lugar.

Para explicar los hechos arquitectónicos a los cuales nos vamos a referir, ampliamos la mirada fuera de las fronteras del Alto Loa, tomando en consideración los modos de habitar agro pastoriles, porque desde la metodología del Paisaje en Movimiento, como señala M. Miranda (2021), es posible comprender de mejor manera que la formación del patrimonio cultural es un fenómeno en permanente cambio y que se construye en una interacción estrecha entre el andino, su espacio temporal y el territorio.

En el contexto sociocultural de los poblados pastoriles del Alto Loa, la dinámica de la estructura de organización espacial y sociocultural permitiría explicar la relación entre el grupo familiar y la forma que adopta la organización del habitar en el espacio y el tiempo. Esto se sostiene esencialmente en un habitar en comunidad, al igual que el caso trasandino de Susques en Argentina, poblado ubicado en las márgenes orientales de la Cordillera de los Andes, que deslinda con el área de Atacama la Grande en Chile.

<sup>1</sup> Arquitecto, Doctor en proyectos de Innovación tecnológica UPC, Máster en diseño Industrial y producto. Académico de la Escuela de Arquitectura de Universidad Católica del Norte. Sus líneas de investigación se centran en las tecnologías vernáculas



Fig. 1. Caminos del Inca junto con los mallkus mayores. Basado en mapa de Hyslop, 1984 y Pino Matos, 2016 (Miranda, 2021)



Fig. 2. Caminos del Inca y poblados en la región de Antofagasta. Basado en proyección de Varela G. 1999 (Miranda, 2021)

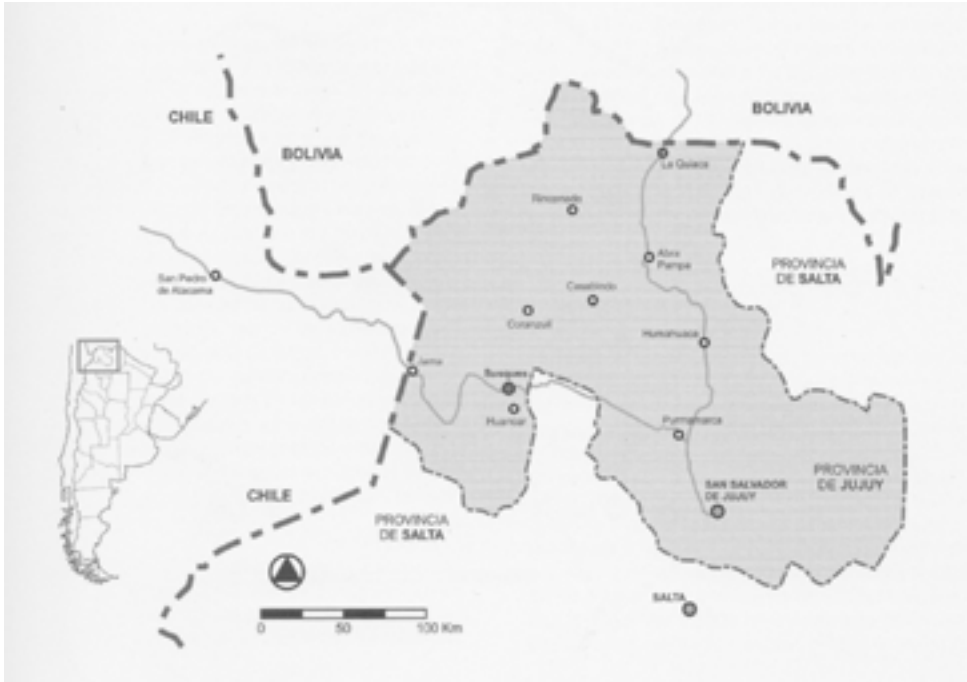


Fig. 3. Ubicación de Susques dentro de la provincia de Jujuy (Tomasi, 2015)



Fig. 4. Esquema con la ubicación de los puestos y el domicilio dentro de un pastoreo (Tomasi, 2015)

*"... El área andina de Susques se compone de la suma de territorios donde cada unidad tiene una cierta cantidad de territorios domésticos, tenemos entonces una arquitectura doméstica dispersa territorialmente, pero que a la vez es una sola, no es la unicidad de objetos arquitectónicos, sino que, una multiplicidad de objetos distribuidos en el territorio, vinculados entre sí a través de las prácticas pero que en definitiva constituye un único espacio doméstico..." (Tomasi, 2021).*

Jorquera y otros han definido la vivienda tradicional likan antai como:

*"... aquella que posee características comunes y patrones tipológicos repetitivos en toda la macrozona andina, y que han sido ampliamente descritos por numerosos arquitectos, antropólogos e historiadores de la arquitectura (Montandón, 1950; Benavides 1988 [1941]; Šolc, 2011 [1975]); González, Gundermann e Hidalgo, 2014, entre otros): desde el punto de vista físico, se trata de un hermético paralelepípedo rectangular de forma ligeramente piramidal, con techumbre a dos aguas de pronunciada pendiente, una puerta de entrada en su centro y a veces uno o dos pequeños vanos destinados a ventana, todas características que develan el carácter de refugio de las viviendas ante el adverso clima del altiplano y la precordillera de los Andes. Las dimensiones son más bien reducidas en una proporción 2:1:1 (largo, ancho, alto), con medidas que en planta varían de 3 m de ancho por 6 m de largo en promedio; la altura en general alcanza los 3 m en la cumbre (Šolc, 2011)" (Jorquera et al., 2021)..*

Esta definición de una arquitectura que se caracteriza por la agregación y sumatoria de partes que, a su vez, posee un sentido comunitario, donde la unidad básica queda establecida por el domicilio de una familia que por acciones sucesivas de agregación va dando cabida a la descendencia familiar, sumando unidades contiguas de generación tras generación. En el caso de Susques, estas sucesiones alcanzan 25 generaciones. Con este ejemplo, es posible explicar que en alguna medida las aceleradas transformaciones por agregación que se manifiestan en el caso del poblado santuario de Ayquina, pudiesen explicarse a través de este tipo de actuaciones socioculturales. Pero a diferencia de Susques, en el caso de Ayquina se materializan en espacios contenidos y condicionados por el aterrazamiento de sus viviendas y la superposición de viviendas en terrenos escarpados de laderas empinadas. Estas sumatorias de agregación se exponen en una simultaneidad estratificada que devela fuertes contrastes de lenguaje.

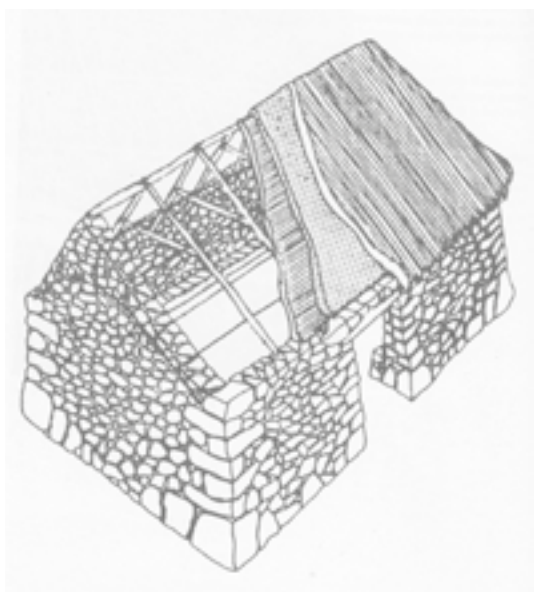


Fig. 5. Vista y corte de estructura típica de vivienda andina (Kapstein et al., 2015)



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11

Fig. 6 y 8 Vistas generales del Poblado Santuario de Ayquina y Fig. 7, 9, 10, 11 casos de viviendas tradicionales, convertidas en bodegas para los bailes religiosos. Fuente registro propia (2022)

*Este módulo con un solo espacio interior, sin muros ni pilares que lo fragmenten, constituye la unidad básica habitacional de todo el mundo andino, y según establece Solc analizando la vivienda aymara de Enquelga (2011 [1975]), la mayoría de las familias posee tres módulos, uno destinado a cocina, otro a dormitorio y uno como despensa; si una familia posee más bienes, tendrá más módulos, mientras por el contrario, si posee menos, le dará un uso combinado -usualmente de dormitorio y cocina a la vez- a un único módulo” (Jorquera et al., 2021).*

*“La vivienda tradicional es, en algunos casos, aún utilizada en su función de vivienda; como bodega de almacenaje -cuero, lana, carnes y recuerdos familiares-, o en otros casos como un espacio donde se realizan y mantienen las costumbres tradicionales. Don Andrés Anza explica que las viviendas tradicionales son utilizadas como un espacio conmemorativo “porque la gente sabe que sus abuelos, tatarabuelos, vivían ahí. Entonces ahí hacen las costumbres, por eso ellos mismos vienen, respetan lo que es lo más antiguo” (Andrés Anza, habitante de Caspana, com. pers., 2019) (Jorquera et al., 2021).*

Los atributos y características de la arquitectura del territorio del Alto Loa dejan entrever los conflictos entre la tradición y la contemporaneidad, mediatizado por la velocidad de las transformaciones tecnológicas y arquitectónicas que se expresan en las tensiones entre: una identidad arquitectónica homogénea versus una identidad arquitectónica heterogénea. Hoy en día conviven en este territorio expresiones arquitectónicas de miles de años como los pucarás; las chulpas; andenes de cultivos; obras de irrigación; Kallankas incas, como en el caso del poblado de Turi, con nuevas edificaciones anónimas que reinterpretan o se alejan completamente de los referentes de la tradición arquitectónica identitaria.

La arquitectura vernácula no histórica, frecuentemente llena de contrastes y contradicciones, tienden a emular los orígenes identitarios naturales a través de lenguajes de artificialización que desvirtúan el equilibrio del paisaje cultural. Algunas veces, remedando de manera artificial lo natural a través de la superposición o la copia de algo que no posee la verdad original y que tampoco posee la capacidad de generar un nuevo lenguaje de continuidad histórica. Existen 3 tipologías para describir el estado actual de las transformaciones de la vivienda Likan Antai:

*“Las tipologías de la vivienda, “tradicional modificada”, “tradicional simulada” y “disonante” dan cuenta de un escenario de transformación de la cultura constructiva no solo en términos físicos, sino también en relación a las prácticas, que ya no incluyen las mingas o trabajos comunitarios que solían verse asociados a la construcción de la vivienda tradicional. Detrás de estas tres nuevas tipologías de viviendas, son reducidos los casos en los cuales se apela al parentesco o vecindad para llevar a cabo los procesos constructivos, siendo entonces una práctica realizada por cada uno de forma independiente, o bien, contratando a un maestro que se dedica específicamente a esta labor” (Jorquera et al., 2021)*



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14

En sus conclusiones Jorquera et al. (2021) señalan que la vivienda tradicional, “Natural” o “Antigua” representa un 17% del total de viviendas catastradas en la zona del Salar de Atacama y Alto Loa, las que en su mayoría se destinan a bodegas o también como lugares de conmemoración.

Agregan estos investigadores que, sin embargo, a pesar de las transformaciones físicas y de las prácticas, el arraigo identitario con la vivienda tradicional queda de manifiesto en el hecho de que el 60% de las viviendas actuales pertenecen a las categorías de vivienda “tradicional modificada” y “tradicional simulada”, lo que puede entenderse como un continuo de lo tradicional que se materializa en una arquitectura híbrida.

### **Tensión entre conservación y patrimonialización**

En los territorios comunitarios, como los poblados del Alto loa, diversos agentes externos recurren a las comunidades para establecer interacciones transaccionales de beneficio mutuo, donde el patrimonio material e inmaterial cobra un valor intrínseco como valor de cambio, pero también como valor simbólico. Dentro de estas entidades se encuentran las empresas privadas, del sector minero metálico, no metálico y energético. Otro actor relevante es el Estado y sus estamentos públicos de escala regional, nacional y los gobiernos locales a través de los municipios y sus reparticiones. También la academia y los centros de investigación, y por cierto ONGs y fundaciones como intermediarios entre las comunidades y las entidades antes indicadas.

Todos estos actores muchas veces buscan acuerdos relacionados con sus misiones, propósitos, intereses y valores. Por ejemplo, destacan la promoción de estándares de sostenibilidad ambiental; el compromiso ético e inclusive la licencia social; intereses basados en el conocimiento socio cultural y los saberes que poseen las comunidades desde sus usos, costumbres y tradiciones que involucran o inciden sobre el patrimonio cultural material o inmaterial.

Los tesoros materiales e inmateriales son valorados y protegidos por las comunidades quienes administran este patrimonio dentro de sus territorios, y para ello se encuentran amparados por la ley del Estado de Chile y normas o acuerdos internacionales. En la interacción entre las comunidades y los agentes externos, el patrimonio adquiere un valor desde enfoques globales tales como el desarrollo sostenible; el valor cultural como herencia y patrimonio nacional o de la humanidad; el compromiso social y ético. Se señala como imperativo la contribución de las entidades para mitigar posibles impactos, producto de las actividades económicas que se desarrollan en o cerca de los territorios administrados por las comunidades originarias.

*“El patrimonio intangible reconoce el patrimonio cultural como una transición colectiva de conocimiento, como la tradición oral, los rituales, los usos sociales, las celebraciones, el uso de recursos y las técnicas artesanales (Brugman, 2012). Mediante la Convención del Patrimonio Mundial, UNESCO apoya el desarrollo de políticas de patrimonio cultural en tres áreas: creación de sectores culturales dinámicos, protección y conservación del patrimonio y patrimonio cultural como transmisión de identidades colectivas (Brugman, 2012). En este contexto, existe un número creciente de sitios protegidos inscritos en la lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. En los países latinoamericanos, una de las principales características de estos sitios es que están relacionados con civilizaciones y pueblos originarios. Un ejemplo es el camino del Inca que solía conectar dicho imperio con las comunidades conquistadas” (Miranda, 2021).*



Plano caminos tradicionales de Caspana (Miranda, 2021)

Tipo de movimiento	Caminos hacia elementos sagrados	Caminos hacia recursos
Hacia el espacio ritual (Sitios hoy visitados)	<p><b>Cerros sagrados:</b> Kabor, Kober, Colón. Son considerados como cerros de agua, hacia donde se hacen rogativas por lluvia.</p> <p><b>Cuevas y lugares prohibidos.</b> Sitios sagrados que contienen arqueología e pintas rupestres. Hoy existe una revalorización de estos sitios.</p> <p><b>Camino patrimonial,</b> por donde la comunidad se despierta hacia estos sitios rituales.</p>	<p>Señales donde se encuentra paja para tejuelos.</p> <p><b>Madera</b> (Laja gris).</p> <p><b>Sitios de pastoreo</b> junto a las quebradas más próximas a Caspana.</p> <p><b>Quetas o verbenos.</b> Hoy estos sitios están siendo revalorizados y mapeados por la comunidad.</p>
Hacia el espacio ancestral (Sitios no visitados)	<p><b>Alturas</b> entre Tococe y Ayquina. Estos sitios eran utilizados por peregrinaciones anteriores para peregrinar hacia los pobados.</p>	<p><b>Búsqueda de Llamas</b> hoy no permite su extinción.</p> <p><b>Espacios compartidos</b> con Ayquina, Tococe y Mo Grande. Incluye vegas y el Talo.</p> <p><b>Cerros del Inca</b></p> <p><b>Estancias</b> personalismo</p> <p><b>Pantanos</b> en vegas</p> <p><b>Búsqueda de Turba, Canchales,</b> como maderas para construcción.</p>

Tabla categorías tipo de movimiento y elementos descritos por participantes (Miranda, 2021)

En este punto es donde nuevamente aparece la tensión entre contemporaneidad y tradición, por cuanto las áreas de Desarrollo Indígena (ADI) constituyen espacios de alto valor físico por los recursos naturales que se encuentran en sus cielos, aire, aguas, suelo, subsuelo. Esto incluye tanto a los organismos bióticos, como a los objetos producidos por la cultura material e inmaterial.

El valor cultural se va conformado mediante capas de complejidad histórica relacionadas con el pasado etnohistórico; también en lo social, por la riqueza y complejidad de las formas de organización para habitar en un territorio, muchas veces, adverso. El valor también alcanza lo ritual, asociado a la vida cíclica y al tiempo mítico y religioso, donde el territorio aparece a través de la naturaleza y la fuerza de la geografía con la potencia de las deidades a través de los volcanes, cursos de agua, animales, plantas y toda la diversidad biótica. Todos estos elementos, valores e intereses, se ponen en tensión desde las diferentes miradas que buscan cumplir sus objetivos. Al centro de la complejidad se encuentran las comunidades como garantes de lo intransable, facilitadores o actores claves en la transformación en pos del bien común para sus miembros. Para explicar esta complejidad adscribimos a la teoría del “paisaje en movimiento”, que plantea la investigadora Melisa Miranda, quien desde el caso específico de Caspana, y a través de la comprensión del trazado por este territorio del Camino Inca, o Qhapaq Ñan, pone de relieve esta tensión desde la ocultación o desocultación de los valores patrimoniales en el territorio.

*“La teoría de paisaje en movimiento permite entender, desde una perspectiva histórica y actual, cómo el espacio se articula uniendo lo material con lo inmaterial, la memoria y la ritualidad. La protección de lo intangible es posible al ubicar los ritos y las tradiciones como un camino o el área donde se llevan a cabo, y en este caso, valorar el movimiento como una representación física asociada con vestigios arqueológicos reconocidos por las comunidades” (Miranda, 2021).*





Gruta y calvario acceso oriente al Poblado Santuario de Ayquina. Fuente: Registro propio (2022)

Este Paisaje en Movimiento, que se define por una relación “espacio-temporal”, es un patrón que se distingue en otros territorios, como en el caso de Susques Argentina, asociado a la vida agro pastoril que señala en sus conferencias el investigador Jorge Tomasi (2021):

*“cada familia tiene una casa principal que se llama domicilio y una cierta cantidad de puestos y estancias...y los grupos domésticos tienen uno o más de diez desplazamientos por año que están relacionados con aspectos productivos que por cierto, están vinculados con las pasturas de los animales, pero también por un reconocimiento de una temporalidad del espacio, cada uno de esos puestos es construido en distintos momentos, cuando las familias recorren estos puestos no sólo se están desplazando espacialmente sino que también se están desplazando temporalmente, de algún modo se está yendo al tiempo de los abuelos, se está vinculando el tiempo del presente con el tiempo de los abuelos, a partir de un desplazamiento que es espacio-temporal”*

Continúa la explicación de la teoría del paisaje en movimiento de M. Miranda, en el caso de Caspana, incorporando dos categorías de sentido para el territorio: el territorio “antiguo” y el territorio “ritual”, señalando los potenciales peligros que deviene de la actividad minera. Además vincula y distingue que el patrimonio inmaterial se relaciona con lugares de práctica ritual.



Vista en general desde el Pucará de Turi hacia nororiente. Fuente: Registro propio (2022)



Ayquina, registro cercano de la década de 1940, R. Gerstmann (Games et al., 2016)

*“La distinción entre el territorio “antiguo” y el “ritual” es esencial para especificar estas áreas de valor intangible. Hoy, el espacio ancestral está reconocido como territorio de la comunidad de Caspana, sin embargo, está expuesto a un sinnúmero de peligros potenciales, principalmente en manos de la extracción minera, ya que el subsuelo no pertenece a la comunidad sino al Estado de Chile. En el espacio ritual, el patrimonio intangible se encuentra en los lugares donde se practicaban los ritos antiguos, la pintura rupestre que conectan los lugares sagrados con interpretaciones del pasado en las figuras y todas las características que componen el mapa de tenencia de Caspana como un inventario de su patrimonio. Además, se caracteriza por ser un sector de alto valor histórico que requiere de una puesta en valor que permita a las futuras generaciones conocer su pasado para enfrentar su presente” (Miranda, 2021).*

Como interrogante final, frente a este escenario donde se define el valor intrínseco del patrimonio, sería adecuado sumar una categoría adicional a la teoría del “paisaje en movimiento” mediante el concepto del territorio “híbrido”: en el tiempo presente conviven no sólo las expresiones materiales e inmateriales del llamado territorio “antiguo” y el “ritual”, sino que suma la conjunción de ambos a las manifestaciones vernáculas del tiempo presente, las cuales entran muchas veces en tensión con las manifestaciones del territorio “antiguo” y “ritual”.



Edificaciones área casco antiguo poblado de Ayquina, actualmente estas dependencias funcionan como bodegas y casas de cambio para los bailes religiosos. Actualmente se encuentra en proceso de restitución del comodato a la comunidad. Registro propio (2022)



Vista aérea del Mirador Pueblo Viejo de Ayquina. Asiento y mesa para la celebración de la limpia de canales. Obras de consolidación afloramiento de agua en vertiente en estanque sector sitio ceremonial del agua, poblado de Ayquina. Registro propio (2022)

### Recuperación de oficios ancestrales, capacitación en arte y oficio de restauración de viviendas patrimoniales andinas Alto Loa

En el contexto del Alto Loa, las comunidades indígenas son consideradas dentro de las preocupaciones del Estado al estar presentes dentro del espíritu de la actual Política de Artesanía, a través de los procesos de salvaguarda del patrimonio material e inmaterial.

El rescate de técnicas adecuadas a los recursos del lugar, si bien no se encuentra definido específicamente en los principios de la actual política nacional de artesanía 2017-2022, es un aspecto relevante dado que permite considerar el uso de recursos naturales locales bajo criterios de sostenibilidad ambiental. Estos con un enfoque de tecnología apropiada; recursos que, manejados de manera adecuada, son capaces de ofrecer altas prestaciones de confort ambiental en entornos precordilleranos y cordilleranos, como el espacio andino.

*“...las técnicas constructivas, que por supuesto, implican una transformación de las materias primas y los materiales en pos de la materialización de determinados hechos arquitectónicos, pero ciertamente las técnicas también son “hechos sociales” y se modelan socialmente en redes de relaciones entre las personas y por otra parte implican la puesta en juego de concepciones profundas sobre la arquitectura, particularmente en un contexto como es el de la arquitectura vernácula...” (Tomasi, 2021).*



Vista ladera oriente del Poblado de Ayquina, se muestra el estado de transformación e hibridación de la arquitectura antigua con las intervenciones actuales y la irrupción de viviendas disonantes. Registro propio (2022)

La relevancia en el rescate patrimonial de las técnicas constructivas vernáculas como una práctica cultural ancestral, se alinea con la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial que reitera este compromiso en relación a los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas. En este último aspecto, los saberes tecnológicos constituyen una serie de procedimientos que se han acumulado a través de una práctica reiterada en el tiempo y transmitida de manera oral y experiencial. Es necesario registrar, sistematizar y catalogar una secuencia de pasos para que el acervo cultural sea preservado como un conocimiento disponible para ser aplicado, de manera habitual en condiciones similares, por miembros de las comunidades originarias u otras personas, provocando resultados comparables en calidad.

*“—junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos, y en algunos casos los individuos, reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural, y expresamente lo aplicado a las «técnicas artesanales tradicionales». En el plano nacional, esta protección se manifiesta especialmente en el caso del patrimonio de las culturas indígenas” (MINCAP, 2017).*

Sería relevante al menos considerar en los territorios del norte de Chile, técnicas como la cantería y albañilería en piedra; las fábricas de albañilería de adobe; el uso de la quincha de barro; soluciones constructivas de cubiertas; estructuración de techumbres, cubiertas y cielos. Estas técnicas, en el caso del área del Alto Loa, reúnen características de saberes con pertinencia al relacionarse de manera clara y categórica con grupos humanos específicos perteneciente a los descendientes directos y depositarios de los saberes constructivos de este sector de Atacama La Grande. Están conectados directamente con los recursos naturales que administran en sus territorios habituales, en tal sentido es necesario saber cómo promoverlos y protegerlos en sus formas de expresión al alero de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Ley no 19.253, 1993) (MINCAP, 2017, p. 15).

*“... los poblados del salar y del río Loa están contruidos con gruesos muros de mampostería de piedra ..., con variaciones locales con relación a las diferencias ambientales existentes. Estas van desde la piedra volcánica extraída de cantera llamada liparita, la piedra laja, a piedras más pequeñas y redondas recolectadas, tipo piedra alemosca en Camar, piedra volcánica o poma en Socaire, o piedra tirá o cupeña en Cupo. Estos muros, gracias a la habilidad de sus habitantes-constructores, han logrado conservarse en el tiempo y además regular la temperatura interior de las viviendas, el aspecto que más valoran sus habitantes: “La ventaja de las construcciones antiguas, [es que] en el invierno [son] abrigaitas y en verano, fresquitas. Conservan la temperatura interior” (Manuel Tejerina, habitante de Camar, com. pers., 2018)” (Jorquera, 2021).*

El conflicto de la discontinuidad en las tradiciones constructivas se va profundizando producto de los fenómenos de transculturación, la adhesión a la vida urbana y sin duda la escolarización temprana que distancia a las nuevas generaciones de las prácticas cotidianas del cuidado de los animales, el campo, la mantención de la casa y las tareas propias del habitar rural. Esta discontinuidad en la sabiduría se ve reflejada en la negación o desconocimiento del uso de técnicas apropiadas de construcción tradicional. “los conocimientos tradicionales son, una parte integral de la vida humana. Se salvaguarda mediante su transmisión de padres a niños y niñas, de maestros a aprendices, de docentes a alumnos” (UNESCO, 2021).



Vivienda tradicional de Ayquina, estratificación tecnológica por agregación. Fuente: Phaxsi Mamani (2022)

*“Las técnicas constructivas se reproducen desde la infancia a partir del juego, a partir de las redes de colaboración, a partir del trabajo conjunto, pero no sólo se está incorporando un saber hacer en términos de cómo es el “pircado en piedra”, sino que también la técnica constructiva es un hecho social en el momento en que se está aprendiendo a construir, también se está aprendiendo otros aspectos importantes de la vida en término de las relaciones sociales entre las personas humanas y entre las personas no humanas también...” (Tomasi, 2021).*

Un ejemplo y caso concreto de recuperación de oficios ancestrales: la certificación del “Curso de Capacitación en Arte y Oficio de Restauración de Viviendas Patrimoniales Andinas, Nivel Elemental” (Alfaro et al., 2021) constituye un ejemplo concreto de la apuesta de rescate de las técnicas constructivas entre la Escuela de Arquitectura de la UCN y Fundación Altiplano en el marco del Programa “Capacitación en conservación sostenible, pueblos Alto Loa, Etapa 1” (Programa Alto Loa), de Gobierno Regional de Antofagasta, Programa Puesta en Valor del Patrimonio (PPVP) SUBDERE, que atiende necesidad de conservación de tesoros patrimoniales en riesgo en comunidades de Chiu-Chiu, Lasana, Caspana y Ayquina-Turi.

*A través de charlas, módulos y sesiones prácticas, el taller entregó múltiples conocimientos teórico prácticos sobre técnicas constructivas. De igual forma, incorporó el uso de materiales y elementos tradicionales de la zona, como tierra, adobe y piedra volcánica. La idea fue compartir e intercambiar herramientas y saberes para que las comunidades puedan dar un mejor cuidado a su patrimonio. El Taller de Oficios Tradicionales, ejecutado en el marco de la Escuela de Conservación Alto Loa del Programa “Capacitación en conservación sostenible, pueblos Alto El Loa”, contó en su desarrollo con el equipo de maestros restauradores de la Fundación Altiplano y de especialistas en piedra y tierra de la Escuela de Arquitectura de la UCN. Es precisamente esta última entidad la que certificó a los trece maestros que cumplieron con las evaluaciones teóricas y prácticas (de Vicente, 2021).*

Dentro de los objetivos específico concordados entre la UCN y FA, se mencionan los siguientes:

- *“Formalizar el proceso de aprendizaje logrado en pueblos-comunidades de Chiu-Chiu, Lasana, Caspana y Ayquina-Turi, generado en torno a las obras demostrativas del programa Alto Loa.*
- *Promover la conservación de viviendas patrimoniales en comunidades de Alto Loa, como alternativa real y eficiente de desarrollo digno, responsable y sostenible.*
- *Promover el trabajo y dignidad de personas dedicadas a la construcción en Alto Loa, desde el saber ancestral de las comunidades y los criterios vigentes de conservación-construcción patrimonial.” (Alfaro et al., 2021).*

*“La certificación del taller de oficios patrimoniales, peritó a los miembros de las comunidades de Alto El Loa, hacerse parte de la responsabilidad de preservar de manera consciente sus tradiciones constructivas, pero también reconociendo el valor del territorio”, destacó el Dr. Sergio Alfaro Malatesta, académico de la Escuela de Arquitectura de la UCN, unidad que lidera la iniciativa en la zona.*

*El investigador agregó que, de manera sistemática, “se acercó a los participantes el conocimiento académico para comprender la composición y obtención de sus recursos materiales, a través de la lectura del paisaje donde los saberes ancestrales de la cultura andina han permitido a sus comunidades edificar, habitar, residir y celebrar en un territorio único como el de Atacama la Grande. Este es el rol de la academia, visibilizar lo invisible en aquello que a veces es habitual y cotidiano”, especificó.*

### Impacto

Roxana Colamar, instructora en la capacitación de la Comunidad de Caspana, manifestó “En el taller, lo pasé súper bien, como si estuviera en familia, aprendiendo a conocer personas, a tener más conocimientos de cómo trabajar. En uno de los talleres hicimos canteado de piedra, que no tenía idea, nunca había trabajado en piedra. Me gustó aprender nuevas técnicas; el hacer adobe, lo había escuchado, pero no sabía cómo se hacía”.

Por su parte, Phaxsi Mamani, arquitecta residente del programa Alto Loa, comentó: “El taller de oficios fue una instancia en que todo el equipo de maestros capacitados se unió bajo un mismo legado: fortalecer la técnica para conservar los oficios tradicionales de sus comunidades del Alto Loa. En estos días, se pudieron afianzar conocimientos y experiencias que han tenido en las diferentes actuaciones patrimoniales en obra”, enfatizó (De Vicente, 2021).

### Conclusiones

Toda idea que busca transformarse en hechos concretos debe traducirse física, material y tecnológicamente. Las personas que habitan los territorios cordilleranos o precordilleranos del norte de Chile han demostrado con sus obras un saber construir que muchas veces se ve influido fuertemente por las trayectorias y experiencias personales de quien construye. Al respecto, no es difícil imaginar que en un medio aislado y con pocos vínculos de comunicación con otras realidades, las influencias y mejoras tecnológicas frente a determinados problemas provoquen cambios sobre lo que se hacía de una determinada manera por generaciones. Estos efectos habitualmente generan fuertes contrastes cuando la distancia tecnológica entre la obtención y transformación de las materias primas y producción de materiales se origina fuera del territorio, e inclusive, superando la escala humana por la masividad de su producción.



Cantería en piedra



Instalación de geomallas



Pago al inicio de las actividades del taller de Oficios



Instalación calzaduras de adobes



Trazado de la pieza conmemorativa en piedra



Trabajo colectivo de los estudiantes durante el proceso de canteo

*“el saber constructivo no es exclusivo de determinados profesionales formados disciplinalmente, sino que forma parte de un conocimiento extendido, donde buena parte de la población al margen de ser especialista, sabe cómo construir una casa, sabe cómo se corta una adobe, sabe cómo hacer el “guayado de un techo”, ... y donde además las técnicas constructivas son cotidianas y de hecho, no es casual para nada, que todo el proceso de construcción esté atravesado por una multiplicidad de prácticas rituales, de pedido de permiso pero que no son externas al hecho técnico, sino que son constitutivas, tienen que ver también con la transformación de la materia, tienen que ver también con el dotar a los materiales de ciertas propiedades de cierta fortaleza para sostener una casa y entonces, en el hecho técnico también se juegan las concepciones del mundo y las jerarquías y las relaciones que planteamos con diversas deidades y que esos son inherentes a las lógicas locales en los distintos lugares, pero que también nos atraviesan a nosotros, aunque seamos más hábiles para analizar el modo en que las técnicas tienen cierto sentido que no siempre son la eficiencia y la eficacia, somos muy hábiles para verlas...en otros lugares, pero no somos tan claros cuando nos toca analizarlas en el caso nuestro (Tomasi, 2021).*

Hoy desde la realidad contemporánea y los fenómenos de irradiación tecnológica, la sustitución material también ha alcanzado los confines de los territorios andinos, y, por cierto, también del Alto Loa. El efecto de la urbanización y las lógicas tecnológicas de la minería han penetrado el mundo rural del campo andino. Desde un punto de vista más sociológico, la ruralidad del mundo andino convive permanentemente en una tensión entre la tradición y la contemporaneidad.

En los lentos procesos culturales que se manifiestan a través de hechos arquitectónicos se van conformando organizaciones de gran unidad espacial. Éstas se generan porque las interacciones con el lugar, los recursos, las creencias y las costumbres se van sedimentando a través de lentos procesos de ensayo y error, que superan con creces la existencia de una generación de individuos en un lugar. Lo más grave deviene cuando la sustitución por el derribo de alguna obra construida ocurre por causas naturales o antrópicas, por la acción o inacción de las personas, sean éstas perteneciente a un determinado territorio, o peor aún, cuando estas acciones son provocadas por agentes externos.

Conservar es cuidar y cultivar relaciones en todo el sentido de la palabra.





Preparación de la paja para las cubiertas en el pueblo de Caspana







Reviviendo imágenes de "A la sombra del Sol" en Caspana

## De cómo una película se vuelve patrimonio

Pablo Perelman Ide<sup>1</sup>

Tengo que empezar agradeciendo, como corresponde, a las comunidades de Ayquina, Chiu-Chiu, Lasana y Caspana, muy especialmente Caspana donde nos encontramos, por su colaboración y apoyo a nuestro trabajo, a sus directivas e integrantes en general. Tengo que agradecer también a la Fundación Altiplano por habernos dado la oportunidad de colaborar, con nuestro oficio y herramientas, a enfrentar “la urgente necesidad de conservar (los) tesoros naturales y culturales en riesgo” de las comunidades de Alto Loa, una tarea que vienen asumiendo desde hace años en el ámbito andino chileno y en la que siempre han sabido incorporar el cine en tanto herramienta, lenguaje y cultura. También al Programa del Gobierno Regional por financiar nuestro viaje a este seminario.

### A la Sombra del Sol

Hace casi 50 años, en febrero de 1974, se filmó aquí en Caspana y otras locaciones del Alto Loa la película “A la Sombra del Sol” que codirigí junto a Silvio Caiozzi. Entre otras particularidades como que se produjo a pocos meses del golpe de 1973, en medio de las tensiones y oscuridades correspondientes, esta película contaba un episodio realmente sucedido acá y buena parte de sus actores y actrices vivían en la comunidad o en otras comunidades de la Licana.

No se trataba de un documental. Era una película de ficción, comercial, de “aventuras” como se decía en la época, inspirada en la crónica histórica. “En un pueblo que no conocía el crimen, una historia real, filmada en el lugar de los hechos, misteriosa y violenta”, anunciaba el afiche.

Quien financió la empresa, Enrique Cood, era un distribuidor de cine para los teatros que traía, entre otras, películas de karate, del tipo Bruce Lee, que quiso ampliar su negocio produciendo una película nacional para aprovechar los generosos mecanismos de fomento al cine que otorgaba la ley en esa época.

Pero no era ésta la película que quería hacer. No es la ocasión para contar las carambolas que nos pusieron en posición de influir sobre el productor en cuanto a qué película filmar. Pero sucedió y lo aprovechamos. Le contamos lo que sabíamos de un caso “policial” donde unos reos fugados de la cárcel de Calama, llegaron medio muertos a un pueblo del interior que los acogió, les dio hospitalidad, los ayudó generosamente a seguir su viaje hacia Bolivia y, a cambio, ellos abusaron de unas pastorcitas que encontraron en su camino. El pueblo, alertado por un niño que las acompañaba, los persiguió, los atrapó, juzgó y fusiló. Así, tal cual, nos habían contado la historia a nosotros, un par de años antes. Era un buen argumento para una película al estilo de las de *cow-boys*, con su dosis de violencia, sexo y bellos paisajes. También de valores. Así le pareció a nuestro productor que rápidamente aceptó la idea. Entre los técnicos, nadie reclamó por los bajos salarios ni hizo cuestión por tener que viajar 2 días desde Santiago en el camión de los equipos. Acababa de producirse el golpe militar y todos los técnicos, sin excepción, pertenecíamos al bando de los “golpeados”.

Fue casi por casualidad, que llegamos a Caspana en busca de locaciones donde filmar, y conocimos a don Francisco Panire Yeri. Él nos aclaró que la anécdota que queríamos contar le había sucedido realmente a él, a su familia y a su comunidad, está donde nos encontrábamos. La verdad y dignidad de la experiencia que vivimos nos permitió trascender, en parte, el golpe militar, las preocupaciones políticas y personales y demás carambolas que nos habían traído hasta acá, para filmar A la Sombra del Sol.

<sup>1</sup> Director de cine, co-director de la película “A la sombra del sol”, filmada en Caspana en 1974.

### Obsolescencia rápida

La película se estrenó a fines de 1974, en un momento muy malo para el negocio del cine en el país. Sin embargo el productor, que conocía muy bien su oficio, le sacó partido. Mandó hacer unas pocas copias que movió intensamente por todo el país, en programas dobles o triples, es decir presentándola junto con películas que atraían mucho público, como las de James Bond, por ejemplo. La ley de cine le permitía descontar los impuestos de James Bond como si fuera una película chilena, por el hecho de presentarla en los cines junto con "A la Sombra del Sol".

Este negocio necesariamente es intenso y corto. Es decir que las pocas copias de la película se proyectaron muchas veces en muchos cines de muchas ciudades en el menor lapso de tiempo posible. Las películas, hoy en día, son archivos de computación, pero en esa época eran rollos de cintas plásticas perforadas que, con el uso, se cortaban, se rayaban, se ensuciaban e incluso se quemaban. Pero siempre se guardaba un original de la película para poder hacer nuevas copias si era necesario. En nuestro caso, ese negativo original estaba en un laboratorio de Buenos Aires.

Ese laboratorio quebró. Las películas que conservaba, las que no fueron recicladas como materia prima para hacer peinetas, que era el destino habitual de las películas viejas, se guardaron en una bodega que, más adelante, se inundó. Una copia muy usada se las había arreglado para llegar a la Cineteca Nacional de México donde había sido restaurada y cuidada pero, en 1982, la Cineteca Nacional de México se incendió... En fin, a la vuelta de pocos años "A la Sombra del Sol" había dejado, prácticamente, de existir.

### Huellas

Ese fue el ciclo corto. Pero, por suerte, "A la Sombra del Sol" conoció un ciclo más largo e íntimo, gracias a que empezaron a circular copias en video, grabadas directamente desde la platea de un cine o sacadas de la televisión. Estas copias que, en lenguaje vulgar, se llaman "piratas" y quizás debiéramos llamar "patrimoniales", llevaron la película a las cunetas de las ciudades y a algunos canales de televisión locales. A pesar de que le faltaban pedazos y que los sucesivos copiados casi le habían borrado el color y el sonido se había convertido en una verdadera sopa, la película se fue transformando en una obra de culto, ganando un prestigio basado, en parte, en el misterio.

De lo que voy a hablar ahora no tengo ninguna comprobación científica es una intuición que surgió mientras hacíamos el trabajo que hoy nos convoca, el documental "A la Sombra de Alto Loa", cuando buscábamos las huellas de "A la Sombra del Sol" en el territorio.

Parte de este ciclo largo que conoció la película fuera de las pantallas grandes de los cines se manifestó cuando volvió a su lugar de origen, a la cuna. De las sucesivas copias en video que se fueron haciendo, cada una peor que la anterior en términos de integridad y calidad técnica, algunas llegaron a manos de quienes habían trabajado en la película, gente de Caspana, Chiu-Chiu y San Pedro, y de sus parientes más directos. La mayoría había visto la película en el cine, cuando se estrenó en Calama. No era, por lo tanto, para verla que adquirieron estas copias. Para ellos, era un recuerdo significativo, parte del álbum familiar, un trofeo, una anécdota del abuelo, motivo de orgullo, un pequeño tesoro que conservaron y aun conservan, algunos, en su celular.

Las familias compartieron esta especie de álbum, los hijos vieron la película. Algún profesor la mostró en la escuela y la vieron los nietos. Y así, al margen de las pantallas, los rankings y los ratings de audiencia

que suelen calificar la producción cinematográfica nacional, a pesar de su desaparición oficial casi completa durante más de dos décadas, muy pocos en la Licana desconocen “A la Sombra del Sol”. Se volvió un patrimonio local.

### Qué es patrimonio

Se han filmado varias películas y series de televisión en la Licana, algunas muy exitosas y conocidas. Pero no todas son patrimonio. El patrimonio cumple con conectar el pasado con el presente de un pueblo o de una comunidad. Es patrimonio la memoria que atraviesa generaciones. Es patrimonio la emoción que produce un recuerdo compartido por la comunidad o la nación, el orgullo, la indignación, la ternura. El valor patrimonial se mide en la identidad que otorga, en la riqueza cultural que demuestra. Si lo que conecta son experiencias útiles del pasado, aplicables al presente, enseña.

Propio del patrimonio es su variabilidad. Esto que parece una paradoja, sobre todo cuando hablamos de patrimonio material como puede ser una iglesia del barroco andino o unos petroglifos que han permanecido inalterados por más de 1.500 años, se explica por la función de conectar pasado y presente. Cada presente lee de manera distinta el patrimonio, lo sitúa en su contexto y actualidad, y lo usa para sus fines. Tratándose de una película, es aun más inestable su condición. Una película envejece, una pirámide no. Pero, dado que el cine es un arte contemporáneo, propio de este tiempo, también es más fácil de asimilar por los jóvenes que son los dueños del presente, cuando los temas que levanta son contemporáneos.

Una película está hecha para comunicar, para hablarle al público, impresionarlo, conmoverlo, emocionarlo, entretenerlo y, a veces, enseñarle algo. Una variedad de éstas son las películas políticas, que buscan llevar al espectador a una determinada posición política y eventualmente a actuar políticamente.

Pero muchas que no tienen nada de didáctico, que no pretenden enseñar sino emocionar, cuando no producir cosquillitas placenteras o escalofríos morbosos, resultan ser las que dejan las huellas más profundas en el público, huellas que después se vuelven enseñanzas.

Se supone que la gente paga por las cosquillas y los escalofríos más que por las emociones; jamás por las lecciones, por importantes que sean. Por eso, porque las películas son objetos caros de producir, la primera exigencia que se le hace a una película por parte del que pone el dinero para hacerla es que contenga aquello que retribuye, que vende, que mete público a las salas o consigue altos ratings en televisión o en las plataformas de streaming.

### Cine de encargo

Una hipótesis que busco probar hoy día, gracias al ejemplo de “A la Sombra del Sol” es, en apariencia, absolutamente arbitraria. Me gustaría demostrar que una de las condiciones para que una película o cualquier obra de arte, en realidad, se vuelva “patrimonial” es que nazca de un encargo.

En el encargo hay un sentido de utilidad. Cuando uno piensa en conceptos como el de Arte por el arte, de tanto prestigio en nuestra sociedad contemporánea metalizada, seguramente no está pensando en la historia del arte. No existe tal cosa en la historia del arte. Y sin el juicio de la historia tampoco se constituye patrimonio.

En el pasado, en cualquier sociedad y cultura, las obras que hoy consideramos arte se hacían por alguna razón extra artística: religión, magia, poder, prestigio, amor. Es la razón del comitente, del que encarga la obra, ya se trate de una empresa, persona, una familia o una comunidad y sigue siendo válida.





Zorrito en los alrededores de El Tatio



La razón del artista siempre es distinta. Debe ser distinta. Cuando el escultor afirma que la figura que creó ya se encontraba en la roca antes que diera el primer golpe de cincel, está hablando de la razón del artista. Para el artista, la obra existe antes que se la encarguen. La emoción que le dará fuerza a su brazo y que le dará fuerza y verdad a la obra, existe antes del tema, la anécdota o la necesidad de la obra. Pero algo en la razón del encargo despierta la razón del artista.

### Derecho de autor

¿A quién pertenece la obra? A primera vista, es del que la crea, aunque la ley hace una diferencia y le da los derechos comerciales o de reproducción al que pagó los costos, reservando, eso sí, para el artista, el derecho a firmarla. Se dice que las pinturas de la Capilla Sixtina, en Roma, “son” de Miguel Ángel y no del papa Julio II que las encargó. Pero ni Miguel Ángel ni sus descendientes podrían llevárselas a la casa y el Vaticano sí.

En el caso de “A la Sombra del Sol”, aunque los Derechos de autor sean compartidos, según la ley, por quienes la dirigimos y quien la escribió, son los herederos del productor los que autorizan o no la exhibición de la película.

Pero, cosa curiosa, la lengua y el uso sugieren que existen otros derechos distintos a los autorales y a los comerciales porque aquí, en el territorio, se considera “A la Sombra del Sol” como perteneciente a la comunidad. Esta es otra razón para poner la película, sin mucha duda, en la condición de patrimonio<sup>1</sup>.

### Fragilidad del soporte

Las costumbres, las leyendas, determinado ceremonial o, incluso, un baile o una música pueden conservarse en el recuerdo, pero morirán junto al que las recuerda si no han sido transmitidas o repetidas en el soporte correspondiente: la voz, el instrumento musical, la representación viva. Existe, sin embargo, desde que es posible registrar mecánica o electrónicamente la imagen y el sonido, la alternativa de conservar tales patrimonios intangibles en archivos audiovisuales.

Pero, de manera inversa, ¿cómo se puede conservar un patrimonio audiovisual si no se cuenta con un soporte adecuado de la obra? Es lo que describí antes con respecto a nuestra película: perdido el negativo original y las copias fílmicas, de la obra sólo queda el recuerdo y alguna mala copia en VHS. Afortunadamente, en el caso de “A la Sombra del Sol”, distintas personas e instituciones dieron con retazos de copias fílmicas que habían sido exhibidas en Chile, Argentina y Uruguay que, entre todas, permitieron armar una bastante completa. Esta fue restaurada digitalmente a una calidad técnica aceptable en la Cineteca Nacional de Chile y se conserva para ser eventualmente reproducida y exhibida.

Me atrevo a afirmar que la fragilidad del soporte es también, indirectamente, condición del patrimonio artístico.

### Medio apropiado

Durante la filmación de “A la Sombra del Sol” conocí, aunque muy superficialmente, a don Santiago y a don Pablo Terán, a don Félix Celti, a don Francisco Panire, a doña Catalina Terán, personas mayores que trabajaron con nosotros. Los menciono porque, en esa época, ya se les respetaba por su elocuencia y sabiduría.

<sup>1</sup> Un patrimonio “virtual” mientras la comunidad no adquiera derechos legales sobre la obra: Tema para otro artículo.

Hace poco “conoci”, entre comillas, a don Julián Colamar, gracias al antropólogo Pablo Miranda que registró en cassetes de sonido y luego editó en un libro, sus recuerdos. También don Julián fue un maestro en el arte del relato oral.

Las culturas se construyen a partir de los medios técnicos con que cuentan para transmitir la experiencia, los saberes. A medida que incorporan aportes externos, deseados o indeseados, también se apropian de nuevos medios de expresión. Pero difícilmente renuncian a ciertos patrones básicos tradicionales, que modelan su forma de expresar y de pensar.

Los pueblos guardan como patrimonio propio sólo las obras que se expresan a través de un medio adecuado a su cultura. Y el audiovisual, aunque producto de la máquina y del pensamiento científico europeo, es un medio visto e incluso hablado, antes que visto ya que los sonidos son percibidos y entendidos “antes” que las imágenes, tal como en la tradición oral.

Este parentesco “político” entre el audiovisual y la tradición oral, a mi entender, da cuenta de otra condición del patrimonio artístico: que se exprese en un medio adecuado a la cultura que lo acoge.

### Experiencia significativa

La experiencia, por definición, está localizada, nos sucede o le sucedió a alguien, a nuestros antepasados, por ejemplo, en un tiempo y lugar determinado. Cualquiera sea la calidad de la experiencia, ya sea práctica, afectiva, mística o completamente fantástica, sucede o sucedió en un aquí y en un ahora.

Permítanme citar de memoria algunas palabras de don Julián Colamar que escuché en uno de los cassetes grabados por Pablo Miranda: “Los abuelos trabajan de noche, a la luz de la luna. Son sombras y su habla suena (Y aquí don Julián imita a los abuelos. Son diferentes a nosotros en todo salvo en una cosa, en lo que hacen. Hacen lo mismo que nosotros: sembrar, regar, cosechar.”

Este relato oral, tal como lo cuenta don Julián, podría expresarse muy bien de manera audiovisual: Imaginen los ruidos de la noche en las eras, la luz de la luna, unas sombras fugaces de personas sin rostro... y las voces que nos parecen conocidas pero con ese hablar tan raro: (...). Hay misterio, hay suspenso, un poco de susto... Emoción.

Que el soporte del cuento sea la voz de don Julián reproducida en una casetera o una película de terror filmada en Caspana, cualquier caspaneño aceptará que son los abuelos que hablan, porque le hablan sobre una experiencia significativa para él, desde un territorio propio, aunque encantado.

Territorio, así entendido, implica conocimiento, saber. Al relato que es comunicación del saber, cuando logra trascender los límites del territorio, es decir, trascender los límites del territorio, lo llamamos arte.

### Acuerdo entre generaciones

“A la Sombra del Sol” trae un hecho del pasado al presente, hace memoria. Hoy, a casi 50 años de su rodaje con la participación activa de la comunidad, se presenta como la expresión de un acuerdo poco común entre generaciones. Inicialmente concebida como una ficción a partir de un hecho criminal ocurrido en el pueblo, se ha transformado en un documento etnohistórico en el que la comunidad se identifica; en ejemplo y memoria que confirma y recrea una alianza entre los vivos y los que ya no están, destinada a fortalecer la autonomía de la comunidad o de la nación atacameña, ya sea en defensa de la dignidad o de los derechos ambientales y sobre el agua en tanto valores permanentes de la comunidad.

Pero la vigencia de la película no se limita al territorio de la Licana. En la crónica del cine nacional figura como el primer largometraje filmado íntegramente en una comunidad indígena; el primero con una mayoría de actores locales; el primero filmado después del golpe del 73 y el primero en la filmografía de 2 directores con trayectoria, algo que me llena de honra<sup>2</sup>.

En la memoria, los derechos históricamente vulnerados de la comunidad indígena se agregan a los de los artistas que promueven un cine independiente y una cultura socialmente comprometida. No en vano el día del cine chileno se celebra el 29 de noviembre, en el aniversario de la detención y desaparición por parte de la policía política de la dictadura, de Jorge Müller y Carmen Bueno, técnicos de la película, al día siguiente del estreno nacional de "A la Sombra del Sol", en 1974.

<sup>2</sup> También suele considerarse como el rodaje más insólito del cine nacional.



Puente de piedra de Caspana





Caspana, sector de la cruz. Altar de descanso de la Virgen en su camino a Ayquina



Don Felipe Terán en la conservación de viviendas en Caspana





## Reflexiones sobre el patrimonio cultural del Alto Loa: hacia su conservación, difusión y valoración étnica

Lautaro Núñez Atencio<sup>1</sup>

### El patrimonio cultural y los pueblos originarios

Con la apertura democrática del país se ha valorado gradualmente el genuino liderazgo de los pueblos originarios, en el marco del despertar mundial de las minorías étnicas, después de varios siglos de subordinación a los dominios coloniales y, luego, a los Estados nacionales que se han posesionado extrañamente del patrimonio anterior a la República. Eran tiempos en que esta sociedad marginada fue conocida, primero, por su exotismo entre ciertos símbolos, luego como campesinos pobres con atributos extraños, más bien aliados con el atraso rural, o apenas visibles en la servidumbre y trabajos mal rentados en los medios urbanos. Salvo el reconocimiento de algunas piezas de colección, como la platería mapuche o los tejidos aymaras y atacameños, nada hacía prever que algún día el Estado se preocuparía de sus serios conflictos existenciales marcados por la marginalidad y, lo que es peor, el desconocimiento de sus culturas a pesar de su rica espiritualidad. Se tiende a no considerar sus logros culturales y sus diversos procesos patrimoniales, hasta el punto que la noción indígena de "Madre Tierra", resultante también de una ecología indígena sustentada en los valores de la Pachamama muy anterior a aquella del formato occidental, pudo haberse incorporado tempranamente a los programas educacionales de todo el país. En este contexto de marginalidad también estuvieron involucradas las comunidades del Alto Loa, alejadas de la vida urbana.

Desde una perspectiva histórica cortoplacista, cuesta entender que esta Patria fue descubierta y poblada hace miles de años por emigrantes protoasiáticos, dedicados a la caza y recolección, y que por el solo hecho de haber alcanzado este fin del mundo nadie podría dudar de sus capacidades en términos de respuestas culturales creativas y adaptativas. Otros antepasados indígenas prehispánicos posteriores, criados y multiplicados en nuestro desierto, lo caminaron hasta el arraigo, amansándolo a su medida con notables innovaciones a través de la vida agrícola y criancera, recolectora, pesquera y artesanal en las primeras aldeas formativas, y luego con las así llamadas "ciudades atacameñas" a lo largo del Loa (Mostny, 1948 y 1949), mucho antes que surgieran las urbes republicanas apegadas al litoral.

Ellos, los antecesores de los pueblos originarios de hoy, nos entregaron esta región casi totalmente doméstica. Después se sabe que otros nos invadieron aquí hasta ponernos al servicio del Estado Inca en un corto tiempo, y luego fuimos dominados por el imperio español que respondía a los ideales de la Cultura Europea Occidental, a través de una confrontación trágica desde la visión de los vencidos, que perduró durante unos trescientos años de subordinación. Por fin, un puñado de jóvenes criollos y mestizos idealistas nos liberaron para crear en estos últimos doscientos años la actual vida republicana.

### El patrimonio prehispánico

¿Para qué serviría el patrimonio prehistórico, si aparentemente se reconoce tan lejano de nuestro presente? En primer término, demuestra los orígenes de la pervivencia indígena de hoy y con ello crear la habitabilidad nada menos que de uno de los desiertos más extremos, con tantos logros como, por ejemplo, que la mayoría de los alimentos consumidos por los invasores españoles fue producida previamente por los indígenas de aquí. Por otra parte, con estos aportes locales se inicia la historia territorial y cultural de la región junto a los procesos de mestizaje con el surgimiento de una nueva sociedad, localizándose la persistencia indígena en aquellos espacios donde el poder español chocó con límites consistentes o conviviendo con ellos donde el dominio fue directo.

*1 Arqueólogo Prof. Titular Dr. del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, UCN, San Pedro de Atacama. Premio Nacional de Historia (2002)*

Ellos, los de acá, gatillaron un proceso de continuidades y cambios culturales y productivos que permitieron el desarrollo de un territorio fértil, sustentado en un pasado prehispánico aleccionador; con sus conocimientos constructivos, lingüísticos, minero-metalúrgicos, agropecuarios, silvícolas, hidráulicos; conservación de alimentos y artesanías más complejas que las actuales, ayudando indirectamente a sus descendientes de ahora a buscar estrategias para una mejor vida más participativa, con autonomía, educación intercultural y aun etnoturismo (Perea, 2003; Roemer, 2002).

Es en estas instancias que los restos arqueológicos y obras patrimoniales, cuando son bien investigados y mejor conservados, pueden ser sometidos a prácticas de consolidación, conservación y restauración para lograr esa proyección social a la que toda ciencia aspira, con el fin de insertarse en los enclaves étnicos como palancas de desarrollo. Pero es obvio que se deben buscar iniciativas para que las comunidades, que viven junto al patrimonio local antiguo o actual, puedan enraizarse y hacerse cargo a través de iniciativas particulares y comunitarias, asociadas a normas preventivas para que en ningún caso se les maltrate en el nombre de un imperativo social o normas estatistas erráticas (Maillard y Marsal, 2012; Marsal, 2012).

En la Convención Nacional del Consejo de la Cultura, correspondiente al año 2006, los representantes regionales plantearon por primera vez la urgente necesidad de investigar y proteger el arte rupestre, los asentamientos prehispánicos y toda otra clase de manifestación arqueológica prehispánica e histórica, con el fin de iniciar estudios que culminen con las posibilidades de su administración desde la sociedad local. Y, por cierto, desde los pueblos originarios que se asocian hoy a densos recursos patrimoniales donde actúan como auténticos guardianes, tal como ocurre en el Alto Loa.

### La arquitectura prehispánica del Alto Loa

A lo largo del Loa se levantaron antiguas aldeas agrarias y pastoralistas que culminaron con complejos asentamientos defensivos llamados pukaras donde vivían densas poblaciones, tal como ocurrió en Turi antes del dominio incaico, dedicadas a las prácticas pastoralistas junto a cultivos de alturas. Allí el aparato administrativo inca despejó un sector y construyó un notable edificio (kallanka), junto a una de las rutas incas específicas que se orienta al norte por el faldeo altoandino hasta alcanzar la sierra de Arica, vía Cuzco. De hecho, la actual mina de cobre del Abra fue explotada por los incas y sus antecesores, trasladándose gentes y cargas derivadas de las minas y fundiciones locales. Sin embargo, no sabemos cómo vivían aquellos que construyeron el gran poblado preincaico de Turi y, por cierto, no estamos seguros cuánto tiempo sobrevivirá la kallanka de no ser conservada con procedimientos adecuados (Aldunate, 1993; Aldunate y Castro, 1981; Núñez, 2006) (Fig. 1).



Fig. 1

Más abajo se sitúa otro asentamiento similar, esta vez sin ocupaciones incas, situado en el valle agrario de Lasana (Fig. 2). Este recibió un adecuado tratamiento en términos de restauración, con paredes más levantadas y acumulamiento de rocas derivadas de su construcción que allí quedaron acumuladas para aplicarlas en futuras reconstrucciones gracias al talento del arquitecto Roberto Montandón (1950, 1984). Por otra parte, la Corporación Cultural de Calama inauguró un completo museo, tanto en Calama como en Lasana, gracias a importantes iniciativas. Entre otras, la de Osvaldo Rojas, su Director y Encargado del Patrimonio y Museos, que dan cuenta de la vida prehispánica y de otros valores patrimoniales y paleontológicos, con la activa participación de las comunidades locales (Fig. 3). Sin embargo, aun falta un registro sistemático del arte rupestre del Loa y considerar también algunos recintos de los pukaras que admiten urgentes intervenciones para evitar eventuales colapsos.



Fig. 2



Fig. 3

Otra aldea fortificada, también con troneras para el lanzamiento de flechas y fosos defensivos, se ha localizado en Chiu-Chiu; esta vez en el comienzo del Loa Medio y, por lo tanto, con conexiones con la rica cuenca de Calama y la desembocadura en el Pacífico, puesto que este río era un camino que unía a los asentamientos entre los andes y la costa. Sin embargo, es quizás la aldea con menos información, sujeta a alteraciones y derrumbes, que amerita más protección.

En Chiu-Chiu, Lasana, Caspana, Ayquina y Calama hay preocupación por el patrimonio prehispánico, etnográfico y geológico a través de museos que requieren de más apoyo (Fig. 3). Junto a estos aportes locales, se han observado esfuerzos universitarios bien avanzados en el tratamiento pionero de las arquitecturas patrimoniales. Por ejemplo, en la Universidad de Chile Zona Norte y Universidad de Antofagasta se aplicó un programa de conservación de la arquitectura patrimonial. Comenzó con el pionero Roberto Montandón (CMN), seguido por Eduardo Muñoz y Patricio Núñez, los que lograron conservar arquitecturas prehispánicas defensivas, lagares e iglesias coloniales y republicanas tempranas, tanto en Tarapacá y Antofagasta como en el norte semiárido, en alianza con el Centro de Restauración de la DIBAM, asociados a la ingeniera Mónica Bahamondes (Muñoz y Bahamondes, 2003). Precisamente, consolidaron el pukara de Quito y el asentamiento formativo de Tulo, cerca de San Pedro de Atacama.

Estas medidas merecen más continuidad. Por otra parte, la escuela de Arquitectura de la Universidad Católica del Norte ha localizado sus aportes en el ámbito de la segunda región, sumado a los aportes de la Fundación Altiplano.

A menudo, cuando se observa una ruina arqueológica como estos grandes poblados, se habla sobre la importancia de su restauración. Es claro que esto amerita la búsqueda de consenso entre las técnicas por aplicar y la visión de las comunidades locales. Se entiende que en toda intervención se asume la tentación de introducir ciertas percepciones subjetivas de parte de aquellos que creen cómo sería o no lo correcto. Al aplicar e interpretar ciertos pasos en la restauración se tiende a optar por distintos modelos que, sea cual sea su preferencia, la interpretación última debería ceñirse a evidencias contrastables. Lo anterior tiene particular importancia en términos de que las obras restauradas y recibidas por la sociedad local respondan a las expectativas de fidelidad: "Quizás por ello se deba reflexionar sobre la necesidad de consensuar posturas y no apostar radicalmente por una forma de actuación o por otra. La veracidad del discurso, el respeto al patrimonio y la rigurosidad de la investigación deberían ser premisas comunes a todas las teorías" (Pérez-Juez, 2006, p. 104). Debidamente consensuados con la sabiduría local se espera que se apliquen proyectos de puesta en valor de estos sitios monumentales. Sin embargo, es lícito preguntarse qué hubiera ocurrido si, en vez de estar en el Alto Loa, estos pukaras se encontraran junto a la ciudad de Santiago: ¡Cuántos proyectos y recursos se habrían aplicado para prestigiar el desmesurado centralismo vigente!

### **El camino inca y los antecesores caravaneros**

A menudo se escucha en el Alto Loa sobre la importancia del camino del Inca o Qhapaq Ñan, situado en el territorio nacional desde Arica a Santiago, lo que demuestra ser una gran obra prehispánica sustentada por casi todos los pueblos anteriores a los incas, y muy utilizada después desde el Cuzco (Núñez, 1984). Seguro que parecerá raro que se puedan identificar caminos prehistóricos, pero en los desiertos esto es posible, no así en otros ambientes con menos visibilidad. Las redes de caminos preincaicos de los

países andinos intensificaron el traslado de gentes y recursos entre regiones diferentes que, una vez instaurado el imperio inca, se reordenaron para inaugurar el camino principal andino que cubrió distancias desde Colombia al centro de Chile y Argentina a través de unos 30.000 km, sin considerar sus desvíos transversales. ¡Cuántos ejércitos, líderes, traductores, mensajeros, servidumbre y tributos circularon por allí, entre tambo y tambo o por los centros administrativos! Cruzaban todos los climas y ambientes hallados en Sudamérica y, por cierto, accedían a nuestras minas del Chile de esa época, y también cerca de Caspana algo antes de la invasión española (Fig. 4). Sin embargo, los mineros y caravaneros atacameños anteriores a los incas cruzaban aun el desierto más despoblado, entre San Pedro de Atacama y las minas al interior de Copiapó, por sus propios senderos que fueron luego incorporados al paso de los incas (González y Westfall, 2005, 2008; Núñez, 1999).

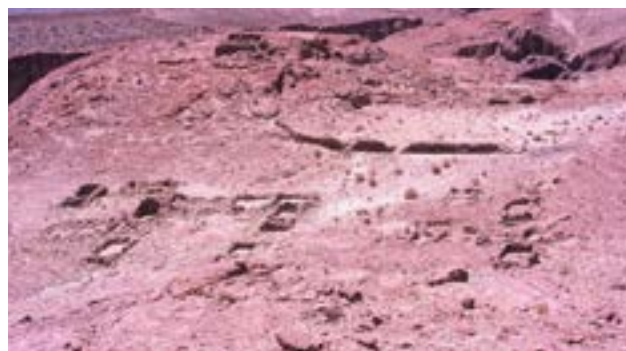


Fig. 4

¿Cómo se valorarán estas rutas tan estrechas y delicadas, que han pervivido desde los tiempos incas, preincas, formativos y arcaicos? ¿Cómo se cuidarán con la participación de las actuales comunidades andinas? ¿Cómo se protegerán entre ese enjambre de movimientos de máquinas pesadas, justo por donde se localizan los proyectos mineros y de otra índole? Los arqueólogos(as) sabemos que en nuestro desierto el llamado “Camino del Inca” fue mayormente planeado y trazado por los caminantes y caravaneros anteriores a los incas, tanto desde Arica, Tarapacá, del Loa y por los oasis atacameños. De hecho, don Estanislao Ramos, de Peine, lo recorría a plena discreción hasta Copiapó.

En el año 2014 el Camino del Inca fue declarado Patrimonio de la Humanidad, pero son los pueblos que hoy habitan en estos espacios los que saben dónde están y cómo cuidarlos. La cuestión es entender además quiénes eran, de dónde venían, qué trasladaban y hacia dónde iban los cargadores y caravaneros, con qué y con quiénes iban, cómo lo hacían y desde cuándo, con cuánto esfuerzo y ritualidad. Eran travesías giratorias de larga distancia, de ida y vuelta, para alcanzar distintos espacios con otras gentes y recursos entre los Andes y la costa. Por todo lo anterior, es útil terminar de elaborar un mapa donde se señalen estas rutas, de modo de advertir a tiempo donde están para salvarlas en aquellos tramos sujetos a posibles destrucciones, tal como ocurrió en una de las carreras del Dakar. Otra vez la junta dialogante entre especialistas y las sabidurías locales es fundamental como base para cualquiera medida de salvaguarda patrimonial (Ayala, 2008; Núñez, 2021; F. Kalazich, comunicación personal). Se sabe que antes

de los incas el Alto Loa fue intensamente ocupado por poblaciones locales dedicadas a la agricultura, crianza de llamas y prácticas mineras, tal como fue advertido en los pukaras y entre tantos “gentilares” o “de los abuelos” correspondientes a cementerios anteriores a la evangelización, como aquel de Caspana, o en intensas ocupaciones cercanas como en Talikuna, protegidos ahora por las comunidades locales.

### El patrimonio del arte rupestre

Desde las primeras exploraciones arqueológicas hasta hoy, el Alto Loa ha demostrado ser un territorio con frecuentes y complejas manifestaciones de antiguos rituales que como “dibujos” quedaron grabados o pintados sobre rocas. Antes de los españoles existían complejas representaciones vinculadas con ceremonias que merecían mantenerse en la memoria visual de los habitantes. Caspana no es una excepción y llama la atención que aún no se cuente con un registro zonal detallado de este potencial patrimonio distribuido a lo largo del río Loa (Fig. 5).

### El patrimonio biológico

Las investigaciones arqueológicas, décadas atrás, pusieron énfasis en las excavaciones de cementerios indígenas prehispánicos para conocer cómo eran y qué logros culturales y económicos se habían alcanzado. Se sumaron intervenciones ilícitas, con envíos de cuerpos y objetos a museos extranjeros (González, 2010). Hoy hay museos que conservan, investigan y exhiben estas evidencias para valorar sus logros, otros los han retirado o se han acordado los criterios de su locación sin vitrinas en espacios interiores adecuados en acuerdo con las comunidades locales. En algunos casos se han tramitado sus retornos desde el extranjero a sus lugares de origen y han pasado a reenterrarse de acuerdo a los juicios locales, tal como ha ocurrido en Chiu-Chiu. Efectivamente, desde el año 1919 permanecían cuerpos en el Museo Nacional del Indígena Americano de Washington que habían sido comprados por un coleccionista. Gracias a las gestiones de la comunidad de Chiu-Chiu y del Consejo de Monumentos Nacionales pudieron volver a su tierra de origen.



Fig. 5

En efecto, hay diversas clases de regulaciones. En el caso de Estados Unidos, se sabe que los cuerpos indígenas conservados en los museos, como en el Smithsonian Institution, se han devuelto a las comunidades originarias de ese país. La repatriación se ha normado de modo que, si alguna comunidad étnica prueba y reclama el retiro de algún cuerpo, lo retornan al lugar de origen. Viendo otro caso: las comunidades atacameñas, al recomendar que no se exhiban los cuerpos momificados prehistóricos, han llegado a un acuerdo con los conservadores del Museo de San Pedro de Atacama para depositarlos en un espacio particular interior, debidamente ritualizado por sus propios representantes y funcionarios étnicos. ¿Pero, qué ocurre en otros territorios, como en gran parte del litoral del extremo norte del país donde sus pescadores originarios se incorporaron muy tempranamente a la vida urbana? En este sentido, la cultura Chinchorro de Arica ha sido respaldada y promovida por toda la comunidad local para ser reconocida por fin como Patrimonio Cultural de la Humanidad (UNESCO), toda vez que la Universidad de Tarapacá ha creado todas las condiciones favorables para su conservación, exhibición e investigación con el respeto que se merecen.

Se desprende que actualmente no se ejecutan excavaciones sistemáticas de cementerios prehispánicos, y si ocasionalmente hay obras privadas o públicas que exponen estas evidencias, se buscan los consensos entre las comunidades locales y las instituciones afines para lograr los acuerdos pertinentes. Este es un tema que requiere respuestas derivadas de cada caso y sus respectivas complejidades. Por otra parte, hay cuerpos conservados y aun exhibidos en museos extranjeros no sometidos a retornos. Es así de compleja esta valoración del patrimonio biológico. Pero, por ejemplo: ¿qué ocurriría si a nuestro país que no tiene definida una clara legalidad frente al retorno de bienes patrimoniales de acuerdo con las normas vigentes internacionales, se le rechazan los pedidos de repatriación? ¿Se le negará por lo mismo el retorno de sus bienes patrimoniales dispersos en innumerables museos de Europa? ¿Cómo exigir este retorno de tantas colecciones excavadas en nuestro desierto y que hoy se exhiben en otros museos? La situación se complica aun algo más: ¿Qué pasaría si recibimos del museo de Historia Natural de Nueva York al llamado "Hombre de Cobre" que representa a un genuino minero datado a los 550 años d. C. o unos 1500 años antes de nosotros? Permanece junto a sus herramientas, descubierto por el año 1899 en una galería donde hoy se encuentra la mina de Chuquicamata, cerca de uno de sus campamentos valorados científicamente (Bird, 1977 y 1978; Núñez et al., 2003). Es emocionante verlo tan lejos en Nueva York con su capacho, pala y martillos de piedra, asociado a su cuerpo cobrizo impregnado por su apego a las vetas de cobre: ¡un representante genuino de los mineros Likan antay o del Alto Loa! Una prueba irrefutable que el cobre de hoy es una herencia de los mineros preincaicos locales. ¿Sería conveniente retornarlo para volverlo a enterrar en algún espacio ritualizado y no exhibirlo como un símbolo del aporte étnico antiguo para la vida actual de nuestro país? Otra vez aquí hace falta un diálogo entre el Estado, los mineros actuales, la ciencia y las autoridades de los pueblos originarios involucrados para resolver situaciones caso a caso con las colecciones y cuerpos una vez retornados y ritualizados en sus comarcas de origen (Núñez, 1996).

### **El patrimonio colonial hispánico**

El dominio, a veces inhumano, recibido de parte de los conquistadores y colonizadores españoles durante los siglos XVI, XVII y XVIII, incluía obligadamente el bautizo, nombres españoles, su propio lenguaje, nueva religiosidad y el trabajo obligatorio. A pesar de ello, se acogieron ciertos aportes tan importantes como sus animales europeos de consumo, traslado y carga; alimentos tan importantes como el trigo; nuevas herra-

mientas; otras vestimentas; técnicas mineras; la escritura; manejo monetario; las viñas y los vinos, entre otros cambios culturales recurrentes en este desierto. Sin embargo, junto a las campañas de extirpación de aquello que llamaban idolatrías indígenas, iniciaron a la vez las obras y enseñanza de la nueva evangelización basada en la cristiandad y los cultos a las santas y santos patronos al interior de las iglesias levantadas en todos los pueblos donde se congregaban las poblaciones vencidas junto a los vencedores. Tiempo en que se alzaban las cruces del calvario, al tanto que convocaban a las procesiones que integraban a toda la población del Alto Loa, constituyendo el impacto ideológico de mayor envergadura.

No es difícil imaginar cómo los misioneros tenían que lidiar con esas extrañas cosmovisiones indígenas y tantas prácticas rituales inesperadas que daban lugar a festividades y cultos durante el año andino de los vencidos, como los sacrificios de animales en las ceremonias fúnebres y rogativas de lluvias, o los niños incas inmolados en las cumbres sagradas junto a fogatas que iluminaban el cielo. Se sumaba el culto a la naturaleza de las aguas; a la fertilidad de la tierra; a objetos con poderes como los “santos de los antiguos” y a esos pequeños ídolos del mundo protector de la fertilidad agraria, como las aves y animales, siempre aliados a una botánica sacralizada. No faltaban los actos fundacionales como el culto Solar y Coquena, el célebre camélido protector de las vicuñas. Era este panteón andino esencialmente politeísta que hacía temblar a los cristianos iconoclastas frente a tanta herejía desatada, que debían exterminarla.

Sin embargo, algunos rituales locales se fueron fusionando con los cristianos. Chamanes y caudillos étnicos, con sus atuendos, sus rituales y en su lengua kunza, comenzaron a mezclar sus ritos con la palabra del evangelio que persisten hasta hoy con los cantales, puricamanes y achaches que representan las voces del pasado desde antes de la conquista, advertidos aun en la rogativa del Talatur. Era una época en que existía una franca desconfianza hacia aquellos que, por practicar sus propios ritos, eran sometidos a juicios legales por idolatrías y brujerías ante el asombro de quienes no entendían por qué su religiosidad ya no era la verdadera (Núñez y Castro, 2011).

Desde las entregas de las primeras encomiendas con tierra e indígenas para los españoles, se incluyó la obligación por evangelizar a los vencidos, levantándose en el siglo XVI unas capillas misionales para la conversión de las así llamadas “doctrinas de indios”, con poyos o bancadas laterales apegadas al muro, como en Caspana. Ciertamente, poco tiempo después del paso de Pedro de Valdivia ya estaba en uso la iglesia de San Pedro de Atacama, en ese entonces más pequeña, advocada a San Pedro por el año 1557. Así, se construyeron otras en cada uno de los pueblos actuales, algunas mayores como en Chiu-Chiu.

Había llegado el tiempo de los templos. En esos despoblados tan desmedidos, donde se depende de recursos aislados en el medio de la nada, se estaba más cerca de los milagros y apariciones de esa matriz cultural medieval y popular que traían consigo las huestes españolas, cuando las esculturas e imágenes a escalas humanas pasaron a proteger a todos los habitantes dominados y dominantes. Se les pide a ellos y también a la Pachamama... como en tiempos prehispánicos. No en vano, hasta ahora, la chuspa con hojas de coca y la llucta va colgada en el pecho, presente en las ceremonias de la Limpia de Canales de origen pre español, tal como aún se reconoce en el Alto Loa (Ayquina) entre líderes que ahora conocen la existencia de su propio héroe: Tomás Paniri de Ayquina (Hidalgo, 1982) (Fig. 6).



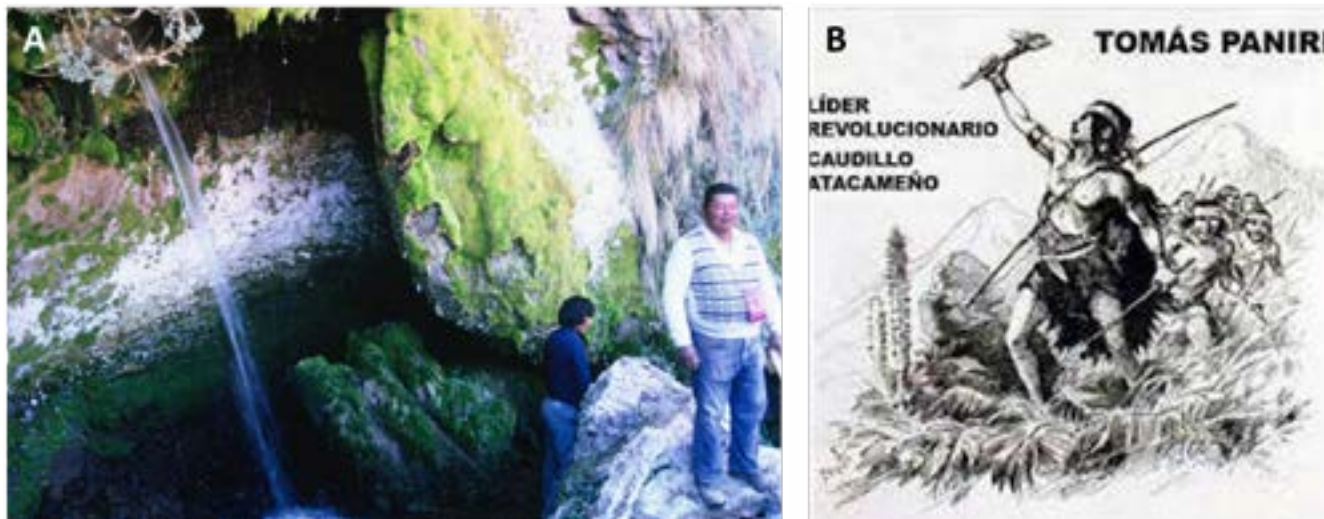


Fig. 6

Fue así que surgieron aquí los santuarios de relevancia regional, con sus santos patrones y las vírgenes de mayor popularidad étnica, por cuanto también se les aceptaba como aquellas que ayudan a la reproducción de la tierra, a la abundancia; algo muy cercano al culto de la Pachamama. Franciscanos, mercedarios, agustinos, dominicos y jesuitas de uno u otro modo debieron aceptar la religiosidad poco doctrinaria de los vencidos, transitándose desde las penitencias a las mandas y desde la formalidad del templo a la irrupción de los bailes religiosos a cielo abierto, provocados por los propios misioneros por ser muy aceptados por las comunidades locales, sumado a los autos sacramentales populares. Todo esto explica la primera importancia del santuario de Coska, y ahora el de Ayquina, que fueron y son los epicentros ritualísticos, sumados a las festividades recurrentes en cada uno de los templos del Loa.

La vida y el patrimonio cultural del desierto integraron los valores étnicos, mestizos, criollos y europeos tan tradicionales y convergentes como los santuarios con sus vírgenes-pachamamas y milagreras, capaces de escuchar a sus feligreses hasta redimirlos de sus culpas y librarlos de las angustias que envolvían sus vidas cotidianas, en espacios ahora compartidos por los valores de la cristiandad. Y siguen bailando y rogando con sus identidades visibles y tradicionales como ocurre en el santuario de Chiu-Chiu y también en Caspana (Fig. 7 y 8). Cuando entramos a esta iglesia nos preguntamos: ¿Cuál es la razón para que los templos católicos más antiguos con sus torres-campanarios patrimoniales se encuentren en los oasis y valles muy al interior de nuestras ciudades costeras? La percepción fundacional de los españoles radicaba en donde se centraban los recursos agrarios. La respuesta la buscaremos a través de la evangelización ocurrida en el ámbito agrario-aldeano entre el río Loa y el salar de Atacama, remontándonos hacia el contacto hispano-indígena. Las huestes de conquista, cuando penetraron en este desierto, reconocieron a una sociedad gentil y pagana y, sin embargo, construyeron sus residencias y templos aquí para acercarse donde estaba la riqueza de esa época; la vida pastoril, agraria y minera y, de paso, controlar las vías entre el altiplano y la costa, entre el antiguo Perú y Santiago, la cabecera de un reino alejado que requería de conexiones.



Fig.7



Fig. 8

Todos estos templos fueron construidos también para que los arquitectos de hoy los observen para evaluar y aplicar sus intervenciones, con la delicadeza que se merecen estas obras esbeltas, pero frágiles a su vez por su mayoría de edad y a la espera de su adecuada protección (Casassas, 1974; Advis, 1995; Cayazaya, 2002; Games y Games, 2008; Guerra, 1998; Gutierrez, 2006; Galeno, 2007; Núñez et al., 2010; Yuste Miguel y Pereira, 2017). Definitivamente, los edificios históricos-coloniales de los valles y altiplano del desierto son los templos que más representan hoy su época y que acogen los actos más trascendentales (Fig. 9).

Entonces, parece correcto preguntarnos qué ha sucedido con ellos desde el punto de vista de su preservación. De acuerdo a la legislación vigente, debe esperarse que un edificio patrimonial sea declarado Monumento Nacional para que el Estado se preocupe de su conservación. Se requiere, en consecuencia, cursar solicitudes previas a los procedimientos conducentes a su valoración. En principio, se podría pensar que es la Iglesia Católica, la institución actual, la que debería involucrarse con este tema. Sin embargo, al revisar esta situación nos queda una sensación de cierta ambigüedad que quisiéramos evaluar con el ánimo de ayudar a la pervivencia de estos referentes arquitectónicos. Para la Iglesia no ha sido fácil resolver este tema sin recursos propios y con una legislación que acosa y limita a los monumentos nacionales, sin expertos propios y el gran número de casos de construcciones muy afectadas carentes de soluciones sistémicas.

Ni siquiera existe un programa catastral completo, en donde algún equipo hubiera explicitado los diagnósticos que se requieren para su salvaguarda. La impresión es que las instituciones estatales que deberían vincularse con este tema normalmente actúan por reacción, pero no por el principio de antelación; por mientras las comunidades étnicas locales son las que asumen una mayor cuota de responsabilidad y, por cierto, merecen todo el apoyo propuesto en el presen-



Fig. 9

te Seminario. No sólo se trata de proteger y apoyar la arquitectura, sino además a aquellas familias que se encargan de velar por el buen funcionamiento de los templos con sus valiosas imágenes e implementos del culto, tal como lo advertimos en Caspana.

### La arquitectura de hoy entre las comunidades del Alto Loa

Cuando por primera vez visité los pueblos del Loa y los del salar de Atacama, por la década de los 1950-60, observaba que sus casas respondían en su mayoría a sus costumbres tradicionales; levantadas con adobes, rocas canteadas, quinchas, vigas de troncos, enlucidos blancos y techos de barro y ramas. Ahora se advierten muchas innovaciones que provienen de las urbes y que han desdibujado las modalidades patrimoniales, por ejemplo, con bloquetas de cemento y techos de zinc. No se trata de rendirle un homenaje al adobe, porque como toda materialidad tradicional tiene sus ventajas y desventajas. A pesar de lo anterior, hay algunas pistas que tienen que ver con algo obvio: cuán variable puede ser la calidad del adobe y cuántas técnicas correctas e incorrectas existen para hacerlo y ensamblarlo como corresponde. Cuando conocí el centro administrativo inca, así llamado Tambo Colorado en el valle de Pisco (sur del Perú), siendo un territorio tan sísmico, no podía creer que esas altísimas paredes de adobe nunca intervenidas se mantenían bien sin ser reparadas.

La arquitectura de adobe es frágil porque no se deforma con las tensiones sísmicas y porque se ha aplicado en grandes edificios como templos y casonas, cuyo arte constructivo pasa por escasos muros interiores y perforaciones para la luminosidad. Estas estructuras son positivamente pesadas, pero naturalmente frágiles ante movimientos fuertes. Entonces en sus intervenciones, junto al arquitecto, es importante el rol de la ingeniería civil a través de una estrategia interdisciplinaria. Así, el efecto de desplome de los muros, las grietas en las esquinas, los desprendimientos de bloques, la carencia de recubrimiento y la expansión del adobe ante los agentes erosivos pueden ser considerados con técnicas de reforzamiento moderno, a base de elementos de hormigón armado: columnas, cadenas, dinteles de acceso, barras protectoras y aplicación de geomallas. Sin olvidar que en cada intervención se requiere de la arqueología, historia, antropología y otros medios para evaluar esa otra información que se oculta entre esos edificios y la subterra.

En suma, después de recorrer de nuevo la arquitectura de Caspana, entre lo tradicional y lo innovativo, sentimos esa reiterada necesidad de que en cada pueblo exista un plano regulador para orientar cómo crecerán bajo normas específicas que den cuenta de su propio patrimonio (Jorquera y Díaz, 2021). Aquí la vida moderna podría conciliarse con las arquitecturas que respetan las tradiciones locales. Sí, parece que ha llegado la moda del fachadismo que no se detiene en eliminar las formas y funciones originales por otras algo irreverentes. ¿Es esto lo que quiere la comunidad? ¿Acaso no sería posible valorar un conjunto arquitectónico con todas las materialidades de sus propios sistemas constructivos, incluyendo los soportes de hoy que le aseguren una larga vida, sin mutilarlo drásticamente? (Fig. 10). En esta dirección la Fundación Altiplano sabe como hacerlo (Yuste Miguel y Pereira, 2017) con las comunidades locales. Observamos el caso de Caspana, en donde ya han avanzado juntos privilegiando y reconstituyendo las habitaciones que conforman el espacio tan patrimonial que da lugar al acceso hacia la iglesia colonial. La exposición en este Seminario del arquitecto Sergio Alfaro (UCN) ha sido muy explícita en cuanto a la aplicación de tecnologías adecuadas, con recursos materiales sostenibles, en el marco de la bioarquitectura de estas zonas áridas.

## Sobre el patrimonio intangible y manual del Alto Loa

Se dice al respecto que “aquellas sociedades que se caracterizan por un fuerte conocimiento recíproco de sus miembros son más propicias a la constitución de una memoria compartida y organizada y, por lo tanto, tienen más posibilidades de fortalecer identidades (Sanfuentes, 2012). En el Alto Loa se guardan recuerdos que inciden en el marco de las creencias, lenguajes, mitos, ritos, costumbres, festividades, linajes, genealogías, recetas, juegos, música, celebraciones, proverbios, dichos, cantos, en fin, en todo el conocimiento que expresa valores culturales apreciados y retenidos en el imaginario. No obstante, por ser este patrimonio étnico aún poco sistematizado, no se cuenta con catastros para salvaguardarlo. Quiénes son y qué piensan aquellos hombres y mujeres de cierta edad que han mantenido en sus mentes lo que ha sucedido en sus pueblos o cómo se hacen ciertas antiguas artesanías. En el Alto Loa hay hasta ahora archivos vivientes, los así llamados “tesoros vivos” (CNCA, 2006), que deberían ser grabados y escuchados para que en cada pueblo exista una memoria viva y transferible hacia las nuevas generaciones. Hay aquí, en Caspana, un magnífico ejemplo: *“Me llamo Julián Colamar Colamar, soy nacido en Caspana, abajo del Tatio, en el año 1927. Me he criado trabajando. A lo menos a los cinco, seis años, yo ya era un hombre que trabajaba con mis tíos. Me llevaban de acompañante para que pastoreara el ganado, porque anteriormente yo, cuando conocí, era más el ganado que la siembra. Todo lo que yo ganaba como pago que me daban mis tíos era el maíz, la cebada. Eso era el pago que ellos me daban y yo llevaba a la casa para ayudar a mi mamá para que pudiera mantener a mis hermanos menores, así que la ganancia mía la compartíamos con todos ellos”* (Miranda, 2019). Se trata de identificar ese principio que establece que cada vez que se muere un amauta (mujer u hombre sabio), como Don Julián, en cualquier pueblo originario: se incendia y desaparece para siempre una biblioteca viviente (Núñez, 2021).

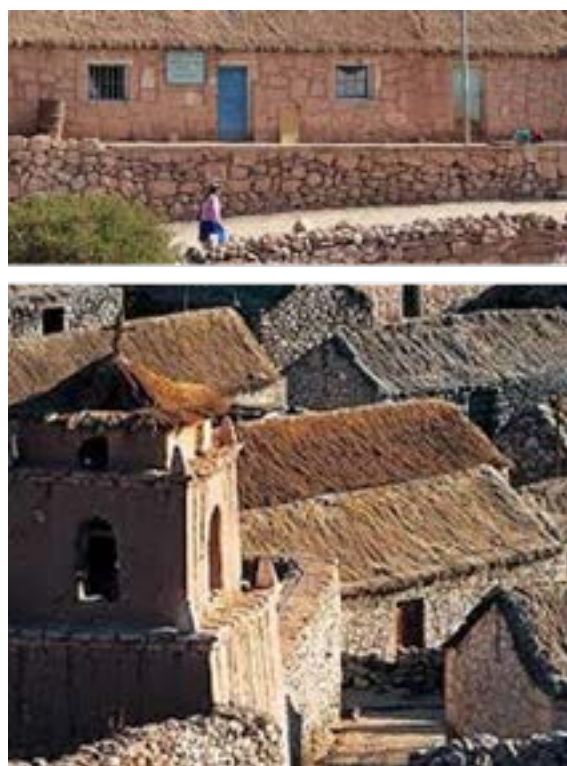


Fig. 10





Las artesanías del Alto Loa fueron y son aún importantes; merecen ser observadas, rescatadas y difundidas. Hubo un tiempo en que todos eran artesanos, porque las labores domésticas dependían de nuestras manos para transformar la naturaleza y relacionarnos con el mundo exterior y con nosotros mismos, hasta que las manufacturas nos alcanzaron para reemplazar nuestras habilidades manuales. Ya casi nadie confecciona sus ropas y calzados o los enseres de cocina y los útiles de trabajo, entre otros. Todo está disponible en los mercados y el comercio. Pero vaya hacia los rincones habitados del Loa y ríos aledaños y notará que aún está presente esa porfiada voluntad por confeccionar valiosas artesanías. Es una señal del tiempo, las huellas digitales de la historia, un sueño transmitido por generaciones (Sepúlveda, 2003a; Sepúlveda, 2003b).

### La importancia del turismo étnico

Estas observaciones le resultarán de particular importancia si acude a San Pedro de Atacama, uno de los principales focos turísticos del país, que tiene una base de sustentación cultural, ambiental y étnica. Allí su pregunta en este caso sería válida: ¿Cuántos atacameños se han beneficiado del flujo turístico? Es que cada vez que se plantee un área destinada a estos fines, se debe capacitar y apoyar desde los inicios a las instituciones pertinentes para que los lugareños también puedan alcanzar roles protagónicos. En el marco de negocios sustentados en los paisajes y culturas autóctonas del pasado y presente, construidos precisamente por los más genuinos “dueños de casa”, nos parece inaudito que se permitan prácticas económicas excluyentes (Ballart y Tresserra, 2001). En esta dirección se destaca aquí la siguiente tesis: el turismo cultural es una de las vías privilegiadas para resocializar la economía y para incrustar en sus estructuras los componentes que la cultura aporta al desarrollo de las comunidades locales (López, 2002). Ahora se entiende que las “ofertas” culturales emergentes, al apoyarse en los recursos patrimoniales, logran una apropiación social y profesional que les da sentido a las investigaciones sociales, históricas, arqueológicas, antropológicas, geológicas, geográficas y arquitectónicas. Este manejo permite documentar y contextualizar el uso y gestión de sitios paradigmáticos para generar una cultura turística asociada a los intereses y aportes de las comunidades locales.

Es que el patrimonio etnoturístico debe cuidarse en su lugar ¡No se imagina cuántas manifestaciones de pinturas y grabados prehistóricos se han cubierto con graffitis en el norte del país! Acentuado esto por la falta de educación patrimonial. En suma, la herencia cultural y la memoria colectiva e individual de todos los estamentos sociales que viven en estos valles acogen y protegen los bienes construidos desde procesos socioculturales bien asumidos y respetados, tal como ocurre en distintas partes de las Américas a través del liderazgo étnico (Arantes, 2002; Pérez-Juez, 2006; Anta, 2007; Santana, 1997).

En suma, la localidad de San Pedro de Atacama es un excelente ejemplo de cómo deben y no deben hacerse las propuestas turísticas; enseña que efectivamente esta relación es de suma importancia para lograr cambios socioeconómicos en pequeñas localidades precordilleranas como en Alto Loa, que ya están al tanto de lo que allí pasó. Aspiran a replicar sin errores la búsqueda del protagonismo y conducir los procesos de cambios abiertos a todos, pero bajo la perspectiva de un prisma local, porque son los que más conocen estos ambientes naturales y culturales. Sin olvidar que las gentes del Loa y del área del salar de Atacama también aspiran a privilegiar las labores agropecuarias (Bustos et al., 2008), puesto que las consecuencias están a la vista en términos de no abandonar ese legado de sus ancestros. Esto en



paralelo a que los sitios patrimoniales arqueológicos y monumentales, suficientemente investigados y protegidos, podrían ser administrados por las organizaciones locales, lográndose ingresos para todas las comunidades involucradas, sustentadas en valores andinos identitarios irrefutables.

### **Sobre la importancia de los museos locales en el Alto Loa**

Siguiendo con las tradiciones conservacionistas del norte del país, la creación de museos no ha venido de los fondos e instituciones estatales, sino de las iniciativas regionales. Pese a estas situaciones inequívocas, depende del Estado centralizado sobre lo qué se debe hacer o no hacer con respecto al patrimonio cultural y su rol en los museos. De acuerdo a ICOM el museo es: “una institución permanente sin fines de lucro, al servicio de la sociedad y su desarrollo, que registra, conserva, comunica y presenta con fines de estudio, educación y deleite, testimonios materiales de la sociedad y su medio” (Alegría, 2012a, p. 158; Alegría, 2012b). Hoy podríamos agregar más características, como su rol en la investigación científico-técnica, la amplitud del género y la participación de los pueblos originarios, entre otras. Sin embargo, ponga atención en este detalle: “al servicio de la sociedad” o, de otro modo, “al uso social y educativo de las culturas” (no al consumismo). La idea de museo tiene que ver con eso que llamamos memoria patrimonial y aun territorial que, si se pierde, su destino será olvidar hechos y espacios que fueron importantes en la vida y su colectivo social, seguramente claves para entender lo que seremos o lo que somos. Ocurre que existe una memoria colectiva en toda sociedad que asimila hechos del pasado, contruidos desde nuestro presente, y que la aplicamos para reconocernos en historias comunes que nos conducen a compartir o comprender mejor nuestras identidades y roles entre pasado y futuro (González, 2003).

Los museos son precisamente los espacios donde se destacan estos valores de la memoria de distintos temas y materialidades, con representaciones de la diversidad identitaria del país. Al respecto Allard (2007) había comentado que es necesario crear museos con el apoyo y participación de las comunidades locales, con el fin de lograr una íntima vinculación con la sociedad local y la protección, más la difusión de sus valores patrimoniales, bajo la asesoría científico-técnica de las instituciones más pertinentes y cercanas. Se espera relacionar estos museos con su propio paisaje cultural donde acontecen, y, de paso, ver y leer todo aquello derivado de los sucesos que allí ocurrieron con su potencial educativo y turístico. Recuerdo que frente a una quebrada con importantes petroglifos, una alumna de nuestra Escuela Andina hizo más o menos el siguiente comentario: “Cerca del pueblo donde vive mi familia hay un sitio con petroglifos. Quizás si pudiéramos conducir las visitas por una pasarela y que no alcancen a tocarlo, pero sí fotografiarlo bien, quizás podríamos hacernos cargo de las gentes que vengan a verlo y cuidar que no lo rayen...”. Los museos del Alto Loa son señales que estas iniciativas son posibles. Aquel geológico de Chiu-Chiu valora entidades orgánicas en estado fósil, petrificadas, o huellas y marcas de fauna, por cuanto sus dimensiones temporales son a escala de la evolución de la Tierra, en su mayoría anteriores a los humanos. El análisis geológico, orientado a comprender cómo se conformó este territorio y sus recursos, es muy importante para su actual conservación, lo que también es un aporte patrimonial, tal como bien lo expuso el geólogo Miguel Fernández, titulado en la UCN.

## Conclusiones

Por todo lo anterior, deberíamos preguntarnos, en general ¿cuál será el futuro del patrimonio de los pueblos originarios? Es un desafío que debemos asumir con el debido reconocimiento de quienes fueron las mayorías del país. De acuerdo a la Ley Indígena N°19.253 del año 1993 y la declaración del documento del CNCA “Chile quiere más cultura” aprobado en el año 2005, la nación se constituye también por etnias y culturas originarias con derechos plenos para su reconocimiento, institucionalidad propia y una adecuada defensa legal (CNCA, 2007).

De tal modo que el Estado tenga la certeza que, en los proyectos de puesta en valor, tanto en la investigación como en los impactos ambientales y proyectos en general, estas disciplinas sean aplicadas con suficiente rigor por profesionales especializados, junto al importante rol de las comunidades locales que viven junto a este patrimonio. Por lo anterior, hay un punto que es extremadamente delicado y que tiene que ver con las diversas maneras de intervención para asegurar los modos más adecuados frente a materialidades tan frágiles con sus respectivos contextos locales (Hurtado, 2012).

Se reconoce que la protección patrimonial inmueble presenta distintas opciones que sólo se pueden esclarecer cuando en cada localidad se evalúen caso a caso, con procedimientos consensuados junto a las opiniones de los líderes locales que conocen muy bien el rol de los materiales y formas tradicionales de aplicarlos. Es recomendable que se apersonen para informar incluso sobre eventuales hallazgos y reciban, por cierto, la acreditación y el mérito por estas acciones. Estamos pensando sobre el caso específico de los sitios arqueológicos prehistóricos e históricos no registrados que requieren de delicadas intervenciones, sobre todo con las prácticas de resguardo y conservación: asentamientos en ruinas, pequeños fragmentos de objetos, inhumaciones, basurales, caminos, arte rupestre, espacios rituales, campos de cultivo, minas, obras de regadío, canteras, talleres, ofrendas y un sinnúmero de otras materialidades.

No ha sido fácil contar con recursos para sostener iniciativas conducentes a la salvaguarda del patrimonio cultural en el marco de las carencias de modernas políticas del Estado. El tema en debate es cómo estas disciplinas en formación, una suerte de “patrimoniología”, deberán abarcar visiones interdisciplinarias. Para esto se debe estar al tanto sobre donde están ahora esos recursos, como lo expuesto en la Ley 17.288, que guarda relación con los temas de restauración, mantención, elaboración de expedientes técnicos, capacitación, difusión e investigación. Otra línea de apoyo parcial o total se ha orientado al patrimonio inmaterial a través de un concurso de proyectos dedicados al rescate de las artesanías, tradiciones, expresiones orales, artes de espectáculo, rituales, festividades y otras prácticas sociales. La propia Constitución en el capítulo III nos ilustra que le corresponde al Estado fomentar el desarrollo de la educación en todos sus niveles, estimular la investigación científica y tecnológica, la creación artística y la protección e incremento del patrimonio cultural de la nación. Por otro lado, la Ley Orgánica Constitucional Decreto 291 indica que los gobiernos regionales deberían fomentar las expresiones culturales, cautelar el patrimonio histórico, artístico y cultural de la región, incluidos los monumentos nacionales y velar por la protección y el desarrollo de las etnias originarias. Se suma la ley del Consejo de Monumentos Nacionales y la Indígena N° 19.253 de 1993, orientada a la promoción de las expresiones artísticas y culturales y la protección del patrimonio arquitectónico, arqueológico-cultural e histórico indígena (artículo 28). Sumado a similares fines de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI): velar por la preservación y la difusión del patrimonio arqueológico, histórico y cultural de las etnias y promover estudios e investigaciones al respecto (artículo 39).

A pesar de todo lo anterior, en relación al manejo del patrimonio indígena del pasado y presente, y sus vínculos en términos de pertenencia y administración, se requiere de una urgente revisión de esta ley, considerando además la ausencia de los pueblos originarios en el CMN. Es decir, normar con absoluta claridad el rol de los pueblos originarios en torno a su patrimonio y cuáles serían los acuerdos para definir los procedimientos para su valoración. También debe considerarse la Ley de Bases Generales de Medio Ambiente n° 19.300, que desde el año 1994 en su artículo 11 indica que todos los proyectos requieren de estudios de impacto ambiental para evitar precisamente la alteración de la cuestión patrimonial que nos preocupa. Ciertamente, hay legislaciones vigentes que merecen ser abordadas desde el Alto Loa, pero la cuestión es la siguiente: se requiere una nueva legislación patrimonial más integrativa, diferente a la presentada recientemente al Parlamento (Aguirre, 2014), una que evite la actual dispersión ministerial, con más descentralización y capacidad de aprobar iniciativas desde las regiones, con un rol también destacado de las comunidades étnicas entre diálogos abiertos e inclusivos con todas las instituciones y organizaciones sociales (Squella, 2008), tal como ha ocurrido durante el presente Seminario. Es importante preguntarse, por qué es importante conservar el patrimonio cultural del Alto Loa y con él aquello que hemos observado en Caspana. No sólo se trata de probar que desde las ponencias aquí escuchadas, más los juicios de la sabiduría de quienes viven y vivirán aquí, se validarán sus territorios y culturas ancestrales y presentes. Los juicios escuchados de Don Germán González y Don Carlos Colamar, en representación de los Caspaneños, son claros indicios que juntos será posible avanzar desde aquí con algunas iniciativas prioritarias.





Repajado tradicional en Caspana



Doña Nely Panire con vestimenta tradicional de Caspana



## El análisis territorial como herramienta para la gestión ambiental de los territorios geopatrimoniales: Caspana

Miguel Fernández Esquivel<sup>1</sup>

### Entorno natural:

El entorno natural podría descomponerse de forma muy simple en dos grandes categorías, por un lado, geodiversidad o diversidad geológica, este concepto hace referencia a la variedad natural de elementos geológicos como rocas, minerales y fósiles, también a las formas del paisaje que son consecuencia de los procesos naturales que la modelan, el recurso hídrico o agua en todos sus estados incluyendo a los sistemas que la controlan, y por último los suelos. Por otro lado, el concepto de biodiversidad o diversidad biológica hace referencia a la variedad de la naturaleza en la Tierra, abarcando las múltiples manifestaciones de vida en todos sus niveles de organización como fauna, flora, funga y microorganismos, incluyendo también a los procesos ecológicos relacionados.

El vínculo entre geodiversidad y biodiversidad es notable y puede observarse en nuestro entorno próximo, por ejemplo, el sustrato en el que la cobertura vegetal se desarrolla y de la cual pueden alimentarse la fauna de un área, constituye una combinación entre materia orgánica (elementos de la biodiversidad) e inorgánica (elementos de la geodiversidad), la que solo en su mezcla en proporciones precisas puede conformar el hábitat para el desarrollo de una especie en un territorio, en otras palabras la geodiversidad es el soporte de los aspectos biológicos al formar parte del hábitat de una especie y de sus redes ecológicas. Este ejemplo ilustra de buena forma el concepto de diversidad natural, evidenciando el vínculo intrínseco entre los elementos de la geodiversidad y la biodiversidad. Sin embargo, en la actualidad se está adoptando una nueva concepción para el término diversidad natural, la cual no solo hace referencia al vínculo entre la geodiversidad y la biodiversidad, sino también incluye como parte de esta a los paisajes culturales, otorgándole su significancia de "natural" debido a que representan la interacción continua entre la naturaleza y la cultura humana. Los espacios naturales pensados como "salvajes" o "vírgenes", es decir, que no contienen registro de actividad humana podrían no existir, la mayoría si es que no todos estos ambientes pensados como naturales contienen evidencia directa o indirecta de actividad humana. El ecosistema global termina siendo condicionante en el desarrollo de las sociedades humanas dejando en evidencia su vínculo intrínseco.

### Gestión ambiental:

Preservar la diversidad natural se justifica en los valores de conservar y proteger, debido a la coyuntura medioambiental de deterioro de los sistemas naturales por procesos ecológicos normales y la acción antrópica, acrecentando los procesos de desertificación y deforestación, la mala calidad del aire y el agua, y la actual sexta extinción masiva de especies. De igual forma, la necesidad de que las generaciones actuales y futuras puedan tener acceso a los espacios "naturales", puesto que el acercamiento a la naturaleza y sus paisajes culturales no debiera aprenderse únicamente a partir de la información disponible, sino también a partir de evidencias reales experimentadas en el lugar o sitio. Por último, la búsqueda de la conservación de la diversidad natural debido a su utilidad como fuente de recursos, necesarios o no para el desarrollo de la cultura humana.

En la actualidad las problemáticas ambientales constituyen un fenómeno social, los espacios naturales son percibidos como requisitos para el desarrollo sostenible y la calidad de vida de las personas, ya no es solo apreciada la diversidad natural como fuente de recursos, sino también como una necesidad de

<sup>1</sup> Geólogo Universidad Católica del Norte e investigador asociado al Núcleo de Investigación en Riesgo Volcánico (CKELAR - Volcanes). Investigación en torno al territorio de Alto Loa.

acceso y disfrute. En este contexto, se evidencia la desconexión entre el círculo científico y la sociedad en general, acrecentando el desconocimiento de los procesos naturales y las repercusiones a nuestro habitual desarrollo en el territorio, de esta forma se pierde el sentido esencial de las ciencias, pues estas solo demuestran su necesidad y utilidad cuando pueden responder a las problemáticas cotidianas, y de alguna u otra forma mejorar nuestra calidad de vida.

La gestión ambiental busca la planificación integrada de un territorio pensando en la sostenibilidad del modelo territorial en el futuro, buscando detener la destrucción de los ecosistemas y la pérdida de los elementos de la biodiversidad y geodiversidad, ocasionados por la alteración y uso del medio físico favorecida por las necesidades de crecimiento económico. Es fundamental que las comunidades habitantes del territorio en cuestión tengan la posibilidad de ser actores principales en el modelo de gestión, este potencial rol administrativo estaría basado en la apreciación y conocimiento ancestral de sus sitios y objetos de valor. Es en este contexto en donde las geociencias pueden aportar desde su mirada y sus saberes implicándose en cuestiones de planificación y gestión, en primera instancia a través de la creación de herramientas de análisis territorial enfocadas en analizar la diversidad natural y sus procesos, para la ejecución de planes de vinculación que tengan por objetivo compartir los saberes entre las personas de las comunidades y el círculo científico, buscando responder a la urgencia de integrar acciones y disciplinas de tipo político, social, económico y científico en un trabajo interdisciplinar para la toma de decisiones consensuadamente correctas entre los actores competentes.

Se debe considerar que en última instancia la gestión ambiental termina siendo una actividad política, este contexto implica que la figura administrativa del estado depende de los ciclos electorales, los cuales pueden diferir en los objetivos para la conservación de los paisajes naturales otorgándole cierta fragilidad a los procesos de gestión, esta posibilidad de no continuidad contrasta con la necesidad de objetivos a largo plazo para la conservación de estos espacios. Los lineamientos para la administración de la diversidad natural deben buscar responder a las necesidades de uso tomando en primera consideración a los cambios ecológicos normales y el aporte de las sociedades humanas, buscando prever los cambios futuros en los sistemas naturales y seminaturales (modificados por la acción humana). Es necesaria la visión de futuro debido a que las acciones que se tomen en la actualidad para la conservación de estos ambientes no necesariamente resultaran operativas en el futuro, pues estos sistemas están en continua adaptación a variables naturales y antrópicas, de modo que, las acciones para su preservación ejecutadas en la actualidad podrían resultar inviables en el futuro.

### **Análisis territorial:**

A menudo sitios y objetos de la diversidad natural están protegidos según su rareza excepcional, esta condición no necesariamente es representativa de la diversidad natural de un territorio en particular y de igual forma, no necesariamente es el ambiente que requiere la ejecución urgente de estrategias de conservación como si lo pudiesen ser otros. Esta consideración de hito excepcional invisibiliza el territorio centrando las estrategias de protección en espacios imaginarios y no en la gestión integral del territorio, carece de un sustento metodológico para la conservación de ambientes naturales a largo plazo, debido a que posiciona en segundo plano a otros ambientes tanto o no más representativos y/o necesitados. Esta problemática demuestra que es necesario un proceso sistemático de trabajo que busque la percepción



integral del entorno natural, apuntando a identificar y evaluar los elementos de valor contenidos en un territorio, para seleccionar de la forma más objetiva posible los que se les aplicaran estrategias de uso y gestión.

La propuesta de análisis territorial es un proceso de investigación compuesto por etapas de desarrollo sucesivas basadas en la creación de herramientas de análisis territorial, esta propuesta podría sintetizarse en:

- Levantamiento de la información.
- Identificación de sitios y objetos.
- Sistematización de la información.
- Proceso de evaluación cuantitativa.
- Confección y ejecución de estrategias: Investigación, protección, conservación, puesta en valor, desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo turístico. Que apunten a la creación de un plan de gestión territorial.
- Monitoreo y reconfiguración de las estrategias.

El proceso de identificación de sitios y objetos de la diversidad natural es esencial en cualquier estrategia de conservación y en el establecimiento de prioridades en la gestión de estos. El inventario debe ser representativo de la diversidad natural de un área en particular según la perspectiva integral del territorio, este propósito conlleva una forma de trabajo en donde se deben analizar y manipular una gran cantidad de información. Los sistemas de información geográfica (GIS) pueden ser útiles para esta tarea debido a que permiten relacionar cualquier tipo de dato con una localización geográfica, pudiendo visualizar un territorio a través de una representación gráfica que evidencie múltiples aspectos como la distribución espacial de recursos, riesgos, elementos de valor y otros. Por otro lado, el proceso de evaluación es importante debido a que no es posible, aunque así quisiéramos, aplicar medidas de conservación en todos los elementos de la diversidad natural, de modo que, es necesario seleccionar cuales requieren la aplicación con prontitud de estrategias de protección o uso. El proceso de evaluación debe ser lo más objetivo posible en consideración de la subjetividad inherente al acto de valorar, de esta forma se propone una metodología de evaluación cuantitativa, el enfoque cuantitativo es útil para evidenciar las especificades en el área de estudio expresando de la manera más objetiva la variabilidad espacial de los elementos de un territorio. La propuesta de selección de sitios y objetos es la evaluación cuantitativa de la representatividad, integridad, singularidad y conocimiento científico de cada elemento inventariado, por otro lado, existen otras propuestas de valoraciones cuantitativas de otros parámetros útiles para la gestión de sitios y objetos, como el riesgo de degradación y los potenciales de uso educativo y turístico. Estas propuestas de evaluación se basan en el análisis del paisaje desde la visión de las ciencias de la Tierra, la cual no incluye la percepción y valoración de los habitantes de un territorio en particular, de igual forma, no considera las inmaterialidades que terminan siendo esenciales en el territorio, pues son ellas las que de alguna u otra forma les dan soporte a las materialidades. Esta problemática demuestra la necesidad de formas de trabajo interdisciplinarias que incluyan a todos los actores capaces de analizar la diversidad natural y las personas de las comunidades habitantes de los territorios.

### Localidad de Caspana

El territorio de Caspana se posiciona en el área del Alto Loa segmento nororiental de la región de Antofagasta, en los territorios de las comunas de Calama y San Pedro de Atacama como parte de un paisaje volcánico asociado al Desierto de Atacama. Es parte de la cuenca endorreica del río Salado, contiene una serie de humedales que constituyen centros ecológicos con una gran variedad de elementos de la biodiversidad y un alto endemismo en sus especies.

El territorio de Caspana contiene elementos de valor patrimonial reconocidos por la sociedad en general: Los segmentos del Qhapaq Ñan o Sistema Vial Andino declarado como Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO, el campanario y la Capilla de San Lucas de Caspana declarado como monumento histórico por el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) y Los Geisers Del Tatio reconocido como geosítio por la Sociedad Geológica Chilena (CGCh). Sin embargo, estos no necesariamente representan la diversidad natural del territorio de Caspana y no necesariamente corresponden a los elementos de mayor valor en el territorio.

Respecto a la diversidad geológica del territorio de Caspana se podría creer que está compuesta principalmente por elementos de origen volcánico, sin embargo, esta contiene en realidad una amplia variedad de elementos geológicos. Destacan en primera instancia los cuerpos volcánicos por su abundancia y condicionamiento en el paisaje, dentro de estos, los depósitos ignimbríticos abarcan la mayor superficie y es sobre los cuales se construyeron los centros volcánicos modernos que conforman mayormente el paisaje del territorio de Caspana, algunos de los cuales constituyen los cerros tutelares para la Comunidad Indígena Atacameña de Caspana. Por otro lado, contiene una amplia variedad de rocas sedimentarias del tipo conglomerados, areniscas, lutitas y calizas, algunas de estas ideales para contener acuíferos subterráneos y otras como en los sectores de Lomas Negras y Tuina, contienen depósitos fosilíferos con fauna marina, y flora y fauna continental respectivamente.

La propuesta de trabajo para el estudio del territorio de Caspana fue en la creación de una base de datos GIS que contiene herramientas cartográficas como la caracterización geológica, riesgos geológicos, caracterización del sistema hídrico y el inventario preliminar de sitios y objetos de valor. Este trabajo preliminar sobre el medio físico del territorio de Caspana, posiciona la oportunidad de desarrollar de planes de investigación que resulten en programas de conservación y uso como los que se muestran a continuación:

- **Conservación de la diversidad y los recursos naturales:** Identificación (inventarios y líneas de base); Zonificación para la gestión del sitio; Evaluación y análisis de la capacidad de carga (CC); Determinación del umbral de degradación y límite de cambio aceptable (LCA).
- **Gestión del sistema hidrológico e hidrogeológico:** Análisis de la relación y dinámica del sistema fluvial y/o nival con el sistema hidrogeológico local/regional; Análisis y mapeo de escorrentías y canales; Y análisis y gestión de los procesos erosivos asociados a sistemas fluviales.
- **Gestión de la cobertura vegetal: Análisis del sistema edafológico;** Modelado de sistemas biológicos y ecológicos basados en la teledetección; Evaluación de la sanidad de la cobertura vegetal basado en la teledetección.

- **Agricultura de precisión:** Análisis y modelado geoespacial basado en LiDAR para el diseño de obras de acumulación y sistemas de regadío; Análisis de la dinámica depositacional de los sedimentos en la agricultura; Calibración en la aplicación de fertilizantes; Gestión de fertilizantes y planificación del riego.
- **Caracterización geológica, geomorfológica y mitigación del riesgo y/o peligro:** Mapeo y análisis geológico; Identificación de unidades geomorfológicas y su relación con los recursos naturales; Mapeo y monitoreo de quebradas para la evaluación del riesgo de movimientos en masa basados en el colapso gravitacional.

El territorio de Caspana contiene elementos que constituyen patrimonio natural y cultural que requieren ser identificados y evaluados para la aplicación de estrategias de conservación, así es el caso de los sistemas geotérmicos El Tatio y La Torta de Tocopuri, los depósitos fosilíferos de Lomas negras y Tuina, y los humedales de Coyer, Cablor y Chita. Por otro lado, contiene sitios de valor cultural con un vínculo primario con la geodiversidad, los centros agromineros de Cerro Verde, Incahuasi Inka y Vega Salada dejan en evidencia la continua interacción entre la naturaleza y la cultura humana. Por último, contiene manifestaciones de identidad cultural expresadas en materialidades e inmaterialidades. Estos elementos del patrimonio conforman un contexto propicio para el desarrollo de la iniciativa Geoparque UNESCO, según el concepto de áreas geográficas únicas que contienen y gestionan sitios y paisajes de importancia geológica internacional, según la idea de protección, educación y desarrollo sostenible. Un geoparque pone en valor el patrimonio geológico en conexión con el patrimonio natural y cultural del área, para aumentar la conciencia de las principales cuestiones que enfrenta la sociedad, como el aprovechamiento sostenible de los recursos de la Tierra, la mitigación de las consecuencias del cambio climático y la reducción del impacto de los desastres naturales. Los Geoparques de la UNESCO se desarrollan según un modelo ascendente, que involucra a todos los actores locales y regionales, como comunidades indígenas, grupos comunitarios y municipalidades, de igual forma promueve la creación de motores de crecimiento económico basados en el comercio local y la promoción de la identidad cultural, a través del turismo de intereses especiales como el geoturismo, etnoturismo y agroturismo.



AYQUIN

A landscape photograph of a desert valley. In the foreground, there is a large pile of dark, jagged rocks. The middle ground shows a flat, sandy valley floor. In the background, there are several mountain ranges with peaks that are illuminated by a warm, golden light, suggesting either sunrise or sunset. The sky is a clear, pale blue. Overlaid on the center of the image is the text 'IA-TURI' in a large, bold, white, sans-serif font.

IA-TURI

Wilson Segovia en Seminario "Alto Loa: Territorio de conservación", pueblo de Ayquina



## Paniri. Patrimonio indómito de la Lickana

Wilson Segovia Bartolo<sup>1</sup>

La inmensidad patrimonial que ofrece el Alto Loa, contrasta enormemente con lo que a diario circula por la industria cultural. La negación, el olvido, o simplemente el desconocimiento de lo simbólico, es decir, de aquello que le da sentido a las prácticas sociales y que en última instancia resulta fundamental para los procesos identitarios del norte de Chile, no es considerado en el tratamiento cultural por parte de las instituciones del Estado. Es más, pareciera que las políticas culturales y patrimoniales realizan esfuerzos enormes por desplazar aquello que tiene importancia para lo local.

Vemos una industria cultural-patrimonial tratando de igualar experiencias europeas, donde la monumentalidad pareciera que es el patrón de medida de aquello que puede ser considerado patrimonio y, a su vez, determina aquello que se aleja de las etiquetas y cánones. Por cierto, estas gozan de un lenguaje, estilo e industria que encasilla y ordena quien puede consumir dicho patrimonio; por lo general, el factor dinero será el responsable de discriminar quien está apto para consumir lo que se ha definido como patrimonio.

En este contexto, la posibilidad que ofrece la lectura sobre Puniri o Paniri invita a extender la mirada, sobre todo en tiempos de miedos y perplejidad. Apropiarse del patrimonio simbólico debiera ser un ejercicio diario; re-visitarse y re-leer los acontecimientos de nuestras tierras altas del Loa siempre será refrescante a la hora de valorizar nuestro patrimonio.

Queremos re-significar la figura del principal líder local del pueblo de Ayquina, en la actual región de Antofagasta, Tomás Paniri, quién recibió el mensaje rebelde y lo esparció por un extenso territorio. Hábil caravanero, conocedor innato del territorio, con dominio excepcional de varias lenguas indígenas, pero sobre todo, un habitante de la tierra con valores supremos como la lealtad, la amistad y la retribución a los demás; factores que hoy no forman parte de lo que es considerado como patrimonio.

### Contexto donde se desenvuelven los hechos

El siglo XVII fue el tiempo en donde se consolidaron las políticas del dominio colonial en la vida material y espiritual andina, y que después se irradiaron en el siguiente siglo. La actividad eclesiástica se delineó en este territorio desde 1536 hasta fines del siglo XVII. Durante la segunda mitad del mismo, se llevó a cabo un fuerte proceso de extirpación de idolatrías. A través de este proceso, se pretendió eliminar las creencias, símbolos e ídolos, entre los cuales y más conocidos en Atacama destacaba Sotar Condi, deidad regional y en los pueblos de Quma Quma de Chiu-chiu, Socomba de Ayquina y Sintalasma de Caspana. De este modo, la erradicación de idolatrías y la demostración de las verdades del Cristianismo fueron los dos puntales sobre los que descansó toda la obra de cristianización en estos territorios.

Sumado a todo esto, y como resabio del siglo XVII, se incorporaron en el siglo XVIII: la intensa actividad del trabajo forzado hacia los indios, el sistema de repartos y los sistemas de castigos y enjuiciamiento para las poblaciones indígenas. Otro factor clave en el siglo XVIII, bajo el contexto del despotismo ilustrado, fue lo que el corregidor Francisco de Argumaniz puso en práctica en Atacama; la extirpación de la lengua Ckunsa. Rasgos importantes de la tradición atacameña, como su lengua y el control de los recursos lejanos, tendieron a desarticularse en este tiempo. La situación de predominancia del Ckunsa sobre el español a mediados del siglo XVIII se convirtió, posteriormente, en la paridad Ckunsa-español, donde comenzó a predominar la lengua castellana. El aniquilamiento de la lengua atacameña se acentuó des-

<sup>1</sup> Sociólogo, con basta experiencia profesional en pueblos indígenas y patrimonio cultural en la región de Alto el Loa

pués de mediados del siglo XVIII, al menos en los pueblos principales del corregimiento de Atacama. De este modo, hacia 1777 la situación lingüística varió considerablemente.

Un caso interesante de apropiación de los recursos y control político de las comunidades atacameñas fue practicado por el Corregidor de Atacama Manuel Fernández Valdivieso, también a mediados del siglo XVIII, en tanto obligaba a los indígenas a la aceptación del reparto de mercaderías, a la venta a precios irrisorios de sus propios productos y a la usurpación de sus tierras y minas.

La presión económica que afectó a los indígenas gracias al reparto de mercancías, abusos y factores ideológicos, hizo que estos se fueran polarizando; se produjeron fugas de atacameños frente a estas presiones del régimen a fines del siglo XVIII. En consecuencia, la gestión de los corregidores españoles derivó en una serie de disturbios políticos y administrativos. La etapa que se extiende entre los años 1749 y 1757 dio cuenta de las primeras inestabilidades políticas; entre 1758 y 1774 existe un silencio documental; y hacia 1770 se produjo la mayor agitación, la que culminó con la rebelión de 1781, de carácter tupacamarista y catarista en Atacama.

A partir de la mitad del siglo XVIII, la región Atacameña estuvo sometida a serios disturbios políticos y administrativos derivados de la tensa relación entre los indígenas y el régimen de los corregidores. Tal situación llegó a crear cierto caos político cuando repercutieron directamente las ideologías libertarias Tupajamaristas y Cataristas, lo cual demuestra claramente que la época colonial atacameña tuvo una vida muy agitada.

El año 1781 marcó definitivamente la historia indígena atacameña, con la figura de Tomás Paniri imponiendo un nuevo orden. El descontento generalizado de la sociedad indígena local por los abusos cometidos pone en jaque a la estructura administrativa propia de la Colonia. Paniri y sus capitanes mostraron el poder del indígena, actuando hábilmente; iniciaron procesos de negociación y difundieron el pensamiento libertario.

### **Paniri, el caravanero que luchó por los derechos de los indígenas en Atacama**

Tomás Paniri, luchó junto a Tupac Amaru y Tomás Catarí y fue reconocido como Capitán General en la sublevación del Atacameño contra el español en los tiempos de la colonia.





Eran los tiempos en que los caravaneros cruzaban el desierto más seco del mundo, recorriendo desde el puerto de Cobija hasta Potosí, pasando por lugares como Calama, Chiu-Chiu, Ayquina y San Pedro de Atacama. En estos viajes se trasladaban alimentos y una variedad de objetos, principalmente pescado seco desde la costa a la cordillera y carne de vicuña y guanaco de la cordillera al mar. También intercambiaban alhajas, piedras preciosas y otras cosas consideradas necesarias.

En esta época el caravanero se hacía acompañar de grandes tropas de llamas con alforjas llenas de los elementos a intercambiar. Este animal, parte de la historia de las culturas del desierto, resultó ser un excelente medio de transporte. Entre estos valientes y habilidosos caravaneros se destacaba Tomás Paniri, un hombre de sangre lickanantay o atacameña, originario del pueblo de Ayquina. Era tal su conocimiento del oficio que dominó gran número de lenguas, como su nativo Ckunsa, el Aymara y el Quechua, además de muchos otros que el tiempo y el yugo español ayudaron a que terminaran desapareciendo. Incluso fue hablante del castellano, lo cual con posterioridad le permitió negociar con los españoles. También fue un hombre sabio en cuanto a las rutas que unían la cordillera, la pampa y el mar. Aquel que no las conocía simplemente se perdía en los vastos territorios del desierto.

Paniri, apellido que significa el que lleva o el que da, tras años de ver la opresión sufrida por su pueblo, sobre todo a manos del Corregidor Español que gobernaba la zona, Don José Fernández Valdivieso, y estando consciente del movimiento que crecía día a día en los territorios hermanos, en especial el producido en lo que hoy conocemos como Perú, sintió la necesidad de transmitir este mensaje y sublevarse al español que tanto maltrataba a él y a su pueblo.



Estas eran las épocas en que el español obligaba al indígena agricultor a entregar la mitad de su cosecha, así como a la mujer tejedora, para que diera sus telas a cambio de nada. Para el mundo atacameño fueron tiempos difíciles los años cercanos a 1770, finales de la Colonia y comienzos de la República. El llamado indio tenía condiciones prácticamente de esclavo y era gravado con importantes tributos.

Los cobros de los impuestos en Atacama de acuerdo a las leyes de los españoles consisten en pagar un tributo al virreinato correspondiente. Los indios entre 18 y 50 años debían pagar este impuesto además de las obligaciones del corregidor de turno y obligados al monopolio de comercio que establece el corregidor, como por ejemplo la ropa, la coca, las mulas, alimentos de boca, entre otras cosas. Esto lo vendía solo el corregidor y podía poner el precio que él quisiera. Esta situación llegó a su límite cuando en 1749 el corregidor de la provincia de Atacama Fernández Valdivieso abusó de este monopolio y pasó a controlar el comercio interno de productos tales como el cuero de vacuno, corderos y lana de camélidos. También impuso el trabajo obligatorio o “mitas” para su propio beneficio.

En febrero de 1775 estalló una rebelión indígena en el pueblo minero de Incahuasi al sur este de Peine. Los insurrectos tomaron rehenes, se alzaron sobre los cerros y a lo largo de la comarca se sintió una atmósfera de rebeldía que el corregidor de aquel entonces Francisco de Argumaniz no pudo sofocar. En 1781, siendo corregidor Mateo de Castaño, estalló la revolución indígena en Challanta y Tinta en el alto Perú con Catari y Tupajamaru. Fue nombrado en Atacama Paniri capitán general, teniendo por misión preparar al pueblo para un posible asalto a la cabecera doctrinal de Atacama la Baja. Para ello inmediatamente Paniri nombró capitanes y se hizo asesorar por viejas amistades.

A pesar del panorama desolador que encontró Paniri cuando llegó a Atacama, la fuerza que tomaron los movimientos indígenas y el ejemplo puesto por Tomás Catari, un contemporáneo a Paniri que peleó con los Aymaras, provocaron que en 1780 ni siquiera el corregidor de Atacama se atreviera a cobrar los tributos.

La sociedad atacameña, cuyos mejores dirigentes habían muerto hacía mucho tiempo, quedó impactada con la llegada de Paniri, capitán general del movimiento insurreccional, quien difundía una circular de Tupajamaru. Este traía además una carta personal del Cacique de Lípez a los caciques de los seis ayllus de San Pedro; Ckontituque, Sequitor, Coyo, Betere, Solcor y Solor, en donde se describían los aportes requeridos para el asalto a Potosí, quedando el pueblo atacameño muy motivado para la organización de la ayuda, e incluso de la búsqueda de armas que incluían hondas para la guerra. Otra vez los señores de Lípez y de Atacama restablecían sus viejos contactos interétnicos. La contraparte atacameña de este levantamiento estaba conducida por el Alcalde Mayor, quién más que el Cacique Gobernador, y por supuesto más que los Caciques Cobradores de tributos de cada ayllu, había acumulado mucho prestigio. Entre los años 1774 al 1781 gobernó el curato de San Pedro Don Agustín Victorio Ramos, del famoso linaje de los Ramos. A su muerte fue sucedido por el Alcalde Mayor quien desempeñaba su rol de manera vitalicia y representaba también a la verdadera nobleza india. La voz y doctrina india eran dominantes. Ya había trascendido en toda la región la entrada de Paniri al pueblo de Ayquina. Su presencia física ratificaba allí su legendaria vinculación a las campañas libertarias del Alto Perú.

Es importante consignar que Paniri libró anteriormente otras batallas. Se enroló en las fuerzas aymaras y quechuas donde dio grandes peleas. En una de ellas pudo conocer al máximo revolucionario del Perú, José Gabriel Condorcanqui, quien pasó a la historia como Tupac Amaru. Fue Tupac Amaru quien transmitió a Paniri el mensaje de liberación del opresor, además de nombrarlo Capitán General de Atacama.

El mensaje lo trajo con honores y reconocimientos que avalaban su apoyo en las batallas dadas por Tupac Amaru, fueron certificados que presentó a las comunidades locales. Tanto en San Pedro de Atacama, Chunchuri, Chiu-Chiu y Ayquina, el líder local nombró más capitanes y alcaldes para que lo acompañaran en esta justa sublevación. El Lickanantay se armó con ondas y boleadoras para hacer respetar sus derechos. Todo esto al mando del Capitán General Tomás Paniri.



Paniri, un experimentado caravanero, llegó en marzo a Chiu-Chiu y nombró como delegado a un amigo suyo español de nombre Bernabé Galleguillos, quién rápidamente traicionó a Paniri, optando por colocarse del lado de la autoridad religiosa del pueblo. En Calama nombró a Pascual Zandon y a un señor de apellido Nieves. Estas autoridades colaboraron en los planes de Paniri y diseminaron el mensaje en todo el territorio, incluso obligaron a la gente de Calama a vestirse a la manera india pues “no había Dios a quien interceder ni Virgen a quien apelar”. Pasó el mes de abril sin mayor sobresalto y en el mes de mayo Paniri volvió a Chiu-Chiu donde es tomado preso.

Fueron tiempos de gloria para este incipiente ejército que no solo pertenecía a Atacama, sino también al resto de la hoy Sudamérica, donde el indio estaba dispuesto a luchar por sus derechos. En la zona, tanto el español común como el Lickanantay validaron la autoridad de Paniri. Fue tanto el recogimiento que era recibido como cualquier otra autoridad, con los honores correspondientes, que el mismo instruyó a sus capitanes y alcaldes. Al sonido de caja y tambor era recibido por la población. Su figura se distinguía por las hondas terciadas en el pecho y por la rebeldía de usar un sable al cinto en señal de autoridad tanto india como española.

En abril de 1781, este movimiento tuvo su máxima expresión; 200 atacameños se tomaron la casa de Pedro Manuel Rubín de Celis, quien era confidente del corregidor Mateo del Castaño, el que a su vez se había fugado a Salta con dineros de los tributos. Desde este momento llegó un nuevo orden en Atacama; son las propias autoridades indígenas las que tomaron el control del pueblo convocando a reuniones para establecer los pasos a seguir, formando nuevas alianzas y nombrando a los principales en cada pueblo.

Lamentablemente, Paniri no sabía lo que tramaba el cura de Chiu-Chiu Alejo Pinto, quien, en conocimiento de la gran fe que ya se había consolidado en los pueblos indígenas, puso ante los ojos de ellos al guerrero como un enviado del diablo. Para ello, el cura Alejo Pinto se autoflageló en plena conmemoración de Semana Santa; dándose con látigos en la espalda pidió a viva voz perdón a Dios por las aberraciones que estaban sucediendo en su territorio, aberraciones que sin duda eran obra de Paniri. Era pecado hablar Ckunsá, adorar a las deidades que por siempre habían sido parte del territorio, era considerado brujería realizar los ritos y tradiciones del pueblo Lickantantay.



*“...el sitado don Alexo Pinto dispuso todos los viernes de Quaresma una hora de disciplina por las noches y el Miércoles Jueves y Viernes de la semana Santa que todos los Yndios y Españoles supiesen aquella penitencia executando dicho cura el Viernes Santo a las dose de la noche estando todo el pueblo congregados en la Iglesia entrar vestido de un saco zeniciento, descalzo de Pie y Piernas puesto un par de Grillos con una cruz pesada al ombro y una corona de espinas en su caveza, a cuia vista fue inponderable la griteria llantos y sollozos que a su imitasion muchos Yndios se desnudaron publicamente y empesaron a castigarse y las mugeres mui compungidas, no sesavan de darse golpes en la cara por espasio de ora y media que duro su sermon que lo executo en la propia forma que entro el ferbor y celo de este Ministro de Dios con que a procuradopor quantos medios y modos le dicto su entendimiento a fin de aquietar los animos de sus feligreses” (ANBS, f.10, v-f.11r).*

El cura Alejo Pinto no perdía oportunidad de recalcarles a los vecinos lo que Paniri había prometido, quitarles la vida. También les expresó que de seguir la situación él mismo abandonaría el pueblo. Sabía perfectamente cómo utilizar la fe y los castigos que de ello se generaba,

*“Yndios e Yndias que se le abocaron a su casa pidiendole no los desemparare y que a costa de sus vidas lo defederian con esta accion inploro los divinos ausilios con Misa y Visperas con todas en accion de gracias sacando en procesion una Ymagen de Nuestra Señora de los Desamparados...” (ANBS, f.11v).*



Por el momento, no se tienen noticias de cómo ocurrió la captura de Paniri. Hidalgo (1982), señala que probablemente fue fruto de la traición de alguno de sus parciales. Lo cierto es que Paniri fue hecho prisionero, sumariado y remitido a Pica, y desde allí enviado a la “hisla del Puerto de Yquique”. Reconoció haber dado muerte a cinco españoles y su participación en el ajusticiamiento de un sacerdote. Su sentencia de muerte se hizo efectiva el 14 de mayo de 1781. Los Lickanantay, aliados con Lípez, no aceptaron estas noticias y se declaran en rebeldía. Sin embargo, los refuerzos enviados desde Tarapacá hacia Atacama calmaron la sed de venganza de la población hacia los españoles. A pesar de la derrota, ellos conservaron cierta capacidad de negociación.

*“Con el protesto de indagar los aparatos de armas que se movian en este pueblo vajo; de la provincia Alta, el suso referido Thomas Paniri y logramos la prision de este rebelde, y puesto en la carcel publica; y ante dicho Alcalde se le siguió sumaria, la que se remitió a ese regio Tribunal y se despacho vien custodiado a los Juezes de Pica, para que lo mantuvieran en la Hisla del Puerto de Yquique Hasta que la superioridad de vuestra Alteza determinase en Justicia lo que fuese de su real agrado; y haviendo dichos Juezes tomando su confesion Declaro haver muerto sinco españoles y cooperando en la muerte de un Cura, por lo que tuvieron por conveniente aplicarle la pena de muerte el catorse del proximo pasado Mayo con este exemplar nos hallamos con algun sosiego”(ANBS, f.12r).*

La muerte del Capitán General, líder indígena y hábil conocedor de nuestras tierras no fue aceptada. De hecho, existen noticias de querer vengar a Paniri; desde Atacama la Alta hasta la provincia de Lípez llegaban noticias de dicha situación, pedían al mismo Valdivieso que devolvieran a Paniri.



*“En este estado, nos hallamos Señor en estas provinsias – gosamos de la quietud sosiego que emos procurado en la forma dicha, pero siempre amenasados de aquellos de la Provincia Alta y de los diversos de la Provincia de Ipeze, intentando vengar la muerte del sitado Paniri y lo mesmo los de Atacama la Alta vociferando que harian les entregase dicho Valdivieso a Tomas Paniri por cuiio motivo no se atreve a pasar a dicho Pueblo de Atacama a sacar varios trastos de su uso que dexo en su casa temeroso le quiten la vida pues estan vasiferando que si estan guapo dicho Valdivieso y su compañero Mendiola con sus soldados que por que no vaxan a dicho Pueblo de la Alta”(ANBS, f.12v-f.13r).*

Luego de múltiples acciones, y sin que se hubiese desarrollado una campaña formal de enfrentamientos entre tropas leales al Rey y los insurgentes, la paz llegó a Atacama la Alta a principios de julio de 1781 (Hidalgo, 2004).

Puniri o Paniri no ha muerto. Está en cada uno de los habitantes de Atacama; en los niños, mujeres y hombres. En los Lacksiri, Tajniri y Puricamani que representan hoy las autoridades ancestrales de la Lickana. Es obligación de cada uno de los descendientes de estas tierras impregnarse del mensaje librador de Paniri, dejar el pensamiento colonial, trascender la mezquindad individual y comunitaria en la que nos han envuelto. Zafarse de los discursos personalistas, los mismos que Paniri no compartía o no lograba entender, sobre todo con aquellos que se arrogaron la potestad del territorio.

Paniri nos entrega un mensaje claro: “No podemos ser dueño de algo que es superior a nosotros. La tierra nos invita a vivir y crecer junto a ella, no para hacernos dueño de ella, sino para compartir, ser recíprocos y complementarios con ella”. Ese era el discurso de Paniri. La tierra, el agua, el aire, son elementos vitales en nuestra corta vida en esta tierra. Creer que somos dueños de ella es pensar como los españoles.







Río Salado, afluente del Loa en el pueblo de Ayquina





## Conocimientos y prácticas ancestrales: la agricultura familiar en Ayquina–Turi-Paniri

Virginia Panire Berna<sup>1</sup>

Buenas tardes a todos, yo tengo tierras aquí en Ayquina, Turi y Panire. Con respecto a lo que yo hago acá actualmente, soy agricultora, se cultiva acá en Ayquina el maíz, principalmente varios tipos de maíz. Principalmente, el maíz blanco que nos sirve a nosotros para el maíz tostado, para la pataska y también para la harina.

El maíz amarillo, que es el capia que le llaman, para hacer algunos panecillos que se usan para el primero de noviembre. También tenemos los maíces de colores que se usan para los diversos pagos y rituales como la limpia de canales y los floreamientos. También se cultiva el maíz para hacer las palomitas que actualmente se está casi existiendo, pero igual aún existen semillas.

Acá en Ayquina lo más importante es que se cultiva todo a mano porque todavía se mantiene el sistema de terrazas para arar la tierra, se utiliza las palas picotas y como los terrenos son pequeños no se utilizan maquinarias. No así como en Turi que los terrenos son más extensos y planos y actualmente ha dado como para utilizar más el tractor, motocultores y esos sistemas más modernos, pero acá en Ayquina se utiliza todo manual. Es por eso también que hay un letrero que dice prohibido el ingreso, porque lamentablemente son pocas las terrazas que están quedando y de repente las personas no saben todo el trabajo que nosotros hacemos para mantenerlas. Igual con el tema del clima; actualmente el río ha ido subiendo mucho, entonces las terrazas que estaban un poco más abajo lamentablemente las hemos perdido. Acá en Ayquina, gracias a Dios, tenemos bastante agua para cultivar.

Mi experiencia de vida, yo aprendí a hacer todo el tema del cultivo con mi familia; con, mis abuelos; con mi papá, que bueno él ya no existe, está solamente mi mamá, que vive en Turi. Ella tiene ganado, ovejas, cabras, llamas. También que bueno que hayan podido estar en el floreamiento de Turi hoy, para que lo pudieran vivir y no solamente uno lo ve en las fotos, lo lee y es distinto a sentirlo. Y como dijo Wilson S., no hablarlo en pasado, sino que eso está, está presente.

Como los cultivos, como cuando nosotros vamos a poner la primera palada en la tierra, uno siempre pide permiso. Uno lleva hojitas de coca cuando hecha el agua, todos mantenemos ese respeto y esa ritualidad con esa nuestra conexión que tenemos con nuestro territorio y nuestra tierra. Los canales, las casas, ahora mismo con las lluvias, a lo mejor para la gente de la ciudad es terrible que llueva porque se inundan, pero nosotros acá somos felices porque hay alimento para los animales, los cerros, los ganados. Para nosotros es muy importante el agua y las lluvias, y todo eso uno lo aprende viviendo acá en estas tierras. Bueno, un tiempo trabajé en Calama por necesidades también y ahora retorné a mi tierra, hace más de dos años que estoy viviendo acá rescatando lo que mis padres me están dejando, que son las tierras, y también tratando de rescatar las costumbres y tradiciones que aún mantenemos vivos.

También felicito acá al joven Robert M.; quizás las costumbres de Atacama la Grande no son las mismas que nosotros, pero si hay cosas parecidas, por ejemplo la ritualidad de la muerte. Acá también permanecen esos rituales, aquí en Ayquina Turi.

1. Habitante de Ayquina - Turi, dedicada a la agricultura

Detalle en vivienda de Turi



Desde la agricultura, uno siempre pensando que no se pierda, que se mantenga lo poco que nos va quedando. Debemos enseñarlo a nuestros hijos así como nosotros lo aprendimos el oficio de cultivar la tierra y eso de tener esa conexión con la tierra.

Aquí las casas de las más antiguas no tienen grandes ventanas y puertas pequeñas; es una razón, porque la gente ocupa las piezas solamente para dormir y el otro día es todo el campo, las chackra, los animales, los riegos. Es todo el día trabajo afuera.

Lamentablemente la modernidad nos ha jugado en contra porque la gente ha tenido que migrar. Yo me imagino y quiero, mi gran deseo es que todo lo que tenemos permanezca, y así como hay personas que investigan, que sea para un bien para todos nosotros y que sepamos valorar todo eso y que permanezcamos acá en este territorio.



*Variedades de maíz de Ayquina*



Santuario Virgen de la Guadalupe de Ayquina





Vivienda en el pueblo-santuario de Ayquina



## Tierra del maíz, agua y rebeldía

Leonel Salinas Márquez<sup>1</sup>

### El habitar atacameño

Ayquina se ubica en la precordillera antofagastina, a 3.000 metros de altura (Saire et al, 2008). Las aguas que recorren a esta comunidad pertenecen al Río Salado, principal afluente del Loa, el cual viaja generalmente de manera encajonada hasta encontrarse con las aguas provenientes del Miño al sur de Chiu-Chiu. A un costado del poblado de Ayquina se encuentra la quebrada del Río Salado, que tomó su forma definitiva hace 11.000 años, luego de terminar la última era glacial (Núñez, 2007).

Por su parte, Paniri se ubica a 3.200 metros sobre el nivel del mar y recibe las escasas, pero nutritivas aguas del volcán del mismo nombre. Turi se ubica en una planicie semidesértica de tonalidad café gráscea que contrasta con el verde de las extensas vegas en su interior (Saire et al, 2008). Al parecer, la colina sobre la que se encuentra es el resultado de un flujo de lava proveniente desde el volcán Echao (Motsny, 1948-9). En Turi y Paniri se presenta una cobertura vegetal excepcional en esta zona, a la que se les denomina vegas. Se ubican en planicies o laderas sobre los 2.000 metros sobre el nivel del mar y se originan por mal drenaje del suelo, vertientes o arroyuelos superficiales que otorgan humedad al área. Tienen gran extensión y se componen de plantas pequeñas que crecen apretadas, formando champas. Resulta ser de un gran potencial forrajero, por lo que ha sido apreciado por animales y humanos desde tiempos prehistóricos (Martínez, 1998).

Los primeros habitantes llegaron a las quebradas intermedias en busca de animales para la cacería, por lo que sus asentamientos eran transitorios. Desde los años 1400 a.C., la ocupación del territorio fue más permanente e intensa, mientras que la caza y recolección se siguieron desarrollando tras el surgimiento incipiente de la agro-ganadería (Sinclair, 2004). Gracias a su relación con la fauna desarrollaron la ganadería a mayor escala y, al menos desde el año 250 d.C., en Turi se comenzó a desarrollar la agricultura hortícola, que luego pasaría a ser intensiva con irrigación artificial (Aldunate et al, 1986). De esta forma, en Ayquina se desarrollaron las terrazas de cultivo en las laderas de la quebrada, en las planicies de Turi y Paniri, lo que permitió complementar la actividad ganadera con la agrícola (Saire et al, 2008).

A finales del primer milenio después de Cristo, llegó a la cuenca alta del Río Salado un grupo cultural denominado Toconce, que convivió y compartió espacios de manera bastante cercana con Turi (Martínez, 1998). Al parecer, Toconce controló varias zonas en las cercanías de esta comunidad, como ciertos sectores de Paniri o el mismo Turi. Al ser una fuente extensa de pastizales en la región, debió ser un escenario de conflicto entre ambos grupos, lo que derivó en el desarrollo de una arquitectura defensiva. El Pukará de Turi tuvo una construcción de evidente propósito bélico, ubicado en una posición estratégica (Aldunate et al, 1986).

El Pukará se ubica sobre un terreno elevado y está rodeado de un muro perimetral. A diferencia de otros pukarás de la región, el cerro sobre el que se ubica es accesible desde todas direcciones. El espacio que ocupa es más o menos rectangular y tiene un área aproximada de 160 por 240 metros. Es la fortaleza con mayor cantidad de estructuras en el Loa y Atacama y actualmente se encuentra en un pésimo estado de conservación (Saire et al, 2008). A causa del pobre estado de conservación y al alto número de habitaciones, muros y piedras desperdigadas, los primeros arqueólogos del siglo XX que estudiaron esta ciudad no se atrevieron a enumerar específicamente las estructuras, a diferencia de Lasana que es más pequeña (Mostny, 1948-9).

<sup>1</sup> Licenciado en Educación por la Universidad de La Serena, Historiador, Presidente de la Comunidad Atacameña de Lasana.

El material de construcción fue, en general, una piedra volcánica de color gris difícil de cantear y solo algunos muros contaban con mortero de barro. Al parecer, las viviendas eran utilizadas preferiblemente como refugio nocturno y no como un espacio de estar durante el día, momento que utilizaban para las labores del campo. Por esa razón, el promedio de ancho de las puertas apenas supera el medio metro, las ventanas son escasas y las habitaciones tienen medidas que oscilan entre los 4 y 5 metros y entre 1,5 y 2 metros para los silos. La mayoría de las estructuras eran rectangulares, a excepción de algunas trojas o silos. Existen estructuras más extensas de cerca de 17 metros que seguramente eran corrales utilizados cuando era imposible dejar a los animales en la vega frente a la ciudad, como los tiempos de conflicto bélico. Las construcciones que forman al Pukará de Turi son atravesadas por calles estrechas y plazoletas de construcción intencional (Mostny, 1948-9).

Para el sustento de la población, se utilizaban tanto la agricultura como la ganadería, tal como lo atestigua la presencia de terrazas y ruinas de corrales en la parte baja del Pukará, fuera del muro perimetral. Los alimentos obtenidos se almacenaban en trojas o silos situados al interior de las viviendas, inmediatamente al lado de la habitación y conectados a través de una pequeña ventana. En una expedición arqueológica de 1945 se pudo constatar que, entre otros pukarás, el de Turi conservaba algunos silos con techo e incluso con cosechas dentro. Además, algunas trojas servían de sepulturas, una práctica cultural específica del periodo en que se habitaron los Pukarás, puesto que previamente se contaban con conjuntos de tumbas a las afueras de los poblados (Mostny, 1948-9).

Esta fue la primera etapa del Pukará de Turi, de origen atacameño y con influencia cultural de Toconce, ubicado en un sitio estratégico para el abastecimiento de materias primas y alimentos y para el tránsito interregional. Su gran extensión, su alta densidad poblacional y las actividades económicas que se desarrollaban en este pukará, fueron el foco de atención para que el Imperio Inka, en su expansión hacia el sur, estableciera un foco de dominio político.

### El Tawantinsuyu y el Qhapac Ñan

Se podría indicar que hubo dos etapas de la presencia Inka en Turi y el Loa en general; la primera correspondió a una dominación indirecta, que se manifestó con la llegada de elementos cuzqueños, como la cerámica, a través del intercambio comercial. La segunda, correspondería a una dominación directa del Imperio Inka sobre el Loa que comenzó, al menos, desde el año 1380 d.C., lo que dio inicio a una serie de construcciones de arquitectura cuzqueña que tuvo variaciones de localidad en localidad (Cornejo, 2014). Al interior de Turi, el Inka demolió algunas construcciones atacameñas en la parte alta del Pukará para construir un asentamiento que incluía una kallanka, desde donde dominaba el recurso ganadero y las rutas de tráfico hacia la mina de Cerro Verde en Caspana y hacia Caparte en el Salar de Atacama (Aldunate et al, 1986).

Al parecer, la conquista inka y su convivencia con Turi tuvo rasgos conflictivos. Así lo refleja la actividad cuzqueña en el Pukará, que derribó una buena porción de las estructuras para construir una plaza despejada, rodeada de un muro espeso y solo accesible por el Qhapac Ñan y en su interior resguarda al centro administrativo. El hecho de que el muro perimetral no permita ingresar a la población local al recinto, a pesar de que se ubique al interior del Pukará, indica que el inka no confiaba del todo en las intenciones pacíficas de los atacameños de Turi y limitó las posibilidades de ataque a través de este muro. Además,

el Tawantinsuyu se instaló con una nueva materialidad, el adobe, pieza de la que se compone la kallanka o “casa del Inka”, que tiene dos aguas y una extensión mayor a las demás habitaciones turinas (Mostny, 1948-9).

La kallanka, o centro administrativo imperial, es un edificio rectangular de dos aguas, marcadamente más largo que las estructuras que lo rodean y con puertas que dan a un espacio abierto. Los cronistas españoles se referían a estas obras como galpones o bodegas. Al parecer servían para una multitud de funciones, entre las que se encuentran el alojamiento para delegados inkas, cuarteles para soldados imperiales, centro de las fiestas ofrecidas a la comunidad, alojamiento para los individuos sujetos a la mita o sistema de trabajo obligatorio, alojamiento para viajeros designados por el imperio, centro de acopio de alimentos o vestimentas, entre otros. Todos estos usos no necesariamente se cumplían al mismo tiempo y seguramente el lugar debía adecuarse según la necesidad. Dentro de la Kallanaka del Pukará de Turi, se encontraron restos de huesos de llamas con evidencias de cortes, lo que indicaría algún uso ritual (Barraza, 2010).

### Conquista y colonia española

No existe claridad sobre cómo se desarrolló la conquista castellana sobre esta comunidad ni de cómo se realizó la anexión al imperio hispano. No obstante, los registros arqueológicos indican una ocupación ininterrumpida de Ayquina y de las estancias de Paniri, por lo que se puede establecer que permaneció como comunidad indígena después de la Conquista, aunque se dejaron de utilizar estancias a mayor altura, como el Linzor o el Tatio hasta el siglo XIX (Aldunate et al, 1986).

En los registros parroquiales conocidos como Libro de Varias Ojas escrito en la parroquia de San Francisco de Chiu-Chiu, en el año 1611 se mencionó que Ayquina era uno de los ayllus agrupados en la parroquia de Atacama la Baja. El mismo documento señala la presencia de población en Turi en el año de 1612, que al parecer, era conocida como Ayquina la Vieja hasta mediados del siglo XIX (Martínez, 1998). Durante los primeros años del siglo XVII, con el financiamiento del párroco de Chiu-Chiu, se realizó la construcción del templo de Ayquina, que cuenta con un arco de entrada, un patio o atrio y un campanario. Arquitectónicamente, fue el resultado de la conjugación entre las creencias cristianas medievales y las prácticas religiosas andinas enfocadas en ceremonias en espacios abiertos. Este sincretismo también explica la presencia de apachetas con cruces en el altiplano ayquineño (Rodríguez, 2011).

A pesar de la conquista, la comunidad mantuvo una identidad religiosa derivada directamente de la tradición prehispánica local y regional, como por ejemplo, el culto a la divinidad Socomba, que podría relacionarse con el volcán Socompa al sur del Salar de Atacama. En este volcán se encuentra uno de los pasos más utilizados por los arrieros de la época y también era un apellido recurrente en Chiu-Chiu. Otro ejemplo sería la permanencia del Paniri, que es al mismo tiempo el nombre de un cerro tutelar local, de una vega cercana a Turi y un apellido que se conserva hasta hoy (Martínez, 1998).

Dada esta persistencia de la religión prehispánica, las autoridades civiles y eclesiásticas de Lima estaban pendientes de que los indígenas andinos no se habían convertido completamente al Cristianismo, por lo que crearon el cargo de Visitador General de Idolatrías, encargado de extirpar a los dioses autóctonos. En el caso atacameño, el visitador era acompañado al menos de otro sacerdote y de un notario que registraba las investigaciones. Cuando llegaba a alguna comunidad, daba plazo de unos días para que los indíge-





Monumento arqueológico Pukará de Turi

nas entregaran sus imágenes y para que delataran a aquellos que no querían hacerlo mediante el pago de una retribución económica. Una vez que se encontraban a los dioses, se procedía a destruirlos o se remitían a la ciudad de Lima o a La Plata. Los registros escritos nos permiten saber en qué comunidades se realizaron extirpaciones y cuáles fueron las deidades sometidas al proceso en 1677. Específicamente de Ayquina, dice:

*"...saco el tercero ydolo de en medio de un caudaloso rrio que estava colocado en Vna peña que estava en la mitad de el y la bañavan las aguas por entrambos lados a este ydolo segun dixeron los casiques le rendían adorassion y culto llevando el principal governador en las manos Vna olla nueba y otras veses cargandola en las espaldas y llena de mais yba la yndia mas ansiana con vn palito sutil y delgado tocandole y en llegando que llegavan con esta seremonia al rrio quebravan la olla en la dicha peña y levantando el grito a voses desian Caiatunar, que en su lengua materna dissen lo que en nuestro idioma Hispanico buena cosecha".*

(Hidalgo, 2011, p. 136)

La ceremonia descrita refleja la preocupación ayquineña por el agua y la buena cosecha, relacionándose con la actual festividad de la Limpia de Canales. En aquella época, al parecer, las costumbres ayquineñas no se mezclaban aún con las creencias y prácticas católicas.

Mientras esta comunidad aparece en los registros eclesiásticos desde temprana fecha, en algunos registros político-administrativos, como la revisita de autoridades hispanas en 1683, no se señala su existencia. Este documento solo indica la presencia de los ayllus de Calama, Chiu-Chiu, Cobija y Caspana. Esta omisión resulta interesante, ya que Ayquina tenía gran importancia regional al controlar las vegas de Turi y Paniri (en el caso de Paniri, el control sobre una zona era compartido con Chiu-Chiu), y al estar relacionado con un centro administrativo inka en el Pukará de Turi, el más grande de la zona. Además, desde inicios del siglo XVII, contaba con capilla y cementerio propio, por lo que tenía una población suficiente como para que las autoridades eclesiásticas justificaran estas construcciones (Martínez, 1998).

Al parecer, hacia la segunda mitad del siglo XVII, Ayquina dependía de Caspana para efectos políticos, bajo el mando de un único curaca para ambas comunidades, llamado "Diego Tocoa, indio principal". En definitiva, la existencia de su propia divinidad prehispánica, su propia capilla y cementerio indican que en asuntos religiosos esta comunidad gozaba de autonomía. Pero en ámbitos de relaciones políticas y obtención de recursos, actuaba de forma coordinada con Caspana para acceder a localidades menores con variados recursos económicos (como Turi, Inacalire, Paniri o Toconce), o directamente estaba sujeta a una relación de dependencia, de manera similar a como Lasana estaba sujeta a Chiu-Chiu, al menos durante un periodo de tiempo (Martínez, 1998).

Lo que sí se puede asegurar es que las actividades de subsistencia económica de esta comunidad requerían de alianzas familiares y de un alto grado de movilidad estacional que permitieran el acceso a diferentes recursos situados en otras localidades, de manera que era posible encontrar en Ayquina-Turi-Paniri a grupos provenientes de otras comunidades y viceversa. Durante las primeras décadas del siglo XVII, se registró la llegada reducida de grupos indígenas provenientes de Lípez, Tucumán y Tarapacá, probablemente atraídas por los recursos agroganaderos locales y por su cercanía con la ruta que unía la costa con Potosí. De la misma forma, los ayquineños construyeron redes sociales con los pueblos cercanos y otras provincias, por ejemplo con Chiu-Chiu:

*“En veinte y uno de setiembre de 1637 años (...) despose y vele in facie ecclesiae a Pablo Caur, hijo legitimo de Luis Gualtir coquina y de Elvira Copalar, vecinos de Ayquina, con Luisa Untur, hija legitima de don Diego Tocoa y de Ynes Tantir, naturales de este pueblo de Chiochio”*

(Martínez, 1998, p. 116)

De hecho, fue la participación de los originarios de Ayquina en la ruta del pescado que unía Cobija (y el resto de la costa de la actual región de Antofagasta) con la mita minera potosina que atravesaba por el Alto Loa, y su capacidad de generar redes a larga distancia a través del caravaneo, los que favorecieron la extensión de la Rebelión General de Indios de 1781 hacia las comunidades atacameñas. Esta rebelión fue iniciada por un descendiente inka llamado José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru II en el Alto Perú y se diseminó rápidamente por la región. En un documento que registró el juicio contra los líderes indígenas de la rebelión en Chocaya, actual Bolivia, se puede leer lo siguiente:

*“Que sabe de publico y notorio que don Lorenzo de Antezana tenia varios papeles del rebelde Tupac Amaru y que a un mozo atacameño que llegó a aquel asiento de Chocaya a vender pescado, le dio un tanto de papeles el citado Antezana para que llebase a su tierra...”*

(Martínez, 1998, p.152)

Es bastante posible que este atacameño caravanero vendedor de pescado, fuera el líder de la rebelión en las dos parroquias atacameñas, Tomás Paniri, ya que como se lee en el “Informe de los Capitanes de milicias de la provincia de Atacama y Chiu-Chiu de 1781”:

*“...fue peor el alboroto y mucho mas con la llegada de Thomas Paniri al pueblo de Ayquina con el auto sircular del iniquo Tupac Amaro que dise le comunicó los yndios alzados de Tomabe y Chocaya en cuyas funciones havia concurrido a las hostilidades que executaron mostrándose de mucho valor... esto sevado a las mortandades que hisieron determino haser lo mesmo en estas prouincias...”*

(Martínez, 1998, p.152)

El comienzo de esta rebelión en nuestra provincia tuvo causas y antecedentes en el abuso que las autoridades españolas ejercían contra los indígenas. En 1776, las provincias que pertenecían al Alto Perú, como era la de Atacama la Baja, comenzaron a depender del recién creado Virreinato del Río de La Plata, actual Argentina. Este cambio administrativo también trajo problemas económicos como el aumento de los impuestos o mayores restricciones de comercio para la población. Este episodio también ha sido llamado Sublevación General Indígena y abarcó a los actuales Perú, Bolivia, Argentina y Chile. Tupac Amaru, cacique de Tinta, ordenó la ejecución de su corregidor en noviembre de 1780 y comenzó a contar con capitanes indígenas en las diferentes provincias. En la región, este conflicto comenzó en San Pedro de Atacama, cuando las noticias de la rebelión en el norte y la llegada de familias españolas expulsadas de los pueblos indígenas, asustaron al corregidor local, quién decidió huir hacia Salta. Luego de eso, 200 hombres armados tomaron las casas y documentos de los españoles, sometiéndolos a juicios que en muchos casos los obligaron a abandonar el pueblo, dirigiéndose a Chiu-Chiu (Hidalgo, 1982).

Cañón del río Salado desde Ayquina





Tomás Paniri era el cacique de Ayquina y fue nombrado como capitán general en la provincia, apoyado por el cacique de Atacama, Carlos León. Paniri comenzó a difundir la circular de Tupac Amaru II que llamaba a la insurrección indígena y una carta del cacique de LÍpez (grupo tradicionalmente aliado) a los demás caciques para organizar un asalto a la ciudad de Potosí. El primer lugar al que llegó desde el altiplano boliviano fue su natal Ayquina, desde donde se dirigió a Chiu-Chiu para comenzar a nombrar delegados, los que terminaron rehusando la oferta. En Calama, nombró a dos delegados que obligaron a los españoles a vestirse de igual manera que los indios, puesto que "... no había Dios a quien interceder ni Virgen a quien apelar" (Saire et al, 2008). Resulta interesante constatar que la influencia de Ayquina-Turi-Paniri como comunidad le permitía intervenir directamente sobre las dinámicas de otras comunidades. De la misma forma, resulta interesante que Ayquina, un centro religioso de advocación mariana con gran importancia en la región, fuera la cuna de un discurso y práctica anticatólica.

Sin embargo, la rebelión fue sofocada mediante estratagemas de Alejo Pinto, párroco de Atacama la Baja. Paniri fue traicionado en Chiu-Chiu, donde resultó preso y enviado a juicio a Pica. En su declaración, admitió haber dado muerte a cinco españoles y haber ajusticiado a un sacerdote. Con estos cargos, fue enviado a su ejecución en Iquique. Si bien su muerte apaciguó los ánimos en el Loa, en Atacama la Alta y en LÍpez, se encontraban en pie de guerra para vengar su caída, situación de inestabilidad que se mantuvo por algunos años, pero que finalmente menguó (Saire et al, 2008). Luego de este episodio, al parecer se reestableció la estabilidad hasta inicios del siglo siguiente, cuando comenzaron las guerras de independencia.

### Repúblicas Boliviana y Chilena

El conflicto por la independización americana también se expresó en el Loa. En este caso, comenzó luego de 1810 con el establecimiento de la Junta de Gobierno de Buenos Aires, capital del Virreinato del Río de la Plata, a la que pertenecía Ayquina-Turi-Paniri. La organización militar de las provincias argentinas vio en el Loa y Atacama un punto estratégico para la guerra contra el Virreinato del Perú y el abastecimiento marino a través del puerto de Cobija. De esa manera, en 1816, el ejército proveniente de Salta comenzó sus actividades en la región. Sin embargo, la guerra de independencia no fue un punto prioritario para esta comunidad, adhiriendo, en 1821, a una petición realizada por naturales de Atacama la Baja al gobierno salteño en la que solicitaron eximirse del ejército, ya que no tenían provisiones, aún estaban en época de siembra y la guerra les dificultaba la actividad arriera. Solo en 1824, lograron volver a comerciar con la provincia de LÍpez a través de un permiso especial solicitado a Salta (Mata, 2019).

Al parecer por estos años el Departamento de Arequipa, tomado por los patriotas en 1820, nombró a un subdelegado en Chiu-Chiu originario de Conchi, que podría haber tenido autoridad sobre Ayquina-Turi-Paniri y el resto de la región, pero que prefirió no ejercer su cargo para no generar conflictos con Atacama la Alta, que se reconocía como perteneciente a la Intendencia de Potosí y no a la de Salta ni a la de Arequipa. Esta pertenencia se restauró luego de 1825 al finalizar la guerra y crearse la República boliviana, cuando el general Antonio José de Sucre solicitó a los atacameños que enviaran a un representante a la Asamblea General para decidir la suerte de los pueblos del Alto Perú. Sucre premió la lealtad de los atacameños a Potosí eximiéndolos de impuestos (Mata, 2019).

La exención no duró mucho, ya que la administración boliviana restauró el tributo indígena, que los aiquineños debieron pagar mediante impuestos agrícolas, ganaderos y arrieros. En 1866, el presidente Melgarejo disolvió la propiedad comunal de la tierra, convirtiéndola en fiscal y siendo ofrecida a los particulares que pudieran comprarla, lo que redujo la cantidad de territorio conservado por Ayquina. Por su parte, el proceso de chilenización librado tras la Guerra del Salitre en 1879 se tradujo en un desmedro mayor a la cultura aiquineña, al instaurar la educación chilena en la escuela centrada en el castellano, la instalación de estandartes chilenos en centros religiosos y la explotación de Chuquicamata, que bajo la influencia cultural chilena y estadounidense, dieron fin a la lengua ckunza (Saire et al, 2008).

Con el propósito de conservar el patrimonio territorial de la Comunidad y evitar que el territorio comunitario sufriera su desintegración en terreno fiscal, en 1907 don Sacramento Panire junto a otros comuneros inscribieron el territorio aiquineño en el conservador de bienes raíces. Posteriormente, en 1932, don Pantaleón Panire reinscribió el título para asegurar los derechos de propiedad a los herederos del pueblo (Saire et al, 2008).

Con el paso de los años, se profundizó el desinterés político por dar apoyo al desarrollo de los pueblos del interior de la provincia El Loa. La infraestructura moderna básica para la calidad de vida como los caminos, comunicaciones, postas de salud, escuelas, generadores eléctricos, el agua potable entre otros, eran preocupaciones de todas las comunidades loínas. En este contexto, surgió el liderazgo de don José Saire Saire, pastor y hábil dirigente aiquineño, que logró convocar a destacados dirigentes de las otras comunidades, incluidos Río Grande y Machuca, para buscar una mejor calidad de vida en un dialogo con las autoridades calameñas. Este movimiento indígena tuvo su gestación en el año 1960 bajo el objetivo de conseguir respuestas para las demandas del sector (Saire et al, 2008).

### Tiempos recientes

En 1961 se incorporan a la acción conjunta los señores Pedro Ángel Cortés y Gastón Cruz de Chiu-Chiu, quienes enviaron una carta a cada pueblo del sector para formar una central de pueblos que trabajarían mediante delegados. Los representantes de Ayquina, para este propósito, fueron los señores José Saire y Buenaventura Saire. El día 10 de julio de 1961 se realizó la primera reunión de la Central de los Pueblos del Interior del Sector Norte, en la cual fue vicepresidente José Saire. 5 días después, se llevó a cabo una reunión en Calama para presentar las necesidades de los pueblos frente a los regidores municipales y la prensa local, donde los principales requerimientos fueron la electricidad, la telefonía, la instalación de un policlínico y la dotación de útiles deportivos. Como un primer logro, se puede destacar el acuerdo que permitió tener un policlínico provisorio en Ayquina para la fiesta del 8 de septiembre. El 12 de febrero de 1962, se realizó una reunión ampliada en Chiu-Chiu, donde los delegados de Ayquina solicitaron que se terminaran las obras de los servicios higiénicos y la instalación del radio teléfono (Saire et al, 2008).

Se decidió que el 5 de mayo del mismo año, los delegados de los pueblos bajarían a Calama para continuar ejerciendo presión sobre las autoridades. Desde Ayquina viajaron 65 personas que correspondían a los jefes de familia. Marcharon hasta la plaza de la ciudad y fueron escuchados por algunas autoridades, entre las que se cuentan un senador y un regidor municipal. Seguidamente, se comenzó a trabajar en llevar los reclamos hasta la ciudad de Antofagasta para que fueran atendidos por la máxima autoridad regional. Desde Ayquina viajaron los delegados José y Buenaventura Saire. En esta ocasión, el delegado

aiquineño hizo notar que uno de los proyectos del gobierno que consistía en construir un tranque en el sifón de Ayquina, generaría graves daños sobre los terrenos de cultivo de la comunidad y logró que el intendente y el jefe de Bienes Nacionales, cambiaran la ubicación de la obra. De similar forma, expuso ante el Obispo la necesidad de usar las limosnas de los promesantes en beneficio del templo, como mejorar la plaza o ampliar la iglesia, lo que quedó acordado por ambas partes (Saire et al, 2008).

Hasta la actualidad, el manejo del agua y el cuidado de la agricultura son preocupaciones centrales en la Comunidad. Por ejemplo, dado el masivo interés por asistir a la Fiesta de la Virgen de Guadalupe, se debieron tomar medidas para que los visitantes no intervinieran en la actividad agrícola: “La reja está por resguardo, en los tiempos de fiesta, la gente viene y se saltaba, quema las cosechas.” (C. C. A., Entrevista personal, 2021). Además, sumamente ligado al trabajo de la tierra, se encuentra el uso ritual del agua y los canales de regadío, tal como ocurre con la Limpia de Canales, una ceremonia ancestral de origen prehispánico que sobrevivió a la Conquista hispana, tal como revisamos más arriba. Sobre la Limpia de Canales, una comunera menciona:

*“La limpia de canales empieza el día jueves, en la casa mayor, la casa de los puricamaníes el día jueves llegamos ahí 12 de la noche pagamos, ya el día viernes a las 12 del día llegamos al centro ceremonial, tiene que ser puntual la ceremonia, el sábado vamos a otras mesas y el domingo volvemos acá. El día sábado almorzamos en la limpia de canal. El día domingo se termina en la casa de puricamaníes...”*

*“El cargo de los puricamaníes, la comunidad lo elige, hasta que la persona quiera entregar el cargo, para que elijan a otro...”*

*“El puricamaní se encarga de todo, del agua, de las costumbres. Lo comuneros son 110, con la pandemia no pueden venir todos, solo se anotaron los que querían, pero antes de eso era obligatorio, es un trabajo comunitario la limpia de canales y sino viene, tiene que pagar una multa a la comunidad, ellos saben.”*

*(C. C. A. Entrevista personal, 2021).*

Este último relato es bastante decidor. Para mantener las costumbres, que al mismo tiempo forman parte de las actividades agrícolas y del desarrollo comunitario, se recurre tradicionalmente al trabajo colaborativo en comunidad. Las Limpias de Canales son así un reflejo de lo que puede ofrecer la colaboración y apoyo mutuo. De la misma manera, la historia de Ayquina refleja que esta conducta ha resultado ser exitosa, ya sea para los primeros habitantes, que colaboraron con otras comunidades en la obtención de recursos variados ubicados en diferentes lugares y otras comunidades o para los atacameños más recientes, que a través de la colaboración entre las familias y entre las diferentes comunidades indígenas, lograron hacer valer sus necesidades frente a las autoridades estatales.



Volcanes Carcanal y Mallku Paniri





Taller de artesanía en Ayquina

## Madre Tierra - Toda la Vida. Alto Loa en el Desierto de Atacama: Servicios ecosistémicos, patrimonio microbiano, genético y contexto geológico. Región de Antofagasta, Chile

Martha Hengst López<sup>1</sup> y Pablo Paquis Chester<sup>2</sup>

Al noreste de la Región de Antofagasta, por sobre los 2.200 m snm, en el desierto hiperárido de Atacama se ubica Alto Loa. Este territorio se encuentra configurado por una asociación de grupos étnicos ancestrales y su cultura, los que se han desarrollado por miles de años un vínculo estrecho con la diversidad biológica y el ambiente. Entre las localidades que comprende el territorio de Alto Loa se encuentran, de norte a sur: Ollagüe, Taira, Cupo, Turi, Lasana, Ayquina, Toconce, Caspana, Chiu-Chiu y Calama (Navarro et al., 2003). En este territorio es posible identificar una gran diversidad de ecosistemas y estructuras geológicas de gran interés, propias del contexto ambiental que, a lo largo de los años y la historia cultural, se han amalgamado y preservado hasta la actualidad.

Si bien existe escasa información que define los límites geopolíticos de este lugar, gracias a las diferentes recopilaciones y trabajo en terreno, sumado a los testimonios de quienes habitan el territorio, será posible comprender fielmente, la dimensión espacial y las características propias del lugar.

### Geología, hidrogeología y geomorfología de Alto Loa: La Tierra en comunicación con sus comunidades

El territorio de Alto Loa se ubica en la Región de Antofagasta, Chile. En la región occidental de la Zona Volcánica Central Andina, paralelo a la Cadena Sedimentaria Andina (Springer y Försert, 1998; Riller et al., 2001; Matteini et al., 2002a, b; Petrinovic et al., 2006; Acocella et al., 2008; Tibaldi et al., 2009). La configuración geológica en el territorio se presenta relativamente homogénea, la que considera amplios depósitos volcánicos, correspondientes a ignimbritas, riolitas y andesitas. Los minerales identificados en sus rocas datan de hace 23,03 millones de años; es decir, poseen una edad comprendida en la época del Mioceno Inferior – Pleistoceno. Estas cubren a sucesiones sedimentarias compuestas por rocas volcánicas y sedimentarias de mayor antigüedad; es decir, del Cretácico Medio al Mioceno Superior (Francis y Rundle, 1976; Lahsen, 1976; JICA, 1979; Marinovic y Lahsen, 1984; Montgomery y Rosko, 1996; Polanco y Gardweg, 2000). Estas secuencias sedimentarias probablemente albergan los principales reservorios hidrotermales (presencia de aguas con alta temperatura) contenidas esencialmente por lavas andesíticas, flujos piroclásticos, conglomerados, brechas, areniscas, limolitas, calizas, margas y evaporitas (Marinovic y Lahsen, 1984; García et al., 2004). Además, la actividad hidrotermal genera depósitos caracterizados por una asociación mineralógica particular compuesta por ejemplo, de teruggita, boleita, ulexita, ópalo y trazas de illita-esmectita (Rodgers et al., 2002).

Entre los volcanes más conocidos en Alto Loa se encuentran, de norte a sur: cerro Alconcha, cerro Tres Moños, Volcán Miño, Volcán Aucanquilcha, Volcán Ollagüe, Cerro Pabellón, Cerro Chigliapichina, Volcán Palpana, Cerro del Azufre, Cerro Colorado, Volcán San Pedro, Volcán San Pablo, Volcán Paniri y Cerro León. Estructuras que hace millones de años configuraron ecosistemas altoandinos esenciales para el desarrollo étnico y cultural de Alto Loa, convirtiéndolo en un “territorio dominado por volcanes”.

La hidrogeología del sector se relaciona estrechamente con el derretimiento de hielo en los Andes Chile-

<sup>1</sup> Laboratorio de Ecología Molecular y Microbiología Aplicada, Facultad de Ciencias, Departamento de Ciencias Farmacéuticas, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.

<sup>2</sup> Programa de Doctorado en Ciencias mención Geología (PDCG), Facultad de Ingeniería y Ciencias Geológicas, Departamento de Ciencias Geológicas, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.

nos y el Altiplano Chileno. En general, las precipitaciones son bajas, cercanas a los 50 milímetros por año, o nulas a 2.500 m snm, aumentando gradualmente en función de la altura topográfica desde el oeste hacia el este (Romero et al., 2013), alcanzando los 250 milímetros por año a 4.000 m snm en la Cordillera Occidental de los Andes (Houston, 2009). Los eventos de precipitaciones se concentran durante el verano austral y contribuyen significativamente a la recarga de acuíferos subterráneos en donde el contenido hídrico almacenado puede aflorar en forma de bofedales, ríos y humedales a menores alturas topográficas.

En este territorio se han identificado diferentes tipos de clima, los cuales se reconocen principalmente a lo largo del río Loa (Sarricolea et al., 2017), y que junto con las variables climáticas, físicas y geoquímicas configuran una gran diversidad de ecosistemas con una abundante flora y fauna (Marquet, 1998).

Entre los ríos más conocidos que viajan en función de los gradientes topográficos del territorio de Alto Loa, sobre roca descubierta y fracturada, se encuentran: Río Loa, Río Salado, Río Silala y Río Cupo (Houston, 2007). Desde la cabecera o en el inicio de afloramientos hídricos en superficie en el norte de Alto Loa, nace el río Loa, el cual fluye directamente hacia el sur, adicionando contenido hídrico de la superficie y subsuperficie hacia las cuencas de San Pedro y Turi. Sin embargo, el río Loa puede perder contenido hídrico debido a la presencia de acuíferos cercanos en profundidad (Herrera et al., 2021). Inmediatamente posterior a la confluencia con el Río Salado y el Río San Pedro por el este, existe recarga hídrica a las subcuencas San Pedro y Turi (Godfrey et al., 2021). A continuación, los cursos de agua cambian notoriamente hacia el oeste, cruzando la cuenca de Calama en dirección a la ciudad del mismo nombre, de forma ortogonal a los Andes (Godfrey et al., 2021).

Los humedales Alto Andinos son ecosistemas únicos, caracterizados por una geomorfología particular, variables climáticas extremas y una alta tasa de evaporación superficial. Estos constituyen relictos de lagos y lagunas que evidencian las condiciones húmedas del pasado, las que pueden ser reconocidas en depósitos de limo, lodo y evaporitas (Houston, 2007). El estudio de sedimentos, de las aguas en superficie y en profundidad, permite conocer la historia paleoclimática de la cuenca del Loa y sus alrededores. Esta da cuenta del tiempo de residencia en ellas, comprendidas temporalmente entre finales del Pleistoceno, definida por Eventos Pluviales de los Andes Centrales, CAPE 1 y CAPE 2, ocurridos entre 17.600 y 9.700 años calibrados antes del presente, o años calendarios antes del presente (cal año BP), y por eventos pluviales de corta duración registrados entre 5.000 y 3.500 cal año BP (Latorre et al., 2006; Rech et al., 2007; Gayo et al., 2012; Tully et al., 2019).

Los eventos CAPE provocaron altos niveles lacustres en pequeñas cuencas del Altiplano Chileno, la mayoría de las cuales declinaron y desaparecieron hace unos 8.400 años (Geyh et al., 1999), expandiendo humedales y hábitats ribereños (Rech et al., 2002; Gayo et al., 2012; Tully et al., 2019). En la actualidad, los intensos procesos de evaporación y las bajas precipitaciones que caracterizan al Desierto de Atacama, generan un balance hídrico negativo (alta evaporación versus baja recarga), lo que ha conducido la evolución de los paleolagos hacia la conformación de los salares.

Los salares corresponden a depósitos enriquecidos en minerales originados por la precipitación de sales, configurando uno de los ecosistemas de mayor valor biológico en el Altiplano. Al noreste de Alto Loa se encuentra el Salar de Ollagüe, a una altura de 3.705 m snm (Ercilla y Carrasco, 2012), un ambiente hipersalino compuesto principalmente por costras salinas cloruradas. Es considerado como una prolon-



gación en territorio chileno del Salar de Chiguana en Bolivia, lo cual se asocia a la cuenca endorreica que incluye al Salar de Uyuni en Bolivia (Ercilla y Carrasco, 2012). En relación con la composición química de sus aguas, se ha reconocido la presencia de litio, potasio, magnesio, calcio, sodio, cloro y sulfato; asimismo, concentraciones variables de rubidio y cesio (Risacher et al., 1999, Risacher y Fritz, 2009). Este sistema salino y su cuenca se encuentran asociados con estratovolcanes, entre estos, Cerro Alconcha, Cerro Tres Moños y Cerro Chigliapichina (Ramírez y Huete, 1981).

Hacia el sur se localiza el Salar de Carcote, también llamado Salar de San Martín, emplazado a una altura de 3.690 m snm. Corresponde a un salar Alto Andino de gran extensión, tipo playa, con costras salinas en superficie y presencia de elementos químicos relacionados con el azufre -sulfatados-, y zonas sulfato-cloruradas. Este salar se separa del Salar de Ascotán al sur y el Salar de Ollagüe al noreste por los volcanes Ollagüe y Aucalquilcha (Ercilla y Carrasco, 2012). La composición química da cuenta de una gran diversidad de elementos en este salar, tales como, litio, potasio, magnesio, calcio, sodio, cloro, sulfato, rubidio, cesio, boro y arsénico (Risacher et al., 1999). En cuanto a la configuración estructural, este salar comprende similitudes con el Salar de Ollagüe debido a su ubicación geográfica.

El Salar de Ascotán, emplazado a una altura de 3.716 metros snm, se encuentra rodeado por sistemas volcánicos en dirección este-oeste que incluye algunos volcanes activos con alturas entre 5.000 a 6.000 msnm (Chong, 1984). Es un salar tipo playa con presencia de costras salinas de yeso y halita (Risacher et al., 1999); y presenta sucesiones evaporíticas -salinas- de boratos -ulexita como mineral-. Comprende lagunas orientadas en dirección este-oeste a suroeste-noreste, alimentadas por vertientes durante los meses de mayor humedad y en constante presencia de elementos asociados a la existente alteración hidrotermal tipo solfatárica (Ramírez y Huete, 1981).

Las comunidades originarias de Alto Loa han cohabitado este territorio en una estrecha relación con el paisaje, la flora y la fauna, donde han desarrollado la ganadería, la agricultura y la recolección de especies, seleccionando los espacios más propicios para cada actividad.

### **Diversidad biológica del desierto de Atacama: importancia de los servicios ecosistémicos para la habitabilidad del territorio**

El Desierto de Atacama emplazado en el territorio del Norte Grande de Chile, aparentemente inhóspito, alberga una diversidad biológica única, entre la que se destacan: camélidos, roedores, artrópodos, anfibios, reptiles, plantas, y aquella vida invisible al ojo desnudo, la vida microbiana. La distribución de la flora y fauna cambia significativamente desde la costa, atravesando el desierto hiperárido y llegando hasta las "tierras altas" de Los Andes, donde la variedad geomorfológica y climática ofrece múltiples posibilidades para la existencia de distintas formas de vida.

Así, Castro et al. (2012) indican que "... tanto el registro arqueológico como el relato histórico, hacen notar que este territorio, a pesar de ser aparentemente casi inhabitable por su extrema aridez, ha sido íntegramente aprovechado por los habitantes locales desde sus primeros poblamientos". Los pueblos originarios de la costa basaron su supervivencia principalmente en la caza y recolección de productos del mar, y desarrollaron herramientas para la obtención de alimentos; así como también, la construcción de sus embarcaciones y viviendas (Larraín, 1978-1979; Escobar y García, 2017). Por ejemplo, utilizaban el cuero de lobo para la confección de balsas infladas, y huesos de ballena y pieles de camélidos como instrumentos

de caza y construcción de sus viviendas, cuyos techos eran elaborados con pieles de lobo y algas marinas (analizado por Larraín 1978-1979). La relación de los pueblos de la costa con el ecosistema que los ha albergado por milenios, ha sido plasmada en múltiples expresiones de arte rupestre en rocas ubicadas en quebradas cercanas al Océano Pacífico, las que por su difícil acceso se mantienen casi intactas hasta la actualidad.

### Desierto costero y oasis de niebla

En la zona costera del Desierto de Atacama existen ecosistemas muy particulares conocidos como oasis de niebla, los que, debido a la alta humedad producida por la neblina o camanchaca, contrastan con la aridez del desierto interior. En el norte grande de Chile, las dos áreas más conocidas que presentan estos atributos son: Alto Patache, en la Región de Tarapacá y Paposo, en la Región de Antofagasta.

En la costa de la Región de Antofagasta se encuentra la localidad de Paposo (25° 00' LS, 70° 27' LO), un ecosistema caracterizado por abundante neblina o camanchaca, con cursos de agua permanentes de baja salinidad (Cereceda et al., 1992), lo que probablemente da origen a su nombre; ya que en idioma kunza, Paposo significa "lugar de las aguas cristalinas".

La disponibilidad de agua líquida constituye una de las principales limitantes para el desarrollo de la vida en cualquiera de sus formas, lo que es más evidente en el Desierto de Atacama, el desierto más árido del mundo. La particularidad del clima de Paposo ha permitido el desarrollo de una flora y fauna única, con más del 50% de plantas endémicas, 7 especies de fauna propias del lugar y cerca de 180 especies de artrópodos (insectos y arácnidos) terrestres (Lemons et al., 2003; Madrid, 2007; Ojanguren-Affilastro y Pizarro-Araya, 2014; Carevic, 2016; Lavandero et al., 2021; Pizarro-Araya et al., 2021). Si bien se han realizado diversos esfuerzos por conocer la diversidad microbiana del Desierto de Atacama, la microbiología de los ecosistemas de niebla, y en especial de Paposo, es casi desconocida, aunque es esperable que sea igual de vasta y exclusiva que la descrita para macroorganismos. El único registro de microorganismos en Paposo describe la presencia de bacterias del grupo *Serratia* aisladas desde vertientes, las que se caracterizan por la producción de pigmentos rojos de intensa y estable coloración, los que poseen propiedades antimicrobianas y con alto potencial en aplicaciones biotecnológicas (Lampidis 2020).

Dada la abundante vegetación en este oasis de niebla en el desierto, es interesante investigar, por ejemplo, de qué manera los microorganismos podrían contribuir al desarrollo de estas plantas. Es decir, si estos microorganismos pueden mejorar la disponibilidad de nutrientes (del inglés Plant Growth Promoters) y/o contribuir a la germinación y desarrollo, mediante la biosíntesis de moléculas promotoras del crecimiento (PGR del inglés Plant Growth Regulators), lo que podría tener grandes aplicaciones en la agricultura en un escenario de escasez hídrica.

### La vida en el core hiperárido de Atacama

Desde la costa hacia el este en la Región de Antofagasta se encuentra una zona de gran extensión caracterizada por su extrema aridez (precipitaciones <1 mm/año), alta radiación UV y baja disponibilidad de carbono orgánico, correspondiente a la depresión central o zona de transición, parte del core hiperárido en el Desierto de Atacama. Esta área ha permitido estudiar las condiciones límite para la existencia de vida y, por lo tanto, constituye un laboratorio natural para descubrir huellas biológicas o biofirmas para la

búsqueda de vida en otros planetas (Schulze-Makuch et al., 2018; Azua-Bustos et al., 2020). Este aspecto adquiere especial relevancia dado que se ha propuesto que las condiciones de la región hiperárida del desierto, podrían ser incluso más extremas que las presentes en Marte, y por lo tanto, el descubrimiento de nuevas formas de vida en exoplanetas no parece un desafío tan inalcanzable. En distintos ecosistemas del Desierto de Atacama se ha demostrado que los microorganismos pueden permanecer largos períodos de tiempo en estado de reposo, ya sea como esporas o estados de resistencia, hasta que las condiciones se tornen más favorables y puedan proliferar.

El registro de la diversidad microbiana en Atacama ha sido reportado en múltiples trabajos de investigación, los que han aumentado de manera significativa con el desarrollo de las nuevas herramientas genómicas. Contador et al. (2020), en un gran esfuerzo de recopilación, han contribuido a sistematizar la información desagregada relativa a la diversidad de microorganismos. Para ello, han construido la única base de datos de los microorganismos del desierto de Atacama (Atacama Database), la cual incluye tanto microorganismos cultivados como no cultivados; y características como el nombre de los taxa, su localización georreferenciada, y otros aspectos relevantes como la producción de moléculas de interés científico y para la industria.

Diversos autores han establecido que la diversidad microbiana disminuye con el aumento de la aridez, y que en ambientes más secos prevalecen microorganismos (principalmente bacterias) que poseen mecanismos de adaptación a la desecación, la radiación UV y al consecuente incremento de la salinidad producto de la evaporación (Wierzchos et al., 2015; Schulze-Makuch et al., 2018; Fuentes et al., 2021). Investigaciones recientes demuestran que la extrema aridez - en el core hiperárido- no es constante, y que aun en áreas en que la costra superficial de arcillas y sales está completamente deshidratada, el subsuelo retiene agua suficiente para la existencia de vida microbiana (Azua-Bustos et al., 2020).

Shulze-Makuch et al. (2018) demuestran que existe una distribución vertical en las comunidades microbianas del suelo en la zona hiperárida, en un gradiente de hasta un metro de profundidad. En este sector, en la superficie prevalecen bacterias resistentes a UV y a la desecación, y en las capas más profundas con mayor contenido de sales, dominan bacterias y arqueas halófilas (organismos que viven a altas concentraciones de sal). En una investigación reciente Fuentes et al. (2022), corroboran la presencia de microorganismos a una profundidad de 3,4 metros. Los autores indican que en el core hiperárido de Yungay, la distribución vertical de microorganismos está estrechamente asociada con los marcados gradientes físicos y químicos del suelo, y que las arcillas podrían actuar como reservorios de agua y, por lo tanto favorecer la vida microbiana a mayor profundidad. Estos autores describen, además, que los grupos bacterianos dominantes en el gradiente de suelo estudiado pertenecen a los filos Proteobacteria, Actinobacteria, Bacteroidota y Firmicutes (Fuentes et al., 2022). En la zona de Yungay, Azúa-Bustos et al. (2020) describe que existen localidades en donde abundan capas de esmectitas (conjunto de minerales arcillosos) a pocos centímetros de profundidad, los cuales tienen la capacidad de mantener una humedad relativa en el subsuelo cercana al 78%. Esta condición propicia un ambiente totalmente diferente a la superficie árida, lo que favorece la formación de micronichos habitados por comunidades microbianas compuestas de bacterias y arqueas halófilas.





La inesperada habitabilidad del Desierto de Atacama sorprende con cada nuevo hallazgo, lo que pone en evidencia que este desierto está repleto de formas de vida invisibles, como los microorganismos. En este contexto, y debido a la complejidad que implica existir y proliferar donde las variables ambientales son adversas para la mayor parte de los organismos multicelulares, los microorganismos han desarrollado comunidades altamente organizadas para optimizar los recursos disponibles. Así, Wierzchos et al. (2015) caracterizó una comunidad microbiana de gran singularidad asociada a depósitos de yeso en otra zona del core hiperárido, ubicada al sur del Salar de Atacama. Los organismos que habitan este tipo de superficies se conocen de manera genérica como litobiontes (organismos que habitan en las rocas). Dado que el yeso es un mineral de baja conductividad térmica y que posee propiedades que le permiten retener el agua (higroscopicidad), proporciona un espacio ideal para garantizar la viabilidad de la comunidad microbiana. En Wierzchos et al. (2015) se indica que en la zona más cercana a la superficie cohabitan algas eucariotas y algunas cianobacterias (criptoendolitos); y en las zonas más profundas cianobacterias sensibles a la radiación UV (hipoendolitos). Esta asociación virtuosa es posible por la producción de moléculas con propiedades antioxidantes por las algas (carotenoides), las que protegen a la cianobacterias del exceso de radiación UV, permitiendo que estas últimas se mantengan vivas. Por otra parte, en la sección más profunda se ubica otro grupo de cianobacterias más sensibles a la radiación y que también producen moléculas para protegerse de la radiación, como por ejemplo la escitonemina. Tanto los carotenoides como los compuestos fotoprotectores son moléculas de origen natural de gran interés para la industria farmacéutica y cosmética, y que los microorganismos que habitan el Desierto de Atacama han producido probablemente por millones de años como estrategias de adaptación para crecer bajo estas condiciones ambientales extremas.

### **Desierto interior y ecosistemas acuáticos, un patrimonio biológico inconmensurable**

En el Desierto de Atacama, los salares, humedales y bofedales altoandinos representan uno de los paisajes más recurrentes y asombrosos. Corresponden a ecosistemas acuáticos continentales que se caracterizan por presentar amplios gradientes geoquímicos, configurando relictos de vida silvestre con múltiples funciones ecosistémicas, como por ejemplo, zonas de alimentación y nidificación de aves (ej., flamencos, tagüas, gaviotas, suris, entre otras) (Dorador et al., 2018). La vida más abundante y menos evidente en estos ecosistemas, al igual que en la mayor parte del desierto, está sustentada por microorganismos; es decir, pequeños organismos unicelulares (bacterias, arqueas, y eucariontes) (Dorador et al., 2018; Molina et al., 2018) y una vasta diversidad de virus que regulan las dinámicas poblacionales (Eissler et al., 2018; 2020), que tienen una función esencial en el reciclaje de nutrientes y en los ciclos biogeoquímicos. Los microorganismos que habitan este territorio han evolucionado una diversidad de estrategias de supervivencia para tolerar las extremas condiciones ambientales presentes en el desierto más árido del mundo (Bull y Asenjo, 2016). Entre ellas cabe mencionar la formación de esporas (Filipiddou et al., 2016; 2019); es decir, células viables que forman estados de resistencia en los que pueden permanecer cientos de años antes de volver a experimentar un proceso de división. Asimismo, la biosíntesis de metabolitos secundarios osmoprotectores permite a los microorganismos resistir prolongados períodos de desecación y abruptos gradientes de salinidad.

Los mecanismos de adaptación en los microorganismos del desierto constituyen un reservorio de información; esta es almacenada como genes y proteínas, lo cual les permiten sobrevivir probablemente en condiciones límite para la vida tales como: la extrema aridez, alta radiación UV, desecación, escasez de materia orgánica como fuentes de carbono y el alto contenido en minerales y sales (Pérez et al., 2017; 2018; 2020; Contador et al., 2020).

### **La diversidad microbiana del territorio de Alto Loa**

La diversidad microbiana en Alto Loa es poco conocida y su estudio representa un gran desafío dada la vasta diversidad de ecosistemas que alberga este territorio. Escudero et al. (2013) demuestran que en el Salar de Ascotán existe una gran diversidad de microorganismos que poseen genes que les permiten proliferar en condiciones de altas concentraciones de arsénico. Entre los grupos dominantes en este lugar están las bacterias del grupo Firmicutes, como el género *Fusibacter*, las que juegan un rol importante en la biogeoquímica de este elemento que es tóxico para el ser humano (Escudero et al., 2013; Serrano et al., 2017).

Zárate et al. (2021), estudiaron las comunidades microbianas de agua y sedimento del Río Loa en una escala espacial, considerando los cambios en las variables físicas y químicas a través de un recorrido de aproximadamente 440 kilómetros. Los autores demuestran que la diversidad de bacterias disminuye gradualmente desde el origen del río hacia la costa; en la cabecera del río, ubicada en las zonas de mayor altitud, se encuentra el mayor número de taxa únicos.

Debido a la cercanía a la Cordillera de los Andes y a la alta actividad volcánica de esta región, los afloramientos de aguas termales como géiseres y fumarolas son frecuentes. Entre ellos los Géiseres del Tatio, área conocida por su alto valor turístico, posee también una particular diversidad microbiana, la cual es poco conocida por las dificultades técnicas que conlleva el estudio de estos organismos extremófilos. Recientemente Santos et al. (2021), utilizando análisis metagenómicos, identificaron nuevos representantes del grupo de las arqueas (*Crenarchaeota*); organismos que se ubican evolutivamente entre las bacterias y los eucariontes y que poseen un repertorio de genes para el metabolismo de azufre y el metano.

Estos hallazgos dejan en evidencia no sólo la particularidad de los microorganismos del desierto y su valor como patrimonio biológico y genético; sino también la fragilidad de ecosistemas expuestos a permanente extracción de agua en un escenario de cambio climático y crisis hídrica global.







Ceremonia por repajado de viviendas en Turi



Llama en corrales de Turi

## Espacio sagrado y cotidiano Lickana Antay

Robert Maizares Fernández<sup>1</sup>

Esta particular forma de entender la vida, el espacio y el tiempo, a su vez será enmarcado solamente dentro de las temáticas del patrimonio y de la arquitectura, es decir, los elementos de referencia que aluden estos conceptos vendrán de los contextos que tanto el patrimonio cultural intangible y la arquitectura puedan otorgar a esta presentación.

La cosmovisión del pueblo nación Lickana Antay otorga diferentes situaciones y elementos de identidad que van moldeando una particular forma de ver y entender el espacio, tanto cotidiano como de ritual sagrado festivo.

Una de las primeras determinaciones que dan cuerpo a esta cosmovisión viene de la particular forma de ordenar el mundo y su espacio general.

Desde pequeños nos enseñan una sola y particular manera de graficar el mundo, a través de mapas y planos, todas con una sola y definida forma de orden, con el Norte hacia arriba. Esta convención, que viene de la fuerte influencia de la cultura europea, en particular tiene una directa relación con los pueblos que habitan la mitad de este mundo en el hemisferio norte, en donde el cielo nocturno y diurno se ordena de una manera muy distinta a lo que existe en este otro hemisferio, el del sur. En el hemisferio norte los navegantes y caminantes se guían por la estrella del polo norte. Estrella única y coincidente con la proyección del eje terrestre en el firmamento. De este modo, tiene sentido colocar el Norte en la parte superior de los diferentes documentos que se necesitan para obtener una adecuada referencia de lugares, distancias y contextos geográficos.

Al colonizar este continente, los europeos impusieron esa particular forma de ordenar el mundo, de graficarlo y de tener incluso una jerarquía tal vez subliminal, pero real y cotidiana, que muchas veces solo repetimos, pero que no sabemos su origen ni su sentido estructural, relacionado con este gran tema de la cosmovisión.

Demás esta decir que todo el hemisferio sur se subordina a este puntual modo de ordenar el mundo, en cuanto a la relación del hombre con su entorno y su forma de graficarlo convencionalmente.

Es en este contexto que se presenta un primer elemento de identidad de la Cultura del pueblo nación Lickana Antay, específicamente a este particular modo de ordenarse frente al mundo: la orientación.

A través de relatos de vecinos y familia de los Ayllus del Valle de Atacama, Chile (Simona Puca, Eduardo Alvarez, Luis Cruz entre otros) se recibe y se comprende la idea de este particular orden en donde, en resumen, se jerarquiza una particular dirección que no es el norte europeo, sino que es la dirección de nacimiento, del Oriente, la que es por jerarquía la principal dirección en torno al cual se ordenan todas las cosas.

Esta definida dirección tiene incluso un nombre determinado: el Adelante.

Esta particular manera de ubicarse frente al mundo tiene sentido en relación a su contexto geográfico, simbólico y cultural, por cuanto en este valle existe un cordón montañoso que va de Norte a Sur y que define todo el lado oriente de este espacio general. Este cordón montañoso es la Cordillera de los Andes. Y ésta se convierte en un elemento significativamente sagrado para los habitantes de esta cuenca, ya que es en este lugar en donde tiene lugar el almacenamiento del agua para la adecuada subsistencia de esta población de origen ancestral.

<sup>1</sup> Hijo de Camilo Maizares Vilte y María Fernández Chinchilla, de profesión arquitecto y licenciado en arquitectura.

El Adelante permite el encuentro del sol naciente con el inicio del día del habitante. Después del descanso nocturno, la familia sale de su interior sagrado, de su intimidad, para comenzar su vida en el exterior. Al abrir la puerta, que conecta estos dos mundos, se realiza una manifestación que tiene que ver con el tiempo y el espacio Lickana Antay, en donde el nacimiento de sol del día se conecta con el nacimiento del día, de la familia, del hombre, de la mujer, de los niños.

En ese instante pequeño y efímero se realiza el abrazo mutuo de conexión de estos seres involucrados, llenando de vida y energía a todo el entorno irradiado por el corazón de ellos.

Similar a un "buenos días..." o a un "bienvenido..." que uno da a un ser querido.

Esta dirección elegida como estructurante soporta y define todas las direcciones principales que debieran tener las realizaciones de todas las manifestaciones humanas de esta cultura Lickana Antay; desde la orientación de todas y cada una de las viviendas, hasta las principales ceremonias ancestrales que como pueblo se realizan para la adecuada conexión con toda la naturaleza y el universo en general.

Al definir esa principal dirección y otorgarle el significado cultural pertinente, se definen también las otras tres direcciones necesarias para completar las cuatro esquinas del mundo y así determinar esta particular forma de ordenar y entender el territorio y el universo en general.

Este Adelante define, a su vez, un Atrás. Un lado y una dirección contraria. En este contexto geográfico, en esa dirección se presenta la cordillera de la sal, siendo la dirección desde donde vienen los principales vientos predominantes. La sal como recurso alimenticio es valorado, pero en el ámbito de la agricultura es un elemento negativo. Esto tiene su origen en las crecidas del río Atacama (hoy San Pedro). Al aumentar el caudal en un tramo de este río las aguas alcanzan unas capas de tierras saladas que lo contaminan, dejando las aguas inservibles para la agricultura. En este contexto, la sal se convierte en algo negativo, y la cordillera rica en este elemento ubicado en este Atrás, convierte a esta dirección como algo contrario y perjudicial.

A esto se suma que los vientos predominantes provienen de esta dirección. El viento que enfría demasiado, que contamina con arena los campos de agricultura, que cubre con polvillo a todos los árboles y a todas las plantas de este valle. El viento que despeina y que seca en demasía la piel. Ese viento que trae cosas no invitadas...

Las otras direcciones de norte y sur, curiosamente coinciden con la trayectoria del río principal de Atacama, definiendo un arriba y un debajo de este cauce, definiendo una naciente y un desagüe que comienza en los afluentes de los Andes y termina en el Salar de Atacama.

De esta manera se crea una estructura de ubicación frente al mundo otorgando diferentes roles y significados a cada dirección.

Y es desde esta estructura en donde se definen y se determinan los diferentes órdenes que deben tener, a juicio de esta cosmovisión, las formas adecuadas que deben adoptar las diferentes manifestaciones que el habitante realiza en este Valle de Atacama. Las diferentes ceremonias, las jerarquías de los diferentes elementos naturales del entorno de este Valle hasta las mismas distribuciones de la vivienda típica de esta cultura Lickana Antay.

El Valle de Atacama al recorrer de Norte a Sur (o de Arriba hacia Abajo) establece caminos y senderos en esta dirección, definiendo dos tipologías de vivienda: una que se ubica hacia delante del camino y otra que se ubica en su atrás.

La primera tipología define una imagen cerrada, en donde los vanos son escasos e incluso inexistentes, predominando el lleno. Solo presenta a la albañilería de adobe como textura que se integra perfectamente al entorno natural de los elementos que definen el paisaje del espacio público. Esta primera tipología también define una distancia precisa con respecto a la ubicación de la calle, determinando una cercanía al ubicar su línea en la misma línea de lote, como muro fachada. El acceso no se realiza de forma directa, sino que se debe realizar en un giro, lo que permite tanto salvaguardar la valorada intimidad de la vivienda como generar un acceso de forma gradual y pertinente frente a toda la vastedad del desierto que rodea a estos ayllus.

La segunda tipología ubicada en el atrás de la calle se determina por una lejanía con respecto a esta misma vía de acceso. Se define así una imagen frontal de la vivienda que permite mantener la privacidad en relación a este mismo espacio público, lo que a su vez crea una determinada forma de acceder a la vivienda. Se logra el mismo efecto anterior de la otra tipología, en relación a obtener un adecuado paso desde la vastedad del desierto a la escala pequeña y doméstica del interior de un hogar.



*“..El espacio ordenado por un estructura simbólica y sagrada desde la cosmovisión Lickana Antay..”*



*"... El tiempo cotidiano orientado hacia el naciente..."*

Otra consideración importante que asumen las viviendas típicas de este Valle de Atacama, es que precisamente debido a esta pre existencia de esta estructura de ubicación, es que las viviendas se ubican todas con una sola orientación, hacia el Adelante.

Esta manera de ubicar las viviendas permite que se realice en plenitud el rito cotidiano de iniciar el día humano en conjunción con el inicio del día solar. Ambos seres, habitante y astro celeste, se saludan, se agradecen y se vuelven a valorar.

Este rito desencadena y produce muchas otras situaciones de identidad cultural que permiten definir y comprender esta particular cosmovisión de la cultura Lickana Antay.



*"... coexistiendo la arquitectura Lickana Antay con los elementos naturales de su entorno.."*







Viviendas de estancia en Turi

## Testimonios



### Virginia Panire – Sabia Local

“Me parece una bonita instancia para demostrar que nuestras comunidades existen y están vivas. También dar gracias a los expositores, que ellos investigan, cierto, y que plantean sus estudios y nos enseñan también. Nosotros aprendemos acá en nuestro diario vivir, a veces son cosas tan básicas y sencillas, pero al final todo tiene un fondo que para nuestra cultura es muy importante”.



### Érica Pérez – Sabia Local

“Nunca imaginé poder compartir lo que sé y mi vida con ustedes, o que ustedes compartan las experiencias que tienen en estos seminarios con las personas que aquí se encuentran y con el resto de expositores.

He aprendido cosas que no sabía y también nosotros pudimos exponer las cosas nuestras; qué nos molesta y qué es lo que necesitamos.

Una linda experiencia, para mí fue precioso”.



### Robert Maizares – Arquitecto Atacameño

Cualquier instancia de conversación y aprendizaje siempre es valorable. Yo valoro mucho cuando se toma en cuenta al comunero, al vecino, su saber y toda su experiencia que ha acumulado a través de los tiempos y la enseñanza que ha tenido de vecinos, de su familia, y eso de valorizar y poner en valor para mi es fundamental y eso valoro mucho de esta instancia, que sea en buena hora”.



### Gabriela Pereira – GORE

“Esta experiencia es muy interesante, desde el punto de vista del programa de conservación sostenible de los pueblos de Alto Loa, porque se da a conocer el ámbito relacionado con las personas comuneras de este lugar, y por otra parte se transmite el conocimiento técnico y académico que poseen los participantes y expositores. Me parece relevante e interesante que se sigan haciendo eventos así como este, porque se da a conocer muchos tesoros increíbles que están aquí en Alto Loa”.



### **Sergio Alfaro - Universidad Católica del Norte**

“La verdad que en estos encuentros virtuosos, yo los llamo así porque en el fondo se va cultivando una cuestión esencial que es la comunicación entre las personas, el conocimiento se va nutriendo a través de las múltiples conversaciones. Maturana nos decía que de alguna manera el “lenguajear”, que es lo que estamos haciendo aquí, se sostiene en algo muy particular que tiene que ver con las tradiciones, en compartir estos saberes.



### **Nely Panire - Comunaria**

“Participar acá en el seminario para mí fue muy gratificante, conocer más nuestros territorios. Los expositores fueron muy claros en decir y contar lo que nosotros tenemos acá, nuestros tesoros. También para mí fue muy emocionante ver el documental A la sombra del sol. Ver que en el año 1974 cuando se graba están mis padres que hoy día están fallecidos, vi a mi hermano, para mí fue emocionante verlos de nuevo en un video.



### Pablo Perelman - Cineasta

“Yo encuentro que es una experiencia fantástica, habría que reproducirlo en todos los planos. Para mí, en lo personal y como profesional a partir del trabajo de La Sombra del Sol, todo el proceso ha sido de un enriquecimiento y de ganar claridad con respecto a lo que yo hago, que si a todos les pasó lo mismo esto es muy bueno. En todo caso para mí, en verdad, es una experiencia para el futuro, pese a que estamos hablando de cosas que sucedieron en el pasado y lo que yo estoy tratando de hacer es una memoria, como mirando para atrás. Lo que me pasa a mi es una conquista de energía para adelante, para seguir y profundizar en mi trabajo”.



### Manuel Velazquez - Cultor y Agricultor de Chiu Chiu

“Este evento de compartir y participar en el desarrollo de conservación es importantísimo. Da una apreciación diferente a lo que teníamos pensado nosotros como locatarios, que se vienen a usurpar ideas para después demostrarlas en otros lugares y dar a conocer cosas que a veces uno no daba consentimiento. Me di cuenta de que el proceso nos ha ido enseñando de que se han compartido bastantes conocimientos y aprendizajes, ha habido muy buenos expositores y todavía queda mucho por recorrer y por aprender.



### Mauricio Uribe – Arqueólogo

“Para mí es un honor y un privilegio participar en estas instancias y en particular la manera de hacerlas, de ir a las comunidades, de ir a sus territorios de ir a sus pueblos. De compartir con las comunidades y sus miembros representantes y compartir saberes, conocimientos y también aprendizajes. Uno viene acá más a aprender. En estas instancias la academia tiene que ser humilde, generosa y brindar respuestas concretas y apoyos y por supuesto acompañamiento a las comunidades en sus procesos.





### Jorge Hidalgo – Historiador y Premio Nacional de Historia

“Me pareció maravilloso, en primer lugar, porque yo creo mucho en el intercambio de conocimiento. Yo creo que el conocimiento estrictamente académico es compatible con el conocimiento de la tradición,, son mutuamente respetables y ha sido maravilloso poder aprender de los representantes del Alto Loa. Creo que la Fundación Altiplano, ha hecho un trabajo excelente de crear esta relación y hacer posible este tipo de eventos y comunicación igualitaria de lo que se habla mucho, pero que se hacen muy poco”.











Ovejas en el altiplano de Ayquina - Turi-Paniri

## La relevancia del patrimonio cultural inmaterial en políticas públicas de conservación de inmuebles patrimoniales; el caso del programa de conservación pueblos del Alto Loa, región de Antofagasta

Andrea Montserrat Venegas Torres<sup>1</sup>

En la noción de conservación del Patrimonio Cultural históricamente se ha puesto foco en la desaparición o deterioro de hitos constructivos que se ven amenazados por diversas causas. Con los años esta visión ha ido cambiando, volcando la mirada también hacia la relevancia del patrimonio inmaterial para la conservación, incorporándose en actuales políticas públicas de restauración. Para revisar las implicancias y desafíos de esto, en este artículo revisaré las dimensiones del patrimonio inmaterial y cómo se implican en proyectos de conservación del Patrimonio Cultural Construido (PCC), parte del patrimonio material de un país, basados en el caso de estudio del Programa de Conservación Alto Loa, el cual, desde mi punto de vista, es una innovación a nivel regional y nacional que busca resolver la recuperación de infraestructuras patrimoniales ancestrales a través de un proceso que tiene como protagonistas al motor del patrimonio inmaterial local; sus cultores y comunidades.

### La evolución del patrimonio cultural inmaterial (PCI)

A pesar de que actualmente la noción de PCI se ha vuelto familiar, el concepto es relativamente reciente. Durante los años 1970 y 1980 comenzaron intentos por redactar un documento internacional para la protección del "folclor", centrado en la protección de la propiedad intelectual, preparados en conjunto con WIPO, la World Intellectual Property Organization (Aikawa, 2004). En 1989, la Conferencia General de la UNESCO adoptó la Recomendación sobre la Salvaguarda de Cultura Tradicional y Popular (UNESCO, 1989). En 1992 este mismo organismo comenzó el programa de Patrimonio Cultural inmaterial que estableció principios para su salvaguarda, enfatizando en la revitalización y transmisión de prácticas culturales como estrategias centrales para asegurar la protección de expresiones y la necesidad de utilizar aproximaciones distintas a la conservación del patrimonio material para evitar el congelamiento de las prácticas culturales (Aikawa, 2004, p. 139).

En 1997 comenzó el programa de Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, el cual dio inicio a la inscripción de las expresiones más destacadas de cada país, con el fin de subsanar las carencias de la Lista del Patrimonio Mundial, concebido únicamente como patrimonio material. Al final de los 90 comenzaron a cuestionarse las estrategias de salvaguarda del PCI, por lo cual la conferencia internacional de 1999 (UNESCO e Instituto Smithsonian de Washington) criticó el énfasis en la documentación, dando mayor relevancia al respeto y reconocimiento de los practicantes de dichas expresiones, quienes aseguran su transmisión y producción (Aikawa, 2004, p. 140).

En la Reunión Internacional de Expertos de la UNESCO de Río de Janeiro en el 2002, se recalcó la importancia de adoptar un concepto flexible de salvaguarda del PCI. Ese mismo año se llevó a cabo la Reunión de Expertos en Terminología, quienes buscaron generar un glosario de términos para el instrumento normativo internacional, llamado "portadores de cultura", designando a aquellos miembros de una comunidad que reproducen, transmiten, crean y forman cultura. (Arizpe, 2009, p. 57).

1. Arquitecta (PUCV) y Gestora Cultural (UCH), Master en Patrimonio y Paisaje (UA Barcelona) y Master (C) Industrias Culturales y Creativas (Monash University), más de 10 años de experiencia en iniciativas público-privadas de diseño, gestión y desarrollo de proyectos culturales, patrimoniales y comunitarios que impulsen el desarrollo de territorios creativos.

El término ha evolucionado siendo descrito según la definición de la Convención (UNESCO, 2003) como una “*living heritage*”, aludiendo a prácticas de vida enraizadas en grupos sociales, pero “recreadas constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia” (Art. 1), incluso estableciendo maneras en las cuales un bien cultural inmaterial podría ser considerado un PCI (UNESCO, 2009), con principal foco en el reconocimiento de su valor y la representatividad de las comunidades.

### **La influencia del PCI en políticas públicas de PCC con foco en la puesta en valor y el desarrollo sostenible**

Desde la elaboración de los primeros instrumentos de conservación del patrimonio, La Carta de Atenas de 1931 por ejemplo, se reconoce la importancia de restaurar los PCC. Sin embargo, no basta con ello; es indispensable la sustentabilidad de esta acción en el tiempo. Considerando sus altos costos económicos, las inversiones deben asegurar su puesta en valor, así como su manejo integral, incorporando el manejo territorial, financiero, legislativo, social y cultural para hacer posible la sostenibilidad del patrimonio arquitectónico (Consejo de Europa, 1975). Al integrar estos elementos surgen herramientas como la gestión, que permiten una adecuada puesta en valor y manejo integral de los bienes patrimoniales en el tiempo. De acuerdo a lo que señala la Carta de Venecia (1964), la noción de monumento histórico introduce valores que le son asignados, desde donde se le otorga un reconocimiento simbólico. Desde este punto de vista, la puesta en valor es, en principio, el reconocimiento de los valores presentes en estos monumentos y, a su vez, la capacidad de destacarlos mediante las intervenciones; es decir, implica la asignación de importancia por parte de una comunidad desde diversos puntos de vista que reflejan su vinculación en tanto términos tangibles como intangibles (Mason, 2002).

La sostenibilidad, como concepto en la restauración, se ve reflejada desde los inicios en la Carta de Venecia (1964), la cual señala que: “Las obras monumentales de los pueblos, portadoras de un mensaje espiritual del pasado, representan en la vida actual el testimonio vivo de sus tradiciones seculares. La humanidad, que cada día toma conciencia de los valores humanos, las considera patrimonio común, reconociéndose responsable de su salvaguardia frente a las generaciones futuras” (p. 1). Al afirmar la toma de conciencia de los valores humanos para la salvaguardia del patrimonio común, indica la necesidad de incluir aspectos culturales intangibles para comprometer una gestión sostenible en el tiempo.

Si consideramos que los bienes patrimoniales son recursos potenciales, las intervenciones que propongan un nuevo uso (sobre todo las del Estado) deben enfocarse también en el bienestar social y el valor otorgado por su comunidad para sus criterios de intervención y futuros programas de gestión, incluyendo el valor simbólico y su representación identitaria.

### **PCI dentro de la política pública Chilena; el caso del Programa Puesta en valor del patrimonio (PPVP)**

A partir del concepto de puesta en valor, se instauró en Chile desde el año 2008 el PPVP, financiado hasta 2014 mediante un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el cual actualmente sigue en ejecución, financiado por la Subsecretaría de Desarrollo Regional (SUBDERE). Desde sus inicios, el principal objetivo del programa fue aportar desde el recurso del PCC como un motor del desarrollo sostenible,

creando nuevas líneas asociadas a la valoración cultural de los edificios durante el proceso de desarrollo de la obra y posterior.

Además, una vez concluida esta primera etapa, se estableció la importancia de incorporar a los “portadores de la cultura” y sus expresiones representativas dentro del desarrollo del proyecto y su programación posterior, pues estos son los responsables de crear vínculos significativos con la obra, otorgando real atención al fundamento de la intervención, su destino y el éxito de su programación futura (SUBDERE, 2012). Por ello, en este programa funcionó por primera vez la definición de la “puesta en valor del patrimonio”: “Las intervenciones sobre bienes patrimoniales que hacen posible que éstos generen flujos sostenidos de beneficios culturales, sociales y económicos para la comunidad” (SUBDERE, 2011, p. 2), es decir, como un recurso humano capaz de generar beneficios desde la valoración entregada a un bien.

### **Desafíos de implementar el PCI en Políticas Públicas de restauración constructiva**

Si bien la ampliación del concepto de patrimonio ha representado un avance importante para la comprensión de los legados culturales de la humanidad, el término “patrimonio” va seguido de una noción de propiedad. Por ello cabe cuestionarse de qué manera los “portadores de cultura” se vuelven los principales agentes responsables de salvaguardar sus expresiones, tanto materiales como inmateriales. A pesar que esto no implica que sean ellos los responsables de administrar los PCC, es necesario generar procesos de participación que incluyan un levantamiento común y comunitario para la proyección del edificio, asegurando la integración de los aspectos inmateriales que darán sustento a la valoración de los inmuebles a futuro, por tanto, de su arraigo y pertinencia (Rojas, 2008).

Un primer desafío de vincular prácticas del PCI en estos proyectos, es el referido a que estas deben situarse dentro de sistemas complejos acostumbrados a estructuras más jerárquicas, fuera del ámbito local (Cejudo, 2014). Por tanto, la incorporación de prácticas del PCI implica ampliar el foco de estructuras políticas y económicas, que se ven obligadas a incorporar agentes locales en diversas partes del proceso, dificultando el conducto regular de los proyectos, los que tienden a ser puntualmente complejos con comunidades indígenas o aisladas (Leal, 2008).

Por otra parte, una gestión ética y responsable en el PCC debe asumir una dimensión económica, la cual para que sea rentable, debería satisfacer las preferencias de consumo de sus usuarios. En muchos casos, poner el PCI como prioridad en la elaboración se aleja de estudiar el comportamiento de los consumidores, generando una dependencia continua por parte del Estado de subsidiar la activación del proyecto una vez restaurado, como sucede con muchos centros culturales (Ministerio de la Cultura y el Patrimonio, 2014).

### **Atención a la pertenencia y activación del patrimonio en territorios del Alto Loa, Antofagasta**

Bajo la perspectiva de establecer el patrimonio inmaterial, los saberes culturales y sus cultores en el centro, en el año 2018 a través de un trabajo conjunto y colaborativo entre el Gobierno Regional de Antofagasta, la Fundación Altiplano y 4 comunidades de este territorio, nace el programa de Conservación Alto Loa con el desafío de conservar diversos monumentos históricos emplazados en territorios del Alto Loa, Región de Antofagasta, Chile. Se trata de lugares habitados por comunidades desde tiempos ancestrales, con especial preocupación en sostener su cultura y dar forma a un entorno construido y natural que es representativo de un patrimonio vivo a lo largo de la historia.

Con el fin de ser un proyecto inclusivo e integral, la iniciativa se construye desde las bases con la intención de resolver, no solo los desafíos técnicos vinculados a la conservación de infraestructura puntual del territorio, sino también con la intención de volver a construir confianzas, las que por años se habían estancado por diversas causas.

Tras generar diversos levantamientos, tanto en el seguimiento técnico de los proyectos de patrimonio regional, como a través de diversas visitas a terreno, se corroboró la necesidad y el deseo de estas comunidades del altiplano de conversar su patrimonio. Para ello se categorizaron diversas urgencias patrimoniales, con el fin de accionar y comenzar a desarrollar una primera propuesta que permitiera generar un proyecto de patrimonio amplio, tanto en iniciativas como en localidades. Es así como se tomó la decisión de poner el foco de la inversión en comunidades del Alto Loa, Región de Antofagasta, territorios que históricamente se habían visto menos previstos de inversión pública en áreas patrimoniales, en comparación a la actividad y los proyectos desarrollados en su territorio hermano y vecino Atacama la Grande, San Pedro de Atacama particularmente, debido a la rica actividad turística y económica que generan, no solo en la región, sino a nivel nacional.

Posterior a esto comenzó un proceso de evaluación de las diversas alternativas que, a través del sistema público, permiten inversión en torno a la conservación del patrimonio. Uno de los primeros pilares que se establecieron fue poder llevar a cabo una iniciativa que pudiera realizarse en diversas etapas, dando pie a acciones de corto, mediano y largo plazo. Con ello se buscaba poder accionar desde el inicio y comenzar a reconstruir confianzas debilitadas por años entre las comunidades del Alto Loa y el sector público, debido a diversas promesas o proyectos fallidos que no pudieron llevarse a cabo en el tiempo. En esta búsqueda, el Programa Puesta en Valor del Patrimonio, ejecutado por el Gobierno Regional en conjunto con la Subsecretaría de Desarrollo Regional y el Ministerio de Obras Públicas, apareció como la mejor alternativa de desarrollo; no solo permitía integrar mayor financiamiento regional, sino también ofrecía desde lo administrativo la posibilidad de enfocarse en proyectos de restauración o mejoras del patrimonio tangible, además de generar un programa, y con ello crear una propuesta más integral, y de mayor alcance territorial. Además este programa permitía desarrollar iniciativas de la mano de expertos en el campo bajo la figura de “subejecutor”; con ellos era posible trabajar desde el inicio en su creación y desarrollo. Es en este contexto que comienza un trabajo de colaboración junto a Fundación Altiplano, subejecutor del programa PPVP, la que cuenta con una vasta experiencia en la conservación del patrimonio de las comunidades del altiplano de nuestro país.

### **El patrimonio cultural inmaterial, sus comunidades y tradiciones en el centro**

La iniciativa buscó trabajar el territorio como un bien cultural compuesto por diferentes capas: historia, habitantes, paisaje, hitos y oficios. Se abarcó desde un inicio como un proceso de aprendizaje continuo, basado en talleres prácticos seleccionados por las comunidades antes del comienzo del programa, viajes de aprendizajes, experiencias de conversación y levantamiento de información, entre otros, que buscaban, no solamente transferir capacidades, sino pasar a la acción en el aprender haciendo.

A través de un levantamiento de los principales patrimonios locales en riesgo, se definieron líneas de trabajo y desafíos para incorporar en el programa:

1. Avanzar en proyectos de restauración de monumentos en riesgo, como el templo de Chiu-Chiu, el templo de Caspana, el pukará de Lasana y el pukará de Turi, y/u otros patrimonios incorporados por las comunidades dentro del desarrollo del programa.

2. Incorporar procesos de aprendizaje y formación activa como medio de sostenibilidad a las iniciativas en el tiempo.

3. Crear y desarrollar el programa a través de un proceso participativo y colaborativo de la mano con las comunidades como principales actores del territorio.

4. Desarrollar un programa en diversas etapas que incluya subproductos para potenciales iniciativas con las que se sostenga un camino de conservación y puesta en valor de este patrimonio.

A partir de ahí, el programa comenzó a levantarse a través de diversas asambleas con las comunidades, en las que se propusieron los principales requerimientos que estas necesitaban. A través de fichas de selección, que fueron validadas en 2 oportunidades, y por medio de un convenio de colaboración firmado en la ADI que fue llevada a cabo en Caspana, Alto Loa, el año 2019, se generó la primera versión consolidada del programa. Este fue aprobado por el Consejo Regional y validado por la DIPRES a nivel central.

Tras el desarrollo de la iniciativa, uno de los principales desafíos para su implementación fue la recuperación de confianzas perdidas por años de desgaste, falta de acuerdo, compromiso y diálogo entre diversos actores del territorio. El retorno a una mirada en donde el patrimonio inmaterial y las comunidades se ponen en el centro, como el corazón que moviliza el territorio, permitió que tras 2 años de levantamiento, recopilación de necesidades y co-creación del modelo, se volvieran a establecer confianzas; se generó inversión pública con una visión de largo plazo, con espíritu de sostenibilidad, que promueve más allá de las obras construidas y/o restauradas; se busca dar pequeños pasos que de manera colaborativa activen, revaloricen y resignifiquen este patrimonio con una mirada multifocal.

### **El primer grano de arena**

Si bien el alcance de un proyecto así no abarca todas las necesidades, requerimientos y demandas que alberga un territorio con esta riqueza cultural, paisajística y patrimonial, este primer paso podría representar en el tiempo la posibilidad de un trabajo continuo que permita ir redescubriendo un patrimonio lleno de tramas; se avance, entonces, hacia un proceso planificado de trabajo colaborativo que represente la recuperación integral de un tesoro cultural extremadamente valioso, tanto por su manifestación construida, como por todo el universo de historia cultural que lo contiene.

Por otra parte, desde la gestión cultural pública esta iniciativa representa una innovación regional en la co-creación del bien común: en primer lugar, la voluntad de diversos actores, que más allá de sus diferencias y/o similitudes decidieron trabajar en conjunto para apoyar y aportar en una propuesta novedosa; en segundo lugar, su génesis, la cual implicó la catalización, gestión y desarrollo de un órgano, Gobierno Regional, que históricamente ha cumplido en la región un rol enfocado en la planificación, evaluación y financiamiento de proyectos, más allá de la creación y desarrollo de los mismos. Este el primer programa con estas características impulsado por este organismo público.

Con esta visión de miradas conjuntas, que apuestan por el patrimonio como catalizador de procesos que sobrepasan las estructuras de lo material, se traza un hito en la historia de este territorio, que a través de la valorización de sus riquezas culturales podría crear grandes escenarios futuros.

### **Conclusiones**

Dado que la conservación del PCC está directamente relacionado con prácticas del PCI, es necesario reconocer la diversidad de los territorios, poniendo al PCI como un activo indiscutible dentro de la gestión

Comunidad de Ayquina-Turi-Paniri en ceremonia de Waki por cierre de obras de conservación







de políticas públicas de estas áreas, con la visión de abrir mejorados campos de desarrollo y crear nuevas formas de sostenibilidad futura (SUBDERE, 2012). Por ello, las políticas públicas en estos ámbitos requieren revisar estrategias de integración en donde los niveles más técnicos dialoguen con visiones y grupos comunitarios que sostienen el PCI a nivel local.

Las diversas formas en que las intervenciones de restauración logran potenciar los valores del PCI ofrecen una oportunidad para lograr la sostenibilidad a largo plazo de las inversiones realizadas vinculadas a su puesta en valor. Aun así, es importante destacar que los proyectos de recuperación del patrimonio arquitectónico interesan a distintos actores sociales, propositivos sobre la gestión global del proyecto: la comunidad, preocupada de su valor intangible y de herencia; los inversionistas inmobiliarios, con foco en el uso futuro; los operadores turísticos, con foco en su difusión; y el Gobierno, con foco en educación y cultura. Por ello, y a pesar que estas no visiones no siempre dialogan con los principios del PCI local, es interesante reconocer esta diversidad social e incluirlos a todos como actores responsables de visionar una propuesta de puesta en valor. Serán estos actores los que posteriormente se involucrarán en la puesta en marcha y consecución de la propuesta como sus propulsores, inversionistas o cuidadores; asimismo, finalmente serán ellos los que evaluarán el resultado de la iniciativa.

Para regular la manera en la que se incluyen componentes del PCI en los CMM de los proyectos, sería necesario que PPVP integrara una metodología que permita construir los modelos de gestión de manera participativa; sin ralentizar su avance, pero permitiendo generar medidas de gobernanzas desde un comienzo, construyendo las bases para un camino sólido en el tiempo (Leal, 2008).

Bosque de cactus en Paniri







Doña Lila Colamar con vestimneta tradicional de Caspana

## Síntesis del Seminario Alto Loa: territorio de conservación. Una visión desde la academia, enero 2022

Sergio Alfaro Malatesta

### Introducción a la síntesis

Abordar una síntesis desde distintas disciplinas, a partir del esfuerzo por resumir 12 ponencias y más de 6 relatos y experiencias desde lo local a través de miembros de las comunidades, revela la necesidad de integración que habitualmente adolece el método científico para explicar fenómenos complejos. Por esta razón cuando nos enfrentamos a un territorio como el del Alto Loa, con una amalgama de interacciones y escenarios diversos presenta un difícil desafío producto de la rica complejidad de su cultura, historia, paisaje y por sobre todo, por la singularidad de las personas que desafían este territorio día a día. La conformación del habitar en estos territorios ha sido forjada no sólo desde los hechos materiales, sino que desde una cosmovisión que va más allá de las creencias y preconcepciones habituales de las visiones de mundo, que se rige por los cánones occidentales de la cultura de las ciencias científicas; ya sea desde las ciencias sociales, etnológicas, arqueológicas, arquitectónicas, lingüísticas, o desde los dogmas y las creencias judío cristianas que han permeado nuestra cultura occidental, enfrentadas al mundo andino revelan un profundo sincretismo que apela por una ética en la aproximación a los distintos temas que involucra una forma de habitar que se encuentra en permanente transformación desde hace cientos y miles de años.

Las ponencias que conformaron este seminario fueron abordadas territorialmente desde una modalidad itinerante que permitió a cada comunidad ser anfitriona de las conversaciones entre académicos, expertos y sabios locales, o representantes significativos de cada comunidad. Este criterio de organización responde a decisiones que no permitieron tener una visión secuencial, continua e integradora de todas las exposiciones y conversaciones que se realizaron; cada comunidad decidió acoger por separado este evento de corte más bien privado y acotado, sobre todo por las condiciones y restricciones imperantes producto del COVID-19. Dadas estas particularidades, es necesario realizar una síntesis que permita integrar un relato común. Debe permitir la reorganización de contenidos de acuerdo con el criterio de quien, como observador interno y desde la academia, pueda dar sentido y asociar correlaciones temáticas que, a su vez, permitan reorganizar el texto de esta gran conversación por el Alto Loa que se dio durante los 4 días en que transcurrió este seminario.

Esta síntesis se basa en la asistencia a cada una de las ponencias, sobre la base de los apuntes de las ideas más importantes que expresaron durante el evento cada uno de los ponentes y miembros de las comunidades. Claramente esta revisión implica un enfoque personal que no busca cerrar las interpretaciones que cada cual pueda realizar a través de las lecturas de cada uno de los textos de las ponencias que entregaron los autores, donde sin duda existen mayores detalles y precisiones sobre cada tema en particular.

### Rutas de integración

Las ponencias de la Dra. Clara López, historiadora boliviana, y el Mg. Mauricio Uribe, antropólogo de la Universidad de Chile, reflexionan sobre la importancia de dos rutas claves para la integración social, cultural y territorial de los poblados del Alto Loa; en cuanto a las relaciones norte-sur, este-oeste y viceversa, donde participa un importante corredor geográfico como lo es el río Loa.

La primera ponencia, de la historiadora Clara López, nos muestra la relación oeste – este, ruta que también utilizó el corredor geográfico del río Loa para internarse hacia el área circumpuneña. Esta ponencia se basa en la integración de pisos ecológicos entre la costa del Pacífico y el altiplano boliviano a propósito de la ruta del pescado entre Cobija y Potosí. Peces de mar deshidratados: un valioso y exótico recurso para ser intercambiado por minerales.

La ponencia, de don Mauricio Uribe, se refiere a la descripción del tramo del Qhapaq Ñan, ruta de desplazamiento norte-sur de la macrozona sur andina, comprendido entre el volcán Miño hasta el poblado de Lasana, segmento que se desarrolló tomando como eje de orientación el río Loa.

### **Caminando por la ruta del pescado: historia del camino desde el puerto de Cobija a la Villa Imperial de Potosí.**

En su devenir histórico la Ruta del pescado fue cambiando de acuerdo con la coyuntura histórica; se inició con los desplazamientos de pastores de llamas, luego con la colonización española ayudada por las reuas de mulas y posteriormente gracias a los adelantos tecnológicos se incorporó el tren, no así el de los rodados por las dificultades geográficas.

La ruta se inicia desde la costa del Pacífico por Cobija y la actual ciudad Tocopilla ubicada unos kilómetros al norte del desaparecido puerto. Desde ambos puntos converge por la ruta del río Loa en el poblado de Chiu-Chiu, asciende hacia el poblado de Ayquina y desde allí hasta llegar a los 3.000 msnm., en plena Cordillera de los Andes, hasta el salar de Ascotán. Ahí se conecta con la localidad de Topachilca, ya en actual territorio boliviano, a través del abra de Viscachilla, internándose por el salar de Uyuni y atravesando la región minera de Lipez antes de alcanzar el altiplano andino y la ciudad de Potosí, que correspondía a la antigua audiencia de Charcas.

Dentro de sus conclusiones Clara López nos señala que la ruta Cobija-Potosí se ha mantenido durante muchos siglos no siendo la única ruta transandina, gracias a los múltiples pasos de montaña que han servido como vías de comunicación oeste – este. El trazado de la ruta es aleatorio porque el camino no siempre puede ser utilizable por la misma vereda, ya que depende de la estacionalidad. Llega a tener, en algunos casos, 10 km de desviación respecto de la ruta principal.

Finalmente indica que la costa y las tierras altas deben ser entendidas en los diferentes espacios más allá de los límites internacionales, y por consiguiente, los estudios no deben terminar en este punto, sino abarcar el territorio completo para dar sentido a la idea de totalidad en los análisis y conclusiones sobre las implicancias de esta importante ruta de integración económica y cultural.

### **De Miño a Lasana: senderos y memorias arqueológicas en torno a los cursos Alto y Medio Loa**

La ponencia que describe el recorrido del Qhapaq Ñan nos revela cómo a través de los caminos se teje una historia material. Bajo esta perspectiva, Uribe nos señala la importancia de la arqueología para hablar de la integración de lo real; el sector del camino inca desde el Miño hasta Lasana se estructura a partir de múltiples senderos y caminos con historias previas. El Qhapaq Ñan se puede situar entre el 3.900 a. C al 2.900 a.C.

Los testimonios de la expansión inca se revelan por la presencia del maíz en las cerámicas imperiales, pero también por la presencia de representaciones de camélidos en las cerámicas correspondientes al

sector de Bolivia. La mano del inca se materializaba a través de la técnica del despeje del camino en un ancho de entre 3 a 5 m.

Desde el comienzo del trayecto de norte a sur se puede evidenciar la presencia de Kallankcas, corrales, tambos y estancias preincaicas remodeladas posteriormente por los incas, con evidencia de ocupación a través de la cerámica. Ejemplo de esto se encuentra en el sector de Lequena, Bajada del Toro, donde se pueden observar un número significativo de 50 estructuras, casas, dormitorios, corrales y trojas.

En el tramo desde cerro colorado a Santa Bárbara se ubican una cancha y varias estructuras habitacionales; sobre un promontorio rocoso orientado al este se emplaza un “ushnu” con relación a Taira. Precisamente en el sector de Cerro Colorado se ingresa al territorio de Atacama. La arqueóloga Cecilia Sanhueza, da cuenta de la presencia de “saywas” que pudieron operar como deslindes de territorios, provincias o “suyus” de mayor o menor envergadura y jerarquía.

Siguiendo hacia el sur desde Incahuasi, pasando por san José del Abra, se distinguen los cerros mineros para la obtención de sulfuros y óxidos de cobre. Desde aquí se articula por el río Loa hacia Cupo y Lasana, mientras que a través del río Salado conecta con Topain.

Con la expansión inca sobre los recorridos y caminos precedentes, “cuando un camino entra al Tahuantinsuyo, entra al calendario del tiempo, se incluye como localidad y tiempo.” La cerámica representada en los “Aríbalos” o “Keros”, así como los restos de cerámica diaguita presentes en Incahuasi, a través de cerámicas Pato, representan el intenso intercambio y tránsito por el camino Inka entre el 1.300 a.C. al 1.600 d.C.

### Experiencia desde el saber de la comunidad entorno al Qhapaq Ñan

El comunero Hernaldo Ferrer, poblador originario de la comunidad indígena de Lasana, nos habla a partir de la experiencia, costumbres, desde el saber de la comunidad en torno al Qhapaq Ñan. Nos cuenta que Lasana significa en lengua Kunza “lugar de descanso”; sacerdotes y visitantes señalaban que la agricultura se realizaba en este territorio de clima extremo prácticamente por diversión; los primeros habitantes ya asentados se dedicaban al viaje en busca de recursos, viajaban desde la costa hasta la cordillera, más lejos del salar de Uyuni, adentrándose en la Amazonía por objetos preciosos de gran valor. Esto explica la presencia de ídolos con formas de simios que revelarían la conexión entre estos lugares. Lasana estaba interconectada con el mundo inca a través de los senderos atacameños; así el viaje era parte de la cultura ancestral, los “cajones de pago” se encontraban en el Loa donde habían pequeñas ofrendas con libaciones y pedazos de óxido de cobre que revelan la fuerte presencia y uso del camino del inca como parte de las prácticas rituales y la vida cotidiana del Alto Loa.

## TESOROS DEL ALTO LOA

### Espacio cotidiano y sagrado Likanantay

A partir de la visión del arquitecto andino y atacameño Robert Maizares, nos adentramos en la comprensión de una arquitectura que tras de sí lleva un orden subyacente que viene dado por la comprensión y la respuesta del espacio arquitectónico respecto de los órdenes naturales y rituales.

Cuando Maizares se refiere a una arquitectura orientada, a través de sus ejemplos da cuenta que desde la mirada del mundo andino, la salida y la puesta de sol permanentemente son un recordatorio cotidiano







Seminario de Alto el Loa: Territorio de Conservación en Chiu-Chiu

y cíclico que se asocia no sólo a los aspectos materiales sino también espirituales; comprender que desde la lectura de un mapa que muestra el continente americano orientado hacia la salida del sol hace patente esta demostración categórica, que las preconcepciones no sólo desde la representación del mundo basado en los códigos europeizantes deben ser repensados y reflexionados a la luz de las interpretaciones de la cosmovisión de los habitantes originarios.

La arquitectura del Salar de Atacama, y sobre todo la arquitectura sanpedrina como manifestación de la arquitectura vernacular andina, es simple y austera como la alfarería atacameña. Basta un muro bien orientado en una vivienda para proveer sombra a las personas sin tener que recurrir a elementos anexos o accesorios.

Recibir el sol desde el oriente y despedir su recorrido por el poniente, ya es una determinante consciente que adopta el constructor atacameño para realizar las pequeñas aberturas en los muros para permitir el paso de la luz o controlar el rigor del clima.

Los patios, zaguanes y corredores, también responden a la despedida del sol. Pero se suma a este orden el reconocimiento de actos propios de la cultura como lo son el recibimiento familiar al carnaval al interior de cada familia que pertenece a algún "Ayllu". El carnaval debe ingresar al interior de cada vivienda, describiendo un orden circular en forma de espiral que va desde lo más amplio que conecta con el paisaje y desde allí al universo. En su sentido inverso, se va cerrando paulatinamente sobre un centro donde sólo participan íntimamente del carnaval la familia anfitriona, quedando los demás acompañantes fuera. Así la arquitectura en su orden va respondiendo a este sentido ritual.

Robert Maizares nos devela una dimensión sensible que ejemplifica de forma notable la austeridad del habitar andino. Con ello es posible comprender la profunda vocación hacia la exterioridad en el orden del habitar, así como también nos permite comprender el rol de la luz, la sombra y la penumbra como calificadores espaciales que acompañan los actos del hombre en el desierto.

### **Tesoro del Alto Loa: las naves andinas tipología de arquitectura social en las cuencas de los ríos Loa y Salado**

La ponencia de Cristian Games, arquitecto e investigador de la cultura y la arquitectura andina, sobre las naves andinas nos muestra cómo desde el orden geométrico y las relaciones que hablan del situarse en referencia a los elementos tutelares del paisaje y los órdenes de los elementos de la naturaleza, la arquitectura es capaz de acompañar la ritualidad de los actos colectivos de la vida cotidiana y ritualidad andina.

La nave como orden geométrico donde predomina el largo por sobre el ancho, para conquistar una profundidad en la configuración de un espacio unitario, permite enfrentar cara a cara a los asistentes de los actos rituales o cotidianos entorno al eje mayor.

Enfrentarse cara a cara, estando de pie, sentado o arrodillado, permite a un actuante u observante siempre estar en un permanente contacto visual mientras acontecen los actos. Además de nunca darse la espalda, ya sea tanto en las rogativas, cantos y saludos a las divinidades religiosas santos, vírgenes y patronos o sincréticas, como en las ofrendas asociadas a los altares y las divinidades de la tierra a través del agua o el vino.

También el enfrentarse cara a cara está asociado al acto de comer de manera colectiva en algunas celebraciones rituales, como en el caso de la fiesta de la Virgen de Andacollo de Kosca, donde los bailarines de los bailes religiosos, cuando descansan y reponen fuerzas en torno a la comida se reúnen dentro de naves o espacios comunitarios donde se disponen en mesas y bancas a lo largo del eje, reforzando el sentido de organización y disposición de los actos humanos.

### Artesanía y oficios ancestrales

Don Asencio Anza Anza, poblador de Caspana, nos comparte su trayectoria personal a través del trabajo con la piedra pómez y la elaboración de artesanías con el uso de desechos de madera de cactus, mediante la elaboración de réplicas de iglesias y campanarios. Nos revela que el cactus hay que buscarlo en el campo y que compartir este saber con los jóvenes o niños para que se mantenga en el tiempo requiere del apoyo o acompañamiento de herramientas que lo permitan. Nos señala que hay pocos cultores de este tipo de artesanías, por eso es necesario generar espacios de rescate del saber y posibilitar la transferencia de conocimiento sobretodo a los más jóvenes.

### Ritos de agua en las comunidades del desierto de Atacama

La ponencia "Ritos del Agua en las comunidades del Desierto de atacama", de la Dra. Marinka Núñez, nos revela la vigencia de antiguos rituales ancestrales preincaicos que han sido capaces de mantenerse activos en las comunidades andinas, ya sea en el Alto Loa o en el Salar de Atacama.

Los ritos del agua si bien se asocian a la limpieza de los canales de regadío, en cada poblado presentan algunas diferencias, pero en términos generales poseen una misma estructura. Se relacionan con la conservación de los sistemas de regadío y el mantenimiento de la actividad agrícola que se enfrenta de manera comunitaria: hombres y mujeres tienen roles y responsabilidades dentro de esta organización ritual del trabajo. El reconociendo a los dioses tutelares de la naturaleza, los Mallkus como dadores de vida a través del agua, son convocados por el Puri Kamani para volver a traer el agua en cada ciclo estacional, preparando los sistemas de riego y la tierra de cultivo antes de cada siembra.

El baile ritual del agua comienza en la casa del Puri Kamani o guardián del agua, donde se buscan los instrumentos rituales para ofrendar e iniciar los cantos y bailes asociados.

Tras cada jornada de limpieza comunitaria y reparación de los sistemas de riego, se debe reponer fuerzas de manera comunitaria, ofreciendo comida y bebida a los miembros participantes de este La Dra. Marinka Núñez, a través del "Talatur" en el poblado de Peine, ubicado en extremo sur del Salar de Atacama. Nos revela que esta tradición ancestral posee una estructura de organización que tiene una manera muy precisa y ordenada, inclusive considerando el género de las personas que participan de este trabajo comunitario y la ceremonia del rito ancestral.

### Las tradiciones y costumbres en Chiu-Chiu, cambios con el paso del tiempo

La Sra. Erica Pérez, comunera de Chiu-Chiu, recuerda que la limpieza de los canales que se hacía en comunidad, no era una tarea, era una fiesta. La comida que se servía a los que trabajaban esencialmente constaba de una cazuela más un postre. Además se llenaban los baldes con agua.





Presentación del arquitecto Robert Maizares en Seminario Alto el Loa

Los capitanes, que también podían ser mujeres, estaban a cargo de cada canal. Cada familia tenía responsabilidades, por ejemplo, los pertenecientes a la familia Paniri se hacían cargo del canal, mientras que los miembros de la familia Condori despejaban las chilcas y breas. Los capitanes hacían invocaciones y se cantaba el “Cotantar”, que significa “que Dios se lo pague”. Al soltar el agua limpia del estanque se iniciaba la fiesta.

La Sra. Erica Pérez cierra su relato con lo que para ella significa la fiesta del agua, y cómo sería importante recuperar el canto al agua: “La fiesta del agua era una cosa sagrada, el agua de la santa tierra, porque ella nos alimenta.”

### **La tradición del carnaval**

Gabiela Yere, integrante de la comunidad de Lasana, agricultora, nos comenta que ella no nació en este poblado, sino que llegó a Lasana cuando niña. Desde siempre la agricultura estuvo dentro de sus costumbres formando parte de su vida. Recuerda que el carnaval era una celebración más íntima dentro de los miembros de la comunidad, en cambio ahora se abre a muchos forasteros que participan sabiendo que en esta fiesta se debe atender a los visitantes.

Para cada comunidad el carnaval es algo distinto, se deben recuperar algunos cantos de los que no hay un registro, similar a lo que sucede en la limpieza de canales: los cantos se van perdiendo con el tiempo y no se renueva la gente que permita seguir transmitiendo estos saberes.

## **CRISTIANISMO Y RITUALIDAD ANCESTRAL**

### **Apropiación andina del cristianismo en el ámbito del Alto Loa**

Dentro de la Ritualidad Andina, el cristianismo ocupa un espacio importante dentro de las creencias y la fe de las comunidades, asociado también a una dimensión cosmológica profundamente enraizada en antiguas y profundas interpretaciones del mundo espiritual andino.

Para adentrarnos en esta dimensión ritual desde la espiritualidad, el Dr. Jorge Hidalgo, premio nacional de historia en 2004, nos entrega su mirada desde la “apropiación Andina del cristianismo en el ámbito del Alto Loa”.

Esta dimensión espiritual se asocia a la construcción del conocimiento desde la religiosidad y la conquista, donde la obligación de evangelizar surge desde el S. XVI al XVII. Se enfrenta a una barrera idiomática y cultural, pero al ser la evangelización una misión del gobierno, los obispos que eran nombrados por el rey debían cumplir con Dios y el Rey. Durante la conquista española se tuvo como propósito la imposición del cristianismo en América, a través de la lucha contra la “idolatría” como una definición del indigenismo. Durante el primer período de la expansión colonizadora, en pleno momento de las guerras civiles de 1532 entre los seguidores de Almagro y Pizarro, se buscó terminar con la religión incaica. A pesar de ello, la “Chascona”, que corresponde a la interpretación astronómica de “Venus”, sobrevivió dentro del culto local.

Existió un segundo período entre el 1608 al 1670 donde los conquistadores lucharon contra las idolatrías. El poder eclesial sentía que no había avanzado mucho con la evangelización, por lo que en 1670 se luchó contra el culto indígena y las huacas a través del “faccionalismo” que significó una delación entre facciones rivales.

Posteriormente se logró la cristianización, conservándose algunos ritos cristianos con los ritos indígenas. Hacia 1683, en la “revisita” todos los pueblos de indios tenían “caciques” y “encargados de iglesias”; los indígenas en México fueron reducidos a tierras de refugio, mientras que en Sudamérica las reducciones de pueblos se constituyeron en cabildos de indias.

En el mundo prehispánico no existía la figura del “diablo”, sí había un ánima de los muertos denominada “supai”. Los curas perseguidores de idolatrías obligaron a los indígenas a una confesión forzada acerca de la existencia del demonio y los cultos ancestrales.

La figura del visitador de idolatrías surgió. Entre 1620 y 1650 Francisco de Otal llega a Charcas y posteriormente a Chiu-Chiu.

En 1635 Otal viajó a Lima al inicio del siglo XVII, buscando la extirpación de una divinidad encarnada en el “Colibrí”, que era una divinidad atacameña. Otra extirpación que buscó identificar fue la existencia de un “Tocol”, que consistía en una piedra negra que los locales veneraban y paseaban sobre unas andas de madera. También se obsesionó con las tabletas de algarrobo y sus simbolismos zoomórficos.

En el territorio de Calama se pensaba que Caspana estaba orientada hacia Potosí, donde otros visitadores, persiguieron el culto ubicaba una gran huaca; en Ayquina se llevaba una olla llena de maíz al río y se quebraba en muestra de ofrenda para lograr una buena cosecha, “Cayáhia tunar”.

### **Saberes ancestrales y patrimonio comunitario, reflexiones en torno al pueblo de Ayquina**

Wilson Segovia, sociólogo Mag. en intervención social y cs. sociales, actor local dentro de las comunidades andinas del Alto Loa, desde su ponencia “Saberes ancestrales y patrimonio comunitario, reflexiones en torno al pueblo de Ayquina”, nos presenta el desafío de la descolonización como un objetivo de reivindicación de la cultura local y sus tradiciones. Este mensaje directo a los asistentes al seminario, y especialmente dirigido a aquellos miembros de las comunidades locales, presenta un llamado al compromiso con la autogestión y la realización de los cambios desde dentro de estas y los territorios. Su mensaje apela a un rol protagónico de los ciudadanos de cada poblado andino.

Pone en el centro de la discusión el rol protagónico y central que deben tomar los miembros de las comunidades a la hora de abordar sus propios desafíos comunitarios y de autorrealización desde la identidad propia. También realiza una fuerte crítica a los gestores patrimoniales que van a los territorios a realizar labores y tareas que posiblemente pudiesen ser ejecutadas por actores locales; su crítica se dirige igualmente al Estado como ente que muchas veces no logra interpretar las necesidades locales e impone alternativas de proyectos que no se ajustan a la voluntad local, o destina recursos que no pueden ser administrados por las propias comunidades para el desarrollo de proyectos locales.

Finalmente destaca el rol que han tenido algunos líderes que la historia ha reivindicado desde el relato épico, como es el caso de la figura de Tomás Paniri, líder indígena que ayudó a encabezar en estos territorios la rebelión de Túpac Amaru II frente a la dominación española.

Sin duda esta visión busca generar un legítimo debate y reivindicación frente a la autodeterminación de los pueblos originarios, no sólo frente a los desafíos del mundo contemporáneo en el contexto andino, sino que también frente al rol de las comunidades en la tutela, resguardo y mantención de su patrimonio.



Recorrido por los tesoros de Lasana



## TERRITORIALIDAD, PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL

### Cómo conservar los tesoros de los ancestros en Caspana

Germán González, presidente de la comunidad de Caspana, nos señala que cuando hablamos de “pueblo” estamos refiriéndonos a un “territorio en particular”. Enfatiza que “no vivimos en espacios fuera de espacios”. Caspana, en 1947, delimitó su territorio y la presencia de un juez dentro del poblado daba cuenta de su importancia. Caspana es la única localidad del Alto Loa que posee un límite con Bolivia; con límites que también se relacionan con Río Grande y Lasana; posee lugares compartidos con Toconce; y hoy en día surge la situación de compartir territorio con Guatín.

Caspana tiene muchas evidencias de su pasado aún por explotar, pero es necesario realizar estudios, lo que hoy en día se dificulta ya que se debe pedir permiso al CMN. Respecto de la propiedad de la iglesia señala que ésta debería ser del pueblo y no del Estado.

Aún falta mucho patrimonio que estudiar. En el sector del río Salado, sector Pila, falta hacer estudios que abarquen un 70% de todo el patrimonio que existe en Caspana.

Es necesario tener un registro y exponer este patrimonio en un lugar dentro del pueblo para difundir el valor patrimonial de Caspana. El pasado de Caspana se relaciona con el Tiahuanaco. Incas y españoles, los incas pasaron por Caspana porque formaron parte del Tahuantinsuyo.

Finalmente nos deja una potente declaración respecto de la comprensión de la cosmovisión desde su punto de vista y cierra su intervención diciendo que “cuando hablamos de cosmovisión, hablamos de cosmovisión porque vivimos en la naturaleza”.

Esta última frase nos lleva a enlazar esta declaración de lo natural como un valor y comprensión identitaria basado en los aspectos naturales. Bajo esta perspectiva cobran sentido dos ponencias que profundizan en el contexto científico desde la geología y también desde la biología, pero también desde los recursos naturales presentes en el territorio.

### Reflexiones de comunidad de Lasana respecto a sus tesoros

Leonel Salinas, actual presidente de la comunidad indígena de Lasana, reflexiona acerca de la manera de proteger los tesoros de esta comunidad, tales como los petroglifos, sus terrazas de cultivo, la trilla, el sector del Morro y el acceso al río; así como los cantos tradicionales, la artesanía tradicional, sus semillas y el pucará. Señala que es necesario “informar a los visitantes y también a la misma gente del pueblo el valor cultural de estos vestigios”. Por otra parte, propone que es importante limitar el acceso a los lugares donde se han encontrado petroglifos. Respecto de las áreas de interés ambiental y turístico como el río es necesario realizar operativos de limpieza, educar sobre la disposición de basuras, sobre todo a los visitantes, y proveer de receptáculos que permitan disponer de manera óptima las basuras. Para la revalorización cultural y el rescate de oralidad se plantea recuperar palabras y canciones antiguas e implementar una escuela taller que permita la enseñanza y el traspaso de las tradiciones para su difusión y venta, generando un retorno para sus cultores.

### El análisis territorial como herramienta para la gestión ambiental de los territorios geopatrimoniales

Miguel Fernández, geólogo de la UCN, nos enfrentó a una mirada sistémica desde el patrimonio geológico, abriendo conceptos como la geodiversidad, la biodiversidad y el paisaje cultural como un valor que demuestra el vínculo continuo entre las personas y la naturaleza. En esta ponencia surge una perspectiva ética que apela por principios de conservación que han sido recientemente incorporados dentro de los consensos científicos para definir un territorio desde la singularidad, además de la definición del valor a través de los atributos delimitados por Brilha y otros en 2016: representatividad, integridad, singularidad (o rareza) e interés científico.

Actualmente se está elaborando un mapa de riesgo vulcanológico en todo el país que muestra todas las pendientes y los sistemas endorreicos que permiten conocer las amenazas presentes en las cuencas y los sectores andinos. En este mapa se podrán incluir las bases de datos con todos los geo sitios georreferenciados que sean de interés para las comunidades locales. No obstante, es necesario definir los criterios de acceso y administración de los contenidos de las base de datos que permitan utilizar correctamente esta información acerca de los sitios de interés arqueológico. Es importante que dicha información cuente con resguardos y principios éticos para su uso y administración, para así proteger el frágil patrimonio arqueológico, sobre todo ante la inexistencia de una cultura cívica que facilite su cuidado, respeto y preservación.

### Patrimonio microbiano, genético y servicios ecosistémicos

La ponencia de la Dra. Martha Hengst nos asoma al mundo invisible de las bacterias que habitan las zonas lacustres en el área alto andino. Estos organismos viven en condiciones de extrema aridez y radiación ultravioleta y se reconocen a través de sus colores que relatan muchas veces sobre el color blanco de sales y sulfuros. Estas colonias de organismos vivos son conocidos como tapetes microbianos; al estar en contacto con suelos y aguas de alta presencia de componentes volcánicos, estos microscópicos seres vivos pasan a ser especímenes de mucho interés para encontrar respuestas adaptativas al medioambiente extremo, como demuestra el caso de ciertas bacterias que han sido posible de ser reproducidas bajo condiciones de laboratorio y sometidas a condiciones que simulan las características desérticas. Estos hallazgos han permitido conocer las propiedades de resistencia a la excesiva radiación solar o la supervivencia en condiciones de extrema salinidad.

El estudio de las lagunas altoandinas ha permitido descubrir la presencia de pequeñas algas de un alto valor nutricional como la "llyayta", que se ha estudiado por la bióloga junto a otros científicos en el Salar de Huasco de la segunda región de Chile.

El Nostoc es una colonia de cianobacterias que puede estar en estado latente hasta que las primeras lluvias la hidratan, formando esferas de 10 a 25 mm de diámetro, semejante a uvas. Se encuentra en la precordillera andina, sobre 3000 m. Tiene un color verde-azulado y desde centurias forma parte de la alimentación de algunos pueblos altiplánicos. Tiene la capacidad de fijar el nitrógeno del aire y otros elementos. En Sudamérica también se le conoce como cushuro, murmunta, llullucha o llyayta, conocida desde Centroamérica hasta Brasil, consumiéndose principalmente en Perú y Bolivia (Ponce, 2014).

Respecto del patrimonio biológico, nuevamente es necesario salvaguardar la tutela y resguardo de esta riqueza inexplorada porque existen amenazas ciertas de apropiación económica sobre la desconocida

biodiversidad biológica del norte de Chile. Nuevamente en este aspecto, como en el de los geo parques, es necesario que existan regulaciones para la protección de zonas de interés biológico, sobre todo para la conservación y protección de los ecosistemas frágiles. La dinámica y equilibrio natural de estos depende fuertemente de la disponibilidad de aguas atmosféricas o continentales. Aquí también se debate sobre el uso y administración del suelo, el manejo y preservación de elementos naturales, bióticos y servicios ecosistémicos que forman parte de interacciones complejas y muchas veces frágiles en condiciones extremas, como en los desiertos de altura.

### **Patrimonio étnico y arqueológico en el Alto Loa: el rol de las comunidades y el aporte científico y su conservación**

En sus reflexiones sobre el patrimonio cultural del Alto Loa desde la visión de Lautaro Núñez, Dr. en Antropología y Premio Nacional de Historia 2002, abre su ponencia planteando la siguiente pregunta: ¿Para qué conservar?, respondiendo que al patrimonio hay que verlo hacia atrás, hacia el presente y hacia el futuro. Reafirma que Quechuas, Aymaras y Cunzas siempre han tenido una interacción; la identidad patrimonial se sustenta en una relación agropecuaria.

La educación patrimonial es muy importante porque existen casos notables de patrimonio local que necesitan ser resguardados y difundidos, como por ejemplo, Chiu-Chiu que presenta una aldea defensiva pre-inca; ¿cómo preservar la aldea defensiva de Lasana?, se necesitaba un museo indígena atacameño de arqueología y etnografía para el valle de Lasana, y se logró gracias al tesón y esfuerzo de las iniciativas locales.

Turi, una aldea pre-inca, evidencia la presencia de una Kallankca inca, pero en un estado de fragilidad material por las condiciones de intemperie. Es necesario que este patrimonio sea resguardado y la mejor manera de hacerlo es a través de los inventarios. No existe aún un inventario de arte rupestre.

Ayquina es un santuario patrimonial, hay tradiciones como la "Limpia de Canales" que constituyen evidencias de la existencia de rituales pre-incaicos. El Puri Kamani es el que conserva el agua, surge para defender el agua atacameña.

Tomás Paniri, nace en Ayquina, organiza la resistencia contra el Corregidor de Tintas, Antonio de Arriaga en apoyo a la rebelión de Túpac Amaru II, es ajusticiado en la isla Serrano de Iquique.

Finaliza su ponencia el Dr. Lautaro Núñez con la siguiente interrogación: ¿por qué un Estado es dueño de un patrimonio anterior al estado?

### **Alto Loa, arquitectura de conservación, disyuntiva entre contemporaneidad y tradición**

Cuando se habla de conservar en un territorio andino como el Alto Loa, sin duda no nos podemos sustraer a una antigua discusión sobre la arquitectura vernácula. En el tiempo presente, dentro del habitar de estos territorios conviven simultáneamente una arquitectura en un estado más natural, la idea de lo "natural" asociado con ciertos grupos sociales. Un planteo muy vinculado, por otra parte, con la existencia de un estado de supuesta pureza prístina previa a la "civilización" (Tomasi, 2011); estas arquitecturas vernáculas históricas muchas veces constituyen un patrimonio protegido, que coexisten junto a otras arquitecturas del presente en permanente transformación, sobre todo dentro de un territorio ancestral que vive acelerados cambios provocados por la irrupción de las tecnologías y los efectos de la urbanización

del espacio rural. Estos cambios muchas veces dejan entrever las tensiones entre la contemporaneidad y el pasado.

Para desarrollar esta ponencia, abordo los siguientes temas; 1) Territorio del Alto Loa interpretaciones de su arquitectura como hecho sociocultural y tecnológico; 2) tensión entre conservación y patrimonialización; y finalmente, 3) recuperación de oficios ancestrales, capacitación en arte y oficio de restauración de viviendas patrimoniales andinas Alto Loa.

El conflicto de la discontinuidad en las tradiciones constructivas, se va profundizando producto de los fenómenos de transculturación, la adhesión a la vida urbana y, sin duda, la escolarización formal temprana que distancia a las nuevas generaciones de las prácticas cotidianas del cuidado de los animales, el campo, la mantención de la casa y las tareas propias del habitar rural. Esta discontinuidad en la sabiduría se ve reflejada en la negación o desconocimiento del uso de técnicas apropiadas de construcción tradicional. “los conocimientos tradicionales son, una parte integral de la vida humana. Se salvaguarda mediante su transmisión de padres a niños y niñas, de maestros a aprendices, de docentes a alumnos”.

A modo de conclusiones, se plantea que hoy, desde la realidad contemporánea y los fenómenos de irradiación tecnológica, la sustitución material también ha alcanzado los confines de los territorios andinos y, por cierto, también del Alto Loa. El efecto de la urbanización y las lógicas tecnológicas de la minería han penetrado el mundo rural del campo andino desde un punto de vista más sociológico. La ruralidad del mundo andino convive permanentemente en una tensión entre la tradición y la contemporaneidad.

En los lentos procesos culturales que se manifiestan a través de hechos arquitectónicos, se conforman organizaciones de gran unidad espacial, las que se generan porque las interacciones con el lugar, los recursos, las creencias y las costumbres se van sedimentando a través de lentos procesos de ensayo y error que superan con creces la existencia de una generación de individuos en un lugar. Lo más grave deviene cuando la sustitución por el derribo de alguna obra construida ocurre por causas naturales; antrópicas, por la acción o inacción de las personas sean éstas perteneciente a un determinado territorio; o peor aún, cuando estas acciones son provocadas por agentes externos.

## **CONSERVAR ES CUIDAR Y CULTIVAR RELACIONES EN TODO EL SENTIDO DE LA PALABRA.**

### **De cómo una película se convierte en patrimonio**

Pablo Perelman, cineasta y co-director de la película “A la sombra del sol” filmada en Caspana en 1974, nos relata cómo este testimonio fílmico de hace más de 48 años, desde las vicisitudes de una época incierta y oscura para nuestro país en el contexto próximo al Golpe de Estado. La película, que nació como idea para convertirse en un western en pleno Desierto de Atacama, terminó siendo un testimonio revelador de la cultura y la identidad de todo un pueblo gracias a la amplia participación de actores locales del poblado de Caspana en la película.

No sólo la filmación significó un desafío de creatividad. La película fue de una empresa que buscaba obtener beneficios asociado a incentivos tributarios que se obtenían al producirla en Chile y difundiendo el cine nacional. Pero hasta aquí el relato de Perelman nos empieza a descubrir un guion de otra película, relatando todas las dificultades que significó la post producción en territorio argentino, precisamente en Buenos Aires, y de cómo las reducidas copias de la película tuvieron que sortear el incendio en el estudio

donde se produjo. Producto de esto último, no quedó ninguna copia de respaldo. Otro contratiempo fue que las cintas utilizadas para la exhibición sufrieron el deterioro del uso y de la fragilidad del material, por lo que este patrimonio filmico era bastante efímero. Esta película con el tiempo se convirtió en una cinta de culto, pero para llevarla hasta nuestros días en una versión renovada se tuvieron que sortear desafíos materiales audiovisuales a partir de una arqueología de reconstructiva que permitiera restituir no sólo la imagen, sino también el sonido que acompaña al film. Adicionalmente, la recuperación de esta cinta tuvo que enfrentarse a las autorizaciones de reproducción a partir de la gestión de derechos entre la productora, que tiene parte de los derechos intelectuales, y el dueño de la película a través de sus herederos, los cuales también tienen derechos sobre el film. Más allá de las complejidades, la película hoy refleja un sentido de pertenencia para la comunidad de Caspana por la participación de las personas del pueblo dentro de la película, quienes posiblemente también deberían tener algún grado de filiación con este patrimonio filmico. Aun cuando muchos de sus actores ya no viven, aquí nos encontramos frente a una nueva arista para comprender, desde un punto de vista no sólo jurídico, la valoración del patrimonio a la luz de la forma en que la sociedad, la cultura y la jurisprudencia van cambiando; y cómo también debería irse ajustando las interpretaciones acerca de lo que entendemos como patrimonio y el valor que porta como significado colectivo.



Fiesta de la Conservación en Ayquina







LUXOR SPA

Reservación

Un Parque Nacional en grave peligro: Explotación de oro y litio amenazan el Nevado Tres Cruces

CHILE: ocho proyectos mineros cercan el Parque Nacional Nevado Tres Cruces

Chile: ocho proyectos mineros cercan el Parque Nacional Nevado Tres Cruces

Seminario Alto el Loa: Territorio de Conservación en Caspana, participación de Miguel Fernández



## Cktnatur Seman, volver a juntarnos... Aprendizajes de conservación en Alto Loa

Por Lucía Otero Gimenez, Yaritza Aguirre Flores, Cristian Heinsen Planella y equipo Fundación Altiplano

Dedicamos parte final, con mucho respeto, a las personas y organizaciones de las comunidades atacameñas Lickanatay de Chiu-Chiu, Lasana, Caspana y Ayquina-Turi que hicieron posible esta iniciativa, ambiciosa e inédita, en el territorio de Alto el Loa, Territorio de Conservación.

Este texto lo escribimos como equipo Fundación Altiplano, organización sin fin de lucro que cumple la misión de acompañar a comunidades andinas y rurales que necesitan conservar sus tesoros en riesgo. Se propone a modo de reflexión final de un proceso de aprendizaje que enfrentamos como grupo interdisciplinario, con distintos orígenes y especialidades, que compartimos la pasión por la conservación y el desarrollo más justo y sostenible, en comunidad. Es un alto honor haber trabajado en este territorio-paisaje sagrado de la América Sur Andina, hogar de una cultura excepcional, la Lickanantay. Cultivada durante miles de años por personas y comunidades sabias, que habitan en torno al gran desierto de Atacama, cuidando las aguas y los regalos de la Madre Tierra, dejando su mensaje-enseñanza en las rutas tropeeras, en los petroglifos cifrados, en sus cultivos y crianzas de ganado, en sus terrazas, pukaras, templos, viviendas y espacios sagrados, en sus textiles, su arte y tecnología, en sus alimentos, sus viejos relatos, sus costumbres ancestrales.

### El sentido o propósito de la conservación

Al escribir estas líneas, se redacta para Chile una nueva Constitución Política del Estado que reconoce especialmente el valor y los derechos de las culturas o naciones ancestrales, originarias. Se da la positiva paradoja de que un Estado que no ha sido especialmente dado a la valoración de sus herencias prehispánicas y de su magnífico patrimonio natural y cultural, aspira hoy a contar con una ley fundamental que, para algunos, sería indigenista y conservacionista.

Mientras en el debate político, acotado a la opción binaria A o B, difícilmente se logran acuerdos razonados, en la conversación generativa salta a la vista la capacidad de las comunidades ancestrales para persistir en su origen y costumbres, en su saber habitar en el mundo, pese a dificultades mayores como son la colonización o la discriminación. Esta capacidad de enfrentar el futuro desde un origen compartido y en conciencia ecológica, con una alta capacidad adaptativa o resiliencia, cobra especial interés en un momento histórico de la humanidad en que el modelo de sociedad, organizada en torno a la idea de progreso, pierde legitimidad. Y, sobre todo, eficiencia, para enfrentar desafíos de alta complejidad como son el cambio climático, la afectación de ecosistemas por una economía miope y una revolución científica y tecnológica que nos tiene en permanente asombro y a punto de habitar otros planetas. En este escenario desafiante para la especie humana, frente al desgastado paradigma Sociedad, retorna como refresco el viejo paradigma Comunidad, manifestado en distintas situaciones, como es la identificación creativa de las nuevas generaciones, tan híper-urbanas, con una aspiración nativa del habitar, más consciente, armónico, responsable.

En este contexto, dejamos señalado que el sentido o propósito de este programa ha sido atender la necesidad de conservación, tan evidente en las comunidades andinas y ancestrales, que tienen en el cuidado de sus herencias culturales un pilar de su saber habitar. Nos corresponde agradecer a las comunidades de Chiu-Chiu, Lasana, Caspana y Ayquina-Turi por permitirnos acompañar y aprender en un breve tramo de su largo caminar. Y al Gobierno Regional de Antofagasta, liderado hoy por el gobernador sr. Ricardo Díaz, por confiarnos una tarea tan noble y valiosa en un territorio fundamental de la América andina.

Corresponderá a las propias comunidades participantes evaluar si el propósito y los objetivos de este programa se cumplieron. Para eso, compartimos aquí información de su origen, ejecución y resultados.

### **El origen del programa**

La colaboración entre la Fundación Altiplano (FA) y el Gobierno Regional de Antofagasta (GORE) se origina hacia 2015, cuando GORE atendía el requerimiento de la comunidad de San Pedro de Atacama para la restauración de su valioso templo andino, de tierra, monumento nacional en situación de emergencia. Ante la inviabilidad de licitar la ejecución del proyecto aprobado por Consejo de Monumentos Nacionales (CMN), GORE convocó a FA como una de las seis organizaciones que cumplían a la fecha el rol de entidad sub-ejecutora del Programa Puesta en Valor del Patrimonio (PPVP) de la Subsecretaría de Desarrollo Regional (SUBDERE). La modalidad de sub-ejecución, prevista en el PPVP SUBDERE, permite a Gobiernos Regionales disponer de unidades técnicas especialistas, sin fin de lucro, validadas técnica e institucionalmente, para apoyar en la formulación y ejecución de iniciativas patrimoniales, en condiciones especiales y exigentes, mediante convenios de transferencia y rendición gasto a gasto. La sub ejecución aplica especialmente para iniciativas patrimoniales complejas y de emergencia, acelerando en mucho los tiempos de formulación, tramitación y ejecución de la inversión pública. FA aceptó el desafío de restaurar el templo de San Pedro de Atacama, ayudando a re-formular el proyecto aprobado por Consejo de Monumentos Nacionales (CMN), desde la confianza y colaboración con la comunidad del templo y la institucionalidad pública regional, de acuerdo a criterios y metodologías vigentes y a la experiencia ganada en el Plan de Conservación de Templos Andinos de Arica y Parinacota, Ruta Misiones-Saraña. La restauración del templo de San Pedro, ejecutada entre 2015 y 2016, fue una experiencia muy valiosa para todos quienes participamos. Y generó la amistad con la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica del Norte (UCN), que apoyó en la instancia de Escuela Taller que propone siempre FA en la ejecución de las iniciativas, para lograr la mejor gobernanza y participación de la comunidad, con oferta de empleo digno + aprendizaje.

Tras la experiencia en San Pedro de Atacama, en 2018 GORE comparte una serie de iniciativas patrimoniales que están pendientes de diseño y ejecución en el territorio lickanantay de Alto el Loa, las que podrían ser asumidas mediante alianza de sub ejecución. Fundación Altiplano, que para entonces ya focalizaba su misión contributiva en la Escuela de Conservación Sarañani! (Caminemos), recomienda atender los requerimientos de comunidades en un proceso de aprendizaje compartido; que sea capaz de valorar y reforzar la gobernanza, saber ancestral y competencias de conservación de las propias comunidades, por medio de talleres teórico-prácticos, obras demostrativas y la formulación de perfiles de proyectos integrados en un esfuerzo mayor de conservación en el territorio de Alto Loa; generando, idealmente, una entidad sub-ejecutora de las propias comunidades participantes. En julio de 2019, en una sesión del Consejo ADI Alto Loa, Fundación Altiplano fue presentada por GORE a las comunidades como entidad sub-ejecutora aliada. En la sesión se firmó un convenio de colaboración entre FA y GORE que contempla la eventual sub ejecución de un programa de capacitación que atienda los requerimientos patrimoniales desatendidos de las comunidades.

### El modelo conservación sostenible en comunidad

Al responder la solicitud de colaboración que hace el Gobierno Regional de Antofagasta, Fundación Altiplano aplica lo que hemos venido a llamar el modelo conservación sostenible en comunidad. Esto se propone humildemente como un ejemplo a considerar, resultado de la reflexión tras años de trabajo acompañando a comunidades que necesitan conservar tesoros en riesgo, además del conocimiento de programas de conservación patrimonial que son valiosas referencias en América: Nuevo México, Colca, Chiquitanía y Chiloé.

El modelo propone 5 ideas para asumir la conservación sostenible:

1. La conservación como necesidad humana: la necesidad de cuidar lo que se ha recibido de las generaciones pasadas como legado para las generaciones futuras. Integra las necesidades profundas de subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, identidad, creación, ocio y libertad (Max Neef). Está en la base del pretendido desarrollo sostenible.
2. El planeta como Territorio Sagrado, como territorio de conservación: no hay recursos sino Tesoros en riesgo, naturales y culturales, que deben ser cuidados para las nuevas generaciones.
3. Patrimonio somos nosotr@s...: como dice don Mario Cutipa, maestro mayor restaurador y yatiri de la Fundación Altiplano, quien lidera desde su saber ancestral las ceremonias con que se inician todas las restauraciones, pagando a la santa tierra y los antepasados. Una visión holística, integradora, nativa y no académica del patrimonio: las herencias, los tesoros que debemos conservar para nuevas generaciones.
4. La conservación como innovación y como proceso adaptativo, largo, incierto y transformador (aprendizaje): la cita de Humberto Maturana: Lo más importante en la innovación es lo que se quiere conservar, ahí está la clave.
5. Economía de la Conservación: un desarrollo alternativo a escala persona-comunidad, basado en necesidades profundas y en la conservación responsable de los tesoros naturales y culturales que deben estar disponibles para nuevas generaciones. Demanda responsable de valor conservado comunitario desde lo público y desde sectores de la economía que van al alza como vivienda, educación-investigación, producción creativa, alimentación saludable, salud, turismo responsable, energía renovable, reciclaje.

### El programa Capacitación en Conservación Sostenible Pueblos Alto el Loa, Etapa 01

En el marco del convenio de colaboración de 2019, FA apoyó a GORE en la formulación del perfil de la iniciativa que se propone para atender la necesidad de conservar los tesoros en riesgo de las comunidades de Chiu-Chiu, Lasana, Caspana y Ayquina-Turi, por años desatendida y postergada. En la formulación y coordinación con las comunidades, fue clave el aporte desde GORE de Andrea Montserrat Venegas y Hugo Pizarro. La iniciativa fue presentada por GORE ante el Consejo Regional de Antofagasta con los respaldos formales de las 4 comunidades participantes. Finalmente, con las demoras y modificaciones de escenario que generaron el estallido social y la emergencia COVID-19, el convenio se firmó en noviembre de 2020 con el respaldo ratificado de las 4 comunidades participantes, siendo esto especialmente requerido por Fundación Altiplano. Contraloría Regional tomó razón del convenio en diciembre de 2020, acordándose el inicio de la sub-ejecución a partir de enero de 2021.

La emergencia COVID-19 afectó drásticamente el programa aprobado, que se estructura en torno a talleres presenciales y obras de conservación demostrativas. En la primera reunión virtual con las directivas de las 4 comunidades participantes, quedó en evidencia la necesidad de modificar el programa aprobado de acuerdo a la situación de emergencia sanitaria, atendiendo especialmente a la seguridad de las comunidades. En febrero de 2021 se logró realizar reuniones presenciales, bajo estricto protocolo sanitario, con las 4 directivas en sus respectivos pueblos, para presentar una propuesta de ajuste o re-programación. Las 4 comunidades hicieron ver críticas y observaciones al programa y a GORE, relacionadas con lo que describen como una histórica falta de consideración y apoyo desde el Estado para con las comunidades Lickanantay. A pesar de esto, ratifican el interés en participar, aportando consejos y recomendaciones para la mejor ejecución en situación de pandemia. Con estos acuerdos, se presenta a GORE una solicitud de reprogramación para lograr los objetivos en el contexto de emergencia COVID-19. Los principales ajustes tienen relación con aplicar estrictos protocolos sanitarios en todas las operaciones y adaptar las instancias de formación a modalidad virtual y o híbrida, con el fin de evitar contagios y lograr la necesaria participación. Los ajustes exigieron un esfuerzo excepcional y no previsto de la entidad sub-ejecutora, de GORE y de las propias comunidades.

El programa actualizado integró 56 actividades en 4 líneas de acción-objetivos, que permitieron cumplir el propósito de atender la necesidad de conservación de tesoros en riesgo y promover un habitar más justo y responsable. Referimos aquí las 4 líneas y las actividades que finalmente se ejecutaron:

Línea Escuela de Conservación Alto Loa: aprendizaje compartido de conservación. Talleres virtuales: Aprendizaje Virtual Compartido, Valor Patrimonial templo de Chiu-Chiu, Valor Patrimonial templo de Caspana, Conservación Sostenible en comunidad, Artesanías Tesoros, Turismo Responsable, Señaléticas Patrimoniales, Conservación Arte sagrado andino, Oficios de Restauración, Cocina Tesoro, Conservación desde el Servicio Público. Talleres presenciales: Estado de Conservación Museo de Caspana, Conservación arte sagrado andino, Estado de Conservación Templo de Chiu-Chiu, Señaléticas Patrimoniales, Escala Pueblos: Estrategias de Conservación en Comunidad, Guías del Qhapaq Ñam, Cocina-Tesoro, Formulación de Perfiles-proyectos de Conservación, Comités Patrimoniales, Entidad Sub-ejecutora, Propuesta de Actuación Templo de Chiu-Chiu, Propuesta de Actuación Sala Interpretación de Caspana, Comités Patrimoniales y Entidad Sub-ejecutora. Viaje de Aprendizaje a Oaxaca, México.

Línea-Obras demostrativas de Conservación: práctica de la conservación en escuela taller, con empleo digno + aprendizaje y sesiones de escuela abierta para comunidades. Diseño de 8 proyectos de actuación patrimonial (PAP). Gestión de permisos ante consejo de monumentos nacionales. Conservación de Viviendas en Caspana, de Conservación Viviendas en Lasana, Conservación de Viviendas Ayquina-Turi, Conservación preventiva de Imaginería Chiu-Chiu, Conservación de Viviendas de Chiu-Chiu, 22 Señaléticas Patrimoniales, Conservación Muro perimetral del templo de Caspana, Conservación centro ceremonial del agua en Ayquina-Turi, Conservación Vivienda-estancia en Lasana 2.

Línea-Objetivo Diseño de Conservación: diseño participativo de proyectos y perfiles de proyectos de conservación: Diseño del proyecto de restauración del templo de Caspana, que se cambia luego por Diseño de proyecto de Sala de Interpretación Patrimonial de Caspana. Diseño del proyecto de Restauración del templo de Chiu-Chiu. Formulación de 14 perfiles de iniciativas de conservación patrimonial. 6 perfiles pre-definidos por Gobierno Regional desde requerimientos de comunidades. 8 definidos por las propias

comunidades. Aplicación de formatos y experiencias logradas financiadas por Programa de Puesta en Valor del Patrimonio PPVP SUBDERE.

Línea-Objetivo Difusión de la Conservación: compartir la necesidad de conservación, con foco en la comunicación con personas de las propias comunidades participantes. Plataforma de comunicación con sitio web y redes sociales, Corto documental A la Sombra de Alto Loa por Pablo Perelman (basado en la película patrimonial filmada en Caspana 1974, A la Sombra del Sol), Videos-registro de obras de conservación y actividades comunitarias, Catálogo de Artesanías de Alto Loa, Recetario de Cocina Tesoro de Alto Loa, Guía de Turismo Responsable en Alto Loa, Archivos digitales de comunidades, Fiesta de la Conservación en Ayquina-Turi, Fiesta de las Conservación en Caspana, Fiesta de la Conservación en Chiu-Chiu, Fiesta de la Conservación en Lasana, Seminario Alto Loa: Territorio de Conservación, Libro Alto Loa: Territorio de Conservación.

Una quinta línea objetivo estaba dedicada a la Gestión del proyecto, de acuerdo al sistema de gestión integral de Fundación Altiplano, que debe ser actualizado y reforzado especialmente para esta iniciativa de alta exigencia y complejidad. Es la línea de control y reporte de avance técnico y económico, con informes mensuales a GORE e informes especiales para Comité Director y otras instancias participativas.

### La gobernanza comunitaria

Fruto de la experiencia acompañando a comunidades andinas en proyectos y programas de inversión pública, Fundación Altiplano propuso a GORE implementar un Comité Director que formalizara la participación y liderazgo de las 4 comunidades participantes, junto a Gobierno Regional: Chiu-Chiu fue representada por doña Dina Panire y don Robinson Galleguillos; Caspana, por don Germán González y don Carlos Colamar; Lasana, por doña Celia Pérez y doña Rosa Liendro; y Ayquina-Turi, por don Mario Berna y doña Clotilde Cruz. Este comité director fue la instancia participativa crítica del programa, cumpliendo funciones de supervisión, consejo y apoyo. Desde la coordinación general de las actividades en el comité, el equipo a cargo del programa coordinaba luego las acciones específicas con la correspondiente comunidad a través de su directiva. En los casi 14 meses de trabajo, el programa registró 9 reuniones de comité director y 48 reuniones con directivas de comunidades.

El comité director del programa ha permitido el diálogo, la colaboración y la crítica responsable entre las comunidades participantes y el Gobierno Regional. Desde su conformación, se ha propuesto que pueda evolucionar o integrarse en una organización territorial que apoye directamente la necesidad de conservación de las comunidades participantes, desde sus saberes y visiones; actuando, ojalá, como entidad sub-ejecutora del PPVP SUBDERE y de otros programas públicos; recibiendo las experiencias y competencias logradas por la entidad sub-ejecutora Fundación Altiplano.

### La ejecución en Pandemia

Valga el relato de Lucía Otero, arquitecta especialista en patrimonio, jefa de proyecto en Alto Loa, que lideró el equipo integrado por personas de Fundación Altiplano y comunidades participantes:

*“El programa se basa en un proceso de aprendizaje compartido en torno a desafíos de conservación de tesoros patrimoniales en riesgo, para intercambiar experiencias y saberes entre comunidades y especialistas invitados, generando conocimiento, práctica y resultados concretos que permiten avanzar en el*



Obra de conservación en el pueblo de Lasana



propósito de desarrollo sostenible para el territorio, desde visión y saber de comunidades. En la línea de escuela, se generaron 26 talleres de aprendizaje en torno a temas de conservación, artesanías, cocina, imaginería, turismo responsable, oficios de restauración, entre otros, con un total de 396 participantes y 2.960 participaciones (virtuales y presenciales). Los talleres permiten fortalecer competencias propias de comunidades e integrar nuevos conocimientos especialistas. Se logró un viaje a Oaxaca, territorio ejemplar de conservación comunitaria, en México. Viajamos con dirigentes comunitarios y nuevas generaciones, 12 personas de las comunidades de Chiu-Chiu, Caspana, Lasana y Ayquina-Turi, con el objetivo de conocer experiencias de conservación y habitar responsable. Las personas participantes en el viaje fueron propuestas desde las directivas de cada comunidad.

La Línea Obras de Conservación, lograda con el trabajo de personas de comunidades, integrados en escuela taller, se focalizó en reforzar saberes y prácticas ancestrales, que aún están en los pueblos y en la aplicación de criterios y técnicas vigentes de conservación, para atender necesidades reales de conservación en comunidad. Se realizaron en total 8 obras demostrativas de restauración puntual, dedicadas 4 de ellas a conservación preventiva de viviendas, una por cada comunidad participante, y 4 obras de conservación en sitios patrimoniales de alto valor para la comunidad como el Ceremonial del agua de Ayquina, el muro perimetral del templo de Caspana o la conservación de imaginería en el templo de Chiu-Chiu. Todas estas obras, exigieron un Proyecto de Actuación Patrimonial (PAP), que en tres de los ocho casos debían ser presentados ante el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) para lograr la autorización legal. Agradecemos el compromiso y apoyo de la Oficina Técnica Regional de CMN en Antofagasta, liderada por Alexandra Joo. En la misma línea, el programa instaló 22 señaléticas patrimoniales generadas en talleres participativos y ejecutadas por Gabriel Anza, experto cantero local de la comunidad de Ayquina-Turi. Estas señaléticas se desarrollaron desde la motivación comunitaria de proteger y compartir el valor de sus tesoros patrimoniales.

La línea Diseño de proyectos estaba originalmente dedicada a generar los proyectos de restauración de los templos de Caspana y Chiu-Chiu, que tenían prioridad para sus comunidades y para el Gobierno Regional. Ambas iniciativas tenían proyectos aprobados por CMN, que debían ser reformulados, de acuerdo a visión y saber de las propias comunidades. La directiva de Caspana resolvió cambiar el proyecto del templo por el diseño de una sala de interpretación patrimonial, para poder proteger y poner en valor su patrimonio arqueológico. Los resultados finales de la línea de diseño siguen un ejercicio de aprendizaje compartido junto a la comunidad y especialistas convocados, para describir, valor, necesidad, estado de conservación y la propuesta resultante.

En la línea de diseño se trabajó, además, en la formulación de perfiles de proyectos de conservación, que GORE espera ejecutar a partir de 2022 junto a comunidades del programa. La formulación se hizo desde talleres generativos, en estrecha coordinación con profesionales GORE y grupos o comités patrimoniales de cada comunidad participante, convocando también a instituciones colaboradoras como Ministerio de Desarrollo Social, Subsecretaría del Patrimonio y Escuela de Arquitecturita de la Universidad Católica del Norte. Se lograron 14 perfiles de iniciativas. 6 predefinidos por Gobierno Regional para los modelos de gestión y la ejecución de los 2 proyectos de restauración diseñados, para la conservación de Qhapc Ñan y para la continuidad del programa en una segunda etapa. Y 8 perfiles dedicados a conservación de viviendas, patrimonio agroalimentario, patrimonio arqueológico y saber ancestral de las comunidades, desde



*sus visiones y necesidades. Todos los perfiles se formularon en formato de Programa de Capacitación, aplicando experiencias exitosas logradas en comunidades andinas de Arica y Parinacota con apoyo del Programa Puesta en Valor del Patrimonio PPVP SUBDERE”.*

*Dentro de las actividades incluidas en la Línea Difusión se creó la plataforma de comunicación-difusión, integrada por el sitio web [www.patrimonioaltoloa.cl](http://www.patrimonioaltoloa.cl) y redes sociales. Desde esta plataforma se fueron compartiendo actividades, aprendizajes y resultados del programa. Para cada comunidad participante, se logró un archivo audiovisual y fotográfico, que se complementa con documentos reunidos en los procesos de investigación de la línea diseño. En torno al lema en lengua ckunza “Ckatnatur Semann, Volver a juntarnos...” se organizaron fiestas de la conservación en cada comunidad participante, promoviendo la actividad cultural y el turismo responsable en el territorio. Nos acompañó Pablo Perelman co-director de la legendaria película rodada en Caspana en 1974, “A la sombra del sol”, joya de la cinematografía latinoamericana y patrimonio especialmente valorado en el territorio Lickanantay. Y se logró el seminario Alto Loa, Territorio de Conservación, del que resulta este libro, gracias a personas sabias de cada comunidad y un grupo de investigadores dedicados al territorio, en un formato nada académico, en los propios pueblos, junto a los tesoros patrimoniales.*

*Me llevo 2 aprendizajes fundamentales: Trabajar en un territorio con distintas comunidades involucradas requiere el mayor esfuerzo en la gestión de entorno. Trabajar con grupos aliados de las propias comunidades, bien identificados antes de iniciar el programa, de tal forma, que la relación entre GORE, la sub-ejecución y las directivas sea más fluida y facilite el alcance de las actividades a la comunidad beneficiaria. La necesidad de las comunidades participantes de poder gestionar su propio patrimonio junto al Gobierno Regional ha sido relevante para poder generar instancias de participación y apoyar a visualizar nuevos programas de capacitación patrimonial que generen a mediano y largo plazo una entidad que pueda cumplir con esas expectativas.”*

### **Resultados e indicadores**

La sub-ejecución exige un trabajo dedicado e integral de gestión, para la rendición de avances técnicos y financieros, que se deben reportar mes a mes a la entidad mandante, Gobierno Regional, y comunicar de acuerdo a los protocolos definidos ante el comité director y otras instancias. La ejecución del programa Alto Loa, en palabras de la Jefa de Gestión, profesional andina Yaritza Aguirre “fue un gran desafío, implementar una mejora de gestión y ponerlo en marcha en un programa que desde su inicio ya era complejo. Sirvió bastante definir las actividades para un equipo joven y local de la zona, trabajar con un GORE y nuevas comunidades andinas, ambos exigentes, nos enseñó que podemos retribuir aún más en la gestión de la conservación de nuestro patrimonio.”

La información generada durante la ejecución del programa resulta valiosa para evaluar si el propósito de conservar tesoros en riesgo para las nuevas generaciones tiene algún impacto o favorece un habitar más armónico, responsable y sostenible, esto es, ecológicamente soportable, socialmente justo, culturalmente pertinente y económicamente viable. Los indicadores de cumplimiento de las actividades en las 4 líneas de acción-objetivos, se agrupan aquí en torno a 5 resultados principales. Creemos pueden contribuir a lograr un desarrollo territorial sostenible en Alto Loa, al menos en reacción a la actividad extractiva minera, que domina sin contrapeso la realidad ecológica, social, cultural y económica del territorio.



Bosque de cactus en Ayquina-Turi-Paniri

1. Gobernanza comunitaria. El programa intenta fortalecer el rol de las comunidades participantes, que cumplen la custodia territorial desde su saber y costumbres, adaptadas a condiciones exigentes y al impacto total de la minería extractiva, palanca económica de la región de Antofagasta y de Chile.

- 4 comunidades participantes de Alto el Loa: Caspana, Lasana, Chiu-Chiu y Ayquina-Turi.
- 1 comité Director integrado por comunidades participantes y Gobierno Regional.
- 9 reuniones con Comité Director.
- 48 reuniones con comunidades.
- 6 alianzas de colaboración. Formales con Gobierno Regional de Antofagasta, Universidad Católica del Norte y Corporación de Cultura y Turismo Municipalidad de Calama.
- No formalizadas con Fundación Canónica de San Francisco de Chiu-Chiu, Asociación de Artesanas de Chiu-Chiu y Asociación de Turismo de Alto Loa.
- 19 solicitudes apoyo de comunidades y organizaciones del territorio, no previstas en programa y atendidas desde éste.
- 19 personas especialistas colaboradoras, motivadas con el desafío de conservación en Alto Loa.

2. Protección-conservación de tesoros en riesgo. En el contexto de una nueva ley de patrimonio que actualice la normativa vigente, los tesoros naturales y culturales del territorio, de valor excepcional, están expuestos a graves riesgos y pérdida irreversible, pese al cuidado de sus comunidades. El programa logró:

- 8 diseños de proyectos de actuación patrimonial (PAP) en comunidades.
- Aprobación de 3 PAP ante Consejo de Monumentos Nacionales.
- 10 viviendas ancestrales conservadas en modalidad escuela taller, a nivel fachadas y techumbres.
- 2 viviendas restauradas a modo de prototipos.
- 2 espacios públicos patrimoniales conservados en escuela taller.
- 3 imágenes sagradas conservadas en escuela taller.
- Diseño del proyecto de restauración sostenible para el Templo de San Francisco de Chiu-Chiu, para ser ejecutado con financiamiento de GORE a partir de 2022.
- Diseño de Sala de Interpretación (Museo) de Caspana. Para protección y conservación de patrimonio cultural ancestral comunitario.
- 22 señaléticas patrimoniales instaladas, para protección y divulgación de valor en riesgo.

3. Aprendizaje compartido y capacitación para la conservación de tesoros en riesgo.

- 26 talleres en la Escuela de Conservación Alto Loa.
- 11 talleres presenciales en los pueblos de Chiu-Chiu, Caspana, Lasana y Ayquina-Turi.
- 15 talleres virtuales.
- 39 sesiones presenciales.
- 42 sesiones virtuales.
- 3.086 participaciones en Escuela Alto Loa (Total de conexiones en sesiones virtuales + total de firmas en sesiones presenciales)
- 410 personas participantes en Escuela Alto Loa (Total en sesiones virtuales y presenciales, sin repetir).
- 2 voluntariados en obra junto a comunidad.

- 30 personas capacitados en Escuela Taller de obras de Conservación (empleo + aprendizaje).
- 13 personas certificados en oficio de restauración, en alianza con la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica del Norte.
- 8 escuelas abiertas para comunidad en obras demostrativas.
- 4 personas capacitadas en gestión de iniciativas de conservación.
- 3 personas capacitadas en conservación de arte sagrado andino (imaginería).
- 4 estudiantes de comunidades andinas en prácticas y pasantías.
- 3 becas de 100% a personas de comunidades participantes para Diplomado de Patrimonio en Universidad de Granada.

4. Economía local y responsable. Frente a la presencia total de la actividad minera, que afecta o determina el desarrollo territorial, se hace urgente fortalecer actividades económicas alternativas que conecten con la vocación económica, cultural y ecológica de las comunidades y el territorio, para contrarrestar impactos negativos y preservar tesoros y fortalezas en riesgo. Se propone la economía de la conservación en la integración de actividades económicas amigables con el propósito de conservación: educación-investigación, vivienda digna, producción creativa, reciclaje-energía, alimentación saludable y turismo responsable. Foco en generación de empleo digno, inclusivo y con aprendizaje:

- Monto inversión total de \$661.407.153 (no incluye responsabilidad de ejecución).
- Monto inversión local (directa en comunidades) de \$279.615.623.
- 42 % monto inversión local (directa en comunidad) del total del programa.
- 99 contratos de empleo digno generados desde el programa.
- 27 contratos de servicios locales en comunidades. Emprendimientos de alojamiento, alimentación, transporte, producción cultural, entre otros.
- 30 contratos de Empleo + Aprendizaje para personas de comunidades, en obras de conservación realizadas en sus pueblos.
- 71 personas contratadas pertenecientes a culturas indígenas Lickanantay, Aymara, Quechua. Representa 72% sobre el total de personas contratadas por el programa.
- 56% de personas contratadas son de las 4 comunidades participantes. Y 54% son mujeres.
- Remuneración base para personas de comunidades de \$620.000 (1,7 veces sueldo mínimo en Chile, cargo de ayudantes de obra).
- Edad promedio de 39 años en equipo.
- 14 perfiles de iniciativas patrimoniales para ejecución de GORE a partir de 2022. Inversión directa en conservación patrimonial asociada a educación, vivienda, agricultura y turismo responsable. 10 perfiles aplican metodología de programas de capacitación, con empleo digno + aprendizaje para comunidades.

5. Promoción de Alto Loa como territorio de conservación. La promoción de una economía más local y sostenible, requiere un relato estratégico que visibilice la urgencia y viabilidad de la conservación como actividad relevante en el territorio. Valga señalar que por respeto a las propias comunidades y por la situación de pandemia, la difusión del programa se acotó a instancias de comunicación directa con las comunidades participantes, evitando la difusión masiva.

- 1 plataforma de comunicación, integrada por sitio web del programa ([www.patrimonioaltoloa.cl](http://www.patrimonioaltoloa.cl)) y 2 cuentas-canales en redes sociales (Instagram, Facebook).
- 6 boletines informativos emitidos para comité director y comunidades participantes, con 64 noticias publicadas.
- 1 corto documental, A la sombra de Alto Loa, dirigido por Pablo Perelman, en base a la memoria del film A la sombra del Sol.
- 4 archivos documentales con archivos reunidos y generados por programa en equipos computacionales instalados en las 4 comunidades participantes y en sitio web.
- 1 Seminario de Conservación realizado en el territorio de Alto El Loa, en alianza con Universidad Católica del Norte.
- 1.000 ejemplares impresos de este libro, llamado Alto Loa, Territorio de Conservación, con textos generados en torno al seminario.
- 3 publicaciones digitales generadas desde Escuela de Conservación Alto Loa: Catálogo de Artesanías Tesoro; Recetario de Cocina Tesoro y Guía de Turismo Responsable.
- 1.028 seguidores totales logrados en redes sociales.
- 570 emisiones totales en redes sociales. 2.784 visualizaciones de videos en YouTube. 4.355 clics en sitio web.
- 19 videos editados, registro de las actividades logradas.
- 39 videos-registro de las sesiones de talleres de la escuela.
- 4 publicaciones en medios locales.
- 4 eventos culturales, fiestas de la conservación, convocadas en cada comunidad participante con lema Ckatnatur Semann, volver a juntarnos realizados en pueblos.
- 1 viaje de Aprendizaje a Oaxaca y Ciudad de México, con 12 personas de las comunidades participantes, definidas por respectivas directivas.

Junto a estos indicadores cuantitativos, compartimos testimonios de personas de comunidades participantes, que ayudan a describir los resultados cualitativos propuestos:

*“Me gustó la experiencia, conocer a la fundación y seguir aprendiendo. Vengo de Caspana y veo que tenemos muchos materiales a la mano, estando ahí, dar conocimientos a otras generaciones, que aprendan y motivarlos. Me gustaría seguir trabajando, para ir aprendiendo y enseñando a otras personas”. Roxana Colamar, comunidad de Caspana.*

*“...he visto una nueva perspectiva respecto al resguardo de nuestro patrimonio. Junto con esta nueva perspectiva se abren cuestionamientos, los cuales ponen en cuestión nuestros deberes como indígenas y habitantes de una comunidad. ¿De qué manera estoy aportando para la conservación de nuestro patrimonio? En esta experiencia en Oaxaca, México, pude darme cuenta de la importancia de la educación y reeducación en la comunidad, involucrando a niños-jóvenes y adultos”. Javiera Cortés, comunidad de Chiu-Chiu.*

*“El seminario me parece una bonita instancia para demostrar que en nuestras comunidades existen y están vivas, también dar gracias a los expositores, que ellos han sido investigadores que plantean sus estudios y nos enseñan”. Virginia Panire, Comunidad de Ayquina - Turi*

*“El viaje para mí fue la experiencia que, en general, todos deberíamos tener; un viaje que nos haga conocer una cultura con ideas, funcionamiento, pensamientos y una visión de ellos mismos diferente. A pesar de conocer lo diverso que es este mundo, no pude verlo hasta este viaje. Me sorprendió saber de las personas de la Chinantla y la amabilidad y el compromiso que tienen con su comunidad. La forma de llevar una comunidad y cómo se administra me parece de lo más interesante, la cuál nos puede ayudar a mejorar ciertos aspectos de nosotros y nuestras comunidades”. Francisco Pérez, comunidad de Lasana.*

*“El curso de oficios me pareció excelente, ya que uno parece mucho más. Lo que me motiva es que no se pierda la costumbre, de lo que antes la gente hacía, poder recuperar, ya que es mucho lo que se está perdiendo. Aprendí mucho, las técnicas en especial, de trabajar en piedra. Uno lo ve a la ligera, pero es un trabajo muy esforzado, entonces incita mucho más a valorarlo, por el sacrificio, pero es tan de uno, porque trabajas directamente con la naturaleza. Más que conservar, cada persona debería valorar el lugar en que vive y recuperar todo lo que estamos perdiendo es parte de nosotros, parte de nuestra naturaleza que es donde vivimos. Me encantaría seguir aprendiendo, considero que me falta mucho personalmente, me gustaría compartir mucho más, voy a expandir esto, entusiasmar a las personas que quieran aprender más o conocer más, darles a conocer el valor que esto tiene”. Zuleyola Ticona, comunidad de Lasana.*

*“Me gustaría que mi vivienda fuera restaurada, porque yo no tengo los medios, se necesita mejorar el techo, cae agua adentro y se moja todo, pero tengo que seguir usándola, le puse un plástico en el techo para que no cayera agua. Mi casa es valiosa de “toda la vida”, aquí estaban mis abuelos, se construyó como desde 1940 con sus propios medios la hizo con apoyo de la familia porque en esta zona se cultiva habas, pastos para el ganado, maíz, papa, se puede cultivar de todo variado y también están las ovejas, el ganado. La estancia es un lugar de reunión con la familia, nos juntamos y compartimos, ahora más con esto del Covid-19 así que conservar la casa es importante para mantener la cultura y para las futuras generaciones”. Benita Panire, Comunidad de Ayquina-Turi*

### **Aprendizajes compartidos**

Los resultados propuestos abren la discusión en torno a los aprendizajes que deja este programa de conservación. Proponemos algunas reflexiones iniciales:

Respecto del resultado fortalecimiento de la Gobernanza Comunitaria. Constatar el rol clave que cumplen las comunidades indígenas en la custodia y gobernanza de territorios que presentan una riqueza excepcional en tesoros naturales y culturales, como es Alto Loa, desde una legitimidad que no se reconoce en la institucionalidad pública. Y contando sólo con ayudas marginales del Estado, que las deja expuestas, en condiciones deficientes, a los incentivos de la economía extractiva que explota y afecta el territorio, en este caso la minería.

Respecto del resultado protección de tesoros en riesgo. La desmedida diferencia que enseña la alta velocidad de pérdida de valor patrimonial por causas de agentes de riesgo como son clima, sismos y, sobre todo, la acción humana asociada a actividades económicas de alto impacto como es la minería o la propia inversión pública, frente a la lenta velocidad de conservación. Esto hace urgente agilizar el proceso de protección del patrimonio en riesgo, desde una nueva legislación, con competencias transferidas directamente a las comunidades que ejercen la custodia efectiva del territorio y sus tesoros. Es un hecho que el Estado debe asumir que tiene un aliado clave en las comunidades y autonomías indígenas, para garantizar un habitar justo y sostenible.

Respecto del resultado Aprendizaje-Escuela. Valga insistir en el valor fundamental de la educación y el aprendizaje en un momento crítico de la especie humana, que exige adaptación y cambio cultural, ya referido en este texto. La escuela como instancia de reunión y aprendizaje compartido, integrando saberes ancestrales y nuevos conocimientos generados desde los adelantos científicos y tecnológicos de la llamada cuarta revolución industrial, que llega a modificar radicalmente nuestra manera de vivir en el mundo (y fuera de éste). Las comunidades indígenas tienen una vocación evidente para la transferencia intergeneracional de saber y conocimiento asociado al habitar responsable, lo que representa una ventaja objetiva para lograr una mejor educación. No es impensable que territorios de conservación como Alto Loa acojan centros de educación e investigación de alto nivel, orientados al desafío global de sostenibilidad.

Respecto del resultado economía local y responsable. Los indicadores económicos del programa permiten plantear la alta rentabilidad social y económica que posee la inversión pública en conservación. Corresponde a la política pública instalar el sector o industria de la conservación. En esto, se hace notar las condiciones ideales que ofrece la modalidad sub-ejecución de iniciativas públicas por entidades sin fin de lucro y con alto nivel de especialidad-legitimidad. Lo que permite resolver la brecha de liderazgo y autogestión que manifiestan las comunidades y organizaciones territoriales, que pueden cumplir el rol de entidades sub-ejecutoras. Sobre este punto nos referimos más adelante con mayor detalle.

Respecto de promoción de Alto Loa como territorio de conservación. La necesidad de romper con la hegemonía total de la minería en la estrategia de desarrollo regional y territorial que aplica para Alto Loa. Pese a las declaraciones de intenciones de gobiernos regionales, municipios, comunidades y organizaciones contributivas, que proponen vías alternativas para un desarrollo-habitar más sostenible, se requiere una declaración razonada, legítima y vinculante por la conservación, desde las gobernanzas locales y del Estado. Una declaración formal, basada en evidencias y en las visiones, necesidades y competencias de las propias comunidades, que demuestran una alta disposición y capacidad para la práctica de la conservación sostenible.

De los errores. Como equipo asumimos fallas y errores en la ejecución de un programa que ha tenido una alta componente de prototipo, logrado en medio de una pandemia, con gran exigencia en tiempos, operaciones, en la coordinación de cada actividad con las respectivas directivas, en los procesos administrativos y, obviamente, en las complejidades técnicas. Y en la tarea permanente y esencial de saber leer y escuchar las necesidades comunitarias. Corresponde a las comunidades establecer los errores principales del programa y de la entidad sub ejecutora. Asumimos con humildad y respeto las críticas recibidas, respecto de publicar noticias o imágenes que no se debía, de molestar en exceso a las directivas, de no



GRUPO 02: LOS MALLROS

GRUPO 02: LOS MALLROS







responder a todos los requerimientos. También por la calidad de algunos talleres que no cumplieron las expectativas y que se esperaban fueran capacitaciones más tradicionales y formales. Una falla asumida junto al Gobierno Regional fue no disponer un tiempo anterior a la ejecución para establecer las confianzas requeridas en el territorio, más allá de las cartas de apoyo logradas para la tramitación de la iniciativa. Además, disponer de más y mejor capacidad pedagógica, en alianza con las escuelas locales, para mejorar los alcances y resultados de este tipo de educación no formal y complementaria cada vez más necesaria en el mundo y en nuestros países latinoamericanos. Valga referir, también, un error de gestión al subestimar los costos operacionales y profesionales, especialmente altos en esta zona minera.

### **Para cerrar, mencionamos otros aprendizajes que nos motivan especialmente como organización dedicada a la conservación patrimonial:**

**El concepto de patrimonio.** En una sesión de escuela, un participante expresó que le hace sentido que el valor patrimonial no está tanto en el monumento, sino en el interior de su hogar, en su costumbre, en su propia manera de habitar. Ese concepto de tesoro, no ya de patrimonio, le da sentido a la acción de conservar, más allá de la atracción turística o académica, como fortaleza o competencia para el habitar responsable, llevando la conservación a la categoría de necesidad profunda de personas y comunidades, como se ha propuesto.

**El liderazgo femenino.** La imagen de mujeres lickanantay liderando el traspaso de saber y cultura a las nuevas generaciones atacameñas nos queda como recuerdo especial de este programa. Mujeres dirigentes, mujeres profesoras, mujeres estudiantes, mujeres emprendedoras, mujeres creadoras, mujeres restauradoras.

**La Tecnología.** En la gestión y en la ejecución se han integrado varias tecnologías asociadas al desafío de conservación. Es fundamental para potenciar la conservación integrar las muchas y asequibles tecnologías disponibles que permiten hacer frente a la afectación de los ecosistemas y los tesoros del territorio, a la pérdida de saberes y, sobre todo, a la motivación de las nuevas generaciones que tienen en la tecnología de la información una herramienta esencial de su capacidad de aprendizaje.

**La memoria compartida.** Valga una mención especial al aporte que se logró con la participación de Pablo Perelman, quien realizó un corto documental en torno a la memoria del film *A la sombra del Sol*, rodado en Caspana en 1974, considerada una joya de la cinematografía universal, pero poco conocida tras su estreno y distribución en dictadura. Compartimos aquí un testimonio de Pablo que refiere bien la importancia de conservar y recordar en las comunidades: Pero fue en Caspana y el territorio atacamenõ donde la película sobrevivió con mayor vitalidad. Se volvió un patrimonio local, un documento con el que la comunidad se identifica, expresión de un verdadero acuerdo entre generaciones por la defensa de la dignidad y autonomía de la comunidad y la nación atacameña-lickanantay.

**La amistad.** Junto con recibir las críticas de personas y dirigentes disconformes con el programa ejecutado, agradecemos también la confianza y amistad honesta que se generó con un buen número de personas y agrupaciones del territorio en este viaje por Alto Loa, en torno al propósito compartido de conservar tesoros en riesgo. En tiempos de división, de gestión exigente, de competencias y desencuentros, la amistad es un refugio y una chacra de cultivo para el propósito de conservación.

## Las personas

El programa logró la reunión excepcional de personas que compartimos la motivación por conservar. Gran parte de los recursos del programa (42%) se invirtieron en la participación de personas de comunidades, especialistas del equipo estable de Fundación Altiplano y asesores del territorio. Es interesante constatar que del total de 99 personas que tuvieron algún tipo de contrato para el programa, el 72% pertenece a culturas ancestrales, el 56% pertenece a alguna de las 4 comunidades participantes de Alto Loa y el 54% son mujeres. Valga referir a cada persona que colaboró en la iniciativa y reiterar el agradecimiento por el valioso aporte.

Personas de las 4 comunidades de Alto Loa que cumplieron rol clave en programa: Katherine Berna, encargada de Comunidad y Escuela; Leonel Salinas, encargado comunidad de Lasana; Clotilde Cruz, encargada de comunidad de Ayquina-Turi; Carlos Colomar, encargado de comunidad de Caspana; Giselle Velásquez, encargada de comunidad de Chiu-Chiu; Carmen Gloria Cruz, coordinadora formulación de perfiles; Paula Caucota, encargada de oficinas; y Romina González, encargada de arte y diseño.

Personas de comunidades contratadas con empleo + aprendizaje en obras de conservación: Roxana Colamar (Caspana), Maria Panire (Caspana), Pamela Anza (Caspana), Romina González (Chiu-Chiu), Katherine Berna (Chiu-Chiu), Clotilde Cruz (Ayquina-Turi), Leonel Salinas (Lasana), Carlos Colamar (Caspana), Giselle Velasquez (Chiu-Chiu) Maribel Chambe (Chiu-Chiu), Zuleyola Ticono (Lasana), Francisco Pérez (Lasana), Paula Caucota (Chiu-Chiu), Camila Naranjo (Caspana), Romane Ramírez (Chiu-Chiu), Gabriel Anza (Ayquina-Turi), Isaac Panire (Ayquina-Turi) Hermán Yere (Ayquina-Turi), Viviana Rojas (Chiu-Chiu), José Hrepic (Chiu-Chiu), Pamela Cruz (Chiu-Chiu), Javier Ayabire (Chiu-Chiu), Maximiliano Araya (Chiu-Chiu), Francisco Hrepic (Chiu-Chiu), David Cruz (Chiu-Chiu), Fabián Chambe (Chiu-Chiu), Alfredo Cruz (Chiu-Chiu), Carmen Gloria Cruz (Chiu-Chiu),

Personas que prestaron servicios de alimentación, alojamiento, producción, transporte, relatoría, asesoría y otros: Luz Mamani (Chiu-Chiu), Lila Olivares (Chiu-Chiu), Erica Pérez (Chiu-Chiu), Cristina Hrepic (Chiu-Chiu), Lorena Colque (Chiu-Chiu), Zunilda Salva (Chiu-Chiu), Elvira Berna (Chiu-Chiu), Silvia Lisoni (Chiu-Chiu) Lourdes Ramos (Chiu-Chiu), Victoria Mollo (Chiu-Chiu), José Hrepic (Chiu-Chiu), Mariela Coñajagua (Chiu-Chiu), Carmen Gloria Cruz (Chiu-Chiu), Edghar Gómez (Chiu-Chiu), Samuel Rojas, (Chiu-Chiu), Verónica Bautista (Lasana), Gloria Yucha (Lasana), Javier Saire (Caspana), Cecilia Colamar (Caspana), Comunidad de Caspana (Caspana), Cecilia Colamar (Caspana), Fermín Panire (Caspana), Cecilia Sandon (Ayquina-Turi), Irma Panire (Ayquina-Turi), Jeannette Yufla (Ayquina-Turi), Joel Ayavire (Ayquina-Turi), Alex Panire (Ayquina-Turi), Carolina Yufla (Toconce), Paulina Ramos (San Pedro de Atacama).

Personas asesoras-especialistas: Pablo Perelman, Verónica Paeile, Martin Vásquez, Rolando Ajata, Sergio Alfaro, Cristian Games, Juan Pablo Lira, Cristóbal Correa, Paula Ramos, José Tomás Saavedra, Andrés Ugaz, Lorena Rapiman, Maritza Ramos, Verónica Silva, Wagner Fleming, Margarita Reyes, José Morales, Diego Ramírez, Pablo Choque, Katherine Vega, Camila Sepúlveda, Jorge Hidalgo, Clara López, Marinka Núñez, Mauricio Uribe, Lautaro Núñez, Miguel Fernández, Martha Hengst, Robert Maizares, Wilson Segovia y Carlos Rúa.

Personas sabias de comunidad convocadas al Seminario/Libro Alto Loa Territorio de Conservación: Erika Pérez (Chiu-Chiu), Manuel Velázquez (Chiu-Chiu), Hernaldo Ferrer (Lasana), Gabriela Yere (Lasana), Germán González (Caspana), Ascencio Anza (Caspana), Virginia Panire (Ayquina-Turi).

Personas del equipo Fundación Altiplano/Escuela de Conservación Sarañani: Lucía Otero, Yaritza Aguirre, Magdalena Pereira, Maickol Muñoz, Daniela Phaxsi Mamani, Karla Condori, André Aninat, Miguel Rojas, Sergio Hernández, Ronald Cutipa, Diego Pino, Humberto Chambe, José Luis Valencia, Alessandra Mancinelli, Liliam Aubert, Mariano Cutipa, Hernán Mamani, Maricel Copa, Javiera Isla, Ricardo Rodríguez, Álvaro Merino, Constanza Tapia, Constanza Manríquez, Carol Carrasco, Beatriz Yuste, Cristian Heinsen, Diego Olivares, Carolina Fuenzalida, Fernanda Rojas, Ángel Guillén y Cinthia Giménez.

### Hacia una economía de la conservación en Alto Loa

*“Son valiosas las comunidades para que no se pierdan las etnias, tradiciones, cosas de los abuelos como conservar la identidad, lo rústico. Es importante conservar las viviendas de la comunidad, lo que nos dejó nuestros abuelos y que no se pierda la cultura, la manera de construir, para esto es valiosa la participación comunitaria. Yo creo que se necesitan proyectos que se dediquen al patrimonio a conservar y enseñarlo. Algunas de nuestras necesidades es el Pukara de Turi, también el canal que lleva el agua de Turi hacia Ayquina, creo que falta resguardo en ello”. Jeannette Yufla, Comunidad de Ayquina-Turi*

Al escribir estas líneas, como equipo de Fundación Altiplano, cumplimos más de 20 años ejecutando iniciativas de conservación patrimonial en comunidades andinas y rurales. Ha cambiado mucho el panorama desde que se organizó la primera respuesta a la solicitud de ayuda para conservar un templo andino. En aquel entonces, la comunicación era con las personas mayores del pueblo-comunidad, que veían con preocupación la desconexión y desarraigo de las nuevas generaciones producto de la migración a la ciudad y la falta de políticas públicas dedicadas a valorar e incentivar la cultura y el saber habitar ancestral. Las leyes e institucionalidad dedicadas al mundo indígena se estaban proponiendo o instalando. Hoy, trabajar junto a comunidades indígenas y rurales en el desafío de conservar tesoros en riesgo exige orientar el apoyo a un acompañamiento honesto, dedicado a promover el liderazgo y autogestión de las propias comunidades desde su visión y saberes. Desde los aprendizajes y resultados, nos atrevemos a plantear, respetuosamente, la oportunidad que representa promover con decisión lo que se propone como una economía de la conservación para instalar definitivamente la conservación, natural y cultural, como necesidad profunda y alternativa de desarrollo a escala humana y comunitaria.

No hay espacio acá para fundamentar todo lo que se propone como economía de la conservación, que aplica especialmente a territorios con alta riqueza en tesoros patrimoniales, naturales y culturales, cada vez más afectados, escasos y en riesgo, ante la miope y ávida economía global (el planeta en su totalidad, finalmente). Los números de la economía extractiva son elocuentes respecto de los efectos de corto plazo en crecimiento del producto interno bruto, en oferta de trabajo, en desarrollo de servicios y tecnologías, en apalancamiento de actividad económica complementaria e inversión pública. Sin embargo, el costo del impacto natural y cultural que genera está bien descrito como excesivo respecto de los beneficios directos en el territorio afectado.

En el caso de Alto Loa, no hay evidencias de un bienestar integral de las comunidades ancestrales que tenga relación con el volumen y el impacto de la actividad minera, lo que explica las duras resistencias y restricciones que se va encontrando. Pero mientras se mejoran o sustituyen los comportamientos más negativos de la industria, es urgente describir vías alternativas de desarrollo económico para el territorio.



Dintel de cactus en vivienda de Caspana

Es aquí cuando se propone una economía basada en la vocación “conservacionista” de las comunidades, que podría responder mejor a sus propias expectativas de autogestión y bienestar integral. Para dejar la declaración voluntarista, se propone vincular la conservación de tesoros a demandas de sectores más responsables de la economía, que se reconocen, por ejemplo, en educación, vivienda, industria creativa, turismo responsable, alimentación saludable, salud, biotecnología, reciclaje y energía renovable, por ejemplo. En todos estos sectores es posible describir una nueva propuesta de valor que integra el valor de conservación, esto de asegurar la disponibilidad de tesoros naturales y culturales para las nuevas generaciones.

Una economía basada en el “valor conservado comunitario”, el cual se genera y regenera en la protección y restauración de herencias o tesoros excepcionales. Estos últimos tienen un alto valor no sólo para la comunidad que habita el territorio, sino también para personas y comunidades lejanas que se manifiestan en las demandas de estos sectores de la economía que hemos referido. En la regulación, coordinación y co-ejecución de este intercambio de valor conservado, el rol del Estado y de las gobernanzas locales es esencial, por tratarse de valores frágiles, comunitarios, públicos y universales.

Se propone evaluar este programa como una inversión económica innovadora en pueblos que tienen una actividad económica endógena mínima, dependientes de factores externos como son la inversión pública y las “compensaciones” de la actividad minera. De tal manera que se vuelvan a mirar los indicadores logrados, en relación a inversiones públicas o privadas de montos similares, atendiendo especialmente la intersectorialidad de la conservación, la participación y gobernanza local, el empleo digno + capacitación, con foco en jóvenes y adultos mayores de las propias comunidades, la contratación de emprendimiento local y, muy especialmente, la re-generación de conocimiento local y especialista.

El programa entrega como resultado relevante 14 perfiles de iniciativas de conservación sostenible, formuladas en formato de Gobierno Regional para ejecutarse entre 2022-2024. Desde la experiencia efectiva de las obras demostrativas y los talleres de aprendizaje logrados, se co-formulan las iniciativas con comités de cada comunidad. Las 14 iniciativas generadas por el programa son las siguientes:

- Programa de capacitación Ckayá Ckausama, Escuela ancestral patrimonial de Caspana. BIP 40036825-0.
- Programa de capacitación para la conservación y puesta en valor del arte rupestre de Caspana. BIP 40036821-0.
- Programa de capacitación en restauración de viviendas patrimoniales en Ayquina. BIP 40036830-0.
- Programa de capacitación en restauración de estancias ganaderas en Turi. BIP 40037130-0.
- Programa de capacitación y puesta en valor del patrimonio agroalimentario de Lasana. BIP 40037110-0.
- Programa de capacitación en restauración de viviendas patrimoniales en Lasana. BIP 40037095-0.
- Programa de capacitación para la conservación y puesta en valor del patrimonio arqueológico de Chiu-Chiu. BIP 40037101-0.
- Programa de fortalecimiento y capacitación en conservación sostenible Alto El Loa, Etapa II. BIP 40037108-0.

- Programa de capacitación en restauración de la zona típica de Chiu-Chiu. BIP 40037099-0.
- Proyecto de restauración Iglesia San Francisco de Chiu-Chiu. BIP 40037106-0
- Modelo de gestión de Iglesia de San Francisco de Chiu-Chiu.
- Proyecto de ejecución Sala de interpretación de Caspana. BIP 40037109-0.
- Modelo de gestión de Sala de interpretación de Caspana.
- Programa de fortalecimiento y puesta en valor del Qhapaq Ñan en Alto El Loa. BIP 40037123-0

La iniciativa 8 posee especial importancia desde el propósito y objetivos del programa ejecutado. Junto al Gobierno Regional, se ha planteado a las comunidades participantes como continuidad de la alianza conseguida en la etapa 1, focalizando el esfuerzo en la formación de liderazgos directivos y ejecutivos de las comunidades, para diseñar y ejecutar iniciativas de conservación de patrimonio en riesgo, con propósito de desarrollo o habitar sostenible. Esta iniciativa se propone desde la alianza lograda con Universidad Católica del Norte, de manera que el programa de capacitación tenga certificación formal y genere la base institucional y técnica requerida para que el territorio lickanantay de Alto Loa y el Gobierno Regional cuenten con una entidad sub-ejecutora, desde la visión, las necesidades y los saberes de las propias comunidades organizadas.

En la perspectiva de avanzar hacia una economía o desarrollo a escala comunidad, desde la necesidad de conservación, destacamos especialmente las alianzas logradas en la ejecución del programa, que permiten intentar una instancia formal de sub-ejecución comunitaria; ya sea con una organización existente o una creada especialmente que integre a las 4 comunidades lickanantay participantes (y otras que se interesen), Gobierno Regional de Antofagasta, Universidad Católica del Norte (UCN), Corporación de Cultura y Turismo de Calama (Municipalidad de Calama), Fundación Canónica San Francisco de Chiu-Chiu, la Asociación de Artesanas de Chiu-Chiu, la Asociación de Turismo Alto Loa.

Cerramos este largo texto con las palabras ckunza con que se convocó a las fiestas de la conservación del programa en cada pueblo y con que titulamos este texto: Cktnatur Seman, Volver a juntarnos. Y con el testimonio de doña Clotilde Cruz, dirigente de la comunidad de Ayquina-Turi, quien apoyó activamente el programa como encargada de su comunidad, cumpliendo un aporte ejemplar, convocando, reuniendo y motivando a su gente. Al terminar el programa, doña Clotilde ha sido elegida como presidenta de su comunidad indígena, bien acompañada por su hijo Gabriel Anza, ingeniero y cantero: "Este trabajo nos ha revitalizado como comunidad. Hemos vuelto a conversar entre vecinos, hemos retomado costumbres que ya no hacíamos en nuestro pueblo, incluso los jóvenes se han entusiasmado por el Patrimonio".

Que sea en buena hora...







Fiesta de la Conservación en el valle de Lasana

## Bibliografía

### Texto Chiu-Chiu, donde cantan de las aves

- Aldunate, C., Berenguer, J., Castro, V., Cornejo, L., Martínez, J.L. y Sinclair, C. (1986). "Sobre la cronología del Loa Superior". *Chungará*, 16-17, 333-346.
- Berenguer, J., Cáceres, I., Sanhueza, C. y Hernández, P. (2005). "El Qhapaqñan en el Alto Loa, norte de Chile: Un estudio micro y macromorfológico". *Estudios Atacameños*, 29, 7-39. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432005000100002>
- Cornejo, Luis. (2014). "Sobre la cronología de la imposición cuzqueña en Chile". *Estudios Atacameños*, 47, 101-116. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000100007>
- Hidalgo, J. (1982). "Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781". *Chungara*, 9, 192-246. En: [http://www.chungara.cl/Vols/1982/Vol9/Fases\\_de\\_la\\_rebelion\\_indigena\\_de\\_1781.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/1982/Vol9/Fases_de_la_rebelion_indigena_de_1781.pdf)
- Hidalgo, J. A. (2011). "Redes eclesíásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama: XVII y XVIII". *Estudios Atacameños* (En línea), 42, 113-152. Recuperado a partir de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/361>,
- Jackson, D. y Benavente, A. (2010). "Complejización de los cazadores y recolectores en chiu chiu, río Loa medio (norte de Chile)". *Estudios Atacameños*, 39, 5-20. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432010000100002>
- Letelier, J. y Castro, V. (2019). Imaginarios del puerto de Lamar de 1825 a 1877. *Chungará* (Arica), 51(1), 155-166. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562018005002201>
- Martínez, J. (1998). *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Santiago, Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Mata, S. (2019). "Poder local y territorialidad. Atacama en las primeras décadas del siglo XIX". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/75856>
- Mostny, G. (1948-1949). "Ciudades Atacameñas." *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 24, 125-204.
- Naranjo S. y Paskoff, R. (2010). "Estratigrafía de los depósitos cenozoicos de la región de Chiuchiu-Calama. Desierto de Atacama". *Revista Geológica de Chile*, 13-14. [doi: <http://dx.doi.org/10.5027/andgeoV8n2-3-a06> ]
- Núñez, L. (2007). *Vida y Cultura en el Oasis de San Pedro de Atacama*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Orellana, M (1988). *La Crónica de Gerónimo de Bibar y la Conquista de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Pimentel, G., Ugarte, M., Gallardo, F., Blanco, J. y Montero, C. (2017). "Chug-Chug en el contexto de la movilidad internodal prehispánica en el Desierto de Atacama, Chile". *Chungará* (Arica), 49(4), 483-510. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000102>
- Rodríguez, H. (2011). *Iglesias de Atacama. Nueva arquitectura para antiguas creencias*. Atacama. Santiago de Chile: Museo de Arte Precolombino.
- Saire, S., Segovia, W. y Mondaca, C. (2008). *Tomas Paniri. Desde Aiquina a Ckalamá. Por los senderos de un líder indígena*. San Pedro de Atacama: Conadi.
- Téllez, E. (1984). "La guerra atacameña del siglo XVI: Implicancias y trascendencia de un siglo de insurrecciones indígenas en el despoblado de Atacama". *Estudios Atacameños* (En línea), 7, 295-310. <https://doi.org/10.22199/S07181043.1984.0007.00029>
- Troncoso, A., Salazar, D., Parcero-Oubiña, C., Hayashida, F., Fábrega-Álvarez, P. y Larach, P. (2019). "Maquetas incaicas en Chiu-Chiu: paisaje y ritualidad agraria en el desierto de Atacama. *Estudios Atacameños*, 63, 3-23. <https://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2019-0019>

### Texto Apropiación Andina del Cristianismo en el Alto Loa y oasis de Atacama

- Abercombrie, T. (1991). "Articulación doble y etnogénesis". *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI- XX, Tomo I*, Segundo Moreno y Frank Salomon (comps), 197- 212. Quito: Ediciones ABYA - Yala.
- Abercombrie, T. (1986). *The Politics of Sacrifice. An Aymara Cosmology in Action*. Ph. D. Thesis. Chicago: University of Chicago.
- Acosta, A. (1979). "El pleito de los indios de San Damián (Huarochiri) contra Francisco de Avila, 1607". *Historiografía y Bibliografía Americanista*, XXIII, 11-33. Sevilla.
- Acosta, A. (1987). "La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura andina y represión, de Pierre Duviols". *Revista Andina*, 5 (1), 171-195.
- Acosta, A. (1982a). "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620". *Jahrbuch für Geschichte von ... Lateinamerikas*, 19, 69-109.
- Acosta, A. (1982b). "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII." *Histórica*, VI (1), 1-34.
- Aldunate, C. y Castro, V. (1981). "Las Chullpa de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior. Período Tardío". Santiago: Ediciones Kultrún Ltda.
- Assadourian, C. S. (1972). "Integración y desintegración regional en el espacio colonial. Un enfoque histórico." *Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*, Eure, II (4), 11- 23.
- Assadourian, C. S. (1979). "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El Caso del Espacio peruano, siglo XVI". *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, 1500 - 1975, Enrique Florescano (comp.), 223-292. México: Fondo de Cultura Económica.
- Atacama la Grande. "Carta informativas del capitán Juan Segura, Corregidor y Justicia Mayor de Atacama, sobre el pescado que los indios del puerto de Magdalena llevan a Potosí.[1591] Transcripción de José Luis Martínez. ABNB, Correspondencia. (1591).VII.19, n°417". *Cuadernos de Historia*, (1985), 5, 167-171.
- "Autos fiscales con Don Pedro de Córdoba, vecino de La Plata (Charcas), sobre el derecho a una encomienda que tenía su mujer, Doña Teresa de Avendaño, en los indios de Atacama, cuyo pueblo permutó por otro... Biblioteca Nacional de Buenos Aires (BNBA). (1562). Colección de copias de documentos del Archivo General de Indias. Colección G. García Viñas. Documento 1400". *Estudios Atacameños* (1992), 10, 16-18.
- Bakewell, P. (1984). *Miners of the Red Mountain Indian Labor in Potosí, 1545-1560*. Albuquerque: University of New México Press.
- Barnadas, J. M. (2004). "Extirpación de idolatrías en Charcas: legislación y acción de la iglesia (siglos XVI-XIX)". *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 10, 79- 118.
- Barthel, T. (1986 [1957]). "El agua y el festival de primavera entre los atacameños". *Allpanchis*, 28 (XVIII), 147-184.
- Berenger, J.; Castro V. y Aldunate, C. (1984). "Orientación orográfica de las chullpas en Likán: La importancia de los cerros en la Fase Toconce." Simposio Culturas Atacameñas, XLIV Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, B. Bittman (ed.), 175-220. *Antofagasta: Instituto de Investigaciones Arqueológicas R. P. Gustavo Le Paige S.J., Universidad del Norte*.
- Bernard, C. y Gruzinski, S. (1992). *De la idolatría Una Arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertonio, P. L. (1984 [1612]). *Vocabulario de Lengua Aymara. Cochabamba: CERES Centro de estudios de la Realidad - Económica y Social; IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos; MUSEF Museo Nacional de Etnografía y Folklore.*

- Bouysse-Cassagne, T. (2008). "Minas del sol, del Inka, y de la gente. Potosí en el contexto de la minería prehispánica". En *Minas y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, Pablo Cruz y Jean-Joinville Vacher (eds.), 303-348. Sucre: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bravo Lira, Bernadino. (1992). *Bernadino Bravo Lira La Universidad en la Historia de Chile 1622-1992*. Santiago: Pehuén Editores.
- "Carta de Jerónimo de Contreras, corregidor de Atacama, a la Real Audiencia de La Plata, proponiendo las mejores medidas de calmar la sublevación de los indios de dicho lugar. 2fs. Transcripción de José Luís Martínez. A.B.N.B. C. (1638), III, 22 N° 1455". *Estudios Atacameños* (1992), 10.
- "Carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al virrey Don Martín Enriquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipés. Transcripción de J. M. Casassas C. ([1581])". *Estudios Atacameños* (1992), 10.
- Casassas Canto, J. M. (1974). *La Región Atacameña en el siglo XVII. Datos históricos socioeconómicos sobre una comarca de América meridional. Incluye, en apéndice, la transcripción, completa del Libro de varias ojas - 1611-1698, de la Parroquia de Chiuchiu...* Antofagasta: Universidad del Norte - Chile.
- Castro, V. y Aldunate, C. (2003). "Sacred Mountains in the Highlands of the South - Central Andes". *Mountain Research and Development*, 23 (1), 73-79.
- Castro, V. (1991). "Un proceso de extirpación de Idolatrías en Atacama, siglo XVII". *Historia y Cultura*, XX, 131-150. La Paz.
- Castro, V. (2009). *De Ídolos a Santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago: Fondo de Publicaciones Americanista Universidad de Chile- Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Castro, V. (1997). *Huacca Muchay Evangelización y Religión Andina en Charcas Atacama La Baja*. Santiago: Tesis de Magister en Historia, Mención Etnohistoria, en la Universidad de Chile.
- Castro, V. (1997). *Huacca Muchay. Evangelización y Religión Andina en Charcas Atacama La Baja*. Tesis para optar al grado de magister en Historia Mención Etnohistoria. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas.
- Castro, V, Aldunate, C. y Berenguer, J. (1984). "Orígenes altiplánicos de la fase Toconce". *Estudios Atacameños*, 7, 209-235.
- Cordero Fernández, M. M. (2010). *Las Visitas de Idolatrías. Diódesis de Lima. Siglo XVII, 2 tomos*, Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Profesor Guía René Millar Carvacho . Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Historia, Geografía y Ciencias Políticas, Instituto de Historia, Doctorado en Historia.
- Cruz, P. y Absi, P. (2008). "Cerros ardientes y huayras calladas Potosí antes y durante el contacto". *Minas y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, Pablo y Jean-Joinville Vacher Cruz, 91-120. Sucre: Instituto de Estudios Andinos.
- Cussen, C. L. (2005). "The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification". *HAHR*, 85 (3), 417-448.
- Draper, L. A. (2000). "Arzobispos, canónigos y sacerdotes: Interacciones entre valores religiosos y sociales del clero de Charcas del siglo XVII". Sucre: *Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Taborga*.
- Duviols, P. (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Péru colonial. "L'Extirpation de L'Idolâtrie" entre 1532 et 1660*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines.
- Duviols, P. (1986). *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro "Bartolomé de Las Casas".
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones Andinas (Conquista y Colonia)*. Traducción de Albor Maluenda. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Estenssoro, J. C. (2003). *Del Paganismo a la Santidad La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo 1532-1750*. Traducido del Francés por Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andino; Instituto Tiva-Aguero, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- "Expediente sobre lo actuado a Petición de Juan Velázquez Altamirano por haberse apaciguado los indios del valle de Atacama en el Perú. (1557). Transcripción de José Luis Martínez C. AGI Patronato 188 n° 4, 4 fs". *Estudios Atacameños* (1992), 10, 12-15.
- Gisbert, T. (2010). "El cerro de Potosí y el Dios Pachacámac". *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 42 (1), 169-180.
- Golte, J. (1980). *Repartos y rebeliones Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gonzalez Holguín, D. (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada Lengua Qqichua o del Inca*. Lima: Edición del Instituto de Historia, Universidad Mayor de San Marcos.
- Griffiths, N. (1998). *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guibovich Pérez, P. (1993). *La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580? - 1665)*, 169-240. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Hidalgo L., J. (1972). "Culturas Protohistóricas del Norte de Chile". *Cuadernos de Historia*, 1,
- Hidalgo Lehedé, J. y Castro Flores, N. (2008). "Civilización y Castellanización de las poblaciones indígenas. Audiencia de Charcas, 1770-1780." *La circulación en el Mundo Andino 1760-1860*, Teresa Pereira-Adolfo Ibañez (eds), 43-79. Santiago: Fundación Mario Góngora.
- Hidalgo, J. (1982). "Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781". *Chungara*, 9, 192-246.
- Hidalgo, J. (2004). *Historia Andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Hidalgo, J., Marsilli, M. y Aguilar, J. (2013). Carreras eclesiásticas y extirpación de idolatrías: la doctrina de Camiña, Tarapacá, siglo XVII. *Chungará*.
- Hidalgo, J. y Diaz, V. (1985). "Cartas de los Obispos de Arequipa sobre los indios del corregimiento de Arica, 1620-1682". *Chungará*, 15, 77-97. *Arica: Departamento de Arqueología y Museología, Universidad de Tarapacá*.
- Horta Tricallotis, H. (2008). "Evidencias arqueológicas y etnohistóricas de la práctica alucinógena en Atacama (Ms)". *Jornadas de Historia Andina. Valparaíso: Universidad de Valparaíso. (Power point)*.
- Horta, H. (2012). "Sacrificadores y víctimas. Hacia la definición del estilo circumpuneño en el complejo alucinógeno de la zona atacameña y noroeste argentina." *The Southern Andean Iconographic Tradition*. Coedición de Dumbarton Oaks Pre Columbian Program, Cotsen Institute of Archaeology, State University of New York y Universidad de Chile. En preparación.
- Información de los servicios del licenciado Francisco de Ota, racionero de la Catedral de La Plata. (1650). ABNB, E.C. 1650,17. Real Audiencia de La Plata.
- Informaciones de José Caro de Mundaca, doctor, Juez eclesiástico y visitador general de todo el arzobispado, fue cura y vicario de San Francisco de Chiu chiu en la Provincia de Atacama, natural de La Serena (Chile). (1660). AGI, Charcas 96, n° 21/1660.
- Informaciones de oficio y parte de Juan de Alcalá de Olazábal, maestro, fue cura de Atacama es cura y vicario del pueblo de Caiga con parecer de la audiencia del año 1665. (1663). A.G.I. Charcas, 97, n° 5/ 1663.

- Irigoyen López, A. "Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII. *Historia Mexicana*, 58 (2), 557-594.
- Latcham, R. (1938). *Arqueología de la Región Atacameña*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile, 1938.
- Lima, Informaciones de oficio y parte Domingo Suero Leiton de Rivera, presbítero, cura vicario del pueblo de San Francisco de Chio Chio, provincia de Atacama la Baja, testimonio de 1.677, certificado en 1.668. (1677). A.G.I. Lima, 263, n° 9/1677.
- Marsilli Cardozo, M. (2002). *God and Evil in the Gardens of the Andean South: Mid-Colonial Rural Religion in the Diocese of Arequipa*. Tesis de Doctorado. Emory University.
- Martínez, J. L. (1995). *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor*. Lima: Universidad Católica del Perú.
- Martínez, J. L. (1985). "Información sobre el comercio de pescado entre Cobija y Potosí, hecha por el corregidor de Atacama, don Juan Segura (19 de Julio de 1591)." *Cuadernos de Historia*, 5, 161-171. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Mellafe, R. Rebolledo, A. y Cárdenas, M. (1992). *Historia de la Universidad de Chile*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, Biblioteca Central.
- Méndez de Tiedra OP, J. (2002). *Constituciones del I Sínodo Platense (1619-1620)* Transcripción y edición de Josep M. Barnadas. Sucre: Archivo- Biblioteca Arquidiocesanos 'Mons. Taborga'.
- Millar C., R. (1998). *Inquisición y Sociedad en el Virreynato Peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*. Lima: Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica de Perú. Instituto de Historia. Ediciones Univ. Católica de Chile.
- Millones, L. (1979). "Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra". *Ethnohistory*, 26, 243-263.
- Mills, K. (1994). *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*. Monograph Series, 18. Liverpool: The University of Liverpool.
- Mills, K. (1997). *Idolatry and Its Enemies Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640 - 1750*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Murra, J. (1978). *La Organización Económica del Estado Inca*. México: Siglo Veintiuno.
- O'Phelan, S. (1988). *Un siglo de rebeliones anticoloniales Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- "Padrón y Revisita de Atacama del corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey Duque de La Palata, (1683), AGNA, Sala IX 7: /: 1, 52" Fs. En *Estudios Atacameños* (1992), 10. Transcripción de Jorge Hidalgo L., Nancy Hume, María Marsilli y Rebeca Correa.
- Platt, T., Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (2006). *Qaraqara - Charka Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV - XVII)*. *Historia Antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Plural Editores/ University of St. Andrews/ University of London/ Inter American Foundation/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- Platt, T. y Quisbert, P. (2008). "Tras las huellas del silencio Potosí, los Inkas y el virrey Toledo." *Minas y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, Pablo Cruz y Jean-Joinville Vacher, 231-277. Sucre: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Polo, de Ondegardo. (1916 [1571]). *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas, (1571), Seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima. Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo III*. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.

- "Probanza de Méritos de Francisco de Ota. AGI Charcas, Legajo 92, 105 fs". (2009). *De Ídolos a Santos*, Transcripción de Victoria Castro. Santiago.
- "Probanza de méritos y servicios de Francisco Altamirano y su padre Juan Velázquez altamirano. (1596). AGI Charcas, legajo 80, 133" fs. Estudios Atacameños (1992), 10, 35-73. Transcripción de José Luis Martínez, Cecilia Sanhueza, Carolina Odone y Andrea Ruiz-Esquide.
- Ramos, G. (1992). "Políticas eclesiásticas y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onkoy". *Revista Andina*, 10, 147-169. Cusco.
- Real Audiencia de La Plata. (2007). "Acuerdos de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas, Servicios y Méritos, 1582-1693". Vol. 10. José Miguel López Villalba, , director técnico del proyecto. Sucre: Corte Suprema de Justicia: Agencia Española de Cooperación Internacional: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- "Representacion de Pascual Sebastian Guacasus Governador de Atacama, sobre que el Corregidor de dicha provincia Don Manuel de Baldivieso le hace cargo del tributo de catorce indios. La Real Audiencia, ordeno de haber lugar al expresado cargo. (1757)". *Archivo y Biblioteca Nacional Boliviano Tierras e Indios*, 1757, N° 50, 7 fs. Transcripción Jorge Hidalgo.
- Salas Olivari, M. (2005). "El miedo a la excomunión en la sociedad colonial. Huamanga siglo XVII". *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, Claudia Rosas (ed), 51-82. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Salazar- Soler, C. (1997). "Las Huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí". *Saberes y Memorias en los Andes In Memoriam Thierry Saignes*, de Thérèse Bouysse-Cassagne (ed. y comp.), 237-257. Paris; Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Salomon, F. (1990). "Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748 y 1754". *Resistencia Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes siglos XVIII- al XX*, Steve J. Stern (comp.), 148-163. Lima: I E P Instituto de Estudios Peruanos.
- Salomon, F. (1985). "The Dynamic Potential of the Complementarity". *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecology Complementarity*, Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris, 511-531. Tokio: University Tokyo Press.
- Santo Tomás, D. de. (1951 [1560]). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. Edición Facsimilar publicada, con un prólogo, por Raúl Porrás Barrenechea. Lima: Ediciones del Instituto de Historia, Universidad Mayor de San Marcos.
- Téllez L., E. (1984). "La guerra atacameña del siglo XVI: implicancias y trascendencia de un siglo de insurrecciones indígenas en el despoblado de Atacama". *Estudios Atacameños*, 7, 399-421.
- Téllez Lúgaro, E. y Silva Galdamez, O. (1989). "Atacama en el siglo XVI. La conquista hispana en la periferia de los Andes Meridionales". *Cuadernos de Historia*, 9, 45-69.
- Téreygeol, F. y Castro, C. (2008). "La metalurgia prehispánica de la Plata en Potosí". *Minas y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, Cruz Pablo y Jean-Joinville Vacher (eds.), 11-28. Sucre: Instituto Francés de Estudioa Andinos.
- Vaisse, Pbo. E. F., Hoyos, F. S. y Echeverría i Reyes, A. (2006 [1896]). *Glosario de la Lengua Atacameña*, con Presentación de Patricio Nuñez. Antofagata: Universidad de Antofagata.
- Vargas Ugarte, R. S.J. (1951). *Concilios Limenses (1551- 1772)*. Lima.
- Vivar, G. (1966 [1558]). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile hecha por Gerónimo de Bibar natural de Burgos*. Santiago: Edición Facsimilar y a la Plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

- Wachtel, N. (1973). *Sociedad e ideología ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Zuidema, T. (1995). *El sistema de los ceques del Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

### **Texto Tesoros del Alto Loa: las naves andinas, tipología de arquitectura social en las cuencas de los ríos Loa y Salado**

- Casassas, J.M. (1974). *Iglesias y capillas atacameñas*. Universidad del Norte.
- Castro, V. (2009). *De Ídolos a Santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*.
- Games, C. y Games, L. (2009). *Iglesias del Altiplano Chileno*.
- Games, C. y Games, L. (2016). *Patrimonio Andino Colonial, Sincretismo cultural en la actual Provincia del Loa*.
- Games, C. (2020). *Aillos andinos: Tipología de asentamiento en los oasis de San Pedro de Atacama: Adaptación del modelo Inca en el contexto del Desierto de Atacama*. Tesis de Magíster.

### **Texto Lasana, lugar de descanso**

- Aldunate, C., Berenguer, J., Castro, V., Cornejo, L., Martínez, J.L. y Sinclair, C. (1986). "Sobre la cronología del Loa Superior". *Chungará*, 16-17, 333-346.
- Ayala, P. y Uribe, M. (1994). "Pukara de Lasana: Revalidación de un sitio "olvidado" a partir de un análisis cerámico de superficie." *Hombre y Desierto*, 9, 135-145.
- Berenguer, J., Cáceres, I., Sanhueza, C. y Hernández, P. (2005). "El Qhapaqñan en el Alto Loa, norte de Chile: Un estudio micro y macromorfológico". *Estudios Atacameños*, 29, 7-39. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432005000100002>
- Cornejo, Luis. (2014). "Sobre la cronología de la imposición cuzqueña en Chile." *Estudios Atacameños*, 47, 101-116. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000100007>
- Entrevista personal: A.G.P., Lasana, 2021.
- Entrevista personal: L.P.S., Lasana, 2021.
- Hidalgo, J. (1982). "Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781". *Chungara*, 9, 192-246.
- Hidalgo, J. A. (2011). "Redes eclesíásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama: XVII y XVIII." *Estudios Atacameños (En línea)*, 42, 113-152. Recuperado a partir de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/361>,
- Latcham, R. (1938). *Arqueología de la Región Atacameña*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile.
- Lautaro Nuñez. (2007). *Vida y Cultura en el Oasis de San Pedro de Atacama*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Letelier, J. y Castro, V. (2019). "Imaginario del puerto de Lamar de 1825 a 1877". *Chungará*, 51(1), 155-166.
- Martínez, J. (1998). *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Santiago, Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Mata, S. (2019). "Poder local y territorialidad. Atacama en las primeras décadas del siglo XIX". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*,
- Montandón, R. (1950). *Apuntes sobre el Pukará de Lasana*. Cuadernos del Consejo de Monumentos Nacionales. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Mostny, G. (1948-1949). "Ciudades Atacameñas." *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 24, 125-204.
- Orellana, M (1988). *La Crónica de Gerónimo de Bibar y la Conquista de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.



- Pérez, C. y Torrejón, K. (2012). *Memorias Lasaneñas*. Fundación de la escuela N° 18. Arica: Conadi.
- Pimentel, G., Ugarte, M., Gallardo, F., Blanco, J. y Montero, C. (2017). "Chug-Chug en el contexto de la movilidad internodal prehispánica en el Desierto de Atacama". Chile. *Chungará*, 49(4), 483-510.
- Saire, S., Segovia, W. y Mondaca, C. (2008). *Tomas Paniri. Desde Aiquina a Ckalama. Por los senderos de un líder indígena*. San Pedro de Atacama: Conadi.
- Sinclair, C. (2004). "Prehistoria del Periodo Formativo en la Cuenca alta del Rio Salado (Región Loa Superior)". *Chungará*.

### Texto Ritos de agua en las comunidades del Desierto de Atacama

- Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (2003). *The anthropology of space and place: locating culture*. Malden: Blackwell Publishing.
- Barthel, T. (1986). "El agua y el festival de primavera entre los atacameños". *Allpanchis*, XVIII (28), 147-184.
- Berenguer, J. y Acevedo, N. (2015). "Tubos de hueso de ave como implementos chamánicos en el desierto de Atacama, siglos XI-XV". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 20 (1), 51-72.
- Castro, V. (1997). *Huacca Muchay. Evangelización y religión andina en Charcas: Atacama la Baja (XVII-XVIII)*. Tesis magíster. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Castro, V.; Varela, V.; Adán, L.; Mercado, C. y Uribe, M. (1996). "Ceremonias de tierra y agua: ritos milenarios andinos".
- Ceruti, C. (1999). *Cumbres sagradas del noroeste argentino. Avances en arqueología de alta montaña y etnoarqueología de santuarios de altura andinos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ceruti, C. (2003). "Santuarios de altura en la región de la laguna Brava (Provincia de la Rioja, noroeste argentino). Informe de prospección preliminar". *Chungara*, (2), 233-252.
- Farfán, C. (2002). "El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31 (1), 115-142.
- Gil, F. (2008). "A la sombra de los mallkus. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)". *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (1), 217-238.
- Gil, F. (2012). "Lloren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos. Rituales para llamar la lluvia en el centro y sur andino". *Revista Española de Antropología Americana*, 42 (1), 145-168.
- Hidalgo, J. (1984). "Descomposición cultural de Atacama en el siglo XVIII: lengua, escuela, fugas y complementariedad ecológica". *Simposio Culturas Atacameñas. 44° Congreso Internacional de Americanistas*, 221-249. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Hidalgo, J. (2011). "Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII." *Estudios Atacameños*, 42, 113-152.
- Martínez, G. (1983). "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Americanistes*, LXIX, 85-115.
- Matus, A. (1993 y 1994). "El ceremonial de la limpia de canales en Caspana". *Revista Chilena de Antropología*, 12, 65-86.
- Núñez, L. y Castro, V. (2011). "¡Caiatunar, caiatunar! Pervivencia de ritos de fertilidad prehispánica en la clandestinidad del Loa (norte de Chile)". *Arqueología y Antropología Surandinas*, 42, 153-172.
- Núñez, M. (2011). "Rutas, viajes y convidados: territorialidad peineña en las cuencas de Atacama y Punta Negra". Núñez, L. y Nielsen, A. (Eds.), *En ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*, 373-398. Córdoba: Editorial Brujas.

- Núñez, M. (2015). *Sociedad, Naturaleza y Territorialidad en el Desierto y Puna de Atacama. Siglos XX-XXI*. Tesis doctoral. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte/Universidad de Tarapacá.
- Rivière, G. (2007). "¿De la chefferie à la communauté et retour? A propos des nouvelles organisations indigènes dans les hauts-plateaux de Bolivie". Rolland, D. y Chassin, J. (Coords.). *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales, 207-219*. Paris: L'Harmattan.
- Rösing, I. (1996). *Rituales para llamar la lluvia: segundo Ciclo de Ankari: rituales colectivos de la región Kallawaya en los Andes bolivianos*. La Paz: Amigos del Libro.
- Serracino, G. (1985). *Creencia, organización social y economía en Caspana indígena. La limpia de canales*. En Actas del I Congreso Chileno de Antropología, 398-410. Santiago de Chile: Colegio de Antropólogos de Chile A.G.
- Valderrama, R. y Escalante, C. (2000). "Agua, riego, alianza en mitos del Cusco". En Millones, L.; Tomoeda, H. y Fujii, T. (Eds.), *Desde afuera y desde dentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*, pp. 261-294. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Vázquez, A. (2008). "Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimecas otomís del semidesierto queretano". *Estudios Sociales*, 2. Guadalajara.
- Zuidema, R. (1989). *Reyes y guerreros: ensayos de la cultura andina. Grandes Estudios Andinos*. Lima: Fomciencias.

### **Texto de Miño a Lasana: senderos y memorias arqueológicas en torno a los cursos alto y medio del río Loa**

- Adán, L. (1999). "Aquellos antiguos edificios. Acercamiento arqueológico a la arquitectura prehispánica tardía de Caspana". *Estudios Atacameños*, 18, 13-33.
- Adán, L. y Uribe, M. (1995). "Cambios en el uso del espacio en los períodos agroalfareros: un ejemplo en ecozona de quebradas altas, la localidad de Caspana (Provincia El Loa, II Región)". M. Bahamondes (Ed.), *Actas del II Congreso Chileno de Antropología (Tomo II, 541-555)*. Valdivia: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.
- Adán, L. y Uribe, M. (2005). "El dominio inca en la localidad de Caspana: un acercamiento al pensamiento político andino (río Loa, Norte de Chile)". *Estudios Atacameños*, 29, 41-66.
- Aldunate, C. (1993). "Arqueología en el pukara de Turi". *Boletín del Museo Regional de La Araucanía*, 4 (II), 61-78.
- Ayala, P. y Uribe, M. (1995). "Pukara de Lasana: revalidación de un sitio "olvidado" a partir de un análisis cerámico de superficie". *Hombre y Desierto*, 9 (II), 135-145.
- Berenguer, J. (1995). "Impacto del caravaneo prehispánico tardío en Santa Bárbara, Alto Loa". *Hombre y Desierto*, 9 (I), 185-202.
- Berenguer, J. (2004). *Caravanas, interacción y cambio en el Desierto de Atacama*. Santiago: Sirawe Ediciones.
- Berenguer, J.; Cáceres, I.; Sanhueza, C. y Hernández, P. (2005). "El Qhapaqñam en el Alto Loa, norte de Chile. Un estudio micro y macromorfológico". *Estudios Atacameños*, 29, 7-39.
- Castro, V. (1992). "Nuevos registros de la presencia Inka en la provincia de El Loa, Chile". *Gaceta Arqueológica Andina*, 21 (VI), 139-154.
- Castro, V. (1997). *Huacca Muchay. Evangelización y religión andina en Charcas, Atacama la Baja*. Tesis de Magíster en Etnohistoria, Departamento de Historia. Santiago: Universidad de Chile.
- Castro, V. y Martínez, J. L. (1996). Poblaciones indígenas de Atacama. En J. Hidalgo et al. (Ed.), *Culturas de Chile. Etnografía (69-109)*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- D'Altroy, T. (2002). *The Incas*. Malden y Oxford: Blackwell Publishers.
- D'Altroy, T. y Bishop, R. (1990). The provincial organization of inka ceramic production. *American Antiquity*, 55 (1), 120-138.

- D'Altroy, T.; Lorandi, A. M. y Williams, V. (1994). Producción y uso de cerámica en la política económica inka. En I. Shimada (Ed.), *Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes* (395-441). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hyslop, J. (1992/1984). *Qhapaqñam. El sistema vial incaico*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.
- Hyslop, J. (1993/1986). Factors influencing the transmission and distribution of Inka cultural materials throughout Tawantinsuyu. En S. Rice (Ed.), *Latin American Horizons* (337-356). Washington: Dumbarton Oaks.
- Martínez, J. L. (1998). *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-DIBAM.
- Melero, D. y Salazar, D. (2003). Historia colonial de Conchi Viejo y San José del Abra, y su relación con la minería de Atacama, Norte de Chile. *Revista de Historia Indígena*, 7, 55-86.
- Niemeyer, H. y Rivera, M. (1983). El camino del inca en el despoblado de Atacama. *Boletín de Prehistoria de Chile*, 9, 91-193.
- Núñez, L. (1992). *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Núñez, L. (1999). Valorización minero-metalúrgica circumpuneña: menas y mineros para el Inka rey. *Estudios Atacameños*, 18, 177-221.
- Núñez, L. y Dillehay, T. (1995/1978). *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Pollard, G. (1982/1970). *The cultural ecology of ceramic stage settlement in Atacama desert*. Doctoral Dissertation. Ann Arbor: Columbia University.
- Risopatrón, L. (1924). *Diccionario Jeográfico de Chile*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Salazar, D. (2002). *Introducción a la minería prehispánica. El complejo minero San José del Abra, II Región, 1450-1536 d. C.* Tesis de Magíster en Arqueología, Departamento de Antropología. Santiago: Universidad de Chile.
- Serracino, G. (1974). La cerámica de Guatin. *Estudios Atacameños*, 2, 11-36.
- Schiapacasse, V.; Castro, V. y Niemeyer, H. (1989). Los desarrollos regionales en el Norte Grande. En Jorge Hidalgo et al. (Ed.), *Culturas de Chile. Prehistoria (181-220)*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Uribe, M. (1994). *La cerámica arqueológica de Santa Bárbara: contextos de pastores-caravaneros en la subregión del Alto Loa (1200-1480 d. C.)*. Informe de Práctica Profesional, Departamento de Antropología. Santiago: Universidad de Chile.
- Uribe, M. (1997). La alfarería de Caspana y su relación con la prehistoria tardía del área circumpuneña. *Estudios Atacameños*, 14, 243-262.
- Uribe, M. (1999). La alfarería inca de Caspana. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 27, 11-19.
- Uribe, M. (1999-2000). La arqueología del Inka en Chile. *Revista Chilena de Antropología*, 15, 63-97.
- Uribe, M. (2002). Sobre alfarería, cementerios, fases y procesos durante la prehistoria tardía del desierto de Atacama (800-1600 d. C.). *Estudios Atacameños*, 22, 7-31.
- Uribe, M. (2004<sup>a</sup>). *Alfarería y metodología. Aportes y proyecciones de los estudios cerámicos en la arqueología del Norte Grande de Chile*. Tesis de Magíster en Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales. Santiago: Universidad de Chile.
- Uribe, M. (2004b). El Inka y el poder como problemas de la arqueología del Norte Grande de Chile. *Chungara*, 36 (2), 467-440.
- Uribe, M. y Adán, L. (2004). Acerca del dominio Inka, sin miedo, sin vergüenza. *Chungara, Volumen Especial*, I, 467-440.
- Uribe, M. y Cabello, G. (2005). Cerámica en el camino: implicancias tipológicas y conductuales para la comprensión de la viabilidad y expansión del Tawantinsuyu (río Loa, Norte Grande de Chile). *Revista Española de Antropología Americana*, 35, 75-98.

- Uribe, M. y Urbina, S. (2009). Cerámica y arquitectura pública en el camino del Inka del Desierto de Atacama (río Loa, Norte de Chile). *Revista Chilena de Antropología*, 20, 227-260.
- Uribe, M., Adán, L. y Agüero, C. (2001). El dominio del Inka, identidad local y complejidad social en las tierras altas del desierto de Atacama, Norte Grande de Chile (1450-1541 d.C.). *Boletín de Arqueología PUCP*, 6, 301-336.
- Villaseca, M. A. (1998). Entre Luces y Sombras. Etnoarqueología de Pastores del Alto Loa. Memoria de Título, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales. Santiago: Universidad de Chile.

### Texto “San Cristóbal de Lipez, un pueblo caminante”

- Alonso Barba, A. (1640). *Arte de los Metales, en que enseña el verdadero beneficio de los de oro, y plata por acogue*. Madrid: Imprenta del Reyno.
- Baptista Gumucio, M. (2015). *San Cristóbal, una mina sin par en la historia de Bolivia*. Murillo: Mariano Baptista Gumucio.
- Casassas, J. M. (1992). “Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca” (al virrey del Perú Don Martín Enríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipes (año 1581). *Estudios Atacameños*, 10, 30- 34.
- Cordillera de los Andes. (2 de enero de 2022). En Wikipedia. [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Cordillera\\_de\\_los\\_Andes&direction=prev&oldid=141351963](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Cordillera_de_los_Andes&direction=prev&oldid=141351963)
- Gisbert, T. y de Mesa, J. (1997). *Arquitectura Andina Historia y Análisis: 1530-1830*. La Paz: Embajada de España en Bolivia
- López Beltrán, C. (2016). *La Ruta de la Plata: de Potosí al Pacífico*. La Paz: Plural Ediciones.

### Texto Caspana, hijo de la hondonada

- Adán, L. y Uribe, M. (2005). El dominio inca en la localidad de Caspana: Un acercamiento al pensamiento político andino (río Loa, norte de Chile). *Estudios atacameños*, 29, 41-66. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432005000100003>
- Aldunate, C.; Berenguer, J.; Castro, V.; Cornejo, L.; Martínez, J. y Sinclair, C. (1986) “Sobre la cronología del Loa Superior”, en *Chungará* N° 16-17: pp. 333-346.
- Ayala, P. y Uribe, M. (1994). Pukara de Lasana: Revalidación de un sitio “olvidado” a partir de un análisis cerámico de superficie. *Hombre y Desierto*, 9, 135-145.
- Berenguer, J., Cáceres, I., Sanhueza, C. y Hernández, P. (2005). El Qhapaqñan en el Alto Loa, norte de Chile: Un estudio micro y macromorfológico. *Estudios atacameños*, 29, 7-39. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432005000100002>
- Cornejo, Luis. (2014). Sobre la cronología de la imposición cuzqueña en Chile. *Estudios atacameños*, 47, 101-116. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000100007>
- Hidalgo, J. (1982). Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. *Chungara*, 9, 192-246. En: [http://www.chungara.cl/Vols/1982/Vol9/Fases\\_de\\_la\\_rebelion\\_indigena\\_de\\_1781.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/1982/Vol9/Fases_de_la_rebelion_indigena_de_1781.pdf)
- Hidalgo, J. A. (2011). Redes eclesíasticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama: XVII y XVIII. *Estudios Atacameños (En línea)*, 42, 113-152. Recuperado a partir de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/361>,
- Letelier, J. y Castro, V. (2019). Imaginarios del puerto de Lamar de 1825 a 1877. *Chungará (Arica)*, 51(1), 155-166. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562018005002201>
- Martínez, J. (1998). *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Santiago, Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

- Mata, S. (2019). Poder local y territorialidad. Atacama en las primeras décadas del siglo XIX. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats, URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/75856>
- Núñez, L. (2007). Vida y Cultura en el Oasis de San Pedro de Atacama. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Núñez, L. y Castro, V. (2011). ¡Caiatunar, caiatunar!: Pervivencia de ritos de fertilidad prehispánica en la clandestinidad del Loa (norte de Chile). Estudios atacameños, 42, 153-172. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432011000200008>
- Orellana, M (1988). La Crónica de Gerónimo de Bibar y la Conquista de Chile. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Pimentel, G., Ugarte, M., Gallardo, F., Blanco, J. y Montero, C. (2017). Chug-Chug en el contexto de la movilidad internodal prehispánica en el Desierto de Atacama, Chile. Chungará (Arica), 49(4), 483-510. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000102>
- Rodríguez, H. (2011). Iglesias de Atacama. Nueva arquitectura para antiguas creencias. Atacama. Santiago de Chile: Museo de Arte Precolombino.
- Saire, S., Segovia, W. y Mondaca, C. (2008). Tomas Paniri. Desde Aiquina a Ckalama. Por los senderos de un líder indígena. San Pedro de Atacama: Conadi.
- Sinclair, C. (2004). Prehistoria del Periodo Formativo en la Cuenca alta del Rio Salado (Región Loa Superior. Chungará. Revista de antropología chilena, 36 (2), 619-639.
- Varela, G. (1999). El Camino del Inca en la cuenca superior del río Loa, desierto de Atacama, norte de Chile. Estudios Atacameños (En línea), 18, 89-106. <https://doi.org/10.22199/S07181043.1999.0018.00008>

### **Texto Alto Loa, arquitectura de conservación, disyuntiva entre contemporaneidad y tradición**

- Alfaro, S. et al. (2015). Arquitectura vernácula y tecnología: de la piedra a la nube de puntos, templo nuevo de San Roque de Peine, Salar de Atacama, Chile. Arquitecturas del Sur, (47), 17- 25. ISSN 0719-6466.
- Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (MINCAP). (2017). Política nacional de artesanía 2017-2022. <https://www.cultura.gob.cl/politicas-culturales/artesania/>
- Games, C. et al. (2016). Patrimonio Andino – Colonial, Sincretismo Cultural en la actual provincia del Loa. Ediciones Universitarias Universidad Católica del Norte.
- Jorquera, N.; Valle-Cornibert, S. y Díaz, Y. (2021). Estado actual y transformaciones de la arquitectura de la vivienda tradicional likan antai. Los casos de Aiquina, Caspana y Toconce, Chile. Estudios atacameños, 67, 16. Epub 24 de agosto de 2021. <https://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2021-0016>
- Kapstein, G. et al. (2015.) Espacios Intermedios, Respuesta arquitectónica al medioambiente. Editorial ARQ, Universidad Católica del Norte.
- Miranda, M. (2021). Landscape of movement, an integration of Caspana territory from the ritual and the ancestral. Diálogo andino, (65), 357-377. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812021000200357>.
- Tomasi, J. (2011), Mirando lo vernáculo tradiciones disciplinares en el estudio de las "otras arquitecturas" en la Argentina del siglo xx. Área, 17, 69 – 84. ISSN 0328-1337.
- Tomasi, J. (2015). La arquitectura de los puestos de pastoreo en las tierras altas del norte argentino (Susques, provincia de Jujuy). Arquitecturas del Sur, (47), 7-15. ISSN 0719-6466.
- Tomasi, J. (2021). "Arquitecturas Andinas y Construcción en tierra". Sesión de conferencias Ciclo de conferencia Escuela de Arquitectura, Fórum 40 Años Escuela Arquitectura UCN , Antofagasta, Chile. <https://www.youtube.com/watch?v=GETr4GiN8Vs&t=1777s>

- UNESCO (2021). Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003. <http://docplayer.es/213427990-Fundamentales-de-la-convencion-para-la-salvaguardia-del-patrimonio-cultural-inmaterial-de-2003-edicion-2020.html>
- Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo Tecnológico (VRIDT), Oficina de Capacitación OCAT, 2021, OCAT 04 REG-OCAT-41\_Diseño\_Curso\_de\_Capacitación.
- De Vicente, A. (2021). Comunidades andinas se capacitan en restauración de viviendas patrimoniales. <https://www.cualestuhuela.cl/noticia/patrimonio-cultural/2022/01/comunidades-andinas-restauracion-viviendas-patrimoniales>

### **Texto reflexiones sobre el patrimonio cultural del Alto Loa: hacia su conservación, difusión y valoración étnica**

- Advis, P. (1995). La iglesia colonial de San Antonio de Matilla: su origen, su fechado, sus transformaciones. Iquique: Talleres de Impresos Publicitarios.
- Aguirre, J. (15 de enero de 2014). Arquitecto Enrique Vial: Con este proyecto Piñera estatiza el Consejo de Monumentos Nacionales. [Blog Internet].
- Aldunate, C. (1993). Arqueología en el pukara de Turi. En Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, II (4), 61-78. Temuco: Museo Regional de la Araucanía.
- Aldunate, C. y Castro, V. (1981). Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior, Periodo Tardío. Santiago de Chile: Eds. Kultrun.
- Aldunate, C.; Castro, V. y Varela, V. (2003). Oralidad y arqueología: una línea de trabajo en las tierras altas de la región de Antofagasta. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 35 (2), 305-314.
- Alegría, L. (2012a). Patrimonio, museos y museología. En Marsal, D. (Comp.), Hecho en Chile: reflexiones en torno al patrimonio cultural. Santiago de Chile: Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Alegría, L. (2012b). Patrimonio y atrocidad. En Marsal, D. (Comp.), Hecho en Chile: reflexiones en torno al patrimonio cultural. Santiago de Chile: Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Allard, R. (2007). Patrimonio: en la búsqueda del eje de nuestra identidad. Bases de diagnóstico y aproximación a estrategias sobre patrimonio. Santiago de Chile: Comisión de Institucionalidad Patrimonial. (Documento preliminar y de estado de avance).
- Anta, J. L. (2007). Desarrollo y turismo en Atacama (Chile). De la precariedad a la necesidad. En Lagunas, D. (coord.), *Antropología y turismo: claves culturales y disciplinares*, 153-163. México D. F.
- Arantes, A. A. (2002). Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina. En Lacarrieu, M. y Álvarez, M. (Comp.), *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, 99-117. Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujía.
- Ayala, P. (2008). Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama. San Pedro de Atacama, Chile: Editorial del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte.
- Ballart, J. y Tresserra, J. J. (2001). Gestión del patrimonio cultural. Barcelona: Ariel Patrimonio.
- Bird, J. (1977-1978). Un minero prehistórico del norte de Chile y sus herramientas. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena*, 16, 77-100.
- Berenguer, J.; Cáceres, I.; Sanhueza, C. y Hernández, P. (2005). El Qhapaqñan en el Alto Loa, norte de Chile: Un estudio micro y macromorfológico. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, 29, 7-39.
- Bustos, A.; Donoso, S. y Fuentes, V. (2008). Diseño de una línea base sociocultural para el pueblo atacameño (Región de Antofagasta, Chile). *Hombre y Desierto. Una Perspectiva Cultural*, 15, 99-138. Universidad de Antofagasta, Antofagasta.

- Casassas, J. M. (1974). Iglesias y capillas en la región atacameña. (Administración española y boliviana). Antofagasta: Universidad del Norte.
- Castro, V. (2003). Entretejiendo las diferencias. En Montesino, S. (Comp.), Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias, 171-173. Santiago de Chile: Presidencia de la República. (Cuaderno Bicentenario).
- Cayazaya, M. (2002). Arquitectura de los pueblos rurales. En Núñez, L. y García Huidobro, C. (Eds.), Patrimonio cultural de la Provincia de Iquique. Santiago de Chile: Cía. Minera Doña Inés de Collahuasi-Corporación de Amigos del Patrimonio Cultural de Chile.
- CNCA (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes) Chile, (2006). Más cultura más participación. Definiciones de política cultural región Metropolitana. 2006-2010. Santiago de Chile.
- CNCA (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes) Chile, (2007). Ley de nueva institucionalidad patrimonial. Un proyecto imprescindible. Revista Pausa, 9, 61-66. Santiago de Chile.
- Galeno, C. (2007). Destinos y pertenencias. Arquitectura para el turismo moderno en el norte de Chile. En Seminario de Arquitectura Contemporánea. Concepción-Chiloé: Universidad del Biobío.
- Games, D.C. y Games, D.L. (2008). 21 iglesias coloniales de la Segunda Región. Antofagasta: Escuela de Arquitectura, Universidad Católica del Norte.
- González, J. A. (2003). La identidad en el desierto de Atacama: una región polifónica. En Montesino, S. (Comp.), Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias. (pp. 196-201). Santiago de Chile: Presidencia de la República. (Cuaderno Bicentenario).
- González, J. A. (2010). Patrimonio, museos y arqueología. De la visibilidad de los pueblos indígenas a la institucionalización de los estudios arqueológicos en el norte grande de Chile. Diálogo Andino, 36, 15-32.
- González, C. y Westfall, C. (2005). Consideraciones sobre la historia de Atacama: El Salvador y sus aportes locales e interregionales. Boletín de la Sociedad Chilena de Antropología, 38, 57-70.
- González, C. y Westfall, C. (2008). Atacameños en El Salvador: nuevas apreciaciones sobre un fardo funerario del cementerio Las Turquesas. Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas, 35, 49-73.
- Guerra, J. (1998). Apuntes del patrimonio arquitectónico y medioambiental de San Pedro de Atacama. Antofagasta: Universidad Católica del Norte, Escuela de Arquitectura.
- Gutiérrez, M. (2006). El paso del tiempo: la iglesia de San Pedro de Atacama. Cartilla informativa 2. San Pedro de Atacama: Proyecto FONDART "Restauración estructural San Pedro de Atacama".
- Hidalgo, J. (1982). Fases de la rebelión indígena de 1781 en el Corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. Chungara, Revista de Antropología Chilena, 9, 192-246.
- Hurtado, M. (2012). Intervenciones apropiadas en el patrimonio arquitectónico. Reflexión desde el contexto local. A+C Arquitectura y Cultura, 4, 43-55. Universidad de Santiago.
- Jorquera, N. y Díaz, Y. (2021). Estado actual y transformaciones de la arquitectura de la vivienda tradicional Likan antay, Los casos de Ayquina, Caspana y Toconce, Chile. Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas, 67, 37-47.
- López, G. (2002). Cultura, turismo y desarrollo. Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo, 2, 31-40.
- Maillard, C. y Marsal, D. (2012). Gestión del patrimonio cultural: caminos por recorrer. En Marsal, D. (Comp.), Hecho en Chile: reflexiones en torno al patrimonio cultural. Santiago de Chile: Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Marsal, D. (2012). Aproximaciones críticas al poder y el patrimonio. En Marsal, D. (Comp.), Hecho en Chile: reflexiones en torno al patrimonio cultural. Santiago de Chile: Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Miranda, P. (2019). Julian Colamar recuerda. Un testimonio atacameño. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

- Montandón, R. (1950). Apuntes sobre el pukara de Lasana. Cuadernos del Consejo de Monumentos Nacionales 1. Santiago de Chile: Consejo de Monumentos Nacionales.
- Montandón, R. (1984). Ideas para una acción coordinada en restauración de monumentos arquitectónicos. Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas, 7, 477-481.
- Mostny, G. (1948-1949). Ciudades Atacameñas. Boletín del Museo Nacional de Historia Natural, 24, 125-204. Santiago de Chile.
- Muñoz, E. y Bahamondes, M. (2003). Estructuras de tierra de gran dimensión construidas el siglo XIX en el norte de Chile: conservación, restauración, mantención preventiva y sismo resistencia. En IX International Conference on the Study and Conservation of Earthen Architecture. Yazd, Irán.
- Núñez, L. (1979). Reflexiones sobre identidad cultural andina: un aporte antropológico a la cultura chilena. Revista Tambo, 3-4, 31-37. Universidad del Norte, Antofagasta.
- Núñez, L. (1984). Tráfico de complementariedad de recursos entre las tierras altas y el Pacífico en el Área Centro Sur Andina. Tesis doctoral. Tokio: Universidad de Tokio, Departamento de Antropología Cultural.
- Núñez, L. (1996). El retorno del arca encontrada. Revista Norte, 1, 88-95. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- Núñez, L. (1999). Valoración minero-metalúrgica circumpuneña: menas y mineros para el Inka rey. Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas, 18, 177-221.
- Núñez, L. (2006). La orientación minero-metalúrgica de la producción atacameña y sus relaciones fronterizas. En Lechtman, H. (Ed.), Esferas de interacción prehispánicas y fronteras nacionales modernas: los Andes sur australes, 205-220. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Núñez, L. (2021). Conversaciones sobre el patrimonio cultural y la voz de las regiones. Antofagasta: Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte. (En prensa).
- Núñez, L. y Castro, V. (2011). ¡Caiatunar, caiatunar! Pervivencia de ritos de fertilidad prehispánica en la clandestinidad del Loa (norte de Chile). Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas, 42, 153-172.
- Núñez L.; Agüero, C.; Cases, B. y P. De Souza (2003). El campamento minero Chuquicamata-2 y la explotación cuprífera prehispánica en el desierto de Atacama. Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas, 25, 7-34.
- Núñez, L.; González, J. A. y Galeno, C. (2010). Rescate del patrimonio material más antiguo de la región. De las iglesias precordilleranas a los templos urbanos. Tello, E. (Ed.). Antofagasta: Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte, CORE-Consejo Regional, Región de Antofagasta.
- Perea, J. L. (2002). Patrimonio y turismo cultural. Consideraciones para un programa. Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo, 2, 47-52.
- Pérez-Juez, J. (2006). Gestión del patrimonio arqueológico. Barcelona: Editorial Ariel S. A.
- Roemer, A. (2002). Vínculos entre patrimonio cultural y turismo. Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo, 2, 25-28.
- Sanfuentes, O. (2012). ¿Por qué recordar? Algunas reflexiones acerca de la relación entre memoria y patrimonio. En Marsal, D. (Comp.), Hecho en Chile: reflexiones en torno al patrimonio cultural. Santiago de Chile: Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Santana, A. (1997). Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas? Barcelona: Editorial Ariel S. A.
- Sepúlveda, F. (2003a). Encuentro nacional de artesanos. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Sepúlveda, F. (2003b). La identidad desde los sentidos, el sentimiento y el sentido. En Montesino, S. (Comp.), Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias. Santiago de Chile: Presidencia de la República, Cuaderno Bicentenario.



- Squella, A. (2008). La nueva institucionalidad cultural de Chile. Valparaíso: Editorial Universidad de Valparaíso, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.
- Yuste Miguel, B. y Pereira, M. (2017). La restauración en comunidad de la iglesia de San Pedro de Atacama. Loggia, Arquitectura & Restauración, 30, 52-63. Universidad Politécnica de Valencia, España.

### **Texto El análisis territorial como herramienta para la gestión ambiental de los territorios geopatrimoniales: Caspana**

- Adán, L., & Uribe, M. (2005). El dominio inca en la localidad de Caspana: Un acercamiento al pensamiento político andino (río Loa, norte de Chile). Estudios atacameños, (29), 41-66.
  - Alfaro, L. A. (1999). Aquellos antiguos edificios. Acercamiento arqueológico a la arquitectura prehispánica tardía de Caspana. Estudios Atacameños (En línea), (18), 13-34.
  - Brilha, J. J. G. (2016). Inventory and quantitative assessment of geosites and geodiversity sites: a review, 8 (2), 119-134.
  - Carcavilla Urquí, L. (2006). Patrimonio geológico y geodiversidad: investigación, conservación, gestión y relación con los espacios naturales protegidos.
  - Carreras, J., Druguet, E. J. G. H. i. c., & management. (2000). Geological heritage, an essential part of the integral management of World heritage in protected sites. 95.
  - Gonggrijp, G. (2000). Planning and management for geoconservation. 29.
  - Gray, M. (2005). Geodiversity and geoconservation: what, why, and how? Paper presented at the The George Wright Forum.
  - Li, Q., Wumaier, K., & Ishikawa, M. J. S. (2019). The spatial analysis and sustainability of rural cultural landscapes: Linpan settlements in China's Chengdu Plain. 11 (16), 4431.
  - Mitchell, N., Rossler, M., & Tricaud, P.-M. (2009). World Heritage paper n° 26. World Heritage Cultural Landscapes. A hand book for conservation and management: 4/2/UNESCO/Cult/09/E.
  - Reynard, E., & Giusti, C. (2018). The landscape and the cultural value of geoheritage. Geoheritage (pp. 147-166). Elsevier.
  - Salazar, D., Berenguer, J. & Vega, G. (2013). Paisajes minero-metalúrgicos incaicos en Atacama y el altiplano sur de Tarapacá (norte de Chile). Chungará (Arica), 45 (1), 83-103.
  - Sharples, C. J. h. w. d. t. g. a. i. n. A. S.-W. Y. F. g. p. (2002). Concepts and principles of geoconservation. Tasmanian Parks & Wildlife Service website.
  - Stankey, G. H., Cole, D. N., Lucas, R. C., Petersen, M. E., & Frissell, S. S. J. T. l. o. a. c. s. f. w. p. (1985). The limits of acceptable change (LAC) system for wilderness planning. (INT-176).
  - Szepesi, J., Ésik, Z., Soós, I., Németh, B., Sütő, L., Novák, T. J. & Lukács, R. J. G. (2020). Identification of Geoheritage Elements in a Cultural Landscape: a Case Study from Tokaj Mts, Hungary, 12 (4), 1-21.
- UNESCO. (2015,2017). Los Geoparques mundiales de la UNESCO: celebrando el patrimonio de la tierra, sosteniendo las comunidades locales. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000243650\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000243650_spa)

### **Texto Ayquina-Turi-Paniri. Tierra del maíz, agua y rebeldía**

- Aldunate, C.; Berenguer, J; Castro, V; Cornejo, L; Martínez, J. y Sinclair, C. (1986) "Sobre la cronología del Loa Superior", en Chungará N° 16-17: pp. 333-346.
- Barraza, S. (2010). Redefiniendo una categoría arquitectónica inca: la kallanka. Bulletin de l'Institut français d'études andines [En línea], 39 (1) ://journals.openedition.org/bifea/2129; DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.2129>
- Cornejo, Luis. (2014). Sobre la cronología de la imposición cuzqueña en Chile. Estudios atacameños, 47, 101-116. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000100007>

- Hidalgo, J. (1982). Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. *Chungara*, 9, 192-246. En: [http://www.chungara.cl/Vols/1982/Vol9/Fases\\_de\\_la\\_rebelion\\_indigena\\_de\\_1781.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/1982/Vol9/Fases_de_la_rebelion_indigena_de_1781.pdf)
- Hidalgo, J. A. (2011). Redes eclesíásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama: XVII y XVIII. *Estudios Atacameños (En línea)*, 42, 113-152. Recuperado a partir de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/361>,
- Martínez, J. (1998). *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Santiago, Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Mata, S. (2019). Poder local y territorialidad. Atacama en las primeras décadas del siglo XIX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats*, URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/75856>
- Mostny, G. (1948-1949). Ciudades Atacameñas. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 24, 125-204.
- Rodríguez, H. (2011). *Iglesias de Atacama. Nueva arquitectura para antiguas creencias*. Atacama. Santiago de Chile: Museo de Arte Precolombino.
- Saire, S., Segovia, W. y Mondaca, C. (2008). *Tomas Paniri. Desde Aiquina a Ckalama. Por los senderos de un líder indígena*. San Pedro de Atacama: Conadi.
- Sinclair, C. (2004). Prehistoria del Periodo Formativo en la Cuenca alta del Rio Salado (Región Loa Superior. *Chungará. Revista de antropología chilena*, 36 (2), 619-639.

### Texto Madre Tierra - Toda la Vida

- Acocella, V., Vezzoli, L., Omarini, R., Matteini, M. y Mazzuoli, R. (2007). Kinematic variations across Eastern Cordillera at 24 S (Central Andes): tectonic and magmatic implications. *Tectonophysics*, 434 (1-4), 81-92.
- Azua-Bustos, A., Fairén, A. G., Silva, C. G., Carrizo, D., Fernández-Martínez, M. Á., Arenas-Fajardo, C. y Rampe, E. B. (2020). Inhabited subsurface wet smectites in the hyperarid core of the Atacama Desert as an analog for the search for life on Mars. *Scientific reports*, 10 (1), 1-17.
- Bull, A. T. y Asenjo, J. A. (2013). Microbiology of hyper-arid environments: recent insights from the Atacama Desert, Chile. *Antonie Van Leeuwenhoek*, 103 (6), 1173-1179.
- Carevic, F. S. (2016). Towards an integration of plant ecophysiological traits for the conservation of endangered species in ecosystems under water stress. *IDESIA (Chile)*, 34 (3), 33-38.
- Castro, V., Aldunate, C. y Varela, V. (2012). Paisajes culturales de Cobija, costa de Antofagasta, Chile. *Revista chilena de antropología*, (26).
- Cereceda, P., Schemenauer, R. y Valencia, R. (1992). Posibilidades de abastecimiento de agua de niebla en la Región de Antofagasta, Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, (19), 3-14.
- Chong-Díaz, G. (1984). Die Salare in Nordchile-Geologie, Struktur und Geochemie. *Geotektonische Forschungen*, (67), 1-146.
- Contador, C. A., Veas-Castillo, L., Tapia, E., Antipán, M., Miranda, N., Ruiz-Tagle, B. y Asenjo, J. A. (2020). Atacama Database: a platform of the microbiome of the Atacama Desert. *Antonie Van Leeuwenhoek*, 113 (2), 185-195.
- Dorador, C., Fink, P., Hengst, M., Icaza, G., Villalobos, A. S., Vejar, D. y Harrod, C. (2018). Microbial community composition and trophic role along a marked salinity gradient in Laguna Puilar, Salar de Atacama, Chile. *Antonie Van Leeuwenhoek*, 111 (8), 1361-1374.
- Eissler, Y., Dorador, C., Kieft, B., Molina, V. y Hengst, M. (2020). Virus and potential host microbes from viral-enriched metagenomic characterization in the high-altitude wetland, Salar de Huasco, Chile. *Microorganisms*, 8 (7), 1077.

- Eissler, Y., Gálvez, M. J., Dorador, C., Hengst, M. y Molina, V. (2019). Active microbiome structure and its association with environmental factors and viruses at different aquatic sites of a high-altitude wetland. *Microbiologypopen*, 8 (3), e00667.
- Ercilla, O; Carrasco, R. 2012. Estudio Bibliográfico sobre los Salares del Norte Grande, Chile. Servicio Nacional de Geología y Minería (SERNAGEOMIN) [Inédito].
- Escobar, M., & García, M. (2017). Camanchaca. Flujos etnonímicos y neblineros en la costa norte de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, (68), 11-32.
- Escudero, L. V., Casamayor, E. O., Chong, G., Pedrós-Alió, C. y Demergasso, C. (2013). Distribution of microbial arsenic reduction, oxidation and extrusion genes along a wide range of environmental arsenic concentrations. *PLoS One*, 8 (10), e788.
- Escudero, L. V., Casamayor, E. O., Chong, G., Pedrós-Alió, C. y Demergasso, C. (2013). Distribution of microbial arsenic reduction, oxidation and extrusion genes along a wide range of environmental arsenic concentrations. *PLoS One*, 8 (10), e78890.
- Filippidou, S., Junier, T., Wunderlin, T., Kooli, W. M., Palmieri, I., Al-Dourobi, A. y Junier, P. (2019). Adaptive strategies in a poly-extreme environment: differentiation of vegetative cells in *Serratia ureilytica* and resistance to extreme conditions. *Frontiers in microbiology*, 10, 102.
- Filippidou, S., Wunderlin, T., Junier, T., Jeanneret, N., Dorador, C., Molina, V. y Junier, P. (2016). A combination of extreme environmental conditions favors the prevalence of endospore-forming firmicutes. *Frontiers in microbiology*, 7, 1707.
- Francis, P. W., & Rundle, C. C. (1976). Rates of production of the main magma types in the central Andes. *Geological Society of America Bulletin*, 87 (3), 474-480.
- Fuentes, B., Choque, A., Gómez, F., Alarcón, J., Castro-Nallar, E., Arenas, F. y Bol, R. (2021). Influence of Physical-Chemical Soil Parameters on Microbiota Composition and Diversity in a Deep Hyperarid Core of the Atacama Desert. *Frontiers in microbiology*, 12.
- García, M., Gardeweg, M., Clavero, J., & Hérail, G. (2004). Arica map: Tarapacá Region, scale 1: 250,000. Carta Geológica de Chile Serie Geología básica.
- Gayo, E. M., Latorre, C., Jordan, T. E., Nester, P. L., Estay, S. A., Ojeda, K. F. y Santoro, C. M. (2012). Late Quaternary hydrological and ecological changes in the hyperarid core of the northern Atacama Desert (~ 21 S). *Earth-Science Reviews*, 113 (3-4), 120-140.
- Geyh, M. A., Grosjean, M., Núñez, L., & Schotterer, U. (1999). Radiocarbon reservoir effect and the timing of the late-Glacial/Early Holocene humid phase in the Atacama Desert (northern Chile). *Quaternary Research*, 52 (2), 143-153.
- Godfrey, L. V., Herrera, C., Burr, G. S., Houston, J., Aguirre, I. y Jordan, T. E. (2021). <sup>13</sup>C and <sup>14</sup>C activity of groundwater DOC and DIC in the volcanically active and arid Loa Basin of northern Chile. *Journal of Hydrology*, 595, 125987.
- Herrera, C., Godfrey, L., Urrutia, J., Custodio, E., Jordan, T., Jódar, J. y Barrenechea, F. (2021). Recharge and residence times of groundwater in hyper arid areas: The confined aquifer of Calama, Loa River Basin, Atacama Desert, Chile. *Science of The Total Environment*, 752, 141847.
- Larrain, H. (1979). identidad cultural e indicadores eco-culturales del grupo etnico Chango. *Revista de Geografía Norte Grande*, (6), 63-76. <http://ojs.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/39379>
- Houston, J. (2007). Recharge to groundwater in the Turi Basin, northern Chile: An evaluation based on tritium and chloride mass balance techniques. *Journal of Hydrology*, 334 (3-4), 534-544.

- Houston, J. (2009). A recharge model for high altitude, arid, Andean aquifers. *Hydrological Processes: An International Journal*, 23 (16), 2383-2393.
- Japan International Cooperation Agency (JICA). (1979). Geothermal power development project in Puchuldiza area.
- Lahsen, A. (1976). Geothermal Exploration in Northern Chile--Summary: Geothermal Energy.
- Latorre, C., Betancourt, J. L. y Arroyo, M. T. (2006). Late Quaternary vegetation and climate history of a perennial river canyon in the Río Salado basin (22 S) of Northern Chile. *Quaternary research*, 65 (3), 450-466.
- Lavandero, N., Chinga, J., Pinto, R. y Pérez, M. F. (2021). A New Distinctive Species of *Schizanthus* (Solanaceae) and the Reinstatement of *Schizanthus fallax*. *Systematic Botany*, 46 (2), 456-469.
- Lemons, J., Victor, R. y Schaffer, D. (Eds.). (2003). *Conserving biodiversity in arid regions: best practices in developing nations*. Springer Science & Business Media.
- Limpidis Mijali. (2020). Caracterización de bacterias pigmentadas del género *Serratia* aisladas desde la Quebrada de Paposo (Chile), y estudio de la producción de compuestos antimicrobianos. Facultad de Ciencias del Mar y de Recursos Biológicos: Universidad de Antofagasta.
- Madrid, H. (2007). *Battarrea stevenii* (Liboschitz) Fr. en Paposo II Región de Chile. *Boletín Micológico*, 22.
- Marinovic, N. y Lahsen, A. (1984). Calama map, Antofagasta Region. Geologic map of Chile no. 58, scale 1: 250, 000. Serv. Nac. Geol. Min. ISSN, 0716-0194.
- Marquet, P. A. (1998). Los ecosistemas del desierto de Atacama y área andina adyacente en el norte de Chile.
- Matteini, M., Mazzuoli, R., Omarini, R., Cas, R. y Maas, R. (2002). Geodynamical evolution of Central Andes at 24 S as inferred by magma composition along the Calama–Olacapato–El Toro transversal volcanic belt. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 118 (1-2), 205-228.
- Matteini, M., Mazzuoli, R., Omarini, R., Cas, R. y Maas, R. (2002). The geochemical variations of the upper cenozoic volcanism along the Calama–Olacapato–El Toro transversal fault system in central Andes (~ 24 S): petrogenetic and geodynamic implications. *Tectonophysics*, 345 (1-4), 211-227.
- Molina, V., Dorador, C., Fernández, C., Bristow, L., Eissler, Y., Hengst, M. y Cornejo, M. (2018). The activity of nitrifying microorganisms in a high-altitude Andean wetland. *FEMS microbiology ecology*, 94 (6), fuy062.
- Montgomery, E. L. y Rosko, M. J. (1996). Groundwater exploration and wellfield development in the Pampa Lagunillas and Pampa Lirima areas, Provincia de Iquique, Chile. *Andean Geology*, 23 (2), 135-149.
- Navarro-González, R., Rainey, F. A., Molina, P., Bagaley, D. R., Hollen, B. J., de la Rosa, J. y McKay, C. P. (2003). Mars-like soils in the Atacama Desert, Chile, and the dry limit of microbial life. *Science*, 302 (5647), 1018-1021.
- Ojanguren, A. y Pizarro-Araya, J. (2014). Two new scorpion species from Paposo, in the Coastal desert of Taltal, Chile (Scorpiones, Bothriuridae, Brachistosternus). *Zootaxa*, 3785(3), 400-418.
- Pérez, V., Cortés, J., Marchant, F., Dorador, C., Molina, V., Cornejo-D'Ottone, M. y Hengst, M. B. (2020). Aquatic thermal reservoirs of microbial life in a remote and extreme high andean hydrothermal system. *Microorganisms*, 8 (2), 208.
- Pérez, V., Dorador, C., Molina, V., Yáñez, C., & Hengst, M. (2018). *Rhodobacter* sp. Rb3, an aerobic anoxygenic phototroph which thrives in the polyextreme ecosystem of the Salar de Huasco, in the Chilean Altiplano. *Antonie Van Leeuwenhoek*, 111 (8), 1449-1465.
- Pérez, V., Hengst, M., Kurte, L., Dorador, C., Jeffrey, W. H., Wattiez, R. y Matallana-Surget, S. (2017). Bacterial survival under extreme UV radiation: a comparative proteomics study of *Rhodobacter* sp., isolated from high altitude wetlands in Chile. *Frontiers in microbiology*, 8, 1173.
- Petrinovic, I. A., Riller, U., Brod, J. A., Alvarado, G. y Arnoso, M. (2006). Bimodal volcanism in a tectonic transfer zone: evidence for tectonically controlled magmatism in the southern Central Andes, NW Argentina. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 152 (3-4), 240-252.

- Pizarro-Araya, J., Alfaro, F. M., Ojanguren-Affilastro, A. A. y Moreira-Muñoz, A. (2021). A fine-scale hotspot at the edge: Epigeal arthropods from the atacama coast (paposo-taltal, antofagasta region, chile). *Insects*, 12(10), 916.
- Polanco, E. y Gardeweg, M. (2000). Preliminary study of the volcanic stratigraphy of Upper Cenozoic at Pampa Lirima and Cancosa, 1st Region highland, Chile (19 45'–20 00'S and 69 00'–68 30'W). En *Proceedings of the 9th Chilean Geology Congress*, Puerto Varas, Chile, (31),324-328.
- Ramírez, C. y Huete, C. (1981). Hoja Ollagüe, Región de Antofagasta. Servicio Nacional de Geología y Minería (SERNAGEOMIN), Carta Geológica de Chile, Serie Geología Básica n° 40: 52p., 1 mapa escala 1:250.000
- Rech, J. A., Pigati, J. S., Quade, J. y Betancourt, J. L. (2003). Re-evaluation of mid-Holocene deposits at Quebrada Puripica, northern Chile. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 194 (1-3), 207-222.
- Rech, J. A., Quade, J. y Betancourt, J. L. (2002). Late Quaternary paleohydrology of the central Atacama Desert (lat 22–24 S), Chile. *Geological society of america Bulletin*, 114 (3), 334-348.
- Riller, U., Petrinovic, I., Ramelow, J., Strecker, M. y Oncken, O. (2001). Late Cenozoic tectonism, collapse caldera and plateau formation in the central Andes. *Earth and Planetary Science Letters*, 188 (3-4), 299-311.
- Risacher, F., & Fritz, B. (2009). Origin of salts and brine evolution of Bolivian and Chilean salars. *Aquatic Geochemistry*, 15 (1), 123-157.
- Risacher, F., Alonso, H., Salazar, C. (1999). *Geoquímica de Aguas en Cuencas Cerradas*.
- Rodgers, K. A., Greatrex, R., Hyland, M., Simmons, S. F. y Browne, P. R. L. (2002). A modern, evaporitic occurrence of teruggite,  $\text{Ca}_4\text{MgB}_{12}\text{As}_2\text{O}_{28} \cdot 18\text{H}_2\text{O}$ , and nobleite,  $\text{CaB}_6\text{O}_{10} \cdot 4\text{H}_2\text{O}$ , from the El Tatio geothermal field, Antofagasta Province, Chile. *Mineralogical Magazine*, 66 (2), 253-259.
- Romero, H., Smith, P., Mendonça, M. y Méndez, M. (2013). Macro y mesoclimas del altiplano andino y desierto de Atacama: desafíos y estrategias de adaptación social ante su variabilidad. *Revista de Geografía Norte Grande*, (55), 19-41.
- Santos, A., Bruna, P., Martínez-Urtaza, J., Solís, F., Valenzuela, B., Zamorano, P. y Barrientos, L. (2021). Two Archaeal Metagenome-Assembled Genomes from El Tatio Provide New Insights into the Crenarchaeota Phylum. *Genes*, 12 (3), 391.
- Sarricolea, P., Herrera-Ossandon, M. y Meseguer-Ruiz, Ó. (2017). Climatic regionalisation of continental Chile. *Journal of Maps*, 13 (2), 66-73.
- Schulze-Makuch, D., Wagner, D., Kounaves, S. P., Mangelsdorf, K., Devine, K. G., de Vera, J. P. y Zamorano, P. (2018). Transitory microbial habitat in the hyperarid Atacama Desert. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115 (11), 2670-2675.
- Serrano, A.E., Escudero, L.V., Tebes-Cayo, C., Acosta, M., Encalada, O., Fernández-Moroso, S. y Demergasso, C. (2017). First draft genome sequence of a strain from the genus *Fusibacter* isolated from Salar de Ascotán in Northern Chile. *Standards in Genomic Sciences*, 12, 43. DOI 10.1186/s40793-017-0252-4
- Springer, M. y Förster, A. (1998). Heat-flow density across the Central Andean subduction zone. *Tectonophysics*, 291 (1-4), 123-139.
- Tibaldi, A., Corazzato, C. y Rovida, A. (2009). Miocene–Quaternary structural evolution of the Uyuni–Atacama region, Andes of Chile and Bolivia. *Tectonophysics*, 471 (1-2), 114-135.
- Tully, C. D., Rech, J. A., Workman, T. R., Santoro, C. M., Capriles, J. M., Gayo, E. M. y Latorre, C. (2019). In-stream wetland deposits, megadroughts, and cultural change in the northern Atacama Desert, Chile. *Quaternary Research*, 91 (1), 63-80.
- Wierzos, J., DiRuggiero, J., Vítek, P., Artieda, O., Souza-Egipsy, V., Skaloud, P. y Ascaso, C. (2015). Adaptation strategies of endolithic chlorophototrophs to survive the hyperarid and extreme solar radiation environment of the Atacama Desert. *Frontiers in microbiology*, 6, 934.

- Zárata, A., Dorador, C., Araya, R., Guajardo, M., Florez, J. Z., Icaza, G. y Valdés, J. (2020). Connectivity of bacterial assemblages along the Loa River in the Atacama Desert, Chile. PeerJ, 8, e9927.

### **Texto Paniri. Patrimonio indómito de la Lickana**

- Cassasas, J. M. 1974. La región atacameña en el siglo XVII. Universidad del Norte.
- Castro, V. 1991. Huaca Muchay. Evangelización y religión andina en Charcas, Atacama la Baja. Tesis de Magister en Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile.
- Hidalgo, J. 1982. Fase de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. Revista Chungará, 8.
- Hidalgo, J. 2004. Historia Andina en Chile. Santiago: Editorial Universitaria.
- Ophelan, S. 1988. Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783. Cusco: Centro de estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Segovia et al. 2006. Tomas Paniri. Desde Ayquina a Ckalama, por los senderos de un líder indígena.

### **Texto la relevancia del patrimonio cultural inmaterial en políticas públicas de conservación de inmuebles patrimoniales; el caso del programa de conservación pueblos del Alto Loa, región de Antofagasta**

- Aikawa, N. (2004). A historical overview of the preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Museum International. 56 (1-2), 137-149.
- Arizpe, L. (2009). El patrimonio cultural inmaterial de México: ritos y festividades. Mexico: Miguel Ángel Porrúa.
- Bortolotto, C. (2014). The problem of intangible cultural heritage, Center for Research in Arts, Social Sciences and Humanities (CRASSH), University of Cambridge, Cultures. Cultural Management Magazine, 1 (1), 1-22.
- Gazzola, P. & Pane, R. (May, 1964). Proposte per una carta internazionale del restauro. Il monumento per l'uomo. Atti del II Congresso Internazionale del Restauro. Venice: ICOMOS.
- IV International Congress of Modern Architecture (CIAM). (1933). Charter of Athens. International Congress of Modern Architecture (CIAM).
- Cejudo, R. (2014). Business Ethics: Normativity and Economic Behavior. The value of Intangible Cultural Heritage: a proposal from the ethics of consumption. Cordoba: Business Ethics: Normativity and Economic Behavior.
- Council of Europe. (1975). Amsterdam Declaration. Retrieved from [www.icomoscr.org/doc/teoria/VARIOS.1975.declaracion.amsterdam.patrimonio.arquitectonico.europeo.pdf](http://www.icomoscr.org/doc/teoria/VARIOS.1975.declaracion.amsterdam.patrimonio.arquitectonico.europeo.pdf)
- FA, Altiplano Monseñor Salas Váldez Foundation. (2011). Management model for the Socoroma church restoration project. Arica, Chile.

- Inter-American Development Bank. (2008). Puesta en Valor del Patrimonio Programme. Retrieved from [www.idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1343105](http://www.idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1343105)
- Ministry of Culture and Heritage. (2014). Mapping the creative industries in Chile. Santiago: MINCAP.
- Mason, R. (2002). Assessing values in conservation planning: Methodological issues and choices. California: The J. Paul Getty Trust.
- Leal, N. (2008). Indigenous cultural heritage and its institutional recognition. *Opción*, 65-72.
- Rojas, E. (2008). Asset Value Adjustment Program. Santiago: Inter-American Development Bank, SUBDERE, Ministry of Regional Development.
- SUBDERE, Consultora del Sante. (2009). Management model for the regional public library in the ex-Correo Antofagasta building. Antofagasta, Chile: Author.
- SUBDERE. (2010). Methodological guide for the elaboration of management models of the immovable cultural heritage. Santiago, Chile: Author.
- SUBDERE, Ministry of Regional Development. (2011). Putting In The Value Of The Heritage. Santiago: SUBDERE Press.
- SUBDERE, Ministry of Regional Development. (2012). Asset Value I. in SUBDERE. Santiago: SUBDERE garment.
- UNESCO. (1989). Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore, adopted by the 25th session of the General Conference of UNESCO, Paris, 17 October to 16 November 1989. Available at: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13141&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) (accessed July 2011).
- UNESCO. (2003). Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Ratified at the 32nd session of the General Conference of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, Paris, 29 September to 17 October 2003.
- UNESCO. (2009). Global Strategy. Available at: <http://whc.unesco.org/en/globalstrategy> (accessed April 2021, with progress reports up to 2009).

### **Texto síntesis del seminario Alto Loa, territorio de conservación**

- Ponce, E. (2014). Nostoc: un alimento diferente y su presencia en la precordillera de Arica. *Idesia (Arica)*, 32 (2), 119-121. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34292014000200015>
- Tomasi, J. (2011). Mirando lo vernáculo tradiciones disciplinares en el estudio de las "otras arquitecturas" en la Argentina del siglo xx. *Revista Área*, 17.
- UNESCO. (2021). Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.



Vicuñas en las cercanías de El Tatio, territorio de Caspana



## Agradecimientos

### Sancki (gracias)

Agradecemos, ante todo y muy sinceramente, a las comunidades andinas que son un ejemplo en la conservación de su identidad y de sus tesoros patrimoniales, en su saber vivir desde hace miles de años con dignidad y trascendencia en la Naturaleza Sagrada.

Agradecemos también a las distintas autoridades y a la región de Antofagasta, que han compartido el respeto por el mundo indígena y el propósito de conservar el patrimonio para lograr un mundo más justo, alegre y sostenible.

Agradecemos a los colaboradores y al equipo de Fundación Altiplano, que ha compartido el desafío de acompañar honestamente a las comunidades en su necesidad de conservación patrimonial y su desarrollo sostenible.

Y dedicamos este libro, con cariño, a las abuelas y abuelos que dejaron un tesoro en estos pueblos, para sus descendientes y también para quienes vienen de lejos a enamorarse del saber ancestral conservado en estas tierras.

Que las comunidades indígenas tomen en Chile, en Latinoamérica y en el mundo, la relevancia y liderazgo que les corresponde.

Vitto-Vitto, que sea en buena hora...

## Créditos

**Título:** Alto el Loa: Territorio de Conservación

**ISBN:** 978-956-9221-06-4

**Imprenta:** Revista Mensaje

**Año de impresión:** 2022

### Equipo Gobierno Regional

Iván Maturana Hurtado / Equipo DIPLAR (Div. de Planificación y Desarrollo Regional) Gobierno Regional de Antofagasta.

Gabriela Pereira Aracena/ Equipo DIPLAR (Div. de Planificación y Desarrollo Regional)Gobierno Regional de Antofagasta.

Hugo Pizarro Burett / Equipo DIPLAR (Div. de Planificación y Desarrollo Regional)Gobierno Regional de Antofagasta.

Drago Zlatar Irigoyen / Equipo DIPLAR (Div. de Planificación y Desarrollo Regional)Gobierno Regional de Antofagasta.

Johan Monrroy Licuime / Equipo DIPIR (Div. Presupuesto e Inversión Regional) Gobierno Regional de Antofagasta.

Montserrat Venegas Torres / Equipo DIPLAR (Div. de Planificación y Desarrollo Regional) Gobierno Regional de Antofagasta.

Nicolás Sepúlveda Camposano/ Equipo DIPLAR (Div. de Planificación y Desarrollo Regional) Gobierno Regional de Antofagasta.

**Edición:** Magdalena Pereira Campos, Cinthia Giménez Arce

**Comité editorial:** Comunidades de Ayquina-Turi-Paniri, Caspana, Chiu-Chiu, Lasana Sergio Alfaro Malatesta, Katherin Berna Albornoz, Lucía Otero Giménez

**Corrección:** Denis Yianatos Gomez

**Traducción:** Katy Miriam Scott

**Diseño y diagramación:** Constanza Manríquez Pérez

**Registro fotográfico:** Cristóbal Correa Montalva y Sergio Hernández Aravena

Realizado durante la ejecución del proyecto año 2021

**Foto de portada:** Vista aérea río El Loa

**Fotos de portadas interiores:**

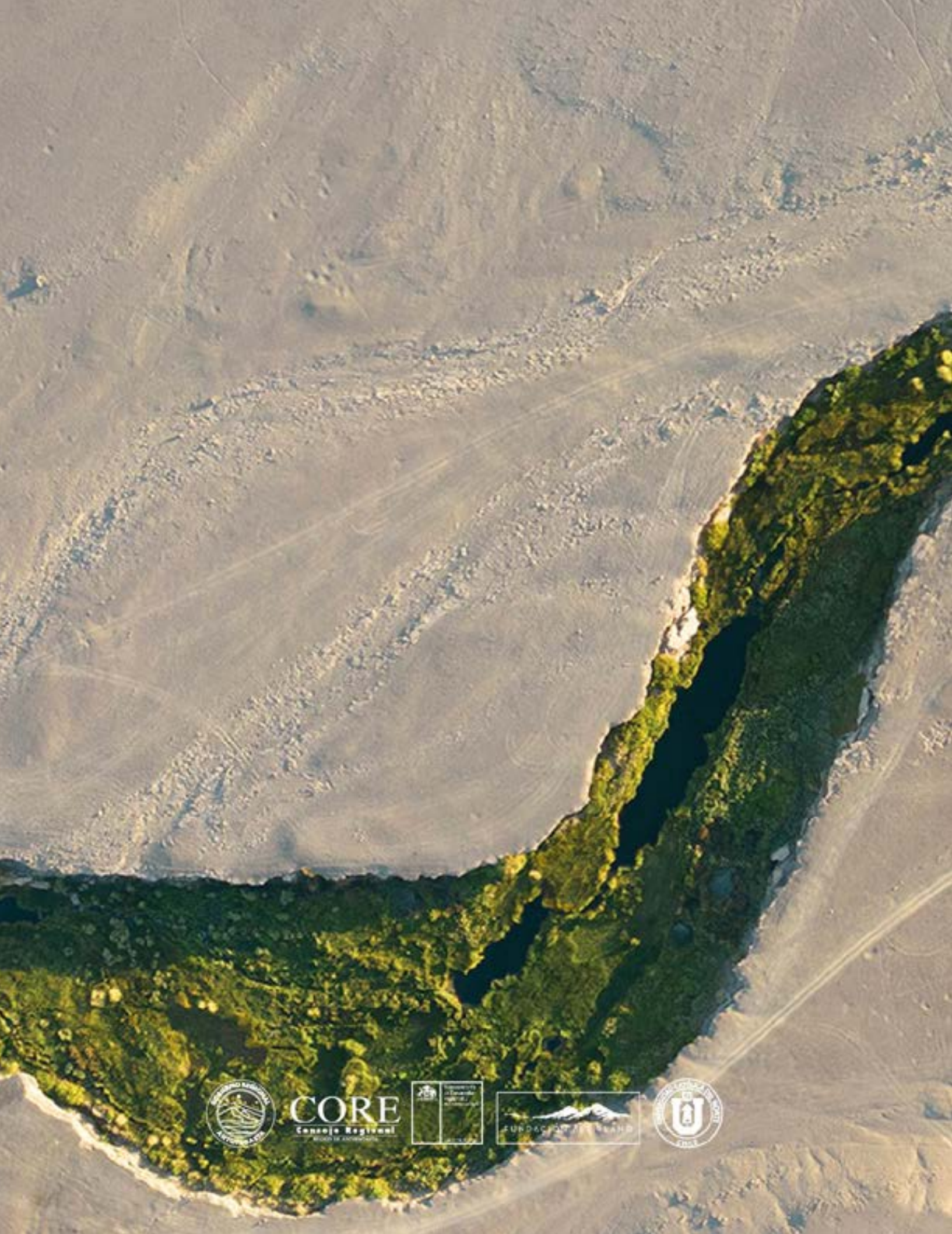
Pag. 30-31; Puente del Diablo, cerca de Chiu-Chiu

Pag. 110-111; Monumento arqueológico Pukará de Lasana

Pag. 188-189; Volcanes San Pedro y San Pablo

Pag. 274-275; Volcán Toconce y corrales de piedra en el altiplano de Turi





**CORE**  
Consejo Regional  
CORDILLERA OCCIDENTAL

