



Narrativas territoriales de la comunidad aymara de Chapiquiña en los altos de Arica

Territorial narratives of the Aymara community of Chapiquiña in the high mountains of Arica

Joselin Leal Landeros

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS Peninsular (Mérida
Yucatán, México) joselinleal.antropologia@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo expone el proceso en el cual una comunidad aymara significa su territorio en un contexto de reivindicación étnica y territorial. Se propone la importancia del territorio en los Andes desde el periodo prehispánico y el colonial para comprender que el territorio aymara es una construcción social e histórica donde la memoria ha jugado un rol fundamental. Se analizan las 'narrativas territoriales' históricas, económicas y rituales, para plantear que el territorio aymara se desterritorializa y reterritorializa mediante 'los caminos de la memoria' tanto en el espacio urbano y rural.

Palabras clave: narrativa, memoria, etnografía, territorio, pueblo aymara.

ABSTRACT

This article describes the process in which an Aymara community signify their territory in a context of ethnic and territorial claim. It proposes the importance of the territory in the Andes from the pre-Hispanic and colonial period to understand that the Aymara territory is a social and historical construction where memory has played a fundamental role. The analytical categories used were historical, economic and ritual territorial narrative which allow us to propose that the Aymara territory is deterritorialized and reterritorialized through 'the ways of memory' both in urban and rural space.

Key words: narrative, memory, ethnography, territory, aymara people.

INTRODUCCIÓN

El estudio de los territorios indígenas ha sido poco abordado desde la antropología chilena, en comparación con el resto de países de Latinoamérica. A esta situación, se suma el hecho de que en Chile aún está pendiente el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas, siendo la defensa del territorio y de los recursos naturales el principal motivo de las luchas indígenas contemporáneas. En este escenario, las comunidades aymaras del norte de Chile han vivido la marginación del reconocimiento de sus derechos indígenas y han experimentado una serie de transformaciones producto del impacto de la gran minería en la zona (Yáñez y Molina 2008).

Esta investigación pretende mostrar cómo se ha construido el territorio social e histórico, desde un estudio de caso con la comunidad aymara de Chapiquiña, en la región de Arica y Parinacota, con el fin de comprender las significaciones del territorio y la importancia que juega la memoria social en este proceso. A modo de hipótesis, planteo la persistencia del territorio aymara desde periodos precolombinos a la actualidad -con sus cambios y transformaciones- mediante *los caminos de la memoria* que trazó



Abercrombie (2006), lo que ha llevado un proceso de desterritorialización y reterritorialización desde el siglo XX en adelante. La configuración del territorio en el escenario de constante migración entre el pueblo de origen y la ciudad, se ha dado mediante las prácticas de apropiación de espacio que comprenden todas las actividades socioculturales ejercidas tanto en el espacio urbano y rural (actividades agrícolas, ganaderas y ceremonias que corresponden al ciclo ritual y agrícola), al igual que las actividades sociopolíticas, donde el sistema de cargos (alferazgos, mayordomos, regidor de agua, entre otros) han jugado un rol fundamental para la construcción del territorio.

El desafío es indagar los mecanismos de esta ocupación histórica y social, con el fin de comprender que el territorio es la base de la supervivencia de los pueblos indígenas y, la vulneración a tal derecho, pone en peligro su existencia como pueblo.

El planteamiento anterior es producto de una investigación etnográfica con la comunidad ya señalada, la cual el año 2013 inicia la reflexión sobre cómo proteger su territorio a partir de la instalación de la Minera Olga¹. Por lo mismo, el trabajo emerge con la intención de apoyar la fundamentación de sus derechos territoriales indígenas y para eso consideré necesario comprender las significaciones del territorio para la propia comunidad. Parto desde lo que establece el marco jurídico internacional sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas, donde se reconoce la importancia de las tierras y territorios, definiéndolo como “lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera” (Art. 13.1 y 13.2, Convenio 169). Adicionalmente, el Sistema Interamericano de Derechos Humanos ha pronunciado que los derechos territoriales indígenas se fundamentan en la continuidad histórica y su vinculación ancestral con las sociedades que preexistían a un periodo de colonización y conquista y, por todo lo anterior, debe entenderse que los pueblos indígenas y tribales “abarcen el territorio como un todo” (OEA 2010: 39).

La metodología utilizada corresponde a un estudio cualitativo y descriptivo, que se ejecutó como trabajo etnográfico durante un año con la comunidad. Las técnicas utilizadas fueron la observación participante y la entrevista etnográfica, en tanto me permitieron estar en situaciones cara a cara donde ocurren distintas reflexividades, pero, también, donde se produce una nueva reflexividad (Guber 2001). Siguiendo la propuesta de Barabas (2004) de rescatar el aporte de la etnografía para comprender el territorio y fundamentar derechos indígenas, me adentré en las narrativas territoriales para entender el concepto de territorio que resignifican los comuneros en la actualidad, entrevistando a quienes residen tanto en Arica como en Chapiquiña, Pachama, Laco-Cosapilla y Copaquilla. Durante el trabajo de campo indagué en la historia local, en las formas de organización comunitaria, genealogías, las festividades, el pastoreo de animales, riego, y la vida social de quienes residen en el territorio, descubriendo al mismo tiempo, las dinámicas de quienes residen en Arica, pero que ‘suben’ al pueblo a realizar estas actividades mencionadas. Esto fue posible gracias a la acogida de una familia que me permitió entrar en la cotidianidad del vivir en Chapiquiña.

¹ Salgado, Guillermo (4 de abril del 2012). Minera Olga deberá paralizar sus faenas en el altiplano. Diario El Morrocotudo <http://www.elmorrocotudo.cl/noticia/sociedad/minera-olga-debera-paralizar-sus-faenas-en-el-altiplano>



EL TERRITORIO Y LA MEMORIA

El territorio es una construcción social e histórica y se define como “el espacio apropiado y valorizado simbólica y/o instrumentalmente por los grupos humanos” (Raffestin en Giménez 1999:27). Asimismo, hay que comprender que el territorio es multidimensional, es decir, es un espacio geográfico, político, económico, social, cultural e histórico. El territorio a la vez es parte de un proceso complejo de configuración, ya que es una red donde se articula la multidimensionalidad del mismo (Sosa 2012). El proceso de construcción del territorio se produce mediante las prácticas económicas, sociales, políticas y culturales que lo configura y lo co-producen (Sosa 2012:26). Estas prácticas corresponden al proceso de ‘territorialización’ que ejercen las sociedades humanas en un espacio determinado, por consiguiente, “la territorialidad, y el proceso de construcción, apropiación y el control del territorio, depende de prácticas agrícolas, rituales, comerciales y políticas” (Liffman 2012:23). En definitiva, la territorialidad es “la relación, el dominio y la apropiación del territorio que afectan su representación, su organización y el ejercicio de poder que lo configuran” (Sosa 2012:19). Así también, el territorio es un proceso de agenciamiento de las sociedades humanas, produciendo un proceso de territorialización-desterritorialización y reterritorialización que se entiende como “un movimiento que se repite y sobre el cual se ejerce un control” (Herner 2009:169). La desterritorialización se entenderá como un movimiento -como la migración- “por el cual se abandona un territorio, generando líneas de fuga, y con ello, una reterritorialización -territorio desplegado en lo urbano- que resultará en un movimiento de construcción del territorio” (Herner 2009:168).

En este artículo me limitaré a exponer el proceso de producción y apropiación del territorio de la comunidad aymara de Chapiquiña, para aproximarme a la territorialidad aymara contemporánea. Esto fue posible mediante el análisis de las narrativas territoriales que propone Damonte (2011), las cuales permiten un acercamiento a bases históricas, ya que se construyen desde prácticas ancestrales, historia oral y memoria colectiva. Además, los sentidos de estas narrativas son sensibles al contexto social en donde se recrean en la práctica social actual. Estas narrativas al ser colectivas, se asocian a un espacio social y están interrelacionadas unas con otras, aportando luces hacia la adscripción territorial e identidad sobre un territorio.

De esta manera, los individuos que narran sus historias lo hacen recuperando el pasado en la memoria, pero éste solo se produce desde un contexto histórico específico y en este caso, en una situación de reivindicación de derechos territoriales, donde los actores históricos se convierten en narradores (Trouillot 1995). Entonces, la historia como proceso social, involucra a las personas en tres capacidades distintas: 1) como agentes u ocupantes de posiciones estructurales, 2) como actores en interacción constante con un contexto y 3) como sujetos, esto es, como voces conscientes de su vocalidad (Trouillot 1995:19). Por consiguiente, las narrativas de la memoria reconocen a las personas como agentes, actores y sujetos.

El trabajo de recuperación de la memoria ha sido abordado por Abercrombie (2006), Galdames *et al.* (2016), Choque (2013), Morrone (2015), entre otros; lo principal de estos trabajos ha sido indagar en la categoría de la memoria para la comprensión de las prácticas socioculturales de las poblaciones andinas. Rescataré el concepto de ‘memoria social’ que propuso Abercrombie, ya que “permite expresar los mecanismos por donde la gente se constituye a sí misma, sus formaciones sociales, y donde el pasado se produce en contextos donde está en juego el poder. Asimismo, la memoria social siempre está en conflicto” (2006:42). En la misma línea, me interesa indagar en la relación entre memoria y territorio, ya que, “la construcción del territorio y la comunidad no son perspectivas que se generen en un discurso



aislado de la contextualidad local” (Figueroa 2015:192). Es decir, la memoria de la comunidad se produce a partir del tejido entre la organización política, las relaciones sociales, la tradición oral, el sistema ritual, el contexto local y las acciones socioculturales que intervienen en las formas de construir el entorno. La intertextualidad de la memoria se configura a partir de los diferentes actores y grupos sociales, intereses políticos, económicos, de clase y otros (Figueroa 2014).

Analizar la memoria social de la comunidad de Chapiquiña permite una aproximación a la dimensión cultural del territorio, ya que, a partir de las narrativas territoriales hay una aproximación a las prácticas socioculturales y, por tanto, a los procesos de “representación, organización y apropiación cultural y simbólica del territorio” (Sosa 2012:99). Para terminar, debe entenderse que el territorio hace referencia a las demarcaciones y delimitaciones que son simultáneamente hechos políticos, económicos, simbólicos y epistémicos fundamentados en la identidad y pertenencia sobre él. Al mismo tiempo, el territorio como apropiación cultural se construye mediante categorías y acciones simbólicas, cargadas de sentido para los individuos y colectivos, donde pasan a formar parte del sujeto portador de cultura. En definitiva, la apropiación del territorio se efectúa en la propiedad y usufructo, y en la relación afectiva, simbólica, y ritual que se establece con el mismo (Sosa 2012).

LA COMUNIDAD HISTÓRICA Y TERRITORIAL DE CHAPIQUIÑA

Chapiquiña está ubicada geográficamente en los Altos de Arica a los 2.800 msnm, espacio conocido también como precordillera. Administrativamente, corresponde a la comuna de Putre, región de Arica y Parinacota (Figura 1). Actualmente (2017), habitan en el pueblo de Chapiquiña entre 15 a 30 personas de forma permanente, quienes representan a 11 familias, mientras que la mayoría de las personas que se reconocen parte de Chapiquiña residen en Arica. En el censo del 2002 se catastraron 71 personas residiendo en el territorio. Por otro lado, a partir del mismo censo de población, se estima que 9 de cada 10 aymaras residían en la ciudad de Arica producto de los procesos de migración campo-ciudad, por lo mismo es difícil cuantificar cuántas personas realmente pertenecían a la comunidad. Utilizando la información de las cuatro comunidades aymaras registradas ante la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), se identificó que para el año 2015 había 124 personas que se adscribían jurídicamente como parte del territorio (Tabla 1). Hay que considerar que para pertenecer a una Comunidad Indígena ante la Ley 19.253, el primer requisito es ser mayor de edad (Artículo N°10), por lo que quedan fuera de conteo todos los hijos y relaciones de parentesco de los miembros de la comunidad.

Además, Chapiquiña cuenta con otras 10 organizaciones socioculturales como asociaciones indígenas, club del adulto mayor, centro de madres, organizaciones culturales y la organización por la defensa del territorio, entre otras. Con estos antecedentes, es necesario repensar la categoría de comunidad aymara contemporánea, más cuando las políticas públicas impulsadas por el Estado de Chile han contribuido a su fragmentación, fenómeno que ya fue identificado por Pedrero (2006) y Gundermann y Vergara (2009), alertando acerca de la proliferación de múltiples comunidades “jurídicas” dentro de una comunidad histórica, lo que amenaza las formas de organización tradicional y motiva conflictos internos. Por esa misma razón, es interesante destacar que, aunque Chapiquiña es una comunidad heterogénea, al momento de reivindicar su territorio, se produce una cohesión social con el fin de demandar el territorio histórico y colectivo que han ocupado desde periodos prehispánicos.



Figura 1. Mapa geopolítico del territorio. Fuente: Alan Rodríguez
Figure 1. Geopolitical map of the territory. Source: Alan Rodríguez

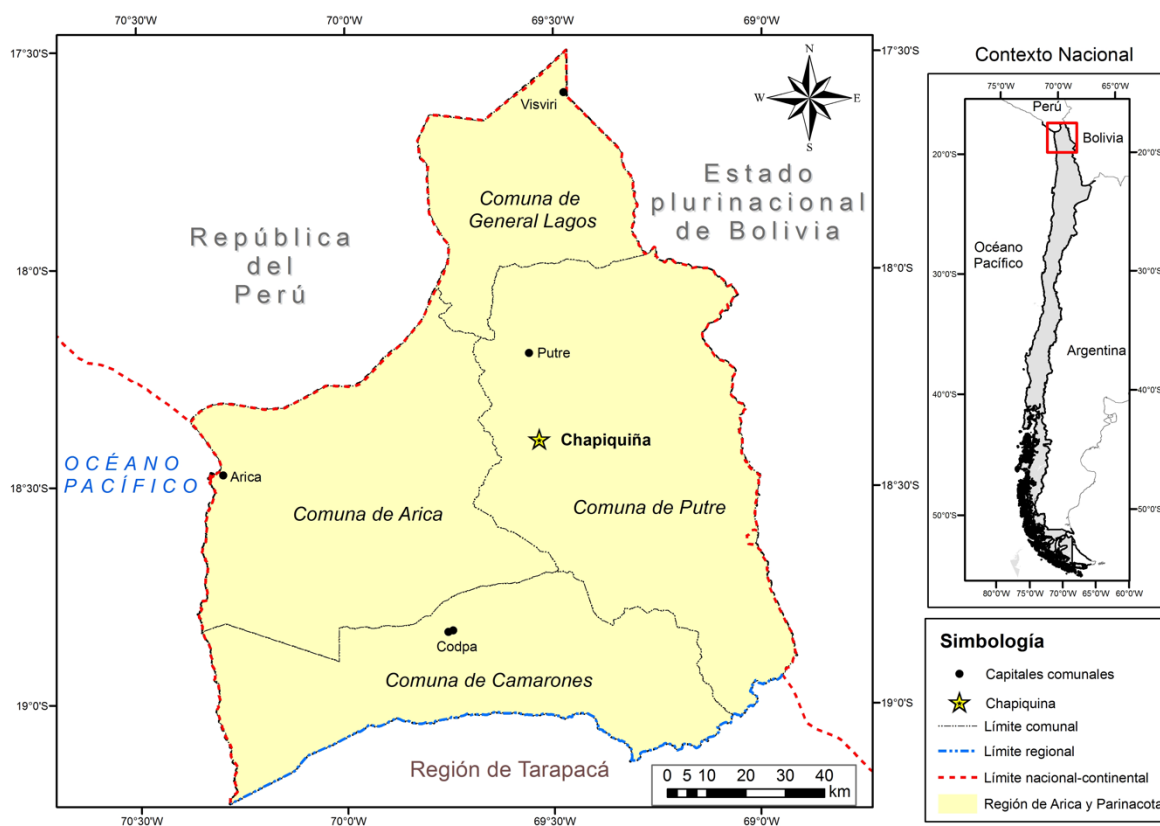


Tabla 1. Comunidades indígenas inscritas en CONADI, Ley 19.253. Fuente: elaboración propia a partir de base de datos CONADI (2015). Ley de transparencia 20.285

Table 1. Indigenous communities enrolled in CONADI, Law 19,253. Source: own elaboration based on database CONADI (2015). Transparency law 20,285.

Comunidad Indígena	Hombre	Mujer	Total
Chapiquiña, sector Laco-Cosapilla	8	6	14
Copaquilla, sector Trigo pampa	20	20	40
Cosapilla	23	23	46
Pukara de Copaquilla	11	13	24
Total	62	62	124

Entonces, la comunidad histórica y territorial de Chapiquiña busca reivindicar la configuración andina del espacio a partir del territorio que abarcan los pueblos de Chapiquiña, Pachama, Laco-Cosapilla y Copaquilla, un espacio mayor a lo que reconoce el Estado de Chile, donde muchos de los territorios que para la comunidad son colectivos, para el Estado son de su propiedad. Así lo entiende el Ministerio de Bienes Nacionales, que en la región de Arica y Parinacota para el año 2011, registró el 72% de la región como propiedad fiscal (Correa 2014:364), desconociendo los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Más adelante se observará el mapa elaborado a partir de los resultados de investigación (ver



figura 4), donde se identifica y ubica a los pueblos históricos como Pachama y Chapiquiña, además de rutas troperas, cerros y cruces, con el fin de visualizar la dimensión sociocultural del territorio de Chapiquiña.

Las comunidades aymaras en el norte de Chile devienen de un pasado prehispánico, persistiendo ante el dominio colonial y luego ante la incorporación en la república del Perú, y posterior anexión al Estado chileno, tras la Guerra del Pacífico (González *et al.* 2014). De esta manera, siguiendo el ejemplo de Velázquez (2006), la historia que se expone de Chapiquiña debe comprenderse como un proceso en permanente construcción, ya que el territorio no es un dato preexistente, sino que se trata de un producto resultado de las interacciones económicas y políticas que cambian con el tiempo.

EL TERRITORIO EN LA MEMORIA DE CHAPIQUIÑA

En este apartado presento tanto los resultados de investigación al igual que la reflexión sobre el territorio a partir de los antecedentes etnohistóricos y etnográficos publicados. Aunque no se dispone de trabajos anteriores sobre Chapiquiña, el estudio del territorio aymara en Chile desde la antropología ha sido abordado por Gabriel Martínez (1976) y Juan Angel Aedo (2008), quienes trabajaron con poblaciones aymara de Isluga en la región de Tarapacá.

En general, la producción antropológica regional ha abordado principalmente la concepción de la tierra en tanto propiedad individual, por ejemplo, los trabajos de González y Gundermann (2009) y González *et al.* (2014) se preocupan por el acceso de la propiedad de la tierra de las comunidades aymaras entre los años 1821-1930, proponiendo una transformación entre la transición de la República del Perú a la República de Chile. En la misma línea, los trabajos de Ruz y Díaz (2011), Ruz y González (2014) y Ruz (2005, 2008), explican los conflictos respecto a las tierras aymaras durante los siglos XIX y XX en los Altos de Arica. Esta base etnográfica e histórica aportará a entrelazar las narrativas territoriales de Chapiquiña y comprender los mecanismos de apropiación del territorio y la construcción social e histórica del mismo.

Para comprender lo anterior es preciso remontarse al periodo prehispánico, para el cual se ha planteado la multietnicidad en los Altos de Arica, donde habitaban los señoríos Caranga, Lupaca y Pacajes, al sur del Tawantinsuyu (Hidalgo y Focacci 1986, Durston e Hidalgo 1999). La relación de las poblaciones andinas con sus territorios se puede percibir mediante la ritualización del mismo y el proceso de delimitarlo, ya que desde el imperio incaico las poblaciones andinas demarcaban su territorio en los cerros, vertientes, quebradas, entre otros, destacando el culto a las *huacas* y los significados de la ocupación del espacio (Sanhueza 2008). Esta organización del espacio sagrado se transformó durante el periodo colonial cuando se redujeron los señoríos étnicos a pueblos durante las reformas de Francisco de Toledo en el siglo XVI y “amojonaron los límites de los pueblos o *markas* y delimitaron las tierras agrícolas y de pastoreo de los diversos *ayllus*” (Molina 2015). Este proceso significó una readaptación de la memoria local para continuar con el culto a los ancestros mediante las *huacas* y *chullpas* “provocando nuevas formas de enterramientos y al nivel de la marca y de los *ayllus* con la permuta de los mojones” (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012:682). Este proceso se puede entender como una forma de perpetuar las jurisdicciones indígenas (García 1992) y como señala Abercrombie (2006), la sacralización de los mojones corresponde a la memoria social que permite recordar el vínculo entre las actuales poblaciones y las generaciones fundadoras.

En definitiva, las reducciones Toledanas transformaron el espacio andino y ejercieron fuertes presiones políticas, económicas y culturales, contrarias a las prácticas de las poblaciones andinas de percibir,



organizar y semantizar el espacio (Durston 1999). La Colonia generó profundas transformaciones en la organización comunitaria andina, primero, aseguró la mano de obra para la explotación minera mediante el trabajo de mita o turno de trabajo indígenas. Segundo, transformó el sistema de tributos, impulsando la venta de fuerza de trabajo indígena por dinero en los nuevos centros urbanos, explotaciones mineras y empresas agrarias (González *et al.* 2014). Sin embargo, a pesar de las fuertes presiones, la población indígena continuó realizando sus prácticas culturales, agrícolas, ganaderas y rituales, lo que les permitió su reproducción socioeconómica y cultural (Durston 1999).

Respecto al periodo colonial, para el caso de los Altos de Arica, aunque varios autores coinciden en que la principal consecuencia de la transición entre el periodo colonial al republicano ha sido la pérdida del territorio comunitario, se desconoce las características de esos territorios y las jurisdicciones indígenas. Por consiguiente, este trabajo pretende entregar algunas pistas para comprender la configuración histórica del territorio andino, a partir de las 'narrativas territoriales' de Chapiquiña.

Las narrativas históricas

Para comenzar, Chapiquiña argumenta la ocupación prehispánica sobre su territorio a partir de los *gentilares*. Estos gentiles se encuentran en referencias históricas, antropológicas y arqueológicas de las comunidades de los Andes. En Chapiquiña se asocian con el sitio arqueológico Pukara de Copaquilla, donde los comuneros vinculan a los gentiles como "la gente antigua" que vivía en el territorio antes de la salida del sol, y antes de la conquista española eran todos aquellos que no habían sido bautizados, pero con la evangelización se expandió la idea de que eran peligrosos y la gente podía morir o enfermar (Romero 2009). Así, los gentiles se relacionan con lugares cargados de fuerzas sobrenaturales (Castro y Gallardo 1996) y a los que, por lo mismo, se les atribuía temor o miedo, por ejemplo, en las vetas de la minera Huantajaya en el siglo XVIII (Hidalgo 2009:113); también pueden ser una fuente de peligro o enfermedad (Aedo 2008:124). Pero, en la memoria de Chapiquiña, los gentiles se vinculan con sus antepasados:

Los gentilares, donde vivían los antepasados, en los pies donde molían los alimentos... cuentan los abuelos que esa gente no trabajaba individual, eran colectivos, todos trabajaban en comunidad y comían todos, una papa la partían para todos. Los gentilares se encuentran en Laco-Copaquilla, en Pachama sector Tongolaca y en Chullpane de Caillama (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años).

Esto se contrapone a lo señalado por Salomon (2001) cuando estudia a una comunidad peruana de Huarochirí, ahí él señala: "nunca escuché a nadie referirse a ellos [los gentiles] como nuestros abuelos", y se pregunta, ¿cómo es posible que los gentiles sean abuelos de la comunidad, sin que sean los abuelos de ningún comunero? (Salomon 2001:69). Interpreto que, frente a un proceso de defensa territorial, la categoría de identidad étnica se adapta para utilizar los elementos de la memoria y lo integran a las narrativas históricas de la comunidad. De alguna manera, Chapiquiña reivindica su territorio desde un 'periodo prehispánico', apelando a diversos 'ciclos o tiempos' como los *gentiles*; y tal como reflexiona José Luis Martínez (2010) con tres comunidades de Tarapacá, estas narrativas se producen en un contexto específico y con fines principalmente políticos.

Seguido, el periodo colonial toma gran importancia en la memoria de Chapiquiña cuando señala que el pueblo principal es Pachama, donde se encuentra un templo que data del siglo XVIII (Figura 2). Pachama correspondió a un pueblo de indios y perteneció eclesiásticamente a la Doctrina de Codpa y luego en 1777 se incorporó a la Doctrina de Belén (Chacama 2009; Hidalgo *et al.* 2004).



Ahí hay una iglesia católica, aquí no hay [en el pueblo de Chapiquiña], estamos hablando del tiempo de los españoles, entonces el primer pueblo que existió fue Pachama y la misma gente después se vino para acá [Chapiquiña]... Pachama es el pueblo, donde se hace fiesta desde antiguamente (Entrevistado 2, Chapiquiña, 80 años).

De lo anterior, destaco el proceso por el cual Chapiquiña apela a la memoria para argumentar la ocupación histórica sobre su territorio desde el periodo prehispánico y colonial, recurso que se encuentra también en los documentos coloniales del Virreinato del Perú en el siglo XVIII, cuando los indígenas apelaban “al tiempo inmemorial” para argumentar la ocupación de sus tierras en procesos de litigios entre “dos comunidades, entre una comunidad y una hacienda, o entre una comunidad y un individuo ajeno a la misma”, entonces, ‘lo inmemorial’ venía a ser sinónimo de lo ‘legal’, de lo ‘legítimo’ (O’Phelan 1993:4).

Figura 2. Pueblo de Pachama. Fuente: trabajo de campo, 30 de enero del 2014

Figure 2. Pachama village. Source: field work, January 30th, 2014



Los cambios en la propiedad de la tierra se vivieron en todas las comunidades del Virreinato del Perú, desde que termina la monarquía española hasta los tiempos de incorporación del proyecto político liberal del siglo XIX, que se enfocó en implementar la propiedad individual sobre las tierras indígenas. Durante el proceso de independencia del Perú, José de San Martín en 1821 decretó que los indios eran ciudadanos, y luego en 1824 Simón Bolívar disolvió a las comunidades indígenas y dispuso la entrega de tierras a títulos individuales, la venta de los terrenos comunales y la desaparición de cacicazgos y títulos nobiliarios de indígenas (Figallo en González *et al* 2014:237). Luego con la Guerra del Pacífico (1879-1883) se consolidó la propiedad individual de la tierra en los Altos de Arica (Ruz y González 2014). Estas transformaciones territoriales tuvieron un impacto directo para definir la “categoría de comunidad”, tal como señala un comunero: “La tierra los abuelos han inscrito este territorio después del plebiscito, algunos tienen los



papeles del tiempo de Perú” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años). Sin embargo, la comunidad de Chapiquiña no menciona que la propiedad del territorio sea exclusivamente individual o comunitaria, incluso reconocen las tierras que ocupaban las principales familias de la comunidad, los Flores, Medina y Reyes. Es decir, la propiedad individual de las tierras aymaras ha coexistido junto a propiedades de uso colectivo.

La historia del despojo sobre lo colectivo se relaciona con el periodo de la Guerra del Pacífico, donde el conflicto ideológico por la soberanía territorial entre Perú y Chile marcó profundamente la memoria de los comuneros. El periodo del plebiscito² implicó un cambio en la ocupación del territorio, originalmente la comunidad vivía en el sector *Coricollo* o ‘Chapiquiña viejo’. Luego durante este periodo comenzaron a habitar el actual pueblo de Chapiquiña, y las presiones de la ‘chilenización’ se hicieron sentir, por ejemplo, un comunero recuerda que “su abuelo optó por ser peruano y su abuela boliviana” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años).

La visión de un territorio más amplio se manifiesta cuando los comuneros hablan acerca de las caravanas de burros o mulas que desde Chapiquiña y otros pueblos de los valles de Lluta y Azapa bajaban hasta la costa de Arica, ya que cuentan que debían recorrer hasta ocho días para buscar el guano en las guaneras, abasteciendo de productos locales a las salitreras y para intercambiar los mismos con familias de Bolivia. Dicho tráfico lo realizaban por medio de caminos troperos, en lo que constituye el llamado Qhapaq Ñan, herencia del Imperio Incaico. Durante los siglos XVII y XVIII los caminos troperos continuaron siendo utilizados para el transporte de mercancías como Azogue y mineral desde el puerto de Arica hasta Potosí (Bolivia) (Choque y Muñoz 2016).

El siglo XX se representa en la memoria de Chapiquiña mediante el desvío del río Lauca, el Puerto Libre y las transformaciones socioculturales, políticas, económicas, y por consiguiente territoriales, que significó el proceso de migración desde el pueblo a la ciudad de Arica. Al respecto Gundermann y Vergara definieron este periodo como el “momento en que comienza un proceso de translocalización y surgimiento de nuevas formas organizativas” (2009:108). Durante el periodo del presidente Carlos Ibáñez del Campo (1952-1964) se crea en Arica el ‘Puerto Libre’ donde se produjo la ampliación de la frontera agrícola del valle de Azapa e impulsó la ocupación de las aguas del río Lauca para la formación de la Central Hidroeléctrica de Chapiquiña. Esto trajo como consecuencia el poblamiento de Laco-Cosapilla, fomentando el desarrollo de la agricultura local. Chapiquiña identifica un fuerte impacto de la migración en la configuración histórica del territorio, motivados por las ideas de progreso y desarrollo, el acceso a la educación de sus hijos, y por consiguiente la introducción a la fuerza laboral. Al respecto un comunero señala:

Quando comenzó a migrar la población joven de los pueblos a la ciudad, comenzaron a faltar animales para vender, ya que faltaba mano de obra en Arica, la gente empezó a emigrar ya se estaba viendo que era poco, había poca venta, entonces ahora con la Junta de Adelanto la gente, como faltaba mano de obra en Arica, la gente joven emigró de acá, incluso nosotros mismos.

² Periodo que comprende entre el Tratado de Ancón (1883) y el Tratado de Tacna-Arica (1929), donde posterior a la Guerra del Pacífico, Chile comienza un fuerte proceso de Chilenización. Se debate sobre la soberanía del Tacna y Arica, quedando Arica dentro de jurisdicción del Estado Chileno. Finalmente, el plebiscito no se ejecutó.



Finalmente, el comunero cuenta que decidió regresar a Chapiquiña porque “aquí teníamos tierra” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años).

Este proceso de migración campo-ciudad se conoce como ‘translocalidad’ (Gundermann 2001) que en Chapiquiña se manifestó en que los comuneros vivían (y viven) tanto en Arica y Chapiquiña, pero ‘subían’ al pueblo a pastear sus animales, cuidar de la chacra, construir sus casas en el pueblo, asistir a las festividades y a las reuniones de las organizaciones sociales como juntas de vecinos, centros de madres, club de adulto mayor, entre otros. Los cambios en la vida social de los comuneros de Chapiquiña no implicaron un abandono del territorio, sino que significó una reconstrucción del territorio tanto en el espacio urbano y rural. A continuación (Figura 3) se observa el club de adulto mayor en una presentación de Anata (carnaval) en el pueblo de Putre con un cartel que dice ‘Chapiquiña presente’, lo cual manifiesta la pervivencia de la comunidad y la memoria del territorio en actividades culturales urbanas y rurales.

Figura 3. Chapiquiña presente. Club Adulto Mayor en Anata de Putre (2014). Fuente: trabajo de campo.

Figure 3. Chapiquiña present. Adult Senior Club in Anata de Putre (2014). Source: field work.





Narrativas económicas

El territorio es resultado de las presiones económicas que se producen sobre él (Velásquez 2006). Se puede entender la dimensión económica del territorio a partir de una escala local, regional, nacional y global. En este caso, interesa indagar las prácticas locales para comprender que el territorio no se trata solo de una dimensión material y geográfica preexistente, sino que este se produce a partir de las actividades socioculturales, en el caso de Chapiquiña, de la agricultura y el pastoreo de animales. Estas prácticas culturales han trascendido a lo largo del tiempo y se mantienen vigentes como conocimiento y memoria de la comunidad. Se realizan en Pachama, Copaquilla, Laco-Cosapilla y el pueblo de Chapiquiña. Cada uno de estos asentamientos abarca diversos espacios donde se pastoreaba antes y en la actualidad -a pesar de los procesos de transformación de la propiedad de la tierra- existen y perpetúan espacios de pastoreo y cultivo de carácter comunitario.

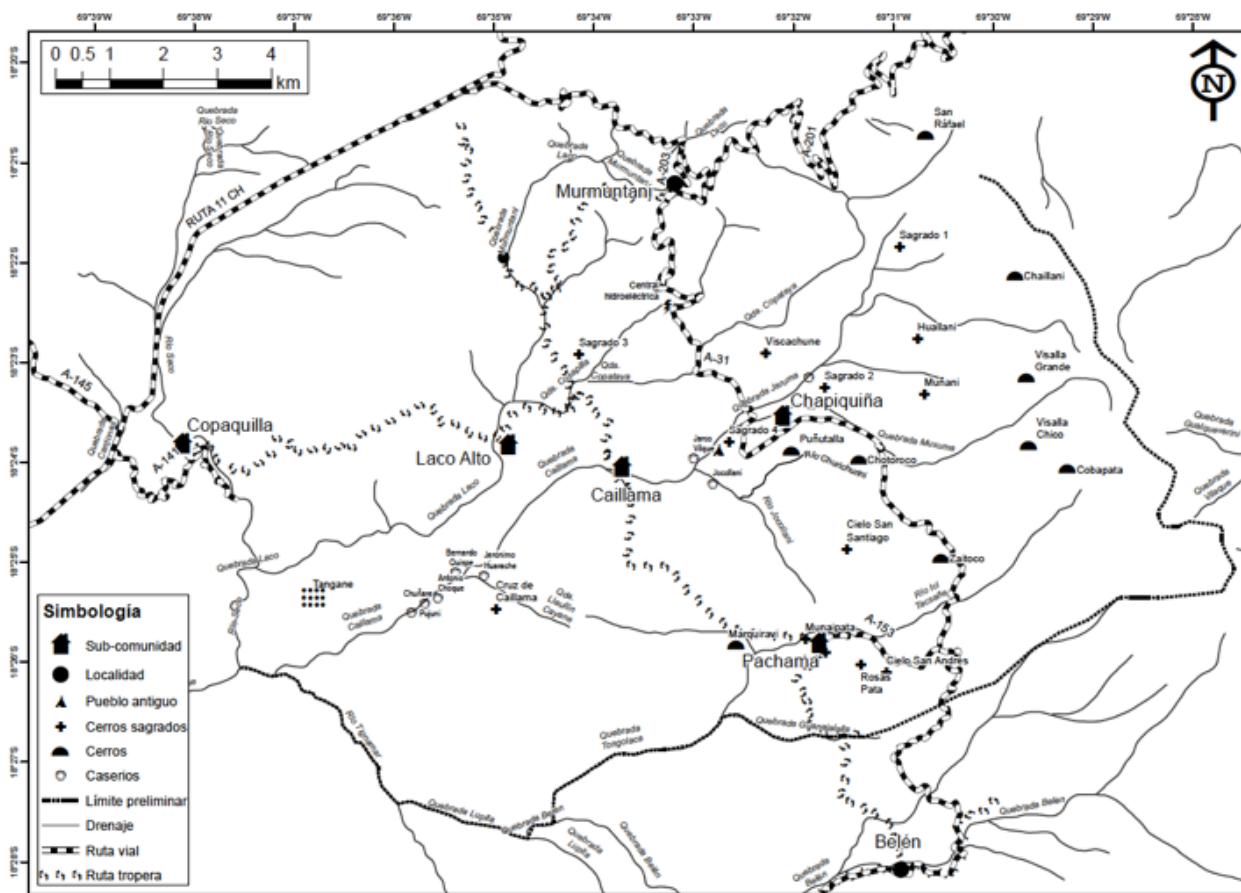
En las narrativas económicas se identifica que los cerros, los lugares de pastoreo, riego y cultivo, junto a las vertientes de agua están interconectados con el ciclo ritual y agrícola. Las ceremonias agrícolas como el carnaval o *anata* se realizan entre los meses de febrero a marzo, esta ceremonia comienza en el cerro *P'uñutaya* donde se cultivaba papas y habas, y como dice un comunero, los cerros son “donde comían los animales y la gente sembraba en ellos” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años). Los cerros dedicados a la agricultura son el *Chotoroco*, cerro canal *Queñoapampa*, cerro *Vizcachune*, entre otros (Figura 4). La agricultura se relaciona directamente con el trabajo familiar y comunitario: “Antes era en comunidad, se ayudaban unos con otros, era un trabajo voluntario. Un día te tocaba sembrar a ti, como ser, tenías trabajo para medio día, el que tenía ponía el desayuno y el almuerzo, en la tarde le tocaba dar la once y la comida a la comunidad que le nombraban faena comunitaria, en esa forma” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años).

Las características de comunidad se manifestaban de la siguiente manera: “quien necesitaba ayuda les pedía a sus vecinos, se pagaba con almuerzo, no se cobraba por el trabajo, solamente se devolvía el favor del tiempo trabajado” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años). Mencionan que antiguamente el uso de las tecnologías en el trabajo agrícola se limitaba al uso de la picota, pala y rastrillo, con las cuales la gente cavaba la tierra. Por consiguiente, el riego es una actividad que se sigue practicando, aunque en menor escala por la disminución de la población en Chapiquiña.

Actualmente el agua es administrada por los comuneros que residen en el territorio y se trabaja por turnos. Jurídicamente, cada comunero tiene sus aguas inscritas en “comunidades de aguas” como lo establece el Código de Aguas. El encargado de administrar el turno del riego se le conoce como ‘regidor de agua’, quien vela por la limpieza de los canales donde toda la comunidad estaba obligada a participar; el derecho a regar se basa en la cooperación en horas de trabajo para el riego, y al que no participa en la limpieza de canales, el regidor tiene la facultad de no entregar agua y de cobrar multa, tal como lo establece el estatuto de 1993. El artículo N°64 de la Ley 19.253 reconoce que las aguas aymara son de propiedad comunitaria (Pedrero 2014).



Figura 4. Mapa de Chapiquiña. Elaborado por Alan Rodríguez, con información de trabajo de campo
Figure 4. Map of Chapiquiña. Prepared by Alan Rodríguez, with fieldwork information



Respecto a los lugares de pastoreo de animales, según los antecedentes que maneja el Ministerio de Bienes Nacionales, los cerros y quebradas correspondientes al sector de Chapiquiña habrían sido utilizados desde antiguo para la crianza de animales (Ruz 2008:49). Los lugares de pastoreo permanente para las ovejas entre los pueblos de precordillera son los llamados “pastos secos”, también denominados “monte”, y corresponden a las floraciones silvestres que crecen permanentemente durante todo el año en los cerros que circundan los pueblos centrales. Durante los meses de lluvia (febrero a mayo), se producen brotes tiernos que son aprovechados por el ganado (Ruz 2008). Las narrativas relatan que no existían límites para pastorear, ya que los cerros eran comunitarios, el siguiente relato los describe como:

“Todo lo que se ve al fondo en la cordillera, ahí no hay límites, usted lo puede llevar [los animales] donde quiera, al sector que le guste a usted, ahí no había privilegios para nadie, el cerro es comunitario, y la gente arrendaba de bienes nacionales, el sector pastizales” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años).

“Antiguamente cuando había exceso de pasto en Chapiquiña llegaba gente de Livilcar y de Lluta a buscar pastos, “cuando eran años secos para allá, traían vacas y las largaban en el cerro, podían recorrer hasta el límite de Chapiquiña, hasta el límite con Belén, cada quien cuidaba sus animales” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años).



En Pachama se encuentra el sector de pastoreo llamado “*Calajchojota*, estas son cuevas, ahí vivían los animales cuando había lluvia y se guardaban las ovejas en periodo de mucha lluvia. Se reconoce parte del territorio y de propiedad comunitaria” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años). En Pachama “se llevaban los animales porque había forraje y la gente estaba acostumbrada a ese *movimiento*” (Entrevistado 2, Chapiquiña, 80 años). Este mismo “movimiento” es lo que la constituyó una apropiación del espacio extensivo, que es posible visualizar a través de las rutas troperas. En la Figura 5 se observa a una comunera del pueblo de Chapiquiña llevando sus ovejas al corral, se observa también el cerro Chotoroco a la izquierda de la imagen.

Figura 5. Pasteando en Chapiquiña. Fuente: trabajo de campo, 28 de enero del 2014

Figure 5. Grazing in Chapiquiña. Source: field work January 28th, 2014



La memoria en las actividades pastoriles que desarrollaron desde la infancia fue una de las primeras actividades que aprendieron para colaborar con sus padres (Choque 2013). Para el caso de Chapiquiña, al igual que en la vecina comunidad de Socoroma, los abuelos desde que “despertaron” (tomaron conciencia) han estado pasteando sus cerros. Por lo tanto, el pastoreo de animales asociado a los lugares, caminos troperos y cerros, son parte importante tanto de la memoria de Chapiquiña como de las prácticas de apropiación del espacio y construcción del territorio. Aunque hasta ahora no se ha podido identificar que los lugares de pastoreo corresponden a propiedades familiares y qué es heredado por generaciones. Aún falta indagar sobre la propiedad individual de la tierra y las propiedades de cada familia. Sin embargo, destaco que los comuneros resaltan aspectos sobre lo “comunitario” para fundamentar la ocupación colectiva del territorio.



Las narrativas rituales

Entonces el evangelizador se encontró con cosas importantes acá, por ejemplo el pueblo de Pachama hacía sus pleitesía a los cerros *mallkus* quienes se creen que protegían a la comunidad, a ellos se les hacía la *wilancha*, se sacrificaban animales, se le dedicaban los cantos y todos los aspectos de la vida social de la comunidad se hacía relacionado con la naturaleza, por ejemplos el sembrío de papas, el *pachallampi*, con su canto en aymara, versos, las cosechas [...] entonces cuando llegó la evangelización [...] como que quisieron borrar todo eso de los *mallkus* y por eso pusieron la cruz cristiana, ahí está la cruz hasta hoy en día y lo mismo en la fundación de la iglesia, del templo, así la comunidad aceptó. Sin embargo, siguen presentes elementos propios como los cantos, la *wilancha*, la *pleitesía*, la parte religiosa (Mayordomo de Pachama, 65 años. Trabajo de campo, 24 de julio del 2014).

Las festividades andinas han sido descritas en numerosos trabajos etnográficos (Abercrombie 2006; Galdames *et al.* 2016; Gavilán y Carrasco 2009; Van den Berg 1989, entre otros). Lo importante es relacionar los lugares de prácticas rituales como espacios sagrados. Tal como lo describe la cita del mayordomo de Pachama, Chapiquiña a través de su calendario ritual continúa practicando las festividades de carnaval o anata, *pachallampi*, fiesta de las cruces de mayo, la fiesta a San Santiago de Pachama, el día del niño Jesús, el día de los muertos, entre otras. Estas festividades devienen del sincretismo religioso que se gestó durante el periodo colonial, donde la evangelización fue el principal objetivo y a la vez lo fue la destrucción de las manifestaciones de la religión autóctona. Para esto, los doctrineros debían destruir los monumentos paganos y con el consentimiento de los indios “y así trabajarán de saber dónde tienen sus *huacas* y adoratorios y hazer que los deshagan, poniendo en ellas cruces, siendo lugares decentes para ello” (Duviols 1977:95). Sin embargo, las poblaciones andinas continuaron con sus prácticas ‘idolátricas’, y las cruces en los cerros que se encuentran en la actualidad, estaban asociadas con los antiguos *ayllu*, y a la vez, con el culto a las *huacas* (Molinié-Fioravanti 1985). De la misma manera, las *huacas* eran importantes en el siglo XVIII, ya que se recurría a los cultos andinos en contextos de presión cultural (como fueron las reformas borbónicas), pero también, porque las *huacas* significaban el culto a los antepasados, y su poder significaba protección a los *ayllu* y su linaje (Marsilli 2014). De alguna manera, a partir de los datos etnohistóricos se intuye la relación de los cerros con los antepasados y la memoria de las comunidades andinas que persiste hasta la actualidad. Adicionalmente, las festividades a los Santos Patronos devienen de las Cofradías religiosas que se gestaron en el siglo XVII (Díaz Araya *et al.* 2014).

Los principales lugares asociados a la religiosidad andina en el territorio de Chapiquiña son los cerros *P'uñutaya*, *Coricollo*, *Chotoroco*, *Cielo San Santiago*, *Cielo San Andrés*, *Rosaspata* y *Munaypata*. La mayoría se encuentran en el sector de Pachama y en el poblado de Chapiquiña (Figura 4). La importancia de los cerros desde los trabajos etnográficos (Choque y Pizarro 2013; Cruz 2009; Gil 2012; Martínez 1983), señalan el vínculo simbólico y ritual que tienen las poblaciones andinas con sus cerros como un espacio cargado de fuerzas propiciatorias o sobrenaturales, o como plantea Martínez (1983) de ‘dioses de los cerros’, que, en definitiva exponen una geografía sagrada (Galdames *et al.* 2016) que se vincula con las prácticas rituales que permiten construir y reconstruir el territorio aymara contemporáneo.

En Chapiquiña, al igual que en la comunidad de Isluga de Tarapacá, los cerros se conocen como *mallkus*, que están en “unión con la Pachamama y aseguran la abundancia de las cosechas” (Martínez 1983:89). Así también, se identificaron distintos tipos de cerros, algunos destinados a la agricultura y otros cargados de fuerzas sobrenaturales; esta distinción se percibe en las ceremonias rituales que responden al ciclo ritual andino donde hay una época seca destinada a la siembra y los ritos de agosto, marcando el inicio



del año agrícola. En noviembre se realizan las festividades relacionadas con los ritos de la lluvia hasta febrero. Luego, en la época fría, es tiempo de cosecha y preparación del *chuñu*. Este momento del ciclo anual tiene dos rituales importantes: “la celebración de los difuntos a comienzos de noviembre y la celebración de la pre-cosecha, de la fiesta de Anata (febrero-marzo)” (Van den Berg 1989:46). De igual manera, las ceremonias asociadas al trabajo agrícola y ganadero celebran el culto a los antepasados, sus deidades, la fertilidad, el deseo de bienestar, abundancia, y la relación entre muerte y vida como un ciclo continuo (Gavilán y Carrasco 2009). Para empezar, la ceremonia ritual de Carnaval o Anata, es uno de los cultos propiciatorios más importantes para la comunidad de Chapiquiña, que se realiza entre febrero y marzo, “carnaval es fiesta de la carne [...] la carne juega, toda la gente, hombre y mujer juegan” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años). El carnaval es organizado por alférez que se eligen todos los años, es su manera de “dar a la comunidad”, este debe proveer de los *tarqueros* (músicos) y recibir a la comunidad en su casa para almorzar y llevar el carnaval casa por casa (Entrevistada 4, Chapiquiña, 62 años). El espacio donde se realiza el carnaval es el cerro *P'uñutaya* (Figura 6) que se conoce como “testigo de mis amores”, “espejo de Chapiquiña” (Entrevistado 1, Chapiquiña, 82 años). En el pueblo de Pachama también se realiza carnaval, agrupando las localidades de Pachama, Copaquilla y Laco-Copaquilla.

En el mes de mayo se realizan las *Cruces de Mayo* (Figura 7). En torno al poblado de Chapiquiña se encuentran las cruces los cerros *P'uñutaya*, *Vizcachune*, *Coricollo*, *Huanacune*, *Jarcasire*, *San Juan Tucuña*, *Huallani*, *Muñane*. Alrededor del poblado de Pachama están presentes las cruces en los cerros *Cielo San Santiago*, *Vilque*, *Huanacune*, *Cielo San Andrés*, *Rosas Pata* y *el Munaipata*. En las narrativas se menciona, por ejemplo, que del cerro *P'uñutaya* bajan la cruz su alférez y hacen fiesta. Los alférez son los encargados de bajar las cruces de los cerros, vestirlas y hacer la fiesta con la participación de la comunidad. En esta ceremonia cantan en *Cuculí* y bailan durante la noche. Posteriormente, tenemos la fiesta del *Pachallampi* que se debiese realizar el 25 de julio para la fiesta de San Santiago, momento en donde los mayordomos fijan el lugar donde se realizará la próxima siembra en noviembre. Asimismo, un comunero describe que esta fiesta de la siembra de papa se realiza después del día de todos los santos, el 4 de noviembre; son tres días (4, 5 y 6 de noviembre) el patrón San Andrés, la Virgen Encarnación y San Santiago. Finalmente, el 1 de diciembre se realiza la *Fiesta de la Virgen Encarnación*; seguido al 2 de diciembre donde se hace la fiesta el niño *San Salvador*.

Tomando en consideración todos los elementos hasta ahora expuestos, y retomando lo señalado por Abercrombie (2006), los caminos de la memoria se refieren a los espacios memorizados por las autoridades rituales y políticas como el yatiri, los alférez y mayordomos, que en las ceremonias rituales recuerdan sus deidades y dioses, asociados a un tiempo y espacio andino. Así, las *cha'llas* presentes en todas las ceremonias, son parte de los caminos de la memoria que expresan formas de apropiación territorial y que permiten la reproducción de la historia de la comunidad. La ritualidad andina, entonces, es la manifestación de la memoria social que permite la supervivencia de la misma en los contextos políticos, económicos e históricos más amplios, como la relación con el estado nación y/o con el sistema-mundo.



Figura 6. Pueblo de Chapiquiña desde el Cerro Puñutaya. Fuente: trabajo de campo, febrero de 2014.
Figure 6. Chapiquiña village from Puñutaya Hill. Source: field work, February 2014.



Figura 7. Cruces de mayo en Pachama. Fuente: trabajo de campo, 5 mayo 2014.
Figure 7. May Cross's celebration in Pachama. Source: field work, May 5th, 2014.





REFLEXIONES FINALES

La pregunta de investigación que inició el trabajo fue cómo significan el territorio los comuneros de Chapiquiña en un contexto de reivindicación étnica y territorial y las respuestas se obtuvieron a partir del seguimiento y comprensión de todas las actividades socioculturales cotidianas que se vivían en el territorio. En definitiva, se comprendió que el territorio 'lo es todo' para los comuneros de Chapiquiña y la compleja definición del mismo involucra explicarlo por partes para describir el proceso de construcción histórica y social. Esto se pudo rastrear mediante las narrativas territoriales que manifestaron "las formas de construir y utilizar el pasado" -citando a Abercrombie- por parte de la comunidad, en un contexto de defensa territorial y que, junto a los antecedentes históricos y etnográficos sobre las comunidades andinas, permite generar una aproximación a la territorialidad aymara contemporánea.

La hipótesis planteada es que las comunidades aymaras no se han desterritorializado como se puede pensar al analizar la información producida por el Estado -censos de población, CASEN, bases de datos de CONADI, entre otras- y solo a partir del trabajo de campo es posible rastrear la compleja articulación entre lo urbano y lo rural que se ha comprendido como translocalidad. Este proceso se ha gestado desde mediados del siglo XX, y claramente ha transformado a las comunidades aymara, pero, sin embargo (siguiendo los planteamientos de Gundermann, González, Carrasco, entre otros) ha permitido la reproducción de la comunidad histórica con sus cambios y continuidades. Pero el objetivo no es solo conocer las dinámicas de la comunidad, sino aproximarnos a su territorio como base de su existencia como pueblo indígena. En este proceso el territorio toma sentido desde la memoria social de Chapiquiña y se apropia de un espacio, a partir de las actividades económicas (pastoreo, agricultura, riego), actividades culturales (ceremonias rituales), actividades políticas (la toma de cargos locales como mayordomo, alférez, regidor de agua, presidente de comunidad indígena, asociaciones indígenas, entre otras); de la misma manera el territorio se apropia de las actividades sociales (comunidades indígenas, asociaciones, centros de madres, club de adulto mayor, etc.), todas las cuales articulan a los miembros de la comunidad que viven tanto en lo urbano como en lo rural. Es decir, todo lo anterior permite trazar la reterritorialización de las comunidades aymaras gracias a la memoria social y a sus prácticas socioculturales cotidianas.

En definitiva, se expone la aproximación a una epistemología indígena que mantiene otra forma de ver e interpretar el mundo. En base a esto, y sumando las propuestas teóricas de decolonización y un 'paradigma otro', es necesario situar los conocimientos del territorio de Chapiquiña y de los pueblos indígenas a un nivel epistémico, lo que implica a la vez repensar las políticas públicas del Estado chileno en territorios indígenas y que el Estado se encamine al reconocimiento de los pueblos indígenas y el derecho a sus territorios, en el marco de un Estado pluricultural o plurinacional.

Agradecimientos

Este trabajo fue producido para la comunidad aymara de Chapiquiña y agradezco profundamente la confianza de los comuneros que me abrieron las puertas de su cotidianidad, además del apoyo de la ONG Uraqi en el proceso de reivindicación territorial de Chapiquiña. Agradezco también al Dr. Daniel Poblete y al Mg. Alan Rodríguez por sus aportes durante la redacción de este manuscrito. Por último, agradezco los significativos comentarios de los evaluadores anónimos, que permitieron mejorar sustancialmente este trabajo.



BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Lima: Institut français d'études andines.
- Aedo, G. J. (2008). Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymaras de Isluga. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 36, 117-137.
<https://doi.org/10.4067/S0718-10432008000200007>
- Barabas, A. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades* 14, 105-119. <http://www.redalyc.org/pdf/747/74702706.pdf>
- Bouysson-Cassagne, T. y Chacama, J. (2012). Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos XVI- XVII). *Chungará* 4, 669-690.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562012000400009>
- Castro, V., y Gallardo, F. (1996). El poder de los gentiles. arte rupestre en el Río Salado (Desierto de Atacama). *Revista Chilena de Antropología* 13, 79-98. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.1995.17521>
- Chacama, J. (2009). Imágenes y palabras, dos textos para un discurso: la prédica pastoral en los Andes Coloniales. Doctrina de Codpa (Altos de Arica), Siglo XVIII. *Diálogo Andino* 33, 7-27.
<http://www.redalyc.org/pdf/3713/371336243002.pdf>
- Choque, C. 2013. Amt'añ Thakhi' en Socoroma: significado y expresiones del uso de la memoria en una comunidad aymara del Norte de Chile. *Confluenze rivista di studi iberoamericani* 5(1), 136-57.
<https://confluenze.unibo.it/article/viewFile/3765/3095>
- Choque, C. y Muñoz, I. (2016). El camino real de la plata. circulación de mercancías e interacciones culturales en los valles y Altos de Arica (Siglos XVI al XVIII). *Historia* 1, 57-86.
<https://doi.org/10.4067/S0717-71942016000100003>
- Choque, C. y Pizarro, E. (2013). Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios Atacameños* 45, 55-74.
<http://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n45/art05.pdf>
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989). Ratificado por Chile en septiembre del 2008.
- Correa, L. (2014). *Catastro de propiedad en Chile: orígenes y evolución*. Tesis para optar al grado de doctor, programa de Geografía Humana, Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Barcelona. España.
- Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos: apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios atacameños* 38, 55-74. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432009000200005>
- Damonte, G. (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: GRADE, CLACSO.
- Díaz, A., Martínez, P. y Ponce, C. (2014). Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistemas de cargos religiosos y festividades. *Revista de Indias LXXIV*, 101-128.
<https://doi.org/10.3989/revindias.2014.004>
- Durston, A. (1999). El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista Historia Indígena* 4, 75-101.
<http://www.revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/viewFile/39962/41531>
- Durston, A., y Hidalgo, J. (1999). La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: Casos de regeneración colonial de estructuras archipiélagas. *Chungará* 29(2), 249-273.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*. 1ª edición. D.F. México: UNAM.



- Figueroa, D. (2015). Memoria social y territorio en la conflictividad por tierras en una comunidad indígena. Un acercamiento desde la tradición oral politizada. *Tabula Rasa* 22, 189–207.
<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n22/n22a10.pdf>
- Figueroa, D. (2014). *Litorales de la memoria. percepciones del territorio y las relaciones interétnicas en Pómaro, Michoacán*. Primera ed. Zamora. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Galdames, L., Choque, C. y Díaz, A. (2016). De apachetas a cruces de mayo: memorias en los Altos de Arica, Chile. *Interciencia* 41, 526–33.
<http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/142123/From-apachetas-to-may-crosses.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- García, B. (1992). Jurisdicción y propiedad: una distinción fundamental en la historia de los pueblos de indios del México colonial. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 53, 47–60.
<http://www.bgarciamartinez.info/Juridicci%C3%B3n%20y%20propiedad.pdf>
- Gavilán, V., y Carrasco, A.M. (2009). Festividades andinas y religiosas en el norte chileno. *Chungará* 41(1), 101-112. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562009000100007>
- Gil, F. (2012). La comunión de los cerros. Ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del Altiplano Andino. *Diálogo Andino* 39, 39–56.
<http://www.redalyc.org/pdf/3713/371336249005.pdf>
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Época II V*, 25-57.
http://www.culturascontemporaneas.com/contenidos/region_socio_cultural.pdf
- González, H., Gundermann, H. y Hidalgo, J. (2014). Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile. *Chungará* 46, 233-246. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000200005>
- González, H., y Gundermann, H. (2009). Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930). *Chungará* 41, 51-70.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562009000100004>
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Editorial Norma.
- Gundermann, H. (2001). Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad Andina. *Estudios Atacameños* 21, 89–112. <http://www.redalyc.org/pdf/315/31502105.pdf>
- Gundermann, H. y Vergara, I. (2009). Comunidad, organización y complejidad social andinas en el Norte de Chile. *Estudios Atacameños* 38, 107–26. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432009000200008>
- Herner, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas* 13, 158-171.
<http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/huellas/n13a06herner.pdf>
- Hidalgo, J. (2009). Corregidores ilustrados en el desierto de Arica, Tarapacá y Atacama 1760-1780. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 118, 91-155.
http://www.colmich.edu.mx/ersab/files/textoMiembros/Corregidores_Ilustrados_en_el_Desierto.pdf
- Hidalgo, J., Castro, N. y González, S. (2004). La visita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 Efectuada por el corregidor Demetrio Egan. *Chungará* 36(1), 103–204. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562004000100005>
- Hidalgo, J. y Focacci, G. (1986). Multiétnicidad en Arica S. XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas. *Chungará* 16-17, 137-147. http://www.chungara.cl/Vols/1986/Vol16-17/Multiétnicidad_en_Arica.pdf
- Liffman, P. (2012). *La territorialidad Wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Colegio de Michoacán y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México.
- Marsilli, M. (2014). *Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa*. Primera ed. Santiago de Chile: DIBAM.



- Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en Los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 69, 85–115.
- Martínez, G. (1976). *El sistema de los Uywiris en Isluga*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Martínez, J.L. (2010). “Somos resto de gentiles”: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Revista Estudios Atacameños* 39, 57-70. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432010000100005>
- Molina, R. (2015). Saywaña, amojonamientos y deslindes en Villablanca y Chullcane: geografía de un conflicto de tierras aimara. *Revista de Geografía Norte Grande* 46, 29-46. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022015000300003>
- Molinié-Fioravanti, A. (1985). Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 71, 97–114. http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1985_num_71_1_2254
- Morrone, A. (2015). Memoria en la sangre y en la tierra. liderazgo, sucesión y territorialidad en el Sur Andino (Corregimiento de Pacajes, 1570-1650). *Indiana* 32, 205–34. <https://doi.org/10.18441/ind.v32i0.205-234>
- OEA. (2010). Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos. Doc. 56/09.
- O’Phelan S. (1993). Tiempo inmemorial, tiempo colonial: un estudio de casos. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 4, 3–20. <http://hdl.handle.net/10644/878>
- Pedrero, M. (2014). *Protección de las aguas de las comunidades aymara. La gestión del Programa de Aguas de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena en la región de Arica y Parinacota*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Arica, Chile.
- Pedrero, M. (2006). *Sistematización de antecedentes sociohistóricos y culturales del artículo 9º de la Ley 19.253 y la situación de las comunidades aymara de las provincias de Arica y Parinacota*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Arica, Chile.
- Romero, A. (2009). *Arqueología, gentiles y comunidades locales en el actual paisaje cultural de Copaquilla, precordillera de Arica*. Tesis para optar al grado de magister en antropología, mención arqueología. Universidad de Tarapacá- Universidad Católica del Norte, Arica- Chile.
- Ruz, R. y González, H. (2014). Estado peruano, liberalismo y tierras indígenas en la precordillera de Arica (1854-1880). *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos* XIV, 41–60. <https://doi.org/10.4067/S0719-09482014000100003>
- Ruz, R., y Díaz, A. (2011). Estado chileno y comunidad indígena. Presión y conflicto sobre tierras de uso colectivo en el espacio precordillerano de Arica: Putre 1880-1935. *Revista Estudios Atacameños* 42, 173-188. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432011000200009>
- Ruz, R. (2008). Uso de pastales y construcción de circunscripciones comunitarias en la precordillera de Arica. *Revista Diálogo Andino* 31, 47-65.
- Ruz, R. (2005). Escritura, olvido y memoria. Títulos de propiedad, olvido y prácticas de la tierra aymara. Tarapacá siglos XIX/XX. *Revista Diálogo Andino* 26, 91-107.
- Salomon, F. (2001). Una etnohistoria poco étnica. *Revista Desacatos* 7, 65-84. <http://www.redalyc.org/pdf/139/13900705.pdf>
- Sanhueza C. (2008). Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 13(2), 57–75. <https://doi.org/10.4067/S0718-68942008000200004>
- Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar.
- Trouillot, M. (1995). El poder en la historia. En H. Sorgentini (Ed.) *Silencing the past power and the production of history*, pp.1-30. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UNLP.

Leal, J. 2017. Narrativas territoriales de la comunidad aymara de Chapiquiña en los altos de Arica
Revista Chilena de Antropología 36: 234-254
doi: 10.5354/0719-1472.2017.47491



- Van den Berg, H. (1989). *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika (CEDLA).
- Velázquez, E. (2006). *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el istmo veracruzano*. Michoacán: Editorial Colegio de Michoacán y CIESAS.
- Yáñez, N., y Molina, R. (2008). *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Santiago: LOM ediciones.

Recibido: 24 Abr 2017

Revisado: 22 May 2017

Aceptado: 28 Sep 2017