

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
CARRERA ANTROLOGÍA SOCIAL

DOS HISTORIAS, UN PAISAJE

TRANSFORMACIÓN Y PERSISTENCIA EN EL ALTO LOA

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS SOCIALES
BIBLIOTECA
I. Carrera Pinto 1045
Fino: 6787737

MARÍA DE LOS ÁNGELES VILLASECA REBOLLEDO

PROFESORA GUÍA: VICTORIA CASTRO ROJAS

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE ANTROPÓLOGA, CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

FONDECYT N° 1970908

JULIO DEL 2000

Dedicado a
Nicolás, Luisa, Julia, Tomasa,
Emeteria y sus familias, para los que espero
no haya lugar en mi olvido

ÍNDICE

PREFACIO	III
AGRADECIMIENTOS	V
I. INTRODUCCIÓN	1
1. Formulación general del problema	3
2. Objetivos de la investigación	6
3. Aproximaciones y perspectivas	9
II. RESISTENCIA Y CAMBIO CULTURAL: UN DESAFÍO METODOLÓGICO	21
1. El método biográfico: relatos e historias de vida	23
2. Relatos e historias: operatizando el método autobiográfico	29
2.1 Testimonios, relatos e historias de vida : un mismo texto en distinta construcción	30
2.2 Registro y transcripción: ingrata etapa de simplificación	31
2.3 De la narración a la historia de vida	32
III. ÁREA Y UNIVERSO DE ESTUDIO: UN PAISAJE A DEFINIR	35
1. Límites geográficos del área de estudio	37
2. Caracterización geográfico-física	39
2.1 Aducciones, toma de aguas y concesiones	42
IV. ANTECEDENTES REGIONALES: UNA VISIÓN HISTÓRICA DEL PROCESO DE CONTINUIDAD Y CAMBIO CULTURAL	49
1. Construyendo una línea de base	51
2. La prehistoria tardía regional	53
3. La etnohistoria: una aproximación al proceso de cambio cultural	56
3.1 Evidencias de un proceso de transformación cultural	60
• El desarraigo territorial	60
• La extirpación de idolatrías	62
• La imposición idiomática	69
4. La etnografía contemporánea: alertando sobre la descomposición comunal	71
V. ALTO LOA: LA QUIMERA DE LA MARGINALIDAD	83
1. La actividad colonial en el Alto Loa	85
2. El poblado de Conchi	87

3. La Comunidad de Conchi Viejo	95
3.1. Los campesinos de Conchi Viejo	99
• Acerca del parentesco en la comunidad de Conchi Viejo	100
• Asentamiento y organización espacial	104
• Su organización productiva	105
VI. LA VIDA EN EL LOA SUPERIOR	111
Historia de una Lucha	113
Orígenes y la comunidad	115
Vivir en el alto Loa, una historia de familia	121
Trabajando desde niña	128
Haciendo familia	137
La salud	144
El agua... sin ella todo muere ya	146
La fauna silvestre, no siempre una aliada	151
Costumbres, tradiciones y fiestas	153
Posesiones y disputas familiares	169
Vivir en el campo y no en la ciudad	178
De otras conversaciones	180
• Sobre las lenguas propias	180
• Los partos y sus cuidados	181
De cómo sabíamos vivir. La historia Nicolás Aymani	183
Las raíces mestizas	185
Una formación en múltiples oficios	187
• El pastor	188
• El tejedor	190
• El hojalatero	192
• El alfarero	193
• El arriero	194
• Sembrador de pescados	214
• El cocinero	217
• El cazador	218
• Trabajando de guía	219
Una historia durante el golpe	223
Vida en Pastos Grandes: el problema del agua y la minera	224
La situación de Conchi Viejo	239
El presente de este campesino	247
El mundo del futuro: una visión milenarista	250

De las costumbres y cuentos de los antiguos	253
Del quíchua y el hablar de los antiguos	269
De las plantas que curan y los pastos	274
Sobre la coca y las drogas	278
De Pinochet y la política	281
Coda a dos historias	285
1. Tiempo y memoria: una mirada a las historias de vida	286
1.1. Un nuevo jaque a la tesis de aislamiento	288
1.2. Del presente negado y la construcción de futuro	290
VII. CULTURA, RESISTENCIA Y PERCEPCIÓN EN EL LOA SUPERIOR	293
1. Una espacialidad alterada	296
1.1. La enajenación de recursos: responsabilidad compartida	301
2. Imposición y enajenación: una lectura del rol del Estado y las presiones del mercado	306
2.1. Enajenación cultural: el descontento de ser un "pueblo típico"	311
2.2. Ser "civilizado" chileno: una imposición de identidad	314
• La trampa de la ciudad	317
3. Un mundo en crisis: ritualidad y endoculturación	320
3.1. Saber de pueblos; un arma de doble filo	321
3.2. Control cultural: sumando gente a la visión país	324
3.3. Ciclicidad de las prácticas rituales (eficacia y crisis): Raíces rastreables	328
4. Mitología y control cultural: reductos de cultura propia	330
VIII. CONCLUSIONES: UNA EVALUACIÓN DE LA PERCEPCIÓN ESPACIAL	335
1. El espacio, un concepto múltiple e integrado	339
2. La esfera simbólica como espacio de resistencia	343
2.1. El rol de las organizaciones no-gubernamentales (ONG's) y de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) en la recuperación cultural	344
3. Múltiples actores, múltiples visiones a rescatar: limitaciones y proyecciones del estudio	346
4. Reflexiones finales	347
BIBLIOGRAFÍA	349
ANEXO 1. CARPETA COMUNIDAD ATACAMEÑA DE CONCHI VIEJO. CONADI REGIONAL, SAN PEDRO DE ATACAMA.	

INDICE DE TABLAS Y CUADROS

CUADRO 1. CONTROL CULTURAL	15
TABLA 1. CALIDAD DEL AGUA DEL RÍO LOA	43
TABLA 2. UTILIZACIÓN DEL AGUA A ESCALA REGIONAL, EN L/S	43

INDICE DE ESQUEMAS, MAPAS Y FOTOGRAFÍAS

MAPA ÁREA DE ESTUDIO	38
ESQUEMA 1. ETNOCLASIFICACIÓN DEL ESPACIO, SEGÚN USO FORRAJERO.	107
ESQUEMA 2. ESCALONA	157
ESQUEMA 3. QUITAO	157
ESQUEMA 4. CHIMPAO	157
ESQUEMA 5. RAJADITO	158
ESQUEMA 6. PERCEPCIÓN DEL ESPACIO EN EL ALTO LOA	338
FOTOGRAFÍA 1. Capilla de Conchi Viejo, Roberto M. Gerstmann (1959)	92
FOTOGRAFÍA 2 y 3. Bailes de Conchi Viejo, Roberto M. Gerstmann (1959)	92
FOTOGRAFÍA 4. Poblado de Conchi Viejo y detalle del estado actual de la Capilla	103
FOTOGRAFÍA 5 y 6. Vega de la quebrada de Ichuno	103
FOTOGRAFÍA 7 y 8. Nuestro primer encuentro con Luisa y el panel	114
FOTOGRAFÍA 9. Casa de la familia Galleguillos en Estación San Pedro	150
FOTOGRAFÍA 10. Una de las eras de la estancia La Bajada	150
FOTOGRAFÍA 11. Ritos previos al sacrificio de la llama	150
FOTOGRAFÍA 12. Confección de coronas en los días previos a la costumbre	163
FOTOGRAFÍA 13. La libreta de rezos pasada de generación en generación	163
FOTOGRAFÍA 14. La mesa de ofrenda pa' las almitas	163
FOTOGRAFÍA 15. Luisa dispone las coronas en el cementerio de Conchi	163
FOTOGRAFÍA 16. Antiguo carné de identidad de Nicolás	184
FOTOGRAFÍA 17. Carné de identidad actual	184
FOTOGRAFÍA 18. Junto a sus aperos y monturas	201
FOTOGRAFÍA 19. Hasta la actualidad continúa con su actividad de arriero	201
FOTOGRAFÍA 20. Asentamiento de Pastos Grandes en 1994	201
FOTOGRAFÍA 21. Su vista "quemada por el sol", la suple con tecnologías modernas	201
FOTOGRAFÍA 22 y 23. La intervención directa de la minera en Conchi	246

FOTOGRAFÍA 24. La crisis de extracción de agua del río Loa	246
FOTOGRAFÍA 25. Quínoa negra cultivada en la chacra de Pastos Grandes	275

PREFACIO

Los que están en la calle pueden desaparecer en la calle,
los que están en el aire, pueden desaparecer en el aire.

Los amigos del barrio pueden desaparecer,
pero los dinosaurios van a desaparecer...

Charly García

Muchas veces exponer y tomar conciencia de las motivaciones de un estudio o trabajo no es un asunto fácil. Más aún cuando estas debieran caer dentro de los parámetros de lo esperado de una disciplina científica, aunque esta sea social.

Llevo tiempo pensando qué es lo que me atrae tanto de la etnografía, y el porqué me desagrada profundamente que se me pregunte acerca de su utilidad. Hace algún tiempo creo que llegué a comprender el por qué. En primer término, hay algo del asombro infantil que aún se mantiene en este quehacer disciplinario de la antropología, donde todo vale por su simple descubrimiento: el valor absoluto del conocer. Ciertamente, bajo esta perspectiva la etnografía tiene un

valor incuestionable en el descubrir, registrar y mostrar a otros una realidad sencilla, muchas veces obviada y no por ello menos intensa y asombrosa. Pero eso no es todo, el asombro permanece porque nos enfrenta a nosotros mismos, nos permite descubrir que la humanidad es tremendamente diversa, que no existe un mundo, sino diferentes perspectivas de él. Por ello, reducir la etnografía a un para qué o para quién, me resulta tremendamente utilitarista. No es de extrañar la pregunta, porque esos son los cánones que predominan en nuestra particular forma de ver el mundo, sin embargo, en eso mismo recae el malestar. El sinsentido, el pesimismo, la imposibilidad de recuperar espacios de desarrollo humano en este nuevo modelo de sociedad –que ya no lo es tanto–, nos hacen mirar con anhelo a otros grupos. Es como mirarse en un lago, y en esa imagen algo distorsionada de sí, es posible reconocerse...

Ahora bien, ¿porqué la comunidad de Conchi Viejo llegó a constituirse en un objeto de estudio retomado casi a la obsesión? Quizás primero por el esfuerzo titánico que se veía en ellos en su lucha del día a día por no extinguirse, lucha que también damos nosotros sumergidos en el grisáceo ambiente santiaguino, del que soñamos huir algún día, para respirar a nuestras anchas. Luego, el impactante vuelco que ha tenido la comunidad con la revitalización de sus espacios simbólicos y organizativos, sin saber a ciencia cierta a dónde va ir a parar, han parecido torcerle la mano a un destino con fecha de término. Y entonces, entre el metódico registro que hemos asimilado en nuestra formación y del que no podemos ni queremos renegar, reaparece la imagen del espejo, y queremos vernos en ellos, renacer en su esperanza y ver una luz que nos permita recuperar nuestros propios espacios, en nuestra propia cultura, rompiendo con las certidumbres catastrofistas y hacer renacer un algo, que recupere del pasado o construya de un futuro, que deberá ser ciertamente distinto...

Tal vez, también quienes lean esta memoria podrán descubrir ese espacio de esperanza en los relatos de esta comunidad altiplánica.

AGRADECIMIENTOS

No puedo dejar de agradecer a quienes hacen posible que uno enfrente y culmine trabajos como éste. A Victoria Castro, por darle siempre un lugar de honor a la etnografía y al saber tradicional, el que me ha inculcado profundamente; a Patricia Ayala, que con quien comparto los dolores de parir una tesis; a Antonio Maldonado, quien supo de sacrificios en el acompañarme a tal árido desierto; a mi familia, porque entre broma y broma, me han dado el ánimo para culminarla, especialmente a José Luis a quien espero darle un impulso para que termine la suya; a mis amigos de Cantillana, a quienes agradezco la infinita paciencia para escuchar mis historias nortinas y, por su puesto a los estancieros altoloíños que creyeron en mi regreso. A Todos mil gracias.

I. INTRODUCCIÓN

1985

1. FORMULACIÓN GENERAL DEL PROBLEMA

Las corrientes antropológicas que se hacen cargo de la temática indígena actual, se ven insertas en un contexto social polivalente. De un lado, diversos círculos científicos han vuelto su mirada hacia los conocimientos tradicionales de la población indígena, relevando la importancia de la diversidad cultural como fuente de solución de nuevos y viejos problemas, dándole un gran impulso a las investigaciones ligadas a las etnociencias. Y por otro, la sociedad nacional sigue presentando a la población indígena como un foco de resistencia al desarrollo, ejerciendo presiones cada vez mayores sobre los territorios indígenas y, específicamente, sus recursos. Los científicos han centrado su mirada sobre los saberes específicos de determinadas comunidades indígenas, especialmente en lo que se refiere a la etnobotánica, emprendiendo junto con sus cultores un trabajo de rescate de estos saberes; en tanto que, simultáneamente, la sociedad nacional sigue impactando el desarrollo económico de esas comunidades y con ello, el futuro cultural de las poblaciones que están asentadas en zonas que se consideran clave para el desarrollo económico. La apreciación de las comunidades indígenas se vuelve entonces contradictoria para la sociedad nacional, ya que se valora el aporte que significa su diversidad al mismo tiempo que se cuestiona la "utilidad" práctica y económica de su continuidad para el país. Lo que no varía, es la situación de presión por contacto que experimentan cada día en forma más intensa, ni la necesidad de resolver esta tensión social.

Ante este panorama han primado algunas líneas de trabajo antropológico que intentan evaluar el cambio y la continuidad que se evidencia en el proceso aculturativo que viven las comunidades de base indígena. En lo que respecta a las comunidades del altiplano chileno, estas monografías han centrado su análisis en la desestructuración económica de los grupos en estudio (p.e., Délano 1982; Gómez, C. 1980; Folla 1989; Hernández 1974; Hidalgo, B. 1992; Morales 1997; Provoste 1976; Rivera 1992); o en la medición de impacto sociocultural y en la denuncia de la transformación del medio ambiente por la extracción industrial de recursos básicos, especialmente el agua (p.e., Aldunate 1985; Cavieres 1995; Gundermann y González 1995; Pourrut 1995; Pourrut y Núñez 1995; Rivera 1995; van Kessel 1985). Ambas orientaciones dan por cierto el proceso de desarticulación de las comunidades campesino-indígenas, minimizando los aspectos de reinterpretación cultural propios de la dinámica de la aculturación.

Sin embargo, la situación cultural en que se encuentran estos grupos humanos muestra una innegable resistencia a la tendencia general de cambio, integración y desaparición en la sociedad nacional, aspecto del que no se ha podido dar cuenta cabalmente.

Si nos remontamos en la historia, es posible establecer cómo con la llegada de la población occidental se inició un acelerado proceso de cambio económico y social que ha presionado y alterado los sistemas tradicionales. No obstante, en muchos casos la incorporación -voluntaria u obligatoria- de elementos culturales foráneos no ha significado, necesariamente, el abandono de la cultura propia, manteniendo social y culturalmente a la comunidad indígena como una entidad distinguible de la sociedad mayor. Los aspectos socioculturales, más que los económicos, son los que han permitido la continuidad histórica de los pueblos indígenas desde la conquista hispana. Más aún, ellos se constituyen en una fuente que fortalece otros niveles de desarrollo cultural, aun cuando los sistemas económicos y estrategias tradicionales de supervivencia hayan sido modificados a raíz del proceso de "modernización" que impulsa la cultura occidental. Por esta razón, creemos que es necesario ahondar en el estudio de los universos

simbólicos de las comunidades en situación de riesgo, como una forma de evaluar cuál es su verdadera situación dentro del proceso aculturativo que están experimentando.

Uno de los puntos de entrada para esta evaluación, desde una perspectiva antropológica formal, radica en el estudio de las etnociencias que se basan en el establecimiento de la percepción cultural sobre la que se estructuran los conocimientos. Esta estructura se enmarca en la cosmovisión de cada pueblo. En el caso de las comunidades de tierras altas del norte de Chile, esta percepción está inserta en la visión andina, mirada cultural en la que el plano simbólico aparece como eje fundamental que atraviesa todos los niveles de la vida y, por tanto, también los que guardan relación con la percepción que se tiene de la vida cotidiana y de la naturaleza. Es este plano el que nos interesa rescatar, más aún cuando nuestro estudio se centra en comunidades andinas agropastoriles, cuya estrecha relación con el entorno es la base de su estructuración y sobrevivencia.

Esta perspectiva orientada hacia el entorno -físico y simbólico-, considera la diversidad de percepciones según las orientaciones básicas de supervivencia, sin introducir previamente otras variables que consideran las distinciones intragrupales, como la edad y el género. Consideramos pertinente esta aproximación, dado que la conformación de grupos "subculturales" en las comunidades andinas de la región en estudio está fuertemente marcada por la inserción económica de sus miembros, posicionamiento que va cambiando a lo largo de la vida de un individuo, según los grupos etarios, los lazos de parentesco y de cooperación que va estableciendo, y su relación con la cultura nacional, más que por su inserción de género o por su status intracomunitario (Gavilán 1993:90; 1989; Carrasco 1993).

La segunda vía de entrada es el análisis de los cambios registrados en esas percepciones y representaciones culturales, desde una perspectiva diacrónica y bajo la óptica del proceso aculturativo y del control cultural, aspectos que permitirán estimar la situación de cohesión sociocultural interna que presentan

los grupos en cuestión (Aguirre Beltrán 1957; García Canclini 1986, 1990; Bonfil 1992; Bourdieu 1991; 1999).

Se hace urgente volver a abordar el estudio de comunidades andinas desde sus múltiples perspectivas, complementando el análisis de sus sistemas productivos con los de sus sistemas simbólicos y sociales, en los que es posible entrever algunas vías de adecuación que impida su efectiva desestructuración y desaparición. Estamos ciertos de que entender cómo se estructuran, cuál es la función representacional que cumplen y cuál es su real importancia, permitirá el desenvolvimiento exitoso de programas de acción de etnodesarrollo, desarrollo local o de relaciones más ventajosas con la sociedad nacional.

2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

El propósito de esta investigación es contribuir al rescate de la memoria oral de las comunidades andinas del norte de nuestro país, que están siendo afectadas por fuertes procesos de aculturación, aportando en este sentido al proyecto mayor en el que se inserta nuestro estudio: "Ciencia Indígena en los Andes de Sudamérica: etnobotánica de las Tierras Altas del Norte de Chile" (Fondecyt N° 1970908), a cargo de la investigadora Victoria Castro. Para el cumplimiento de este objetivo nos proponemos hacer un seguimiento al proceso de cambio que han experimentado estas sociedades agropastoriles, considerando el devenir histórico de una comunidad, sus transformaciones en la esfera económica, en su percepción interna y su relación con la sociedad mayor, así como los cambios ecológicos generales, que hoy en día son posibles de detectar. Así, podremos obtener una aproximación a las lecturas culturales sobre los factores aculturativos y el proceso de cambio.

En términos más concretos, planteamos que, si bien es cierto que la formación de subculturas ha sido definida para sociedades modernas (Lebert 1979), creemos que es posible encontrar diferencias entre las comunidades agropastoriles andinas de la II región en cuanto al uso del medio ambiente (según sus orientaciones sean prioritariamente pastoril, arriera o agrario-pastoriles) y, por tanto, en sus percepciones del entorno. Consecuentemente, nuestros objetivos son:

1. Conocer las principales etnopercepciones del entorno y la sociedad que manifiesta la comunidad andina en estudio.
2. Identificar las transformaciones que han experimentado las percepciones culturales dentro del marco del proceso aculturativo que vive esta comunidad.

Para ello, esperamos responder un conjunto de preguntas, que detallamos a continuación:

- ¿Qué unidades distinguen en su entorno natural? ¿Qué prácticas sociales están comprendidas dentro de las categorías del paisaje? ¿Se corresponden a categorías de uso o son más amplias, correspondiendo a una "cosmovisión"?
- ¿Son estas diferencias estructurales o sólo se enmarcan en una estrategia de apropiación del espacio?
- ¿De qué manera sus percepciones se han visto afectadas por la situación de contacto con la cultura nacional? ¿Cuál es su percepción sobre el estado y transformación que sufre el medio ambiente y su cultura por la intromisión de asentamientos y enclaves con otras estrategias de uso sobre los recursos allí presentes (forraje, combustible y agua) y otras cosmovisiones?
- ¿Cuáles son las prácticas que le permiten desarrollar estrategias de resistencia y mantenimiento de poder cultural sobre su propia cultura y ante elementos foráneos?

Para poder ir resolviendo estas interrogantes, nos hemos planteado dos niveles de objetivos específicos: el primero relacionado con las percepciones en sí y, el segundo, vinculado al sistema de socialización en que éstas son transmitidas, para poder identificar los universos simbólicos y sus fuentes de endo y aculturación.

• **Nivel de percepción**

a) Identificar las distintas etnocategorías del espacio (físico, social y simbólico) en la comunidad estudiada.

b) Establecer cuáles son los criterios que estructuran tales percepciones y cómo se manifiestan en la vida cotidiana, social y productiva.

• **Nivel de socialización**

a) Identificar las prácticas y agentes socializadores de las percepciones del entorno.

b) Identificar los factores que permiten la mantención de los universos simbólicos y los mecanismos que permiten la introducción de modificaciones en su transmisión a las nuevas generaciones.

c) Establecer cómo se ven afectados los niveles de validez interpretativa de los universos simbólicos (expresados en la etnopercepción), en la situación de contacto con la sociedad chilena.

3. APROXIMACIONES Y PERSPECTIVAS

La situación de recrudescimiento del contacto cultural que viven actualmente las comunidades de base indígena parece haber acelerado el proceso aculturativo y de asimilación a los que se encuentran sometidas. Sin embargo, se han encontrado algunos elementos culturales que demuestran una pervivencia de los sistemas de representación o "universos simbólicos" y de las tradicionales estructuras sociales que se vinculan con ellos, especialmente el sistema de cargos (cfr. Gómez, C. 1980; Délano 1982; Hidalgo, B. 1992; Castro y Martínez 1996). Estos aspectos nos hacen pensar que los fenómenos de la reinterpretación cultural, las manifestaciones contraaculturativas y de manejo del control cultural juegan un papel importante, permitiendo la mantención de estas "culturas en riesgo" (sensu Aguirre 1957). En este sentido, se hace necesario establecer una medición del proceso de cambio, evaluando la real situación en que se encuentran, tanto a nivel de estructuración económica —que es el caso más frecuentemente citado como en franca desarticulación— como social y cultural.

Una de las perspectivas con la que es posible abordar esta temática es la de la percepción, que, a través de sus vertientes fenomenológicas (Merleau-Ponty 1967; Tilley 1994) e interaccionistas simbólicas (Berger y Luckman 1978), han puesto de relieve la importancia de estudiar la vida cotidiana como espacio de expresión de sistemas de interpretación del entorno.

Todas las sociedades crean sistemas de referencia que son compartidos por todos sus miembros y que les permiten interactuar asumiendo en dicha interacción un marco de comportamientos mínimos esperados (Berger y Luckman 1978), a la vez que generan estructuras mentales que les permiten ordenar, apropiarse e interpretar el universo circundante (Fournier 1971; Lebert 1979). Así, van tejiendo redes de oposiciones básicas que les permiten distinguir y establecer lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo apropiado y lo inapropiado para cada contexto, siendo a la vez un modelo estructurante para operar

Moral
Cultural

ante situaciones nuevas o no previstas. Sobre la base de estos juegos de distinciones duales que operan por oposición, van componiendo sistemas más complejos y específicos que se estructuran en torno a criterios de inclusión y jerarquización, dando origen a los sistemas clasificatorios, a las tipificaciones y a las normativas culturales (Black 1967, citado en Fournier 1971: 473 y ss). Estos sistemas, que en su origen primigenio son originales y convencionales, son rutinizados y así asimilados por los miembros de la sociedad, transmitidos y sedimentados hasta volverse cotidianidad intersubjetiva autopercebida como "el normal modo de ver", valorar e interpretar el acontecer (Berger y Luckman, 1978; Fournier 1971:463).

Estudiar estos sistemas clasificatorios como manifestación de la percepción cultural de una comunidad ha sido pues, el foco central de la etnociencia, punto de entrada ya tradicional al estudio del fenómeno de la percepción. Esta línea de estudio ha conceptualizado a la cultura como los sistemas de construcción mental de objetos, los sistemas de percepción y su puesta en relación con la interpretación de esos mismos objetos más que el fenómeno material representado en los artefactos y comportamientos que despliega una comunidad, por lo que centra su interés de estudio en la organización cognitiva de los fenómenos materiales observables (Tyler 1969; Goodenough 1975, citados en Lebert 1979). Bajo esta perspectiva, los criterios que una comunidad utiliza para nombrar los objetos que la rodea y los hechos que le suceden, constituye uno de los principales métodos de estructuración de la percepción. Por tanto, el trabajo primero del investigador en etnociencia es hacer un registro de ello y luego llevar a los expertos locales¹ a que sistemáticamente vayan explicitando esos mecanismos, clasificando en sus propios términos.

¹ Dentro de los marcos del proyecto "Ciencia Indígena en los Andes de Sudamérica: etnobotánica de las Tierras Altas del Norte de Chile" preferimos hablar de expertos locales para referirnos a lo que la antropología clásica llama "informante", ya que las personas que comparten sus vivencias, experiencias y conocimientos juegan un rol interactivo y dialógico que debe ser reconocido incluso en esta dimensiones terminológicas.

Estas formas de clasificar y de apropiarse del mundo circundante se relacionan estrechamente con los sistemas sociales que estructuran las redes de interacción del grupo, extendiéndose también a ellos.

Même si les systèmes culturels ou symboliques possèdent une relative autonomie qui permette et légitime une analyse proprement interne de leur structure, cette analyse ne peut être parfaitement fondée, du moins lorsqu'il s'agit de sociétés quelque peu différenciées, que si elle reconnaît aussi leur dépendance relative et donc qu'elle se subordonne à l'analyse de la structure des systèmes de relations sociales où s'engendrent ces systèmes culturels ou symboliques et où se définissent les fonctions sociales qu'ils remplissent à un moment donné du temps. (Fournier op. cit.: 478)²

Así, las cosmovisiones adquieren una función estructurante de las percepciones sensoriales, función que se encuentra condicionada por la experiencia sociocultural y la socialización del sujeto (Schutz y Luckmann 1977:26; Lebert 1979:4). En concordancia, consideramos de relevancia las etnoclasificaciones, como tipificación cultural, que se constituyen en "un pre-requisito para el conocimiento de la vida cotidiana y para la formación de las estructuras simbólicas, o sea, para comprender el mundo y operar sobre él" (Lebert op. cit.:39). Sin embargo, debemos considerar las críticas sobre el reduccionismo, que es centrar todo el estudio de la etnociencia en sus niveles taxonómicos, más aún cuando sabemos que estos etnosistemas no operan a nivel conciente y sus actualizaciones en los actos de habla y la práctica cotidiana sólo manifiestan los segmentos pertinentes a la situación dada, manteniendo oculto el resto de las relaciones y partes que componen dicho sistema (cfr. Marinas y Santamarina 1993). Se hace necesario, entonces, abordar otros aspectos de estos sistemas más allá de su reconstrucción: analizar su evolución y los mecanismos culturales que permiten y hacen pertinente su expresión.

² Aunque los sistemas culturales o simbólicos tengan una relativa autonomía que permite y legitima un análisis interno de sus estructuras, este análisis no puede ser profundizado a cabalidad, a menos que se trate de sociedades poco diferenciadas, en las que se reconozca también su dependencia relativa y su subordinación al análisis de las estructuras del sistema de relaciones sociales, desde el cual se engendran estos sistemas culturales o simbólicos y donde se definen las funciones sociales que se ponen en juego en un determinado momento de tiempo. (Fournier op. cit.: 478; la traducción es mía)

En este sentido creemos que es inevitable enfocar cualquier estudio a unos pocos puntos de expresión de universos simbólicos, para poder analizarlos desde esta perspectiva diacrónica y dialéctica. Es así que, para investigaciones sobre sociedades campesinas, nos parece pertinente elegir como foco el nivel espacial, ya que las prácticas productivas dominan el quehacer cotidiano (Tilley 1969) y van marcando la visión del entorno, permitiendo su apropiación, tanto física como simbólica. Este punto es de gran importancia porque señala la forma en que una cultura se apropia conceptualmente de su realidad, convirtiendo "un espacio en un lugar", al decir de Foucault (1986). Sin embargo, es pertinente establecer algunas relaciones básicas que fundamentan el estudio del espacio como unidad de análisis básica de percepción de vida cotidiana:

1. Spatiality is a substantiated and recognizable social product, part of 'second nature' which incorporates as it socializes and transforms both physical and psychological spaces.
2. As a social product, spatiality is simultaneously the medium and outcome, presupposition and embodiment, of social action and relationship.
3. The spatio-temporal structuring of social life defines how social action and relationship (including class relations) are materially constituted, made concrete.
4. The constitution/concretization process is problematic, filled with contradiction and struggle (amidst much that is recursive and routinized).
5. Contradictions arise primarily from the duality of produced space as both outcome/embodiment/product and medium/presupposition/producer of social activity.
6. Concrete spatiality – actual human geography – is thus a competitive arena for struggles over social production and reproduction, for social practices aimed either at

1. La espacialidad es un comprobado y reconocido producto social, una segunda naturaleza que es incorporada por socialización y que transforma tanto el espacio físico como el psicológico.
2. Como producto social, la espacialidad es simultáneamente medio y fin, presunción y expresión de la acción y de las relaciones sociales.
3. La estructuración espacio-temporal de la vida social define cómo la acción y las relaciones sociales –incluyendo las de clase–, se constituyen materialmente, se hacen concretas.
4. El proceso de constitución / concretización es problemático, lleno de contradicciones y conflictos (y con todo es recursivo y rutinizado).
5. Las contradicciones surgen principalmente por la dualidad que genera el espacio como resultado/expresión/producto y como medio/presunción/productor [motor] de la acción social.
6. La espacialidad concreta – lo que hoy se llama geografía humana– es así la arena para las

the maintenance and reinforcement of existing spatiality or at significant restructuring and/or radical transformation.

7. The temporality of social life, from the routines and events of day-to-day activity to the longer-run making of history, is rooted in spatial contingency in much the same way as the spaciality of social life is rooted in temporal/historical contingency. (Soja, 1989: 129-30) ³

Esta aproximación es especialmente útil, ya que la dimensión espacial está íntimamente ligada a la formación de las biografías y de las relaciones sociales de una sociedad, y, por tanto, es un nivel importante de sus percepciones culturales (Tilley 1994: 11), más aún en comunidades campesino-indígenas en que sus vinculaciones con el entorno natural y simbólico se expresan tan evidentemente, ya sea en lo rutinario como en lo ceremonial.

Ahora bien, para abordar el estudio de estas dimensiones de la realidad desde una perspectiva de cambio y persistencia, se debe tomar en cuenta que el proceso de aculturación que viven las comunidades de base indígena (por su situación de contacto con la cultura nacional) no implica un cambio progresivo y lineal que termina, necesariamente, por destruir y borrar a la cultura o sociedad que se encuentra en una situación de impacto. La aculturación es, por definición, un fenómeno dinámico, en el que los procesos de integración, resemantización y reinterpretación cultural van a la par con el abandono de determinadas costumbres y con las transformaciones de algunas percepciones (Aguirre Beltrán 1957; García Canclini 1986; Bonfil 1992). Este es el punto teórico más relevante a considerar en un estudio de los cambios de las percepciones que manifiesta un grupo humano determinado, ya que en ellas se deben manifestar tanto los nuevos elementos culturales, adquiridos de la sociedad mayor que los

luchas sobre la producción y la reproducción social, en función de las prácticas sociales que apuntan al matenimiento y refuerzo de la espacialidad existente o aquellas que reestructuran su significado y/o lo transforman radicalmente.

7. La temporalidad de la vida social desde sus rutinas y eventos del día a día hasta el devenir histórico, están enraizados en la contingencia temporal/histórica. (Soja, 1989: 129-30; la traducción es mía).

presiona, y las cosmovisiones tradicionales, en grados distintos, que deben ser evaluados caso a caso.

Un primer elemento que se debe tener en cuenta en el caso de comunidades campesino-indígenas, es el hecho de que

La sensación de peligro que confronta al co-existir en *contacto* continuado y de primera mano con una cultura extraña, obliga al hombre fronterizo a desarrollar un mecanismo de defensa que le permite mantener su propia individualidad y, con ello, la identidad de su cultura. [...]

Junto a esos mecanismos de defensa fronterizos, las culturas en *contacto* desarrollan otros mecanismos de autodefensa internos que obligan, a quienes se desvían en extremo de las normas aprobadas por el grupo, a conformarse con ellas y, consiguientemente, al olvido y abandono de los elementos culturales extranjeros como requisito para ser aceptados nuevamente como miembros cabales de la sociedad, con los mismos derechos, lealtades y obligaciones que tienen los que permanecieron fieles a los patrones tradicionales y a las sanciones que les dan validez. (Aguirre Beltrán 1957: 35)

Estos juegos de aceptación y rechazo, tanto de elementos culturales como de participación social, generan una escala de aculturación y de integración que se expresa desde el total rechazo a los elementos foráneos y a integrar a sus miembros dentro de la comunidad, hasta la adopción de sus elementos culturales, sin que medie ningún proceso crítico, y la integración en ese sistema social, lo que en definitiva produciría la eventual desaparición del grupo como cultura y sociedad distinta.

Por tanto, estos juegos se enmarcan en el desarrollo de cuatro procesos básicos simultáneos y contrapuestos entre sí: la *resistencia* ante la cultura ajena, la *imposición* de elementos culturales por parte de un agente externo, la *apropiación* de lo originalmente foráneo y la *enajenación*, entendida como la "pérdida de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios" (Bonfil op. cit.: 52).

Las gradientes y tendencias que se van manifestando en la articulación de estos procesos reflejan la situación concreta en que se encuentra una cultura en particular (ver cuadro 1). Sin embargo, hay que tener presente que

La continuidad histórica de una sociedad (un pueblo, una comunidad), es posible porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena (por impuesta o enajenada). La identidad contrastante, inherente a toda sociedad culturalmente diferenciada, descansa también en ese reducido de cultura propia. (Bonfil *ibid.*)

Según se manifiesta en esta concepción teórica del proceso de cambio cultural y de asimilación social de comunidades en contacto, el proceso de aculturación y el de integración son simultáneos y se estructuran como un sistema de resolución de contradicciones internas que produce la misma situación de contacto, contradicciones que nunca son superadas completamente y que se sumarán a las presentes en la sociedad mayor que intenta englobarla (García Canclini *op. cit.*: 67 y ss). La forma en que la sociedad o comunidad canalice su resolución de conflictos dependerá, en gran medida, del grado y modalidad de control cultural que pueda ejercer y desplegar a su interior, frente a los grados y modalidades de control cultural que ejerza sobre ella la cultura ajena (Bonfil *op. cit.*: 53).

CUADRO 1. CONTROL CULTURAL

<i>Elementos culturales</i>	<i>Decisiones</i>	
	Propios	Ajenos
Propios	CULTURA AUTÓNOMA	CULTURA ENAJENADA
Ajenos	CULTURA APROPIADA	CULTURA IMPUESTA

FUENTE: Bonfil 1992:50.

Es así que el establecimiento de una línea base permitirá esbozar el alcance concreto del proceso aculturativo y de las manifestaciones contraculturativas que se producen en un sector determinado, que en nuestro estudio se enmarca en comunidades campesino-indígenas de la Provincia de El Loa, II Región. Contar con descripciones de las comunidades pastoriles andinas tradicionales nos permitirá establecer algunos lineamientos de base para luego comparar nuestros datos, identificando, por un lado, los elementos culturales que han incorporado y las manifestaciones de rechazo, así como la integración de perso-

nas a su sistema de organización social, sus sistemas de exclusión y de participación en la trama social de la nación chilena. Recordemos que las comunidades en estudio siguen operando bajo la lógica de frontera, en la que cada día deben enfrentar una situación de contacto, que altera su supervivencia económica y pone en riesgo su continuidad cultural.

Por su parte, la evaluación del impacto social y cultural de una comunidad requiere, en primer término, de una definición de los parámetros que se consideren como elementos constitutivos de ella. Sólo esta distinción permite establecer el grado y el carácter de una transformación o de una desestructuración sociocultural. Asimismo, esta evaluación debe considerar la naturaleza y dinámica de los cambios que es posible percibir en una sociedad expuesta al contacto con otras cuyas orientaciones económicas, sociales y de cosmovisión son diferentes y que ejerce presiones, directas o indirectas, hacia la consecución del proceso de integración a la sociedad mayor o nacional. Ciertamente este enfoque corresponde a una concepción situacional de los contextos y sociedades en estudio, en la que la consideración de dinámicas interaccionales es ineludible, concepción que puede resultar abiertamente contrapuesta a la primordialista, que al centrarse en un conjunto de rasgos más o menos objetivables, se cierra a la posibilidad de movilidad de la semantización interna de los mismos, generando cierta rigidez en el análisis y negando el avance y transmutación de la tradición (Morin 1993:101-102).

En consideración a estas necesidades teóricas y de definición conceptual, tomamos como marco de referencia el sistema de articulación de comunidades campesinas propuesto por Plaza y Francke (1981) para las actuales comunidades andinas del Perú.

El aspecto fundamental de una comunidad es su conformación sobre la base de una organización comunal y de unidades familiares que cuentan con un territorio colectivo (Plaza y Francke op. cit.: 57). En la actualidad a este nudo central se le suma un nuevo nivel de articulación, que se refiere a las relaciones y dinámica que mantiene con la sociedad global, representada tanto en las institucio-

nes estatales (en las que destaca el rol de las Fuerzas Armadas en las zonas de frontera) y la instalación de centros de educación, a donde los niños concurren para cumplir con la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria, como en las relaciones de mercado e instituciones o entidades privadas que han establecido en sus inmediaciones enclaves de producción. Ambas lógicas se interdigitan en la orgánica de estas comunidades, pudiendo encontrar, en los niveles más complejos de organización interna, los nexos que estructuran las formas de interrelación o integración con la sociedad nacional. Ante esta complejidad, creemos preciso distinguir, analíticamente, el nivel interno y el externo de una comunidad.

La organicidad intracomunitaria está definida por una relación necesaria entre lo familiar y lo comunal, que permite el desarrollo de cada unidad productiva en coexistencia, equilibrio y cooperación con otras unidades. El primero asume la organización básica para el desarrollo y subsistencia económica de la unidad campesina, ya que la producción familiar se logra por medio del trabajo conjunto de todos sus miembros -mano de obra congregada por parentesco- y labores en las que participan según los grados de cooperación y reciprocidad que este sistema señala; en tanto que el segundo, se encarga de regular las relaciones que pueden darse entre las distintas unidades familiares que comparten el territorio. De este modo,

lo comunal brinda a las familias una serie de condiciones y posibilidades para que éstas [las familias] desarrollen su producción, y por otro lado controla las formas y los límites dentro de los cuales esta producción familiar puede realizarse. [...]

La comunidad no es sólo lo comunal, y lo comunal no es únicamente lo ideológico o lo cultural. También se expresa, manifiesta y concreta en lo económico y en la organización del poder. [...]

La vigencia de la comunidad se manifiesta en el conjunto de la producción y de la reproducción social de las familias campesinas. (Plaza y Francke op.cit.: 57-58)

Además es posible distinguir, al interior de lo comunal, una serie de dimensiones que hacen referencia a las funciones de control y las formas de organización que permiten la existencia de una comunidad y posibilitan establecer su grado de dinamismo:

- a. Organización y control sobre los recursos naturales fundamentales para la producción y reproducción del campesinado: tierra y agua.
- b. Organización y control de los recursos sociales fundamentales para la reproducción del conjunto, la fuerza de trabajo, y de las relaciones sociales entre sus integrantes, es decir, el ejercicio del control social y la aplicación de justicia.
- c. Cumple funciones fundamentales a nivel ideológico y cultural tanto para su propio funcionamiento como para su inserción en un mundo mayor extra comunal, dotando a sus integrantes de sentido de identidad y pertenencia al grupo.
- d. De representación: de los intereses comunales frente a los intereses privados (particulares) y frente al mundo externo.
- e. De defensa de sus intereses comunes, modos de vida, recursos naturales, frente a las intromisiones del mundo exterior y las transgresiones internas. (Plaza y Francke op. cit: 58-59)

A estas dimensiones de expresión de lo comunal debe agregarse un sistema que estructure formalmente la distribución de estas tareas y que vele por su cumplimiento. La importancia de estas estructuras formales para el desenvolvimiento de la comunidad debe ser reconocida por sus miembros, los que han generado mecanismos de expresión y refuerzo de estas formas de organización a través de un conjunto de símbolos, ritos y prácticas ideológico-culturales. Estas manifestaciones han dado origen a los sistemas de cargos y autoridades civiles, relacionados con la distribución de derechos de uso de los recursos comunales, y las autoridades religiosas. Ambos sistemas rotativos suelen ser de duración anual. A estos se agrega la Asamblea Comunal, que en muchos lugares ha sido reestructurada en torno a juntas de vecinos u otras organizaciones similares, y que es la instancia de deliberación y toma de decisiones sobre los aspectos básicos de la vida comunal.

Las dimensiones de carácter más político de una comunidad, en el sentido amplio del término, como son las instancias de representación y defensa, así como sus organizaciones civiles formales, se constituyen en los puntos en que se puede producir un encuentro o diálogo con la sociedad mayor o con el mercado. Sus manifestaciones de resistencia cultural, sus luchas por la defensa de sus de-

rechos —aún aduciendo la legislación estatal—, y la gestión de créditos o integración a programas de desarrollo e intercambio tecnológico, se expresan a partir de estas funciones y estructuras sociales.

No sólo lo comunal se relaciona con los niveles de articulación con la sociedad global: las familias también experimentan la necesidad o la obligación de relacionarse con ella. Las unidades productivas domésticas, en sus estrategias de producción económica se ven enfrentadas, en muchas ocasiones, a sistemas de intercambio de bienes y venta de mano de obra e, incluso, a instancias de integración social en las ciudades y enclaves productivos de la sociedad mayor, ya sea como una forma de colaborar a la reproducción económica de sus familias o forzados por las legislaciones estatales que obligan a migrar a la población joven desde sus unidades residenciales de base, para asistir a la escuela o cumplir con el servicio militar obligatorio. Estas relaciones con una sociedad que, tanto a nivel de lógica económica como de percepción del entorno físico y simbólico, tiene innegables diferencias y que expone a las comunidades a fuertes contrastes y contradicciones, son las que deben ser analizadas en su dinámica para establecer su real impacto en el núcleo cultural de las comunidades en cuestión.

- Institución de representantes y defensora
- organizaciones civiles formales. => diálogo con el
(1) "mi"

THE JOURNAL OF THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE

1907
LONDON
PUBLISHED BY THE
Royal Anthropological Institute
21, BEDFORD SQUARE, W.C.1
1907

**II. RESISTENCIA Y CAMBIO
CULTURAL:
UN DESAFÍO METODOLÓGICO**

METODOLÓGICA
GENERAL
DE LA Y CAMBIO

1. EL MÉTODO BIOGRÁFICO: RELATOS E HISTORIAS DE VIDA

El estudio de la percepción cultural requiere de una aproximación metodológica émica y, por ende cualitativa, dado que, si bien este fenómeno cultural es compartido por todos los miembros de una comunidad dada –integrado por socialización primaria–, no se resuelve por una cuantificación de elementos comunes, sino por una descripción de los mismos (Taylor y Bogdan 1992). Esto nos sitúa, además, dentro de las metodologías interpretativas, en las que

“los datos son vistos no como rasgos de un objeto que pueden simplemente ser «recuperados» por instrumentos adecuados, sino como objetivaciones, como el resultado de procesos de producción según reglas análogas a las reglas de producción de significados cotidianos” (Kohli 1993:173).

El registro de las percepciones básicas y de los universos simbólicos sobre las que éstas se estructuran, hacen necesario un estudio amplio a partir de casos específicos que puedan reflejar estas categorías representacionales. Las manifestaciones de los universos simbólicos, a través de las constantes actualizaciones en el habla y en la práctica social cotidiana, son un primer elemento que nos permiten aproximarnos a su estudio, siendo la entrevista en profundidad el método que nos permite indagar sobre la particular forma de percibir hechos concretos y situaciones abstractas, sin la necesidad de exponer al experto local a la situación real (experiencia) en que actualizaría tales interpretaciones culturales (Kohli 1993:104). No obstante, contar con el apoyo de la observación participante como

herramienta de registro y complementación de las entrevistas es indispensable para poder otorgar un marco real de concretización, pertinencia y uso de los sistemas representacionales estudiados.

El relevamiento de estos sistemas suele llevarse a cabo por medio de entrevistas estructuradas o semi-estructuradas, contando con algún apoyo visual que facilite la labor clasificatoria y la expresión de los criterios taxonómicos que se van poniendo en juego; proceso que podría derivar en la generación de etnomodelos o esquemas de síntesis por el propio experto local (Grebe 1990). Si bien esta metodología es útil para estudios focalizados de etnociencias y de la concepción de universos simbólicos en una situación sincrónica, no resulta conveniente para la exploración de la evolución, transformación o abandono de los mismos. Esta perspectiva diacrónica requiere ser reforzada con la conformación de otro tipo de redes paradigmáticas, que provienen, en primera instancia, de la memoria y en un grado no menos importante, de la conciencia histórica que se ha cristalizado en la comunidad y que se expresa a través de sus miembros.

Es por esta razón que creemos pertinente a nuestros objetivos el trabajo desde la perspectiva biográfica, ya que en la construcción de un relato de vida no sólo se expresan las percepciones sociales y del entorno que una persona ha forjado dentro de los cánones de su inserción cultural, sino que también la evolución de los mismos, ya sea motivado por factores intraculturales y de la propia biografía –cambio de status social por edad o condición familiar; actividad productiva u otro– o por factores externos, propios de la situación aculturativa que vive la población regional.

Las historias de vida son en sí mismas un producto de investigación cuyo valor es innegable, representando una rica fuente de comprensión y acercamiento a temas específicos desde una perspectiva intrasocial o comunitaria (Taylor y Bogdan op. cit.). Sin embargo, este aspecto no basta para validarlas como método de investigación (Aceves 1999; Vergara 1190). El método biográfico, representa también un valioso aporte para analizar de manera integrada los diversos niveles

de la cultura que se suele distinguir analíticamente en un estudio, pudiendo registrar y comprender las interrelaciones que se producen entre lo político, lo económico, lo sagrado o ritual, lo social y lo cotidiano, entregando, a su vez, las interpretaciones y la significación cultural que esos aspectos tienen para los miembros de la comunidad (Morin 1993:97). Más allá de las fortalezas analíticas, hay que señalar también la alta flexibilidad que ofrece esta metodología.

[...]el método de la historia de vida se basa en la combinación de explorar y preguntar, dentro del contexto de un diálogo con el informante. Es un supuesto básico de este diálogo que el investigador llegue a conocer lo no previsto al igual que lo previsto, y también que el conjunto de la estructura desde donde surge la información no esté determinado por el investigador, sino por el punto de vista del informante sobre su propia vida. Y es normal que gran parte del material de la entrevista sea narrado independientemente de las preguntas formuladas. Por tanto, la forma concreta de una pregunta no es fundamental en este análisis. Y así, desarrollar nuevas preguntas o cambiar y ajustar su enfoque según lo vaya requiriendo la entrevista, no traiciona la integridad de la misma. (Thompson 1993: 70).

Estas aclaraciones sobre su flexibilidad pueden parecer ociosas cuando esta metodología se aplica en un contexto etnográfico –cuyo carácter siempre ha estado marcado por esta ductilidad y adaptabilidad a las situaciones tratadas–, pero se vuelve relevante ante el problema de estudiar evoluciones de paradigmas culturales –como son los sistemas representacionales o de percepción– en los que se hace necesario trabajar con más de una historia de vida para poder aprehender los componentes sociales del cambio evidenciado por sobre la variación individual que siempre se produce al interior de una sociedad. Este es un punto que con frecuencia ha suscitado críticas respecto a los análisis e interpretaciones de este tipo de materiales (cfr. Piña 1988; Burgos 1993:154; Marinas y Santamarina 1993: 13). Por esta razón es que debemos analizarlo más detenidamente.

Los relatos de vida son, ante todo, una construcción de aconteceres que la persona juzga importante para sí y para el oyente, corresponden a una integración de esos hechos que propende a darles linealidad y coherencia sobre la base de una visión de sí mismo –una imagen real o que se considera esperada– y a un proyec-

to de sociedad (Gagnon 1993: 40 y ss).

Esta totalidad, por lo demás, no es una, fragmentada por completo y dividida como está por el juego de las circunstancias, de fuerzas sociales incontrolables, de acontecimientos colectivos que invaden la vida independientemente de nosotros (guerra o paz, crecimiento o crisis). Por el contrario, resulta del máximo interés saber cómo están cada uno y cada una se esfuerza en contar la historia de una serie de contingencias como historia de un desarrollo unitario. En describir una línea rota por fuerzas exteriores como un itinerario querido y elegido desde el interior. En comprender cómo los seres humanos hacen para construir una unidad de sentidos de que su vida real ha sido desprovista. Sabemos que hacer el relato de la propia vida no es vaciar una crónica de acontecimientos vividos, sino esforzarse por dar un sentido al pasado, y por ello mismo a la situación presente, incluso en lo que contiene de proyectos. Los sutiles mecanismos de esta «semantización» están muy poco explorados. Se trata, por regla general, de bricolajes personales que utilizan como materiales de base elementos de sentido, o *semas*, tomados del universo sociosimbólico que nos rodea. (Bertaux 1993a:163-164)

Son precisamente estos elementos de sentido, el proyecto social incorporado en la construcción del relato, lo que nos permite trascender de la historia individual y entrar en un análisis de otro orden. La conciencia histórica, en tanto repercusión sentida producto de la inserción individual y colectiva en la historia, fluye en los relatos de vida a través de los referentes temporales utilizados como hitos, los puntos en que se detiene y profundiza en anécdotas y acontecimientos enmarcados en una situación global. Esta relación individuo-historia se explica por la condición de testigo del primero, por lo que sus relatos son también una representación social de los cambios que ha percibido y que pueden darse bajo tres modalidades claramente distinguibles: la conciencia histórica per se referida como historia oficial o "nuestra verdadera historia", la representación social del cambio producto de una objetivación de la experiencia, y una imagen personal del tiempo (Gagnon 1993a: 42-43). Si bien la conciencia histórica está vinculada con un concepto de historicidad —que concibe la historia como una encarnación de normas de acción—, su utilidad analítica está en función de la memoria.

Mientras que la conciencia histórica —en el sentido preciso del término— alberga el pa-

sado en un espacio cognitivo constituido en función de la historia todavía no hecha, la memoria es la presencia inmediata de un pasado sólidamente retenido. La memoria no está hecha de conocimientos, sino de imágenes, de sentimientos inscritos en el cerebro. Su punto de referencia social no es el conocimiento sino el contexto físico de esos sentimientos. (Gagnon 1993a: 44)

En este sentido, es bueno recordar las advertencias que muchos teóricos e investigadores han hecho sobre el valor de los discursos sobre el pasado, señalando que siempre éste se ve mediado por la lectura que se hace de él desde el presente, sujeto tanto a una proyección de la situación actual y de la visión del futuro como por su idealización y la de la imagen de sí que surge en el narrador (Piña 1988; Gagnon 1993a:196; Kholi 1993: 177, 180 y 184; Bertaux 1993a: 164; Morin 1993:96).

Ahora bien, desde las perspectivas de una investigación particular, la utilidad de las historias de vida –más allá de las dificultades operativas y analíticas que presenta– radica en que cada miembro de una sociedad comparte una visión similar de la realidad, la que ha obtenido por su socialización primaria y por su inserción subcultural, destacándose el aporte que el individuo puede hacer como reflejo de su cultura, gracias a su experiencia circunscrita dentro de rangos de normalidad (Piña 1986: 20). De esta manera, la subjetividad de la trayectoria personal sigue siendo reflejo de una intersubjetividad comunitaria, más aún cuando los relatos se recogen en grupos en que el individualismo no ha penetrado en la autopercepción ni modifica sustancialmente la construcción de su conciencia histórica, como es el caso de las comunidades tradicionales o etnográficas, que, al no desarrollar una visión personalista del devenir histórico suele referirse al colectivo y no exclusivamente a la experiencia vital personal (cfr. Bertaux 1993a: 166). No obstante, cada miembro de una comunidad participa de un número variable de esferas de su cultura, por lo que su experiencia no puede reflejar la totalidad de ella (Lebert 1979; Schuzt y Luckmann 1977; Berger y Luckmann 1978; Ferrarotti 1993:125). Esto nos pone ante un problema operativo que debe ser resuelto por medio del registro y consideración de varios relatos, ojalá de personas que tienen inserciones similares y a la vez diferentes en

su sociedad.

[...] el corte significativo según esta dimensión del número de casos observados no se sitúa en algún lugar entre diez y once, o entre treinta y treinta y un relatos, sino más bien en el *punto de saturación*, que hay que superar ampliamente, claro está, para tener la seguridad de la validez de las conclusiones. Más acá de este punto es difícil pronunciarse sobre la validez de las representaciones de lo real que propone cada relato, y éste es, en particular, el caso cuando no se dispone más que de un único relato. La tentación es entonces la de orientarse hacia el análisis hermenéutico de la autobiografía, el desciframiento de los sentidos ocultos que contiene: cosa que puede desembocar, en el mejor de los casos, en hipótesis relativas al nivel sociosimbólico. (La riqueza descriptiva y analítica de las «grandes autobiografías indígenas», que, a través de una historia de vida, dan a conocer toda una cultura, o un medio social, parece contradecir lo que precede [...]) Recordemos igualmente que la riqueza informativa de los testimonios es proporcional a nuestra ignorancia previa). (Bertaux 1993a: 157)

Sin embargo, la técnica de la saturación no resuelve todos los aspectos que se ven implicados en la participación diferencial. El análisis del material recogido también presupone un tratamiento especial, que se haga cargo del hecho de que la heterogeneidad o universo pluralista de variables puede presentar similitudes que son importantes para la construcción de la historia cultural de la comunidad, pero que sin embargo, tienen cada una un peso y significación diferente que no es posible de reflejar (Morin 1993:97; Góngora 1988:188). La resolución de este punto requiere de la implementación de técnicas de análisis complementarias (p.e., Krippendorff 1997; Martinic 1992), cuyo origen se sitúa en el estructuralismo y en los análisis de discurso; sin embargo, sus claras limitantes para hacerse cargo de la subjetividad y de la riqueza del material cualitativo nos hacen cuestionar su aplicabilidad a este trabajo, más aún cuando sólo se trabaja en profundidad un par de relatos y no todo un set de ellos, como se requiere para hacer un adecuado uso de sus herramientas analíticas, basadas en cuantificaciones que sólo pueden aplicarse luego de extremar el principio de saturación.

Ciertamente, el uso del método biográfico se ve optimizado si se realizan entrevistas en profundidad y se orientan los relatos de vida desde un análisis focalizado, el cual permite estructurar y acotar la historia de vida según un pro-

pósito definido, el que se desprende de un diseño de investigación (Piña 1993: 30-31; Kohli 1993; Bertaux 1993a). Este análisis focalizado nos permitirá abordar las distintas historias de vida bajo una perspectiva común, la que nos llevará a la determinación de constantes y de diferencias de apreciación del espacio que deberemos tratar de explicar, con el fin de establecer algunas generalizaciones en torno a su percepción y transformación aculturativa (Bertaux 1993: 142).

Así, la construcción de una historia de vida a partir de un relato y entrevistas focalizadas en los procesos de socialización en los que se ha participado a lo largo de la vida, nos puede llevar a relevar las transformaciones perceptuales y la composición de sus referentes simbólicos o estructuras representacionales. La recomposición de este proceso por la experiencia no sólo tiene utilidad en cuanto al rescate de la historia oral local, sino que también, en el análisis del proceso multidireccional de la aculturación y, con ello, en la posibilidad de proyección cultural que tiene la comunidad en estudio.

2. RELATOS E HISTORIAS: OPERATIZANDO EL MÉTODO AUTO-BIOGRÁFICO

Una de las mayores complejidades del trabajo investigativo sustentado en el método autobiográfico radica en la multiplicidad de perspectivas con que puede ser abordada una narración específica y la forma en que ésta puede ser estructurada, incluso desde su emisión, para conformar un objeto de estudio de importancia social.

Esta misma diversidad de miradas se replica en su campo operativo: desde el cómo motivar la expresión del relato e irlo centrando en el núcleo del problema de investigación, hasta el cómo transcribirlo y transformarlo en un texto legible sin perjudicar o alterar su contexto enunciativo y el sinnúmero de ele-

mentos que se expresan en una pragmática del idioma, hablando desde la sintaxis alterada, la disgresión lingüística, la omisión, la entonación y los silencios.

Más que describir el sinfín de alternativas de posible registro y transcripción de conversaciones testimoniales y autobiográficas, expondremos aquí, simplemente el camino de nuestras propias opciones.

2.1 TESTIMONIOS, RELATOS E HISTORIAS DE VIDA: UN MISMO TEXTO EN DISTINTA CONSTRUCCIÓN

La entrevista semiestructurada fue la estrategia básica de recopilación de información con la que operamos en el trabajo de campo. La pauta que permitió aproximarse a estos diálogos es fruto de otros tantos períodos de convivencia con los miembros de esta comunidad, tiempo en el cual pudimos establecer ciertos lazos de confianza que nos permitió observar su vida cotidiana y participar en varios de sus ritos propiciatorios.

La estructura de las entrevistas dio lugar a narraciones que van desde el testimonio a la autobiografía, incluso oscilando entre ellos. Creímos –y seguimos creyendo–, que es importante dejar fluir la conversación por muchos ribetes que, desde la perspectiva de nuestra intención temática o problema de estudio, podían parecernos nimios. Este fluir da cuenta de las redes paradigmáticas que se establecen en los discursos locales, de las intrincadas redes relacionales de los temas de lo cotidiano y de lo sobrenatural, y de un juego de asociaciones o de las interrupciones domésticas que hablan mucho de la vida de quienes queríamos conocer y de su comunidad. Por esta razón, la distinción ya clásica propuesta para los textos autobiográficos –testimonio, relato e historia de vida– tienden a diluirse y sólo se formalizan en la construcción que nosotros mismos hicimos de ellos. De hecho, en esta memoria se presentan sólo dos historias de vida, cuyos aspectos más fundamentales apoyamos con relatos testimoniales de otros miembros de la comu-

nidad; testimonios que a su vez están enmarcados en otras tantas narraciones que bien habrían permitido construir otras tantas historias.

Al respecto, consideramos oportuno aclarar que en esta memoria preferimos referirnos a los textos construidos como "historias de vida", aun cuando técnicamente puedan corresponder más bien a relatos de vida (cfr. Garcés et al. 1993), ya que en poblaciones semialfabetizadas y tecnológicamente casi marginales —en cuanto a medios de registro gráfico se refiere—, la posibilidad de contar con documentación anexa es *per se* reducida. Los personajes cuyos relatos constituyen el foco central de este estudio atesoran algunos objetos de gran valor en este sentido, como una serie de fotografías y documentación legal; sin embargo, por este mismo carácter, no nos fue factible acceder a él para reproducirlo e incorporarlo a este escrito, aun cuando ellos nos lo mostraron orgullosos. Incorporamos, en su defecto, las imágenes que nosotros mismos hemos captado de su cotidianidad, algunas de las cuales se han sumado a las otras piezas de sus tesoros de recuerdos personales y fuentes de enraizamiento cultural.

2.2 REGISTRO Y TRANSCRIPCIÓN: INGRATA ETAPA DE SIMPLIFICACIÓN

Esas entrevistas —que muchas veces adquirieron el cariz de simples conversaciones— fueron registradas en cintas magnéticas (cassettes), medio que adolece de todos los problemas de claridad de registro cuando el escenario no es un espacio sonoramente controlado ni controlable, como son las chacras, el interior de una camioneta en viaje, o las cocinas siempre llenas de vida como el centro vital que son de los asentamientos estancieros. Bajo estas circunstancias, el registro dista de ser fiel reflejo de la totalidad de lo expresado: tramos enteros son inaudibles por las comunes ráfagas de viento que asolan la región casi todo el año, o han quedado bajo un inesperado ladrido o el grito de los juegos infantiles. Aún así, el registro final suma aproximadamente 40 horas de grabación, en la voz de cuatro estancieros del alto Loa.

El sustrato lingüístico andino tiene una fuerte presencia en la fonética y

gramática de los entrevistados, por lo que en términos ideales, una transcripción de las narraciones debiera poder dar cuenta de estos aspectos, ya sea usando gramática internacional o alguna de las convenciones etnolingüísticas de transcripción de los fonemas andinos. Lamentablemente, no está en mis competencias el hacerme cargo de esta dimensión etnolingüística y excede los objetivos de este estudio. Aún así, intentamos hacer una transcripción lo más literal posible, respetando las marcas de la oralidad local: dicciones "erradas", uso "impropio" de algunos términos y conceptos, e intensidad narrativa, trabajada a través de la pronunciación alargada de algunas vocales, las exclamaciones y los vacíos de lo dado por supuesto o por los olvidos del recuerdo.

Estamos concientes de las limitaciones de este tipo de transcripción, pero creemos que aún así puede servir de base para otros estudios (de carácter más claramente etnolingüístico) y que serían imposibles de emprender o siquiera intuir si hubiéramos optado por una transcripción corregida, cuya ventaja más clara es el mayor grado de legibilidad para el "hispano-hablante-occidental", pero que renuncia al sustrato indígena y a la posible muestra de elementos de control cultural en la apropiación idiomática, o de resistencia cultural de esta cultura lingüística impuesta.

2.3 DE LA NARRACIÓN A LA HISTORIA DE VIDA

Nuestra opción de registro y transcripción tiene sus correlatos en el cómo ir construyendo las historias de vida que queremos presentar. Cabía la posibilidad de complementar y adecuar el relato para hacerlo más hilado, coherente y cohesionado, dándole una presentación más literaria en un formato autobiográfico; sin embargo, las alteraciones léxico-semánticas, gramaticales y sintácticas que ello implica es del todo inconsistente con el esfuerzo transcriptivo literal de la etapa previa. Es así que, a pesar de la pérdida de fluidez y conectividad temática, hemos preferido mantener en lo sustantivo el relato casi en su modo original de enunciación. Esto no significa que no tenga alteraciones, ya que al ser parte de

una investigación y responder a una serie de objetivos dados, fue necesario hacerlos legibles desde esa perspectiva, forzando el discurso a un nuevo ordenamiento.

Las transcripciones fueron reorganizadas temática y temporalmente, cruzando la información de las distintas conversaciones y entrevistas, en un único texto. Recordemos que nuestra intención es indagar en algunos procesos de transformación del entorno físico y social de la comunidad de Conchi Viejo y la percepción que ellos tienen de esos procesos, por lo que las secuencias del “antes” y del “ahora” son muy importantes en nuestro estudio. De allí es que fue necesario reestructurar los relatos en un orden cronológico lineal, pero manteniendo las redes paradigmáticas comparativas que surgen espontáneamente en la explicitación de una experiencia vivida. Así mismo, dentro de la secuencia temporal se siguió un orden temático, el que destacamos con subtítulos, y cuyos aportes o temas centrales son resaltados con la extracción de una frase clave del propio texto.

Por otra parte, la extensión de estas narraciones nos obligó a seleccionar dentro del juego de reiteraciones sólo aquellas más vinculantes para la construcción de las historias de vida, teniendo que dejar de lado o simplemente no incorporar otras tantas de ellas. Sabemos que esta selección tiene sus riesgos, de la misma manera que estamos concientes de que la reiteración es uno de los mecanismos más simples de la pragmática del idioma para expresar importancia, valoración o trascendencia de algún hecho o suceso vital; más aún, cuando estamos en presencia de un sustrato idiomático andino, que en su propia estructura comunicacional utiliza la reiteración como marca de importancia o tamaño. Por lo mismo, no hemos querido suprimir las menciones de esos temas clave en las digresiones que figuran en otros sucesos relatados, a pesar de que temáticamente pueden parecerse desenfocados.

Siguiendo esta misma perspectiva, hemos querido incorporar los aspectos que no son compatibilizables con un canon cronológico dentro de un marco de una historia de vida particular, pero que dan cuenta de saberes, percepcio-

nes y emociones que han querido compartir con nosotros. Así, al final de cada historia hay una sección "de otras conversaciones" que dan cuenta de gran parte de ese material.

Es bueno aclarar también, que en la mayor parte de la construcción de las historias de vida, las preguntas y comentarios que nosotros formulamos en el contexto dialogado de la entrevista-conversación no figuran en el texto, sino que solo se mantuvieron en aquellos casos que permiten aclarar sentido y pertinencia de un enunciado. De la misma forma, se completaron algunas frases con el contenido de las ideas dadas por conocidas en el contexto de enunciación o que remitían a conversaciones previas, de modo tal de permitir una lectura con sentido completo de lo expresado. Estos agregados están señalados con corchetes ([]) en el texto, asegurándonos así el no confundir o alterar la estructura sintáctica original. Con este mismo sistema de marcas, se aclaran los términos que en su pronunciación no son identificables con la expresión semántica que quisieron emitir o que corresponde a un vocablo de raíz indígena que requiere aclaración.

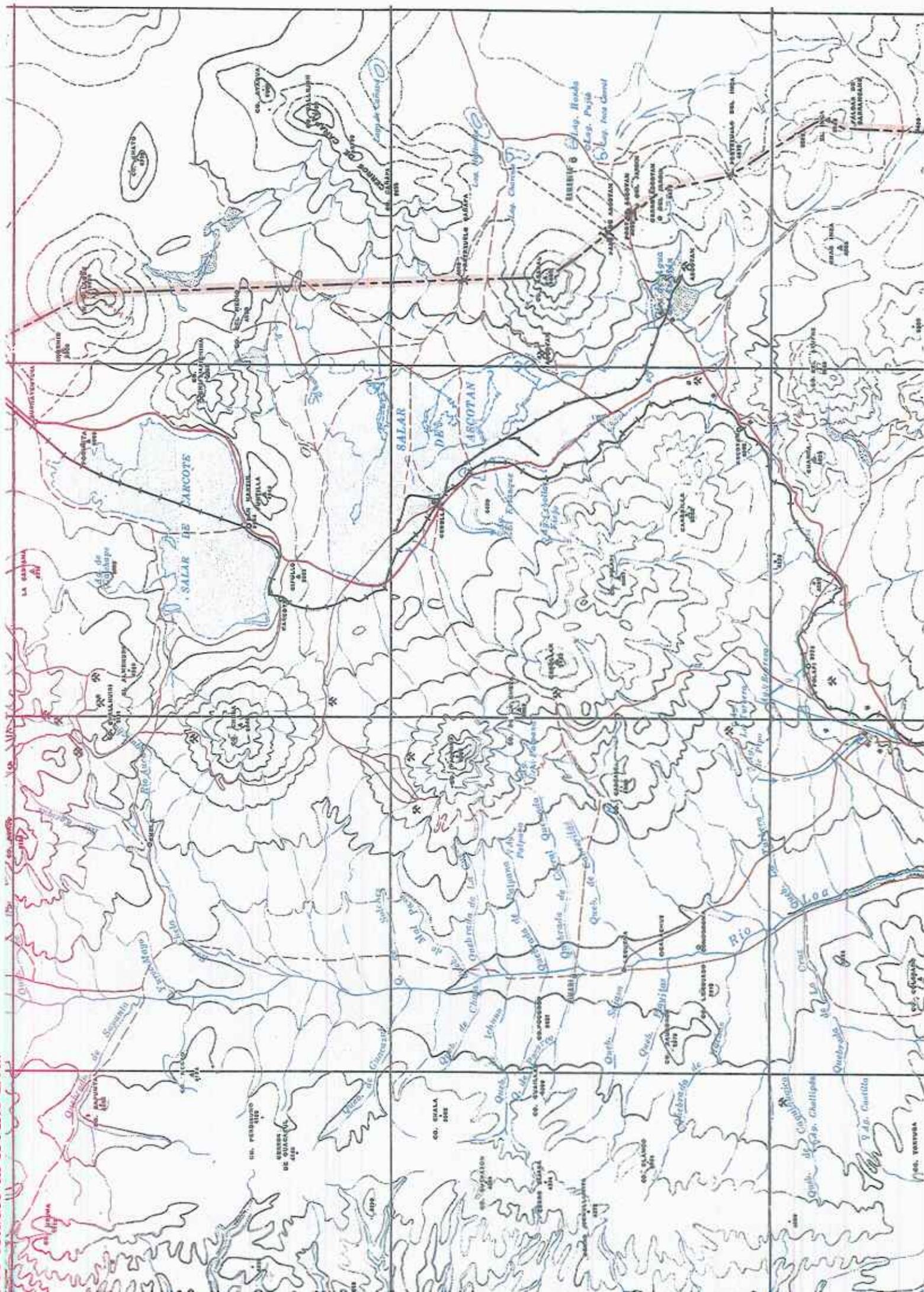
**III. ÁREA Y UNIVERSO
DE ESTUDIO:
UN PAISAJE A DEFINIR**

1. LÍMITES GEOGRÁFICOS DEL ÁREA DE ESTUDIO

La espacialidad es uno de los ejes que nos permitió articular la investigación que con este escrito presentamos, por lo que conocer sus características más objetivables y su ubicación cartográfica, nos parece fundamental como paso previo antes de presentar los datos más propios de la comunidad bajo estudio y los antecedentes que de ella hemos podido recopilar.

La investigación tuvo lugar en los sectores de Pastos Grandes y Santa Bárbara (comuna de Calama, Prov. de El Loa, II Región), que en términos geográficos están comprendidos entre la quebrada Salvero ($21^{\circ}43'$; $68^{\circ}39'$) y el cruce del ferrocarril internacional Antofagasta-Bolivia ($21^{\circ}59'$; $68^{\circ}36'$), distante unos 68 km al NE de la ciudad de Calama, 13 km al E del pueblo de Conchi Viejo y 8 km al SW de la estación ferroviaria San Pedro. El territorio así definido, corresponde a unos 30 km lineales, cuya altitud promedio oscila entre los 3.000 y 3.350 msnm (ver mapa 1). La población de estos sectores forma parte de los comuneros de Conchi Viejo, los que aún mantienen sus actividades tradicionales y su condición de campesinos. La elección de esta comunidad como centro para este estudio estuvo guiada por su homogeneidad interna, dado que todas las unidades productivas domésticas (UPD) se desenvuelven bajo una orientación predominantemente pastoril y por su emplazamiento en una zona de reactivación minera y de captación de agua, para uso industrial y urbano.

r de estudio en el Alto Loa.



2. CARACTERIZACIÓN GEOGRÁFICO-FÍSICA

En términos macrorregionales, el área atacameña que nos convoca se em- plaza en un sector del elevamiento y depresiones cuya disposición longitudinal refuerza las condiciones de aridez propias de la región, ya que impide el ingreso de las masas húmedas que tienen origen en el oriente y de las costeras que hubieran podido atravesar el desierto interior. Específicamente, este tramo de valle del río Loa que constituye nuestra área de estudio, se caracteriza por su orientación N-S, en la que no se registran grandes diferencias altitudinales, aun cuando la pampa se ve delimitada por desarrollos precordilleranos tanto hacia el E como el W, los cuales determinan la presencia de una gradiente altitudinal bastante marcada si consideramos un espacio mayor y no sólo el tramo de valle aludido.

Estos factores generan una zona desértica que se circunscribe entre el desierto absoluto, que carece de casi todo tipo de vegetación, y el desierto marginal de altura, cuyas condiciones de humedad ambiental permite el desarrollo de una escasa cubierta vegetal de tipo arbustiva. Las precipitaciones que se registran para la franja de desierto interior y precordillera no logran superar los 100 mm anuales, cuyo aporte real se ve minimizado por los altos índices de evaporación que presenta la región: más de 2.500 mm anuales en el interior y cifras cercanas a los 1.500 mm anuales en las zonas altiplánicas y cordilleranas (ES- SAN 1992).

Frente a estas condiciones tan adversas, la redes hidrográficas de la región representan la principal fuente que provee de la humedad necesaria para el desarrollo de la vida, tanto natural como cultural. Pese al marcado aridismo regional, la presencia del río Loa rompe la marcada aridez, junto con una serie de cuencas endorreicas que se desarrollan en las zonas prepuneñas y puneñas, que corresponden principalmente a salares. Las únicas fuentes de captación y renovación de los escurrimientos superficiales tienen su origen en las precipitaciones estivales

y en el derretimiento de nieve y hielos en la alta cordillera, los que también deben competir con elevados índices de evaporación que presenta la región y que suelen reducir considerablemente la renovación de agua.

La hoya hidrográfica regional más importante está representada por el río Loa y sus afluentes, y alcanza a los 33.570 km². Podemos ubicar el origen de este gran escurrimiento superficial en Pozo de Miño y Ojos de Miño. Desde allí comienza a correr el curso de agua en dirección N-S, por cerca de 150 km, hasta que, al enfrentar el macizo montañoso representado por la Cordillera del Medio, desvía su curso hacia el W. En este tramo o curso superior, recibe los aportes de las quebradas intermitentes que se activan con las escasas precipitaciones estivales y de la surgencia de aguas subterráneas, algunas ligadas a la actividad volcánica regional, representados por las áreas de manantiales y "baños" termales. Sin embargo, los aportes más significativos provienen de sus tributarios: el río San Pedro y el Salado. El primero de ellos ha sido desecado por las captaciones y represas construidas en Inacaliri, por lo que no ha hecho aportes superficiales al río Loa en los últimos años (ESSAN 1992:69).

El curso medio del río Loa se caracteriza por su dirección E-W y la escasa recarga de sus aguas, que se restringen casi exclusivamente a la del río San Salvador. El tramo final e inferior del Loa corre en sentido S-N, con lo que su lecho toma una peculiar forma de U. En este último tramo recibe los disminuidos aportes de los excedentes de escurrimientos subterráneos del sector Loa medio, siendo casi insignificantes los aportes directos que pueden producirse por precipitaciones (CONSECOL 1988: 40-47; ESSAN 1992: 28 y ss).

A pesar de la relevancia que tiene el río Loa como la única fuente hídrica que logra atravesar el desierto, su caudal y la composición química de sus aguas minimizan sus posibilidades de aprovechamiento y no logra satisfacer las necesidades básicas para permitir el desarrollo intensivo de asentamientos humanos. Sólo los cursos superiores y las nacientes de estos ríos presentan aguas de calidad aceptable. Es por ello que las extracciones más importantes, destinadas al consu-

mo urbano, se encuentran en los cursos superiores. Esto provoca un doble efecto sobre el resto del sistema hídrico: por un lado, se reduce la disponibilidad real de aguas superficiales y, por otro, se induce a un aumento de la salinidad, debido a la modificación que sufre la relación de mezcla (ESSAN 1992: 56).

El caudal natural del río Loa se inicia en Miño con unos 200 L/s, para ir gradualmente aumentando con los aportes de sus tributarios superficiales y las recargas subterráneas: en Lequena se registra un gasto medio mensual de 510 L/s; unos 1.370 L/s en la junta con el río San Pedro y unos 1.882 L/s en Conchi (CIREN-CORFO 1973). Sin embargo, este caudal se ve afectado por una fuerte evaporación, que supera $5,6 \text{ m}^2 \times 10^6/\text{año}$. A esto se debe sumar las importantes mermas que producen las captaciones artificiales y embalsamientos realizados para dotar de agua a los centros urbanos cercanos y a las extracciones mineras.

Frente a recursos hídricos extremadamente limitados, la explotación de nuevos yacimientos mineros y el auge demográfico de los polos urbanos se traducen en un crecimiento acelerado de los requerimientos de agua. De no aumentarse las reservas disponibles hasta finalizar el siglo, el déficit de los sectores minero y urbano podría acercarse a los 5.000 L/s. (Pourrut 1995).

Esta situación no deja de ser preocupante frente al evidente proceso de desertificación al que también se encuentra sometida la región, el cual se evidencia en el desecamiento de algunas napas freáticas y períodos prolongados de sequía que disminuyen la capacidad de renovación de carga del caudal de las fuentes hídricas descritas. Esta situación no sólo atañe al desarrollo de las actividades extractivas de minerales y la sustentabilidad de los centros urbanos, sino que afecta muy especialmente a los sectores rurales dedicados a labores agrícolas y pecuarias, tanto por los efectos directos de la disminución del agua disponible como por la restricción de las áreas de disponibilidad natural de forraje que corresponden en su gran mayoría a desarrollos vegetacionales azonales como vegas y bofedales.

Con este panorama geográfico general, sólo nos queda mencionar que el crecimiento urbano y el desarrollo de la minería ha ido mermando los recursos hídricos, especialmente del curso superior del río Loa, cuya calidad de agua es notablemente mejor que la que presenta el curso medio e inferior del mismo (Gundermann y González 1995: 80). La enajenación de aguas tradicionalmente utilizadas por comunidades de base indígena es verdaderamente importante, ya que de las aguas con uso agrícola de la fosa de Atacama, sólo un 8,8% es retenido por las comunidades atacameñas (Pourrut 1995a: 80) y ante la creciente demanda industrial y urbana, no es de extrañar que áreas de humedales sean focos para nuevas extracciones, aun cuando se corra el riesgo de desecarlas, como fue el caso de la vega de Inacaliri (Aldunate 1985).

2.1. ADUCCIONES, TOMAS DE AGUA Y CONCESIONES

Si volvemos a la mirada macrorregional, tendremos que señalar que según el censo de 1992, el 98,26% de la población de la comuna de Calama es urbana y sus actividades económicas están ligadas principalmente a la minería. La población rural, en tanto, está abocada a la agricultura y a la ganadería. La agricultura se desarrolla en poblados y oasis, cuyas comunidades están viviendo un "angostamiento de las estructuras agrarias", dado que la disponibilidad actual de agua está por debajo de la demanda óptima que permitiera el desarrollo de esta actividad, más aún si se tiene en cuenta que las captaciones realizadas sobre los cursos superiores o fuentes, disminuye la calidad del agua, aumentando la concentración de sales y minerales que ya es de por sí bastante elevada (ver tabla 1). Esto ha afectado la cantidad de superficie cultivable y la calidad de los productos; aún más, según el parecer de algunos investigadores, esta es la principal causa de la pauperización de algunos pueblos del interior, como Cupo, Ojos de San Pedro, Paniri y Toconce, entre otros (CONSECOL 1988; Romero y Rivera 1995).

Si analizamos el caso de la población rural dedicada a las actividades pecuarias, podremos observar que su situación es aún más desprotegida. Si bien es

TABLA 1. CALIDAD DEL AGUA DEL RÍO LOA

Sección del Loa	PUNTOS DE MUESTREO					
	Captación Lequeña	En Taira	Captación Quinchamale	Antes de la Junta con el río San Pedro	Confluencia con el río San Pedro	Embalse Conchi
	Superior	Superior	Superior	Superior	Superior	Superior
Cloruros (Cl)	155	19,4	440	10	5,9	650
Sulfatos (So ₄)	217	-	99	-	-	193
Arsénico (As)	0,2	-	2,15	0,14	0,8	0,2
Boro (B)	4,1	20	8,8	10,8	6,0	7,2

FUENTES: CIREN-CORFO 1973; ESSAN 1992.

cierto que no existen grupos tradicionales (de base indígena) ni asociaciones ganaderas que orienten totalmente su economía en torno al cuidado del ganado, sino más bien desarrollan esta actividad en conjunto con otras que la complementan –especialmente con horticultura–, sus fuentes básicas de recursos no están amparados por una distribución igualitaria de concesiones de agua, ya que ellos hacen un uso indirecto de este recurso a través de las zonas de pastura que éste permite sustentar. Para confirmar lo anterior podemos considerar la tabla 2, que hace referencia al total de volúmenes de agua concedidos.

No existe mención de cesiones para uso ganadero, que pudiera verse reflejado en fuentes que irrigan superficial o subterráneamente los humedales de la región. Esto adquiere mayores dimensiones si se considera que el sistema de pastoreo con el que se alimenta el ganado se basa en el aprovechamiento de la pradera natural (Universidad de Chile 1997: 154-155).

TABLA 2. UTILIZACIÓN DEL AGUA A ESCALA REGIONAL, EN L/S

Uso	DISPONIBILIDADES ACTUALES	DEMANDA 1990
Urbano	1338	1530
Mínero	2500	2800
Agrícola	2898	2990

FUENTE: Pourrut 1995a

La actual situación de escasez de agua que evidencia la región, ha propiciado que el sector productivo minero vea a los humedales salinos como la fuente de recursos hídricos de la que se podrán abastecer, para lo cual ha iniciado nuevos procesos de demanda frente a la Dirección General de Aguas (D.G.A.) para realizar extracciones desde salares como Ascotán y Carcote (Romero y Rivera 1995). Estas aguas, aparentemente inútiles, permiten el desarrollo de vegas con potencial ganadero, el cual se verá disminuido de manera importante si se llegasen a realizar labores de captación, tal como ocurrió con la vega de Inacaliri.

Las captaciones para el Ferrocarril Antofagasta-Bolivia, iniciadas en 1912, afectaron a la mitad de la cubierta vegetal que presentaba la vega de Inacaliri, la que terminó por ser desecada en 1951 con la construcción de nuevas aducciones superficiales y con el envenenamiento con ácido sulfúrico producido por una azufrera en 1964 (Cavieres 1995:65 y ss). Hacia 1985 se realizó una evaluación del estado de la vega de Inacaliri concluyendo que

se encuentra profundamente degradada. Un 56,9% (357,3 há) de la superficie cartografiada se encuentra descubierta de vegetación [...] la superficie restante (271,1 há) se encuentra cubierta por vegetación de escaso valor pastoral, principalmente con matorrales con diversos grados de recubrimiento [...] En general, los recubrimientos de las formaciones vegetales existentes en el área son muy bajos, de tal modo que [...] si agrupamos todas las áreas cubiertas de vegetación en la vega de Inacaliri, observaremos que un 80% (502,7há) de la superficie vegetada se encuentran sin ningún tipo de recubrimiento vegetal. Si a estas 502,7 há, le agregamos las zonas desnudas, tenemos que un 91,3% (573,7 há) de la superficie total cartografiada se encuentran carente de recubrimiento vegetal. (Cavieres op. cit. 1995:69)

El impacto del desecamiento también afectó a la población local, que vio fuertemente afectadas sus bases económicas. Según estimaciones y datos recogidos en terreno, la vega era considerada un área de forrajeo por excelencia, por lo cual fue utilizada en toda su capacidad productiva. Se estima que su capacidad de carga habría podido sustentar a unas 1.100 llamas hembras adultas de 65 kg o a 1.279 ovejas hembras de 40 kg. Hoy en día no puede sostener a más de 22 llamas o 26 ovejas (Cavieres op. cit. 74 y 76).

Finalmente, hay que señalar que las captaciones de Inacaliri se extendieron a las aguas corrientes que la alimentaban, siendo el río San Pedro el curso de agua más afectado y cuya canalización terminó por desecar el valle que se extiende hasta el río Loa, eliminando también las áreas de pasturas de caja de río.

El caso de la vega de Turi es potencialmente similar al anterior, aunque sus consecuencias aún no se pueden precisar, dado que es un proceso relativamente reciente. En 1984, la Dirección de Aguas le concedió a Codelco Chile, División Chuquicamata, derechos de extracción de recursos hídricos de las fuentes que alimentan a la vega y riega los cultivos de las comunidades aledañas (Aldunate 1985: 138). El monto de agua asignado corresponde a 298 L/seg, extraído de napas subterráneas y cuyo derecho de ejercicio es permanente y continuo (Catastro Público de Aguas, D.G.A., 1998). Las extracciones previas, que afectaron a las nacientes de las fuentes de agua que alimentan esta vega, ya habían reducido su extensión de 3.500 há –antes a toda captación– a 1.500 há. A más de una década de estas nuevas extracciones de agua, la extensión de la cubierta vegetal se ha reducido, por lo que la explotación ganadera y el nicho ecológico que ofrecía este humedal de cubierta continua y permanente también ha ido experimentando cambios: se ha producido una baja en la capacidad de carga del área y muchas especies silvestres, aves y mamíferos, han migrado del lugar.

La proyección de este proceso de desecación, observando lo que ha acontecido en otros humedales de la región, no aparece como favorable para las comunidades rurales del alto Loa. Así concluyen algunos análisis del terrible proceso que afectó a Inacaliri y que se estaba extendiendo hacia Turi.

De llevarse a cabo este proyecto, se secarán las vegas de Turi, con lo que se terminará la ganadería de las Quebradas Altas y parte importante de sus recursos agrícolas. Los habitantes de Turi, Toconce y Ayquina, deberán abandonar tierras, ganados y sus pueblos e irse a Calama o Antofagasta, sin posibilidades de tener ocupación en un lugar que les es extraño cultural y socialmente. Perderán todo lo que tienen, incluso su identidad cultural, sin que se les indemnice el daño causado. (Aldunate 1985: 138)

Las dificultades que tienen los habitantes de la región para defender sus fuentes de agua siguen estando presentes, especialmente entre las comunidades del alto Loa, ya que *“estos pobladores de raigambre indígena no han recibido títulos de dominio sobre las tierras y aguas que ocupan desde tiempos inmemoriales. Técnicamente, pues, su posición legal es de ocupantes de tierras fiscales”* (Aldunate 1985: 137). Incluso tras la promulgación de la Ley Indígena (Ley N° 19.253), esta situación no ha cambiado de manera significativa, al menos en lo que se refiere a derechos de aguas. Esto queda claramente establecido al consultar el Catastro Público de Aguas que, para la provincia de El Loa registra 49 derechos concedidos, de los cuales 33 (67,35%) corresponden a asociaciones mineras; 3 (6,12%), con uso industrial pertenecientes a particulares; 2 (4,08%) derechos de particulares destinados a riego; 1 (2,04%) fiscal con igual fin, y el resto son derechos de particulares o empresas cuyos usos no están especificados. Ninguno de los derechos registrados corresponde a una comunidad o asociación indígena.⁴ Según se registra en la División General de Aguas, las concesiones de este recurso alcanzan los 4.518,5 L/s considerando sólo las captaciones que afectan directamente a nuestra área de estudio, valor que puede elevarse a más de 13.000 L/s si consideramos las extracciones que indirectamente disminuyen el volumen de agua o de pasturas a los que recurren los estancieros altoloínos en cuestión, tanto por extracciones en napas subterráneas y de humedales. Estos valores son muy altos si se considera que el caudal medio del río Loa es de 200 L/s en sus nacientes, valor que aumenta a unos 510 L/s en Lequena y a 1.800 L/s en Conchi. Tanto es así, que si se realiza un estudio histórico sobre los caudales del río Loa, previo a las captaciones y en su estado actual, podemos observar que éste ha disminuido en un 45,9% entre los años 1985 y 1996, según las mediciones efectuadas en la salida del embalse Conchi, disminución que no se relaciona con disminuciones naturales del caudal, ya que en el tramo anterior a la represa de Lequena la variación producida fue de sólo un 9,9% en igual período (Registro de caudal medio, D.G.A.).

⁴ El proceso de inscripción de tierras y derechos de agua indígenas se está recién iniciando. Habrá que esperar algunos años para ver sus frutos.

Dadas así las cosas, nuevamente se ha verificado que las comunidades rurales e indígenas se encuentran desprotegidas ante la alta rentabilidad de la actividad minera. Las extracciones de agua han afectado tanto la producción agrícola como los circuitos transhumánticos y de pastoreo de las comunidades atacameñas y las han conducido hacia una progresiva pauperización de sus economías. Las migraciones forzadas y los cambios en las actividades tradicionales que han tenido que efectuar para adaptarse a esta nueva situación empeora aún más el cuadro general poniendo en riesgo, en muchos casos, la cultura de estas comunidades (Hidalgo, B. 1992; Núñez 1995; Rivera 1995; U. de Chile 1997).

En síntesis, la conjunción de estos factores geográficos (pluviosidad y características hidrológicas) con los de acción antrópica, como la tala de matorrales, el pastoreo y las extracciones de agua, han determinado que la región bajo estudio esté experimentando una desertificación acelerada, tal como se registra en el *Diagnóstico de la desertificación en Chile* (U. de Chile 1997).

Aún así, con las actuales condiciones ambientales, climáticas e hídricas, la región puede sustentar una vegetación zonal arbustiva rala en que predomina la *rica-rica* (*Acantholippia deserticola*); mientras que en el interior del valle, tienen especial relevancia las formaciones vegetacionales de tipo azonal, presentándose en forma de vega de caja de río, la que se compone de diversas gramineas: *cortadera* (*Cortaderia atacamensis*), *unquillo* (*Juncus balticus Willd*) y *grama* (*Distichlis humilis* y *spp.*) entre otras. La fauna presente consiste en algunas ánades migratorias, pequeños roedores, chinchillas (*Abrocoma*) y vizcachas (*Lagidium viscacia*), en lo que podríamos llamar "fauna menor"; con algunas aves de mayor tamaño, como el suri (*Pterocnemia pennata Rheialae*), y algunas tropillas de camélidos no-domésticos, como el guanaco (*Lama guanicoe*). Existen en el sector otros animales de importancia, como son los dos mayores depredadores locales: el zorro (*Dusicyon sp.*) y el cóndor (*Vultur gryphus*) (CIREN-CORFO 1976; CONSECOL 1988; ESSAN 1992).

**IV. ANTECEDENTES
REGIONALES:
UNA VISIÓN HISTÓRICA DEL
PROCESO DE CONTINUIDAD Y
CAMBIO CULTURAL**

THE
JOURNAL OF
THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE
LONDON
1911

En este capítulo analizaremos los estudios desarrollados en la región atacamena que nos permiten aproximarnos a visualizar un estado "originario" con el cual contrastar la actual situación de las comunidades de la subregión del Loa Superior, para lo cual se retoman algunas fuentes etnohistóricas y estudios asociados. Esta revisión bibliográfica integra las investigaciones etnográficas contemporáneas, cuyo análisis crítico se basa en algunos de los conceptos básicos de los procesos aculturativos y de resistencia cultural que expusimos en un capítulo anterior. Esta perspectiva nos permite considerar dichas investigaciones como parte de los antecedentes de nuestro propio estudio.

1. CONSTRUYENDO UNA LÍNEA DE BASE

Reconstituir lo que llamamos "comunidad tradicional" no es tarea fácil; menos cuando hablamos de comunidades de base campesino-indígena que por más de 450 años se han visto sometidas a la intervención de la cultura occidental y con ello, a un constante control y transformación de sus prácticas culturales, en todas sus manifestaciones y esferas.

Una forma de enfrentar este desafío metodológico consistiría en utilizar los descriptores, indicadores y patrones con que se ha caracterizado a otras comunidades andinas: las de los Andes Centrales. Existen valiosos corpus etno-

gráficos que dan cuenta de ellas, aun cuando adolecen de la misma dificultad inicialmente detectada: estas comunidades son también producto del contacto —permanente o discontinuo— con el mundo occidental, por lo que sus visiones de la economía, la religiosidad, la apropiación espacial y el establecimiento de vínculos sociales también se han visto afectadas y han sufrido modificaciones. Por otra parte, este mismo corpus debe ser sopesado previamente para poder usarse como modelo de contraste, ya que la información arqueológica y etnohistórica regional —que sin ser acabada ha dado importantes frutos en las últimas dos décadas—, evidencian la conformación de una unidad con características particulares y propias que la diferencian del núcleo andino central (p.e. Orellana 1968; Aldunate et. al 1985; Berenguer 1992; Castro et al. 1994; Castro 1998; J.L. Martínez 1998), aun cuando algunas localidades de la subregión en estudio presenta, en la actualidad, patrones de asentamiento estrechamente similares a los de la puna peruana, pese a las notables diferencias medioambientales que impone aquí la puna salada (Villaseca 1995; 1998).

Otra opción para abordar esta tarea es la de tomar como base el conjunto de monografías locales en las que se describen los poblados de la Subregión del Loa superior. La mayoría de ellas fueron efectuadas durante la década del ochenta, por lo que creemos que los rasgos que se describen en esos estudios son parte del mismo proceso de transformación y resistencia cultural del que queremos dar cuenta, por lo que no podemos utilizarlo como marco de contraste, pero sí nos parecen relevantes como antecedentes directos de nuestro estudio.

Es así que hemos optado por un corte arbitrario para fijar este punto cero, considerando como lineamiento base las descripciones que provienen de los trabajos etnohistóricos regionales. Sabemos que las fuentes etnohistóricas conocidas aún son pocas; sin embargo, los valiosos aportes de estudio y síntesis entregados por J. Hidalgo (1984), J.L. Martínez (1985; 1985a; 1990; 1992; 1998), Sanhueza (1991; 1992) y Castro (1998a) nos pueden permitir una aproximación de carácter general a estas comunidades, a su forma de percibirse a sí mismas y cómo ven a su entorno. Creemos que estas investigaciones han logrado extraer

y relevar de las escasas fuentes conocidas algunos aspectos estructurales de la población "atacameña" que se relacionan con una forma de percibir, ocupar y explotar el espacio, así como los elementos culturales que la hacen posible.

Esta opción, como cualquier otro corte arbitrario supone el reconocimiento de la imposibilidad de acceder, por el momento, a la reconstrucción de la situación originaria precolombina de las comunidades indígenas regionales en todas sus dimensiones y variedad. Consecuentemente, cualquier punto de partida será una reconstitución en la que muchos elementos de intervención y cambio no podrán ser medidos y mucho menos controlados.

2. LA PREHISTORIA TARDÍA REGIONAL

Si consideramos las reflexiones que han guiado el trabajo etnohistórico desarrollado para la región, es preciso comenzar incorporando una visión de las últimas fases de la prehistoria, al menos en lo que se refiere a patrones de asentamiento. Esto nos permitirá aproximarnos a una forma de concebir y utilizar el espacio, además de entregar algunos elementos que permiten dilucidar el entramado social con que se articula dicha concepción.

En el Período Intermedio Tardío (900-1350 d.C.) se puede distinguir la fase Lasana II del complejo epónimo, que se desarrolla en el Loa medio y corresponde a una tradición de desierto o de explotación de oasis, y el complejo Toconce-Mallku, perteneciente a una tradición altiplánica, producto de nuevos aportes y vinculaciones con poblaciones circumpuneñas y del altiplano meridional (Lípez y Omasuyu), que tiene sus manifestaciones en las quebradas intermedias y altas de Loa superior, especialmente en la cuenca del río Salado (Schiapacasse et al. 1989; Castro et al. 1979; Berenguer et al. 1984).

En rasgos generales, este período destaca por la existencia de pukaras, un patrón de asentamiento aglutinado con muro perimetral defensivo, que es posible encontrar tanto en el Loa medio (Chiu Chiu y Lasana) como en San Pedro de Atacama (Quitor). De modo similar, en la subregión del Salado se encuentran aldeas de tipo aglutinado, formadas por recintos unidos por vías de circulación, corrales y depósitos. Estos asentamientos tuvieron una primera fase sin muros perimetrales, encontrándose en la periferia, campos de cultivo y canales de regadío.

En las ocupaciones de la tradición altiplánica, es posible encontrar construcciones chullparias, que en otros sectores centro-surandinos tuvieron fines de inhumación y que aquí parecen haber servido como lugares de almacenaje y ofrendas (Schiappacasse et al. 1989: 217-218; Aldunate y Castro 1981). El patrón chullpario local parece estar articulado por una percepción ritual de orientación orográfica, que manifestaría el carácter simbólico que las diversas comunidades andinas atribuyen a los cerros (Aldunate et al. 1982; Berenguer et al. 1984).

La existencia de asentamientos amurallados, de claro carácter defensivo, emplazado en lugares de especiales características geográficas, asociado a un aumento en la densidad de población, sugiere una época de conflictos y competitividad por zonas de recursos tanto para el desarrollo de actividades agrícolas como ganaderas —que ya se había iniciado durante el Período Medio—, siendo el control de acceso y usufructo de las zonas de forraje y vegas uno de los focos que se vincula a la ubicación de los asentamientos (Schiappacasse et al. 1989: 213; Núñez y Dillehay 1995: 110 y 113; Aldunate et al. 1986).

Pese a los conflictos que pudieron suscitarse en este período, la red de intercambio se intensificó y diversificó bajo el modelo de movilidad giratoria (cf. Núñez y Dillehay 1995), por lo que es posible que subsistieran todos estos asentamientos en una competencia y complementariedad aún no clarificada (Schiappacasse et al. 1989:187; Núñez y Dillehay op. cit.; Berenguer 1994).

Esta extensa red involucró a diversos asentamientos de la región del Loa que sirvieron de puntos nodales para el intercambio y que en ocasiones operaron como centros o enclaves de explotación directa de recursos. Es el caso del asentamiento de Quinchamale 1 que contaba con corrales y que debió operar como un centro secundario de intercambio y redistribución de bienes altiplánicos y mineros hacia las poblaciones litorales, o también el de los pukaras de Chiu Chiu y Lasana, que pudieron estructurar la movilidad del sector atacameño con determinados sectores del NW argentino y del área circumtiticaca, a través de otros sitios de menor tamaño e importancia que pudieron operar como asentamientos logísticos de estas extensas redes caravaneras –como varios puntos del alto Loa (p.e., Quinchamale y la Isla)– como se evidencia en las extensas rutas demarcadas con estos estilos de arte rupestre que es posible encontrar en varios sitios de la región, como las inmediaciones de Lasana, el río Salado y el alto Loa, especialmente en el sector de Santa Bárbara (Berenguer et al. 1975; Berenguer 1994).

Estos sitios dimensionalmente pequeños han sido poco atendidos y, por ende, menos estudiados en la arqueología regional, aunque en la última década diversos grupos de investigación han empezado a considerarlos dentro de sus enfoques regionales, articulándolos bajo los modelos interpretativos derivados de la movilidad giratoria y cuyas características formales tanto de distribución como arquitectónica, se describen como similares a las estancias actuales (p.e., Berenguer 1994; Uribe 1994; Villaseca 1995; 1998).

De esta manera, el sistema de asentamientos pareciera conformarse de una aldea o poblado protegido y un conjunto de estancias en zonas de pasturas coherente con los énfasis económicos de este período y que, a la vez, nos hablan del mantenimiento de los ciclos de movilidad que permite optimizar el manejo de ganado a través de la alternancia de las pasturas. Esto supone la existencia de redes sociales que permita la disgregación de las unidades productivas en las distintas zonas de explotación y que posibilite el acceso a ellas.

El Período Tardío está escasamente configurado. Sabemos que hay una vinculación o dominio indirecto con el desarrollo inka, dada la existencia de algunos ramales menores del camino del Inka que cruzan la región del Loa hacia la zona del Salar de Atacama (Berenguer et al. 1975; Berenguer 1994; Castro 1992; Castro et al. 1993; 1994); presencia iconográfica o de alfarería inca en algunos sitios de la región (Uribe 1997; 1999; Vilches 1999), o instalaciones administrativas en asentamientos preexistentes, como es el caso de la kallanka, del pucará de Turi (Aldunate et al. 1992; Castro et al. 1993; Gallardo et al. 1995) y, finalmente, por la construcción de sus propios centros administrativos, como es el caso de Catarpe. Dado el carácter de la influencia incaica a nivel regional, creemos que durante el período tardío el modo de vida no varió significativamente, sino que se centralizaron los destinos de las redes de intercambio para incluir flujos hacia el núcleo incaico o para el abastecimiento de sus tambos. Tanto es así que los datos etnohistóricos de los siglos XVI y XVII mencionan prácticas de control de pasturas en zonas distantes a la cuenca del Loa y al Salar de Atacama –al parecer, preferentemente ubicadas en el NW Argentino–, que posiblemente son similares a las ya registradas en el Período Intermedio Tardío, tanto de grupos pastores como de caravaneros ya transformados hacia labores de arriería (Martínez 1990; Sanhueza 1991; 1992)

3. LA ETNOHISTORIA: UNA APROXIMACIÓN AL REGISTRO DEL PROCESO DE CAMBIO CULTURAL

Sobre estos aspectos de la complementariedad ecológica y acceso a recursos, la etnohistoria aporta una mayor riqueza de datos, desde el ya conocido modelo de la verticalidad o control de un máximo de pisos ecológicos (Murra 1972; 1976), su operatización en Atacama (Hidalgo 1984), el tráfico de arrieraje colonial temprano (Sanhueza 1992), hasta el modelo de la interdigitación étnica y

la dispersión territorial (Martínez 1998), que profundizaremos en las siguientes líneas.

La región atacameña puede diferenciarse del resto de las culturas andinas no sólo por su cultura material, sino también por los arreglos culturales que ha desarrollado para adaptarse y explotar el territorio en que se inserta. Es así que Martínez (op. cit. 199) postula una diferencia de base con los modelos panandinos de la verticalidad y la movilidad giratoria –lo que no niega la posibilidad de que estos modelos también estuvieran en juego en las estrategias económicas atacameñas–, ya que el ideal de autonomía se encuentra relativizado por la estructuración social interétnica con que se articulan el espacios y las comunidades circumpuneñas.

Esta particular forma de entender la complementariedad se sustenta en dos principios de subsistencia: la *simultaneidad* en la explotación de los recursos de diferentes nichos y parajes ecológicos –tanto cercanos como distantes–, y la *redundancia* de los mismos.

en el territorio de la doctrina de Chiuchiu se puede reconocer que al menos tres o cuatro de los cinco *ayllus* controlaban simultáneamente un asentamiento agrícola nucleado (“pueblo”), que correspondía a la localidad principal, y varios otros asentamientos menores (“estancias”), dispersos y de ocupación más transitoria, situados en nichos vinculados a la agricultura, la ganadería o las actividades recolectoras: Calama (con Chunchor), Chiuchiu (con Lasana, Lequena y probablemente los sectores bajos de Paniri) y Caspana y Aiquina (con Paniri, Toconce e Inacaliri). (Martínez op. cit. 114)

Además de optimizar un acceso a un máximo de pisos ecológicos en busca de variedad productiva, la complementariedad puesta en juego por estas sociedades también apuntaba a asegurar, por la vía de la redundancia, el control de un mismo tipo de recursos o, al menos, de una variedad dentro de una misma especie. La redundancia, el exceso como garantía, también pueden ser ideológicamente concebidos como motores de la dispersión poblacional y como un ideal cultural de la población de las tierras áridas y de la puna salada. (Martínez op. cit 136)

Siguiendo la tesis presentada por Martínez, este sistema de complementariedad y sus estrategias asociadas se modelan primera y principalmente en torno a las relaciones humanas antes que en relación a la complementariedad ecológica. Esto es así dado que el acceso directo o mediatizado a los recursos complementarios o redundantes ubicado en zonas diferentes, requiere de acuerdos sociales que permitan su explotación sin implicar —necesariamente— una competencia con los grupos locales donde estos se encuentran. Además, este arreglo implica distintos sistemas sociales y pone en juego al menos a los grupos de un ayllu, a diferentes comunidades y, muy posiblemente, a diferentes grupos étnicos, ya sea por la instalación de grupos atacameños en otras regiones o de otros grupos circumpuneños en la región atacameña.

...los espacios productivos de estos *ayllus* habrían sido compartidos con gente provenientes de otros grupos, bajo modalidades que aún no están claras. En los asentamientos indígenas de Atacama la Baja sobresale este aspecto puesto que la presencia multiétnica se encuentra tanto en las localidades aglutinadas como en las estancias o pequeños nichos ganaderos, a diferencia de Atacama la Alta, donde no se registra presencia de otros grupos. En Chiuchiu y Calama se encuentran datos de lipes y picas o guatacondos; en Aiquina y Caspana, de lipes; en Toconce e Inacaliri, también había lipes y, por último, en Lequena se menciona igualmente un forastero, nacido allí, aun cuando no se indica el origen de sus padres. Y todo ello además de los atacamas. (Martínez, op cit. 95)

Son pues, los lazos parentales consanguíneos y de alianzas matrimoniales, por un lado, y el compadrazgo ritual, por otro, los mecanismos sociales que dan vida a esta estrategia cultural multiétnica y de dispersión territorial, propiciado por las unidades domésticas como un estrategia familiar de subsistencia. Esto permitiría el acceso temporal o prolongado a recursos y su explotación simultánea, gracias a la capacidad de repartir a los miembros de la unidad familiar a las distintas zonas de explotación, bajo un sistema básico de división del trabajo, en donde las mujeres, niños y ancianos juegan un rol clave.

Las alianzas de parentesco así como el compadrazgo ritual que aparece en diversos registros, plantean una preocupación por el establecimiento o mantención de un conjunto de relaciones sociales entre los distintos *ayllus* de Atacama y de és-

tos con los grupos vecinos, dejando la puerta abierta a la existencia de sistemas indirectos o intermediados para acceder a otros recursos. Ambas prácticas no tienen por qué ser excluyentes, de allí que creo posible proponer que ellas serían parte de un conjunto variable, flexible y simultáneo puesto en práctica por los distintos grupos involucrados. (Martínez, op. cit. 180)

Sustentar un modelo de complementariedad como éste en el área circumpuneña, no puede explicarse únicamente por un sistema de explotación de los recursos de zonas áridas y de puna salada; no puede verse sólo como un fenómeno económico, sino que involucra una conformación cultural más amplia, que integra —como en otros casos andinos—, la dimensión simbólica y social.

Un segundo atributo recurrente lo constituiría la existencia de estructuras sociales, políticas o religiosas comunes o compartidas entre los habitantes del núcleo y los de asentamientos distantes. Los ejemplos más visibles, en este caso, pueden encontrarse en la posesión de una divinidad principal (Sotarcontí) común a todos los *ayllus* de Atacama la Baja; en los datos acerca de que varias de esas unidades sociales compartían también autoridades étnicas, conformando, a veces, asociaciones sociales probablemente más complejas o en las alianzas de parentesco, existentes tanto al interior de cada una de las doctrinas como entre ambas, etcétera. (Martínez op. cit. 167)

Considerando todos estos antecedentes, podemos ver que la conformación cultural de las comunidades de la doctrina de Atacama la Baja siguen presentando un modelo similar al ya detectado en los niveles arqueológicos: un patrón de asentamiento que implica el contacto o acceso a diferentes fuentes de recursos, la presencia de sitios nucleados y otros asentamientos dispersos de menor tamaño pero vitales en el mantenimiento de la comunidad. Sin embargo, no podemos ahondar en la comparación de los aspectos rituales (Castro 1998a) y sociales que presentan las fuentes etnohistóricas ya que la arqueología se ha nutrido de ellas para sus interpretaciones, por lo que podríamos caer en un juego tautológico al utilizarlas para demostrar la continuidad de estas prácticas durante los siglos XVI y XVII.

3.1. EVIDENCIAS DE UN PROCESO DE TRANSFORMACIÓN CULTURAL

La percepción espacial y la organización social brevemente tratados en el apartado precedente, nos muestran una matriz o estructura de las comunidades atacameñas de la cuenca del río Loa y la de San Pedro de Atacama, en lo que podríamos llamar sus elementos "más tradicionales" o culturalmente propios (*sensu* Bonfil 1992). Sin embargo, debemos ver los elementos hispanos que pueden relativizar esta visión de la cultura autóctona y complementar el panorama de estas comunidades en el siglo XVII.

• El desarraigo territorial

Si analizamos la situación de base, encontramos que las comunidades de Atacama la Baja presentan una menor dispersión poblacional que la de Atacama la Alta, lo que probablemente se relaciona por una menor densidad demográfica y, por ende, una disminuida capacidad para dispersar a sus miembros. Sin embargo, es posible que esto sea *"simplemente, una consecuencia más del impacto colonial, puesto que aparentemente había una mayor presencia hispánica en Atacama la Baja y eso implica un mayor control político y social sobre la población"* (Martínez op. cit. 154).

Este dato no es menor, porque podría explicar otras transformaciones detectadas en el patrón de asentamiento, como es la creación –o, en algunos casos reclusión– de núcleo poblacionales o reducciones ("pueblo de indios"), apelativo que se le atribuye incluso a Chiu Chiu aunque son claras las evidencias de que como lugar de asentamiento tiene existencia previa a la llegada de los españoles.

Otro impacto asociado a este mayor grado de contacto es la temprana transformación de algunas prácticas económicas, tomando fuerza el arrieraje e intercambio comercial. Martínez en sus conclusiones señala como uno de los rasgos distinguibles

... la combinación de asentamientos tanto de nichos agroganaderos tradicionales como en localidades vinculadas a actividades mercantiles. Las tácticas de acceso a los recursos incluían en el siglo XVII, no sólo a aquellos lugares en que se desarrolla-

ban actividades productivas prehispánicas sino, también, a un conjunto de localidades mineras, agrícolas o, simplemente urbanas, esencialmente integradas a los circuitos mercantiles hispánicos, de manera simultánea y complementaria y no como alternativas excluyentes. (Martínez op. cit. 169)

Tengo la impresión de que estas prácticas corresponden a una relectura desde el caravaneo tradicional (proceso de apropiación), la que incluye como elemento ajeno el cambio monetario. No sabemos a ciencia cierta cuál era el sistema de cambio que caracterizaba al caravaneo prehispánico, pero ciertamente debió superar el trueque simple, por lo que no existe una transformación profunda que implique un abandono de las estrategias económicas tradicionales, sino más bien, una adecuación de las mismas a las nuevas situaciones históricas.

Las prácticas de explotación de recursos dispersos continuó durante los primeros siglos de contacto y colonización, siendo incluso aprobadas por la administración hispana, ya que le era funcional a la recaudación de tributos, siendo los curacas los encargados de velar el cumplimiento de estas obligaciones por parte de los indios tributarios a su cargo y asentados en otros territorios (Martínez op. cit.). Sin embargo, a fines del siglo XVIII, esta situación se transformará radicalmente con la implementación de un nuevo sistema de empadronamiento.

Esta situación de complementariedad ecológica, aceptada por la autoridad fiscal española fue eliminada cuando a partir de 1792 se estableció el sistema de empadronar a los indígenas de acuerdo al criterio de residencia y no al de filiación. Con ello terminaron los viajes de los caciques de Atacama a Tucumán y la población atacameña experimentó un brusco descenso: de 729 tributarios en 1787, pasó a 502 en 1792. La disminución se hizo sentir particularmente en el repartimiento de San Pedro de Atacama que en esos años pasó de 587 a 346 tributarios, lo que implica una disminución del orden del 47,71%. (Hidalgo 1984: 234)

A consecuencia de este cambio, se rompe, al menos a nivel institucional, el sistema de complementariedad ecológica desarrollado por siglos por estas comunidades, ya que el nuevo sistema de tributación disminuye las posibilidades de autoabastecimiento por acceso a recursos distantes de los ayllus y comunidades.

Por otra parte, las condiciones inhóspitas naturales de Atacama y situaciones sociales específicas, podían solucionarse siguiendo un viejo patrón cultural de mi-

gración institucional, con conocimiento de los caciques y corregidores, lo que permitía optimizar los recursos humanos de la comunidad. Con el fin legal de este sistema en 1792 se restringían los mecanismos de subsistencia y se destruía los remanentes de ese patrón que había logrado sobrevivir, con múltiples modalidades hasta esa fecha. (Hidalgo op. cit: 235-236)

Los cambios en las estrategias de subsistencia oscilan, entonces, de la apropiación a la imposición de elementos culturales ajenos, que a nivel formal parecerían conducir hacia el forjamiento de una cultura impuesta; sin embargo, su persistencia en los niveles domésticos, parecen apuntar a una reinterpretación progresiva de los sistemas hispanos que se tratan de imponer a la población indígena, según sus propios cánones. Cambian las formas pero los referentes parecen permanecer en el tiempo: la complementariedad ecológica sigue siendo el pilar de estructuración de la economía tradicional o campesino-indígena regional.

• La extirpación de idolatrías

En otra esfera de la vida cultural, el panorama no parece haber tenido la misma suerte: los esfuerzos sistemáticos que apuntan a romper los sistemas de creencia tradicional y su sustento idiomático se registran tempranamente con los procesos de extirpación de idolatrías, bajo un canon de enajenación e imposición simbólica.

Contraviniendo la extendida creencia sobre la marginalidad de la provincia de Charcas y, por lo tanto, de la región Atacameña, Castro (1998a), en su tesis de magister, ha podido establecer cómo esta región también estuvo sometida a los controles simbólicos propios de los procesos de extirpación de idolatrías.

Ya a fines del siglo XVI, el trabajo de los misioneros estuvo abocado a la erradicación de las "supersticiones" de los indios, más aun luego de que primaran las tesis extirpadoras por sobre las de una evangelización y adoctrinamiento persuasivo, política que fue institucionalizada por medio de las constituciones del Segundo Concilio de Lima (1567) y ratificado en el Tercer Concilio, celebrado en 1572 (Castro op. cit.: 6-21).

La percepción hispana del mundo indígena, propia del fuerte choque cultural vivido en el período de la Conquista y la Colonia, explica el hecho de que muchas tradiciones y costumbres –no necesariamente ligadas al culto de divinidades andinas–, fueran consideradas como manifestación idolátrica y yerros que había que extirpar de la población aborígen. No es de extrañar, en ese contexto, que en este proceso se combine la españolización de la vida cotidiana bajo la noción de “policía”, con una evangelización que intenta borrar todo rastro de lo que considera paganismo para poder sembrar la semilla de la doctrina cristiana, y por lo mismo, los procesos de extirpación de idolatrías hayan ido tan de la mano con las disposiciones toledanas (Castro op.cit.:21).

En la segunda mitad del siglo XVII, la administración eclesiástica colonial propugna y logra un aumento significativo del clero secular en el virreinato del Perú. Vitaliza la presencia de santos en los lugares de culto y desarrolla una activa participación en las fiestas patronales. Pero además, dentro de su actividad evangelizadora, toma a su cargo la educación, la salud de la población y los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones con mayor sistematicidad; a esta política, se le suma el apoyo de administradores laicos; el Virrey, Duque de La Palata, considera que la presencia de españoles, puede servir de freno para que los indios no vuelvan al “estado de idolatría”. (Castro op. cit.: 250)

Estos procesos iniciados a fines del siglo XVI se extenderán con fuerza durante todo el siglo siguiente y en grado menor, incluso hasta principios del XIX. Para poder abarcar tan extenso territorio como es la América colonial, se organizó una serie de campañas y acciones programadas para lograr este fin que la Corona española se había trazado⁵. El territorio y poblaciones de Atacama quedaron comprendidos dentro de la campaña que se desarrolló bajo el mandato del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte (1630 a 1638).

La Iglesia católica, a través de sus Concilios y de la labor de las distintas órdenes religiosas que operaban en América, dotaron a los vicarios, curas, doc-

⁴ Véase Duviols 1977:55, referido a la ley de 1616 de la Corona española y el proceso de extirpación de idolatrías, también citado en Castro 1998a:35.

trineros y visitantes de algunos manuales, sermonarios, listados de idolatrías y confesionarios para que éstos contaran con herramientas concretas con las cuales emprender tan magna empresa (Castro 1998a).

El continuo control del avance del proceso de extirpación de idolatrías y de la labor realizada por los sacerdotes en cada localidad, a través de las Visitas, involucró directamente a nuestra región en estudio.

La situación es coherente con lo que sucede en el resto de América respecto de la evangelización y por lo tanto insisto en que no es posible seguir apelando a la idea de marginalidad para explicarlo; sencillamente es parte del proceso general; de hecho el territorio estuvo sujeto al menos a diez visitas eclesíásticas durante el siglo XVII e incluso a la extirpación de idolatrías. (Castro op. cit: 120)

En la documentación de Atacama que se ha estudiado no sólo hay noticias de carácter general regional sobre estos procesos. Hay muchos datos que muestran directamente la preocupación y las labores desarrolladas en pro de la extirpación de idolatrías. A una serie de datos sobre costumbres idolátricas en Charcas (Castro op. cit.:107-111), se suman los otros aportados por la *Probanza de Méritos de Francisco de Otal*⁶, documento del cual destacamos lo siguiente:

Muy poderoso Señor Antonio Gonzalez del Pino en nombre del Licenciado Francisco de otal cura propietario de la doctrina de Cubija Corregimiento de atacama como mas haya lugar digo que de ueinte y ocho años a esta parte, que la mia esta en este reyno a seruido a su majestad en diferentes ofiços y cargos que a tenido con mucha aceptación de sus ministros y jueçes superiores asi seculares como eclesiasticos con la lealtad y fedelidad que ha mostrado en los ministerios que se le han encargado por ambas juridicciones especialmente en el beneficio que ha seruido de la dicha doctrina de Cubija enseñando a los indios naturales della con mucho cuidado y diligencia los preceptos de nuestra Santa Fee y religion catholica e misterios de ella castigando y extirpando las ydolatrias de dighos naturales que tan escondidas estaban entre ellos para cuyo remedio tubo comision del reuerendo arzobispo Dn Fray Francisco de Borja y en su uirtud hizo y obro muy prouechossos efectos castigando a los que hallo culpados en tan execrable uicio y

⁶ A.G.I. Charcas legajo 92. 105 fs, en Castro 1998a.

a otros no tan culpados corrigiendolos y enmendandoles con su abilidad y finalmente los redujo a todos all seruicio de dios nuestro señor y abominacion del pecado negando demas de lo mal a exercido Siempre oficio de Uicario este eclesiastico de aquella prouincia con titulos que le an dado rrepetidamente. (f. 1r-1v)

Polina ni orden de hombres y all Pressente a gloria de dios por el amor caridad del suso dicho licenciado francisco otal s cura que les a tenido se ben en todo muy otros y como de nuebo formados en cristianos Politicos y conversables desarraygado como dessarraygado el dicho Licenciado a todos los indios de este su beneficio del abominable miseria de la ydolatria en que estauan en su gentilissimo tab fijos y miserables enseñandoles con todo connato cuidado e uigilias a adorar a Jesucristo que es nuestro Uerdadero dios desquissiendo de sus animos Las superpciones rritos y serimonias con que prestauan culto y adoracion a los cerros y demonio castigando a los sacerdotes principales caudillos como consta por la cuasa que all pressente tiene presentada de ydolatria en esta Vissitara como consta del trauajo dicho y tan grande que tuvo y hizo en seruivio de nuestro señor y se rremite a los indios que tiene desterados que estan y los inbio a la ciudad de la plata a la rrecolesion de los descalsos del señor san francisco de chuquisaca a donde estan los dichos yndios como constara de la dicha caussa mejorando assimesmo a los dichos en su natural modo de biuir. (f.24r)

nuestro Padre antes que amaneciera y llamo a dos españoles que fueron Joan Cauallero e Joan Martin y con un negro llamado francisco fueron a lo que amanezca sin que nadie los biese en casa de pedro sulo y hallo en una gran sala que alli esta tres uiejos llamados Pedro sulo martin chiquiribiltu y Pedro Ycar que los dos estauan asentados en una gran candelada que tenian y el otro salia de un aposento donde estaba el sacrificio y como uio que salia le hizo bolver a entrar Juntamente con los otros dos biejos y tras ellos el dicho nuestro Padre y españoles y negro y hallaron dos callanas con fuego ensendido y saumerios y quatro cuyes que acauban de degollar y Las asaduras en unos platillos y otras cosas tocantes all sacrificio y Luego enbio a llamar el dicho nuestro Padre all gobernador que entonces erra don melchor sotar y a todos los indios sin que el Padre rremouiesse del dicho aposento o adoratorio ni tampoco deo salir a los dichos biejos y llegado que fue el governador con los dichos demas indios //

Les dixo beis aqui lo que estaban haciendo estos uiejos miraldo y tocaldo con uuestras manos Porque no os engañeis que lo auéis de jurar y lleuo pressos a los tres biejos y Pusso grillos y en cepos y en diferentes partes y les hizo processos a que nos rremitimos y tomo sus confesiones y Por ellas hallo nuestro Padre culpados a todos los indios Los cassados y cassas de familias por auer dado Por uia de mita carneros de la tieraa cuyes chicha plumas de pajaros flamencos cossas yerbas de olor Para saumerios del demonio y los que no eran cassados ni cabezas de cassas yban a asistir a los dichos sacrificios y descia el Padre que aque-

llos tambien auian ydolatrado con el consentimiento acabosse su processo sentenciolos a los dos en docientos assotes tresquilar y Perdimento de todos sus bienes y dies años de destierro y que los cumpliessen en el conbento de los descalsos de san francisco de chuquisaca y aqui sirbiessen Por el bestuario y sustento a aquellos Padres donde oy estan hechos unos santos segun escriben aquellos Padres.

Y el otro que era muy biejo Lo tresquilo y Le hiso dar cien assotes y lo desterro a chio chio Para todas las mañanas barriese la yglesia y executadas estas sentencias mando luego Pregonar un auto en que decia que todos los indios e indias que dentro de tres dias biniessen de su boluntad a acussarse de las culpas y Pecados en que auian caido en la ydolatria Les perdonaria y que passados los tres dias sino biniesen a acussarse de su boluntad escribiria y que a el que hallase culpado Lo auia de quemar y con esto fuymos a montones a acussarnos reescribiendo Las ofrendas y sacrificando all demonio que a estos desterro all Puerto de Cubija y a otros muy biejos a otros Pueblos e mando nuestro Padre contar los carneros de la tierra de los sacerdotes ydolatras en corrales. Junto todos los indios Para que sigun La lista que nuestro Padre auia hecho en las acussaciones que los //

mismos indios auian hecho assento Por escripto los que auian ofrescido carneros a los dighos sacerdotes que tomassen otros tantos carneros del sacerdote a quien Los auian dado por auerlos engañado Pues no ofrescian all diablo mas que La sangre dellos se comian la carne y luego llegaron y tomaron los carneros que auian dado a Perasuacion de los sacerdotes y acabando esto saco todos los ydolos que por las acussaciones le dixeron los indios donde estauan e juntandó todo el pueblo nos hasia traer una carga de leña a cada uno y en particular en el de calama que se junto mucha leña y tomo el ydolo Llamado sotar condi a quien todos los indios de estas Prouincias teniamos Por dios teniendolo nuestro Padre en la mano bestido de cumbe con supillo y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco nos hizo un platica desiendo que si entendian que aquel dios a quien auina adorado tenia poder Para Librarsse de sus manos que les dixesse ho que no //

Podia nada sin que el diablo nos tenia engañados con apariencias finxidas y amenazas que nos hasia y acabado esto en presencia de todos Le pusso sobre el monton de leña y mando a los sacerdotes que le hauian sacrificado ensendiessen cada uno por su parte La leña y se abraco y se consumio todo y luego mando echar las cenizas en alto para que se las llevasse el biento y a otros ydolos de chio chio llamado quuma quuma y a otro de ayquina llamado socomba y a otro de caspana llamado sintalacna hiso lo mesmo y Los quemo todos con sus adoratorios y acabado esto nos hizo muchos sermones dziendo que no auia Pecado mayor en el mundo que el de la ydolatria y aunque me ubieras muerto estando disiendo missa no fuera tan gran Pecado y mas siendo como eeramos bautisados y que abiamos apos-

tatado de la fee y que todas las confessions que habiamos hecho no balian nada por auer callado con malicia este tan gran pecado.

Y que hicieramos una confession en que bolviessemos a confessar todos Los pecados que habiamos hecho desde que eramos niños y Para esto nos enseñó como lo habiamos de hazer diziendo que hizieramos diez guascas y que nos fueros acordando en cada mandameinto que auiamos Pecado y Luego en la quaresma que se siguió nos confesso a todos generalmentey con esto y con la ayuda de dios emos salido del pecado y seguedad en que estabamos y nuestros Padres nos auian enseñado este bien rresscebimos en nuestras almas Por nuestro Padre otal = (fs. 38v - 41r, Castro op. cit., anexo: A-29 a A-31)

Además de la mencionada Probanza sus nombramiento de inquisidores y extirpadores y de algunos procesos, Castro ofrece otros documentos coloniales que dan cuenta de este mismo fenómeno, como es una carta del Corregidor de Atacama fechada en 1638, en la cual se acusa a Pedro Liquitaya de idolatría (Castro op. cit: 118, citando a Martínez 1992: 74).

Estas campañas de extirpación y sus tácticas dentro del contexto de la evangelización de indios, lleva en su lógica una fuerte carga de enajenación cultural, en los términos de Bonfil, pero que no es capaz de aniquilar los procesos de resignificación y apropiación que las sociedades andinas hacen de su situación y de los elementos cristianos que se le imponen.

El clérigo pretende evangelizar a través de la violencia de un acto que también es sacrificial. Obliga a los mismos sacerdotes indígenas a prenderle fuego a sus ídolos y hace esparcir las cenizas al viento, para que no quede nada material que pueda ser objeto de culto. A un conjunto de ritos opone otro conjunto de ritos. No se contenta con quemar los ídolos; también dice, hace quemar los adoratorios. ¿Pondría una cruz en ellos? Pareciera que no. En su afán de borrar cualquier recuerdo de las deidades indígenas, es probable que no quisiera dejar señal alguna. Es casi una certeza la suposición que sus acciones punitivas fueron noticias de amplia y profunda repercusión en un nivel macroregional; provocaron que la población nativa practicara aún más ocultamente sus costumbres. Al mismo tiempo, los indígenas fueron construyendo su propia religión andina con elementos de la cristiandad... (Castro op. cit.: 238)

En este juego de control y poder cultural también hubo posturas y percepciones distintas dentro de los encargados de implementar la evangelización, algunas de las cuales dieron más pie a la apropiación cultural y otras más a la imposición. Esta última postura, que ya la hemos reseñado brevemente y corresponde a la visión extirpadora, estuvo más atenta a los “peligros” del ejercicio de este poder cultural aborígen, por lo que intentaron detener el “sincretismo” y el revestimiento de divinidades andinas bajo formas cristianas con nuevas imposiciones.

Item de aquí en adelante ningún indio ni india se llamará con nombre de las huacas y del rayo [...] y al que su hijo pusiere alguno de estos nombres le serán dados cien azotes por las calles [...] y a los que hasta aquí se han llamado con algunos de los dichos nombres se los quiten y se acomoden a llamarse con otros sobrenombres de los españoles o de santos. (Castro 1998a: 46, citando a Arriaga, (1621) 1968: 275)

Esta pugna entre visiones de la evangelización y sus implicancias en el “buen gobierno” y en la labor eclesiástica, se explica por una conjunción de factores, en donde la apreciación de cierto revitalismo de la religión indígena prehispánica en pleno período colonial, se suma a una crisis en otros sectores, como el económico y el político.

En apariencia a la par con las extirpaciones de idolatrías, se produjo un fenómeno paralelo de revitalización de los cultos nativos. Estos parecían disimularse bajo formas sincréticas, como dioses andinos transfigurados en santos cristianos: Illapa en Santiago, o grandes fiestas cristianas como el Corpus Christi, que se habían superpuesto a los viejos rituales andinos. Otras veces, al margen de todo “sincretismo”, tomando como pretexto las fiestas cristianas, se celebraban ritos y adoraciones a las deidades indias o a las *pacarinas* étnicas. Esta revitalización se produjo dentro de una situación de relativo debilitamiento del poder político del Estado colonial, paralelo al desarrollo de los poderíos regionales. El XVII es el siglo en que la decadencia minera libera formas sociales, políticas y económicas impuestas por los colonizadores y que parecen conducir al modelo típico del feudalismo europeo. Además, es la centuria en que la población indígena llega a su nivel de mayor deterioro. Las epidemias, las fugas, la *yanacización* de los indígenas separados de sus comunidades y la misma opresión colonial dislocan, profundamente la existencia normal de las poblaciones andinas. (Castro op. cit: 31)

Con todas estas crisis, ires y devenires de las políticas eclesiásticas y de la Corona, se fue forjando una "yuxtaposición religiosa" (*sensu* Borges 1960: 518 en Castro op. cit.: 55) que es la matriz básica que ha dado origen a la actual estructuración simbólico-religiosa andina.

• La imposición idiomática

Por otra parte, en el siglo XVIII se impuso un sistema educativo que apuntaba a la extirpación de los idiomas nativos y que aspiraba al monolingüismo castellano de la población local. A mediados de ese siglo, la población femenina mantenía casi en un 100% el dominio y uso exclusivo de lenguas indígenas, lo que evidentemente tiene un correlato en el proceso endoculturativo de las generaciones jóvenes (Hidalgo, J. 1984: 225). Este aspecto no pasó desapercibido por las autoridades, por lo que en el sistema de educación que propicia el entonces corregidor de Atacama, Francisco de Argumaniz, incluye a la población de ambos sexos.

- 8° *Que se prohíbe enteramente el que en las escuelas se hable otra Lengua que no sea la Castellana, y los Maestros a quienes igualmente compete velar [celar] la observancia de este punto se les encarga su vigilancia imponiendo a los Niños transgresores las penas que fuessen mas propias y conformas a su consecucion.*
- 9° *Ytem que por lo consiguiente tenga particular cuidado de intimar por mañanas y tardes a todos los Niños y Niñas que estubiesen a su cargo que fuera de la escuela ni entre ellos, ni sus Padres y Parientes hablen otra lengua que no sea la castellana apercibiendoles con una determinada pena como verbigratia seis azotes, para que con el temor se abstengan y cumplan con lo que se les encarga.*
- 10° *Ytem que assimismo ha de ser precisa obligacion de los Maestros el tener particular cuidado de que la escuela este aseada, barrida, y limpia, y que a los Niños y Niñas que estubieren a su cuidado, y cargo la enseñanza no le permitan tener entre ellos conversaciones indecentes ni menos les toleren jurar con ofensa de Dios, como ni tampoco el que beban licorres, ni otros brebages, de que de este modo se eviten las borracheras a que son inclinados desde tierna edad corrijiendo estos vicios e imperfecciones por todos los modos posibles.*

14^o Ytem que los Casiques Fiscal y Alcaldes de este Pueblo providenciaran el que todos los Yndios e Yndias correspondientes a la escuela, sean conducidos de sus casas extancias, y habitaciones con la mayor promptitud a las horas señaladas, de manera que los Maestros no tengan motibo por que interponer quexa expresando no tener Yndios suficientes a quienes educar, y enseñar por que en este caso se les impodran las penas correspondientes a su omicion.

18^o Que todos los meses indefectiblemente en dia Domingo y de mayor concurso despues de la Misá mayor, se publique por bando en la Plaza publica, y suio acostumbrado a este anexo el ultimo auto aquí inserto expedido por los Señores Presidente, y Oidores de la Real Audiencia de este distrito en dos de Septiembre de setecientos setenta y quatro, y estos capitulos para su puntual observancia en atencion a que en todo este repartimento no hay Hacendados ni Estancieros Españoles por componerse solo de Yndios naturales a quienes les intimara que si al cavo de seis meses en que se hara un prolixo y exacto escrutinio hablaren otra lengua que no sea la castellana en la que en el dia se hallan quasi civilizados se les impondra la pena de dos pesos aplicados a la caja de comunidad para la subsistencia de la escuela, y ocho dias de carsel.

(Expediente de Fco. de Argumaniz, corregidor de Atacama, f5, f6r, f6v y f7r. Charcas 425 AGI, paleografía de Jorge Hidalgo y Nancy Hume, citado en Hidalgo 1984: 245 -246).

Si bien los datos etnohistóricos se refieren directamente a Atacama la Alta, se menciona a Chiu Chiu dentro de este proyecto de educación, aun cuando es posible que no se haya concretizado. Sin embargo, la mayor presencia de población hispana en Atacama la Baja ya había tenido impacto en el dominio idiomático de las comunidades indígenas. Según el propio Hidalgo (*op. cit.*) menciona, los testigos de esta doctrina son todos indios ladinos, es decir, que conocen y manejan el castellano. Es posible que la misma orientación económica de arrieraje, fortalecido por ser ruta de Cobija a Potosí, haya favorecido el temprano aprendizaje de este idioma. Lo que no sabemos es si hay un abandono de las lenguas nativas, o sólo un uso discrecional que no puede ser evaluado desde la documentación oficial de la administración colonial hispana. Lo que sí queda claro, es que en la región se hablaban varias lenguas, pero que a comienzos del siglo XIX el kunza ya había desaparecido totalmente (Hidalgo *op. cit.*).

4. LA ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA: ALERTANDO SOBRE LA DESCOMPOSICIÓN COMUNAL

El análisis del problema del cambio cultural y del proceso aculturativo que han convertido a estas comunidades en grupos campesinos "de base indígena", ha sido tratado de manera más o menos sistemática desde fines de la década del '60. Si bien es cierto que los estudios antropológicos fueron en una primera instancia escasos y de carácter muy general, no estuvo ausente en ellos esta problemática. Luego de décadas de silencio, rotó solo por algunas notas de viajeros y naturalistas, aparecen artículos menores sobre costumbres y rituales de la subregión del alto Loa (p.e., Lindberg 1969; Tolosa 1967) y un "epítome etnográfico" que trata del dar cuenta de los poblados de la región del Loa superior (Valenzuela 1969-70). Este último estructura una visión sobre la base de nociones de continuidad y cambio, aun cuando no existe una base descriptiva que permita asegurar cuál es la magnitud del mismo, si bien menciona como parámetros a otras sociedades de la región atacameña, como San Pedro de Atacama, o a comunidades aymara del altiplano boliviano o peruano.

Ya a mediados de los '70, se inicia una serie de estudios decididamente enfocados al problema de la aculturación, concluyéndose que las comunidades del Loa superior viven un fuerte proceso de aculturación, el que está graduado por el nivel de contacto, accesibilidad y cercanía de los centros urbanos, especialmente Calama y Chuquicamata (Hernández 1974; Hernández et al. 1975). Este proceso de deestructuración estaría evidenciado por la alta migración y los cambios en los patrones económicos y sociales locales, especialmente en el poblado de Chiu Chiu; proceso que se postula en grados menores para Toconce, Caspana, Turi y Aiquina, y aún menos evidente en Cupo, dado el aislamiento de este poblado. El aporte de esta investigación recae en el planteamiento de una tesis sobre los factores de aculturación y una sistemática para poder evaluar su impacto, basado en las prácticas tradicionales y criterios demográficos. El campo de estudio aún era incipiente, por lo que sus conclusiones fueron un tanto pre-

cipitadas, siendo prontamente relativizadas por otros estudiosos que recalcaron la movilidad o migración cíclica como una de las estrategias económicas tradicionales del mundo campesino y campesino-indígena, dando así una voz de alerta sobre la magnitud de la desestructuración que se estaba pretendiendo medir (Platt 1975). Por otra parte, los supuestos en torno a los cuales se estructuraba la tesis de investigación parten de un error conceptual: una percepción dualista de opuestos excluyentes en donde las categorías con que se mide el tradicionalismo supone puntos positivos o negativos frente a una imagen de lo tradicional un tanto idealizada, bajo el concepto de homogeneidad y autarquía.

Tras un vacío en la publicaciones sobre los problemas aculturativos de las comunidades de la región en estudio —por razones que excedían por mucho a problemas académicos y que no viene al caso profundizar aquí—, en los años ochenta se consolida una tradición de estudios etnográficos a través de la publicación de varias monografías o estudios focalizados principalmente en los poblados de la subregión del Salado.

La tesis de titulación de Carlos Gómez (1980) aborda algunas de las características estructurales de los poblados de la cuenca del Salado, tomando como modelo de profundización a Toconce. Sin llegar a ser un trabajo de profundidad etnográfica específica, presenta una buena síntesis de los diversos aspectos de la vida y composición de estos pueblos de la precordillera altiplánica de la II región. Da breves, pero interesantes datos sobre la organización social (sistemas de gobierno y composición étnico-parental) en los siglos XVI al XIX, utilizando documentos etnohistóricos. Tiene notables aciertos de visión estructural de las relaciones agrícola-pastoriles y en detectar los elementos base que permiten hablar de estos poblados como una comunidad. Aporta un valioso anexo sobre el tipo de documentos que constituyen las “maletas del Alcalde”, que sería bueno poder registrar en mayor amplitud. Pese a las constantes que logra determinar, se limita a la enunciación de los elementos con los que se puede construir un modelo relacional que dé cuenta de las comunidades campesino-indígenas de la región, sin llegar a su formulación. Entre los niveles que señala, el de las condi-

ciones de equilibrio y cambio no está abordado en el texto monográfico, así como gran parte de las reglas de reproducción, ya que no hay mención a los sistemas de transmisión cultural endoculturativas, salvo breves anotaciones sobre la colaboración para el cumplimiento de cargos rotativos.

Sobre la percepción, ocupación y explotación del entorno, reseña que:

Los límites descritos [para cada poblado] tienen una clara función y sentido cuando son tratados desde la perspectiva de la dinámica del pastoreo y recolección de combustibles vegetales que tiene la población. Sin embargo, si los referimos a las tierras de cultivo, éstos carecen de sentido y función, puesto que las tierras se encuentran rodeando el poblado, y están fuertemente inhibidas en sus posibilidades de crecimiento por factores climáticos y físicos. (Gómez, C. op. cit. 55)

Esto pareciera corroborar dos aspectos ya mencionados en los análisis etnohistóricos regionales. Por un lado, el énfasis ganadero de estas comunidades del Salado, que conlleva algún tipo de delimitación espacial para el aprovechamiento de los recursos forrajeros –dispersos pero cercanos–, en niveles de baja conflictividad y competencia. Por otra parte, el relativo menor desarrollo de la agricultura se relacionaría con el abandono de las prácticas intensivas de cultivo que registra la propia localidad de Toconce, a pesar de una importante extensión de terrenos de terrazas de cultivo. En esta misma línea, señala que:

A pesar de la jibarización del espacio económico, las comunidades del Loa superior lograron mantener hasta el presente canales de intercambio regionales que les permiten tener un nivel de vida y costumbres según sus tradiciones culturales. Estas guardan grandes semejanzas con las señaladas con el grupo étnico aymara, creemos que en particular con los llamados Lipes del Suroeste boliviano. (Gómez, C. op. cit. 98)

El intercambio y la ritualidad son dos puntos nodales en la mantención del control cultural, los que se refuerzan por la orgánica comunitaria claramente presente en los poblados del Salado en instituciones comunitarias –hoy llamadas Juntas de Vecinos– y sus sistemas de cargo asociados, como en la condición y status implicado en la calidad de comunero.

Son miembros reconocidos de la comunidad, con todos los derechos y deberes de tal, todas las personas que son jefes de unidades domésticas, lo que recae generalmente en los varones, aumiendo la mujer este rol sólo cuando el hombre no está presente o no existe, tal es el caso de las viudas y las madres solteras que viven solas y no dependen de un hombre. Las personas que ingresan a la Comunidad por una vía distinta al nacimiento, aún cuando pertenecen a la comunidad de Toconce, no pierden su filiación original, ni los múltiples lazos que con su grupo de origen mantienen, aún cuando normalmente no se explicitan. (Gómez, C. op. cit. .65-66)

Durante el ciclo anual de actividades productivas, religiosas y civiles en las que participan todos los miembros de la comunidad, se dan situaciones en las que es posible la reunión de la mayor parte de los comuneros y sus familias. Estas ocasiones especiales son el Carnaval, la fiesta de San Santiago patrono del pueblo y comunidad de Toconce, la desinfección y esquila de los animales, el enfloramiento de los animales, la limpia de canales, las elecciones de autoridades y el día de los muertos. De menor relevancia, en términos del número de personas involucradas, son la realización de matrimonios, bautizos, velorios, aniversarios de muerte y construcción de vivienda, entre otras. En estas oportunidades los comuneros logran reactualizar con renovadas fuerzas los lazos que los unen, se renuevan los compromisos y se revitaliza su pertenencia a la comunidad. (op cit. 86-87)

Otros estudios monográficos se han centrado en la esfera económico-productiva, otorgándole a las formas de producción y al destino final de los productos un rol preponderante en la descripción del avance del proceso aculturativo de las sociedades campesino-indígenas tradicionales. Así, Délano (1992) postula que la comunidad de Caspana –ya monografiada por un grupo de tesis de Asistencia Social a principio de los '70 (Ross et al. 1971)– ha sufrido un fuerte e irreversible proceso de transformación y de pérdida cultural, al haber reperfilado su economía en torno a la comercialización de sus productos en Calama, abandonando los criterios predominantes del autoconsumo.

La incorporación en el mercado de Calama marca actualmente las tendencias en cuanto a la producción. Antes se sembraba más cebada y trigo, lo que permitía una mayor autosuficiencia en cuanto a la harina que se consumía, hoy en día se da preferencia a las flores y verduras que son vendidas en Calama, dichos ingresos permiten a su vez comprar la harina y otros elementos esenciales que no se producen como aceite, arroz, sal, etc. La cebada y el trigo son cultivos extensivos, por lo cual para obtener un buen rendimiento es necesario sembrarlo en

grandes extensiones, por lo tanto, es una decisión racional el no producirlos y reemplazar su producción por otros productos que vendidos permitan su obtención. (Délano op. cit.: 103)

Creemos que esta visión sobreestima el espacio otorgado a la producción comercial, representada básicamente en el cultivo de flores y algunas verduras, al desconocer que ya desde la Colonia existe un cierto nivel de dependencia de los núcleos de asentamiento emplazados a menor altitud, como Chiu Chiu y Calama, y que, muy probablemente, esa dependencia tenga raíces más profundas en el tráfico caravanero que caracterizó el Período Intermedio Tardío regional, lo que supone una ruptura en la imagen de autarquía que tendrían esas comunidades, así como también, pone en cuestión la idea de una producción destinada sólo al autoconsumo de cada una de las unidades familiares. Por otra parte, su visión económico-desarrollista no logra resolver las dificultades del traslape de categorías de análisis propios de una concepción de mercado a una sociedad "pre-capitalista", como son los criterios de eficiencia, maximización de los recursos y de las ganancias, racionalidad y ahorro; si bien da una caracterización de otras esferas de la vida comunitarias, estas se ven siempre en relación a la economía. Se desconoce el rol aglutinador, cohesionador y otorgador de sentido de la esfera de lo simbólico, la cual permite entender estas mismas prácticas y sus aparentes irracionalidades, enmarcándolas en la necesidad de reestablecer el pacto de equilibrio con la naturaleza y las divinidades y en la enseñanza de sus propias tradiciones y costumbres para el forjamiento de una identidad comunitaria local y regional, que es incluso uno de los sustentos del trueque descrito en esta tesis.

Sin embargo, en este trabajo se ven algunas luces acerca de algunos de los factores de transformación que estarían afectando a la comunidad de Caspana, y muy probablemente a otras de la región, como es la discusión sobre el rol de la escuela y del mercado en el proceso de migración.

Las tendencias observadas estarían corroborando que la escuela está influyendo en desarraigar al niño de su medio y señalando nuevos valores y metas a alcan-

zar. Sin embargo ésta no puede ser considerada como único factor causal, puesto que a pesar del aislamiento de la comunidad, los niños no están ajenos a otras influencias ejercidas por la ciudad.

Por otra parte creemos que la incorporación de estos grupos a la sociedad mayor es algo inevitable y hasta cierto punto necesario, puesto que los recursos ambientales de las zonas de altura no permiten una gran densidad demográfica (Baker 1980). Tampoco se debe olvidar que la migración, especialmente en los más jóvenes, es un comportamiento tradicionalmente observado en estas comunidades, que normalmente tiene un carácter transitorio que no implica el abandono total del lugar de origen; en cuyo caso sería positiva la labor de la escuela, siempre que proporcione una capacitación efectiva que permita un mejor desempeño fuera de la comunidad (Délano op. cit.: 74)

Una década después, el breve pero interesante artículo sobre las escuelas de concentración fronteriza en la región atacameña, nos permite profundizar en este aspecto, con la perspectiva que permite el análisis tras 10 años de aplicación de este programa educativo.

Desde 1979 se implantó en Chile un Programa de Escuelas de Concentración Fronteriza, basado en concepciones geopolíticas y nacionalistas, destinado a integrar áreas geográficas marginales al contexto sociocultural y económico nacional.

En la Segunda Región, en el área atacameña se constituyeron tres escuelas de concentración fronterizas:

- a) Caspana E-20, con escuelas satélites en Toconce, Cupo, Ayquina, Lasana y Chiu Chiu;
- b) Toconao E-21, con escuelas satélites en Peine, Socaire, Cámar y Talabre; y,
- c) San Pedro de Atacama E-26, con escuelas satélites en Río Grande, Sólór y Séquitor. (Gómez, D. 1991: 54)

La escuela, con un currículum teóricamente flexible pero, en la práctica "imperitante" actúa como un agente desintegrador de la sociedad y cultura atacameña. Tempranamente, a los 9 o 10 años los niños deben migrar a Caspana, Toconao o San Pedro de Atacama para proseguir estudios de 5° a 8° año básico.

Se produce un fuerte impacto emocional, social, cultural y económico. Emocional porque aleja a los pequeños de sus hogares, familias y comunidades. Social porque los niños llegarán a integrarse a un medio que no es el suyo, el cual los socializará provocándole perturbaciones y conflictos culturales y emocionales al regresar a su comunidad. Económico, porque en su comunidad y en su familia ya desempeñaba un significativo rol como trabajador campesino o artesanal. (Gómez, D. op. cit.: 52-53)

Este sistema de escuelas especiales para la zona de fronteras se enmarca en un contexto histórico específico de nuestro país, que se caracteriza por un nuevo esfuerzo de construcción de una identidad nacional, concentrada en la imagen del huaso de la zona central, tratando de homologar a todo el país bajo esta nueva concepción.

El modelo escolar es fuertemente cuestionado por la comunidad atacameña. Tanto en su concepción, como acción educativa y resultados. En su elaboración no se contempló el carácter de minoría étnica donde se establecieron las escuelas, no reflejando sus aspectos sociales, culturales, históricos ni económicos al currículum implantado; tampoco se consultó acerca de sus intereses, necesidades y expectativas. Actualmente, los alumnos sufren graves conflictos al cuestionar su realidad sociocultural y fracasar en la ciudad.

Al desconocer las particularidades geográficas, histórica, económica y cultural del pueblo atacameño, se aceleró el proceso de emigración a la ciudad de Calama (la población total de las escuelas satélites de Caspana ha disminuido de 869 habitantes en 1966 a 732 en 1989; en Caspana, en diez años de aplicación del Programa, uno sólo de los alumnos que estudió en Calama, regresó al pueblo). (Délano op. cit.: 55)

En otra línea de investigación podemos resaltar los valiosos trabajos desarrollados en pro del registro y, de alguna manera, rescate de tradiciones y costumbres de los poblados indígenas del río Salado, como es la limpia de canales (Larraín 1991, Matus 1994; Castro y Varela 1994) o el día de los muertos (Gallardo et al. 1990; Mercado et al. 1997), los hábitos alimenticios, la culinaria local (Gómez, D. 1981-82) y la literatura oral (Gómez, D. 1980; 1982), y en los últimos años, estudios de síntesis regional (Castro y Martínez 1996; Castro 1998). Cada una de estas investigaciones nos entrega detalles del mundo simbólico de las comunidades de esta subregión y de algunos de sus principios ordenadores, entre los que destaca la dualidad complementaria y no excluyente en las divinidades invocadas, tanto en su composición interna como en la relación con los hombres y mujeres de la comunidad. Sin embargo, dada la especificidad de cada estudio, no cabe posibilidad alguna de reseñar los aportes de cada uno de ellos.

Paralelamente al desarrollo de estos estudios, tienen lugar otros que se enmarcan en las investigaciones arqueológicas que se han venido implementando en toda esta región en forma sistemática desde los años '60. Lo interesante de estos trabajos es que logran vincular a las poblaciones pasadas con los actuales residentes locales, si bien no en una linealidad biológica, sí al menos en estructuración cultural: algunas costumbres y tradiciones, formas de concebir, distribuir y utilizar el espacio (p.e., Aldunate y Castro 1981; Berenguer et al. 1984; Uribe 1994; Villaseca 1998).

Por otra parte, de algunos de estos mismos equipos de trabajo se desprenden estudios en etnobotánica que indagan en la estructura de percepción y sistemas de clasificación del entorno (Aldunate et al. 1981; Villagrán y Castro 1997; Villagrán et al. 1999a; Villagrán et al. 1999b) que dan cuenta de una combinación básica de dos componentes: uno de carácter más ecológico, a través de la determinación de pisos, y otro funcional, a través de categorías de uso, que incluyen lo simbólico.

Las formas de crecimiento dominantes, el cambio climático asociado a la gradiente altitudinal y la geomorfología local, permiten al toconchino distinguir unidades ecológicas equivalentes al concepto de formación vegetal. Corresponden a este criterio la caracterización de TOLAR, definido por la dominancia de "tolas" (arbustos) y del PAJONAL, por la abundancia de "icchus" (pajas). Otras unidades ecológicas distinguidas por los lugareños, como la PAMPA y el PANISO son reconocidas por la distribución más espaciada de la vegetación, la dominancia de determinadas especies y desaparición de las formas de vida que caracterizan los otros pisos. [...]

Esta cabal comprensión del paisaje vegetacional se correlaciona estrechamente con la zonación propuesta para esta misma área por Villagrán et al. (1981). [...]

Con respecto a las etnocategorías azonales, la flora que los lugareños mencionan como característica de la HOYADA ("miña muña", "chana") y del MEDANO ("lampaya") es, precisamente, la que Villagrán et al señalan como restringida en su distribución a condiciones edáficas particulares o microhabitats especiales (e.g. Variante *Lampaya medicinalis* asociada a los sustratos arenosos).

Esta sistematización del conocimiento del medio natural es la base de un patrón de utilización de recursos que integra todas las mencionadas unidades ecológicas, maximizando su aprovechamiento de acuerdo a su potencialidad. Es así como el CAMPO incluye el piso ecológico más extenso, el TOLAR, además de otras

unidades azonales, VEGA, Quebrada y Ribera, constituyendo uno de los cimientos de una actividad de subsistencia pastoril de vital importancia para la localidad. El conocimiento de su flora es exhaustivo y su utilización óptima.

Las unidades ecológicas situadas a mayor altura: PANISO, PAJONAL y ocasionalmente HOYADAS, son integradas dentro del concepto CERRO y están vinculadas a actividades de recolección de leña y plantas medicinales, tráfico de caravanas por los pasos cordilleranos y pastoreo de llamos. Además, el PANISO es considerado el lugar sagrado por excelencia. El tercer sector de utilización es la CHACRA, unidad artificial en que se desarrollan las labores agrícolas. (Aldunate et al. 1981: 199-200)

Si bien es de gran valor el que se hayan podido establecer unidades percepción vegetacional como las descritas, bajo criterios genéricos y taxonómicos, el hecho de que se vinculen con categorías de uso y de simbolización refuerzan nuestra idea de que el paisaje forma parte de una construcción cultural y, que por tanto, los aspectos que a éste se refieran nos indicará también una forma cultural particular de esa comunidad. Veamos sólo un ejemplo de ello, referido en uno de estos estudios:

Allá se hace un huaqui pero no se hace para las almas y abuelos, sino que se ofrenda más que nada al lugar, al mallku (...). También se usa el incienso, se usa la koba, la virakoba, se usan flores, el agua (...). El agua es la lluvia y las flores son el amor, decimos nosotros. (...) Se hace en Q'aulo porque ahí lo hacían los antiguos, pero se ha cambiado el lugar. Primero se hacía en el cerro de Ch'ita (...) porque (...) hay demostraciones de que los antiguos lo hacían ahí, un peñasco que naturalmente tiene hoyos (...). Se hace en un cerro porque los cerros, mallku, tienen poder. Sipitare Tata mallku, Sipitare Mama Mallku (...). Ellos tienen poder. El Q'aulo por ejemplo aparenta una mujer, entonces en sus faldas mantiene el ganado. Ahí está el monte que come el ganado y con eso mantiene. El mallku protege el ganado, le da la alimentación. Se respeta (...). El mallku es parte de la Pachamama, porque la Pachamama es todo y el mallku está sentado sobre la Pachamama podemos decir porque la piedra está sobre la tierra (testimonio de Julián Colamar, en Villagrán et al. 1999a)

Dentro de esta misma línea de etnociencia, Romo (1998) ha podido precisar más estas clasificaciones, poniendo en uso algunos criterios y orientaciones teóricas de la etnogeografía andina de Cohen (1976), distinguiendo en la comunidad de Ollagüe tres suborientaciones medioambientales básicas: la religiosa, la tecnológica y la primordial.

La percepción, es afectada por el uso actual del territorio, es decir, por la actividad y manejo de los distintos elementos de su entorno, el pastor siente su territorio en función de sus problemas productivos y de supervivencia. La dimensión histórica de las representaciones nos permite comprender cómo la orientación primordial hacia el entorno, está cambiando hacia una de un tipo tecnológica. Esto se debe primeramente a que el sistema tecnoeconómico que les permitió a los pastores de llamos generar diversas formas de articulación a la economía andina y occidental, y que tuvo momentos de gran expansión, ha quedado hoy reducido al espacio familiar y comunal, y continúa reduciéndose (Castro M. Ms). Lo anterior es consecuencia de una serie de circunstancias históricas como: la pérdida de movilidad producto del endurecimiento en las normativas de tráfico en las fronteras geopolíticas, el término del uso de los llamos como medio masivo de transporte, el debilitamiento creciente de los intercambios de sus productos, y el retiro de la actividad minera de la zona. Todos estos factores han provocado una creciente dificultad en la mantención de su forma de vida y modo de producción tradicional llevando el asalaramiento o subasalaramiento de muchas de las familias. Este fenómeno unido a las nuevas necesidades acarreadas por la integración del modelo occidental, como por ejemplo la necesidad de una educación formal para los hijos, o la necesidad de una mayor cantidad de bienes de consumo y tecnologías modernas, han llevado por un lado a una creciente sedentarización de las familias de pastores en torno al poblado de Ollagüe que puede satisfacer algunos de estos requerimientos, o simplemente a la migración hacia otros centros urbanos como Calama. Puesto que los esquemas de percepción son generados en la práctica a través de generaciones y se reproducen en la misma práctica, el abandono por ejemplo del consumo alimenticio o medicinal de especies silvestres, o el uso de plantas tintóreas, y más aún el abandono de las actividades de pastoreo, estarían produciendo cambios notables en los esquemas de percepción. Todos estos cambios han tenido como consecuencia una nueva percepción del entorno, sobre todo por parte de los más jóvenes hacia con el modelo occidental con una tendencia claramente extractiva. Entonces, el medio ollagüino, es considerado carente de los recursos necesarios, y la actividad pastoril asociada a "lo salvaje", aislado y periférico; ligado al tiempo de los abuelos (Castro M., MS) dándosele una valoración negativa por su oposición a lo moderno y civilizado. (Romo 1998:126-127)

Todos los estudios reseñados nos dan muestras del proceso de transformación cultural que han sufrido las comunidades andinas de la región de Atacama, el que ha afectado de manera más evidente a la esfera económica y los modos de producción tradicional. Sin embargo, estos mismos estudios y otros más, ponen de manifiesto la vigencia de una estructura de percepción no-occi-

dental, incluso de la propia economía, tan trastocada por el prolongado contacto cultural. Todo parece indicar que en estas comunidades el mundo material y el sobrenatural sigue estando estrechamente vinculado, ya sea a través de tecnologías simbólicas, al decir de Van Kessel (1976), o de un conjunto de prácticas que van más allá de esto, demostrando que aún se mantienen niveles de control y poder cultural interno.

1. The first part of the document is a letter from the author to the editor, dated 10/10/1954. The letter discusses the author's interest in the subject of the journal and the possibility of publishing a paper on the topic. The author mentions that he has been working on this subject for some time and has gathered a considerable amount of material. He expresses his hope that the editor will find the paper of interest and will accept it for publication. The letter is signed by the author's name and includes a return address.

**V. ALTO LOA:
LA QUIMERA DE LA
MARGINALIDAD**

WILLIAM
THE FIRST
AND LAST

La subregión del alto Loa ha sido percibida por los investigadores sociales como un espacio que se ha mantenido en cierto aislamiento de los procesos de integración a la sociedad mayor, sea esta la colonial o la republicana. Sin embargo, hay una serie de vestigios que nos permiten aventurar una tesis diferente. Revelar sus alcances y características es el objetivo del presente capítulo.

1. LA ACTIVIDAD COLONIAL EN EL ALTO LOA

Al revisar la situación colonial de la región de Atacama señalábamos que ésta se vio involucrada en los macroprocesos de integración y control cultural que ejerció la Corona española en América. Un ejemplo de ello eran las escuelas y los procesos de extirpación de idolatrías.

Si bien no se ha encontrado material documental temprano que se refiera a estos procesos en las localidades en estudio, incluso se ha puesto en duda de que efectivamente haya operado la escuela de Chiu Chiu, otras fuentes nos permiten aproximarnos a este fenómeno. En las prospecciones sistemáticas desarrolladas, desde principios de la década del '70 hasta la actualidad, en el tramo comprendido entre el cruce del ferrocarril internacional Antofagasta-Bolivia (21° 48'; 68° 36') hasta la localidad de Catuncalla (21° 48'; 68° 37'), se ha registrado una gran cantidad de sitios de arte rupestre, muchos de los cuales pre-

sentan calvarios o cruces cristianas (cfr. Berenguer et al. 1975; Berenguer et al. 1985; Registro Nacional de Arte Rupestre, del Museo Chileno de Arte Precolombino). Ciertamente no todas las manifestaciones idolátricas podían ser extirpadas a fuego, por lo que se debió seguir con el instructivo de extirpación inscribiendo una cruz en el lugar cuestionado, en vez de enclavarla en el suelo o en el sitio de la quema de las huacas descubiertas.

Este mismo tipo de práctica se debió extender hacia otros puntos más recónditos del valle del Loa, y aunque hacia las nacientes del mismo va disminuyendo la concentración de sitios con arte rupestre, encontramos también la irrupción cristiana resacralizadora. Yo misma he tenido la oportunidad de verla en los paneles de una quebrada ubicada a unos dos kilómetros de Pastos Grandes, en que hay un calvario con una gran cruz cristiana, que los lugareños describen como de los siete poderes y a uno de sus costados la imagen de un hombre con sombrero de ala ancha montado en burro, de acuerdo a la interpretación de los lugareños. ¿Será la imagen del extirpador o, por el contrario, será la imagen de Santiago? (Gallardo et al. 1990; Castro 1998).

Por otra parte, sabemos que el alto Loa formó parte de la ruta Cobija-Potosí (Bermúdez 1967; Sanhueza 1992; Martínez 1998) y que algunas de sus estancias fueron utilizadas como postas de descanso y lugar de pastos para los animales. Incluso esta vinculación costera está reflejada en el arte rupestre local, bajo el estilo denominado La Costa, en el que encontramos un par de grandes barcos a vela incisos en las paredes del cañón del Loa, con inscripciones de fechas entre 1860 y 1885 (Berenguer et al. 1985).

2. EL POBLADO DE CONCHI

En el momento de centrar la reconstrucción histórica en el poblado de Conchi, encontramos que las referencias tempranas son escasas y muy poco detalladas. Si bien se desprende del análisis del *Libro de Varias Ojas* que Conchi dependía de la parroquia de Chiu Chiu (Casassas 1974:74), el mismo investigador nos señala que: “no figura ninguna anotación o referencia sobre el mismo en el *Libro de varias ojas*” (op. cit: 57) y que éstas solo aparecen ya entrado el período republicano, hacia mediados del siglo XIX. Sin embargo, el propio Casassas (1974a: 50) logra establecer que Conchi ya era conocido por sus riquezas minerales en el siglo XVII, las cuales fueron explotadas a partir del siglo XVIII.

De la misma manera, la información que hemos podido recabar presenta niveles de contradicción, ya que Lindberg (1969: 61) afirma que “debajo del alero del frontispicio se encuentra una inscripción que dice claramente: 1784”, dato que la investigadora reafirma al constatar que el altar mayor tiene un estilo “barroco-rústico” (Lindberg op. cit.: 62)⁷. Sin embargo no existe mención de ella en los registros religiosos de la época.

Sólo, con fecha 6 de diciembre de 1850, encontramos el primer inventario que nos da testimonio pleno de la construcción de una iglesia en Conchi. Fue suscrito por el cura propio de Chiuchiu don José Gabriel Villarroel. Del mismo transcribimos los aspectos de mayor interés, dentro de al orientación del presente estudio. “Después de manifestar mis sentimientos de gratitud a nombre de la Religión y del Estado a toda la gente concurrente de aquel recinto casi sin excepción de personas y a la de la Parroquia que también asistió al trabajo del templo, pasé al reconocimiento de la obra que en aquel día se había terminado ... y encontré.... lo siguiente:.... La parte interior de la capilla tiene de largo veinte y cinco varas y de ancho siete; La altura es de siete varas poco más o menos; Tiene dos capillas colaterales, cada una con su respectivo retablo, nicho y altar de pura piedra, del

⁷ En nuestra visita de 1995, la inscripción a la que hace mención Lindberg (1969) y Castro (1998a) ya no era visible, posiblemente a raíz de los trabajos de reestauración emprendidos por la comunidad.

tamaño de tres y media vara de longitud y latitud; un retablo y su altar de piedra de cantería bien labrada... ; en él tres nichos, dos a los extremos y uno en lo más alto, y un sagrario, todo de piedra; lleva el techo de la iglesia diez y siete tijeras, las unas de palo de algaborrobo, las otras de chañar y las otras de madera extranjera; estera toda ella de cortadera tejida, con cueros; todo guallado con paja; el enmaderamiento de palo de cardón, que hacen trece corridas, incluso la cumbreira; Las capillas llevan una viga de palo de algaborrobo, enmaderado de cardón, estera de cortadera y ropaje; La sacristía tiene de longitud cinco varas y de latitud dos y media; El almacén, que tiene comunicación interior a una de las capillas, tiene de largo cinco y más varas y de ancho dos y media; Todo el cuerpo interior de la Iglesia, capillas, sacristía y capillas blanqueado con yeso; La sacristía y almacén enmaderado de puro cardón, estera de cortadera ropaje y de techo de media agua, lo mismo que las capillas; La plaza tiene treinta y nueve varas de largo y nueve de ancho terraplaneada y pircada hasta el nivel de la falda en que estará construída la iglesia; El panteón que estará al lado de la sacristía igualmente pircado y terraplaneado y tiene de largo veinte y nueve varas y de ancho quince, pero aún todavía plaza y panteón sin muros; ... Un busto de Ntra. Señora del Carmen que hace de patrona, del tamaño de cinco cuartas;... Una corona de plata de Nuestra Señora, nueva;... El Niño de Nuestra Señora vestido, que igualmente tiene su corona de plata...".

Con posterioridad a dicho inventario, encontramos sólo dos revisiones de su contenido. La primera la realizó el cura José Andrés Gusman, el 22 de julio de 1852, y expresaba su conformidad a lo actuado por el cura Villarroel, añadiendo que "la iglesia está recientemente por concluirse exteriormente su cementerio y que se halla algo pobre". La segunda revisión fue suscrita por el cura interino doctor Juan Pedro Losa, con fecha 19 de julio de 1859; igualmente se basaba en el inventario de 1850, señalando algunas faltas por el uso, sin importancia, y algunos donativos hechos por fieles devotos, entre los cuales destacamos los dos siguientes: "Una virgencita de la Concepción, como de una cuarta, dada por Da. Isabel Galleguillos; Dolores Pinto ha donado a la iglesia de Conchi un cuartito o habitación en Lasana. (Casassas 1974a: 50-51)

Es posible especular que esta diferencia de más de 65 años entre la inscripción del frontis y su inauguración eclesiástica se deba a una reconstrucción de la capilla afectada por algún sismo y en que se mantuvo la fecha de la primera construcción. Sabemos que con anterioridad a los registros eclesiásticos, Conchi era un asentamiento minero, según un documento de 1787 que describe lo siguiente:

También tiene un mineral de cobre nombrado Conchi, que dista de esta capital [Potosí] 138 leguas, y el que abastece de almadanetas á los ingenios de esta ribera, conduciéndose porción de quintales cada año, y haciendo un ramo de comercio regular, y en que giran con interes de varios vecinos de esta villa, muchos naturales de aquella provincia.

Los que no se ocupan en este tragin, viven dedicados al cambio y rescate del pescado congrio i charquesillo, que regularmente conducen á esta plaza, á Chuquisaca y Oruro, para lograr del mayor aumento en su estimacion: las primeras manos expendedoras son los indios naturales del puerto de Cobija, con quienes tratan los rescataris, á cambalache de ropa, coca y otras menudencias de ningun provecho; por eso no lo tienen, aunque sea penoso y continuo su trabajo, y solo los rescataris aprovechan del aumento de cuatro pesos, á que lo compran, á diez, en que de ordinario lo venden en las citadas plazas. (Juan del Pino Manrique, citado en Bertrand 1885: 144-145).

En otros documentos de mediados del siglo XIX, ya contemporáneos con los registros eclesiásticos trabajados por Casassas, se menciona a Conchi como un mineral que "*produce cobre superior que surte a los ingenios de Portugalete; se ha trabajado también algunas de sus vetas de oro*" (Dalance, citado en Bertrand op. cit.:150). Esta condición aurífera también la reconoce el propio Bertrand al describir la geografía del desierto de Atacama.

Minerales metálicos.—ORO.— El desierto de Atacama no es abundante en oro; fuera del mineral de Conchi, donde se halla en vetas i de dos a tres puntos mas meridionales i próximos a la costa, no hemos oido mencionar su existencia. (Bertrand op. cit.: 225)

Por otra parte, si seguimos analizando este caso de omisión, debemos recordar que el *Libro de Varias Ojas* no detalla todos los caseríos y núcleos poblados que estaban bajo la jurisdicción del curato de Chiu Chiu, por lo que es muy posible que, dado su importancia menor, no figure en los registros. Este mismo hecho podría explicar la misma omisión y contradicción que presentan los documentos analizados por Bertrand y su propia descripción de Atacama, ya que en la sección en que se refiere a los poblados, sólo se menciona a Calama, Chiu Chiu, Aiquina y Caspana, aun cuando figura en sus puntos de medición y descripción de perfiles azimutales la iglesia de Conchi, y en su referencia al mapa de Pedro

Hoosgaard (1873-1874), menciona a Conchi como un pueblo emplazado a 3.386 metros de altitud (Bertrand op. cit.). En su resumen tampoco se hace cargo de las constantes referencias a Santa Bárbara, que aparece referida como posta, y en varios documentos, como pueblo. Tal vez en los años transcurridos desde la observación original hasta su propio viaje a la localidad, su esplendor como punto de engorda y pasteamiento de ganado haya decaído, por lo que ya no se le considera un punto de referencia que sea de utilidad.

Otras referencias sobre el poblado de Conchi las encontramos en el *diccionario Jeográfico de Chile*, que señala:

Conchi (Pueblo de). Con una capilla, muchas casas de piedra con techo de faji-
na y enmaderaciones de cardon, en estado de habitarse, pero hoi enteramente
abandonadas, se encuentra a poco mas de un kilómetro del mineral del mismo
nombre, al NW de la estacion de la misma denominación, del ferrocarril a Boli-
via. (Risopatrón 1924: 244-245)

Es muy revelador el dato que nos entrega Risopatrón respecto al estado de buen mantenimiento de las viviendas pero en abandono, ya que esta circunstancia ha marcado gran parte del devenir histórico del poblado y de su vinculación con los otros lugares homónimos: la mina y la estación de ferrocarril. Hoy en día, el mayor asentamiento con población permanente, aun cuando sigue siendo muy pequeño, es Estación Conchi, lugar donde además se ha instalado una base militar. Este nuevo nucleamiento ha provocado un cambio en el topónimo original, denominándose en la actualidad como Conchi Viejo al pueblo surgido de la explotación minera del siglo XVII. Risopatrón incluye también este topónimo, pero su descripción no coincide con el poblado al que nosotros nos referimos, aún cuando por las coordenadas geográficas está en este mismo sector.

Conchi Viejo (Estacion de ferrocarril). Se encuentra a 3491 m de altitud, a 19 ki-
lómetros hácia el NW de la estacion de Conchi, del ferrocarril a Bolivia.
(Risopatrón, op. cit. : 245).

El pueblo de Conchi Viejo que nosotros hemos tenido la oportunidad de conocer no se encuentra asociado a ninguna estación de ferrocarril, ni siquiera a una línea férrea. Lamentablemente, Risopatrón no señala que tipo de trazado ferroviario es el referido, ya que lo distingue del de Antofagasta-Bolivia, que es el único que nosotros conocemos y al que pertenece la estación Conchi.

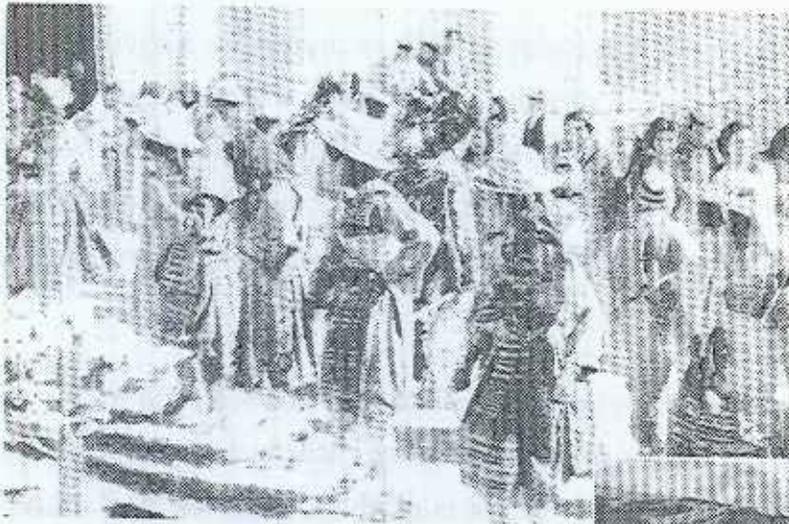
Durante el presente siglo, y sin perder nunca su vinculación con la explotación minera, Conchi Viejo diversificó sus actividades. En la década de los cuarenta, se instaló en el poblado un criadero de chinchilla, junto al morro sobre el que está construida la capilla. Si bien la iniciativa partió de un grupo de cazadores de este valioso roedor, ya en los sesenta el criadero estaba controlado por un grupo de accionistas asentados en Santiago (Lindberg 1968:61). Así por lo menos durante tres décadas, Conchi Viejo contó con una pequeña población permanente: "un administrador con su familia, y además otras dos familias a cargo del cuidado de los animales: la familia Vargas, de Calama, y Luz Galleguillos Pérez Aymani, con cuatro hijos" (Lindberg, *ibid.*).

En el registro hecho por Lindberg no se mencionan las actividades mineras ni la población que en ella se desempeñaba y que residía en el caserío, sin embargo, sabemos por la misma gente que habitó el lugar durante los años sesenta, que sí existió una explotación de la mina del Abra, a cargo de un Horacio Rojas, y que mantenía cerca de 70 trabajadores, que bajaban de vez en cuando Conchi Viejo.

La población flotante se reúne con ocasión de la Fiesta de la Virgen del Carmen, cuya imagen ya figura en el primer inventario de la capilla. Es una fiesta a la que incluso acuden bailes de otros pueblos, como el "Bailecito a San Antonio" que es de Chiu Chiu y el de los "Pielas Rojas" de San Pedro Estación. Posiblemente asistían en tiempos más remotos otros bailes, ya que Lindberg (*op. cit.*: 63) señala que existe una inscripción sobre el baile de Chunchu de los Hermanos Mamani, en uno de los calvarios que forman parte del circuito de peregrinación.



FOTOGRAFÍA 1. Capilla de Conchi Viejo, Robert M. Gerstmann (1959)



FOTOGRAFÍAS 2 y 3. Bailes de Conchi Viejo, Robert M. Gerstmann (1959)



Es importante recordar también que para acoger a toda la comunidad, para la "boda"⁸ principal de la festividad, se construyó en 1965 la "Casa Blanca" a la entrada del pueblo (Lindberg *ibid.*).

Ahora bien, no sólo la fiesta de la Virgen del Carmen atrae a la población por motivos religiosos hasta Conchi Viejo. El Santo Patrono San Juan, también congrega a sus fieles.

como festividad tradicional ha sufrido una serie de variaciones que versan sobre su carácter y convocatoria más que de su contenido. Al parecer, por muchos años esta fue una ceremonia de tipo familiar y privada (Berenguer 1995, *com. pers.*), que congregaba a los miembros de una familia extensa arraigada en este sector del alto Loa, por lo que reunía a no más de un a decena de personas. Tal vez es por eso que no figura entre la celebraciones que menciona Lindberg (1969) en su descripción de Conchi Viejo, en la que únicamente se menciona la Tirana Chica. Aparentemente esta ceremonia sufrió una temporal desaparición. Es posible que la fiesta no se haya dejado de celebrar, pero la cantidad de asistentes pudo ser tan baja, que no contaba con el reconocimiento comunitario de la población ligada a Conchi Viejo. La fiesta se retomó, pero con modificaciones, hacia 1989, variando de lo familiar a lo comunal, convocando a casi un centenar de personas. (Villaseca 1998: 188)

Como se puede apreciar, y según los comentarios de los lugareños, se ha producido una situación oscilante en la mantención de ciertas tradiciones, perdiéndose y retomándose con cierta periodicidad; hecho que ha alterado la configuración del poblado y de la población con la que éste se vincula.

En 1995, año en que tuvimos la oportunidad de participar de esta festividad a San Juan, se inauguró el piso de la Capilla y un nuevo centro de reunión, al que llamaban la comuna, y que fue el lugar donde se efectuó la boda. La comuna, aparentemente, está emplazada en el mismo espacio en que estuvo la Casa Blanca, ya que está a la entrada del pueblo y no existe hoy en día ninguna construcción que mantenga las características descritas por Lindberg.

⁸ Comida que ofrecen los alferados a todos los asistentes a una determinada festividad religiosa.

A fines de la década de los noventa, el pueblo Conchi sufrió una serie de presiones que estuvieron a punto de alterar su fisonomía arquitectónica y cultural. Hacia 1997, el Estado chileno cedió en concesión los minerales de cobre de El Abra a un consorcio chileno-canadiense. Como primera medida de protección de las riquezas obtenidas, y mientras se realizaban los estudios de impacto ambiental, inició gestiones para transformar a Conchi Viejo en el campamento minero desde el cual iban a dirigir la explotación del mineral. Se cerró el pueblo y se instaló un cartel de prohibición de paso hacia él, por corresponder a propiedad privada. Simultáneamente, se trazaba un camino directo hacia Calama que reemplazara las polvorosas y encalaminadas rutas con las que estaba articulado alto Loa y el asentamiento urbano principal de la región.

Los campesino-indígenas que conforman la población vinculada a Conchi Viejo empezaron a sufrir hostigamientos, controles y revisiones cada vez que necesitaban ingresar a su pueblo, ya sea por motivos personales individuales (entierro en el cementerio, visita a parientes que operan como cuidantes del pueblo) o comunitarios, como son las mencionadas festividades.

Luego de una larga gestión, que obligó a estos campesino-indígenas a organizarse y conseguir el apoyo de la Conadi, lograron recuperar el control de Conchi Viejo, sin que por ello se haya modificado el trazado vial de la explotación minera. El pueblo quedó cruzado por un camino pavimentado de doble vía, que sigue en uso. El cartel de prohibición de ingreso fue removido y en su lugar se instaló un arco que da la bienvenida al visitante y que le desea buen viaje a su partida...

3. LA COMUNIDAD DE CONCHI VIEJO

Definir una comunidad y su historia no es tarea fácil, más aún cuando en la actualidad su núcleo central, el pueblo, está prácticamente deshabitado durante el año, con las dos únicas excepciones de la festividad de San Juan y la Tirana Chica, el día de la Virgen del Carmen.

La población dispersa en el valle y en los centros urbanos cercanos, Calama y Chuquicamata, refuerzan la apariencia de desestructuración comunitaria de la población de este sector del alto Loa; sin embargo, al agudizar la mirada, se nos revela que hay una antigua estructura comunal latente bajo este aparente abandono.

Siguiendo la documentación de la Conadi, la comunidad de Conchi Viejo se constituye el 19 de noviembre de 1994, acta que queda registrada y aprobada por dicha corporación, diez días después. Acogiéndose a la Ley N° 19.253 hacen la presentación de sus estatutos, aprobados por 30 votos, que al parecer corresponden a la totalidad de asistentes, procediéndose en el mismo acto a elegir una directiva, según las normativas vigentes. Llama la atención que al incorporarse a los registros del organismo estatal el acta de constitución, la "comunidad indígena", pase a ser catalogada de "comunidad atacameña". Si bien la ley solo reconoce la existencia de la etnia atacameña en esta región (art. 62), aparece ya la primera constricción a la identidad local, generando vínculos identitarios que no corresponden a la realidad sentida. A pesar de ello, prefieren ser considerados atacameños antes de no figurar de ningún modo y ser subsumidos bajo formas gentilicias aún más impositivas, como es el apelativo de "chilenos", del cual no reniegan pero sí se excluyen pragmáticamente a través de una actualización lingüística que distingue un "nosotros" y "los chilenos", como dos categorías.

Cumpliendo con los requisitos señalados en la Ley, al acta de constitución se adjunta una nómina de los comuneros, en que se listan 81 nombres (ver "lista de socios Comunidad Conchi Viejo" en anexos), y otra de los grupos familiares

que estarían en condiciones de formar parte de la comunidad, en la que figuran 59 familias que enteran un total de 237 personas, entre adultos y niños. En los Estatutos se establece que sus miembros "proviene de un mismo poblado antiguo, el de Conchi Viejo." (art. 2), lo que no sólo permite entender la autodenominación sino el hecho de que en el acta y en los estatutos no exista ninguna referencia a tierras patrimoniales de la comunidad, a pesar de que ellos sí reconocen un territorio comunal.

[¿Y no van a pedir tierras de pastura en los cerros?] Queríamos pedir pero... eso es lo que... eso es lo que no sabemos. Ejemplo, ese cerro [¿El Colorado?] Sí, los pertenece. Pero no sabemos cuánta hectáreas hacia atrás podemos pedir. Eso no sabemos. Porque Conchi, Conchi abarca hasta Chela, pero no podemos... o sea, allá es que nos reducen porque dicen: "no poh, no pueden ser mucho". (Testimonio de Luisa Huanuco)

En esta formalización no se han incluido datos de edad, ni de lugar de residencia actual de los comuneros, información que podrían haber sido de gran utilidad para comprender la composición de la comunidad, más aun cuando se tiene la profunda intuición —y algo más— de que la conformación de la comunidad actual es eminentemente urbana, de antiguos habitantes del valle del alto Loa y que hoy en día residen en Lasana y mayoritariamente en Calama. La posibilidad que hemos tenido de recorrer una parte importante del valle, nos permite apreciar omisiones en los listados de la comunidad: al menos unos seis adultos no figuran en las nóminas, todos campesinos que se han mantenido en el valle, practicando actividades tradicionales⁹. Sabemos que algunas de estas omisiones han sido reparadas, otorgándoseles no sólo la posibilidad de participar sino también el estatuto o calidad indígena que les corresponde como parte de esta comunidad; sin embargo, ignoramos si esta situación se ha extendido a los otros casos detectados. No creemos que estos olvidos sean intencionados, sino que refleja un grado de desarticulación entre los miembros urbanos —que han accedido a los cargos directivos de la comunidad— y los campesinos.

⁹ Podemos mencionar a Tomasa Galleguillos, sus hijos Julio y Gerarda Flores y a Nicolás, Clemencia, Natividad, Gregorio y Simón Aymani.

... la directiva actual no conoce bien las personas que vivieron, quiénes están ahí, esos no saben. Ese es otro, otro lfo que tenemos también allí, porque ellos no sé, digamos ahora tomaron ellos, pero ellos son jóvenes, no conocen casi las raíces, de donde hasta donde... No, no la saben.

Los dirigentes viven en Calama. Mire, lamentablemente, la comunidad de Conchi ya están digamos, han nacido en Calama, sus padres han trabajado en Chuqui, otros trabajaron en Calama entonces ya, interés por esta parte, ya es muy poco, casi nada. Ellos quieren.. quieren luchar y no, tiene que ser realmente alguien que realmente luche y quiera su tierra, se sienta feliz, orgulloso de la tierra y si no, a 'onde van a ir, hay gente joven que no, realmente... (Testimonio de Luisa Huanuco)

Estas diferencias dan cuenta de visiones distintas sobre los objetivos y prioridades que debiera tener la comunidad, por lo que su desarrollo como entidad reconocida legalmente no ha estado exenta de dificultades; de hecho la primera directiva fue destituida cinco meses antes del término de su período de conducción. El comunicado a la Conadi es escueto y simplemente señala que

Debido a los conflictos sucitados, se acuerda nombrar una directiva provisoria, la que estará en función hasta Noviembre de 1997, período en el cual corresponde renovar directiva titular.

La nueva directiva, sin embargo, sólo renovó tres de sus cinco miembros, ya que dos de los antiguos directivos pasaron a ocupar los cargos de consejeros, siendo finalmente removidos en noviembre, cuando se eligió una nueva directiva para los próximos tres años, la que tampoco concluyó su período ya que se estableció su reemplazo para noviembre de 1999 y no del 2000, por nuevos roces surgidos en la comunidad.

En todas estas elecciones no han concurrido más del 60% de los comuneros con derecho a voto, siendo siempre los grandes ausentes los que viven en las zonas rurales y, sin embargo, las crisis que impulsan las renovaciones de directorios se relacionan con problemas de conducción y enfrentamiento de conflictos vinculados con el agua o con el santuario de Conchi Viejo y su relación con la minera; ambos temas que preocupan de sobremanera a los campesinos de la comunidad.

Por otra parte, en los otros cargos comunales, menos administrativos y mucho más tradicionales, los campesinos del alto Loa juegan un papel más protagonista. Los fabriqueros tienen un espacio reconocido en la comunidad y su labor es uno de los anclajes de la tradición y de la continuidad de Conchi Viejo.

Los Fabriqueros son los comuneros que tienen esa calidad especial y que tienen por función dentro de la comunidad la de velar por la mantención de los bienes del santuario de Conchi Viejo.

La calidad de Fabriquero se adquiere en forma hereditaria, teniendo sus sucesores la posibilidad de rechazar tal responsabilidad o de aceptarla previo juramento de cumplir con la carga a cabalidad. En el caso de no existir ningún descendiente o ninguno interesado en aceptar la carga, se procederá a la elección de un nuevo Fabriquero.

El número de Fabriqueros mayores será de dos y el de menores de seis, teniendo los primeros la facultad de dirigir y supervigilar, e incluso de sancionar a los menores en caso de incumplimiento de las funciones propias del cargo. (artículo 30, Estatutos de la comunidad indígena comunidad atacameña de Conchi Viejo)

Ciertamente, la importancia de este cargo se enmarca en uno de los aspectos constitutivos de esta comunidad: la ritualidad, ya que es esta la que efectivamente articula y convoca a los comuneros de Conchi Viejo, congregándolos y otorgándoles sentido de identidad. Son dos las ocasiones en que esta ritualidad opera comunitariamente: la festividad de San Juan y, por sobre todo, la Tirana Chica, celebrada el día 16 de julio, día de la Virgen del Carmen.

Como decíamos al iniciar esta descripción y reflexión, la comunidad de Conchi Viejo surge como comunidad indígena de la necesidad de defender su espacio ritual más que el económico mermado silenciosa y paulatinamente a través de las distintas captaciones de agua, las migraciones y el contacto cada vez más frecuente con la sociedad de mercado. Sus batallas no han dado los frutos que los campesinos esperaban, ya que el agua sigue disminuyendo y no cuentan con ningún derecho de agua que les permitiera revertir esta situación. Por otra parte, el reconocimiento de títulos de goce familiares ha demorado demasiado, tanto que no existe esperanza alguna de luchar por una territorialidad comunal reconocida.

3.1. LOS CAMPESINOS DE CONCHI VIEJO

La comunidad local está conformada por un grupo de estancieros con orientación predominantemente ganadera y cuyos asentamientos conforman una serie de caseríos dispersos relativamente autárquicos. Su organización social preponderante se estructura en torno a lazos de parentesco basados en núcleos familiares cada vez más pequeños, cuya tendencia es la reducción de los caseríos a familias nucleares.

Así, en el sector bajo estudio encontramos una población permanente que no supera la decena de personas, en la cual predominan los adultos mayores de 45 años. La población infanto-juvenil es prácticamente nula, debido a la migración forzada para dar cumplimiento a las leyes del Estado-Nación, que impone la educación formal obligatoria a partir de los 6 años (primero básico) y que debiera extenderse hasta que el niño culmine el segundo ciclo de educación básica. La inexistencia de centros educativos en el sector y la percepción de que la educación les dará mayores posibilidades explica que, habiendo escuelas en los poblados de Lasana y Chiu Chiu, los niños sean enviados a la ciudad de Calama, lugar en donde son cuidados por parientes. Allí son educados en "cosas de pueblo", regresando en las vacaciones de verano a las estancias. Sin embargo, con el correr de los años, los niños se han habituado a vivir en la ciudad y van distanciando las visitas a sus padres. Si bien las escuelas fiscales de Calama y, posteriormente las municipales, no corresponden *in estrictu sensu* a escuelas de frontera, la formación que reciben en ellas se enmarca en los parámetros valorativos de la sociedad nacional, y no se le da espacio ni expresión a las raíces indígenas que forman parte importante de la realidad de origen de estos niños. El resultado es un progresivo proceso de asimilación cultural y desarraigo, que ya no sólo viene por el desapego a la tierra y a las labores económicas tradicionales –socialización que no se realiza por la distancia y el poco tiempo que permanecen con sus padres en las estancias–, sino también por el desconocimiento de la matriz simbólica que sustenta todas las relaciones que se producen al interior de las comunidades andinas o mestizas rurales.

Una vez que terminan sus estudios obligatorios —o desertan del sistema educacional—, los jóvenes no retornan a las UPD enclavadas en el valle del río Loa, sino que se integran a la población económicamente activa que trabaja en las mineras o en el área servicios, en la misma ciudad de Calama, en Chuquicamata o en Antofagasta. Sus trabajos no son bien remunerados, ya que pocos tienen la preparación que les permite integrarse al sistema productivo como obreros calificados; sin embargo, sus posibilidades de desarrollo económico son percibidas como mejores que reintegrándose a la comunidad rural de la que alguna vez formaron parte. Esta tendencia general se ve contradicha en un relevante aspecto: muchas de las familias han logrado mantener lazos de dependencia económica mutua, por lo que en tiempos de baja en la oferta laboral de la ciudad o cuando llegan a la edad en que pasan a engrosar la población pasiva, retornan a las estancias de sus padres o reactivan antiguos asentamientos pastoriles en las cercanías a los de ellos. Sin embargo, tenemos la impresión de que, al menos en el caso de la comunidad de Conchi Viejo, esto no será posible de mantener por muchas generaciones, dado que la formación en la escuela urbana genera un desapego y un desconocimiento de los sistemas de subsistencia de la estancia andina.

• **Acerca del parentesco en la comunidad de Conchi Viejo**

En esta comunidad, los lazos que siguen más vigentes son los del parentesco, y son los que permiten la continuidad y supervivencia de las UPD. Si bien el modelo familiar andino tiende a conformar grupos extensos, las exigencias de inserción en la sociedad nacional y sus presiones han ido produciendo una reducción de los mismos hasta generar prácticamente familias nucleares. A pesar de esta situación, los lazos perviven y se manifiestan en la distribución y acceso a las zonas de pastura y en la realización de los rituales propios de la vida pastoril, tal como es posible observar en otros puntos de los Andes chilenos (Gundermann 1984; 1988) y peruanos (Flores Ochoa 1968; 1988; Palacios 1988).

Los grupos familiares representados en alto Loa tienen una larga historia en el sector y hoy se concentran en prácticamente dos líneas parentales: los Ga-

lleguillos y los Aymani. Según nos relatan los antiguos habitantes de una estancia local, fueron unos españoles, los Galleguillos, quienes formaron el enclave minero y posteriormente alzaron el pueblo y la iglesia de Conchi Viejo. Sin embargo, en el *Libro de varias ojas* analizado por Cassassas (1974) este apellido no figura en el listado de los habitantes de la administración de Chiu Chiu en el siglo XVII, a la que pertenece Conchi, aunque en el estudio etnohistórico figuran tres Galleguillos catalogados como forasteros (dos mujeres y un hombre), si bien no se precisa su proveniencia.

Es importante señalar que en el mencionado documento histórico figuran como forasteros un Bilca proveniente de Lípez, un Ayman natural de San Juan de Chuncho y un Bautista que aparece en el listado general en ese archivo, todos apellidos que hoy persisten en el alto Loa. De esta información podemos desprender que esta composición familiar y de propiedad corresponde a una ocupación con gran profundidad y continuidad histórica.

En la actualidad, el parentesco del sector se basa en las relaciones de estos dos grupos familiares extensos, cuyo establecimiento de alianzas (matrimoniales y de compadrazgo) ha configurado un patrón social que tiende a la endogamia, aunque se complementa con lazos sociales no permanentes, que han dado lugar a un alto porcentaje de hijos naturales no reconocidos.

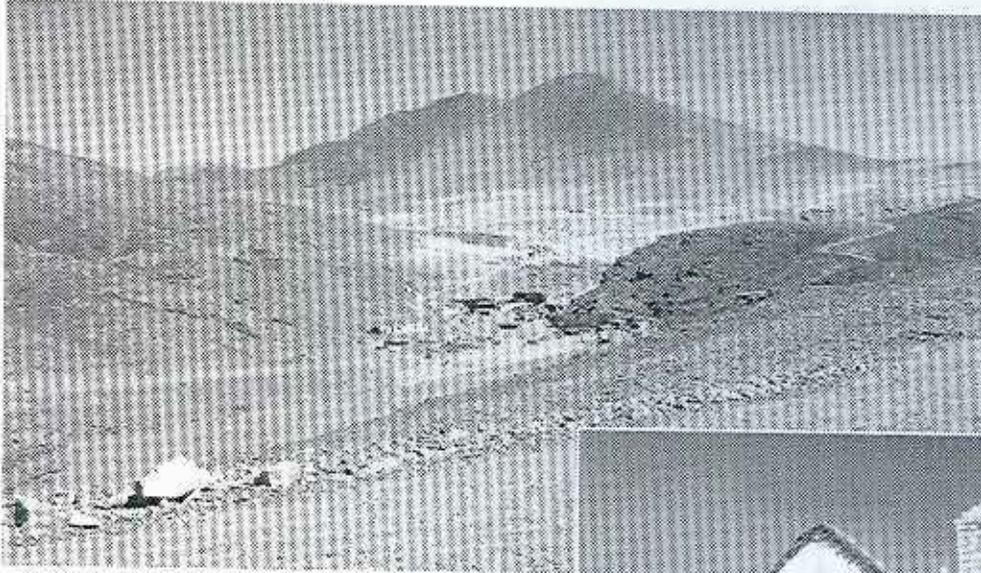
La estructura de parentesco se ha ido debilitando en las últimas décadas, producto de la emigración involuntaria a las ciudades y pueblos para cumplir con la Ley de Educación Primaria Obligatoria (1920). Esta migración suele volverse sin retorno, por lo que las UPD se ven reducidas y sin mayores proyecciones para el futuro. Sus familias asisten cotidianamente a la separación que termina por quebrantar el pilar fundamental de su subsistencia. La fuerza de trabajo se ha ido concentrando en personas mayores de edad, que solas no pueden hacerse cargo de la mantención de todas las áreas productivas de la estancia, razón por la cual han terminado por consagrarse casi en exclusividad a actividades netamente pastoriles.

Así también, los lazos de cooperación y reciprocidad se han ido restringiendo y cediendo espacios ante el sistema de mercado con que opera la sociedad mayor, cuya lógica es altamente antagónica con los principios en que se sustentan esos lazos. Sólo se conservan los mecanismos de reciprocidad al interior de la familia directa con algún grado de efectividad, que cada día se vuelve más dudoso. A pesar de esta fuerte desestructuración, subsisten algunos mecanismos de integración social que se mantienen activos y que complementan el sistema de parentesco consanguíneo. El compadrazgo es una institución muy fuerte entre estos estancieros y ha permitido integrar a los *entrantes*¹⁰ de localidades más distantes y que no presentan vínculos de consanguinidad con ninguna de las familias del sector, como los Urrelo¹¹, un grupo familiar que ha establecido relaciones de compadrazgo tanto con los Galleguillos como con los Aymani. De esta forma el sistema se abre, volviéndose altamente receptivo a población foránea, que es incorporada a los sistemas de cooperación y mantención de una estructura basada principalmente en el parentesco.

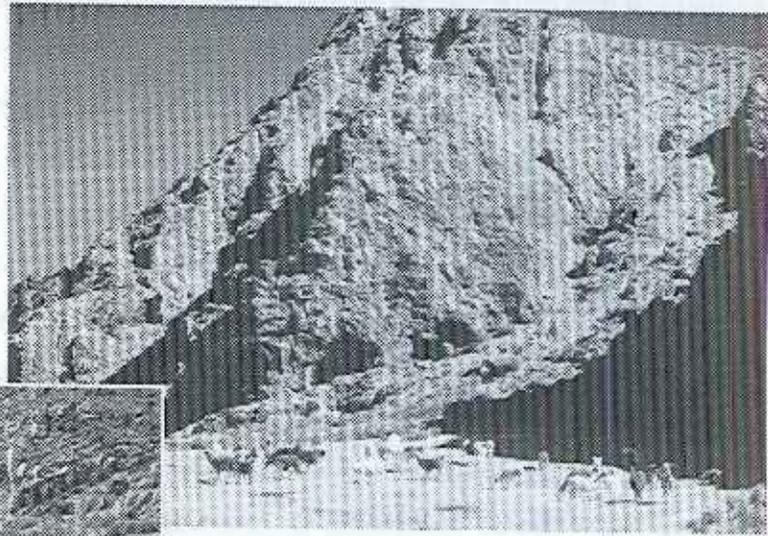
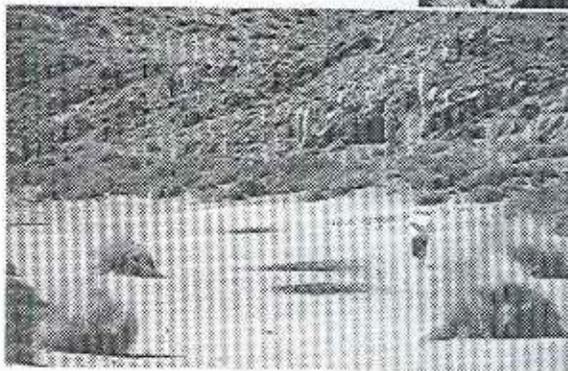
Esta apertura permite establecer y reanimar nuevos lazos de cooperación y reciprocidad, base de la continuidad de una comunidad pastoril, cuya fuerza y motor económicos radican en la cantidad de mano de obra que cada UPD pueda convocar y mantener efectivamente en actividad. De allí la importancia del sistema de parentesco, no sólo como estructurador de las actividades internas a nivel de las UPD, sino también en sentido extenso, como el que hemos podido observar a nivel sectorial, ya que éste es el que les otorga un sentido de identidad y colaboración.

¹⁰ Etnocategoría empleada en la localidad para distinguir a la población que proviene de otras localidades o sectores, y que se aplica incluso a la población que lleva años asentada en la localidad. Se contrapone a la etnocategoría de *viviente*, originario de la localidad.

¹¹ Familia originaria del sector Ollagüe-Cosca y posiblemente de las nacientes del Miño.



FOTOGRAFÍA 4. Poblado de Conchi Viejo y detalle del estado actual de la capilla.



FOTOGRAFÍAS 5 y 6. Vega de la quebrada de Ichuno.

• Asentamiento y organización espacial

Aún cuando los lazos parentales estructuran a la población del sector y permiten el desarrollo económico de las UPD, los campesinos de Conchi mantienen un patrón de asentamiento disperso. Este se asemeja, en gran medida, a la situación descrita para la puna peruana y otras regiones de los Andes (Flannery et al. 1989; Flores Ochoa 1964; 1968; 1983; 1988; Martínez, G. 1976; Merlino 1979; Merlino y Rabey 1983; Palacios 1981; 1988; 1998a; Rabey y Merlino 1985; 1988; van Kessel 1996), en la que es posible distinguir unidades habitacionales y sus áreas de explotación, un pueblo al que se sienten vinculados y asentamientos secundarios de uso temporal.

Las estancias de los sectores que describimos corresponden a asentamientos permanentes ligados a la explotación ganadera, que, como señalábamos anteriormente, corresponden a unidades familiares. Estas estancias tienen bajo su control un radio cotidiano (*play radius*, *sensu* Binford 1982), que está representado por las estructuras de la vivienda, los corrales y las vías de circulación que unen todas estas áreas. Además es posible distinguir un *radio de forrajeo* (*sensu* Binford op. cit.) natural y *potreros* (áreas de cultivo de forraje), a los que se recurre diariamente. Cada unidad familiar ha delimitado derechos de uso sobre las pasturas naturales que ofrece la vega de caja de río. Estos límites están marcados por *cierres* (pircas que cruzan transversalmente el valle), y que demarcan territorios de una extensión superior a los dos km lineales. El paulatino despoblamiento de estos sectores han dejado obsoletos estos sistemas, ya que la presión por las pasturas y los requerimientos de normar su uso han disminuido, por lo que es común que las áreas de forrajeo se extienda más allá de la marcas de los antiguos *cierres*.

Estos asentamientos pastoriles son utilizados durante todo el año, constituyéndose en el lugar fijo de residencia de estos estancieros, un modelo característico de las tierras altas de Iquique, I Región (cfr. Martínez 1976; Provoste 1976; 1979). Esta ocupación de tipo permanente se contraponen con el carácter regional de las estancias de otros lugares de la II Región (Aldunate y V. Castro 1981; Castro, V y Martínez 1996; Délano 1982; Gómez, C. 1980; Gundermann 1984; 1988; Uribe 1994), que

las definen como lugares de explotación ganadera de uso temporal o estacional. Es así que, en las comunidades de la cuenca del río Salado, se desarrolla una actividad agrícola de mayor importancia que la que se registra en las estancias de Conchi Viejo, lo que ha ido configurando en aquellas, un sistema de asentamiento centrado en el poblado, con movilidad estacional a los puntos de forraje en la estación húmeda.

Sabemos ya que estos campesinos tienen un poblado que reconocen como propio y en el cual casi todos tienen una residencia, ya sea propia o de algún pariente cercano, en la cual alojan cuando asisten a alguna celebración religiosa, como las fiestas de los Santos Patronos (p.e., San Juan Bautista) y la Tirana Chica. Además, cuentan con espacios de culto dedicados exclusivamente a su actividad como es la poza noreste del atrio de la Capilla.

Finalmente, en cuanto a los asentamientos secundarios sólo podemos decir que están en franco retroceso, al menos en el uso de estos pastores, los que han concentrado sus actividades en el área de forrajeo que circunda su estancia, no habiendo necesidad de trasladarse a otro sector, salvo en el caso de los pastores de Pastos Grandes, ya que la estrechez del valle, no permite el desarrollo de una cubierta vegetal extensiva que sea suficiente para mantener allí el ganado, por lo que se ven en la necesidad de trasladarse a otros sectores, ubicados al norte de nuestra área de estudio. Otro caso de excepción ocurre cuando en los sectores más cercanos a las nacientes del Loa se producen sequías que afectan las pasturas, impulsando a los estancieros a trasladarse a las que mantienen sus parientes en otros sectores del alto Loa.

• Su organización productiva

Como se ha podido apreciar, los estancieros de Conchi Viejo tienen una economía basada principalmente en el pastoreo de ganados mixtos (llamas, ovejas y cabras), que se desarrolla bajo un sistema que puede definirse como **uso intensivo del espacio**. Esta estrategia de manejo del espacio físico y sus recursos corresponde a un sistema de pastoreo en el que el *radio de forrajeo* se limita al

valle la mayor parte del año y se extiende hacia el *campo* y *cerro* en la estación de lluvias. De esta forma, no se hace necesario recurrir a sitios de uso estacional para pastear a los animales, por lo que el patrón de asentamiento se ve reducido a un único asentamiento multifuncional, que incluye un área habitación, zonas de corrales y campos de cultivo.

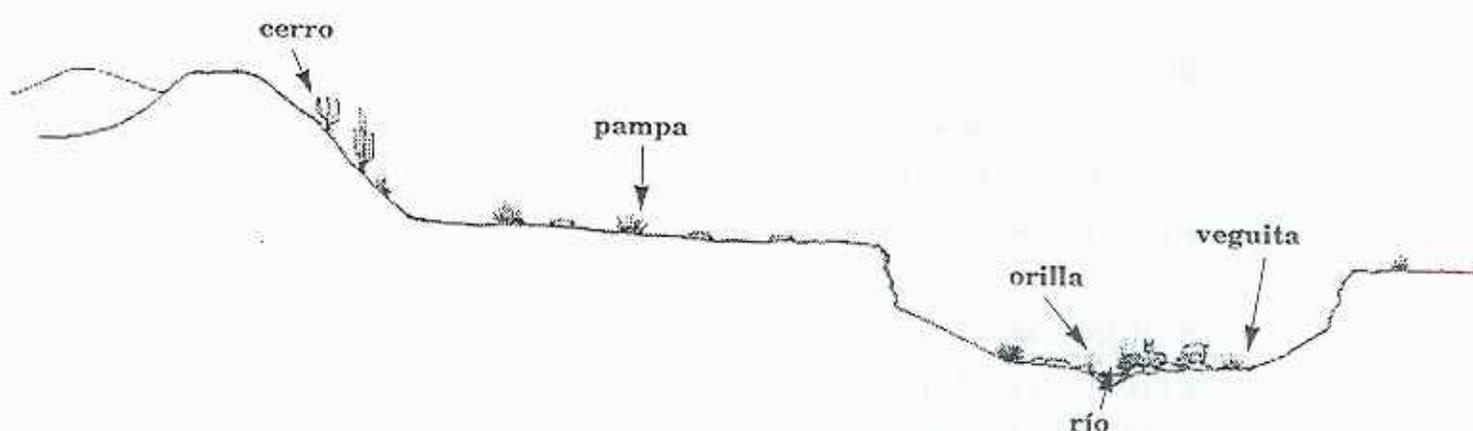
Los niveles de productividad de las UPD son bajos y están destinados a autoconsumo. Sus masas ganaderas fluctúan entre 20 y 40 animales medianos (principalmente ovinos) y una a dos decenas de camélidos. De sus subproductos, la artesanía en lana registra una salida al mercado informal, ya sea por venta directa o por encargo que hacen los mineros o los parientes que han migrado a las urbes. Solo en ocasiones excepcionales venden carne, la más de las veces "en pie", porque "la pagan mejor" los pescadores y las personas que vienen con ese único fin.

Los niveles de autosustentación de estos estancieros son bastante generalizados, por lo que sólo van a la ciudad un par de veces al año a entregar los encargos que se les han solicitado en mantas y calcetines, dinero con el cual compran la mercadería que ellos no pueden producir (azúcar, algunos farináceos, así como frutas, verduras y huevos). Incluso aquellos que han obtenido pensiones asistenciales, han designado a alguien que los represente en el cobro, tratando de distanciar sus viajes a la ciudad; los que no han podido hacerlo, bajan cada dos meses a retirar sus dineros y a visitar parientes.

Por otra parte, hemos constatado que la región bajo estudio, principalmente las localidades de Taira y La Isla, es receptora de masas ganaderas que funcionan bajo una lógica de uso extensivo del espacio. Esto da origen a varias unidades de asentamiento de ocupación temporal, que dependen de una estancia o UPD ubicadas fuera de los sectores bajo estudio e incluso de otras cuencas. Estas *cabañas* están conformadas por uno o dos cuartos y un corral de gran tamaño. Su finalidad es el aprovechamiento de zonas de pasturas a más de un día de distancia de la estancia o pueblo de origen, por lo tanto, este sistema de pastoreo incluye *radios logísticos* (*sensu* Binford op. cit.).

La mayoría de los pastores que llegan a este tramo del valle pueden desarrollar actividades pecuarias y usufructuar de las pasturas de la vega de la caja del río Loa gracias a los lazos de parentesco —consanguíneos o sociales— que tienen con los estancieros del sector. Algunas veces ni siquiera alteran el número de unidades de residencia que se encuentran en funcionamiento, ya que se alojan en las estancias activas y comparten el trabajo cotidiano de ellas. Más aún, los hatos pueden ser agrupados para ser cuidados y pastoreados en conjunto, turnándose esta labor.

Independientemente del carácter del asentamiento de que se trate, las estrategias de pastoreo se concentran en el cuidado del ganado introducido (cabras y ovejas), el que es vigilado durante toda la jornada. Para un mejor aprovechamiento de las pasturas, los estancieros dirigen, con una alternancia diaria, a sus animales aguas arriba o aguas abajo, por una o por la otra banda del río. Las ovejas prefieren los pastos de *orilla* mientras que las cabras, las *tolas* o arbustos, por lo que se suelen alejar hacia el talud de escombros que limita el piso del valle. Por la tarde, si la vegetación de la *veguita* no es suficiente (demasiado seca o rala), se conduce a los hatos hasta el *potrero*, espacio cercado en el que se cultiva forraje artificial, especialmente alfalfa (*Medicago sativa*). Los corderos y cabritos que aún no están en condiciones de seguir a sus madres durante todo el día, son *chiquereados*: se les mantiene encerrados en corrales pequeños (*chiqueros*) y se los alimenta con *unquillo* (*Juncus arcticus Willd*) o con alfalfa (ver esquema 1).



ESQUEMA 1. ETNOCLASIFICACIÓN DEL ESPACIO, SEGÚN USO FORRAJERO.

En el caso del ganado camélido, el pastoreo es distinto, ya que la intervención del pastor es menor. Las llamas son *botadas* en un sector en que la vega de la caja del río es más extensa y se les deja allí. Cada tres o cuatro días se va a ver si están todos los animales o si el rebaño se ha movilizadado a otra zona del valle. De no detectarse anomalía alguna, se les deja allí o, si por el contrario, se juzga que el forraje disponible no es suficiente o si es un lugar donde los predadores naturales pueden afectar a los animales, se les lleva a otra parte del valle. Los *cuchos* (crías de las llamas) no son separadas de sus madres, ya que son lo suficientemente fuertes como para seguirlas casi desde el momento de nacer. Sin embargo, en época de pariciones, la vigilancia del hato de camélidos se hace más frecuente, para controlar o intervenir en los nacimientos y proteger a los animales de los depredadores.

En la estación húmeda, los estancieros alteran un poco sus sistemas de pastoreo, llevando a sus animales a pastear a los cerros, para aprovechar los *pastos de lluvia*. Este cambio no implica una "transhumancia" o "movilidad" en los términos clásicos, sino que corresponde a una extensión del radio de forrajeo de explotación diaria, llevando y trayendo a los animales durante la jornada. Esto se explica por el temor a la acción de cazadores mayores, como el puma (*Puma concolor*) y cóndores, que pueden diezmar un rebaño, más si se considera que este período coincide con la época de la parición de los camélidos y del rebaño introducido. Por otra parte, la existencia de tropillas de camélidos no-domésticos, especialmente de guanacos, altera el ordenamiento de los hatos de llamas, ya que éstas son capaces de cruzarse con los machos de estas tropillas e incorporarse a ellas, abandonando el rebaño. Estas dos razones, sumada a las prolongadas sequías vividas en las últimas décadas, han incidido en que los pastores eviten en forma creciente el pastoreo en estas zonas, a pesar de que reconocen la calidad de estos pastos estacionales y del resto de la vegetación disponible en la *pampa* y en el *cerro*, que, en ese período, se encuentra en floración.

El hecho de que las estancias cuenten con ganados mixtos obliga a dedicar gran parte del día al cuidado de los animales, labor en la que se inician los pastores desde muy pequeños (aproximadamente a los 5 o 6 años). Sin embargo,

no es su única actividad productiva. Como mencionábamos anteriormente, estos estancieros desarrollan una horticultura de pequeña escala, dada la estrechez del valle, que no provee de grandes extensiones planas de terreno y a la mala calidad de los suelos. Los cultivos se centran en productos como la papa y el maíz, aunque también cultivan habas y zanahorias. Las eras suelen estar junto al *potrero* —y en algunas ocasiones dentro de él—, lo que implica mayor vigilancia de los cultivos cuando están pasteando allí los animales.

La producción de la horticultura es muy baja, por lo que apenas alcanza para alimentar a los miembros de la UPD y, muchas veces, no da para “dar vuelta el año”. Además, la migración a la ciudad o a los centros mineros de los jóvenes y de los hombres en edad productiva, ha dificultado la mantención de los canales que riegan los cultivos. Tanto es así que hemos registrado el paulatino abandono de esta actividad en algunas estancias, en las cuales se ha intentado mantener la producción de forraje artificial sólo con las escasas precipitaciones que registra la región, dado que el canal que alimentaba esta área productiva requiere de reparaciones, pero no hay quien pueda realizarla.

Hemos podido registrar una última actividad productiva: la pesca de truchas, especie introducida en la década del '50, por los norteamericanos que trabajaban en la División Chuquicamata. Si bien esta especie ha proliferado, adaptándose perfectamente a las condiciones químicas y térmicas del río Loa, la sobreexplotación de las últimas décadas ha impuesto un sistema de vedas, que rige para los pescadores foráneos, ya que se reconoce en este recurso una fuente de alimentación para la población local, exceptuándola de dicha restricción. Sin embargo, el desarrollo de esta actividad ha significado otro punto de contacto con la sociedad nacional, ya sea a través de los pescadores que vienen de vez en cuando al alto Loa, o por el comercio que han logrado establecer algunos estancieros vendiendo el producto de su pesca, aunque hay que mencionar que gran parte de los excedentes que pueden lograr en una jornada dedicada a esta actividad, es enviada a los parientes que residen en la ciudad de Calama.

El futuro de esta comunidad legal es incierto, aunque sabemos que mientras exista una devoción tan marcada por ciertos ritos –estrechamente vinculados al ganado y la vida de las estancias–, se mantendrá como un espacio cultural de resistencia, aunque en otros niveles sufra constantes transformaciones.

Desde esta perspectiva, la vida campesina de esta comunidad adquiere especial relevancia, por lo que nos hemos abocado a dos casos, dos historias que reflejan la vida estanciera, pero también la evolución de la conciencia indígena y su valor propio. Obviamente estas visiones no se hacen cargo de la perspectiva urbana de la comunidad, más que como punto de contraste y distancia con sus propios anhelos, mas nos parecen de mucho valor como ejemplo de reactivación cultural y de la ciclicidad de las comunidades andinas, lo que nos habla de una estructura que se resiste a la enajenación y que intenta seguir apropiándose de su historia y su contingencia.

VI. LA VIDA EN EL LOA SUPERIOR

HISTORIA DE UNA LUCHA

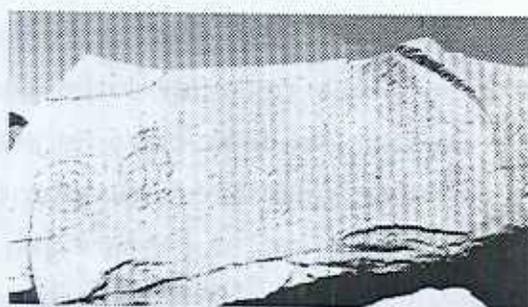
Luisa Huanuco me conoció en Conchi Viejo en 1994. Yo, a decir verdad, no la recuerdo entre los más de 80 rostros que peregrinaban entre rezos y cantos. Tampoco recuerdo su cara entre los sonrientes comensales en la comuna, para la boda de San Juan, ni entre los escasos pero entusiastas bailarines, alférez y anfitriones de ese año. Yo vine a conocer a la Lucha en 1996, en una corta visita a la que yo llamaba, en ese entonces, la “casa de don Juan”. En esa ocasión, ella me saludó con un afecto inusitado para los cánones de los lugareños. Acto seguido, y tras una pregunta sobre un panel de arte rupestre que aún hay en el corral de la estancia, me respondió: “Si le gusta, lléveselo, traemos algo como una grúa y lo echamos en la camioneta”.

Dos años más tarde, la Lucha, con su guerra personal y comunitaria, no deja ni que le tomen fotos a las cosas de los abuelos. Su historia es la del reencuentro con su ser indígena y una constante lucha por mantener sus tradiciones y costumbres. Su discurso, sin duda, tiene un perfil más político, conoce del poder y de la administración; del trato con las autoridades calameñas y de su propia comunidad. Su historia, es simplemente una imagen de una comunidad andina que fluctúa entre la presión y la recuperación, entre su propio olvido y su necesidad de recuerdo...

La historia que se transcribe aquí corresponde a un relato de vida espontáneo, que surgió de una conversación sobre la Comunidad de Conchi Viejo. No había intención en mí de que me contara su vida; no había impedimento en ella para que eso ocurriera. El resultado de esa apertura fueron tres tardes de conversaciones-entrevistas desarrolladas en enero de 1999 y compartir la costumbre del Primero [de noviembre], sus ritos y los excursos que el recuerdo de las "almitas" evoca en la vida de Lucha y su familia.

No he querido alterar el discurso y su trascorrir. Para poder hacerlo comprensible en nuestros cánones que tienden a la historia lineal, he subdividido el relato en algunos temas e intentado darle un orden cronológico, siguiendo el relato de la sucesión de generaciones. No obstante, como podrán apreciar, para la Lucha el presente y el pasado van fundidos en una interminable comparación entre lo que aprendió de su querido abuelo y su realidad actual, la que no le termina de agrandar y que justifica su perseverante lucha...

Para que podamos compenetrarnos en el relato, se adjuntan algunas fotografías de su estancia y del pueblo de Conchi. Asimismo, hemos creído pertinente explicar las voces indígenas y los arcaísmos hispanos que figuran en esta historia, para lograr formarnos la imagen de lo que nos relata, y a la vez tomar conciencia de los sustratos andinos y coloniales que persisten en su habla y, por tanto, en su percepción del entorno.



FOTOGRAFÍA 7 y 8. Nuestro primer encuentro con Luisa y el panel de tan curioso diálogo.



ORÍGENES Y LA COMUNIDAD

Nosotros todos
perteneceemos a
Conchi.

Nosotros todos pertenecemos a Conchi, o sea todo el origen se viene del Conchi hacia acá [valle del Loa], y antiguamente era hasta Chela. Ah, digamos del Miño, un poquito más abajo. Yo lo conocí el Miño hace muchos años, y ya ni me acuerdo como es, cuando fui con mi abuelo. De ahí, ellos eran, digamos, una familia grande también, unos bisabuelos de mi abuelo que fueron a dar allá, y de aquí se desparramó hacia allá. Bautista, Vilca, Cháves, y así una serie de apellidos que se fueron formando después, pero todos pertenecemos a Conchi.

Ellos son
jóvenes, no
conocen casi las
raíces.

Muchos se están aislando [de la comunidad] por la misma razón, ya se han ido, ya no queda gente ya, ya se han muerto otros, y así [ya no queda ya! Y la otra vez hubo un lío en Conchi, porque había un señor de que es Bautista y que corresponde a Conchi, falleció. Y unos que estaban que sí, que no. Bueno porque no conocen realmente a la comunidad[d], la actual, la directiva actual no conoce bien las personas que vivieron, quiénes están ahí, esos no saben. Ese es otro, otro lío que tenemos también allí, porque ellos no sé, digamos ahora tomaron ellos, pero ellos son jóvenes, no conocen casi las raíces, de donde hasta donde... No, no la saben. Y si uno lleva una ampliación de terrenos que se llama, de pastoreo y todo eso, ellos no se ubican porque creen que son kilómetros y más kilómetros, pero resulta que es todo a la redonda no má y dan los lugares y son diferentes los nombres no má. ¡Claro, eso es! Así que ahí estamos, peleando... con eso.

Los dirigentes viven en Calama. Mire, lamentablemente, la comunidá[d] de Conchi ya están digamos, han nacido en Calama, sus padres han trabajado en Chuqui, otros trabajaron en Calama entonces ya, interés por esta parte, ya es muy poco, casi nada. Ellos quieren... quieren luchar y no, tiene que ser realmente alguien que realmente luche y quiera su tierra, se sienta feliz, orgulloso de la tierra y si no, a 'onde van a ir, hay gente joven que no, realmente...

Todos se creen patrones, menos trabajadores.

Ahora estamos mal, porque el mismo presidente, todos ellos están en una guerra viva, porque resulta que no se puede llegar a ningún acuerdo, a nada, ya con ellos. Por ejemplo, yo cuando me vine ya quedó la crema, y no se puede llegar a acuerdo porque son gente llevao a su idea, como quien dice, no conocen la humildá[d]. Todos se creen patrones, menos trabajadores... Ese el tema aquel, por eso no podemos marchar bien con la comunidá[d].

Somos, en este sentido como tres o cuatro familias [las que vivimos acá en el valle], porque todos viven en Calama. Como le decía por el estudio, por el trabajo.

El mismo pueblo querían pa' campamento.

El Abra, digamos, han cambiao su papeleo tres veces. Porque tenían en plano hacer en el mismo Conchi, en el mismo pueblo querían pa' campamento, en lo cual se fue impidió, porque cuando empezamos a mover nosotros papeles con la tía Paula, entonces ahí fueron fuera ya. Ellos quería too. ¡Incluso pasó la huella, y ellos no podían pasar! y como no hay papeles... ¡ahí no má, igual que aquí! Pasa esa cañería y pasa la corriente, pero como no hay papeles, uno no puede reclamar ná, ese es el chiste que hay aquí.

El problema son esos papeles. Primero vino un señor que era de... que era jefe antes de... ¿cómo se llama eso?... de ESSAN, pero que en ese tiempo no era ESSAN, le decíamos la DOS, SENDOS, por ahí. [El agua potable] Claro, que se llamaba Mario Varas, y este señor también hizo pedimento, pero lo hizo mal. Después salió él como dueño y mi abuelo no estaba ahí. Hubo otros papeles que hicieron otros, otro pedimento má[s] antiguo, yo no sé aónde apelaron, pero fue un tío y mi abuelo que hicieron... yo creo que lo hicieron en Antofagasta tiene que ser. En Bienes Nacionales tiene que haber ese pedimento. Ahí no me acuerdo si fue el cincuenta y tantos o el '61, no me recuerdo bien. Tendría que buscárselo... como del '50 o hacia delante, yo creo que esos tienen que estar también o Bienes Nacionales los hará desaparecer, no sé. Ahí si que no uno no puede llegar, imagínese a Antofagasta... Eso tendría que estar a nombre de Senón Galleguillos Bautista y Pascual Galleguillos Bautista, pero yo tenía entendío que de Cuestecilla hacia Conchi, en una parte que se llama Humeadero, hasta por ahí recuerdo yo que llegaba ese pedimento. Pero no recuerdo má, porque ellos hicieron un pedimento, pero lo malo es que no pasaban copia, no pasaban otros papeles antes. Entonce nadie exigía eso, por eso uno quedó así poh, como estamos. Pero eso fue antes.

**La minuta que
tenía Conchi**

Nosotros pasamos unos papeles porque Conchi, Conchi antiguamente contaba mi abuelo que tenía una minuta, no sé si usté[d] me entiende de minuta, yo ahí no entendía mucho. Según dicen, uno se reunía a las doce del día, por decirle, a cualquier hora, pero tenía que llegar a esa hora, porque si usté[d] no llegaba no había pedimento.

Pero este tenía una minuta, antiguamente lo llamaban minuta, o sea en cultura antigua era minuta, ahora ya no, ahora es pedimento, lote o no sé como lo llaman ahora, era la minuta. Y en esa minuta tenían toos los famosos papeles, o sea ahí, toos los que iban a pedir estaban anotados en esa minuta. Llegaba un señor: "ya ésta es la minuta", y le hacía toos los papeles. Pero eso se perdió, no está. En Antofagasta me han dicho que no está, posiblemente puede estar en Santiago la minuta. De qué año, ¡olvídese, porque yo no sé de qué año puede estar allá! Eso si que no sé... Él conversaba antiguamente, pero usté[d] sabe, cuando uno es niño no capta bien, poh, de las fechas... Si yo ahí, si usté[d] me pregunta ejemplo, estos números, yo no, no hablo con los números. Entonce, ahí no sé ná... Claro, el hablaba de la minuta que tenía Conchi. Y después llegaron otros señores y hicieron otros pedimento. Por ejemplo, los alemanes, los alemanes... esos venían a hacer criar chinchilla, en el 1930 por ahí más o menos llegaron esos. Hicieron y nadie les dijo ná, poh. Y se fueron, y se fueron uno por uno y ahí quedó too, hasta que se llevaron toas las chinchillas. Eso eran alemanes, era un tal Ernesto Ferbres y el otro era Federico, eran hermanos. Y ahí Conchi ya, si hicieron pedimento, nunca... o sea, el presidente que hubo hizo el trámite pero nunca fue ni exigió, entonce por eso Conchi quedó sin... o sea en el momento está casi perdió, porque tooo, ejemplo el Lucio Abaroa parece que se llama ese, tiene una minita atrás de Conchi, entonce qué fue lo que pasó. Ahí, ya, los cortaron a nosotros por este lao; Chuqui pa' este otro lao, y ya pasó a ser del Abra y ellos pasaron muy felizmente por Conchi, cuando deberían estar pagando arriendo. Pero por no haber papeles, no se puede...

**La Capilla pasó
a Monumento
Nacional.**

No hemos podío reclamar absolutamente naa, si la Capilla pasó a Monumento Nacional, y el pueblo no hace mucho lo declararon pueblo típico de la zona, que ná que ver, son casi las mismas leyes que Monumento Nacional y nosotros no estabamos de acuerdo con eso tampoco, pero llegaron y lo hicieron y vamos a saber quién... No hay quien lo firma, la... los que están adelante de la comunidá no han averiguado ná, toos trabajan, toos sin tiempo. Y para eso hay que estar con tiempo, poh.

Nosotros tenemos que tener un papel donde coste... porque cada persona, digamos pero no todas, tenemos una casita y por esa casita tenemos que luchar poh. A mí, ejemplo, [mi abuela] me dejó dos piecitas chicas, porque toos los años voy a Conchi. Eso ya es algo que tenemos que uno tiene que pelear y por otro lao, nosotros los antepasados no queremos sacarlos de 'onde están, poh. Si esa era la pelea má[s] grande para nosotros, por los que están ahí ya. Eso fue má[s], eso fue lo que nos llevó a hacer má[s] movimiento. Ahora unos dicen que llegaron los papeles malos. ¿Quién se equivocó? ¡Vaya a saber!.. Si el que hizo el plano o el que dibujó, no sé poh. Porque dice que tomó la mitá de la capilla, tomó la ... por ser la comuna quedó a la mitá. Bueno, no, poh, no puee ser, no poh. No puee ser. Incluso se pusieron litos, se pusieron linderitos de cementos, entonce, ¿por qué quedó afuera? Si a ellos mismos le consta, y dicen que quedaron malos, no sé poh... Y ahora dicen que too de nuevo. Esto no sé hasta cuando irá a avanzar. No sé quizá hasta qué año vamos a tener papeles, se demora.

Y de Conadi mismo demoran mucho, porque digamos la oficina es San Pedro de Atacama, digamos ¡la de Calama es segunda no má! Imagínese que de ahí parte a San Pedro de Atacama, y de ahí tiene que partir a Iquique y después ¡cuántas partes más[s] pa' poder llegar a Santiago! Puchas, es largo. Debería ser más[s] rápido. Porque si de Calama, póngase usted, es despachado a Santiago y de Santiago de vuelta... pero no. Entonce doble trámite, doble... Mucho atao diría yo. Mucho atao, es como poner hartas cosas para llegar allá. Por eso no tenemos papeles acá.

Y un día me puse a alegrar...

Ahí está la iglesia, está arriba en el cerro. Cerrito Alegre se llama. La huella pasa por la mitá casi, y va haciendo una... Si antes no nos querían dejar pasar... y después llegamos nosotros al pueblo y llegaban los vigilantes esos que andan, y le van a preguntar a uno qué es lo que anda haciendo. Uno va a su pueblo no má, poh. Y un día me puse a alegrar: "No si yo vengo, porque tengo que venir. Yo soy de acá y tengo que venir. Yo me hago cargo de aquí de la Iglesia, yo vengo a cargo de un grupo de personas y tenemos que venir, tenemos que venir a ver. Nosotros no andamos haciendo naa malo". Y ahí nos pusimos a alegrar.

Pero según después dijeron de que... ellos no dicen naa, según dijeron que habían robado cobre, otros andaban diciendo que andaban vendiendo este... droga, no sé. ¡Quién va ir pa' llá! Póngale que es un ñato de Bolivia, y a Conchi, ¿qué va ir a hacer? No hay nadien.

Y muchos queremos quedar en Conchi.

Pero no... no sé yo... por las peleas en Conchi, si yo no quería... y otra no tenemos parte ahora en Conchi... Es

rechiquitito... hay que ampliar así, atrás. Pensamos pero vamos a ver de aquí... si lo vamos a ver luego o pudiera demorar. No sé yo. Queamos chico. Y muchos queremos quedar en Conchi. Somos muchos. [*¿Y la directiva es la que decide quién puede quedar y quién no?*] Y la directiva dice que no, porque no conocen a toos, poh oiga. Hay personas que han... que han, por decirle, que han coperao bastante antes, y ya después con la vejé se han ido retirando, se han ido a Calama o a otros lugares y después quieren quedar en Conchi... pero resulta que ellos ya no los conocen, ellos no saben. Eso es lo que decía yo. Habría que dejar una lista bien grande, ji, ji, ji. Claro, sí, si yo les digo así, hacer una lista primero de familias y vamos a ver quiénes quieren quedarse o no... pero de ampliar el cementerio, tienen que ampliarlo, o si no, hacerlo en la loma no má, poh. No nos queda otra, no ve que... cada día hay un muerto nuevo. ¡Claro! Si toos estamos en fluencia de morir, y qué le vamos a hacer.. ¡Tenemos que ampliarlos! Así estamos peleando ahora.

VIVIR EN EL ALTO LOA, UNA HISTORIA DE FAMILIA

Nunca hemos dejao este lugar.

Claro que se ha luchado hartó. Nunca hemos dejado este lugar, sí. Desde la vida de mis bisabuelos, ¡de ahí que no hemos dejado este lugar! Se llamaba Juan Galleguillo Ríos, era Galleguillo Ríos, y mi bisabuela era Isabel Bautista, sí, ellos eran mis bisabuelos. Los otros no, están en Lasana, en Chiu Chiu se enterraron. Esos eran por parte de mi abuelita, mi abuela Luz. Ella era de allá poh, ella no fue de acá; mi abuelo sí, era nació y criaó acá, en esta parte. Y mi biabuelo no, bueno, también se crió acá,

pero vino también... la rama... todo parte de Conchi hacia acá, parte hacia Chiu Chiu, Lasana. ¡Si hay harto Galleguillo!

Nació mi abuelo,
nacieron otros
hijos más...

Mi bisabuelo se casó a escondía, porque sus papá era rejodío y mi bisabuelo no contaban con su permiso. Cuando la señora quedó embarazada, tuvieron que ir para allá, toos asustaos, no hallaban qué hacer. Y qué mi bisabuelo ya había traío una guagua ya. Y mi abuelo ya venía ya, va venía ya proyectao ya, estaban toos asustaos. Y cuando mi bisabuelo le cuenta al tatarabuelo, le dice: "Bueno, no te quea otra que juntarte. Y así que vaya haciéndose casita, no má", le dijo, "el casao casa quiere". Así que partió. "Y vaya buscando el lugar", le dijo. Tuvo que venir acá al alto. Esas casitas que hay allá. Claro, ahí se vino mi bisabuelo. Y ahí tuvo too... y ahí nació mi abuelo. Nació mi abuelo, nacieron otros hijos má.

¿Y vai pa' la
guerra a peliar
junto a nosotros?

Matiasa se llamaba mi bisabuela. De mi bisabuela se llamaba Ventura el papá y la mamá[s] se llamaba Petronia. Y el abuelo Ventura era Bautista. Creo que de mi bisabuela parece que era Mondaca el apellío. Así que eran Bautista Mondaca.

Los padres del abuelo vivían en un lugar ... Pero ya salía de Lequena má[s] pa' bajo esa parte, 'onde se llama Condorama una parte, allí vivían. Y las ...los de mi abuelo no. Vivían acá. Ellos venían de Conchi. Claro, ellos venían por ahí de Conchi, porque dicen que el año del... el '79 [1879] cuando se armó esa... no sé que año sería, yo no entiendo mucho... mi bisabuelo era chico, era guagua.

Venían los soldaos, y dicen que le decía... o sea a mi... a los tatarabuelos, a Marcelina y a Matías:

– ¿Y pa'onde vai?

– Voy a dejar ahí a la señora a la punta...

– ¿Y vai pa' la guerra a peliar junto a nosotros?

– Sí, poh –que le dice– pero voy a dejar a mi familia ahí.

¡Pura chiva no má!, vino a esconderse a la cueva. Ja, ja, ja. Y no jue ná a peliar.

[¿En la cueva de la Damiana?]

Claro, en la cueva de la Damiana. Ellos eran los, los abuelos de la Damiana, igual poh. Claro, Matías y Marcelina. Esos también eran los abuelos de ella. Y con mi abuelo eran primos hermanos. Eran hijos de ellos. Esos eran hartos, también. Tuvieron muchos hijos, tuvieron... Había uno que se llamaba... Juan[no se entiende]... ¡juutas que eran hartos! Otro José, y así poh. Si eran hartos... ¡jutas que eran hartos! Si eran hartos los hijos esos. Había uno que se llamaba el Plácido, otro que se llamaba Irene, se imagina que había una pandilla má[s] o menos grande, si la familia era muy numerosa. Y despué, too se murieron, de a poco se fueron muriendo, muriendo. La Damiana fue la última que vivió ahí. Yo casi no... yo no la conocí. La Damiana no la conocía, ya por nombre, y a los otros tampoco. Ya ya no recuerdo yo, le dije yo... yo nací despué, nací como el '48, imagínese ya qué caleta de años sería. ¡Si mi bisabuelo tenía papeles de Bolivia! Boliviano, si sus papeles de nacimiento decían boliviano. Porque too esto antes, creo que era Bolivia. Entonce, cuando... cuando ganaron los chilenos la... no arreglaron los papeles parece. Y ahí quedamos ya... y ahí quedaron de Bolivia. Sí, así era.

Muchos han quedao así, no sólo ellos. Muchas gentes...
Mucha gente vivía antes... se han ido terminando toos...
Vamos queando nosotros no má...

Llegaron toos
malos los
papeles.

En aquellos años la oficina del registro civil en Calama se quemó, entonce los papeles de mi abuelo, ejemplo, llegaron todos malos, porque él no murió a la edá que se dice, que se decía que él tenía. Si el murió por lo menos sus... tiene que haber tenío sus 95 años y decía que tenía 83. Imagínese la caleta de años que le quitaron. Llegaron toos malos los papeles: unos llegaron con demás edá y otros llegaron con de menos. Claro, eso fue lo que pasó, porque en Calama se quemó el registro civil. Eso es lo que contaba mi abuelo. Así que así... que se quemaron los papeles y a mí me llegaron malos, y tiene que haber tenío má, tiene que haber tenío má. Si era casi de los primeros... era el tercer hijo del matrimonio. Entonce, imagínese, tiene que haber sío má[s] viejo. Otro tío, otro cuñao del murió a los... como 97 [??? la cifra no se entiende bien], también le llegaron mal los papeles.

Mi abuelo era
arriero.

Llegó a tener dos tropas mi abuelo. Él bajaba yareta [*Azorella compacta*]¹², bajaba esta cuestión de azufre del cerro, sacaba paja también pa' la chinchilla. Si mi abuelo era arriero. Despué mi abuelo fue envejeciendo, las tropas se fueron terminando. Los últimos burros murieron acá. Nunca le gustó cargar los lamos a mi abuelo, los burros sí, los machos, caballos. ¡Puuu!, si mi abuelo era muy rebueno

¹² Todos los nombres científicos de las especies vegetales están extraídos de Aldunate et al. 1981; Villagrán y Castro 1997; Villagrán et al. 1999a y 1999b, por lo que no se hará nueva referencia a fuentes.

amansador. Amansaba rebién los burros, con una mano, le botaba un burro poh... ¡Si tenía unas manos!, pero las manos... con una sola mano botaba el burro y con la otra, venía y lo maniaba, o los *tuncuchaba*¹³, que le llamamos nosotros, que le amarraba una pata así arriba.

¿Me lo asienta a esta niña?

Yo no llevo ya Galleguillo, ya mi apellido es otro: Huanuco, sí. Eso pasa a veces a los antiguos, por mandar encargo. Antes, ejemplo, si usted iba a Calama, uno le decía: – Sabe que, usted[d] puede pasar, por favor, al registro civil y me lo asienta a esta niña.

–¡Ya!, decía usted.

Y resulta que un caballero fue, y cañonadito [borracho], y puso el... y el civil no sabía cómo tomarle los datos, cañoneado...

El dijo que se llamaba Huanuco y me puso Huanuco... y ahí quedé de Huanuco yo. El me reconoció, así que yo quedé fuera de plato y todo... Pero soy de acá poh, si mi mamá[s] fue de aquí. Después yo no pude arreglar ningún papel tampoco poh. No, y ahora menos, ¡imagínese!, ya me casé, tengo hijas. Es un tremendo lío ya. ¡Ah, no, mucho! Tendría que arreglar todo y tengo ciertas cosas que están a mi nombre... ¡imagínese, cambiar todo! Mi casa en Calama, de hecho, está a nombre mío; el recibo del agua, la luz, todo está a nombre mío. ¡Imagínese, me cambio de apellido...! Claro, quedaría un solo... mejor lo dejo así hasta morir. No me queda otra. Y hay tantos líos de papeles ahora, y ahí estamos.

¹³ Del quechua *thínku*: "maniota, cuerda para atar las patas de un animal. Acción de emplear maniota" (Lira 1945:1031).

Ya vamos quedando pocos.

[Mi mamá] se llamaba Coralia, Coralia Dorina del Carmen Galleguillo Galleguillo, llevaba el apellido ella, sí. Ella los tuvo a todos nosotros acá, fuimos 5 hermanos. Pero mi mamá[s] falleció a la edá de 46 años. Se fue joven. Falleció de esa edá. Ella falleció un día 13 de noviembre del '76. Y quedamos nosotros con mi pura abuelita no má[s] y mi abuelo. Mi abuelo nos acompañó hasta el '82 y después se fue también. Y de ahí se fue mi abuelita, el '91, sí el '91 se fue. Y la tía también se fue... la que más tenía pena se fue. Ya vamos quedando pocos, vamos quedando pocos... se fue mi mamá...

Ya no pude vivir al lao' de mi mamá.

Más me fui con mi abuela hasta lo... casi, es decir, toda mi vida, porque ya no pude vivir al lao' de mi mamá[s] ya. Las otras niñas sí, poh. Ellas pasaban en la casa con mi mamá[s] no má. Pero yo no, yo tenía que andar con ella no má. Trabajábamos codo a codo. Todas juntas, sí nosotros, ejemplo iba yo, la tía, la otra que está en Lasana, que viene siendo mi tía, pero a ella yo la trato como a mi hermana, Ermelinda... Esa es la única hija mujer que le queda a mi abuela, sí. Y después los otros son varones, son tres los varones que le quedan todavía: mi tío José, mi tío Juan y Antonio, esos tres quedan... y la Ermelinda, pero el Antonio es menor que la Ermelinda, Ermelinda es mayor, y así quedaron.

Mi papá fue chinchinero.

Mi papá fue chinchillero, murió muy revieeeejo. [¿Vivía aquí en el alto él?] Sí, aquí en toa la bajá, allá donde había unos corrales, unas casas nuestras, ahí vivía. Vivió acá en el frente también. Peeero fue muy remujerero, poh oiga. Fue muy mujerero, dejó muchos hijos botaos, dejó... el primer hijo lo dejó en Taltal. Él venía de Caldera y dispué

en Taltal dejó la primera guagua. De ahí lo sacaron soplao, ¡lo corrieron a escopetazao de allá! Y vino a dar a San Pedro de Atacama y se casa... ahí se juntó con una señora: Carmela Salva. Y ahí tuvo, no sé si son cuatro o cinco hijos tuvo ahí. Pero también fallecieron casi la mayoría, queda uno solo. Ya no quedan más hijos de los que tenía ahí, una sola hija le queda, la Flora.

Después se fue a Bolivia, pero too chinchilleando no má. Después llegó acá, acá dejó la mensa ensalá. Acá tuvo una señora, se llamaba Flora, también tuvo como cinco hijos. Después nosotros, los últimos, mi hermana es la má[s] menor, la Isabel. Y ella no... imagínese.

Emilio Aguirre Argandoña. Él era... según él decía, la mamá[s] era tirá a italiana, no sé. Él tenía sus ataos ahí. Pero nosotros nunca, o sea yo nunca le dije papá. No sé, como nosotros éramos chicos no sabíamos, cuando ya estuvimos má[s] lolones ya... pero nunca le llegué a decir papá.

Lo primero que yo digo es por mi mamá Luz.

Mi abuelo era mi papá y mi abuela era mi mamá, poh. Se terminó el chiste, pero no poh. Yo tenía mi mamá... eso fue. Yo de primero no le podía decir "mamá" a mi mamá, le decía "Lala, Lala", porque le decían Coralía. Yo le decía "Lala, Lala" y andaba por atrás de la Lala, y era mi mamá. Porque ya má[s] grande me dijeron "ella es tu mamá" y ella misma me dijo: "si no me decí mamá, yo te voy a pegar". Y de ahí empecé a decirle mamá, pero ya tenía como 10 años yo, cuando empecé a decirle mamá. Pero no es... no es lo mismo cuando uno se cría al lao de su mamá[s] y con su mamá[s] no má. Imagínese usted[d] que uno se pierde un mes, dos meses y venga a verla... y yo la veía a lo lejos como

una tía, naa má, y ya la confianza de mamá[s] a hija se pierde, ya no es lo mismo. Entonce, la que, la que hacía too el papel aquí de mamá[s] era mi abuela. Si yo a ella no má[s] le decía "mamá, mamá". Si yo de repente le digo abuela y de repente le digo mamá[s] poh. De repente, entre nietas se alegan poh, porque dicen... nosotros ejemplo, cuando vamos a Conchi lo primero que yo digo es por mi mamá[s] Luz, porque má[s] sentí el cariño de ella que de mi mamá. Se resienten porque dicen: "No si tú tení... nosotras tenemos una pura mamá, por qué tú..." Y empiezan a cobrar sus sentimientos, pero es que así es la vida de uno. En cambio, en mi abuelo sí que no hubo pelea porque dicen que no hubo má[s] papá que él no má. Ya el otro taita se quedó, se quedó no má. Pa' mí no hay má[s] papá que mi abuelo. Así fue. Ahí ya él es mi papá... ¡pero muy bueno!

TRABAJANDO DESDE NIÑA

Que antes el Abra, cuando tenía contratista, uno trabaja por estas partes, yo mismo haciendo comia' por ahí, qué se yo, trabajamos remucho, nosotros con mi abuelita, yo de la edad de 5 años estuve con ella. Y de ahí ya, nosotros salimos, porque ya el Abra murió... Ya ahora se agrandó mucho más, le quitaron a Horacio Rojas el contrato, ahí se empezó a despavilar, porque sus camioncitos pa' cá y pa'llá, uno por lo menos se movilizaba y trabajaba y tenía pega uno.

¡Nunca seai
partera!

Mi mamá[s] Luz era partera antigua. En Estación San Pedro sacaba a todos los chiquillos que habían, las mujeres sacaba... A mí me... Pero lo que má[s] sacaba pica

oiga, era que las señoras se ponían a tener a esa hora de la una, dos, tres de la mañana; las doce, las once... ¡Ah!!!! Y me pescaba así del paletocito...

– ¡Oiga, levántate!

– ¿Y para qué?

– No, no ve que Fulana de Tal va a tener la guagua.

Y allá me llevaba, y en esos años era... ¡pura vela poh, puro mecheros así no má!, otros chonchones con parafina, ¿no sé si los conoce usted? Ya, con eso. Si no con eso...

– Alumbra poh chiquilla.

Y yo... ¡Ay! [hace como si se estuviera quedando dormida]

– Oye, te estoy diciendo...– Y unos sacudones.

Pero lo más pesao fue, una vez que una señora que no podía tener la guagua...

– ¡Hay que mantearla!

– ¿Y qué es lo que es mantear?– Ahí no má[s] quedé yo.

– Trae un poncho, miéchica–, me dijo. De esos tejíos que teje la Tomasa poh. Así que teníamos que hacerle este... ella de allá y yo de acá, igual que un columpio má[s] o menos. Y despué pararla de un golpe. ¡Ya no daba má[s] yo! ¡Yo transpiraba completa! Chica era, tenía como 7 u 8 años no má, si apenas me podía la manta ahí... A veces cuando había otras señoras mandando, mandaba a las señoras más grandes, pero yo tenía que estar con la vela ahí, ¡y muerta de frío y en invierno má[s] encima! ¡Es muy helao esa custión de Estación San Pedro!, ¡es muy helao! Muy helao. Es igual que aquí, cuando se pone el frío y el viento, no hay caso. Así pasó, pues oiga. Si es una cosa, un atao', ser partera, sí... Mi mami me decía:

– ¡Nunca seai partera! ¡En serio!, que no se te antoje... no

ve que se acorta mucho la vista, cuando ya viene a cierta edá, creo que uno se acorta la vista, se marea y too eso. Entonce, ella decía que no, que no fuera partera.

Así me hicieron ser... a ver, como tres atendí después chiquillos. Claro, atendí. Claro, si uno tiene que aprender de too. Allá tuve que atender a una cuñá, después a mi hermana, una vecina también.

En ese tiempo no era jodío poh, ahora uno atiende un parto en la casa y listo, ¡pa' dentro! Claro. No sé, en Calama es así, no sé en otras partes. Pero en Calama ocurre así. En Calama se llevaron a una señora por atender a la otra, a la vecina. Se la llevaron presa poh, ¡claro! A mí, no... nunca má, a mi... me cabrié con eso y dije: "no, no, nunca má, atiendo ni uno má". Es que es delicao también, porque uno sabe con qué consecuencias viene una guagua también poh. Imagínese que uno no sabe ná de hospital, no sabe ná. Entonce, ir de buenas a primeras allá a pescar una guaguita sin saber ná, ja, ja.

Yo pelaba puras
papa

En Estación San Pedro también había harta gente. ¡Había mucho más que en Conchi cuando yo conocí puh!, cuando yo estuve allá. Tuvimos nueve años allí, nueve años... Mi mamá[s] trabajaba, o sea mi abuelita, trabajaba con don Benderín, trabajó nueve años, y después volvió otra vez. Tuvimos como dos años más. Pero ya, ya no había ná, ni yareta, ni azufre, ná. Porque ese era el acopiao del cerro ahí... Entre el azufre y la yareta. La yareta la embarcaban en tren a Chuqui, a Calama, no sé yo a donde irían, ahí sí que no entendía ná a donde iría la yareta. Me llevaron de 5 años, ¡imagínese!, y estuvimos nueve años, ¡¿cuántos años

tendría yo?!.. Después del '58 fuimos al Abra, estuvimos un año ocho meses, trabajando con hartos viejos... Yo pelaba puras papa yo, ¡no ve que no me podía las ollas! Eran muy grandes. A veces atendía 60, 70 viejos. Todos trabajaban ahí en el pique, en la mina ahí. Después ya salíamos en la tarde ya, pero estábamos hasta las 11 de la noche má[s] o menos. Después como el '65, '66 volvimos otra vez al Abra, otra vez. Ahí en ese lapso después estuvimos en Conchi, estuvimos en el Abra otra vez. Después mi abuelita para jubilarse se tuvo que ir a Cere, en Cere, la carbonatera, que queda frente de Lasana hacia acá, esa es la carbonatera de los Rojas igual. Ahí ya se jubiló mi abuelita, no fue... y de ahí se vino pa'cá. Ya no trabajó más. "Me aburrieron. Me aburrió el trabajo", dijo.

**Aprendimos
muchos montes
de la zona.**

Algunas cosas, no too. Aprendimos muchos montes de la zona... no too. Ella ponía así no má[s] los montes, les daba, hacía remedio... Mi abuelo igual poh. También hacía, de repente, con monte, así algún remedito, así poco. Así se sanaba la gente, a veces...

**A ónde había
trabajo...**

De repente veníamos a estar una temporada para acá, otra temporada por allá trabajando, otra poco por acá y así. O sea en todos laos. Entre Lasana... a 'onde había trabajo. Y yo me fuí un tiempo pa' Linzor. Claro, allá había un tío que me llevó pa' que cuide unas guaguas. Me llevó pa' cuidar guaguas allá con su señora, poco tiempo casao, tenían dó[s]. Así que me dijo: "Vámonos". "Ya". Estuvimos en el Linzor dos meses. Tendría como 14 [años]. Allá como de 12 salí yo de acá. Claro, a los 12 yo salí con mi abuela, o sea del lao de mi abuela, salir a trabajar así, cuidando

guaguas fui al Chuqui, a Calama... pero hasta ahí no más fue la rutina. Nunca me fui a Antofagasta, ni ningún lao. Mi hermana, la más menor, fue hasta Los Andes fue, la Isabel. Pero nosotros aquí no má, pero no me dan ganas de ir a ningún lao má. No tengo ganas de ir a conocer ningún lao má.

¡Qué íbamos a ir al colegio!

No, no fui a la escuela porque a nosotros nos salía muy lejos y mi mamá[s] soltera... ¡qué íbamos a ir al colegio! Pero aprendí a leer, aprendí a escribir: a golpes, pero aprendí. A mí, ejemplo, aprendí con un tío. En 20 días me hizo hacer hablar las letras, claro. Le tenía miedo yo. Él llegaba de Lasana y los ponía aquí en la mesa. "Ya, a leer, todos a leer". Y la otra que está en Lasana, la hija de mi abuelita, ella no, ella aprendió en 15 días. A mí me costó un poquito más. Cuando uno es más mayor, uno ya piensa otra cosa. Aprendí cuando tenía 17, 18 años recién vine aprender a leer, ¡si no sabíamos ná!

Mi hermano no, mi hermano, el Quintín ejemplo, lo mandaron a Lasana. Él se quiso ir. Se montó en un burro y su fue. Y allá lo pescaron y lo echaron al colegio como dos años. Y de allá volvió, ya, pero dos años no má, no era mucho. ¡Qué si ahora la básica no sirve pa' ná poh! Ejemplo, el estudio... yo no me puedo cachiporrear en las escuelas, ejemplo, donde uno es apoderá, no me puedo ir a cachiporrear poh oiga, no puedo decir: "sí, yo tuve dos o tres años de colegio", si no he ido nunca poh; no conozco la escuela, cómo es, no tengo ni... Coriosidá si que he tenío, pero nunca he ido al colegio, entonces no... no sé, poh. Yo aprendí así no má[s] también...

Yo creo que si me ponen a leer no sé los puntos, las comas que llaman... que mis hijas que han estudiado ya, son cuatro las que han ido al colegio, y ellas me dicen: "mamá[s] usté[d] se pasa los puntos, las comas". Bueno, porque uno no sabe poh, se las come no má. No sé, yo ahí no entiendo mucho. Ejemplo, me dicen "saquemos la cuenta a lápiz" y, ¡olvídese! Yo no puedo sacar la cuenta a lápiz porque no sé poh. ¡No sé sumar, no sé tablas, no sé ná poh! Que yo aprendí solamente eso. Eso no más aprendí. No, no tuvimos colegio.

Mis otras hermanas igual poh. Aprendieron grandes también. Por ser Romualda, casá bien, ella también aprendió así. Y después en Ollagüe, ya casá, recién se puso a estudiar en el colegio. Cuando se casó se fue a Ollagüe y ahí aprendió. Pa'llá trabajaba en el agua potable mi cuñao. Después la Isabel que está en Antofagasta, ella aprendió también así, en la nocturna, así poh. Pero poco, no mucho. No es mucho el estudio que tenemos nosotros todos. Y el chico, el chico estuvo dos años también en Calama, con la tía, con la que falleció, la tía Paula. Con ella estuvo dos años en el colegio, el más chico. Pero ese salió más turco que toos: ese no má[s] le gusta puro andar vendiendo. Ese es más turco.

Trabajando en esa chinchilla.

Estuve un tiempo trabajando en esa chinchilla. Ahí le lavábamos la ropa a los caballeros arriba, cuando venían los mineros. A veces habían 20, 30 caballeros ahí. "Por favor, me lava la ropa que tengo que bajar a Calama". "Ya está".

Poníamos la batea, como después de 12 quedábamos desocupá a veces, le lavábamos la ropa. Claro, nos daban \$500, ya \$2000, 3000 y era plata mía, platita que no estaba

de má, poh. Ya cuando bajábamos a Calama, comprábamos harina, comprábamos mercadería porque era difícil de comprar no má. Y a veces encargábamos y nos traían. La harina má[s] que too y a veces de carne. Cuando esos caballeros carneaban, aprovechábamos nosotros. Pasábamos a aprovechar los cogotes, las cabezas. Lo hacíamos cocer y despué empezábamos a freirlo y a comer en segundo también. Si era bueno, no era tan malo despué de too. Si había que comer no má... Como dicen no hay pan duro pa'l hambre... Si así pasábamos ahí.

También se armaban una farras de repente, pero no me gustaban las farras a mí. Se ponían a bailar, a tomar... a veces la gente se ponían, que tenían un camión ahí, arrendaban y se venían pa' cá pa'l río, buscaban corderos por ahí. Compraban uno, compraban dó[s], y alguien que esté de cumpleaños, y ya está. Se armaba las tremendas farras. A bailar los demás. No, yo nunca bailaba, no me gustaba. Nunca me gustó el baile a mí. No me podían hacer bailar a mí. ¡Putas que se picaban cuando yo no iba a ninguna...! No ve que a mí no me gustaba...

—¡Ya poh, ven a bailar!

—No.

—Ya no má, ¡ven!

— Sí, como no—. Y me perdía pa' dentro, no sabían ná, ja, ja, ja. Fui mala pa' bailar oiga, no me gustó.

Nos largamos a hacer colchones.

Siempre yo he trabajado...de repente, lo que más a mí me gusta es hacer camas. Sí, de lana. Colchones de lana, no lo que hace la Tomasa, no, no. [¿De vellón los hace?] De pende de la lana que me den poh. A mí me gusta hacer colchones de lana. Aprendí eso a hacer. No, yo tenía una tía,

la hermana de mi abuelo, ella hacía. Y después ella falleció... pero yo la miraba hacer no má, y no me recordaba bien cómo lo hacía. Y después último cuando setenta.. '81 por ahí, conocí una señora de San Pedro de Atacama, con ella nos largamos a hacer colchones. Ella sabía, ella era má[s] viejita y me dijo:

- "Oye, tú soy del interior".

- "Sí" -le dije yo.

- "¿Y de qué parte?"

Y yo le dije que de aquí, de Conchi hacia arriba. Me dijo:

- "Te gustaría trabajar con lana".

- "Sí - le dije yo- si estoy acostumbrá a trabajar".

Toda la vega ahí
tendida con la
lana.

Porque antes, también a veces, cuando veníamos pa'cá lavabamos la lana, claro, lavábamos... Mi abuela vendía lana, mi abuelo así, vendiendo... Toda la vega ahí tendida con lana... ¡pero, blanquita! El traía una custión, tomatillo¹⁴, no sé como era. Claro y le echaba a la lana y lo dejaba en remojo, ¡pero que salía blanquita la lana, oiga!

Venía mucha
agua antes.

Así que, ahí empezamos a desparramar la lana, a lavarla, ahí en el agua... antes venía mucho más agua también... Así que después... Cuando empezaron a hinchar con las famosas tomas, con eso de las represas, la de Lequena... Venía mucha agua antes, venía mucho más alto el caudal de agua, ahora usté[d] vé. Si esto lo que aumenta

¹⁴ "Tomatillo (*Solanum elaeagnifolium* Cav.) Todas las personas coincidieron en señalar que la planta servía, antiguamente, para lavar ropa, especialmente la blanca" (Villagrán et al. 1999b: 56).

son los puros vertientes de Taira hacia arriba y abajo también andan con vertientes de agua, y si no, no hubiera agua, estaría seco. Si pa' Lasana, del embalse ya no, ¡ya es muy repoca el agua poh!, ya está muriendo ya.

**Yo trabajaba
planchando,
cualquier cosa
haciendo.**

Yo allá trabajé, el '81, el '82 trabajé en el Miño. Y así, no, si yo trabajaba planchando, lavando, cualquier cosa haciendo. Si nunca he podido estar de balde. Así que me iba a lavar, a planchar a la señora de ahí... de los departamentos, ahí en Calama. En Chuqui también he ido. Si también me tiraba a Chuqui, pero en invierno si que no poh, porque mucho frío. Así que ahí, no má[s] en Calama. Y después estuve como tres años haciendo camas, o sea haciendo colchones, con la señora que le conversaba ayer. Con ella hicimos hartas. Ellas los vendía, pa' Santiago, Antofagasta vendía colchones. Ahí nos tiramos vario tiempo, con ella. Yo le abría la lana, le lavaba, de primera. Después ya ella compraba el cotín, lo cortaba, lo pegaba tiras y too eso -porque también tiene su trabajo-. Entonce, después empecé yo a llenarlos poh, porque ya ella empezaba a sufrir del brazo. O sea ella iba tanteando cuando yo podía. Una no má[s] me costó porque transpiré too un santo día, oiga. Si cuesta... o sea pa' pescarle el... Claro, tiene que quedar un solo nivel y la amarradura igual. Entonce, ¡ayyyy! que me costó oiga; transpiré too un día, pero la llené, o sea... ¡llené uno! Si en el día uno, siendo rápido y está práctico, en el día llena uno, porque está abierta la lana, está hecha la funda, too, pa' llegar e ir echando y amarrando y apretando y golpeado, porque se golpea. Y ¡ahhh!, en la tarde má[s] cansá que ocho. Ah, no, mañana

le voy a poner má[s] empeño. Y teníamos una mesa así como esa y ahí empecé... claro, ella lo hacía de tres, de tres libritos, como esas camas antiguas, esas de tres. Después ya no, hacía de dó, o de repente de uno solo, según le pidieran y ahí hacíamos má[s] camas.

HACIENDO FAMILIA

[¿Y dónde conoció a don Mauro?] En el Abra. Claro, ahí... el '69, '70. Claro que lo había conocido sí, pero después... después ya pasó too lo que... nosotros ya nos conocimos má... pero... Ahí, lo conocimos... Llegaba mucha gente de Bolivia, si el Horacio Rojas tenía, entre paréntesis podía tener siete u ocho chilenos y el resto, 25 o 30 bolivianos, trabajando ahí. ¿Y por qué? Porque él no le daba los buzos que le daban, los guantes que repartía a la gente, no pagaba imposiciones de libreta y toas esas cosas. Así que a él le convenía, poh. ¡Mensa plata! que le salía a él, poh! Usté sabe que esos ñatos son güenos pa' eso. Y así que ahí... Y conozco mucha gente de Bolivia yo ahí... ¡Conozco muuucho! Harta venía. Ahora no pueden venir mucho, no ve que si trabajan aquí, tienen que tener permanencia y too eso, y antes no, poh. Antes venía la gente pero, ahí... y de ahí se iban pa' Calama, de Calama llegaban hasta aquí y de Conchi se embarcaban hacia... a Bolivia. Pero esa gente estaba sus tres, cuatro meses, seis, algunos un año y al cambio de la plata, ¡cuánto les cundía a ellos! Si muchos llegaron a tener vehículo en Bolivia, no vé que el cambio, dicen que les cunde a lo que es acá.

Tener una casa
en Calama, pa'
mí era el cielo.

Cuando nos juntamos, él compró un terrenito, con dos piccitas. Despué vendimos eso, porque no había agua ni luz, no llegaba abajo, en calle Vargas no llegaba luz, en esa población. Al finaaal, abajo, pa' la veeega. porque fue él primero y me dice:

– “Yo voy a comprar un terreno”.

– “Ya, poh”, le dije yo.

Porque costaba, en esos años costaban como \$4.000, como 400 que era entonce, eran escudos, ahora son de mil, ¿no es cierto? Y me dice:

– “Voy a comprar”.

– “Ya, poh, conforme”.

Tener una casa en Calama pa' mí era, puchas, jera el cielo, poh! No vé que nosotros íbamos y llegábamos donde la familia no má, poh. Entonce, dijo “ya, parto”. Cuando voy a ver... ¡ayyyy, qué lejos estaba! No habían colectivo, no habían micros, no había nada. Pa' má[s] de remate no había agua, en ese entonce. No había cañerías con agua. Teníamos que caminar dos o tres cuadras pa' ir a buscar agua, oiga. Empezaron a poner de esos toneles blancos en las esquinas. Imagínese cuánto de agua cargaría yo pa' poder... ¡Y con niños chicos! Sí, poh. Así que yo acarreaba agua y a veces él me ayudaba a acarrear agua y así. Así nos fuimos turnando, hasta que un día, dijo:

– “Sabís que... sabís que má, allá hay una casita que venden má[s] arriba. Tiene luz y tiene agua”.

Era un poquito má... una cuadra má[s] arriba, ¡y mire la diferencia!.

– “Bueno ya, poh”.

Y nos fuimos pa' llá. Lo pagamos a letras. Claro, y después teníamos miedo porque después no había título de dominio, si eso ... esas poblaciones, toos no tenían título de dominio tampoco, toos eran terrenos tomaos de la Muni. Después nos dijeron: "ya, saben qué...ustedes... esto no sabemos cómo va a quedar..." (quería tomarlo Servíu [SERVIU], o sea esas organizaciones que hacen las casas). El Servíu, quería reducirlos los terrenos, quería que caigan má[s] gente. Y como Muni, lo dominaron [denominaron] después Cerro Negro y ahí los dieron un título de dominio, recién. Si no hace mucho, hacen como alrededor de 8 años que nos dieron título de dominio y ahí quedó en nombre mío el terreno. Recién, fíjese. Y no es ni muy chico ni muy grande tampoco, porque es como de 10 de anch... de frente por 25 de fondo. Naa má. Y el otro que teníamos era mucho má[s] grande, era como de 30 de fondo... y como 20 de frente, que le llaman. Ya perdimos eso, que tuvimos que vender el otro... No había agua, no había luz. Y ahí ya, y de ahí quedamos con eso terrenito. Pero ya por lo menos no vivimos arrendando, poh. Ya pagamos el consumo nosotros de agua, de luz, de too eso. Pero ya uno no arrienda, poh. Nunca he vivío arrendando yo, ¡gracias a Dios, no! Mejor, así.

No hay que tener mucho.

Sí pues, si yo me fuí el '71, imagínese, si mi hija nació el Calama, la que se llama María. Ella es después de Julia. La Julia viene primero, después viene María, después Nancy y después Sandra y después Eli. No hay que tener mucho. Antes a uno no le decía ná poh oiga...

La menor, la última, ja, ja. Va a cumplir 18 recién, los cumple ahora en mayo. Se pegó en el colegio, porque cuando chica no podía aprender a leer. La otra igual, la

Sandra. Esas dos fueron muchos traumas que le llaman, que su papá era muy nervioso las agarraba a gritos, en vez de aprender a leer se les olvidaba too, así que me repitieron el... dos veces me repitieron el primero básico poh. No podían... ahí se me ponían a llorar, se les olvidaba too. Si sabían too y de repente, se les olvidaba too. Así que me hicieron llevarlos a Chuqui. Y en Chuqui me dijo el doctor:
– “No tienen ná tus hijas, tienen un trauma”.
– “Pero cómo tienen que superarlo”, le dije yo.
– “No” –me dijo–, “tienen que superarlo” –dijo–, “que ellas tienen que decirle al papá”.

Claro, la Sandra, esa se desató porque esa es buena pa' hablar poh. Esa le dijo pam pam, vino vino. Y la chica no, poh. Ya lo último, no pudo y se puso a llorar. Pero ahí al tiro –cosa increíble– aprendieron a leer al tiro, al tiro. Y ahí se afirmaron. Sí, les costó a las más chicas aprender, si son cinco.

**Él trabajó
mucho tiempo.**

Él trabajaba en El Abra, poh. Claro, él trabajó, ¡puuuuh!, él trabajó mucho tiempo... ahí se accidentó también él, pero eso fue como en el año '62. Ahí trabajó en el Abra... después se fue, ¡puuuuh! estuvo como tres años pa' poderse recuperar de la pierna, después regresó... y ahí recién lo conocí yo. Sí, má[s] antes no lo conocía. Ahí se accidentó.... No le querían pagar... ¡uuuuuh! too un atao. Sí, no le querían pagar... después no le querían eeehh, jubilar por invalidé. Claro, no podía. Trabajó por los proyectos ahí. También hizo unos curso para esta cosa de... ¿cómo se llama?, esta de... de confresores [¿maquinaria industrial?], grupos grandes. Pa' eso lo llevaron a una vez seis meses a Chuqui. Hizo una, ¿cómo le dijera? eeehhh.... un curso le

llamaban. Ahí cuando vino el golpe, poh.... el golpe de Estado, y le llegó poh. Ahí estaba él. Eso es lo que pasó poh.... Y a él que no era comunista ni de entrá, poh oiga. Tenían que serlo por fuerza, por fuerza de puñetes.

[¿lo tomaron preso?]

Sufrimos mucho en la cuestión de la UP, que le llaman.

No, a él no. Pero vio, vio cosas, porque habían otros... otros compañeros de trabajo que... tuvieron que andar toos apretados. Decía yo, ¡ayyyy!, yo le decía "no nos metamos en política. No sabemos ná, somos mudos nosotros". Y es que qué... Y eso es lo que pasó, poh. No, nosotros no quisimos ná con política. Yo tampoco... Si pa' conseguir cosas, usté[d] tenía que estar un día entero en las colas... Ahhh, no. Yo no quise ná con las colas.... Yo tenía... no vé, como uno es de campo, fui a comprar cosas, por decirle, dos sacos de harina, o compra, por decirle, die[z] de arroz, die[z] de azúcar, por decir, y too lo que me va sobrando en el mes -yo compro toos los meses así- y too lo que me va sobrando, póngale usté[d] que me sobre unos tres, dos uno, que me sobre, y yo lo guardo. No me lo gasto, sino que lo guardo. Al otro mes hago lo mismo hasta que junto una cantidad... Y nosotros teníamos mercadería, si lo que nos faltaba a veces era el detergente.

[A veces no había pan] Y yo no me hacía problemas ahí, porque yo lo hacía. No ve que tenía una cocina... Mi abuela me regaló una cocina de esas, pero de latón, no de fierro, porque esa era de latoncito. Así que yo venía y hacía mi pan y listo. Se terminaba el chiste de ir a hacer cola. Pero la carne... ¡ayyy, viera usté[d] la carne!... Sufrimos mucho en la cuestión de la UP, que le llaman.

Pero en la
noche, cuando
pasó el golpe...

Después fueron unos ñatos. Querían que yo dentro a la fuerza. "No -le dije yo- no me hable de eso. No quiero ná". No quise nunca entrar a eso, porque resulta que uno no sabe lo que va a hacer, poh. Si yo, imagínese si uno es *mocho*¹⁵: no sabe leer, escribir bien, ¡a onde va a ir!, ¡qué es lo que va a hacer! ¡Si está bien, si está mal!, ¡ah, no!. Yo le dije: "no quiero ná con eso. No sé qué lo que es. Qué es lo que es política. Hábleme usté, no sé, no entiendo". Así que ahí se convencieron, se fueron y me dejaron de molestar. Pero en la noche, cuando pasó el golpe, llegaron a la puerta y sonaba una maquinita. ¡Ayyy oiga, yo no quería que llegue la noche! Y por suerte, cuando andaban en la cuestión de andar revisando las casas, qué se yo, y pidiendo carné. ¡Justo le tocó a mi cuñado! Aún no era mi cuñado, pero yo ya lo conocía, que era de Estación San Pedro, el chico. Por aquí, por allá, pegaron un "lukin"¹⁶, les convió un jugo. "Ya, los vamos. Chao". Y no le revisaron ná. ¡Y qué le iban a sacar si no tenía ná! Eran muy jodíos, sí. Pero hay muchas señoras que yo ví que sufrieron, que quedaron con guaguas, cuando sacaban un vecino atao con esposas, toos y lo tiraron arriba de la camioneta igual que tirar un tronco de leña. No sé, daba pena. La señora lloraba... y atrás en la cancha también quedó con siete hijos. Esa señora en la noche llegaba a lavar. Llegaba a cocinar. Yo no sé a qué hora se acostaba esa señora, yo creo que se acostaba a la una, dos de la mañana. Se haría dormir un poquito, y a las siete de la mañana ya estaba despierta y se iba al trabajo. Ella lavaba y planchaba, igual que yo. No sé era pobre...

¹⁵ Probablemente derivado del quechua *muchuni*, "padecer, tener falta o necesidad de algo, y sufrir trabajos". (González Holgín 1952 [1608], I:247).

¹⁶ Anglicismo derivado de *looking*, "mirada".

Se perdía un mes completo.

En ese tiempo, no iba a lavar ni planchar, pero después, ya con ella empezamos a ir así... Yo me iba, me iba a lavar a planchar y así empecé. Como él se iba a los trabajos y no llegaba de un mes... descansaba una semana... [*Trabajaba con contratista*] Claro con contratista. Entonces, era así, se perdía un mes completo y descansaba una semana y se volvía a ir. Yo tenía que lavarle toa la ropa... ¡toa junta! Sí... No de repente él se lavaba, así que por ahí ya, ahí ya descansaba el mes... y no sabía lo que yo hacía. Yo también me las rebuscaba pa' tener pa' mí y pa' mis crías, si uno no puee estar ... lo de él no alcanzaba tampoco mucho, si hasta por ahí no más[s] era. Así que por ahí no más[s] me las rebuscaba, ¡y toavía sigol!, ja, ja, ja. Y ahora ya me vine yo pa' cá. Y así lo hacen...

No me la quiso entregar.

Acá, toos somos nacíos y criaos acá. Yo estuve, a ver... tuve dos hijas acá. [*¿Y la señora Luz le ayudaba?*] Sí, fue partera ella.

Acá mi mamá[s] Luz siguió trabajando el potrero, sí acá, pero ya con mi hija, las dos. Ella también se crió de tres años con ella y se vino de Calama, y se vino de tres años. Después no me la quiso entregar poh, porque ella había quedao' sola, porque todos los otros nietos se despabilaron todos, poh. Todos los juimos. Así que ahí quedó ella, hasta que ella falleció, quedó acá...

Yo tuve cinco lolas y el Quinto [el hermano de Luisa] cinco igual. Pero ahí me gana en puros varones poh oiga. Tiene 4 varones y una pura chancleta, y yo tengo puras chancletas. Tiene tres nietos, igual que yo. Yo le digo que vamos a las carreras. Estamos echando carrera le digo yo,

ja, ja. Ahí está mi hermano. Es que uno es chiquitito, así como el otro que estaba acá [Alejandro, de cuatro años], es chiquitito. Esa es la guagua. Yo le digo, ojalá que no tengai má[s] poh, ya que estamos al 2000 y vamos a estar sonaos.

Yo tengo ese de calidad indígena.

Yo soy socia de la comunidá de Conchi Viejo. Claro. Incluso tengo el certificado... claro, toos tenemos en Calama si aquí no tenemos ná, porque aquí no hacemos ná con..., tengo un papel, digamos, de calidad indígena. Ya lo tengo ya. Sí, yo lo tengo, mmm. No, si yo tengo ese de calidad indígena, que es uno sólo el que le otorgan y no hay má. O sea, lo dan una sola vé. Claro, igual que el papel de nacimiento. Pero si usté[d] lo pierde, se lo vuelven a dar. Según esto, no hay má. Claro, hay que cuidarlo hartito. Eso yo lo tengo ya. Pero en este trámite, no sé, poh... ahí ya estamos con esa cosa ya... Claro, la Conadi tiene.

LA SALUD

Yo no sabía qué era un hospital.

Y yo no vine a conocer inyecciones hasta los 26, 27 años. Ahí vine a saber recién lo que era una inyección. ¡Yo no sabía de hospital, no sabía ná! Primera vez que fui al hospital, quería morirme, quería salir arrancando. Ja, ja.

Es que me dio, o sea, me empezó a salir como un tumor acá, abajo. Cuando fui a ver al médico me dijeron que era una hernia, y que eso era peligroso... Ahí recién fue que a mí me pusieron un pinchazo. Si yo soy de... si yo no sabía qué era un hospital. Si cuando llegué, no me quería ni sacar la ropa, ja, ja. Y después el médico me dijo:

- "No hija- me dijo- Si yo conozco negros, blancos, te conozco los viejos, los jóvenes, los niños... Toos te conozco".

¡Ayy! yo me quería morirme ese rato, ja, ja ja. Y una vergüenza, si uno es vergonzosa. No, si hasta ahora yo soy reacia de ir pa' llá, ¡ólvídense!

Si la otra vez me dolía remucho la cabeza, y me dejeron anda, me dijo, anda a ver el médico. "Claro, cómo no". Prefiero ir pa' cualquier lao menos pa' llá, ja, ja, ja, ja. ¡Uyyy! yo no voy cuánto años pa' llá ya... mi hija tiene 18 ya. Ella la última que tuve en el hospital. Ahí me operaron pa' no tener má[s] familia.

No, no quiero pa' ná. Yo digo, prefiero morirme así no má[s] como estoy, no ir pa' llá... pero es que cuando el dolor es grande... Ja, ja, ja. ¡Hay que ir! Querer o sin querer hay que ir igual pa' llá. ¡Se dá cuenta usté[d] cómo tiene que ir uno! No, no me gusta mucho el hospital a mí. Es como que me enfermo má. Ejemplo, la Marta está acostumbrá a ir, cualquier dolor y va al hospital, yo no... Me duele una muela y prefiero ponerme cualquier cosa y no ir al hospital.

[¿Y médico de la tierra ve?]

Soy bien poco creía...

No, tampoco voy a esos, también les tengo desconfianza, ja, ja, ja. No sé, no es mi estilo, algunos me dicen... no sé, no creo mucho en eso... ¿Usté cree en eso?

[Hay algunos que saben y otros no, hay algunos que dicen saber y no]

Sabe lo que... ejemplo aquí cuando enfermó mi mamá[s] trajeron una cantidá de esas personas. Yo no les creí. Soy bien poco creía, no creo en ninguna de esas cosas. O sea yo,

ejemplo, digamos, nosotros decimos tradiciones o costumbres que se llamamos, hasta ahí... Pero esas personas que ven y que dicen... no, yo no les creo....

Poco, los remedio. Había uno que le decían Panchito en Calama, ese era bueno pa' los montes. Yo iba pa' llá y le decía:

– “Oiga Panchito, tiene un montecito pa' la guatita”.

– “Claro” – me decía, y me daba poh...

No se entendía ná lo que hablaba, poh oiga. Era de Bolivia... entonce, uno le..., y de repente: “yi, yi, yi yi...” ¡Ahhh! ¡Vaya a entenderle usté[d] lo que decía! ¡En serio! Algunas palabras yo le entendía y otras no le entendía ná. Entonce, no me daba ganas de ir tampoco. Pero de montes si sabía. A veces le daba un monte o le daba receta a otro, y hacía bien poh. Ejemplo la Ivonne, cuando se enfermó de los granos también poh... Fuimos allá. Yo les voy a dar unas pomás, dijo y hagale esto. Y le hizo bien. Pa' qué uno, le voy a decir que no, también. En cuanto a montes... No, el resto no, el resto de otras cosas, que dan, no... tampoco creo mucho. Ejemplo, cuando la enfermedá es media pelúa hay que ir al hospital. Es lo mejor...

EL AGUA... SIN ELLA TODO MUERE YA

De cuando llegaron las truchas acá, se hechó a perder más el agua, en 1915, contaba mi abuelo. Mi abuelo contaba todo eso porque él fue protector de la... o sea, protegía las truchas poh; si el era uno de los que andaba desparramando después las truchas de trecho en trecho, y luego se fueron

solas y ya cuando distierron empezaron a desparramarse más y llegaron por aquí, después en Lequena, y así, así se cundieron las truchas... ¡pero mucha gente era!

Ya murió. ¿Por qué? Por el agua.

La represa de Lequena ya tiene su tiempo, yo no recuerdo bien ya cuando empezó todo ese tuberío, habría que haber existío como el '69, '70 por ahí más o menos empezaron. Por ahí má[s] o menos. No, no recuerdo bien, pero tenían proyectao mucho má[s] antes poh oye. Si la huella es de 1930 y ya, ya tenían proyectado sacar la cañería, imagínese usté. ¡Los de Chuqui poh!, si son esos los que má[s] han pataleado y sacado agua poh. Quillagua ya murió. ¿Por qué? Por el agua. Chiu Chiu ya está muriendo, y Lasana, ¡pa' qué le cuento! Hay que andarse turnando... ¡Si hasta en la noche riega la gente ahí, porque no pueden regar, poh! Porque si regaban antes, es decir, regaban toda esta área [dibuja un rectángulo con el dedo sobre la mesa], ahora riegan una o la mitá. No pueden más, ¡no hay más agua! Estamos sonados con el agua. Ahora dicen que lo dieron por agotado, no sé si será verdá, el río. Ya no pueden sacar má... Porque decían que de aquí iban hacer otra represa poh, o sea un poco más arriba y de ahí sacar otro poco de agua. Se imagina, ¡sacan uno de más arriba, secan ese de abajo! Porque cuánto,... porque son trecientos... 350 L/s a 'onde má, mucho...

Secaron too, hasta las truchas que habían.

Nosotros jugábamos en el San Pedro, sí ahí andabamos todo ese río. Si ahí se daban, este... un tío mío de Lasana tenía caballos, tenía unas tropas de caballos, ¡hartos caballos! Tenía unos 15, 16 caballo. Yeguas, potros, bonito era ese río... Y el unquillo así tan grande [*indica como 1 m de altura con el brazo*]. Claro, era alto, si usté[d]

se perdía, uno que otros lo llaman chuchoca también, se perdía usted ahí, ¡y bonito, una vista pero linda! Ahora no. Secaron, secaron too, hasta las truchas que habían. Le echaron este, un ácido o no sé que cosa, las mataron a toas y ¡ahí murió el río!

¡Menos agua va a venir!

No era una buena agua pa' tomar pero por lo menos era... ahora la sacaron toa, no hay ná. Y en el ojo San Pedro, creo que sondearon. En vez de sacar más agua, hicieron una excavación, y la jodieron má. Y lo mismo está pasando acá, dicen que también están sondeando arriba, pero ¡imagínese!, si cortan un brazo de agua, no va quedar ná de agua, porque la otra vé, estuvimos... en octubre parece que fue... y bajó remucho en Lequena, el caudal del agua, bajó de nivel, porque creo que estaban sondeando hacia arriba. Y más arriba, no sé si entre Chela y el Miño, creo que de Chela hacia acá, hay unos tales Gabrieles que se llaman, un apellido, que deben ser bolivianos. Y resulta que ellos empezaron a bonar, hacerle trancas al agua... ¡menos agua va a venir! Si del Miño... son varios los estes que salen del agua, salen por este lao [este del volcán], de acá y de este lao [sector central y oeste]. Son tres, pero el de al medio no se nota. Los de un lao y se encierran así, digo yo, y de ahí recién se vienen hacia abajo. Y en Chela hay una parte donde sale otro caudal más, y más acá abajo se va notando que va creciendo el agua, si es bonito, allá... ¡era bonito!...

Con la canalizá, ¡ay!, ya se suena todo.

Siloli, Inacaliri, Cabana, por todas esas partes [anduve yo]. ¡Ya está muriendo también, poh! No ve que también empezaron a canalizar, y con la canalizá, ¡ay!, ya suena todo. ¿Qué hacen? Hacen un canal, ¿cierto?, y ya no

sale pa' los laos'. No está desparramá[s] el agua. Entonces ya se empieza a secar y en todas partes se hace iguales igual, en todas partes. Dicen hay que canalizar porque esto... porque la polvadera queda igual. Y se seca al final se seca too; se seca la vega, se seca too.

Hace mucho tiempo ya que no llueve.

Con todo esto que no llueve, ya se va a empezar a secar todo eso. No, hace mucho tiempo ya que no llueve y si llueve, llueve de una parte, por decirle ahí no más. Ahí sacó un poquito de pasto y el resto todo seco. O si sacó pasto, ya se acabó, no hay má[s] y de relenteja. Si ahora hace tiempo que no... Y porqué dicen que empiezan, si eso son todos estos humos que empiezan de estas plantas, todo eso, de Chuqui, todo eso... son parte que aislan... digamos, desparraman las nubes. Bueno, yo no sé si será así o no, qué va a saber ahí...

A mí me dicen que el ácido que tienen las plantas, no ve que calcinan, el... esta cosa, digamos... del cobre, es muy fuerte. Entonces, por eso que lo... lo desarma prácticamente y no dá lo que debería dar. Porque antes, antiguamente decían que había mucho pasto, y de hecho cuando yo nací todavía llovía y en todas estas pampas había pasto...¡y ahora no hay ná, poh! Burros, guanacos, ¡y hasta vicuñas había! Sí, sí habían. Esos bajan cuando no tienen pa' llá... muchas veces bajan pa' cá: las vicuñas, los burros... Antiguamente, había mucho. Yo cuando de aquí a Conchi íbamos de a pie, por ahí habían guanacos, habían burros. Las vicuñas habían, muy ralito, pero habían. Ahora ya no, se van para 'onde haiga pasto. Si es eso lo que buscan.



FOTOGRAFÍA 9. Casa de la familia Galleguillos en Estación San Pedro.



FOTOGRAFÍA 10. Una de las eras de la estancia La Bajada, que es cultivada por Juan Galleguillos y su mujer.



FOTOGRAFÍA 11. Ritos de pago previos al sacrificio de la llama que se consumirá durante las costumbres del Día de Muertos, en la que participan todos los miembros de la familia.

LA FAUNA SILVESTRE, NO SIEMPRE UNA ALIADA

Si se comieron
varios...

Ahora tampoco se los puede matar poh. Claro, el zorro... ninguna cosa podemos matar nosotros, aunque se coman los llamos chicos. Si se comieron varios, ¡sí casi no sacaron oiga! Sacaron muy poco, si este año están un poquito má, al menos hay unos 12 chicos... El año pasado no, porque durmieron por ahí no má, en la vega, entonces el zorro... se comían uno, dos... como iban naciendo, iba comiendo. Fueron muy pocos y eso es lo malo que hay, si no se pueden matar con ná... Si a uno lo pillan con algo, ¡pa' dentro! No sé cuántos días pa' dentro y multa más encima. Está jodio ahora, no ve que la protección y too eso... Vamos a ver hasta 'onde van a defender los caballeros las faunas chilena y todo eso que dicen ello. Eso no sabemos.

Como ellos dicen que van a defender. Pero yo no les veo laya¹⁷ porque supuestamente debieran estar aquí cuando vienen todos... los que quieren proteger ellos, y no lo están. ¡Harto difícil ha ser venir de allá pa' cá, poh! Porque hay que estar días y días, para saber cuántos hay, ¿no es cierto? O vivir, por lo menos vivir, ahí está bien. Así pasa. Eso es lo que quieren decir ellos, no ve. ¿Qué le parece? Harto jodia la cosa.

¡Está de moda el
zorro!

¡Ahhh!, el zorro ¡uhhh! ¡está de moda el zorro! ¡Hay una plaga de zorros, oiga! El otro día venía de Taira yo pa' cá, así una pata, pero así más o menos [indica un círculo como de 10 cm], grande y venía dos chiquitos, uno por aquí

¹⁷ "Calidad, especie, clase" (RAE 1992, II: 1236)

y otro por este otro lao... los chiquititos por acá, pero la que venía en el medio era grande. ¡Tiene que haber sío la mamá, poh!. Era grande y que me llegaba a dar miedo. Y yo me dije son tres... pero arrancan, arrancan. ¡Son jodíos, son jodíos! ¡Hay mucho zorro!

Queríamos pillar algunos pero no se puee. Con qué, tendría que echarles veneno y ahí mueren *apaos*¹⁸, mueren así hinchaos, como los perros yo creo...¿no será así? Yo creo que el veneno pa' perros que hay en la ciudá también es bueno pa' eso, ¿no? Pero es difícil de comprar eso. Si ahora uno va a sanidá y le dicen: "no, no, no má". No le dan a ná. ¡Qué tal! Así que si los cuchitos chicos nacen mueren, mejor cerrarlos antes que los estén comiendo el zorro. ¡Y má[s] se acostumbran, poh! Si las primeras llamas que parieron este año, la rompió pero too el hociquito a la llama oiga, la rompió así como con cuchillo, le hizo varios cortes y la ha rajuñao... y cómo tanto y defendió tanto a su guaguita y la guaguita al otro día con mi hermana, y le dije yo:

—"Oye, ¿y qué tendrá la *guagüita*?"

—"¡Veámoslo!".

Y también estaba mordía, fíjese, en las piernitas la había rajuñao, pero la llama seguro que lo pateó por eso salvó a la cría. La otra no, se lo quitó, se lo comió estaba como... estaba la mitá del llamito chico comío, ¡sí son muy malos! ¡Y son grandes! Si fueran chicos no sería ná. Y uno no puede criar este... ¿cómo se llama?... perros grandes acá,

¹⁸ Probablemente derivado del quecha-aymara *apay*, "llevar, transportar" (Cusihuaman, 1976: 271); "envío, remesa/carga de mercancía u otras cosas" (De Lucca 1987: 26).

no vé que se van arriba de lo bichos también iguá... Teníamos uno grande así... ¡Ayyy, viera usté! En vez de echar pa' acá, echaba pa' llá. Y un día me llevó corriendo casi, sin mentirle, hasta 'onde 'oña Tomasa. Pero, ¡perro más bandío! Yo lo llevaba pa' que me los eche pa' cá y me los corrió pa' llá. Allá tuve que ir a... Claro, ¡si llegué aquí oscuro ya!... con los lllamos. Mire que animal maldaoso.

COSTUMBRES, TRADICIONES Y FIESTAS

Pa' los 13 vamos
a San Pedro.

Pa' los 13 poh ahí vamos, de repente. De repente voy, no, no me gusta tanto. No me gusta mucho San Pedro. Lo que pasa que la fiesta de bonita puede ser bonita, ¿no es cierto?, pero se toma mucho copete. Uno ve hasta niñas lolitas en esto. Porque ellos ya usté[d] sabe, la jarraquita, los... y salú, salú... Y el último día, ¡pa' qué le cuento! ¡Todos curaos! Y el que no toma, y le sirven de nuevo, o sea, al seco. Y el que no lo toma, le vuelven a repetir. Ya no me gustó mucho el chiste. Que yo soy remala pa' tomar... y me agarró pa' ser mal la piscola, ja, ja ja. ¡Ahí soné mal!... Me hizo mal.

En Conchi tengo
que ir por fuerza

Y en Conchi voy por obligación, en Conchi tengo que ir por fuerza, por fuerza mayor como digo yo, que somos nosotros los que atendimos la iglesia. Nosotros somos los que estamos ahí, traímos las costumbres de ahí, y tenemos que estar poh. También tenemos una casita, no muy grande y caímos los que... a toos los que dentren no má. Ahí está bien... pero es mi obligación de ir toos los años. Ahí sí que no deajo de no ir. Sí, a las dos [fiestas], a las dos. Me gusta ir a las dos.

Pa' San Juan
vamos
forzosamente a
Conchi.

Pa' San Juan vamos forzosamente a Conchi. Sí, la víspera también. La víspera se enciende una fogata, una luminaria llamamos nosotros, un fuego... La noche de San Juan uno puede pedir muchas cosas... Yo siempre hacía los corralitos... con piedritas unos dibujitos, unas casas. Mi abuelo decía: "Claro, eso te gusta, ¿no?".

- "Sí, si eso me gusta".

- "Entonces eso vas a tener".

Eso significaba el corral de los llamos, de las ovejas, que le hacía un corral ahí, otro por aquí, y le ponía unas piedritas. Eso significaba las ovejas y las llamas. ¡Es como jugar! Así... Nosotros hacíamos eso con mi abuelo. Pero eso en cualquier lao sí. Al otro día decía ya: "Yo los voy a bautizar". También ocurre esa ... ese es una tradición muy antigua también. No vé que San Juan Bautista bautizó, y de ahí que viene bautizando. Y él nos ponía agua en la frente, antes de salir pa' fuera íbamos levantando nosotros y nos iba haciendo una cruz. Y má[s] antes era má[s] bonito porque se jugaba con agua. Se venía con un balde, con un jarro y le tiraban a uno. Mojao "choló, choló" con los zapatos, jo, jo, jo. Sí, pa' San Juan. Ese era un juego, después ya... después de haber hacía la primera oración y too eso, es que lo hacían en Conchi. Y después se ponía a jugar la gente a echarse agua. Quea too mojao uno, igual que pa' la *challa*.¹⁹ ¿Ha ido usté[d] a la *challa*? Tampoco. Sí, lo celebran en too los pueblos del interior. Es medio divertío de repente, y de repente es aburrío. Ejemplo a mí ahora me aburre. Antes no. Antes a mí me gustaba.

¹⁹ "Derivación de la voz aymara *cchallatha*, que significa rociar o asperjar" (Castro y Varela 1994:99).

A mi abuelo le
gustaba ir a la
challa.

No, aquí no he visto yo... tal vez mi abuelo... no, nosotros no. A mi abuelo le gustaba ir a la *challa*, o se iba a Cupo o se iba a Lasana. Ahí se canta. Hacen una rueda y visten a un hombre de ... o sea son dos hombres: uno se disfraza de mujer, el otro de hombre. Y si llaman *carnavales*: la *carnavala* y el *carnaval*. Pero también es parte de un juego. O sea, arman una rueda y cantan. Entonces, uno de repente que es mujer, se roba al *Carnaval* y se lo lleva por allá y la *Carnavala* cuando se da cuenta, va y le pega a usted[d] con una *banderita*, ja, ja. Eso dentrababa antes, ahora no sé porque ¡puuuuu, caleta de años que no voy a la *challa*! No voy, no me gusta mucho, me aburro. Demás que ahora pa' cantar *challa* ya no, no me gusta cantar. Cantaba antes pero ahora ya no, má[s] el *atao*. ¡Qué voy a ir a cantar allá!, me aburre, no me gusta. Antes era por las orillas no má[s] el *carnaval*: en *Chunchuri*, en la *Banda* que le llaman. Pero a la *Banda* hay que ir de noche, porque ese *carnaval* va a esta hora usted[d] [5:30 pm] y todavía no sale.

En *Lasana* no, a estas horas está en lo mejor. Ese *carnaval* va casa por casa, pero antes se corría a caballo, o sea van con una *bandera* y con una *caja* tocando y montaos en unos *caballos*, pero ahora ya no lo hacen. ¡Uuuuuhhh!, se perdió esa *costumbre* ya, ya se va perdiendo too ya. Casi ya no van quedando de esas *costumbres*. Es que de por sí, ya nosotros ya no hacemos *carnaval*.

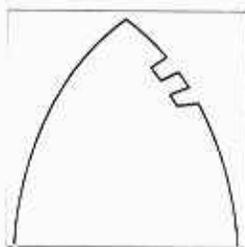
De repente, yo no soy muy apegada a eso, a la *challa*. El 1° de *noviembre* hacemos acá y el *enfloramiento* en *marzo*.

Prefiero ir a
atender la
Capilla.

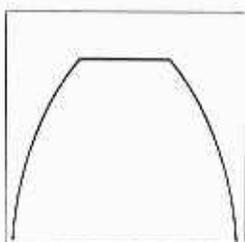
Las Cármenes hay baile, ahora actualmente hay como die[z]. Nosotros, ejemplo, estamos encargados de mantener la iglesia limpia, barrida, de la espelma, de todas esas cosas, eso sí, pero de baile, no... No yo me preocupo, mucho trajín, porque usted llevar un baile, es terrible. Porque usted[d] tiene que preocuparse de comía, de movilizaciones y de piezas y tanto atao. Yo encuentro que es mucho atao. Entonces, prefiero ir a atender la Capilla arriba, antes de llevar un baile... Por eso lo vengo haciendo niña desde chica. O sea mi abuela atendió por má[s] de 60, 61 años, la capilla, de cuando se casó con mi abuelo... Ahora ya no, pero este año queríamos tirar toos la esponja, por las peleas. Claro, las peleas. Pero como la fe es má[s] fuerte, hay que ir por eso. Y ahí no má[s] nos hacemos los tontos y ahí no má[s] tenemos que ir. Ahí no hay que pelear. Pero ahora fui otra vez poh, no hace mucho que fui, el domingo que llegué en la tarde.

Ahí enflorando
ya

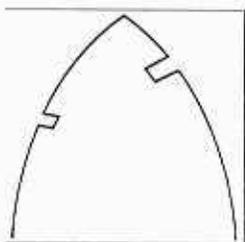
En cualquier tiempo marcamos. Sí teníamos una fecha, pero depende de los dueños de los animales. Ejemplo, si hay tres propietarios, o dos propietarios o hay cuatro propietarios, uno no sabe poh. Ahí se marcan o se florean. Ahora tenemos, de momento tenemos llamos y corderos no má, no tenemos má[s] ná. Antes no, antes eran los llamos, los corderos, los burros y hasta caballos. Había unas marcas de fierro, ¿no sé si usted[d] las conoció? Con esa se marcaba, se las ponía en el fuego y después en toda la paleta de los burros o los caballos, se ponían con las iniciales de los dueños. Pero ahora ya no. Salieron unos pa' corderos, pues oiga. Pero se murieron los corderos poh, ji, ji. ¡En serio! Hicieron así como unos alambritos así, como un tenedor, pero que formaba la letra. Había que calentarlo y ponerlo en



ESQUEMA 2.
Escalona.



ESQUEMA 3.
Quitao.



ESQUEMA 4.
Chimpao.

Mejor la señal, la señal. No si la señal, usté[d] puede hacer de diferentes señales en la oreja: Puede hacer un hoyito, o puede ser quitao. Claro, con corte. Ejemplo, aquí, usté[d] le puede quitar a este lao dos pedazos, le llaman escalonas. Todo tiene su nombre. Antiguamente, ya me olvidé de los nombres de las señales que se ponían a los corderos o llamos... O quitados, o sacao el pedazo, o en forma de luna... ¡Hay tantas marcas que ponían antes! Era bonito antes.

Aquí, podemos hacerlo así, un corte así. Ese es quitao. Ejemplo uno. Y si le hace dos, escalonao, o tres. Pero nunca le van a hacer casi tres.

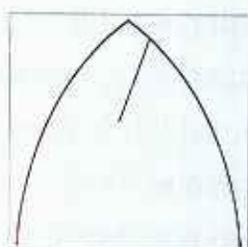
El quitao es el despuntao de la oreja. Antes tenía mucha...

Ya si va pa' este lao, o si va pa' este lao que queda pa' dentro, le llaman *chimpao*²⁰. Así, quitao así, adentro. Y ahora ya me olvidé, cuántos más eran.

No me acuerdo ya, no me recuerdo ya...

Si usté[d] tiene una oveja y le gusta esa marca, esa marca le pone. O si le gusta quitao, quitao este pedacito, le saca... No, no tienen que ser igual... Tienen que ser diferentes los ... Yo, yo marco con una así. Ejemplo nosotros les quitamos acá, a los dos laos. Esa es la marca que tiene mi esposo. Ese es un quitao no má. Entonce de aquí y de acá. Algunos le sacan de un puro lao no má. Sea de la izquierda o de la derecha. Se llama quitado. Eso no má, son las marcas. No, no hay mucha marca acá... Y hay otras que son rajaditas. Ejemplo,

²⁰ Voz derivada del quechua *chimpú*, "señal de lana, hilo o borlilla de colores" (González Holguín 1952 [1608], I: 110).



ESQUEMA 5.
Rajadito.

así, entonces, el corte va por ahí, y entonces le queda separado esta puntita pa' cá y esa pa' llá, de una misma orejita. Eso se llama rajadito... Y así hay muchas formas... Igual que los colores también... Ejemplo aquí hay quichua, atacameño... Las flores, zarcillos, flores... ¿Conoce los zarcillos?

Yo, cuando la primera vé, era así no más, no era más. [Ah!, tenía como seis años] Claro, y viene mi abuelo y no habían floreadoras.

- "¡Venga pa' cá!", me dijo.

- "¿Y qué voy a hacer yo?" -.

Y me puso hartas flores aquí [en el cuello], porque se hacen en una pita. Y me puso por aquí... Parecía jardín. La cosa es que tenía...

- "Ya, venga pa' cá. Yo le voy a enseñar" -.

Tenía harta paciencia sí, ah. Y fue y con la aguja y cortó la flor y me dijo- Yo cuando diga esta palabra, usted[d] va a decir en el nombre de Dios, y va a pasar ahí.

- "¡Uyyy! -le dije yo- no quiero".

- "No hay no. Usted tiene que aprender de too".

Y me hizo pasar la aguja, y tuve que hacerlo. Claro, con los mayores, ahí tuve que florear. Yo era la más chica entre medio de todas las floreadoras poh. Antes habían, había muchas llamas, llegaron a 105. De toos, de familiares má[s] cercanos y má[s] lejanos que tenía mi abuelo. Así que, ahí enflorando ya...

Too eso yo aprendí cuando fui má[s] joven, con mi abuelo. A agarrarlo de las orejas, too eso. Pero ahora ya no, no me dan ganas de agarrarlo mucho...

[Pero igual florean de vez en cuando...]

[Pero igual florean de vez en cuando...]

Sí, pero ahora este año no hemos floreado, el otro año siguiente sí. Depende del caballero [su marido] poh, depende de los dueños... porque aquí él tiene, la Marta tiene y después otro tío má[s] que está en Lasana. Yo no tengo, no tengo suerte pa' ese bicho...

Nosotros
limpeamos todos
los años.

Nosotros lo cortamos en por... allá como por mayo, junio, julio, esa fecha cortamos. Pero nosotros tenemos la costumbre de cortar y limpiar. Entonces, usté[d] cuando limpea, no hay tierra. O sea, no está seco, no está la polvadera. Pero cuando uno lo dejo dos, tres meses, ¡juuta! la polvadera que se arma, y no se puede limpear y hay que rasparlo, poh. Ejemplo, este año raspamos hartoo... Nosotros limpeamos todos los años, pero si usté[d] va a ver, está lleno de lama [*Tribonema regularis*] otra vé. Se crece... ¡Eso hay que hacer, poh oiga! Todos los años hay que estar limpeando el canal y se pierde días enteros. Trabajamos cuatro, cinco, depende poh. Aquí somos hartos, antes venían, a ayudar a limpear un poco ahí, pa' lla'pa' cá.

[¿Y hacían costumbre ahí?]

No, no mucho. En Lasana se hacen má[s] costumbre. En Lasana usté[d] va a comer... ejemplo en Lasana usté[d] tiene que *colpachar*²¹ el agua que le llaman, ¿no sé si entiende? Ahí juntan un balde y hacen una *ulpáa*²², ¿ya?

²¹ Tiene varios significados en quechua (cfr. Lira 1945: 380, 473, para las voces *k'urpáchay*, enterrar; y *kkorpáchay*, hospitalidad) y aymara (*kollpachar*, alojar. De Lucca 1987: 136); sin embargo, aquí se usa en un sentido diferente referido a pago.

²² "Bebida preparada con chicha de maíz y harina tostada que se sirve... en momentos de largar el agua como 'pago' a la tierra. A este contenido se le agregan durante tales ceremonias vino tinto y hojas de coca. *Hullppu*, es voz aymara que significa lleno". (Castro y Varela 1994: 106)

Con harina tostá, le echan hoja de *coca*, le echan vino. Eso se llama *colpachar* el agua, pero es pa' soltarlo, poh. [¿Después que se limpió?] Claro, después que se limpió. Ahí se juntan too los comunitarios, todos los que tienen agua, terreno, entonce, se juntan toos y ahí se hace esto. Y de ahí se va a almorzar... supóngase usté[d] que esto es largo, ¿cierto? por allá en la laguna tiene que ir a almorzar y después llega a la toma y de la toma pa' la *cancha*²³ allá bajo toman un chocolate. Bueno, antes era así, poh... ¡hacen varios años que no voy! No voy... a ver... casi cerca los treinta años, parece que no voy. Antes iba mucho yo. Allá me ponían con un azadón, poh. Eramos las... las *calchoneras*²⁴, nos llamaban a nosotros. Los otros eran los *paliri*²⁵, que van botando pa' los laos todo lo que van quedando. Hombres y mujeres eran, sí, si eramos entre bravos ahí. Y que, ¡juuuta!, nosotros con la tía le sacábamos así unos peazos... Nos daban unos azadones así de gruesos, de anchos. Entonce, nosotros le plantábamos... y así le sacábamos los peazos, con pica. Pero se trata de juego poh, si... nosotros sacábamos lo más grueso que podamos, entonces pa' irlos dejando atrás a ellos, porque ellos botaban

²¹ Tiene varios significados en quechua (cfr. Lira 1945: 380, 473, para las voces *k'urpáchay*, enterrar; y *kkorpáchay*, hospitalidad) y aymara (*kollpachar*, alojar, De Lucca 1987: 136); sin embargo, aquí se usa en un sentido diferente referido a *pago*.

²² Bebida preparada con chicha de maíz y harina tostada que se sirve... en momentos de largar el agua como 'pago' a la tierra. A este contenido se le agregan durante tales ceremonias vino tinto y hojas de coca. *Hullppu*, es voz aymara que significa lleno". (Castro y Varela 1994: 106)

²³ Derivado de la voz quechua que significa plaza, espacio amplio, pero delimitado.

²⁴ Castellанизación de la voz quechua *calchay*, "cosecha, recoger mieses, cortarlas" (Perroud 19970: 78)

²⁵ "Oficio (y cargo temporal) específico para esta ceremonia [limpia de canales] y exclusivamente realizado por hombres. Pueden ser los jefes de familia, hijos o parientes, o un peón, que se dedican a la limpieza de los canales con sus palas". (Castro y Varela op. cit.: 103)

así...¡no nos podían alcanzar tan rápido! ¡Éramos picotas! Ella por allá y yo por acá [*Por lado y lado del canal*] Claro, pero no sólo nosotros, poh. Nosotros, poh, ejemplo, por decir, ella le tocaba por ese lao, póngase usté[d] hasta la cocina; yo también, por este otro lao, hasta la cocina, y otras mujeres má[s] allá. Entonce, despué, salíamos de ahí, íbamos má[s] allá... la misma 'istancia así, una cosa así. Entonce, nosotros sacábamos lo má[s] grueso, pa' que no nos pillen tan rápido. Depués llegábamos al almuerzo, y dan almuerzo...¡buen almuerzo! Claro, pero no es exactamente la boda. La boda se trata que es una sola comía, ¿cierto?, una sopa, *pataska*²⁶, lo que sea, pero es una sola pa' toa la gente. Esto no, poh. Esto, ejemplo, usté[d] 'onde va a almorzar, unos traen cazuela de gallina, otro puede ser de cordero, otro ¡ahhh!, diferentes comías. Y cuando se juntan ahí toos, toos le pasan a usté[d] comía poh. Le... le dan, por ser... de allá le mandan sopaipillas a usté, de este otro lao le mandan picarones, de este otro lao le pueden mandar a usté[d] empaná, o asao. Bueno, de too, de too. ¡Hasta postre le dan! Si ahí hay que llevar una olla así. Claro, si nosotros íbamos con mi abuela y mi tía. Entonce, llevábamos una olla así de este tamaño. Todo lo que era seco lo íbamos echando ahí: la sopaipilla, el la empaná... todo lo que era bueno, seco... el asao.. too eso lo echábamos en la olla. Y el resto, lo que era líquido no má[s] nos comíamos. Sí porque si no hay que tener remucha panza poh oiga.

²⁶ Plato típico que consiste en un caldo con maíz reventado y tiras de carne de llamo, que se sirve en las bodas de algunas ceremonias comunales.

Para los
Primero

Igual que para los Primero. Sí, ahí uno recibe de too, poh, le dan de too a uno. Que le dan una frutita, le dan otra, le dan comía, le dan pancito, le dan de too. ¡Y too tiene que comerlo! Pero, nosotros no. Nosotros llevamos una bolsita y ahí echamos. Lo vamos comiendo de a poco, ¡cómo lo vamos a comer too de un sólo porrazo!, si no imagínese. ¿Usté se comería too eso, oiga? [*No, no se puede*] Ve, no... ¡Un pedazo así le dan, poh! Y la gente antigua má[s] era exagerá que ahora. ¡Le daban el peazo! Claro. Y el que era floreador, o que le gustaba hacer las costumbre, le daban má, poh. Ahora no, ahora es too por parejo.

Aquí
despachaban

A veces pa'l 1° de noviembre le vienen a dejar floritas, o sea florecitas a los muertitos, son las costumbres. Pero en Toconce es má[s] pelúa la cosa. Aquí también se hace, pero poquitito, porque antiguamente se hacía...este era... la casa de allá arriba era la casa del despacho²⁷. De arriba venían, de abajo también venían. Entonce, este era la última casa por decir... era la última casa y tenían que almorzar... se imagina ir para 'rriba, ir almorzar allá y recibir too lo que se reparte. Dispué ir pa'bajo y recibir too lo que se le reparte y volver a almorzar... y volver a almorzar aquí... ¡imagínese, era una comedera má[s] o menos! Antes lo hacían así... y aquí despachaban. Como no hay cementerio tan cerca... deudos, digamos... porque hay cementerio pero no... Aquí en Alpaguasi²⁷ también hay [cementerio], ¿no lo ha visto? ¡No!

²⁷ Rito con que se despide a las almas que vinieron a visitar a sus parientes durante ese período, y que se expresa con la repartición de los alimentos de la *mesa* entre todos los presentes.

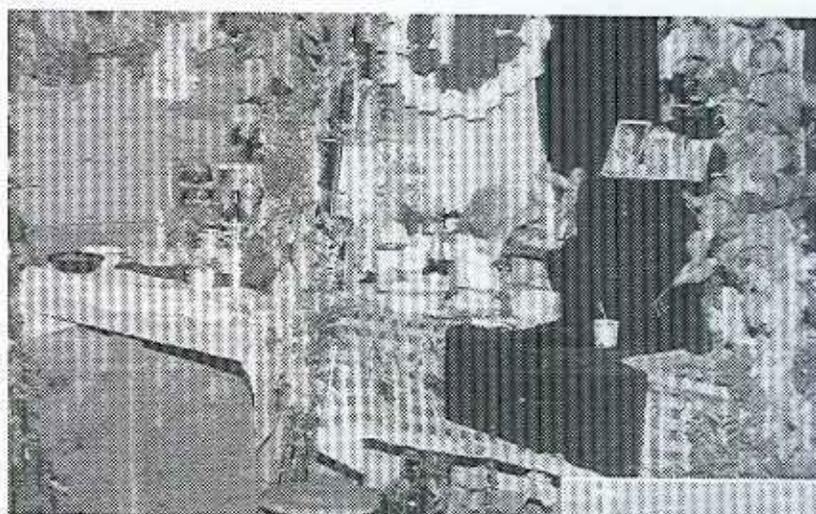
²⁷ Vocablo posiblemente derivado de las voces quechuas *allpa*, "tierra, parte deleznable del suelo" (Lira 1945, I: 40); "la tierra de labor y el suelo" (Gonzalez Holguín 1952 [1608], I: 22) y *wasi*, "casa", cuya conjunción connota la noción de cementerio.



FOTOGRAFÍA 12. Confección de coronas en los días previos a la costumbre.



FOTOGRAFÍA 13. La libreta de rezos pasada de generación en generación.



FOTOGRAFÍA 14. La mesa de ofrenda pa' las almitas, en la estancia La Bajada.

FOTOGRAFÍA 15. Julia dispone las coronas en el cementerio de Conchi. En este caso, en la tumba de su tatarabuela.



Son poquitos, pero hay. Están así en el lo de allá [indica ladera sur]. [¿Y son pariente de usted?] No, no. Ya cuando mi abuelito nació, ya estaban allí ya. Son antiguo. Es el único cementerio pero nadien de aquí se ha querido enterrar ahí. Sí, en Conchi, Estación San Pedro. Bueno, esos son las partes que... ¡Bueno, ahora tenemos Lasana, poh! Ahí hay un cementerio nuevo, ¿ha visto? En Lasana hay mucho... lo hicieron má[s] o menos grande. Ahora sí que cuentan con cementerio los lasaneños. Ahí mi esposo fue a ... ¿cómo le dijera?... a.... a colaborar ahí un poquito pa'... según él quiere quedar ahí. El es de Bolivia, vino de Bolivia y se crió aquí. Pero no... no sé yo... por las peleas en Conchi, si yo no quería... y otra no tenemos parte ahora en Conchi...

1700 años Ahora fue una persona a arreglar los santos, oiga. Trajeron un escultor que era de Bolivia. Y me dijeron:
-Vamos.
-Vamos.
-Tres días.
- Tres días, ya, tres días.

 Cuando llegó el caallero y dijo:
- "¡Uuuh! ¡si aquí hay trabajo pa' un mé!
- "¡¿Qué?!!, yo no quiero estar un mes en Conchi Viejo- le dije yo. -Tengo que hacer. Ejemplo el 20 yo tengo que estar en Calama. Entonce, yo le dije: -No, yo no me quedo el mé".
- "No -me dijo- si es harto el... "

 Osea, él pensaba que el arreglo se iba hacer la restauración completa. Pero no poh. Nosotros nos referíamos a los.. a lo puro que está dañado ná má.

- "¡Ayyy! -le dije yo- yo no me quedo un mes..."

1700 años, 1700 años. La comunidad se pone hasta por ahí no má, poh. Así que le dije:

-“No, lo má[s] dañao no má”. Y ahí le dijo a mi tío:

- “No, poquito no má”. “Ah, ya”, dijo.

Cuando llega el
día 17...

Los altares antiguamente tienen haberlos hecho con una intención, ¿no es cierto? Ejemplo hay uno, por decirle, uno que es de Chiu Chui, Calama y San Pedro de Atacama. El otro lao está... los estancieros, los mineros y así poh. Y así todos tienen sus nombres. Esos se llaman altares... Son, como por decir, las estaciones. Claro, esas son como estaciones. Entonce, cuando llega el día 17, dentran la procesión y se estacionan ahí. Ahí se hace una oración, después en el otro, en el otro y ... terminando en la de los estancieros que está delante. Al lao de este, pa'l cerro de allá [lado sur]. Y pa' este otro lao, pa' que está a este lao... ya yo estoy pa' así [mirando hacia la entrada de la iglesia]... a la izquierda está el estanciero y el este de acá es el de Chiu Chiu. Y los de atrás, el otro es de los mineros y el otro no me acuerdo quién.

El día 17 uno tiene que adornarlo, tiene que ponerle un paño blanco, ponerle una bandera, qué se yo. De hecho, lo de los estancieros son una bandera diferente. Despué las otra, una bandera chilena, que le pone. [*Y ustedes pertenecen a la de los estancieros*] Claro, a la de los aldeanos. Eso le ponen una... es un paño blanco que le ponen cintas de toos colores. Esa es la misma que usamos en los enfloramientos, ¿no sé si usté[d] ha estao en los enfloramiento? Bueno, nosotros usamos una blanca, no sé pa' rriba no estao nunca tampoco. Claro, sí, si es una banderita así chiquita. Esa es la que se usa en esa cosa, por estaciones. Ahí se pide, se piden por los que ya se fueron, y

también por los que están vivos, y por la lluvia, en fin. Ahí hay cosas que hay pedir.

Ahora se empezó a renovar la fiesta chica.

Antiguamente, no lo hacían. Lo habían dejado, pero después empezaron a hacerlo de nuevo. se había perdido esa fiesta. Muchos años.... que cuando nací no lo hacía ya... No, después se empezó a hacer. Ahora último, ahora se empezó a renovar la fiesta chica. La llamamos chica nosotros... a la otra llamamos grande. Es el 16 de julio, es. Ahora estaban diciendo que en la Tirana no iba a haber fiesta, porque están restaurando la capilla, no sé que capilla será. Yo no entiendo mucho, como no conozco, a lo mejor... A lo mejor va venir remucha gente, estaban diciendo, yo a veces no creo. ¿Quién va a venir pa' ca'?!.... A lo mejor, también, poh... Si más años y má[s] años, van cambiando. Puede que aquí llegue má[s] gente, igual que la de Ayquina. La de Ayquina ahora querían hacerla adelantao... ¡Y no pudieron! ¿Qué le parece? Pa'l 8... No ahí se levantó un viento rediablo, y hasta el día 7 paraba el viento y el día 8 estaba muy tranquilo el viento. Ahí se calmó, ¿qué le parece?

[Y ahí pa' San Antonio, también hacían baile, creo que de los llameros le decían]

Cuando yo era chica existía ese de los llameros.

Sí, pero es muy antiguo. Cuando yo era chica existía ese de los llameros. Se ponían un vestido largo, andaban con una hondita. Esos eran los llameros. Pero ahora se perdió, ahora ese bailecito, ya no existe ya. Son así no má[s] las fiestas ahora... ¡Má copete! Usté dentra a la boda y va a salir... en la puerta le dan uno de esos copetes cabezones... y una queda media tembleque... *[Hay que darle más a la Pachamama pa' que no se note]* No, si ni eso tampoco me

dejan... si el otro día... bueno, hace tiempo que yo no dentraba, poh, y me dijeron: "dentremos". "No, le dije yo, no voy a entrar". Y ya le tengo mieo ya. Y entramos y ya cuando terminamos, estaba la señora repartiendo trago muy fuerte ahí en la puerta. "No, yo no tomo", dije. "No, dijo, si te lo tomás", no sé cómo dijo, "Te lo tomai o te lo llevai puesto". "¡Ahh, nooo!, le dije yo, no quiero llevar ná puesto". Y obligado a servirme. Y yo le estaba echando... "No, no, no. Es para ti. Así que tómatelo no má". Tuve que tomármelo, pues oiga. Pero me anduvo mereando. Y soy remala pa'ndar mariá, no me gusta andar mariá.

Él me enseñó
varias cosas.

Mi abuelo too lo sabía de memoria. Mi abuelo no sabía leer ni escribir, pero... Tooo era de memoria. Pa'l Primero igual, nada de libreta²⁹, ni libros. Si él me enseñó varias cosas a mí. Sí, si lo hacemos, en el alba el día 16 de julio, pasado de las doce de la noche, a la una de las dos de la mañana, nosotros estamos pa' ayudar a la Virgen. El primer salúo es con muchos cantos.

Y era arriero, sí. Si él iba, él decía, me conversaba a mí, él decía que iba para Chuqui cuando estaba comenzando recién, cuando hacían los *floreados* en Chuqui, no sé si usted[d] entiende de *floreados*. Los *floreados* digamos que hacían unos hoyitos en donde hacen pago a los cerros, porque hacen ya... [*¿pago al tío?*] Claro, el tío eso.

²⁹ Las familias aún mantienen libretas con los rezos y cantos que deben efectuarse en los ritos de Todos los Santos y otras festividades. Estas son casi reliquias familiares que pasan de generación en generación. Al respecto de la historia de la libreta de la familia de Luisa, ver más abajo, en la sección "De otras conversaciones", acápiteme cuando vienen las almitas. Hay referencias a libretas similares en otras comunidades del Loa (cfr. Mercado et al. 1997)

Yo no sabía lo que era el tío, jo, jo. Pa' [ha]cerle pago pa'l famoso tío. Eso se llama el *floreado*. O sea los gringos los llamaban *floreado*, nosotros los llamamos *pago*. Claro, ellos le llamaban *floreaos*, en ese entonces. Así que él era *deverquén*³⁰, le llamaban los que ayudaban a... o sea a las personas mayores, cuando tenían hartas tropas, ellos atajaban los animales, ayudaban a manear, a... suponga usted[d] a la carona³¹, al aparejo, a cargar de repente. Entonce, iba ayudando niño... Despué ya fue arriero.

Les da
vergüenza hacer
las costumbres.

Pero ya, los de Conchi ya casi, digamos, van perdiendo sus tradiciones y sus costumbres. Ellos no están ni ahí, como se dice, y si van, van pa' mirar o repararnos un poco, si esa es la verdad. Ya, porque les da vergüenza hacer las costumbres. A nosotros aún los queda, como ser el 1° de noviembre, el... digamos el de los animales, eso toavía los queda. Los queda algo, no completo, porque algunas cosas pasamos por alto también, se los olvida.

Toos los pueblos
sus costumbres

En Lasana sí... Hoy día, hoy día es 15, ¿cierto? Hoy día iba a haber una presentación de todos los pueblos, pero yo no... no sé si era en Chiu Chiu o no sé, me dijeron pero no sé a donde. Iba a haber una presentación en que se presenta el carnaval, toos los pueblos sus costumbres, sus... Han estao haciendo eso, han estao presentando sus tradiciones y costumbres que le llaman.

³⁰ No figura ningún vocablo quechua-aymara que se le asemeje. Posiblemente corresponda a una andinización y apócope de términos castellano como "deber quien", es decir, el que debe cumplir las labores o tareas.

³¹ "Pedazo de tela gruesa cojinado que, entre la silla o albarda y el sudadero, sirve para que no se lastimen las caballerías" (RAE, 1992, I:419).

[¿Y eso lo estaba haciendo la Conadi?]

Sí, exactamente, la Conadi. Pero no sé cómo, cómo es el organismo ahí, no sé. El año pasao lo hicieron, el anteaño pasao igual. Nosotros fuimos allá, al parque el Loa. En el Parque el Loa lo hicieron. Sí, allá hicimos la presentación. Conchi no tenía ni qué presentar... Tuvimos que presentar la entrá de cera y no sé qué má. ¡Y toos los pueblos, poh! Unos que limpia de canales, otro el Primero no sé de noviembre, empezaron a presentar ahí, pero no... Es un poquitito no má[s] que se vé, una réplica, ná má. Así poh...

POSESIONES Y DISPUTAS FAMILIARES

Nunca han
habío papeles.

Eso estamos pensando poh, ya tenemos algo encaminao. No sé poh, en qué iremos a parar ahora. Lo que nunca han habío es papeles, porque antes iban... hacían un pedimento y no entregaban, por decir, la copia. Ahora no, ahora usted[d] hace un trámite y le dan aunque sea la colilla de pago, porque pagó usted. Antes no, poh. Usted iba y decía ya: "Pido de tal a tal parte" y naa má, no hay má[s] papeles. Y esos papeles quedan allá, por decirle, en Bienes Nacionales, ahí no má[s] quedaa, no salía de ahí. Pero ahora ya las cosan han... o sea han ido adelantándose. Má mejor así. Si antes, como le digo hasta pa' reconocerlo a uno. Si a uno le decía a usted:

– "No, por favor me lo pasa allá".

Y había muchos equivococ de edaes, apellíos, too. ¡Si quedaa la ensalá no má! Se imagina usted... Ahora ya no, ya. Por lo menos ahora dicen: "No poh, si el niño no puede ser del viento. Ese cuento no me lo trago", le decía la civila a uno.

Mi abuelita dejó
una casa...

Nosotros, o sea mi abuelita dejó una casa también ahí [Estación San Pedro], lo único que no tiene es camas, ni cocina, ni ná... Lo dejamos bien listo eso cuando nos vinimos, resulta que una yerna raspó too, barrió too la casa. Si esa cocina que está ahí, la trai... estaba allá y ella no sé cómo en un... una, ¿cuánto se llama? .. o sea en Calama... en una este... la rescató su cocina. La había llevado la yerna también. Sí, si era muy relesa, la mujer que era de mi tío. Se llevó too: reharto materiales... pero hay casita pará allá en la estación. Ahí por lo menos hay dos piecitas donde uno puede llegar, pero lo que no hay es cama. Uno tendría que andar con too sus cositas...

Queríamos
pedir, pero...

Ese es el pedimento que estamos... somos varios nosotros ahora. Digamos, tiramos nuevos papeles y, porque dijeron que iba a haber una ampliación de Conchi, ¿no es cierto? Entonces, estamos ahí, en ese lugar... Desde Vizcachuno hasta Alpahuasi. Sí, pero como tiramos por gratuito que llaman ahora, se llama gratuito el... el título de dominio que tenemos, entonces nos dijeron de que teníamos que esperar. No tengo idea qué, porque creo que salen como proyecto... y eso... ahí no entiendo mucho qué es lo que son proyecto, ¿no es cierto?... De los Bienes Nacionales o de Conadi, no sé cuál es... no sé cuál es el organismo que pagan a estos señores pa' que vengan después, poh.

Queríamos pedir pero, eso es lo que no sabemos. Ejemplo, ese cerro [¿El Colorado?] Sí, los pertenece. Pero no sabemos cuánta hectáreas hacia atrás podemos pedir. Eso no sabemos. Porque Conchi, Conchi abarca hasta Chela, pero no podimos... o sea, allá es que nos reducen porque dicen: "No poh, no pueden ser mucho".

El presidente
tenía que tirar
una carta a
gobernación...

Eso es lo que se ha pretendió hacer último, pero yo no entiendo... o sea, la directiva, porque ahora ejemplo, el presidente tenía que tirar una carta a gobernación, por... por asuntos del agua, pero hasta aquí no sé si la tiró no la tiró.

Me dio los
certificaos así
no má.

En fin, bueno no... y por ese asunto nosotros nos llevamos mal porque... porque él me extendió unos... yo pedí unos certificaos, ¿no es cierto? que tengo de ser de socia, pa' justamente este trámite. Entonce, después me iban a otorgar a mí el certificado de calidad indígena, lo cual él me dio los certificaos así no má, sin los datos correspondientes... Entonce, ahí le dieron un wiscafé poh, porque cualquier otro no puede llenar... ¡ni yo misma puedo llenar el papel!, aunque tenga toos mis datos, no lo puedo llenar. Según él, era una paletía, pero en el fondo no le iba hacer ningún bien yo, si lo iba a llenar yo, o lo iba a llenar una hija. No era justo. Entonce, fui a Conadi y le dije: Mire, sabe qué —como ahí hay secretaria—, le dije yo a la secretaria, si podía... (no ve que uno también es inorante, si uno no... yo me voy porque soy inorante, poh...) le dije si me lo podía llenar. Y me dijo que no, que con puño y letra... porque resulta que si yo, ese papel lo utilizo en otra cosa, póngale usté, y cualquier otra persona pone otro nombre, otro apellido, póngale que venga un gringo y le pone el nombre... y ahí lo está reconociendo como indígena. Ese era el detalle que uno... bueno, yo no sabía, lo hice inorantemente. Entonce, ahí se me enojó, poh. Entonce, no hay comunicación con ellos.

Como lugareños
queríamos uno.

Ahí, hay una cosa que no sabemos. Y queríamos pescar por eso un... un vertiente de Taira pero nos dijeron que no, no era posible, no sé... Porque queríamos nosotros,

porque nosotros como somos de aquí, como lugareños queríamos uno. ¡Uno que sea, no importa lo demás! si yo quería el de má[s] abajo, pero tampoco no lo cedieron. No sé si ahí en la ley, yo no entiendo mucho la ley... nos pasaron un libro, pero yo no entendí ná del libro. Es que uno no sabe...

Ahí quedo fuera también.

Aquí, nosotros, nos dijeron que tenía que ser casi la totalidad de los parientes, pero que quedaron fuera un hermana mía, un primo mío quedó fuera porque no pudieron... Ejemplo, mi primo está trabajando en una mina. No podía venir a hacer el papeleo que se necesitaba y tenía que ser él, y mi hermana que vivía en Antofagasta no podía dar dirección de Calama. Ella, su domicilio es allá, entonces, no. Dijeron que no cuadraba con lo de Calama, entonces ahí quedó afuera también. Pero sí el resto de las niñas también, unas primas están aquí, hicimos ahora... y por eso tenemos éste [la carta geográfica]. Este lo dejamos acá, pero después nos dieron una colillas en Bienes Nacionales en Calama, esas toas quedaron en Calama, guardá, porque aquí pa' qué.

Recién están tiraos los papeles.

No hemos pedío pampas casi, no sé en la comunidad, porque le habíamos dicho, y cuando llamaron justamente a reunión, yo ya me había venío para acá. Y casi somos nosotros somos lo que conocimos má[s] por acá, los otros casi no dan con la... digamos con los nombres y las partes que aquí hay que dar. Ejemplo, de aquí ya de Churqui, y así de la toma hacia abajo hasta La Posta, ahí hay una parte que nosotros llamamos La Posta [que está por donde Santa Bárbara y no figura con nombre en la carta], ahí esa parte pidió otro hermano con otra prima, Quintín con una prima.

También, pero recién están tiraos los papeles y no sabemos cuándo irán a venir estos señores, no sabemos ná. Ahora venían unos de Santiago, dijeron, pero má[s] o menos como el 23 [de enero de 1999], no sé cómo me lo dijeron, pero que como el 23 vienen a Taira, pero no sé... Vienen a ver las vertientes de Taira. Como son como aguas termales, van a venir a ver, pero yo no sé si ellos serán algo de Bienes Nacionales o... Eso no me dijeron.

**Tocar, mirarlo,
usarlo y dejarlo.**

A mi tío Juan lo dejamos cuidando acá cuando falleció mi abuela. Él quedó acá, a cargo de toa la casa, incluso le dejamos esta cocina. Sí, él estuvo en esta cocina. Y después mi tío se empezó, o sea la señora, se empezó a enchuecar, a empezar con los ataos y, último empezó a cambiar los bichos –de hecho nos cambió varios bichos ya, poh–. Los corderos no cundieron nunca...

Más antes, cuando estaba viva la tía, le habíamos... o sea ella quedó como la... como jefa, por decir, de la familia. Ella tenía que hacer valer su palabra, o sea too lo que ella dijo. Entonce, mi abuela, cuando estuvo un poco mal, nos llamó a toos. No llegó mi tío Juan, no llegó mi tío José y así poh. Ermelinda tampoco llegó... Entonce ella dijo:

– “No. Esta cocina es pa’ toos los nietos – ya que nosotros supuestamente somos cinco– y a los que se criaron conmigo”.

[*Ya, los nietos que ella crió*]

Claro, los que ella crió.

– “Y los tuyos –le dijo a la tía–. Esta cocina quea pa’ toos”.

Toas estas cosas que ustees ven, toas eran de ella. Y decía: “Tocar, mirarlo, usarlo y dejarlo”, si no, no hay que llevarse ná. Entonce, qué que pasó que cuando nosotros le

pasamos esta cocina a mi tío Juan guardamos muchas cosas dentro. Y él ya después vino la tía, le cerraba la puerta. Y le decía:

– “Vamos a dejar aquí la llave”.

– “Ya, poh”, le decía ella.

Y cuando venía a ver en la tarde ella, ¡se encontraba que no estaba en la misma parte que habían escogido pa’ dejar la llave! Entonce a ella misma le cerraba la puerta. Ya, pasó eso. Hasta que un día conversamos con ella –ya mi tía se sentía un poco mal, porque ella falleció de cáncer–, entonce empezamos a conversar y ella me dice:

– “Sabí que, esto está pasando”.

Yo le dije:

– “No poh –si nosotros fuimos siempre unía, porque me crié junto a ella–, entonce, sabe qué –le dije yo– la cocina de ellos debería ser allá, la de nosotros acá. Así que mejor separemos las cosas”.

Y tuve que venir yo poh, vine yo, mi hermana y separamos too al tiro. Yo le dije: “Sabís qué tío, la casa es suya pero la cocina no. Y de nosotros es esta”. Así que de hecho dejamos con llave y ya los separamos. Y es mejor, porque así ellos pueden hacer lo que ellos... prepararse los que a ellos les gusta y a nosotros lo nuestro, poh. No podimos entrar a... a las cosas. Así que ahí los separamos. Después la casita también los pidió, que ellos quedaron estrechos... ¡Bueno ya!... Pero, usté[d] sabe que la señora... ¡usté[d] sabe como viven! Uno no le puede decir, uno no le puede mandar ná, ya ella es una mujer vieja. Ahí quedó... Ahí le dejamos a ellos casa esa y nos dan nuestra cocina. ¡Too separao! Igual, si cuando estuvo mal también... llamó pa’ bajo.

No hay ná de
papel.

Los terreno también ella los dejó, ¡pero too era de boca, poh! No hay ná de papel, poh. Si hubiese habío papel, hubiese sío mejor poh. Pero no, no hay. Eso es lo que no hay. Va y justamente lo que no hay papeles es lo que má... cuando má[s] hincha... o sea, es ahí las cosas... no hay papeles, entonce por eso de repente se quieren avivar también. Ejemplo, mi tío se cree hijo y too, pero nunca los ayudó a parar una paré, no ayudó a sembrar el pasto. Ná, poh, si mi tío siempre fue dejao. Pero, ahora quería too. O sea cuando, vino el marío de la tía Erma, ¡pucha que eran..!, les dejamos un año, o como dos años dejamos el terreno a ellos... ¿Qué quedó? Al fin de cabo nosotros no le íbamos a cobrar ná, no le íbamos a cobrar el pasto, ninguna cosa. Y resulta que no vimos eso, poh. Y resulta que él tiene hijos grandes, pero los hijos no tiran por esta tierra. Calama, Calama no má, los dó má[s] grande. Ella también tiene el de ella, es de ella no má. Ese lo crió la Ermelinda también en Calama, o sea en Lasana. Porque tenía un poco de estudios... pero muy poco. ¡Ese se quedó allá!... en Lasana y Calama. Y ahora ya tiene un nene del porte de este [muestra a su nieto de 4 años] o un poquito má[s] grande, no es mucho mayor que este. Y, ya el chiquillo tampoco qué va a querer venir para acá... ¡y los otros menos! Esos que están en colegio, y van creciendo, yo creo [tienen] ya otra mentalidá y ya no van a poder venir acá, yo creo así...

Resulta que esa
señora no deja...

El pasto se perdió, se perdió too, porque él dejó que se semille y al semillar el pasto se pone un palo grueeeso. Ahí, se perdió too el pasto ese año. Despué la señora andaba llorando. Me dijo a mí de que "puchas, que el otro caballero [el marido de la señora Paula] quería too pa' él, que ellos

iban a quedar con menos pasto". Pero si uno cuida el pasto el pasto da, pero si uno no lo cuida... Ejemplo, ahora debería estar cortando el pasto, debería estar enfardando, o por lo menos dejándolo en el canchón pa' que tenga en el invierno, pero se va pa' Calama, pierde cinco seis días, viene pa' cá otra vé, le echa un poquito de agua y se va, y así poh. No, no mucho.

Ahora que están los niños de vacaciones está yendo a Calama, debería estar trabajando, no perdiendo el tiempo. Uno pierde tiempo cuando va a Calama. Ejemplo, yo voy a Calama...Claro que aquí somos dó sí, tengo acá a la Julia que se dedica a regar el pasto, a mantenerlo, y yo cuando llego le ayudo también, poh. Entonce uno mantiene aquí, pero si no... Y ella se pierde. Ella dice: "yo me voy a ver los niños". Ejemplo, en el tiempo de colegio. Yo entiendo que uno tiene que ir al colegio, tiene que ir a las reuniones cuando llaman y too eso, pero uno también tiene darse su tiempo, venir de una carrerita ver qué es lo que se está haciendo... No, le deja too. Le deja conejos, le deja *huachos*³², a veces hay crías, corderitos *huachos* y too tiene que hacerlo él. Yo creo que pa' un hombre tiene que ser difícil. Claro que pa' uno solo... Ejemplo cuando la Julia baja a Calama, yo me quedo con esto, pero yo me levanto super temprano, poh: ya largo las llamas, vengo hago mi comía, o cualquier cosita, voy pal potrero, traigo pasto, y ya estoy acá, y ya suelto a los otros animales y ya doy comía a los conejos, y se me va el día. No tengo tiempo pa' ná, poh. Pero cuando estamos hartos no, poh, yo descanso un poco y

³² Voz quechua derivada de wáhcha, "huérfano, que no ha perdido a sus padres" (Lira 1945:1073).

si no... ¡Y mi tío cuándo va a tener un descanso! Y a él que le gusta ir a pescar, le gusta de repente pesca la jaula y se va a pescar pajaritos, a pillar pájaros pa' llá: los jílgüeros, esos... y a lo [no se entiende] igual. Pero eso es lo malo. Ahora, ejemplo el corral: está lleno de guano y no, no ha sacao ni una palá... ¡Too eso es trabajo acá, too es trabajo, too es trabajo acá, si usté[d] se da cuenta, too es trabajo! A mí me gusta sacar el guano, pa' mí no es difícil sacar el guano del corral, poh, pero él dice que lo encuentra difícil... que en este tiempo...Ejemplo, en octubre ya tiene que estar trasquilando, pero resulta que esa señora no deja...Ah, no, no la saca, tiene el terreno así como vé. No hila, no la lava, no sé, no entiendo. Yo si tuviera...

Ella pasa en el hospital.

Siempre está enferma. Yo le digo ya, bueno esta niña, le digo yo, debe traer que la enfermedad que no tiene la inventa, ja, ja, ja. Yo soy reacia pa' ir al hospital, yo no... cualquier dolor no, no voy yo... soy muy reacia, pero ella no. Ella pasa en el hospital. Yo, al ir al hospital parece que me enfermo má, entonce no voy, pero ella... ¡schhh, buena! Saca semanas poh oye, que en el hospital de Calama, en los policlínicos, saca semanas uno. Usté va un día lunes y ya no reparten los números, o que no hay médico, si sacó el número, no hay médico. Tiene que ir el la, póngase usté[d] el vierne, ya el vierne pa'l lunes, ya no lo atienden. Entonce, pierde tiempo... ¡No, yo me enfermo con el hospital! Nosotros nos atendimos por esa cosa Fonasa... No, no, yo no lo ocupo. Yo desde que nació mi última hija, yo no lo ocupo má, y porque no le hago caso no má[s] a los dolores, sí poh, no le hago caso a los dolores. De repente me tomo unas pastillas, unas aspirinas cuando tengo resfrío, y listo. Pero no voy, me enfermo má.

VIVIR EN EL CAMPO Y NO EN LA CIUDAD

Pero, ¡vuelvo,
vuelvo!

Cualquier otro, nosotros... ejemplo, ejemplo, yo me crié con mi abuela, mi abuelo, me gustan los animales, me gusta el potrero, me gusta la casa, ¡me gusta too, poh! Pero ellos... Aunque yo me ido a Calama, me ido ..., pero ¡vuelvo, vuelvo! Siempre hemos estado viniendo, o sea, voy y vuelvo, o sea me he perdío unos dos, tres meses, cuatro meses y ya estao acá otra vez, hinchando acá poh. Claro, volviendo.

Los más grandes [de mi tío Juan] estuvieron acá con mi abuela, si de aquí nosotros los ayudamos muchos, lo que pasó fue que má[s] grande ya no, ya no quisieron... má[s] estar acá. Claro, la comodidad de allá... ya seguramente no sé... no vienen, no les gusta porque no vienen poh.

No pueo negar
mi tierra.

Yo me siento orgullosa de acá, no me gusta cambearlo. Una señora me decía la otra vé, venía yo en una camioneta haciendo deo', y me decía:

- "Oiga, ¿y a usté[d] le gusta esta soledad?"

- "Claro que me gusta."

- "Pero usté[d] no es de acá".

- "No, sí yo soy de acá-, le dije yo".

- "Claro si usté[d] debe ser de Coquimbo-, no sé de a 'onde me nombraba.

- "No, si yo no conozco pa' llá-, le dije yo, le dice- señora, si soy nacía y criá acá".

- "No, si no le creo".

¡Y no me creía que yo era de acá!

- "Pero por qué no me cree- le dije yo-, si yo soy de acá y mi familia fue de acá y no pueo negar mi tierra"-, le digo yo.

- "No, si usted[d] no... me está metiendo puro grupo"-, me decía.

Y no tenía a nadie a quien decirle, bueno soy de acá. O sea no tenía ningún testigo en ese rato, para decirle: - No, si soy de acá yo.

Llega acá y se olvida de lo que es la ciudad.

Bueno, a mí me gusta la tranquilidad que hay aquí, uno se relaja montones, porque usted llega acá y se olvida de lo que es la ciudad. Se olvida de la luz, el agua, se olvida de tantas cosas también. Así es que yo encuentro que uno vive muy apurado en la pobla, y muy encerrado, porque usted llega a Calama y sale un par de hora... y ahí no má[s] poh. Y si usted no trabaja, no hay plata, no hay ná. Así que así la pasamos nosotros. Después lo fuimos pa'... él es mi esposo, y con él ya, teníamos cuatro niños, así que obligados a ponerles estudio y qué se yo, y allá compramos un terreno, así que tenemos una casita. No es de lujo tampoco, y allí estamos.

No fuera ná darles de comer, eso no cuesta tanto oiga, pero el famoso estudio... ¡hasta ahí es cuando uno queda! Claro, porque ahora yo me doy cuenta, antes yo no me daba cuenta de eso, que uno... ¡puchas!, decía, uno si aquí tiene pa' comer, tiene pa' vestirse, pero allá, allá es un chiste. [Claro, porque acá uno tiene su chacrita, saca el agua de aquí mismo, del río...] ¡Y no paga, poh!. Claro. Allá en la ciudad, yo lo encuentro pesao, francamente.

DE OTRAS CONVERSACIONES

Sobre las lenguas propias

Eso se llama *tuncuchar*, esa palabra viene de lengua kunza ya³³. Es kunza, igual que los colores. Claro, los colores, ejemplo si usted[d] vé una llama café, ya no es café, es *chumpe*³⁴. Se imagina la diferencia, de café a *chumpe*. Claro y la... ejemplo el plomo se le dice *care*³⁵, *care* porque es plomo y se llama *care*... Toos tienen... o sea tenemos un entradero de quechua con kunza y el entreverado aproximao a castellano que le llamamos, porque no es el verdadero, je, je. Se dá cuenta usted, tenemos too eso en entrevero, entre el quechua y el kunza, si hablamos entreverao con el kunza. Y muchas cosas, poh... que no los damos cuenta que es kunza la palabra, no los damos cuenta, no. Sí, no nos damos cuentas que es de otro lao. Si yo de repente he conversao con personas y de a poquitito me ido acercando qué es lo que era kunza, qué es lo que... el quechua si que no le pego mucho pero, ejemplo hay cosas como el sol que le dicen *Inti*, la luna la *Killa* y un atao de cosas... Lo entiendo pero pronunciarlo, olvídese.

³² El contacto con la Conadi y con asociaciones indigenistas urbanas que trabajan con el concepto de atacameño como referente para todas las comunidades de la II Región, ha generado una errónea conciencia del origen lingüístico de la comunidad.

³³ Voz quechua, que corresponde al color café o castaño (Ricardo 1951:38).

³⁴ Voz de origen incierto, al que Lenz atribuye al mapudungun, señalando "color difícil de determinar, según Rodríguez 93 pardo gris; según Cañas 19 entre café i amarillo, otros lo comparan al color salmon. Se dice especial de la lana de ovejas, de mantas i ponchos" (Lenz 1910: 141). Bertonio (1984, II: 47), *kari* es una voz aymara que significa mentiroso. Posiblemente esto se vincula con la polivalencia cromática descrita por Lenz.

[Para las costumbres se usan más]

Sí, porque en quechua es *Pachamama* que significa Santa Tierra, es lo que nos explicaban antes. Ahora no explican ná, ahora cada cual hace mmmm mmmm, y listo y uno no le entiende ná, ja, ja, ¡si en serio! Sí poh, si antes eran más reservaos pero cuando querían enseñarle a uno algo le enseñaban bien.

Los partos y sus cuidados

Sí pues, no ve que hay que amarrarle el cordón, pues si pa' cá no es como en la ciudá que, van a la maternidá, lo queman., el ombriguito lo queman en la corriente. Acá no. Pescan una tijera, le amarran aquí, le amarran aquí y una tijera, y listo, afuera. Claro, si es too un atao'. Y la placenta la pescan y la queman, sí la queman acá. Allá en la ciudad no sé... la quemarán, la botarán, no sé. En el hospital no se sabe qué es lo que se hace.

[Y acá, ¿es por costumbre que lo hacen?]

Sí, aquí dicen que hay que quemarla, ¡pero bien quemá, que no quede ná!, que quede como ceniza. Así lo hacía mi abuela. ¡Ahhh! ¡Má el atao'! [¿La queman con coba, o con incienso?] Con leñas, lo queman con leña, así no má, sola. Hasta lo echan en la cocina, hasta en un caldero. ¿Conoce los calderos usté, poh? Esos, en que se fríe cualquier cosa, ponen. Le echan carbón y lo queman completo y así...

Y a la guagua le plantan el baño al tiro, a penas nace poh oiga, como... Ahora no poh, ahora no. No puede bañar la guagua hasta que se le caiga el ombligo. Y si no se le cae el ombligo, usté[d] no lo puede bañar... No, acá no. Usté pesca la guagua y lo baña al tiro. Bien bañá la guagua. Y a

la mamá[s] le da al tiro sopa. Pero le da sopitas livianas, le dan arroz, quínoa, o sémola, sin papa.

Seis días sin papa le cocinaba mi abuela a las mujeres que tenía... y a las que ya tenían de ocho días ya le empezaba a dar la papa, el pan con harta miga, porque tampoco... al pan lo partía y le sacaba la pura cascarita para dársela, tampoco le daba la miga. [¿Y también les quitaba la sal?] Un poco, muy repoquitita sal le echaba. La sal, la pimienta, too eso, dicen que es malo pa'l organismo, al menos pa'l vientre, comer esas cosas: la pimienta, el comino, la cebolla, el ajo. Nada de eso, ¡el puro orégano! Si una vez una señora porfiá se comió un choclo. ¡Uhhhh, la señora! Se imagina usted, llena de flatos. Estaba má[s] asustá mi abuela. Allá le tuvimos que dar monte. ¡Le dimos una de montes a la señora! ¡No hallábamos qué darle! Obligados a darle montecitos: le dimos hinojo, le dimos esta *rica-rica* tostá. ¡No hallábamos qué darle! Y traspiraba la señora, con puros flatos, puros flatos, pues oiga. Es malo el choclo cuando nace una guagua, y recién nacida esté ella comiendo... de parto, ¡imagínese! Pero ella no daba ni el poroto, ni la lenteja. Pero en el hospital lo dan igual. Es bueno pero... ¿no le parece?... No, acá mataban un cordero o mataban una gallina o un pato o cualquier cosa de esas pa'dar caldo. Pero menos de llamo, tampoco no le daban caldo. No, de vacuno sí. De esos huesos bien blancos, de esos le daba. Y todos los días así.

Mi abuela los atendía, los que... Cuando era partera en San Pedro atendía tres días a las señoras. Ella les hacía el caldito ese, les bañaba la guagua, les hacía el aseo, hasta tres días.

– Ya, ahora sí, mi'jita. Atiéndase como usted[d] puea. –
Ese era el chiste, já, ja.

DE CÓMOSABÍAMOS VIVIR. LA HISTORIA DE NICOLÁS AYMANI

Un llamado que retumba con el eco de la quebrada recibe un vozarrón medio enojado como respuestas. Pasan unos diez minutos antes de que aparezca Nicolás, este orgulloso mestizo de pelo hirsuto y pies descalzos endurecidos de tiempo y arideces. A sus setenta años aún tiene gran agilidad para trepar y descolgarse por el cañón del Loa para salir a nuestro encuentro y llevarnos hasta una de sus casas en Pastos Grandes. Entre su locuaz conversación deja entrever un saber que se esfuerza en negar y se ríe de nuestro interés por "sus mentiras". Su voz con dificultad nos hace oír algo de su vida, más bien su relato transcurre como testimonio de un grupo de estancieros, pastores, arrieros y agricultores que han vivido en esta tierra y que esperan poder seguir haciéndolo a pesar de su propia identificación como "el último arriero".

Si bien conocí a Nicolás en 1994, sólo en el último año del siglo me fue posible profundizar una conversación con él sobre su vida y su mirada sobre el mundo. Años antes ya me había dado luces de su preocupación por lo que acontecía en su entorno y de su penetrante inquietud por conocer más. Lo pudimos entrevistar en dos ocasiones: la primera vez, nos hizo el tour de rigor para mostrarnos su mayor orgullo: su chacra; en la segunda, ya muy a la víspera del cambio de milenio -tono que se trasluce en sus relatos-, nos recibió en casa de su hermana Clemencia en Lequena, donde compartimos cuatro días. Nuestras entrevistas se convirtieron con prontitud en un franco diálogo entre nuestra vida santiaguina y su vivir

campesino; nuestra forma de interpretar el mundo y el mundo de sus costumbres.

Su historia no se deja someter a una concatenación cronológica, por lo que la presentamos como una serie de sucesos temáticos a los que él dio relevancia, los que intentamos ordenar en una secuencia temporal, aunque su visión escatológica-milenarista lo llevan siempre a establecer un puente con la situación presente, relación que no hemos querido alterar. Así saltamos entre el recuerdo, el presente agotado y un mundo sin mucha perspectiva, al menos para la presente Humanidad.



FOTOGRAFÍA 16. Antiguo carné de identidad de Nicolás, en el que se marca su condición de analfabetismo.



FOTOGRAFÍA 17. Carné de identidad actual de Nicolás, en el que firma con sus iniciales.

LAS RAÍCES MESTIZAS

Civilizao por
chileno.

Sí, si yo soy de acá poh. Yo nací por acá y aquí he vivió y aquí me crié. Mi papá era del Paraguay y mi mamá era del tiempo de Bolivia, era boliviana. Yo soy, yo soy paraguayo con boliviana, civilizao por chileno, porque soy criaio en tierra chilena, pero parece que no tengo ni el olor a chileno, Je, je.

No me reconoció
mi taita.

No estaban los registros de grande inscrito en el Registro Civil, por eso no tengo en el carné la edad fija. No me reconoció mi taita, no me reconoció na', mi taita. [*¿Pero estaba juntado con su mama?*] Sí, eran casados. Dispué que me asentaron a mí, recién se casaron. Por eso no me reconoció. El que es reconoció es el finao Vicente, un hermano, ese sí, poh. Pero yo no, poh.

Era común, porque nadie obligaba a nada, puh. No era como ahora, ahora puta el cura, los civiles exigen el padre, que se llamaba, pero en ese tiempo no hacían ni una cosa. Ni una cosa hacían, puh. No había ná, ni un problema, no había [*¿pero entre uds. Cuando.., No se puh, que nacia guaguas sin padre, eso no...?*] Los criaban, puh, por eso hay tanta gente sola aquí, puh.

Este es el carné, puh, ahí tengo el carné yo. Está sacado ahora el 28. Eso lo saqué pa' hacer los trámites, pa' hacer la jubilación, puh.

Cuando los
alemanes
tiraron una
bomba.

Vivíamos un tiempo [con mi abuelo], después nos separaaamos, pero yo siempre iba donde él, yo siempre lo veía a mi agüelo. Mi agüelo se murió en 1945 y mi papá también se murió ese año.

A mi papá le agarró el cáncer. Una peste que había de cáncer. Cuando los alemanes tiraron una bomba llegó esa peste a Chile, como un cáncer. Pero después tiraron otra bomba, no se quiénes fueron, llegó la influenza [influenza] y murió mucha gente aquí en Chile también. Toas esas bombas han hecho daño. Si ahora explotan las bombas vamos a tener que morirnos toos. Ya está contaminao el mundo entero. No, ya no hay caso ya.

Ese vivía donde
losotros ante

Antes vivía el finao Panta, allá'riba, allá arriba sabía vivir. El finao Panta, Pantaleón Bautista, ese vivía donde losotros ante, ahí sabía vivir... Dispué se murió él y de ahí llegamos losotros el '50. Hay tanta gente que se ha muerto poh, si había mucho viviente ante poh: Panta, juuutas había la Margarita... Patricio, toos esos viejos se han muerto y van quedando los lugares solos... Y las familias se van yendo a los pueblos, y va quedando botao. ¿Cómo lo vé usté?

Si ante había mucha gente, si mis tíos también eran hartos poh. Vivían allá en Luchita, allá arriba, ahí vivían, como seis o siete personas eran... hermanos de mi mama, mi agüelo, toos esos vivían por allá. Toos esos se murieron, mire, increíble, ¿ah? Toos se murieron. Ya vamos quedando losotros no má, poh. Nos vamos nosotros y va a quedar desierto. Un desierto.

Yo no soy pa'
hacer hijos

Yo no hago hijos. Yo no soy pa' hacer hijos, nunca. Los dos somos así, mi hermana también, mi hermana no puo menstruar nunca. Así que ¿cuándo va a tener familia así, puh? [Ya. ¿Cómo fue eso que crió ella a la Marta?] Ah, la Marta la trajo Flores de Bolivia, esa es *guacha*, puh, lo

trajeron *guachita*. Ya. Mi hermana la cría, puh, es boliviana esa... Y después los *carcanches*³⁵ se la llevaron, el Juan.

El que quería
aprendía

El estudio, la educación fue la que se llevó toa la gente pa' los pueblos... La escuela, claro, porque aquí no había ná, ninguna custión. No había obligación... el que quería aprendía y el que no quería no, poh.

Yo no jui a la escuela. Yo vide cuando estaba ya grande, viejo... vide estudiar... con silabario el estudeo. Yo casi no sé leer, instruí un poco acá con la mama, ahí yo aprendí... pero claro que yo entiendo así las letras....

[¿Y con los números es bueno?]

Tamién, poh. Si too eso yo lo captaba... pero ahora no veo... Buscar el número del uno, el dos, el tres, el cuatro y así, y ya por ahí empiezo ya. Pero ahora no veo, tengo que pegarme cerquita... Esa es calidá, ante me queda malo, porque los que hay partes donde uno va retrocediendo, cuando van retrocediendo los números, ahí me queda malo, no sé cómo...

UNA FORMACIÓN EN MÚLTIPLES OFICIOS

Tanto que uno
ha vivido.

Sí, puh, si yo fue arriero. Sí, too me gustaba, la agricultura también me gustaba bastante. He sío arriero, cuidador de ovejas, too eso, hei sío yo, cuidar ganao.

³⁵ Del quechua *Ccarcca* o *ccarccaçapa* o *ccarccarac* *llekuio*: "astroso suzio que no se lava"
(González Holguín 1952 [1608] 1:62).

También cuidaba, mi hermana siempre cuando se va pa' Calama, yo los cuido. Yo los veo, y así. Ajeno tamién hei pasteao, abajo no má hei pasteao yo. Uuuuu, tantas cosas que a uno le pasan en la vida... 73 años ya, tanto que uno ha vivido, ta' cansao ya.

Eso tejo el cordellate³⁶ así, hojalatero también soy, le hago tarros, baldes y esas cosas. [*Y arriero y pastor*] Sí, pastor y arriero, ¡y herrero! hacía herraduras. Sí, poh. Fui tanta cosa, tanto que aprende en el campo uno. Pero ahora la gente no apriende eso, van a estudiar a las escuelas van...

Uno apriende muchas cosas, aprendí a trabajar la lata, tamién era remadero, hacía rienda, cincha³⁷... too esas custiones. A hacer la sogá de mi papá [aprendí], claro. Las riendas, too eso de mi papá. Chico era, claro. La lata no, la lata mi papá no sabía ná. Eso yo lo inventé...

1. EL PASTOR

Chiquito yo
pasteaba

Yo era pastor cuando era niño. Chiquito yo pasteaba, pastear, pasteaba y me mandaban a hernir [?], a hilar, mi papá, too eso. Tenía que traer leña de la pampa, cargao. En ese tiempo no se usaban los servicios de loza, se usaban... mi mama hacía los platitos de barro, de barrito de greda, así, redondito. En eso nos daban la comida. Y había que cuidarlos, porque son bien delicaos, de repente se escapan y se quiebran.

³⁶ "Tejido basto de lana, cuya trama forma cordoncillo" (RAE 1992 I:571).

³⁷ "Faja de cáñamo, lana, cerda, cuero o esparto, con que se asegura la silla o albarda sobre la cabalgadura, ciñéndola por detrás de los codillos o yapor debajo de la barriga y apretándola con una o más hebillas". (RAE 1992 I: 317)

Y los viejos le daban una tremenda azotera. Así que había que cuidarlos. La cucharita era de palito, la hacían. De queñoa [*Polylepis* sp.] la hacían la cucharita. Mi papá, y había unos viejos más antiguos que sabían hacerla. Las hacían pa' venderla. *Chugas*³⁸ tamién de madera de queñoa, como plato. ¿Usté entiende eso que es *chuga*? Claro, como un plato, *chuga* de madera. La madera no te quema, puh. No quema, usté lo agarra no más y come; la loza no, puh, la loza agarra usté y se quema. El plato de greda, de barro tampoco quema.

[¿Y cocinaban tamién en olla de greda?]

Así ellos
cocinaban.

Sí, puh, tamién cocinaba, pero poco ¿ah?, después ya salían las de porcelana. De greda ese, hacían una piedra *palca*³⁹ grande, grandecita, delgaiita buscando de los cerros, esa era la tapa de l' olla. Así ellos cocinaban. Oiga, dejando too ajuera, los antiguos eran otra vida casi, ¿ah? Parece que por ahí era más buena, parece, ¿ah? Menos que ahora, porque no había, porque en aquellos tiempos que me crié no había controles de yareta, controles de ganao, ni una cosa, too.

Andaba p'al
campo yo.

Sí, sí llevábamos llamos, corderos too eso teníamos. Sí, andaba p'al campo yo. Antes no má se andaba por el campo, si había mucho pasto. Ahora, pocos años ya nos hemos entrado pa' las vegas; y ahora las vegas se están secando ya.

Nosotros vivíamos en Inchuno, Catarpe, Chiguisa, pa' llá por Chuchuyuno, por toas esas partes sabíamos

³⁸ Del aymara *chuwa* "escudilla, platillo, plato" (De Lucca 1987: 39).

³⁹ Del quechua *palja* "llano, plano" (Perroud 1970: 127)

parar. Guerrita, en toos esos lugares. Sí, en estancias, cambiando. Esas estancias hemos vivio nosotros, aquí nos hemos criaio.

Estamos vivos, no sé hasta cuándo....

2. EL TEJEDOR

Antes hacía
cordellate.

Yo tengo un aparato que se llama peine⁴⁰. Hacía, ahora hace tiempo que no hago, pero antes hacía cordellate. ¿Conoce cordellate? Es un género pero muy bonito. De eso se vestían antes poh. Hacían unos bonitos con ojitos, poh. Lo tejían con ojitos, ojitos, y quedaban bonitos.

Tiene que tener
mucho pacencia.

Esos son trabajos que tiene que tener mucha pacencia [paciencia], la persona pa' trabajarlo. Llegaron... usté de combatir tienen en 100, en 200 kilos, y eso usté cree que... qué pásele toa esa cuestión, con dificultosa, porque tiene que tener mucha pacencia, pa' ... pa' hilarlo tanto, para dominarlo el tejido pa' que lo haga parejito. Y eso es que la gente ahora no le tiene esa pacencia. Ahora la gente se vuelve a pura máquina no má. Igual que estos trabajos de tirar pala, tampoco la gente ahora los hace. Ahora es máquina.

Se tejía mucho
ante...

Sí, es que despué, es que ya la gente moderna... yo mismo he agarrao eso poh... se han ido a estudiar a los pueblos, ya no van quedando, pero los antiguos claro, usaban... el cordellate, hay con ojo, hay doble, too clase hay.

⁴⁰ "barra que, como los peines, tiene una serie de púas, entre las cuales pasan en el telar los hilos de la urdimbre" (RAE, 1992, II:1559).

Los cuatro sabía hacer, sabía... Es que lo *yawan*⁴¹ así, este con este y ese con este... Hay de tres tamién, de tres hilos los hacen... Cordellate y por este otro lao bayeta... Sí, bayeta⁴², y por este otro lao, cordellate.

Y hay cordellate de ojo, el de ojo es volcao, vuelcan pa' un lao y sale un ojo, vuelcan pa'l otro lao... ¡Bonito es! puro ojo.

Ropa, ropa... paletón, se hace... too eso se hace cordellate.. Se tejía mucho ante...

El peine, too eso de cordellate, teje frezaa tamién, teje frezaa... el hombre lo teje en peine ese... Por Caspana por ahí, que hacen freza en peine...

Ahora lo encuentran dicífil la gente, ante cómo los viejos jilaban [hilaban] por meses, por semanas, pa' hacer hilo, pa' tejer... Esos andaban jilando too el tiempo... No, ahora no, ahora la gente pone las manos pa'trás no má... No hacen ná poh...

Sí, poh, toavía tengo el peine, toavía lo tengo guardao. ¿Usté no sabe tejer, no?

De mi papá era. Si lo hacen esos, lo han hecho aquí... Con unos palos y con unos alambres que los ponen parejitos así... Ese ya naiden hace, el cordellate trabajaban mucho...

Claro, si era gruesa esa, güena poh. ¡Puutas esa aguanta harto poh! ¡Y es super abrigá! Si nosotros nos criamo con eso, abrigá esa ropa... el cordellate.

⁴¹ Del quechua *Wáya* "flojo, mal atado, poco apretado. *Fam.* Holgado, o que viene ancho. *Wáya k'emi*: cuña floja; *wáya p'ácha*: ropa floja" (Lira 1945:1123).

⁴² "Tela de lana, floja y poco tupida" (RAE 1992 I: 278).

3. EL HOJALATERO

Mirando así
cómo se hacían,
aprendí d'eso.

Too, too hago yo. Platos, baldes, too eso. Es que sabe, la gente antigua, mi papá, too los antiguos, la calamina botá, no se hacía ni un tarro. Claro. Peor l'agua, se iba a las pampas y se lo comía el zorro, o sea, no se hacía ná. Yo, entonce empezó la generación de hacerme custión, y yo vide los tarros duraznero; bueno, dije yo, cómo miércole lo harán. ¿Cómo lo hacen los tarros? Entonce vide una vez cómo los hacían... Empecé a trabajarlo, lo desarmé y vide cómo lo habían hecho. Entonce dispué me busqué un tarro de eso grande, lo corté y lo hice balde, y lo terminé perfectamente. Dispué fui pa'llá y me traje una calamina y hice un barr... un *chimbombo*⁴³ así, de esos pa' cargar los burros. Hice do[s] d'esos igual. ¡Putas que estaba contento el viejo! Mirando así cómo se hacían, aprendí d'eso.

Claro, la pacencia. ¡Una pateeencia pa' desarmarlo!

Eso se dobla con el alecate así, entonce se cruzan así y dispué se hace una envetadura y así poh. Así se juntan. Con envetadura los hago... Los *chimbombos* toos los hago así no má. Claro que hay que aprender sí poh, dispué se hace otro... Esos tarros hago yo poh. Mmmm.

No, poh, no lo sueldo. Se pone en el tarro, con una pita en el medio y dispué se le aprieta, poh. La tripa que se llama, la envetadura así se cierra, se cierra con un cincel y con un fortín [¿martillo?], se va dando golpes y se cierran, se aprietan los bordes. Yo inventé esa custión poh. Y dispué

⁴³ No hemos encontrado ninguna voz quecha-aymara que se refiera a esto, aunque parece ser una derivación del quechua *chimba*: al otro lado, orilla" (Ricardo 1951:36).

he visto *moros, overos*⁴⁴ así pa' comprarlo en ferretería... Si es intelegente, ¿no?

Hay que calentarlo en el juego [fuego] el aluminio pa' trabajarlo, un poquiiiito no má hay que calentar. ¡Hay que tener una pacencia no má pa' doblarlo too parejiiiito! Y dispué enbellerarlo...

¡Ya que hacían falta los platos, poh, pa' hacer too eso, custiones pa' agarrar la sangre de los animale, pa' amasar la masa y too... y hay que pensarlo pa' hacer un plato, poh.... cómo se hace...

Má de 20 años tendría cuando empecé a hacer plato. Ahora sí que estoy jodío porque ya la vista no está tan buena.

Claro poh, medio gitano, ¿no? Sí poh, si hacemos platos, too de aluminio, baldes, barriles pa' cargar los burros, hago barriles de 40 litros... Mmmm. 40 litros, de calamina gruesa, pa' cargar agua, poh. Pa' traer... pa' cargar l'agua... si allá abajo tengo pa' cargar l'agua... Sí poh, pero ante había agua, ahora ya no poh, ahora hay que estarlo pensando pa' llenarlos.

4. EL ALFARERO

De barrito lo
hacía.

Mi mama sabía hacer eso [objetos de greda]. De barrito lo hacía... de la *tagua*⁴⁵, de esa del corral, hacía uno hornillos así grande, en medio d'él los ponen ahí,

⁴⁴ "Aplicase a los animales de color parecido al del melocotón" (RAE 1992, II:1495).

⁴⁵ Voz posiblemente derivada del quechua *tawa*: corozo, marfil vegetal (Perraoud 1970:165)

volciiiitos, parejiiiitos los ponen... Fuera poh, ajuera del corral. Sí, los costrones extraen y lo hacen aquí, aonde menos pega el viento, pa' que no se acabe... Hacen un hornillo grande.. Ahi al medio los meten y dispué le plantan fuego poh, ahí los ponen coloraos las custione, y dispué ya cuando se enfrían, los sacan. Ya están duros poh, ya no se deshacen, ya quedan duros.

Allá en el Lago Seco que se llama, abajo, esa es de esa tierra, poh. Pa' [ha]cer.

Yo lo sabía hacer eso, pero ahora no lo hago. Es que va han salío too enlosao, ya uno se pone má lujoso, ya, más liviano... más liviano, no se quebra...

[Pero parece que pa' las costumbres es mejor usar de barro, ¿no?]

Sí poh, pa' eso siempre usan barro. Pa' hacer la *coba*⁴⁶, por ahí están uno con caritas que tengo yo... Estos trabajo yo, estos platitos. Claro que ahora estoy un poco ciego, ya no lo trabajo muy bien, ve...

5. EL ARRIERO

Me sacó del
ganao y me echó
con los burros

Mi papá me crió con ganao, chico, nuevito. Y yo cuándo, si yo pasteaba corderos. Y dispúes ya de doce, trece año ya, me sacó del ganao y me echó con los burros, andar con burros. Mi papá, ¡claro! [me enseñó a arriar] Era pero poco, era pero no tanto. Yo era más arriero... pero ahora ya, ahora yo no puedo ya, 'toy jodío. Me está doliendo la vista, ya.

⁴⁶ *Qoba, Q'oba, koba* (Fabiana squamata Phil.) se usa para el sahumero del ganado, para la suerte (Villagrán et al. 1999a:32)

Yo tenía como 70
llamas

Las llamas me dio mi papá, eso me dio, también, yo tenía hartas llamas antes un tiempo, yo tenía como 70 llamas. Puutas que tenía tantas, que tenía, pero casi toas me las robaron. En la pampa de Cerrillos, ahí se aventaban, yo iba a verlas cada cuantos días, ya faltaba una, faltaba otra, hasta que ya me quedaban como 20, los eché al río y ahora me quedan cuatro, en el río. Acabaron robándolas la gente. No, sí la gente es muy sinvergüenza, a mi hermana le están haciendo lo mismo, ella tiene poco ganao, 'tan roba y roba ...pero ahora no sé puh, dicen que, ahora me 'ijieron los pacos que van a ser firmes esa custión, lo van a atrincar muy refirme porque 'icen está prohibido terminar los animales, le van a atrincar firme a la gente... pero, ¡quéeee!, de repente no más, la gente no se olvida nunca de robar.

Los gringos lo
compraron la
yareta

Mi papá llevó yareta pa' Chuqui. Un tiempo, en ese tiempo yo estaba chico, no nacía má ante yo, cuando estaba, dice que aquí en San Pedro pusieron los coños⁴⁷ los trabajos, que tuvieron que salir... ¡puuu, que bajaban yareta! Pero mal pagao la gente, mal pagao los arrieros. Dispué no sé qué vivo fue que llevó pa' Chuqui la yareta poh. ¿no ve? Porque allá los gringos lo compraron la yareta, le daban doce, quince cargas, burros; lo compraban los gringos la yareta y la pagaban completa. Y dispué de *yapa*⁴⁸, le daban un buen poco de mercadería, cosas... Entonce too empezaron a tropear pa'llá y el coño comenzó a quear sin arriero. El coño pidió toos los cerros, las yareteras, pidió. Y pagó policía pa'

⁴⁷ "Persona de nacionalidad española. Tiénese por insulto" (Morales y Quiroz 1985, II:1373).

⁴⁸ Del aymara, "añadidura" (Bertonio 1984 [1612], II: 393). En quechua, "todo, todos, demasiado; otra vez, de nuevo. Lo que se da por añadidura". (Perroud 1970, II: 198).

no dejar entrar a la gente, porque las yareteras, decía, eran d'él. Así que ahí, los pacos, quitando la yareta.

Llegaron los
primeros los
carros.

El '50, por ahí. No sé má ante, porque el año '30 no había carro en ninguna parte. Acá la gente a Conchi llegaba en pura tropa. Y despué ya llegaron unos muchachos a Polape, allá, mineros y nos dijeron que ya llegaron los primeros, los carros que va los hacían trotar pa' sacar yareta. Los teporá⁴⁹, los teporá.

¡Y qué, no quería verlos! Llegó a la estación, llegó de cantón, se dio la vuelta, pero el chofer estaba sentao en una silla, adelante, estaba sentao en una montura, alzando la gente... Allá en la mesita... había una mesita encargar llareta y lo pesaban por completo. Así eran los carros... Pa' la yareta trajeron... con motor.

¡Puuutas, era llaretal grande! Si Chuqui se comió toa esta yareta, poh. Eran no sé cuantas camioná diarias... Y la gente aquí del retén tamién

Too esos laos la yareta está pruhibío.

Claro, se está acaando. ¡Se ha acabao, ya! Pero en unos 50 o 60 años más, la yareta va a estar igual en los cerros. Ya está asicito la yareta y ya, ya casi empieza a cubrir los cerros, pero ¡harto poh! Salidora es esa. Así que con los años... La queñoa tamién poh, lo acabaron las gente ... lo dejaron puro escombros y ahora ya está empezando a crecer... Y eso se pruhibió porque la queñoa en las cordilleras arriba, hace caracole. El cacto lo mismo, tamién está pruhibío.

⁴⁹ No tenemos seguridad de a qué se refiere con el término *teporá*, posiblemente es la marca de la fábrica de los carros o una deformación del término decorado, que refiere más adelante.

No, yo no he trabajao ni en el tren ni en azufre. Toa esa plata que se ganó en la azufrera se fue a Bolivia, poh. Chileno no había... Dispué se iban pa' Bolivia, pa'l carnaval los bolivianos, cuarenta, cincuenta llamas cada uno de harina... Harina compraban pa'llevar.

Lo pesaba tropa entera de animales.

[¿Y usted alcanzó a conocer la azufrera funcionando?]

Sí. Ahí trabajaba en Quilcha, toas esas, aquí trabajaba también en San Pedro.

¡San Pedro, puuutas, tan tremendo campamento, harta gente, arrieros, habían! Había una romana en San Pedro, en la mañana le entraban las tropa, lo pesaba tropa entera de animales, dispués tarde llegaban los cargados de yareta, todo lo que tenía demases era la carga que traía.

Yareta es una historia muy triste.

Yareta, con eso hacían hervir l'olla. La yareta es una historia muy triste, hay que sufrir mucho... puutas, se ponen las cosas amargas, se ponen... las manos amargas pa' agarrar el pan, too. No se lava porque es una resina que tiene amargo eso. Puuutas, la ropa se pone como cuero con la resina... y así trabajaban eso. *[¿Y usted también yareteó?]* Poco, pero. Poco me gustaba. Las tropas que bajaban azufre, la misma cosa. El azufre ante lo bajan con tropa, aquí en San Pedro, los cerros lo bajaban con tropa, puuutas, má hediooondo que es. Y los burros a veces se emborrachaban con eso y ahí quedaban dando vuelta. Puutas que era mala la... Cuando era pulperías, baja que baja, pa' purar las tropas, que traían harto luego... Como ellos no, no se oficiaban *[afixiaban]* con el olor a azufre, por qué se los llevaban...

Desde que me he
criado, he
manejo burros.

Yo de 15 años manejaba burros, poh. Yo podía botar a los burros...

Cuando es manso no da miedo, cuando es medio... medio bellaco, ahí sí, je, je... Porque hay burro muy manso. Si usted se caye, se quea paraaa ahi... Eso dependen del manejante, el domesticador, porque el domesticador cuando los domestica bien, caiga lo que caiga no lo pateo, miiira no má...

Sí, pero hay uno jodío, sí. Es que eso va por la raza del animal, porque hay razas... el burro boliviano es má jodío, el burro chileno, sureño, ese no. Es grande tamién. El burro boliviano es chiquitiito, pero ese, ese sí que es jodío, ese por cuarquier huevá me manda una patá... El caballo no, el caballo es un animal má dócil, ese.

El caallo es grande y si es que se caye uno, no... el burro es el que golpea juerte, puutas que golpea juerte. Porque el caballo te larga lento, en cambio el burro, el burro no, te hace juishh, con juerza. Varios son quebraos con burro...

Y yo desde que me he criado, he manejo burros y nunca he tenío un accidente de burro... Yo antes jugaba con los burros, cuando ya estaban chúcaros, en cualquiera forma y no... Y otros no, poh, si han hecho muchas desgracias, muchas desgracias.

Cuando domábamos animales nuevo, eso era peligroso, porque los animales nuevos patean, a veces lo chocan a uno. Animales mansos es no tanto. Yo era domador de animales chúcaros, yo me animaba con animales chúcaros. No me hicieron nada.

[¿Y domaba de esos burros que ahora están salvajes?]

Así poh, de esos. De esos que estaban corriendo hoy día, de esos. De esos pillaba yo en el río, aguaitando.

[¿Los laceaba?]

Claro, los amarraba, too. Me hacía nuevo. No dimora mucho, un mes, así, poco menos, [domarlos para] cargalos. Patean, muerden. Con azúcar, son viciosos. El azúcar los amansa ligerito, ja, ja, ja.

Aquí se cuida el animal.

Los aparejos son pa' cargar cosas de leña. En Bolivia, en Bolivia no se estila el animal, como aquí como en Chile.. no le ponen ná de silla al animal, pero aquí no, aquí se cuida el animal, se pone buen aparejo, buena silla...

La llama, no, la llama se hace una colchita así gruesa, de esa no má le ponen al lomo y ahí no má le echan la carga. La llama lleva una cinchaa igual que caballo, al pecho. Ese animal es tieso, tiene el cogote parao, ese poco cogotea la carga.

Algunos los hacen capón, otros son machos, los machos son muy jodío. El capón tamién es jodío... Allá por Caspana parece que hay lamos cargüeros...

Cuando uno está joven parece que nunca va a llegar la vejé[z].

Era flaco yo antes poh, era... era el mister gato mmm, cuando sale corriendo el burro, me saltaba pa' un lao, pa'l otro lao... y ahora no, ahora tengo pesao el cuerpo ya. ¿Será por viejo? Ahora estoy lerdo, ya no puedo andar, así estoy...

Cómo va cambiando el tiempo, ¿no? Uuuuh, cuando uno está joven parece que nunca va a llegar la vejé[z]. No, poh, no es cierto... Pero hay personas, yo he visto que son de

una edá[d] de los sesenta año[s] y ya no pueen hacer ni una cosa, no se pueen mover.

Yo soy el último,
naiden tiene
tropa ahora.

Mi agüelo, claro, puh, mi agüelo era dueño de esos burros chúcaros que hay por acá, por too... El se murió y dispué ya se volvió chúcaro too esto. Tenía más de 2.000 burros el viejo. Tenía muchas cosas, eran de mi agüelo. Es que esos burros chúcaros que hay p'acá p'al lao de allá esos toos pertenecen a los Aymani, puh, pero ya no sirven de ná, porque están muy lobos, chúcaros. Toa su vía jué arriero, si ese trabajaban en Cebollar, mi agüelo trabajaba en San Pedro, p'allá p'al lao del Abra tamién, allá en unos cerros que había tamién del Abra p'acá, puh, terminaron la yareta, ya no queda ni una mota, too eso trabajaron allá. Mi tío León, toos esos han trabajao, si hubieran trabajado con tropas. La gente antigua trabajaba mucho con tropa poh. Ahora no, no ve que se acabaron las tropas, ¿no ve? Yo soy el último, naiden tiene tropa ahora. Usté no andaría nunca con nosotros, tiene que andar too el día, puh.

Había mujeres arrieras, poh. Sí hay arrieras, cargaban burros, si las mujeres antivas eran arrieras. La tía Pancha esa era arriera, arriaba tropas, cargaba, pero claro que no cargan como los hombres, liviano cargan, menos esjuerzo. Claro, que los animales sean mansos.. ¿En el sur hay mujeres que arrean?

La primera vez
juimos aquí a
Polape.

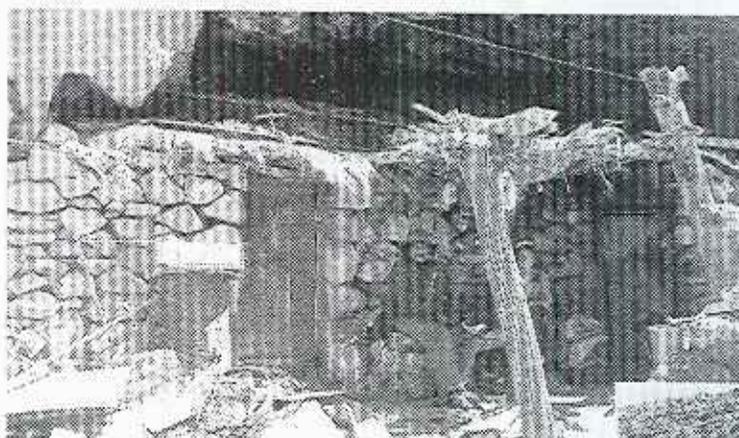
Juimos pa', la primera vez juimos aquí a Polape, cuando era chiquitito así, me llevaban en un burro, mi papá. Entonce, esa vez conocí los primeros carros que llegaron. El primero que llegaron de madera decorá [ver



FOTOGRAFIA 18. Junto a sus aperos y monturas, pasa las horas de sol refugiado en un alero, en la estancia de su hermana en Cabrito.

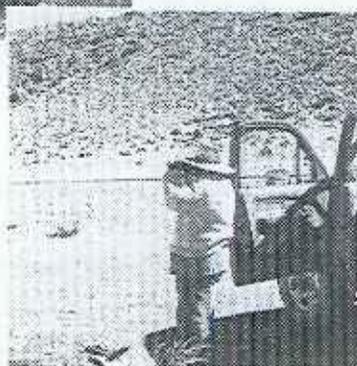


FOTOGRAFIA 19. Hasta la actualidad continúa su actividad de arriero con burros.



FOTOGRAFIA 20. Asentamiento de Pastos Grandes, en 1994.

FOTOGRAFIA 21. Su vista "quemada por el sol" la suple con las tecnologías modernas que ha adquirido.



nota 49], que eran unos carritos chiquititos, tenían una monturita como silla de mula adelante, ahí se montaba el chofer, tenía un cabezal así como este, esta es la montura, ¿ve? Ahí está el cabezal, ahí tenía una ruedita, esa era pa' manejar las rueas, y el freno poh. Ibamos a buscar harina, coca, llevabamos carne, queso, pa' cambiar, puh. Eso lo cambiábamos con vidrio.

[¿Y cómo se preparaban para salir de acá? ¿Hacían alguna costumbre o algo?]

Sí, puh, hacían un *telle*⁵⁰, un *huache*⁵¹ y de ahí salíamos. El *telle*... el *huache* es dos cantaritos así. Y ahí en esos cantaritos se echa harina de maiz blanco [*Zea mays*] y el otro es, este.. quínoa [*Chenopodium quinoa*]. Entonce, el maiz blanco es pa' las almas y la quínoa es pa' los agüelos. Dispués ahí se l'echa..esteee, coquita, vinito, tomando vino, nombrando los lugares se toma el vino ahí, puh, y después esos cantaritos se *despacha*, se *despacha* allá a la loma, se tira eso. Uno pa' l'izquierda y el otro pa' la derecha. Y después al otro día, pa' salir ya al otro día se sale. Ahí hay que *encobar* a los animales, con *coba*, dar vuelta los burritos *encobarlos* y de ahí hacerlos cargar y salir. Esas costumbres teníamos, pero ahora esas costumbres no existen... ¿ve que no hay arrieros?

[¿Y usted hasta quee, hace cuánto años dejó de hacer esas costumbres, don Nicolás?]

⁵⁰ No encontramos ninguna referencia para este ritual.

⁵¹ Derivación de la voz aymara *waki*: parte, porción, precio. "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) [...] Los cántaros u otros contenedores de la ofrenda también reciben el nombre de *waki*." (Castro y Varela 1994:107).

Casi siempre lo hacía, yo cuando voy a viaje a Conchi, así lo hago, puh, siempre lo hago, pa' pagar la tierra, too eso. Con *villita*⁵² así se paga, con *coba*. La Pachamama, la santa tierra, esa se pasa nombrando el camino, porque el camino va, en parte digamos como ser de aquí va a la Pampa Cerrillo, Ventanilla, el Cerro Negro, l'Abra del Justo, Torriuno, Cabrito, Barrito, la Pampa bajo allá y después Conchi, así le pagan eso, nombrando los lugares. Pero eso usted no ha visto nunca, puh.

Y en Chile casi no hay tradiciones. Aquí en las fronteras claro, pero p'allá pa' dentro de Chile creo que no hay, puh.

**Era bonito
Quillagua.**

Mi mamá tejía. Me mandaban pa' Quillagua. Yo conozco... Quillagua me gustaba mucho, pero es un valle que no hace frío, nunca, nunca hace frío... Ahí da el algarrobo [*Prosopis chilensis*], ¡toavía no se conoce invierno poh!... Era bonito Quillagua, pero ahora dicen que está muerto Quillagua poh.

Ahí sabíamos llevar carne, tejidos, así pa' cambiar maiz... Ahora Quillagua está muerto... No hay naa

Yo iba, con mi papá no juí nunca, puh, con mi hermano juí. Sí, Vicente, varias veces juí a Quillagua con él y solo también una vez. Es que Quillagua es muy relejos, poh.

[¿Y hay apacheta de aquí a Quillagua?]

Pa' Quillagua en el camino hay aquí en l'oyá, hay una

⁵² Del aymara *villistha*, "esparcirse esas cosas, y también hombres a diversas partes". (Bertonio 1984 [1612]: 387).

apacheta grande; después la otra está en Tambillo, de ahí no hay más hasta Quillagua. Hay dos apachetas no más. La de aquí de Poyá es grande, más alta que esa pirca, tremenda cosa. Ahora esa apacheta han llegao los capo 'e los gringos, los han pampiao, se los llevan... quizás qué buscarán ahí, poh. ... Buscan la plata, no sé... ¡qué va a tener plata la apacheta! Destruyen las cosas ¿no?

Apacheta, aquí en el alto aquí también hay, aquí al lado de San Antonio, chiquitita son, ahí hay también. Usté[d] conoce las apachetas, puh. Les echan piedra, llevan piedras. ¡Ah! Sí, puh llevaban los zapatos que de poco le servían, y los dejaban ahí.

Como a las 10 se
llegaba a
Quillagua.

[El viaje a Quillagua] Era pa' buscar la mercadería, puh. No había como ahora tanto carro, con carros, nada, había que buscarla a lomo de burro, poh. Lo mismo por Lasana, San Pedro, too eso andaba buscando mercadería. Ahora no, puh, ahora se toman vehículo se va a Calama.

Teníamos que salir a la cordillera, a la punta. De la cumbre, llegaba hasta Cimarrón, ya de día. De Cimarrón había que tirarle toa la noche, toa la noche. Aclarando el día estaba ya en la parte de los caminos, como a las 10 se llegaba a Quillagua... como a las diez y algo... de la noche.

[¿Y cómo lo hacían para alumbrarse de noche, con la pura luna no más?]

Sí, con la luna. Son unos campos como... como mesa, así, no hay piedras, no hay nada, parejiiiitos. Y la vista güena...

Toa la noche y de día también. Son harto terreno esos caminos...

Los animales toman [agua] allá en Cimarrón, ahí tomaban. Cama, ahí tamién había agua, ahí tomaban. De Cimarrón pa'bajo ya no hay agua...

Los traimos pa' freir, pero poco.

Ahí en Quillagua existe el... el pejerrey [posiblemente *Basilichtys* sp.], y el camarón [especie no identificada], ese es el... ¿Usté conoce camarón? Sí, medios café son. Son chiquitos esos que yo digo, esos que vienen del mar son grandes... Chiquitos son, y tienen una tijeras así [indica con las manos imitando las tenazas del camarón] Hay que agarrarlos así, con las tijeras pa' delante, de atrás. Pican esas custiones... Sí poh traíamos pa' comer, el camarón... el pejerrey es chiquitito. En ciertas partes se sacan grandes pero esos se llaman lisas [mugil spp.], son así bien blancos. Sí, los traimos pa' freir, pero poco. La gente antes aquí, cuando nosotros el año '50 andabamos en Quillagua, veían un pescado arrojaba la gente, no lo querían comer, porque esta gente no conocía. Nosotros traíamos pa' reirnos de ellos...

Eran lindo el río.

Noo poh, [antes] no estaba esa prinpresa [represa], si esa obra el '73 no má habrá salío, si eso juuutas era río. No había, si era too río, por eso crecían pa' bajo. Eran lindo el río... y abajo eran mucha má agua, porque topaba el del San Pedro tamién poh. Ese era harta agua, ahora está seco poh. Era má grande que éste [el Loa], ese San Pedro era má grande. Así que en Quillagua era como mal [mar] l'agua, puutas, cuando nosotros sabíamos andar ante, como no salía ni una cañería, en Quillagua el río era aaancho, como allá de la loma aquí, así la anchura del río, y llegaba a la costilla a los animales pa' pasar l'agua. ¡Puutas que era

lindo el río en Quillagua! ¡Y cómo no iba a haber tanto camarón, pejerrey y too eso!

Dicen que está un hilito, que va como éste de aquí, ¿ve? Y el canal venía por acá arriba, por Martincha que llamamos, ¿conoce?

Ese canal
regaba too.

Venía el canal, un tanto deste río, casi la mitá de este río el canal, porque pa'bajo por la Capilla, ya van pa'bajo unas pampas, así como esa pammmpa, así. ¡Tremendas eras son... ahí regadas! Del Loa lo sacaron esa agua pa' regar...

En Quillagua del Martincho que llaman, como un kilómetro de Quillagua pa' rriba, de ahí llega el canal. De ahí da el canal. Ese canal regaba too eso, pa'l pueblo too eso, era harta agua... allá lo cortaban el pasto a máquina; a pulso no lo cortaban nunca, tremendas eras poh. Y de ahí había una máquina enfardadora, era los Azores, juuutas, llegaba el pasto con una... con la máquina saca ahí en camiones, el pasto de acá lo voltea el camión, lo volteaba así y se iba por la correa y se va dentrando too y está la máquina toc, toc, toc, toc, cortando el pasto, y luego picaiiíto se va perdiendo pa'bajo, y abajo van saliendo las colisas, los fardos. Ahí un viejo encargado amarrando los fardos, y enfarda. Los mandaban por camionadas pa'llá pa'l sur, pa' onde se habrán ido... pa'l norte...

[¿Y qué será de Martincho ahora]

¿Quién sabe? Si allá se dice, se habrá levantao ese trabajo puh del pasto. Si dicen que ya no hay agua puh. No, no hay en Quillagua. Y ahí de Calama pa'bajo va agua, pero esa agua dicen que la agarra la cañería de Isluma, ¿no ve?

**Había resacadores
de agua.**

Era salá el agua ante, salá era, no podían tomarla mucho. Salá, era pa' cocinar no má sería, pero pa' tomar no, pa'l té no. Agregá l'agua, la traían en la máquina agua. Sí... Má ante, yo alcancé toavía a conocer, pero un poco... había resacadores de agua, ahí... como hay tanto algarrobo y leña a lote, había resacadores, los resacadores es un tambor así, ahí lo llenan de agua y le ponen juego [fuego]. Ahí hierve l' agua, y de ahí sale por una cañería el vapó[r], y ese vapó[r] pasa por un...un l'agua fría así, por dentro del agua y va a salir como allá y ahí, ahí está así, ahí goteaaando el agüita, y esa agüita es dulce. Toa la sal la sacan, y despué esa agua que queda con pura sal, en el tambor, esa la vacean, lo vacean del tambor, en una batea y ahí lo dejaban de un día y así, ya quedaba, se cuajaba la sal así. Tabién usaban la sal pa' comer. Las dos cosas sacaban, despué pruibieron eso.

La pruhibieron porque vino el reglamento que podían estar sacando pasta de esa custión, podían sacar licores de esa custión del... de los alambriques [alambiques]. ¡Eran alambriques esos poh! Alambriques resacadores de agua, ¿no ve? Too eso pruibió, están botaos ahí. Así que despué mandaban el agua en la máquina, la máquina venía con estanques repartiendo el agua.

**Nos criamos a
puro algarrobo.**

Sí, poh. En Quillagua... eso son en Quillagua. ¡Puutas que en Quillagua era lindo... el algarrobo! Sí, poh chicha de algarrobo, sabíamos hacer harina de algarrobo pa' comerla, pa'ulpear y too eso. Claro, comíamos. Si nosotros nos criamos a puro algarrobo, chañar [*Gourlies decorticans*], maiz, trigo [*Tricum spp.*]... Si no conocíamos casi la harina de trigo poh, algarrobo, con ése nos criamos nosotros. Nosotros el años '50

vinimos a conocer, cuando trabajamos con los gringos aquí, los gringos los traían al... fideo, los traían harina flor, los traían l'arró[z], aceite, toas esas custiones, carne... Antes no poh, ante así no má nos criamos... ¡y ha durado tanto uno con esas comías que se comían!

No vé que toas esas cosas [comidas envasadas] vienen contaminá el alimento pa' vida de 30 años, pa' vida de 40 años vienen, poh. 30 o más vida dicen esos alimentos. Está estudiado por los grandes sabios... que va a comer el crudo, o el tostado de maiz o el agua del maiz, puutas que es de digestión, porque ese va con toa la vitamina, no tiene ninguna artículo, va puro. Igual que usté que llega a las aguadas tamién, se hace *milpa* [¿ulpá?], y toma l' agua, ¡pura poh!, agua líquida. No tiene ninguna enfermedá. Usté va a tomar allá en Calama, tiene cloro.

Esa agua está muerta, no tiene juerza [fuerza], ¿ve? A mí no, a mí me cae bien el agua en Calama, no sé por qué.

Ese es comía de
arriero.

Es pa' hacer *lonche*⁵³. Esto se llama *pita*⁵⁴.

[¿Esto también es pan?]

Sí, puh, pa' comerlo. Pa' tomar té. Esta son comías de aquí del campo. Esto lo hacen una pelota no más así. Esto se llama *sango*⁵⁵. *Sango* le llaman. Ese es comía de arriero. Los arrieros lo suelen hacer así, al fuego. Y rápido es pa'

⁵³ Castellанизación del anglicismo *lunch*, almuerzo.

⁵⁴ Del quechua *pitu*, "harina de grano tostado, preparada para fiambre" (Perroud 1970: 137); "cierto pastel de harina, azúcar, leche, huevos, nueces, etc." (Lira 1945:758).

⁵⁵ Del quechua *sanku*, "masa de maiz cocido con poca agua. Comida u otra cosa espesa a la cual falta el caldo. Comida con harina de maiz o trigo preparada con sal, chancaca, manteca [...] los antiguos esta clase de pan para frotarse el cuerpo durante la fiesta de la expiación llamada *situa*" (Perroud 1970: 153).

hacerlo, por eso lo hacen los arrieros poh. Como el arroz graniao, toa la gente tiene otro tipo de hacerlo el plato, no lo hacen nunca como en el pueblo. Es diferente la comía del campo con la del pueblo, ¿ah?

[¿y cómo se cocinaban arriba los arrieros?]

Llevaban cocinado a veces, arriba donde cortaban la yareta ahí ponían l'olla, y ahí estaba cociendo l'olla con un pedazo de yareta y ellos cortando, haciendo la carga poh. Y dispué que tenían la carga, se comían l'ollita de comía y cargaban los animales y partían. [¿Y qué comían normalmente?] Ese era la comía era maiz molío y con grasa, así con carne. Se llamaba *ape*⁵⁶. *Ape*, eso comían, a veces de quínoa, con *chuño*. Esa era la comía de los arrieros antiguos.

También a veces, cuando cazaban vicuña y las hacían *charqui*... ese *charqui* también comían.

Yo he pasao con
tropa, aquí.

Mi tío tenía burros aquí, mi tío Agustín. Él tenía burritos. Vivían aquí en Polape, ahí vivían, tenía una tropa, el viejito. Agustín está en Chiu Chiu, pertenecían a Conchi, pero no lo recibieron al viejito, lo dejaron en Chiu Chiu.

Él paraba, vivía por acá, vivía Huaca, otro se llamaba Amsa, esas tenían llamas, corderos, y esos daban agua y ahí está la laguna, entonces no había este junquillo [*Juncus balticus*] así grande, estaba comíio. Ahora no, puh, ahora está graaaande el unquillo [*Juncus balticus*].

[Entonces usted nunca paso por acá]

Sí. No, pa' pastiar ganao, no, yo he pasao con tropa,

⁵⁶ Del quechua *api*, "mazamorra" (González-Holguín 1952 [1608]:31; Perroud 1970:10; Ricardo 1951 [1586]:17)

aquí. Pa' San Pedro, poh por acá pasaba. Ahí tomaban agua, ahí se alojaba y ahí comían los burros. En la pampa alojaba yo.

[¿y cómo lo hacía pa' no enfriarse en la noche?]

No, porque teníamos cama, puh, frezá. Con todo. Con *chuyo*⁵⁷, tenía ropas de lana, pero en esos años no hacía frío como ahora, puh. Hacía poquito, mucho tiempo no hacía frío, aquí pastaban los burros de mi tío, ahora no han dejao ni uno, no hay ni rastro.

El blanco le
quema la vista.

De día, en la tarde no podíamos ver porque esta custión del blanco le quema la vista. Le da *sorompio*⁵⁸, así que sabíamos hacer, en ese tiempo no se usaba la custión de antiparras, nada, sabíamos hacer un alambrito así redondito y sabíamos hacer una tela de lana negra, esa era el antiojo que se usaba.

[Ya. ¿Y usted cruzaba por aquí p'al otro lado?]

Allá en Ollagüe. En Ollagüe cruzábamos p'allá pa Bolivia. Pero yo no conozco adentro de Bolivia, yo conozco acá cerca no más. Pero Bolivia es muy... son... son salares.

Too eso he
andao yo.

Yo andé a Quillagua, pa' cá pa'l norte andé por Guatacondo, por Bolivia tamién he andao, por las fronteras, pa' cá pa' Lasana, Calama. Too eso he andao yo. ... he andao por Quillagua, por Chiu-Chiu... por tanto lao he andao yo...

Yo he andao por acá por las fronteras no má, por acá cerca no má, San Juan, Copacabana, por ahí no má, pero

⁵⁷ Del quechua *c'hullo*, gorro con orejas, de color vario y primorosas labores". (Lira 1945, I: 189)

⁵⁸ Derivado de la voz quechua *surumpin ñaiiyta* o *surunpihuan*, "deslumbrar la nieve, o el sol, o luz" (González- Holguín 1952 [1608]:332).

adentro Bolivia no, no le he entao. He oido mentar no má de Argentina que es muy grande, mucho vacuno en la Argentina, mucho caballar...

Yo conozco too eso, si yo arreaba mucho por ahi... Conozco el lag... el salar de Carcote... too eso conozco yo. Si era badulaque antes viajaba mucho, ahora ya estoy viejo yo. Me canso mucho pa'ndar, ando pero despaciito ando...

A Lasana llevabamos carne, llevabamos quesos pa' vender. Con esos comprábamos la mercadería, el grano pa' comer. Aquí a San Pedro tamién he andao mucho má ante, a veces yareta, pa' vender; a veces carne, los quesos. Con eso comprábamos lo víveres. Y ahora dispué ya no, poh. Había que juntar platita por áhi pa', pa' ir a Calama no má poh. Ya se levantaron las pulpería, y ahora, el año pasao, antepasao, ya estamos mal.

Ese era el cambio.

Maiz, algarrobo, too eso... había pulpería y se traía azúcar, too eso... Sí, poh. Ahi se cambiaba el maiz. Era el cambio, según la carne. La carne cuando estaba gorda, muy güena, un kilo de carne, dos kilos de maiz. Ese era el cambio... si era una libra, dos libras, y así. Así era el cambio. En Lasana era así tamién.

De llamo, de llamo, de cordero tamién. Y en ese tiempo, un cordero grande era un quintal de harina. Lo cambiaba paraíto. Por maiz molío... Porque había un tiempo en que se cambeaba burreas de animales pa'cambea. Se llevaban 10 o 12 corderos a San Pedro Estación. Ahí los compraba el coño. Ahora esto no se puee, ¿no?, porque, dicen, tiene tener permiso toas esos custiones. Mmm. Y el SAG no quiere que vendan los ganaos porque se están acabando,

pero no da vida a los corredores poh, hay que dejarlos nuevitos. Si el que cuida ganao están toos viejos aquí, no hay quien corra ya. Está mala la cosa... Y este güevón es que no hay justicia tamién, tampoco ha habío justicia, poh. Es que hablando realmente, el carabineros ahora, con vehículo —porque le han dao buen vehículo pa venir pa'cá—, se ha vuelto flojo. De antes que era de a mula el carabinero, entonce sabía venir pa'cá, claro, a ver la gente.

Toas esas
cuestiones
empezaron a
pruhibir.

Sí, puh, empezamos a sacar de 12 a 13 burros cargaos con palos, ahí está la sal más que libras ahí, hay que soltarla con un hacha.

[¿y esa sal pa'onde la llevaban?]

P'acá, puh, la traían pa' que lamban [laman] las ovejas, Pa' comer uno, después lo pruibieron eso, ya no se saca más. Sí, prohibieron, lo' pidieron, un tal Julio González tiene.

Má ante no, poh. Se pasaba uno a Bolivia, conseguía en Bolivia, se venía pa' Chile... Dispué no, poh, ya no se puee. Iban mis tíos, yo ya no he alcanzao ya, andar. Mis tíos eran que iban. Dispué, no recuerdo que el año, '73 parece que fue, pasaron a prohibir la [hoja de] coca, a los arrieros empezaron a pruhibirlos... Empezaron a pruhibir tamién la custión del *chuño*, la quínoa... Toos esos, toos esos comías bolivianas, que tenían enfermedá... con toas esas cuestiones empezaron a pruhibir. La comía boliviana era muy sana...

Y el *chuño* tamién. El *chuño* se hace de la patata [*Solarum tuberosum*]. La que hay aquí en el sur se llama papa, y la de Bolivia no es papa, esa es patata. Es como toscó así chiquitita, es la patata. Y la patata es má alimento que la

papa. Los españoles llevaron la patata pa' comer en España, poh. Eso es historia.

[*¿Don Nicolás, y aquí no se puede hacer chuño?*]

Se hace, habiendo papa, poh. Hay que poner al frío, batonea la papa ahí, y ya cuando se escarcha, se apretonea la papa y se seca. Si es fácil de hacer. Yo he visto hacer... Es que ahora no quiere dar la patata, la papa, no quiere. Se hela, no sé no da como ante... Ante daba mucho, ahora no, no quiere dar la papa...

La patata es pruhibía, allá en San Pedro de Atacama hasta aquí en Caspana hay monte, hay patata de oca [*Oxalis tuberosa*], de corriente, ese no salen nunca pa'l sur. Es pruhibío

La oca ¿conoce? [es una papa] pero dulce. Es rica de comerla.

¡Putá todo era libre!

En esos años en que yo me crié, ¡puta todo era libre! No había ná, ninguna cosa. Uno se iba pa'onde quiera con tropa, llevaba a Lasana leña, llevaba yareta a cualquier parte lo que quería, era libre, ahora no, ahora está fregao... Es más, que le quita la yareta, le quitan los aparejos, le rematan los burros, toas esas leyes hay ahora, si ahora está malo. Estamos jodíos poh.

Los arrieros ya sonaron.

Hasta ahora soy arriero, con burro. Puutas, ahora no hay pasto pa' los burros, ahora está malo. Está muy cambiá la zona. Antes toos esos cerros había agua poh, uno andaba con sus burros, ahí toas esas aguas se secaron. Y había pasto por donde quiera, ahora no. Ahora hay que llevar pasto pa' los animales.

Yo iba y llevaba carnecita, de ahora úuultimo, ya estaba prohibía ya la yareta. Si ahora etamos jodío los arrieros, ahora los arrieros no tenemos qué cargar, porque 'tá prohibío la yareta, 'tá probibió la queñoa, el cactu 'tá tamién prohibío, too'ta prohibío poh.

Leña cargaba mucho ante, con tropas cargaba leña como veinte cargas. Sí, puh, si yo tenía harta tropa, pero ahora me encuentro muy rendío, ya no pueo cargar muy bien. 'toy muy cansao, será tengo 73 años tamién ... tanto que he vivío yo, jjiuuúta, yo he vivío treinta y tooo, y toavía no conozco hospital, no conozco ni inyección...!

Poco pastor quea, si se están acabando... Los arrieros ya sonaron, los arrieros ya no hay ya...

6. SEMBRADOR DE PESCADOS

La gente no lo comía.

El pecao es mucho alimento. La gente ante, de aquí, no comía el pescao. No había y dispué pa'aprender les costó poh. No podían comerlo.

[De Quillagua no se traía pescado seco]

No, no muy poco, porque es muy lejo. Aquí en Calama había, en las pulpería sabía haber bacalao, pero nunca compramo nosotros, la gente no lo comía. Y acá el bacalao es má juerte que esto.

Nos hemos venío p'acá p'al río.

Estas [casas] las hicimos nosotros el año '50 con, esta es de mi hermana, las casas que dejó mi papá tan por alláaaa arriiiba, por el cerro. Ya se están cayendo esas, ya nosotros nos hemos venío p'acá p'al río, antes vivíamos allá

en los cerros, p'arriba, había pasto, too eso. Ahora se secó too eso, no hay agua, no hay pasto, desde el año '50 que se echó a perder y nos hemos venío a vivir aquí, puh. Aquí vivimos. Toavía me he ido yo a ir más abajo, no ve que vivo yo allá en Pastos Grandes. Mientras tanto, aquí vivimos.

Nosotros los criamos por allá, por Cuchiyuno, por ahí por esos cerros. El año '50 llegamos a vivir aquí losotros. Ahí hicimos estas casas, trabajamos con... el año que echaron la pesca, entonce ahí trabajamos aquí echando los pescado al río porque los gringos... echando pescado. Y ahí compramo el material pa'hacer estas casas. Estaba vivo mi hermano... despué se murió mi hermano, Vicente Aymani.

**Veían los gringo
a pescar.**

Aquí estamos nosotros, aquí llegamo el año '50 y aquí estábamos cuando un día llegó a la represa ahí un gringo, un gringo de ojos verdes, que iban echar español [¿?] el pescao. Sí, ayuda de toa la gente poh, le vamo a echar. Pero conversó, entonce, despué dice, yo voy a volver acá pa' este lao, con cositas. Y nosotros esperando, poh, a ver si acaso... Llegó a la semana, domingo, llegó cargaito. Entonce, 'ijo el gringo, si ustee pueen echar pescao... y nosotros:

– Claro, pero no sé en qué manera.

– No, me dijo, si nosotros vamo a traer un... un canasto, chiquito así, aquí ya vemo echao, y abajo tamién, pero queremos pa' má que se reparta... echar ahí, el pescaito.

Tuvimo que hacer una pirca en el río, pa' que ahonde el río, está muy encima, pirca, pirca. Ahí en el río. Ya, le dijimo nosotros, no tenimo pega. [Entonces ellos trajeron pescados] y ahí venían los pescaito chiquitito, vivos, vivos estaban. Y nos daban una botas pa'meternos al agua, ahí

marcaban afuera y ahí los echaban, mmm. Ah estuvimo haciendo pirca y los gringo estaban contento, nos trajeron comía, nos traían arro[z], fideo, té, café, ¡putas traían de too!

[Los gringos] Llegaron aquí poh, ya dispué estaban así [señala con las manos un tamaño de unos 50 cm para referir el tamaño del salmón], ya veían los gringo a pescar.

El domingo venían a pescar too el día, y por la tarde se iban... Claro porque esa era gente de Chuqui... Cuando empezaron los trabajos del Abra la gente se descomponió y empezó a llegar para acá...

Ya no lo deja
crecer la gente.

El pescado que le echaron aquí, echaron el año '50 unos salmones [*Salmo salar*] así poh [indica con las manos unos 45 cm], tremendo salmón... Nosotros los comíamos y sabíamos convidarle a ellos, pero... ¡hediondo!, decían...

Puuutas, ya se jodió too, si antes había pescado... ahora queda la trucha, la trucha es má firme... Los gringos se enojaron cuando había una trucha... porque de primero estaba el salmón, ¡liiindo los salmones, juutas bonitos! Despué vinieron unos dieron vuelta las *taguas*⁵⁹, vinieron los carabineros, toos a ver, porque los gringos no habían sacado orden pa' poder criar con reglamento, too eso. Por eso se enojaron los gringos y trajeron la trucha, y le plantaron trucha p'oiga. Chiiii, la trucha se come el salmón, no ve que el salmón es má lerdo. Ahi quedo, se acabó... ¡Qué queda muy poco muy ralo, ya no crece ese! No, pura trucha crece, no lo dejan crecer. Hay salmón poco, pero raalo. Ya no

⁵⁹ No está claro si se refiere al ave [*Fulica gigantea*], más bien parece referirse a la técnica de pesca con dinamita, por lo que sería "dar vuelta el agua".

lo deja crecer la gente no ve que... ¡y se llevaron el agua y ahí nos jodimos!...

7. EL COCINERO

Yo era el que cocinaba mejor.

Ya cuando llegaron los gringos, llegó el arró[z]. Más antes había arró[z] pero no sabían comprarlo, poco, sí si había el arró[z]... pero no sabíamos hacer arró[z] graneado ni ninguna cuestión losotros. Después aquí cuando hicieron esta cañería, ahí nos atrevimos a trabajar de carretillero pa' sacar arena de la represa, sí. De carretillero...

[¿De qué año es esa cañería? ¿Cuándo la sacaron?]

Del '71 parece que es, del '71, por ahí debe ser. De carretillero trabajé sacando arena, ahí estaba trabajando. Trabajé ocho días y a los ocho días me tocó el turno de la cocina. Yo, ¡qué sabía de cocinar *lonche* pa' la gente, ni una cuestión, no. ¡Era campesino, era arriero!... ¡y me dejan en la cocina, puh oiga!

Estuve como 6 meses, casi cocinando. Si yo era el que cocinaba mejor, puh. Los demás trabajadores, puuutas, unos hacían como *chulla*⁵⁴, otros hacían arró[z] crudo... ¡ahh, no podimos! Y yo no puh, yo lo cocinaba bien, puh, lo cocinaba, lo hacía cocer too, por eso me dejaron de cocinero.

Aprendí harto de la cocina yo, hacer comía, de todo. Había unos del sur, llegaron como dos o tres gallos, les hice

⁵⁴ En aymara, *chulla* "manoxillo de quínuva o trigo" (Bertonio 1984 [1612]. II: 92). Chuya en quechua(GH(1):126) tiene el sentido de purificación, tanto del alma como del cuerpo y en la práctica, esta "limpia" se realiza con varios elementos, entre los que se incluyen harinas obtenidas de ciertas plantas; la idea es que siempre que se ofrenda, se haga de "a pares" y en la mayoría de los casos, se quemem estas ofrendas (V. Castro 1998a:215)

sopaipillas con pebre. Después, "d'este pan no lo conocimos, decían. No lo conocimos este pan". Y el capataz que creo que les mandaba era Cutipa, Cutipa dijo que si lo conocen no más lo comen, si no lo conocen lo dejan. Je, je, je.

8. EL CAZADOR

Sabíamos cazar
la vicuña.

Nosotros cazamos antes, cuando era... cuando tenía 25 años, ahí en ese tiempo cazamos muchas vicuñas [*Vicugna vicugna*], sabíamos cazar allá en los cerros... Con rifle. Teníamos una carabina Winchester, tenía mi papá. Con esa sabíamos cazar la vicuña.

Pa' comer [se cazaba la vicuña] [Es] Más dura. Neegra la carne. Ahora esta prohibido, ahora no se puede cazar vicuña. Pocas, pocas hay, pero hay, pero pocas, no muchas.

En todos [los cerros había], puh. Hasta ahora hay, por ahí hay. Pero pa' aquel lado no han dejado, pa' aquel lado la han terminado, p'acá este lado hay.

La gente la
cazaba.

Es que la gente la cazaba poh [las vizcachas]. Ya cuando le dentró la pesca, los pescaos... los gringo con las escopetas pa' la vizcacha [*Lagidium viscacia*], los pescaores tamién poh. Ahi la han terminao. Claro, pa'comerla. Dispué llegó el '73, cuando hubo el golpe de Estao, ahi se perdieron las escopetas, tooo, quitaron. Por acá casi no. En los pueblos quitaron too, too. ¡Hasta los cuchillos quitaron! Ucurrencia de los regimientos que había alguien con la gente pobre... la gente pobre cuándo va a hacer ná...

Aquí con los gringos, se comía má, se gozaba má poh. Dispué se fueron los americanos y quedó malo. Estos que llegaron ahora pa'l Abra, esos no, esos no dan naa. No esos gringos no. Los americanos, esos de Chuqui, no poh, esos ayudaban a la gente...

8. TRABAJANDO DE GUÍA

Yo toas parte
tomo los
nombres.

Yo soy el que conozco más que nadien. No, si hay personas que han vivío igual que yo, pero no saben, no tienen cabeza, no le toman asunto. Yo no, yo soy de empuje. Yo toas parte tomo los nombres. Tengo too en la cabeza los nombres.

Toos esos cerros he andao yo poh. Y siempre me buscan, me llevan a mí. Sí, ese es el es Estatuto [Instituto] Geográfico. Esos tamién, he andao hartó con esos... Tamién alegamo hartó con el jefe del Entituto Geográfico, juimo pa'llá y no podían hablar bien, eran de Santiago, no sé de ónde eran esos. Y yo les decía:

- "Tiwisha".

Y él:

- Linhuincha-, me dice.

-¡Pero Ti, con la letra Ti!, o se enoja...

- No, me dice, si yo tengo que venir con toa pacencia porque tengo que llenar estos mapas, me dijo, y tengo que humillarme con toa la gente de aquí, dice, porque si no, no hago naa.

Mayoría de
quichua y
aymara toos
estos lugare.

Claro, si es así, así saben hacer... Y varias partes... Hay nombres de quichua, hay nombres de aymara, hay nombres de, ¡jutas!, de... mayoría de quichua y aymara toos estos lugare, y de ahí donde quedan malo, 'onde no pueden hablar eso.

Claro. Usted mismo, dice Juturuno, no poh... Juturuno me decía y no poh, es Juchuyuno. ¡Ju! tiene que sacar la letra "ju"... Y recién lo sacaba, por letra había que decirle, si no, no había caso. Entonce cuando juimos pa'llá había un arbolito ahi, en el *salle*⁶⁰, ese es queñoa. Entonce le digo yo:

- ¿Qué se llama eso? Queñoa

- ¿Quenoa?

- No, le digo yo, queñoa, "que" tiene que poner.

- Ahhh. ¡putas que ando re mal!, me decía...

Eso dice...

Sí poh. Si usted son estudio por el.. costumbre de escuela... Ya el campesinao no lo pueen hablar bien.

Claro, [es] otra lengua. No vé que allá bajo, onde vivo yo pa' bajo, se llama Tolde, má pa'bajo Huicunqueñuane. Tampoco no podía, nunca anotar eso. Tuve que decirlo por letra, ahi lo anotó. Ese es quichua poh, quiere decir "quebraa la queñoa". Sí, eso dice: quebraa la queñoa.

Abajo tamién en Taira hay una partecita que se llama Joyarcona, esa es una palabra que dice "niña pelada". Y ahí está retrataa en la peña, pelaiiita está paraa, esa señora. Lo mismo que de La Bajaa pa' bajo hay, hay Waypawase, un nombre, ¿le han dicho a usted, no? Waypa-wase. Ese es "casa de gallina".

[¿Y Allpahuasi, entonces es otro... o es el mismo lugar pero está mal puesto el nombre en el mapa?]

⁶⁰ En aymara, *salla* significa "peña, piedra muy grande" y la voz reiterada (*salla salla*), peñascal, sitio de muchas peñas. (De Luccà 1987:145). En quechua, *salla* significa "terreno fofó, como salitroso, con muchas piedrecitas" (Perroud 1970: 152).

No, es el mismo, está puesto mal... Y de ahí más abajo, hay una parte que se llama Pic'chuwara... Viracocha, eso quiere decir, "coquea caballero", hacían una ramaa... ¡en qué año sería!, no sé... Es quichua también. Y too eso, yo casi lo entiendo toa, pero algunas cosa ya me olvidao de la quichua...

[¿Y el Garri Muerto, tendrá algo que ver con el Inca?]

Ese no es Garri, es Lare, Lare Muerto. Quere decir ese, en aymara, "zorro muerto". Ahí se han caído algún zorro y se ha muerto en el plano. "Zorro muerto" es ese. ¡Ah!, ¿también le dijeron que se llamaba...

[Sale en el mapa. En el mapa sale como Garri...]

Ah, como Garri. No, poh, Lare es. Lare muerto. Sí, ese es poh. Hay una casita también. Ahí vivía José Galleguillo ante, ese es Lare Muerto. Y al otro lao, se llama Vizcachuno.

Ese Vizcachuno quere decir, "agua y vizcacha". Había un ojito de agua que sabían tomar las vizcachas ahí, poh, mmm. Por eso es Vizcachuno. Hay que hablar mucho, hay que tener mucha, mucha distalación [disposición] pa'hablar poh. Si no, no puee poh. Como ser que yo voy a Santiago, no le pego naa.

Sí poh. Pero esos tienen tanta pacencia ese Entituto Geográfico, too comprenden, no se enojan, naa.

Así que ellos están con los libros, con los mapas y van preguntando de dos, tres de cómo mismo es el nombre, pa' saberlo poh. Y algunos, lo mismo no lo pueden decir poh, y tienen que decirle por la letra y ahí recién lo sacan. Claro.

No han venío mucho tiempo ya, muchos años. ¿Qué habrá pasao con el Estituto Geográfico...?

Y ahí me tienen anotao a mí, y vienen a güeviar conmigo, je, je, je....

[Creo que le han querido preguntar a don Goyo, pero a don Goyo no le gusta hablar, parece...]

Usté sabe los legítimo de los nombre.

No poh, ese no da ningún nombre. Si por eso me dijo del Estituto Geográfico, no sé, dígalos no má, si esos otros no, no saben, y nosotros somos pa' trabajar y tenimo que humillarnos, tener pacencia a la gente de acá... Porque usté sabe los legítimo de los nombre...

Too esto que conozco yo, toas estas partes ya... pero ciertas partes, no han llevao. Tendrán que tirar pata... ¡Se cansan, poh! Sí, poh. Partes tienen que andar de a pie, partes en carro... ¡Puuutas!

Ellos me llevan, obliagao poh, hacerlo. Porque le pagan a uno... Bueno, y a uno le dicen tan claro, si usté, usté comprende, usté sabe, así que denos una idea de cómo es esto... Y Goyo les dice no, poh, yo no, no me meto en eso. Y Dionisio tamién, no, yo no... le dice.

Pero pa' uno, es una cosa que uno va aprendiendo mucho idioma con ello tamién. Muchas cosas de hablar, too eso poh.

[Con los geólogos me imagino que se debe aprender también...]

Tamién poh. Geólogo se aprende má, poh, porque le dan ahí custione... Y tamién me buscan, poh, de repente no má vienen a buscarme. Le digo que a mí me tienen anotao en Santiago parece, de allá vienen...

UNA HISTORIA DURANTE EL GOLPE

Habían dao
vuelta a un
boliviano.

Aquí tuvimos problemas poh, no ve que aquí se dieron vuelta los milicos un boliviano y dispué los llevaron a nosotros, ¿sabía?

Se dieron vuelta a un boliviano. El que dio cuenta fue el cojito ese, el que dio cuenta a los pacos, que habían dao vuelta a un boliviano y que lo habían dejao por acá. Dispué vinieron los pacos y los llevaron a toos presos, si fueron de ellos mismos, si nosotros na'a que ver. Dispué abajo en Calama... ¡Oiga, si las mismas autoridaes son... los paturnos y güevá! Si dispué, las cosas les dije yo... eso que no se podía hablar con el de cara, no vé que era pruhibío, se van a quedar callao. Y yo le dije, qué si los estamos en Y me apunta el cuchillo aquí. Así que cuando llegó la primera declaración los desmentimos, pooh. Demás que hicimos pasar a la morte [morgue] y en la morte [morgue] el doctor dijo que era bala militar. Y quedamos detenío má de 50 días ahí, porque los papeles los pacos lo pasaron pa' la corte de pelaciones y teníamos que esperarlo poh, para que los desmientan allá. ¡Mire lo enredos que hacen, los güevones! Y sabe lo que valió, que nosotros no sabíamos de reclamar, de justicia... Si nosotros hubiéramos sabío de justicia, fundimos los pacos. Les mandamos sin derecho a ná pa'juera.

Yo he andao con tropa, yo he andao por trechos... Y he ido por tren hasta Ollagüe. Y cuando nos llevaron deteníos, tamién he pasao por el retén, poh. Nos llevaron los carabineros al retén de Ollagüe, presos y de ahí a Calama.

En Calama hicimos la declaración, ya, ya queó solicionao, poh. Pero despué ya habían pasao el parte a Iquique, así que ahí quedamos en Calama esperando la noti[fi]cación que iban ha hacer en Iquique pa'quedar liberaos, pa' que salgamos. Porque mitieron toos y ya salimos, y dejamos al milico adentro.

Nos echaban la culpa, porque nos echaron... se echaron uno de los pacos bolivianos, y despué nos echaban la culpa a losotros los pacos. No encontraron ná mejor... Es que ellos estaban en defensa ... causare el civil, no sé poh. Salvar los militares. Eso fue el '73, ese año del golpe de Estao, poh, despuecito fue.

50 días. Y eso que lo exigimo, lo exigimo. Putas, pero, ¡ay, ay! no hacían caso. Si no lo exigimos, quién sabe cuánto se demora...

Vivía en Cocata, en los terrenos... Es harto... No, si eso jue harta maldá, si los milicos mandaban...

VIDA EN PASTOS GRANDES: EL PROBLEMA DEL AGUA Y LA MINERA

Si yo ya pasé 72 , pa' 73 voy, si soy nació y crio por acá. Aquí vivo como... parece que como veinte años llevo. Eso llevo aquí. Yo vivía má arriba, antes. Si yo habría vivió ante, cuando en mi juventud que era joven, habría tenío buenos terrenos aquí, pero ahora no. No me da el cuerpo, apenas alcancé a hacer ese no má.

Me entusiasmé
de hacer
terreno.

Raaato ya estaba [la represa de Lequena], pero todavía quedaba agua, porque había rebalse, por eso me entusiasmé de hacer terreno. Si está así como ahora, no, no me entusiasmo. Y ahora, como ya está hecho, no quiero que se seque. Y ahí está, ¿ve? ¡Y ya usted lo vio como está el agua! Porque quería que usted lo vea.

**Se van a llevar
toa el agua.**

Si de Lequena ya no viene agua casi. Si de aonde arreglaron la cañería se la echaron toa. Sí pues, el año pasao cuando arreglaron, le encamisaron pa' que... Dicen que la encamisaron pa' que no se óxide. Y yo les dije:

– Se van a llevar toa el agua.

– No, me dice, si estamos encamisando pa' eso no má.

Chiss, si después que han terminado de encamisar el... abrieron las llaves y se echaron too eso. Pero no hay rebalse en Lequena. No, si esta es la pura filtración de abajo que viene. Por eso le dije yo al inspector que reclamara el agua, porque en qué van metió las truchas.

**Gritaban pero
no pagaban.**

Y dicen que se van a llevar el resto... Yo estuve conversando con unos viejos, me dijeron que Chiu Chiu, Lasana, no pagaban ningún impuesto de agua, entonces, gritaban pero no pagaban, no ofertaban pagar el impuesto d'agua. Así que por eso se hizo el... el embalse de Quinchamale, se hizo esto, por que si ello hubieran pagao no podrían hacer esta custione de... de... de represa. Entonces habrían tenido el agua, porque pa' Toconao dicen que lo pagan desde el ojo pa'bajo. Too eso lo pagan... Atacama, too. Por eso tienen agua. ¡Y aquí no! Gritaron pero nunca ofertaron pagarla; así que hicieron muy

tranquilo la cosa de la represa y llevan l'agua de los pueblos. Así que va a morir Lasana, seguro. Va a morir Chiu Chiu. Está mal....

Está muy escríptica [estricta] la pesca ahora. Pero no reclaman l'agua, poh. Eso fue lo que les dije el otro día, los encontré el domingo, el domingo los encontré, y les dije:

– Reclamen el agua.

– Recién vamo a ver, dijo.

¿Qué van a ver?, ¡si la Corfo les ganan, pagan más impuesto! Ellos no, poh. Bueno, yo no sé que pasa con la Corfo porque en el sur, según he escuchado en las radio yo, la Corfo no puede vender agua a los minerales. Esto... tiene que venderlo, tiene que darlo a las agricultura, a los pescadores; y aquí está vendiendo a los minerales, poh. Y ahí está lo malo. Porque esos van presos cuando venden agua a los minerales.

¡Sí, pero si de esta agua la estamos tomando en Calama poh, si es buena! Si fuera salá, mala, no la tomaríamos. Nosotros tantos años que vivimos con esta agua.

No me ha mandao el viejo el papelito toavía, pero estoy inscrito [en la comunidad de Conchi]. Yo creo que me voy a... pero aquí la Corfo, les mete chamullo. Áhi, les dice que les va a dar el agua, los terrenos que les van a dar, pero puro chamullo no má.

Se están secando.

Se están secando los ojos. Sí, se están secando los ojos de agua. Así que vamos a tener un problema en que al año, así, de agua, y va tener que sonar las vega, too. Porque

con estos viejos, cada día se llevan má l'agua pa'generales poh.

¿El Abra? Sí, yo creo que de aquí deste río también, sí, pero no lleva cañería sino que ... toman desta agua. Pero l'Abra está sacando de allá de Cumbe [?], dicen que va a sacar una cañería, y esa agua por bajo la tierra toca esto, así que se va mermar el río arriba y ahora ya quieren canalizar el río de Churwiri, ¿conoce ese río? Eso va quedando allá, del mineral de azufre pa' bajo y ahí nacen unos ojos de agua y un poco pa' la orilla, pero eso río están por acanalizarlo. Va a sonar má esto. Va a sonar esto, ya que no llueve...

**Dicen que las
lluvias son
artificiales
ahora.**

¡Puuutas, hace mucho tiempo ya poh! Año pasado llovió, pero... me dicen que las lluvias son artificiales ahora, así que pasan por encima de la tierra y no mojan la tierra. Entonces, eso es el que... de los ácidos, de los humos, el agua está combiná con los ácidos y el humo, ¿se dá cuenta? Entonce ya la tierra no se moja, se queda seca. Está malo, no sé hasta qué estao vamos a llegar, los más jóvenes son má jodidos que nosotros, pero yo soy viejo, yo tengo ya... 72, 73. Tengo un buen poco de años, ¿no? Y todavía no conozco hospital, no conozco inyecciones ni una cosa... De aquí pa' delante, no sé...

Sí, se están secando toas las aguá grandes, se están secando. Estas aguas, ahora se secan el... el Chalwiri lo canalizan o lo secan va a sonar too eso, porque estas aguas al final, por bajo de la tierra van a salir acá abajo tamién. Vienen... muchas agua vienen a salir acá. Porque esta de aquí, allá ya va hartita, pero esa es la que sale de por ahí, de po' allá bajo sale, de ahí sale. Sí de aquí pa' rriba ya no hay agua poh.

Estas [quebradas] no [tienen agua], éstas allá arriba no má, éstas no tienen ojo. Cuando yo llevaba ganado... Aquella que topa allá sí poh, esa tenía agua arriba cerca los cerros. Se secó esa agua, ya no hay.

Y ahora está peor.

Claro, sí poh, si ya no hay ná de agua. Y ahora está peor. Dispué vinieron los inspectores del pescao, y dijeron que'l pescao se muere.

– Si no hay agua poh.

– Es que usted se lleva toa el agua, poh...

– ¡Qué me voy a llevar el agua yo!, le dije, yo tengo que regar el huerto y no llega tampoco pa'regar bien.

– ¡Putas, viejo, vamos a tener que hacer algo!

Nunca les dan...El pescado, mira, pruhibió; y qué, qué vamos a hacer losotro...

Ese día están... casi alegamo con el inspector de pesca, le dije... me dice..

– Si ante había tanto pescao, venían las micros a sacar pescao, ahora no. Los pescaores se están acabando.

– Bueno, le dije yo, péguese el cacho algún día, porque ante había pescao porque el río era harto antes... la vega too, y hacía tremendos lagos... así que había pescao a lotes, había pescao a lotes. Así que venían las micros de Chuqui y too eso y sacaban pescao. Y ve ahora, se llevaron el agua. ¡¿Y en qué agua se va a criar el pescao ahora?!, le dije. Y además es pruhibió, ¡debieran pruhibir el agua!, que no se lleven pa' que haya pescao.

– Sí poh, me dijo, la pura verdá...

Claro, pa'mí mismo, ya no hay agua. No hay agua pa' regar el huerto, sí si no sé qué alegan... ¡está pruhibió por

las puras! ¡Si seco está too esto, poh! Claro, sí poh. Si de aonde van a sacar pescaos... ¡Si es pa' puro sacarle plata a la gente! ¡pa' puro hacerle perjuicio a la gente llevando aquí!, que sacando pescaos sacar renunca, si los pescaos no dan renunca, los van a acabar los pescaos...

Y se está muriendo el pescao ese, se calienta el agua y muere poh. Muy delicaos...

Sí toas las cosas van acabando poh. Ahora las vegas, toas se están secando, 'onde no hay agua.

Van a echar otro poco.

Ahora dicen que van a echar otro poco pa'... pa' Antofagasta, no sé a ónde dicen que van a echar... Si aquí se secó, poh, y está secando tamién el embalse, está secando aquí, ¿no se fijó? Ahi está así, adeeentro. Si está muy mermao el agua. ¡Y entonce falta l'agua aquí, y ya la cañería no va en basto, entonce le echan agua abajo, poh! Sí, poh. ¡Y tanta población nuea que se está haciendo, poh!

Y ahora Chuqui. Ahora Chuqui se está bajando too a Calama. Claro, y dicen que abajo del campamento ese de Chuqui, ahi está el cobre. Así que por so van a sacar el campamento. Así que abajo, ese campamento se nombrará Chuquicalama, poh. Sí, Chuquicalama, pa' trabajar el mineral poh.

¡Y tiene que salir otra cañería pa' eso poh!

Cuno. Cuno lo tienen ya... y de ahí dicen que va a salir una cañería. Esa agua la han sacao cavando... Sí, han hecho pozo, y tamién ajuera cuerre, parece que son como siete u ocho pulgadas de agua, pero parece que adentro han encontrao má. Así que va a salir una cañería de die[z], por ahí.

Así, si esa agua está topando al río, si esa agua topa en Carpa a este río... Y pa'l Abra tiene que salir otra cañería... de Carcote ya a salir, no sé...

Ese de Cebollar, que son laguna ya la sacaron poh, no ve que está ahí... que están trabajando en el Abra. Ese es salá... Si Chuqui le está dando agua pa' que tome la gente en el Abra, poh. Y ahora 'icen que Chuqui está escaseando de agua, por eso quieren sacar má cañería...

Ahora dicen que vienen a trabajar, la Chile, así está diciendo el cuidador, que les van a pruhibir sacar agua de ahí, yo no sé. Sí poh, van a venir los piure [???] va a quedar muerto too. Es que tienen que pagar poh, y si no quieren pagar, no les dan, poh. L'agua... güevá que le dejaron, uno toca y la filtración de debajo de la tierra no má está quedando poh. Si aquí ya no pasa agua; entonce esa custión de abajo ya no tiene agua tampoco, tamién...

De ahí que no
llove má.

Ese año [1953] subió harta. No se llevó los pescados porque la lluvia fue lenta. De poco a poco se empezó a subir l'agua. Clariito se vio el río. Y poco a poco empezó a llover y empezó a subir. Subió alta el agua. La pobre camionetita quedó en esas matas que se ven allá abajo, en esos barriales, quedó enterrá con ... la cabeza metía en el agua. Chita que estaba asustado poh porque tampoco nosotros no podíamos salir de los campos y estábamos tan solos. Ya. De ahí que no llove má. De llover, claro, pero lluvias pocas. Pero ahora ni Dios quiera que llueva así porque de que nos llegue a llegar una lluvia así el agro pararía too, porque esa custión de la mina, el hoyo que tienen ahí se llena de agua...

De repente
puede haber
reventazones.

Toas esas pampas corre l' agua. ¡Puutas quedaría too...!

Cuando se llevó la vega todavía no nacía yo, eso fue en 1925. Ese se llevó toda la vega que había. Esa si que fue grande. Se llevó el puente de la máquina acá. El '39 también jue grande, pero ya estaba yo, pero el '39, los tapó el alcantarillado del puente de la máquina y subió el agua hasta encima ... que harto número encima, pero no hubo desastre. Pero la pasó por encima... La vega siempre usa esta parte...pero, pero si sucede algo....veremos que pasa.... pero ahora hay muchas reventazones de agua en otras partes poh y de repente puede haber reventazones aquí también. En otras partes está haciendo destrozos la lluvia...

Hay bastante peligro aquí poh, si nos llega una lluvia así como el '53, puta, el embalse no va, no va a resistir y se lo va a botar al tiro. Y ese lo bota el embalse, se va a llevar medio Calama esa custión. Al fin podremos salir feliz y contento pa' los cerros nosotros, puuuta... y sin casa la gente. Claaaro. El 3-9 ['39] se metió por d'este lado cuando era chiquititio Calama, puh. Esa huevá era de madera con esterilla y de carabinero, y por too eso se metió l'agua ahí. Ahora nooo, pero es muy regrande el pueblo. Si ahora ya no hay vega. Si viene grande, ¡puuutas, se los lleva... too! Sería un castigo, tamién. No sí poh así como está el tiempo puee pasar...

El '39 esta[b]amos aquí en Luchita p'arriba, de ahí sabíamos parar losotros. Yo estaba grande ya, yo. También fue harta la lluvia, si fue harto eso. [*Ahí es lo peligroso: que pilla a los animales y se los lleva también*] ¡Pero hay que sacarlos pa' la pampa poh! Sino están bien perdío, los pilla y se los echa al hombro no má'. ¡L'agua no dice cuidao oveja, ni nál

Hasta la lluvia
era buena.

Sí está el sol en la mañana. Y 'hora que va a llover, traerlos pa'l corral poh... Pero si lo pillaba en el campo, aaanda, había que mojarse íntegro. Y en el campo no puee arrancar uno por los rayo, porque cayen muchos rayo poh. Y así que uno tiene que encogerse no má uno, puutas, lo moja bien, poh. Ahora está harto malo, porque ahora llueve y no se levanta la nube hasta que se levanta el sol, hasta la noche, está como una paré. Antes no, poh, antes yo cuando me crié salía la nube como a las nueve, empezaba a salir, ya como a las once ya se empezaba a armar, como a las doce empezaba a llover, de ahí llovía a las doce, a la una, hasta la una y media, de repente, uno miraba... se levantaba la nube, se perdía la nube, tamién, así es que quedaba el sol quemaaando. Ahí se secaba uno, ya.

Hasta la lluvia era buena poh, en ese tiempo... Linda la lluvia. Pero ahora no. Hay electricidá aquí porque cayen muchos rayos tamién... El mineral... P'al lao' de los campamentos no ha llovío poh, no ha caído tempestá de lluvia, de repente puede caer una tempestá de lluvia y... ¡puta, van a llegar a bailar los viejos en el campamento!

Llega un trueno, un este... a una grúa lo hace tira. Se pueden cortar los cables, también, los cables le dan un chincotazo a la gente. Es un campamento grande, puh.

Parece un castigo
de Dio[s].

Sí, si ha llovido, claro, ha habido partes... pero las aguás se han secao igual poh. Así que no sé lo que pasa... Toas estas aguás de acá, habían estancias, habían vivientes así que han habío, que han sabío... nosotros mismo vivímo too eso, y toas esas agüitas ya no hay, se han seao. No hay qué tomar ahora... Ha llovío, pero no han salío esas aguas...

Así que estamos mal, poh. Si ahora a una distancia de, de mil metros bajo la tierra está l'agua. Sí poh, está l'agua pero pa' sacarla tiene que ser Compañía poh. Si no es Compañía no...

Y too se está secando. No sé qué vamos a hacer con el tiempo...

Tamién se están secando las aguaas. Parece un castigo de Dio[s]...

Y ya van a sonar los minerales, too dispué porque ya va a hondar pueblos muy grande, y no va haber agua que tomen los pueblos.

Como el gobierno no controla.

Nosotros no hemos cuidao nuestro planeta, que lo hemos destruío en lugar de cuidarlo.

La gente del país, digamos, de los países de Bolivia, la gente de aquí, que es chilena, nunca han hecho ná, no principian a hacer toas, toas esas plantas son los extranjero... los gringos han hecho eso, poh. Es una gente que hace trabajar mucho esto [indica la cabeza]

En su tierra lo contaminan tamién poh. Vienen aquí a echar las contaminacione... Y aquí, como el gobierno no controla, hacen lo que quieren, ¿ve? Si el gobierno lo controlaría, tamién no podrían hacer poh.

Toas esas riquezas se las van a llevar.

Ahora toas esas riquezas se las van a llevar: el Abra, Collahuasi ... ¿Qué, qué va a agarrar los chilenos? ¡No va a haber qué trabajar...!

Entonces eso está malo... ¡Y eso va a ser rápido! Entre dos o tres años ya no va a haber riquezas, así como veo yo los tremeeeendos convoyes de cobre que salen de allá de... la máquina... la máquina está 'tacioná ahí al lao de la estación de ferrocarril, ahí está la cabeza y por ahí la están cargando hasta por arrriiiiiba la pampa, tremenda cola. Van puras barras de cobre... El cobre lo llevarán por barco, ¿no?

Cada dos tres días está ahí. A veces... a mí me ha tocao toas las veces que yo he bajao, está ahí, atravesao el tren, corta pa' pasar... Harta bodega de cobre poh. Por eso me refiero que allá en el Abra llegando, ahora debe estar una pampa tremenda...

Si pa' cá, toos esos cerros grandes que están pa' cá, pa' este lao llaman las Marías y pa' este otro Lagarto, toos son cobre... ya no, no, ¡si es oro esa custión, es oro! Ese estartalao de Conchi, too eso es mineral. Así que esa zanja la van a traer hasta acá...

Dispués salen las barras de cobre, poh... ¡Pero ¿justé cree que este es cobre el del Abra?! No, ese no es cobre. Es puro oro, poh. Cabrería de oro. Por eso lo trabajan tanto. Claro, ese es puro oro. Por eso está too pruhibío, uno no puee acercarse a ningún lao... too está con vigilante... al tiro le pregunta, si uno no puee llegar al campamento.

No, no lo dejan. Aquí le dan un papel, dice está por los gringos pruhibío, dice que pruhibían y le hacen ver too y le sacan los pacos...

Lo calculan así [el tiempo de explotación de un mineral]. Mmm. Y se van, lo dejan a Chile, pero sin riqueza...

El puro hoyo van a entregar, mmm.

Collaguasi, ese va a durar má, porque ese es má grande. Sí, poh, hay cobre. Si en muchas partes hay cobre, uranio y no sé qué cosas...

**La gente no pasa
sin hacer
maldá[d].**

Estaban robando mucho acá [en el Abra] un tiempo, ahora poco no má. Le robaban el material ese que botan pa' las pampas, poh, y por eso se han puesto delicao ahí, si la gente no pasa sin hacer maldá[d].

Si ahí se botan mucho material, se pierde mucho, mmm. Claro. Madera, botan calamina, carretillas...¡ y nuevita poh! palos, puuu, nuevitas botan. En Lasana hay un gallo, de Chiu Chiu que en la noche, decían, que se metían por allá atrás[s] de la pampa y con un camioncito venía...¡y listo! Se llevaban...

Dispués lo controlaron. Ahora está too con.. con cuidadores ahí mirando, poh. ¡Tremendo morro de tierra que tienen ahí!

**Los gringos,
¡qué van a
pensar!**

Claro, los gringos, ¡qué van a pensar!, piensan sacar no más ... el cobre... ahora los ácidos, los viros [virus], esa custión que encargan pa' trabajar en esos deslive, esas custiones tienen que ser microbios que se va como un hombre invisible, no se ve naa. Y se va pegando a las plantas, y se van chorreando.

Esa custión va a quemar todo lo que hay acá, poh. Dispués vamo a tener que enfermarnos nosotros tamién poh.

Esa agua se va a penetrar pa' abajo.

Lo má malo va estar cuando filtre al agua del río con ácido. Ahi va morir too Lasana...

Esa agua salá, con ácido, ¿ónde la están tirando? Porque están, están anunciando que esa agua se va a penetrar pa' abajo, va a pasar igual que Chuqui dicen, no sé puh, y va a filtrar al río... Eso está iciendo, porque en Chuqui le hicieron así, poh: tirando a la tierra, a la tierra, pero como Quillagua era una quebrada... el río era muy lejo, eran kilómetros y kilómetros, demoraron muchos año, pero al final filtró y murió too Quillagua. Y este no, poh. No va a demorar ni cinco años y ya va a filtrar, si está ahicito, poh.

Antes estaba pero no botaba tanto humo.

A Leandro se le murieron toa las cabras. Sí, me dijo que pasaron cerca de la planta y los animales murieron too, con el olor... Y ahora qué se le va hacer si ya estamos contaminaos ya. ¿El de Chuqui, no decís que hasta el Brasil llegó? Claro, si hasta el Brasil llegó. ¡Y aónde está Brasil! Y jue a dar allá el humo de Chuqui, ¡mira poh! Eso lo llevaran los vientos...

Harto bota humo eso poh...

Tanto se hizo en los años '40, ¿no? Antes estaba pero no botaba tanto humo, poh. El año '40 le pusieron esos como cañones pa'riba y salió como nube pa'riba. La gente dispué se heló, en Calama estaba too muy hediondo, y ahora mermaron un poco. Ahora está turbio too, 'ta lleno de humo.

Santiago, había un tiempo que hablaban en la radio que el esmog... Santiago, dicen que está malo poh. En Calama, claro, se dispersa, no está tan oscuro...

El tiempo de verano acá en Calama, se asienta mucho, donde no hay viento, pero en tiempo de invierno no poh, se va despabilando ahí. Se viene pa'cá tamién, el humo. Ante no había ese humo. Muy triste eso.

Má vamo a sonar con Collahuasi, porque en Collahuasi están calando plantas grandes sí. Claro, si ese humo too se va a venir pa'cá, no vé que el viento corre de arriba... Y esa va a ser el doble de grande que el Abra.

Esa dicen que está toa talando, si están trabajando el metal, pero dicen que lo van a hacer porque dicen que les conviene tener chimenea... Está armándose Collahuasi todavía, si todavía le falta mucho armamento, además esa es nueva.

Toos los día
están muriendo
gentes.

Sí [es peligroso] porque los pesca el olor, o a veces lo pesca algo, si toos los día están muriendo gentes con esa custión. Lo pesca el olor... tiene un olor a fierro, a fierro quemao, ya la ve[z] que le llegó el olor ese, si acaso no arranca, adiós perico ya. Se le cuece el corazón, poh, se muere... Y de repente carburando el camión y bruump, cae en seco...

Pero pa' los gringos, los gringos, como está como cordero la gente... se muere, y le ponen otro. A ellos no le importa naa.

Van a dar
trabajo hasta los
35.

Sí poh. Y ahora tamién, otra cosa es que, dicen que le van a dar trabajo hasta los 35 no má, y dispué pa'juera... Ante no, poh, ante la gente vieeeja, así como yo, toavía estaban de pirquinero, sacando una tabla... le daban al

tiro... está complicao... Claro, porque cada día hay más gente, poh.

Too se está chitorriando con los gases que hay... too se está encogiendo en la pampa, mmm. Le mató las cabras [a Leandro] también, porque las cabras se apegaron mucho pa' llá bajo y les, les llegó el humo del ácido y murieron varias. ¡Pero ese humo no se vé, poh! Hasta la pastora que anduvo ahogándose un poco. Puutas es peligroso eso...

Acá naiden lo prohíbe.

Sí poh, si uno tene que afectar y se debe enfermar ... los animale, too, van a perecer con esto... Y dice que no se puede usar casi en el extranjero, porque en el extranjero está controlao eso esa custión. Acá no, puh. Acá naiden lo prohíbe, ningún gobierno, ná..., hacen lo que quieren... Eso es lo malo... pero como [d]icen que quedan siete años no más...

Hay que fijarse en la lana, a caso tienen ácido, entonce la lana se empieza en enroscar así porque se está quemando. Entonce es el ácido es que lo está jodiendo... Pero no, tiene que ser el ácido, porque el viento lo trae y se asienta adentro de la quebrada. Está muy cerca... Esa custión se va a seguir subiendo, poh y dispué ya va a llegar acá y va a eleminar too poh.

Hay un gallo que vino de Bolivia, en esos tiempos, vino acá, yo no sé que era gringo... parece que era chileno, medio viejo, bien viejo el hombre...

— Mira lo que vienen a hacer esta gente.

— ¿Por qué?, le dije yo.

— Han venío a hacer estas plantas de ácido de cobre que en el extranjero no las han hecho, me dijo, las hacen aquí en Chile. Y dijo, esos tenen, esos son ácidos medios líricos, no sé

cuánto me dijo, que son unos microbios invisibles, no se ven. Y esos se van a venir multiplicando, se van a venir corriendo y se van a venir por los aires aquí, pero nunca los van a ver. Y eso va a anequirar too animal, too monte, too, too...

Sí poh, no se vé, dice, pero dice que hay lente que lo ven pero serán fuerte el lente. Y eso dice... Así que esto se va a destruir too, ya por lo que estoy viendo están hablando la gente que mueren los animales... quiere decir que lo que ha dicho es cierto, poh. Los cardones [*Echinopsis atacamensis*] se están muriendo toos casi, too están apestaos, están malos los cardones... y estos se están secando...

Sí. Se secan así poh.

¡Putas así van a anequirar too el ganao así poh!

LA SITUACIÓN DE CONCHI VIEJO

Ese santuario es muy antiguo.

Yo voy a encender velas al santuario, a la Virgen... Ese santuario pertenece a toos los estancieros, poh. Sí poh, si ese es pertenecitorio de los entancieros, eso. Ahi está el cementerio y too pa' los estancieros... Si ese santuario es muy antiguo, claro. Ahi se bautizó el primero... no me acuerdo muy bien, parece que el '50, el '50 no se cuándo fue que fue el estreno del santuario... mi abuelo, y ya estaba de esos años, y ya tenía muchos años eso...

Y antiguo es el santuario, es hecho de piedra. A lo que les interesa es que abajo está el oro, dicen, abajo de la Iglesia, porque una vez vino de Santiago una detectadora... y cómo digo yo, la gente.. ¡pa' qué está el presidente, que

hacen custiones! Dejaron poner el detectador adentro de la iglesia, ¡a quién se les ocurre! Y así es que dicen que abajo está el oro. Son los gringos los que están haciendo toa esta custión...

La gente de
pura tropa no
más llegaba a la
fiesta.

Si yo he andao mucho, los conozco toos. Yo fui muchos años [a Conchi], ahora no voy porque han puesto la tranca y no se puede ir con burros. Yo antes iba, llevaba leña, too eso. ¡Puuuh, yo conocía mucho! Los primeros años que estuve casi no había carros poh, la gente de pura tropa no más llegaba a la fiesta. Grande hacían.

Vienen como 15 - 16 bailes, vienen bandas, *sikuras*⁶¹, queñas, hay bailes del chuncho, *cholo* moreno, el gitano, hay otros pieles rojos, los sencillos, ¡puutas si hay una pila 'e bailes, tienen! Esos bailes vienen, a ver... unos vienen de allá de Iquique; otros de Arica, otros vienen de Calama, otros de Antofagasta, así se juntan ahí.

[¿y uds. los estancieros no tenían baile propio?]

No, no hemos tenío nunca nosotros. Los que tienen es Caspana, Caspana tiene, Chiu Chiu, esos tienen el baile, también el baile del Chiu Chiu esos son *sikuras*. Sí. ¿Conoce *sikura*, puh?

Tamién tiene Caspana, a veces vienen bailes de Río Grande, de Toconao. Ahí se junta mucha gente ahora. Antes no era tanto, ahora ahí en la fiesta del 16 de julio no se puede entrar a la iglesia, no se puede andar con la gente como *salle* y los vehículos, cómo están, ¡puuuta está lleno!

⁶¹ Derivado de la voz aymara *sico*, "unas flautillas atadas como pie de órgano" (Bertonio 1984 [1612], II: 315). Siku, zampoña, instrumento musical de viento.

Yo fui como el año, por primera vez tengo que haber ido como el año '35. De esos años que estos yendo yo. Entonce no había carros, era pura tropa. Bailes tampoco no había, había un llamero, creo que *sikura*, nada más. Esos *sikuras* venían de allá de Bolivia, de San Juan. Entonce la boda, too, como eran gente de ahí no más, toos tocaban harto, ahora no alcanza poh, si ahora hay mucha gente. Llevaban llamas los estancieros, compraban los alférez, 2 - 3 llamas, compraban corderos, p'hacer la fiesta, puh. Ahí hace misa el cura, puh.

Mi papá no [era comunero de Conchi], unos tíos sí poh, esos eran más antes de mí toavía.

[*Ya. ¿Usted es comunero ahora, ahí de Conchi?*]

Sí, puh, si yo soy católico y yo voy a Conchi, de un tiempo, a veces no pueo ir cuando... ahora en la fiesta no ei podió ir nunca, pero de repente no más voy yo, a prender velas, a rezar a la iglesia.

**Esa fiesta la
iniciamos
nosotros.**

Yo pasé [de alférez] en la fiesta chica de San Juan. Esa fue hace un año. Nosotros la iniciamos esa fiesta, puh. Lo principiamos a hacer, yo, el Mauro, Sinforoso, esa fiesta chica. ¿La ha oído mentar? Sí, puh, esa fiesta la iniciamos nosotros. Yo, yo fui el primer cabecilla que inicié esa fiesta. Tiempo hace ya, puh, este año ya ni me acuerdo cuantos años, años hace ya. Yo lo pasé primero y de ahí ya no la borraron, lo siguieron haciendo y se siguió agrandando, cada día más grande y más grande, puh. Ahora ícen que han venío hasta bailes.

Cuando yo... lo iniciamos, lo principiamos a hacer, no alcanzamos a ser 20 [personas]. Eramos poquititos, después al otro año había como 50, así. Ahora dicen que llegan hartos.

Es la verdadera
fiesta de antes
de Conchi.

[¿Y esta es pa' pedir que le cuiden el ganado?]

Ah, sí puh, San Juan.

Eso jue la fiesta que contaba mi agüelo, que la muy antigua, antes que llegaba la Virgen del Carmen. Ahí jue esa fiesta, después cuando llegó la Virgen del Carmen la hicieron el 16, lo olvidaron eso. Ya no lo hacía naiden, entonces nosotros por un promesa lo hicimos, por promesarnos, por estar un poco enfermo, por eso yo lo prometí hacerla y entonces me acompañó el Mauro, Sinforoso y lo hicimos, puh.

[¿y esos son primos suyos?]

No, puh, esos son aparte, nada que ver con nosotros. Compañeros no más, que acompañaron, ayudaron a hacer, nada más. Pero no son familia. Y ahí lo hicimos, puh, y al otro año ya no lo olvidaron y lo siguieron haciendo.

La recuperamos poh, así que la siguen haciendo. Si esa fiesta son muy antigua, esa sí es la verdadera fiesta de antes de Conchi, porque antes no estaba la Virgen del Carmen, dispué llegó y después hicieron el anexo a la iglesia, too eso, contaba mi agüelo. Esa Virgen ha tenío iglesia allá en Ichunquintipa, allá en el Norte. Eso está devorao, 'ta too *salle* no más, el mineral. Y de allí ha llegao a Conchi. Esa Virgen es del Perú, puh, del Perú 'icen que vino. Sí.

Los santos, San Antonio esos han sido muy antiguo, esos se los trajeron de Chiu Chiu 'icen, p'ahí pa' Conchi, pero muy antiguo, mi agüelo mismo no sabía qué años tenía. Ya muchos años tenía.

**Con el tiempo
ese santuario va
a desaparecer .**

¿Oiga está... ese dice que no salen los papeles, ná? Los gringo[s] están con abogao trabajando y cree que con el tiempo ese santuario va a desaparecer porque no le hacen empeño la demá gente, poh...

Y los gringos, los gringos se van, se van pagando y se van haciendo con abogaos papeles pa' ellos, poh. Claro. Si dice que está lo más hecho, poh. Así me estaba contando el gallo que vino aquí. Así que de repente no má van a salir clausurando esa custión y va a tener que salir Liandro, too, y se van a dueñar de too eso poh. Mmmm.

¡Oye pero lo malo que hicieron ellos, lo malo que encontré es que dejaron pasar la huella, dejaron el pueblo así! [Hace con las manos la indicación de dividir o cortar]

Claro, sí tremenda; si eso no había que dejarlo, eso tendría que pasar atrás de la iglesia. Entonce el pueblito quedaba fuera, entonce había má derecho de reclamarlo, poh. Eso lo debieron hacer por juera, entonce los cuidadores, los bolivianos que están ahí, hubieran dicho "no poh, ustedes no pueen hacer esto, tienen que hacer acá, tienen que hacer acá". Entonce los gringos que venían recién dentrando, no tenían juerza, entonce lo habrían hecho por detrás[s]. Ahora no, poh, ahora ya agarraron juerza, los gringos.

**¡La gente del
campo ni conoce
la droga!**

Si hasta ahora poh [no dejan entrar]. Si juimos con tropa y preguntan too y si está too cerrao, porque uno llega por el lao del calvario de la loma, por ahí llega uno, ahí están los vigilantes y al tiro le pregunta pa' qué está llegando, si es familiar de Leandro, por qué... ¡putas hay que estar parao como una hora con los burros!

Y má lo que joden que puede estar trayendo droga, mire ¡qué va andar trayendo droga la gente acá!

Claro, que un tiempo el mismo jefe de la planta estaba... estaba usando droga ahi poh. Lo pillaron...

La droga la entran por otros laos, puuutas por toos laos... ¡puuu, la droga! Hasta en las escuelas hay droga. Los pacos vienen a joder con la gente del campo, ¡qué, la gente del campo ni conoce la droga! Y la gente de campo tamién se cuida porque sabe que eso son veneno. Y llega uno de pueblo, ese no... ese se metió en la droga y listo. Aquí no...

La pasta básica, esa es la má jodía, ¿no? Eso lo sacan de la coca, poh. De la cocaína.

La [hoja de] coca pura no hacé ná, poh...

Chhi, hace como un año que no voy ya. Pasao junio... Ahora estoy por ir pero no sé que día voy a ir... ¡Ese está muy problemoso, si güevean mucho para entrar a ese lugar! Ahora está peor, dicen...

Ahora hay que entrar con detectadores.

[La gente que va para las costumbres] Es que esa gente está conocía, toa las que llegan ahi, así que no le hacen tanto problema. Ahi en el... no sé cuánto se llama... han hecho como un túnel ahi pa' que pase la huella pa'l pueblo y... y ellos pasan por encima, ¿ha llegao ahi? Ahora hay que entrar con detectadores ahi. Ahi está detectando toa la gente que está pasa pa'riba y pa'bajo, está ahí detectá. Está detectando la custión... una máquina. A mí me molestan má porque los burros no llegan por ahi, los burros llegan deste lao, deste lao llegan.

Toavía no me
han dao el
papel.

Me incribí en el derecho indígena estaba inscrito, toavía no me han dao el papel, no sé, pero a lo mejor de repente me lo dan. O a lo mejor el viejo me engañó tamién, puh, porque hay viejos medios... El Manuel me incribió. De Conchi Viejo.

Los derechos indígenas tienen años, años, los que no trabajaban, 'taa bieen, ahora parece que están trabajando más. Pa' las tradiciones, pa' toas las costumbres, pa' mejorar los calvarios antiguos, too eso. Años tiene [la comunidad], como la mitad de los años que he vivido yo ya, años tiene eso. Primero era el presidente un tal Carlos Galleguillo, despué ese se murió, despué se tuvo otro alcalde... despué se quedó el Sinforoso, después estuvo Ramón un tiempo, después salió, ahora está don Manuel, ¿no? Manuel Copa. Ese es hijo de... ¿cómo se llama esta mujer? Iris. ¿Cómo sabía vivir? Ese está de Presidente ahora. Ahora quién dentrará, no sé, cambiaran luego, no sé.

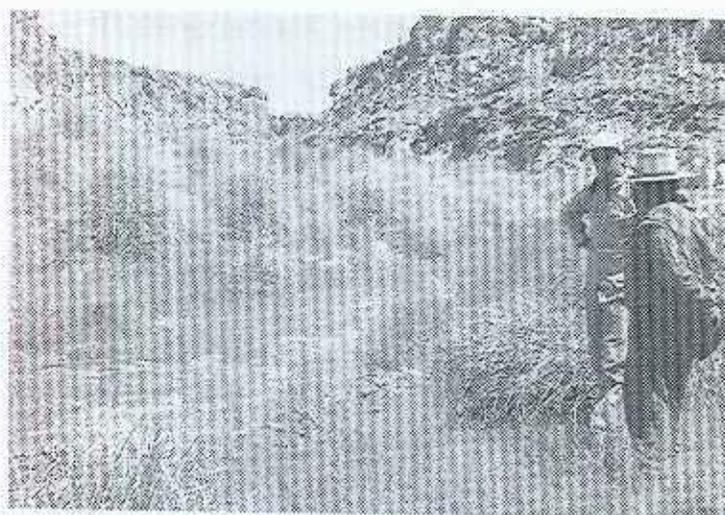
Tiene que ir p'al 16 la antigüedad y de ahí dentra los demás.

[¿Aprovechan los 16 para hacer las elecciones?]

Sí, porque ahí se junta toa la gente, puh. Toos pertenecimo a Conchi pero no se si ahora quedará ahí, porque ya cuando se muere uno solamente los dolientes saben donde lo van a tirar, puh, pero nosotros toos pertenecimos a Conchi Viejo.



FOTOGRAFÍA 22 y 23. La intervención directa de la minera en Conchi se deja sentir en el trazado vial que pasa por el pueblo, y que en 1994 estaban terminando de construir. Además, han escogido la quebrada de Ichunito, que tiene una aguada que era utilizada por arrieros y pastores, para depositar los materiales removidos de la mina.



FOTOGRAFÍA 24. La crisis de extracción de agua del río Loa está afectando las posibilidades de reproducción económica de los estancieros de Conchi Viejo. Don Nicolás decía: "sáquele foto y muéstresela a los señores de los derechos indígenas".

EL PRESENTE DE ESTE CAMPESINO

Pasan el censo.

Toos los años, nos sacan censo, puh. Ha pasao al SAG toas estas costiones, y todos los ganaos que no están por SAG, los toman como fiscales, no sé cómo los pasan, ya no lo toman mucho asunto, y tiene que estar por SAG. Estos están pasaos a SAG toos, puh. Toos, toos aquí controlaos ahora... Pasan el censo, pasa por las llamas, las cabras, las ovejas, si tiene burros tamién, toos. [*¿tambien le preguntan lo que venden, los que va a matar?*] Too. Too eso, cuántos mata al año, cuántos carnea, cómo precio vende, too eso preguntan. Eso hace SAG. Antes era aduana. Aduana era, puh, ahora es SAG. Antes también en las agriculturas, too es controlao. Antes no puh, antes no había ni un control, pa' qué decir naa, puh. Era la gente tranquiila, puh. ¡¡Ahora no, puh, ahora vive, puuh!! Y en el pueblo, en el pueblo es peor, puh. Ahora en el pueblo, ¡puuuuta, hay que estar apurao con una cosa, apurao pa' otra! No, es mucho. Los vehículos son apurones, putas, pasa ya y hay que irse y hay que volver, putas y si se demora ya lo dejan puh. Sí, poh así es. Sí, puh. Antes no, puh., la gente andaba leeenta con sus cosas. Creo que la vida antigua era mejor.

Nos han dao una pensioncita.

Losotro reclamamo y por lo meno nos han dao una pensioncita allá en Calama, nos dieron...

Estonce yo jui a hacer... a reclamar la pensión a la Musalidad [Municipalidad], menos mal que me salió, poh. Me dieron, ¡pero veinte no má me dieron! Porque yo pensaba irme pa' Calama puh, si poh. Pero con veinte no hago ná en Calama, porque too hay que pagarlo poh.

Puutas que estaba malo, así que me quedao por acá, pero menos mal que este invierno no má... Pero siempre le estoy haciendo empeño, ¿ah? Si voy a hacer unos pesitos, voy a juntar unos pesitos unos meses má y voy a intentar irme pa'bajo. Pero cuando me inutilice má, ¿ah? Claro, porque ahora toavía ando, ¡y trabajo y too, oiga!

Sí, pue y ya estando inútil qué diablo va' [ha]cer, tiene que amañarse uno, porque ya se acaba la vista, el oído. Ya uno no puede hacer ná, se pone inútil. Aunque lo eche de menos, ¡qué miéchica!, ¿ah? Y es igual que usted, usted se va de su tierra y está mal, tiene que irse puh. Pero no tanto, yo me acostumbro a donde quiera.

Yo estoy acostumbrao acá, pero tengo un encargao que me paga la pensión allá. Ese me lo recoge la plata... De ve[z] en cuando bajo a firmar.

[En Calama] Hay que pagar l'agua, hay que pagar luz y los \$30.000 que me dieron de jubilación, no dan basta para pagar too allá en Calama... Así... aquí sí, porque aquí uno se ayuda, cualquier cosita... come má bien... En cambio, Calama no, poh. Es má, que no se puee...uno está acostumbrao, mire, a andar toos los días y tarde too, porque aquí es tranquilo, ¿ve? En cambio no, en Calama usted va a salir dentrao el sol, luego lo malo, los gallos estos...

Nos vamos pa'
Santa Bárbara.

Estamos en una custión que... que a lo mejor despué nos vamos pa' Santa Bárbara, pero... resulta que los que tienen que techar las casas, ahí no má están, no se mueven.

Tiene que poner la Mucipalidad que es eso... los materiales. Que el encargao no lo remueve bien, poh. Sí, poh, si eso hay que removerlo.

Lo han hecho ya [el trámite], ya está pasao. Ya está pedío too ese sitio de Santa Bárbara. ¡A ónde vivía don Rumberto, poh! Sí, ese mismo, está pedío. Y ya, ya está pedío pa' los cuatro ancianos que vivimos aquí en la zona, pero falta techar las casas poh. Pero si techan las casas, entonce puede ser que aparezcamos... pero hay otro problema... a mí me gusta la agricultura, la siembra ¡y se están llevando toa el agua, se va a quedar sin agua, poh!

Toos nos vamos: mi hermana, yo, otro primo que tengo yo arriba, Goyo que se llama. ¿Lo conoce? Sí, también dicen que lo van a llevar poh, si... Ahí hay una señora que... que le está haciendo empeño es doña Rumualda, ¿la conoce? Ella es la que está haciendo too esos trámite, pa'llevar los abuelos ahí...

Claro, y por lo menos tendrían que... se tiene que comprar un celular pa' comunicarno, si ahí está cerquita pa' comunicar...

Ya no existe la
pacencia como
ante.

Poco bajo yo a Calama, es muy peligroso. Porque una vé bajé pu..., quedamos pata arriba allá en Ramaditas, mmm. El viejo muy loco, corrió mucho y se dio vuelta el vehículo. Menos mal que no me pasó ná, quedé bueno. A ninguno les pasó ná. Es muy... Ahora la gente cuerre mucho, anda peligrando uno cuando andando con la gente...

Claro, así poh, ya no existe la pacencia como ante. No, ya la gente toda apurá. No sé, parece que hay un espíritu, no sé qué en él... No se respeta a toda la gente, le manda a uno los vehículo, qué se va a preocupar uno que tenga vehículo, lo anda trayendo a la carrera, a vece no le da tiempo ni pa'lmorzar, mmm. No vé, y así es esa custión.

Yo conocí la gente, mira, antiva [antigua], arriera, la gente de arriaba con tropa, porque la tropa rialmente no puee ser apurao, porque no es como un vehícolo, porque el vehícolo, ¡puta tiene que tener más tiempo!, porque el vehícolo en un segundo está en una parte, en segundo está en otra. Pero la tropa no poh, la tropa se demoran... ¡horas y horas pá llegar a una parte! Pero, sin embargo, la gente antiva no era apurona, se ponían a conversar, hablaban, dispué cargaban sus animales y así. Claro, y ahora pa' que los traigan pa'cá hay que estar a la carrera.

¡Claaaro! Todo, poh. Puutas, rápido tiene que ser too. Tá malo, y parece que el mundo va a durar poco tamién, poh.

EL MUNDO DEL FUTURO: UNA VISIÓN MILENARISTA

Van a cesar los etapas de la tierra.

Bueno, cómo será esto, dicen que... Las predicciones de fin de año dicen que.. dicen Cristo que vendrán ... "mira hija que verás mil años y má pero, a los dos mil no llegarás", dice. Entonce, ese quere decir que de este poco adelante van a cesar los etapas de la tierra, van a venir los cambios de tiempo, porque de millones de años siempre se ha cambiao esto, ha tenío cambio, pero la tierra nunca se ha acabao, poh. Así que ahora vendrá otra etapa, poh.

Nueva poh, porque, ¿no vé que aquí están claritos los, los marcaciones de cómo han sío? Ahí hay una etapa y hay otra un poco má arriba, ¿ve? [indica las capas estatigráficas o geológicas que se ven en la pared del cañón del Loa].

[Empezaremos la tercera entonces]

Sí, la tercera. Un piso, se sube. Como castigo, claro. Pero el sismo que abrió estas quebrás tamién, ¿quién sabe, sería muy fuerte, no quedaría vivo naiden? Sí, puh, porque, mire las medias quebrás que abrió, puh. Por las pista que quedaron arriba el agua corrió pa' dentro. Mire como quedó too esto, dígame, esas masas ¿cómo se producieron, como cemento eso? Este, puh, este está como cemento. Claro que los antiguos dicían que estos fueron diluviones muy grandes que amasaron al diluvio y después se asentó con el sol, y despué es fundío por el sol esto, eso es lo que decían los antiguos. ¿Podría ser, no?

Claro y quedó ahí como cemento. Sería cal tamién, pero estas no. Allá donde yo tengo el canal l'agua tiene cal poh, porque cuando el agua va corriendo por el canalcito y se va haciendo esto, puh. Y la piedra y la arena se va amasando y se va haciendo el cemento ese. Esa es cal.

El mundo no aguanta má.

Y el Papa ha dicho tan claro, que hasta el 2007 va durar la humanidad y escaso lo que puedan durar. No va a haber agua, dicen, no va a haber comida, dicen...

Ahora hay otra cosa, que el tiempo es helao, malo el tiempo. Y es vacío... si el mundo no aguanta má poh. Vamos a tener que clotear no má, ya no tenimo escapatoria...

El tiempo malo... dice que el 2000 dice el Papa que quedan siete años pa' que termine toda la humanidad, ¿no es así? La otra vé, en agosto, ¿cuándo era?, que estaban asustados toa la gente, en Alemania.. se tiró al mar, se tiró al río, con camioneta y to' pa' no ver el Juicio, ¿ve?

Y en Bolivia uno que escuché dijo, compró... rematando televisores, rematando radios, ese hombre se compró todo. Y después que pasó ya al otro día, ya no hubo ná', llegó el otro día... Entonce le fueron a preguntar cómo se oía, entonce el hombre les dijo que el mundo tenía la misma ví[da] de nosotros, sabía el mundo cómo se crió too, pero nunca se sabía que día iba a ser el fin. No se sabía. Solamente lo sabía Él... Les pueen preguntar miles y miles de científicos, miles de estudios, anunciaban las cosas, pero no sabía ... Aunque está cerca ya, está cerquita.

Ah, too alteao. Malo too. En el extranjero está más malo poh, en Taiwán destruyó to' el terremoto...

‘Ta anunciao aquí, pero, no sé... ¡Ni Dios quera! porque si pasa aquí... Si el peligro es Calama, porque... porque toa esta gente vive de Calama... La única parte que quea má almacenes, más comida pa' comer poh... si ya p'al sur si que etamos malo... Ya muy poca mercadería, poh'... En Calama menos mal que hay sus cositas aún... Aún queda... el mineral, poh...

Ya estamos pa'
morir de fin.

Van a haber días de aquí adelante del 2000 que se va a perderse el sol, pero va a perderse un día así no má. Dispué vuelta va a parecer. Se van a paralizar toas las máquinas.

Entonce Dio[s], pa' aniquilar el mal espíritu. Ahora ya estamos pa' morir de fin, y qué será cuando quede la tierra...

El mundo ha tenío mucho cambio, ha habío que han pasao tiempo de cambio en el mundo... ¡millones y millones de años! Las vegas, las vegas, estas tizas que hay han sío

vegas, jen qué año existieron esas...! Esas han sío vegas, pero vamos a ver cómo se hundió la tierra, too, no sé...

DE LAS COSTUMBRES Y CUENTOS DE LOS ANTIGUOS

Ahí nos olearon.

Me acuerdo que cuando me llevaron a olear allá a Chiu Chiu, a la iglesia, fuimos por acá por Taira, pasamos por La Bajá, por Santa Bárbara. ... Tenía una mula mi papá, en una mula los llevó. Y fuimos a Chiu Chiu, a Lasana y de Lasana nos llevaron a Chiu Chiu, a olear. Ahí nos olearon.... A mí me oliaron grande ya, como de 17 años así. Sí, conocí yo de chiquito, me acuerdo.

El compadre no se pelea nunca con el compadre.

Fueron pocos, poh. Estaban los pairinos poh. Estaban los... Ferrer, mi pairino. De mi hermana era la Cojina. Esteban Ferrer se llamaba mi pairino. El hermano... la mujer era su mairina. Esa era la Cojina. Se murió hace muchos años ya, era muy vieja. [Los padrinos, ¿los elegían los... su papá los eligió?] Sí pus, ellos elegían... buscaban persona, quen se hacían cargo de ser pairino.

El pairino es el que lo lleva a uno, lo representa allá 'onde el cura poh. Cuando lo bauticen poh. Y yo pesaba como un quintal, era grande ya, pero sí me alzó, me acuerdo yo. [¿Y los padrinos daban animales de regalo o no, cuando los bautizaban?] No, tiraban plata ¿no?, cencebo. Otros hacen asao, toman vino, los compadres. Poco me acuerdo, parece que tomaron un poco. Dispués, ya que lo bautizan el pairino y too eso en la iglesia, ahí ponen una manta, ahí se perdonan, pa' ser compadre dispués el compadre le levanta

los brazos al otro, el otro... se abrazan despué los compadre... Así era. Y se hacen juramento: no pelear nunca. El compadre no se pelea nunca con el compadre...

Tenía compadre, nunca peleamo, se murió mi compadre ya.

Son los tres
bautismos que
tiene uno.

Pero son tres esos, el bautismo di'agua; después el'olio y despué el Santo Evangelio. Si a mí me echaron oleo. Si Evangelio l'echan grande a uno, aquí en Conchi le han echao l'evangelio han echao... a Patricia Velasco, Santo Evangelio. Sí, es un bautismo no má tamién, pero se llama Santo Evangelio. Esos son los tres bautismos que tiene uno, por eso dice: Padre, Hijo y madre, ¿vé? Si la Santísima trinidadá son tre[s] poh; así que uno tiene tre[s] bautismo. Esos eran los cristianos verdaderos... Pero claro, en esos años escapulario no má, ja, ja, ja. Sí, porque toos los cristianos tenemo pecaos pues, por eso por qué Dios dijo tenís que pedir perdón, porque tenemos pecaos, poh. Y ya a los 60 a los 50 años, ya los cristianos tienen que hacer má repentimiento, irse a las iglesias, pedirse perdón a Dios, porque Dios le dé un buen descanso, poh. No va andar sufriendo en la cama, palecieendo malo, ¿por qué? Porque no ha dao cuenta de sus cosas malas hechas, poh. Los castiga.

Mi pairino de agua.. ahi donde tenía el... Quillagua, ese hombre dicen que se fue a Quillagua, vivía en Quillagua, aaahi dicen que vivía, ya vieeejo. Parece que el hombre bien estaba, alegre, jugando por esas peñas, cantando pa'llá pa'l río... pero viejo ya. Entonce en la tarde ya comió bien, too ahi... la gente, toos se fueron a dormir y

él también se fue a dormir, se fue a dormir. Y dicen que se levantaba temprano, y ese día se levantaron toos y él no se levantaba... entonces, cuando fueron a la casa del río lo miraron, estaba echao en su cama y estaba trancaa con un palo la puerta, entonces con un alambre dicen que lo sacaron la tranca. Y cuando lo fueron a ver a él, estaba helao, se quedó en sueños. Pero murió alegre, poh.

Pablo Mondaca. Eran ... Pablo Mondaca... Y así dicen que se murió mi pairino [de agua]. En una parte muerte linda, ¿no? Porque no sufrir nada, ni una sufrimiento, ni dar trabajo a naiden, de la noche a la mañana morir... No sé si serán buenos, cómo será, por qué morirán así... El cristiano siempre tenemos pecao, el cristiano no podemos ser limpio. Los pecaos má grande son los mañoco [¿mañoso?], porque hacen sufrir a una persona, hace... qué cosas... jeso es pecao! Es grave. Tienen envidia [envidia]. Envidia.. Envidia existe en toa persona. Existe en muchas cosas... pero dicen que eso no hace ná tamién... Me dan una rabia esos... Dispué me visto yo... ¡puuutas no pueden pasar por una parte tranquilos! Tienen que alzarse una fierro, un alambre, un parte, cualquier cosa... Y esas personas ni miran, ni una costión, como que no hay ná, paaasan no má, no miran ni una cosa. Por eso no hay tranquilidad, están limpios.

Inaugurar las
casas.

[Oiga, don Nicolás ¿y aquí también hacen costumbres para cuando se techan las casas, o ya no?]

Sí, tamién, puh. Se llama inaugurar. Inaugurar las casas.

[¿Y esa costumbre para que es?]

Pa' que reciba la tierra, reciba el lugar, que no... pa' dure la casa, no se caiga la muralla, too eso lo hacen, puh.

Es una cosa güena. Sí, inauguran las casas. [*¿y el techado se hacía entre varia gente, o no?*] Sí, puh, antes se hacían varios, se juntaban entre campesinos. Ahora no hay naiden que se junte pa' hacer un techao. Las casas antivas eran así, puh, como lomitos de toro.

Sobre el rayo.

Yo soy quemao de eso, no ve que aquí tengo la marca ¿ve?, ahí me quebró l'uña, ahí me dejó como leto [??] y el pelo también lo tengo como ralo, me cazó un poco [*Pero se salvó*] Sí poh. No vé que me llegó un *huascacito* del caído de allá a la loma, y las puntas me llegaron poco. No cayó en mí, porque se caye en mí, me desaparece tamién. Por eso hay que tener cuidao, ya cuando está la nube y empieza a tronar hay que meterse a la quebrada, porque siempre llega a las lomas, mmm. A las lomas llega.

Antes lo leía.

[*Tomasa me decía que usted sabía leer la hoja de coca*]
Poco. Ahora no veo, ya no lo puedo leyer. Veía un poco, antes sí lo leía un poco, pero no mucho.

¿No ve que me cuidó un médico a mí, de Bolivia? Ese me curó y me dijo que lo estudiara, y yo no lo estudié... solo un poco. Sí, si yo sabía, pero ahora no pueo porque no veo, no veo las rayitas, tengo que tener un lentes. Miento, ahora no sé cómo... Antes no, era cierto lo que decía.

Siempre se
enfermaban de
eso, de los
gentiles.

[*¿Y qué tipo de cosas la gente le preguntaba cuando leía la coca?*]

A ver qué les recomendaba a los que estaban enfermos, a ver qué hacían pa' curarse, si era agüelo... Sí, les decía, porque antes lo leía, pero ya no veo...

Siempre se enfermaban de eso, de los gentiles, les agarra un aire. Si es un aire eso, se hinchan la guata... haciendo *wahi* se mejoran esos. Esa *copatola* es buena pa' tomarla pa' eso. La *copatola*⁶². Y usté ¿tanto agüelos que ha sacao, no la han agarrao nunca?

Está faltao de
ánima.

Hay personas que tienen poco ánima, tarde cualquier cosa, jey!, y se quedan sin ánima, se les va el ánima. No, pero mueren algunos no má. No, yo que me he asustao cuántas veces y nunca se me ha salío el ánima. Debe tener bien pegao uno, je, je, ja, ja, ja.

[¿Y qué siente la persona que se le sale el ánima?]

Ya quea demente, tonto, ya le duele la cabeza, le estalle así el cuerpo... Mmmm, está faltao de ánima. Ya no puee hacer sus cosas bien...

Le llaman [el ánima], le llaman poh. Con la ropa, con eso le llaman. ¿Cree en esas cosas?

[Don Nicolás, ¿y el médico boliviano que lo curó, cuánto tiempo estuvo con él?]

Yo sé too, no sé
cómo.

Poco, unos días... como 15 días, parece que' estuvo. Po' acá andaba ese hombre, po' acá ... pasaba pa' Lasana... De ahí hicieron venir, no sé, pa' que hiciera unos remedios. De ahí vino, con una llama, con una llama hizo el *pago*. De ahí, se me quitó la cabeza y too eso ya... ya no me dolió má. Pero lo dejé poco, casi no le aprendí ná, y dispué lo he perdío, pero ahora, como le digo yo, ya no. Pa' mí no hay cosa secreta, yo too lo carculo, yo sé too, no sé cómo.

⁶² Especie no identificada

Los cerros son
nombrados.

Esos son *salles*, le 'icimos nosotros. *Salles* son esos. Estos han sido lava. Antiguamente cuando reventao los volcanes, millones de años. Todo esto son lava de los volcanes.

[¿Y a cuál de estos cerros se les hace pago]

Este d'este lado de acá, de aquí de este lado de acá. Este tamién, puh, este grande. Palpana [ese es el más importante de acá] Y a este lado, Saucoro.

Los cerros son nombrados, al cerro del antiguamente son nombrados, este de acá es un prefecto y el Palpana es alcalde. Es alcalde. Ahora no se respeta eso ya, poh.

La gente ahora que viene no cree en esas custiones, en esas de hacer costumbres, y la juventud que se ha ido de aquí ya tampoco no hacen na', porque se han ido a los pueblos ya, olvidan las cosas ya. *Chayaban*, le echaban alcohol, [hojas de] coca. Las *chuyas*, sangre de los animales les tiraban, too eso.

Ese es un
agüelo.

[¿Don Nicolás, y apachetas hay por aquí?]

Acá no, allá arriba hay una, p'acá tamién creo que hay, pero en el camino a Socoro. Porque esto... a la huella no le ponen apacheta. [Pero los caminos troperos sí tenían, o no?] Sí, tenían poh, apacheta. Hacen [costumbre], puh, ahí l'echan [hojas de] coca, l'echan harina tostá, ulpo, too eso, algunos bailan en la apacheta. Ese es un agüelo. Un agüelito que está ahí, esperando. [Ahi] pedían pa' que les vayan bien el viaje, pa' que no los castigue la tierra, too eso. Mi papá hacían... apacheta.

Por allá por esas abras, por esas peñas un camino tropero va pa' Cebollar, por encima pasa p'allá. Allá, allá en

aquellas sombras, por aquí p'allá hay un agua, se llama Cayuno. Cayuno se llama esa. Acaba de pasar, por ahí se va al Abra, acá. De tropa, ese camino es de antiguo, ese va al Ojo de San Pedro. Pasa p'allá pa' Cupo, pa' Toconce, too eso, andaban por acá los indios, pasaban ahí, del tiempo de Bolivia.

No, nunca hei andao por ahí, pero sé que va por ahí. Un Abra. Sí, ahí tienen [apacheta], pero dicen que es grande, no sé. Yo nunca ey andao ahí.

Entonce los años eran güenos.

Yo conocí de mis tíos, mis tíos eran católicos, mis tíos pa' acostarse rezaban, pa' levantarse rezaban. ¿Ah?, después de la comida daban gracias a Dios; en el almuerzo, pa' terminar se persinaban [persignaban]. Es toa esa gente era sí poh, entonce los años eran güenos. Llovía, había pasto, ahora naiden se persina pa' andar poh. Debe haber muy poca gente que cree en Dios ahora... se siente puros atios...

Y los costumbres tamién que se hacían antivamente. Los pagos a la tierra, y ahora despué ya empezó a prohibirse eso.

Sí claro, la policía. Sabe por qué lo prohíben aquí, por la hoja de coca.

Las costumbres no las hacen ahora.

Esos son fiestas de antiguos que se conservan, es que la gente del campo tiene fe en el espíritu de la tierra, en el espíritu de los santos... Son religiones .

La estimación de animales, too eso pero ahora, los derechos indígenas han hecho too eso. Se están haciendo

soltar toas esas cosas. pero ya no hay tiempo que hacen costumbres acá ya. Se va perdiendo.

Es que... las costumbres no las hacen ahora, por eso antes se hacía mucho eso... pagaban la... la nube, too eso. Entonce llovía poh, y no había lluvias locas como ahora. Eran lentas y salía pasto, poh. Pero ahora no se hacen esos pagos, entonce ahora se va secando la Tierra, poh, porque el espíritu de la Tierra ya no da agua poh.

[Yo sé que en la costumbre del floramiento hacen pago pa' los cerros. ¿Eso también se hace para pedir agua?]

Tamién piden l' agua ahí. Pa' las almitas y pa' los cerros, le llaman la virgen y la *pacha*. La *Pachamama*, esos son espíritos.

Antes llovía más, poh. Ahora son como ácidas las agua ¿ve?, se quema too, se va muriendo too esto. El año pasao el agua corrió hasta por allá. Y no hay ná, estamos mal.

La estimación de animales.

Tamién, pa' la Pascua. Sí ahí lo hacimo. Pero hay años que no... Ahora ya están muy... porque tenemos muy poca compañía pa' agarrar los animales. A veces cuando hay má gente que le ayudan, entonce hacimos.

Claro, y han un...un...una florcita que meterle, pero los animales forcejean poh.

Ahi se estima.... se le llama estimar los animales. Mmm, estimar. Se estima.... Esas flores son las *tinkas*. Las *tinkas*, mmm. Con eso se paga. Esos son costumbres...

Ese es Chala, Ichuno es más acá. Ese es Chala, ahí vivían ellos, poh. Doña Angéla, don Martín, toos finaos esos

viejos. Eso es Chala, Chala. Ahí enfloraban los animales. Antes duraba como ocho días la fiesta, poh, si traían harto vino y venía harta gente poh. Tenían hartos animales. Si los viejos antiguos eran má... hacían má costumbre poh, ahora no, ahora la gente no.

Sí hacemos. Hacemos años, y hay años no, tamién. Este año hicimos, pero siempre tenemos costumbres pa', pa' pagar la chacra, pa' pagar el ganao. Siempre pagamos.

[¿Cómo se le paga al ganado? ¿A quién se le paga el ganado?]

A la Tierra, poh, al lugar donde viven, donde se placeban ese se paga, mmm.

[Las flores]Eso son, son estimación. Tal como un monte que florece, entonce los animales florecen, sí. Entonce esa florcita dispué se cae y lo recoge la tierra.

Esas flores van bendicidas, estimadas y too. Se *tinka*, too se le hace, mmm.

El pago de las nubes.

El pago de las nubes, ese... traían agua del mar, del mar. Dispué en la noche, hacían un... *coqueaban* ahí, ponían una mesa. Y dispués, al otro día, llevaban esa agua esa del mar, a la punta de los cerros, ¿ah? Y de ahí, en un *purunco*⁶³ de barro así, ahí le echaban por gotiitas no má, la vaciaban. Y dispués, con dos *chuspas*, una de vicuña blanca y la otra de vicuña colorá, con eso lo llamábamos a Santiago. A Santiago lo llamaban y ahí volvían a *coquear* ahí, *cobaban* con la *coba* virgen. Esa eran las costumbres,

⁶³ Del quechua, recipiente (RAE, 1992, II: 1641)

esos ¿ah? Y dispué se venían poh ¿ah? A los cuantos días ya salía la nube ya. Pero llovía lentiito, le pidían poh ¿ah? Ahora ya naiden hace eso y creo que no lo saben tampoco. ¿Usté a oído conversar de eso?

Pero eso está prohibío ahora tamién, porque si lo pillan lo llevan preso, no ve que dicen que son de sabotaje pa' las minas, pa' los trabajos...

La tierra es
nuestra madre.

Ahora la memoria está un poco mala, pero toavía queda... Sí poh, si ahora naiden sabe de antiguos...

Claro, se pierde... No vé que los costumbres de antes ya no hay, antes había costumbres de los ganaos, cada uno tenía sus fechas, también en la Semana Santa había un juramento a los espíritos. También antes de Pascua y en ... cuando cambiaban de año, pasaban la sangre... Hacía costumbre pue, hacían costumbre, pero ahora de esas ya no hay.

[Casi no hay. Yo estuve en una, pero que igual poquita ya... pero estuve allá donde la Emeteria]

Ah, claro. Pero ya no lo hacen como ante, poh. Ya lo hacen poco...

Ese [Luis Urrelo] ya les ve a toos, igual las agriculturas, too eso tenía costumbre, había hartas costumbres ante, y por eso la tierra sabrá producir tan bien, es vía, too eso... Porque la tierra está viva poh. [Hay] acordarse de ella, porque la tierra es nuestra madre...

[¿Y usted mantiene las costumbres o también las ha ido dejando?]

Sí, muy poc... así ... aonde tengo parte, siempre hago las costumbritas, poco así... de pasarle al canal, a la chacrita...

[¿Don Nicolás, y van a hacer la costumbre de Todos los Santos?]

Una ofrenda
que se hace pa'
las almas.

Nosotros ahora no. No, allá en [estancia] La Bajá la van a hacer.

No porque ahora no, estamos solos, puh y no hay recurso pa' hacerla poh, por eso no la hemos hecho. Todos los Santos es una, un obsequio que... una ofrenda que se hace p'al... pa' las almas, poh. Hay quien dice que nosotros estamos vivos y cuando morimos, queda el espíritu.

San Pedro, esa
es otra fiesta.

Esa es en San Pedro, esa es otra fiesta, es el 13. Tamién es güena esa fiesta. Es el tres, es del trece, poh.. Esa fiesta era en el Ojo, puh, antes. Allá en el Ojo del.. [Al otro lado del cerro]. Sí, poh, el río...

[Verdad que esta todo canalizado alla arriba, se me habia olvidado a mí].

Ah, por eso ya se jueron toos, quedó botao ese oratorio, que de ahí lo han traío, lo han adaptado, ya.

[Y después llegó más gente, puh. Hay otro san Antonio más ahí mismo.]

Sí, puh, en la entrá hay otro, otro San Antonio. De Cupo, de ahí son esos. Nunca había ido a esa fiesta de too el tiempo que está. De Cupo los Huaca. Dicen que es güena, dicen, no sé puh.

Toa la gente se
ha olvidao de
Dio[s].

Si esas son la religión. Porque la religión... hay tantas religiones, pero la religión verdadera es la... la religión que nos dejó Nuestro Señor Jesucristo. Claro, la era cristiana. Dispué hay evangélica, hay pentecostales, ya, ya son medios al revés esas custione. Claro, ¿evangélico no

vé que fue pruhibió por Jesucristo? Fue pruhibió, entonce dejó la era cristiana. Y somos cristianos; tenemos que creer en Dio[s], poh. No, no olvidarnos de Dio[s].

Claro. Entonce ahora toa la gente se ha olvidao de Dio[s], y ya se termina too el mundo, poh. Y así poh, como lo voy conversando...

El Diaulo le dicen al viento.

Esto es un espíritu. Sí, espíritu, por eso anda, puh, anda... se ve mucho peligro que hace un lado toas hace..., ese remolino. A veces está enojao, te pesca y te levanta, te da un golpe tamién.

Claro y andan en dos, en tres igual que gente poh, así andan, el grande va adelante, el otro va atrás. Dicen que es la vieja, puh, la señora de acá atrás. Hay veces que andan haaartos chiquititos, parece que son los hijos, las hijas que tienen...

Ahí va el otro en l' otro lao, como tres van ahí se' contraron, eso dicen que se encuentran de cinco, de seis, a veces diez, veinte se hace un turbillino, poh. Esos turbillinos dicen que echan abajo las casas, hacen destrozos, poh. Aquí no, no han pasado esos grandes. ¿No ve ese ahora? Ya se juntó con varios, ¡mire del porte que se hizo! El otro lo esperó ahí, no... allá va el otro, allá lo va esperando, ¿ve? Allá se van a juntar. Son artículos como vivos ¿ah? El Diaulo le dicen al viento.

Esos no eran bautizaos.

Ahí trabajaban con los, con los gentiles, sacando fotos, por las peñas, por las viviendas que viveron. Son vivienda grandes esas, puh. Claro, puh, primitivos... habitantes. Esos eran indios, ¿no? Esos no eran bautizaos.

No, puh, porque tenían miedo al bautismo, cuando llegaron los españoles, ahí empezaron a mata... a morir. Es que los españoles no llegaron con cara güena, puh, llegaron muy torpes, lo' amarraban, lo' pegaban, como eran indios, puta.. Tenían que llegar con una cara güena, puh, ¿no?

De ahí está destruíó este... este paraíso, del tiempo de los españoles, y se sigue destruyendo, puh.

Un tiempo la policía andaba pruhibiendo esas custiones.

No entiendo, puh. Allá los gringos, se llevan las riquezas, tremendos trabajos, puuuta, pero ya parece que no aguanta más el mundo ya. Claro.

[Además, ¿quién se acuerda de hacer los pagos para que esto se mantenga.]

Claro, no hacen pagos, ni una custión, ahora los pagos las estimaciones de ganao... toos. Un tiempo la policía andaba pruhibiendo esas custiones, puh. Hace como 6 o 7 años atrás jué. Dispué dentró los derechos indígenas, eso hicieron calmar un poco. Hasta ahora siguen los derechos indígenas, ¿no? Es el que defiende las costumbres, las tradiciones. No, nosotros no nos han tocao pruhibimientos nunca, pero en otras partes ha tocao sí, pero a nosotros no.

Los españoles no creían nunca en custiones de tradiciones.

Claro, que los pacos decían que era, que era prohibido porque Chile era una ley español, los españoles no creían nunca en custiones de tradiciones, esas tradiciones eran de Bolivia, del Perú y de la Argentina pero nunca existían en Chile, y por eso lo prohibían, puh. Entonces Chile era una... español, los españoles no cree... dejaron esas creencias, tradiciones, nada, dejaron la gente limpia así no más.

Estas tierras no
jueron nunca
chilenas.

No era cierto, puh, si Chile, claro, sería cierto en el sur de Chile, puh, pero digamos que estas tierras no jueron nunca chilenas, fueron bolivianas. Y entonces aquí tendrían que seguir esas cosas, porque son tierras bolivianas, han sí, ahora son chilenas. Pero digamo que no es chileno legítimo esta cuestión porque, toa esta gente llevaba siempre costumbres, el vivir boliviano, puh, ¿se da cuenta?

¿Cuándo iba a vivir como chileno sureño, como Santiago? ¡Nunca, puh! Eh, son vida boliviana siempre, el modo de andar, de manejar sus cosas, de vivir, siempre es boliviano, puh. Es muy difícil que vaya a ser legítimamente chileno estos peazos, estos peazos de tierra. Han sido boliviano y siguen boliviano, poh. ¿No ve los trabajos toos? La gente chilena nunca ha podío trabajar allá en Chaiwirikito esos, nunca. Se mueren, se reventan en sangre, puuuta quedan...lo mismo en el bóra[x], too eso, toa esa gente que está trabajando bóra[x] es boliviano, ahí no hay chilenos ahí, casi, hay como 2 o 3 parece. Un tiempo hubieron aquí en San Pedro pero no duraron, se jueron. Se apunaban, pasaban enfermos.

Un tiempo la policía tuvo que venir a sacar toa esa gente, que así como está trabajando el bóra[x], trabajaban los Carrasco del aquel cerro, ahí está la mina, en toa la punta ahí. Ese es Chirwiri, después, puuuta, los fulanos se reventaron de sangre, quedó la embarrá. Después Carrasco pagó un impuesto, un derecho pa' recibir gente que quiera, así que él metió gente boliviana a trabajar.

Esa, claro resiste. El bóra[x] tamién, puh, si tienen derecho esos de tener gente boliviana ahí, por eso toa esa gente que vimos ahora es boliviana, no ve que son negros,

morenos... Son bolivianos esos, ese que estaba hablando, ese es Muraña, Carlos Muraña, son de Calcha de Bolivia. Esos están años trabajando ahí en el bóra[x].

**Manco Capac
quedó al mando
de too.**

[Bartolo de Las Casas], ese era el primero que le dentró aquí a l'América del extranjero poh. Se pasó en la balsa, en la balsa. Y ese, ahí pasó el diablo poh. Entonce el diablo se adueñó de aquí poh. Y dispué el diablo, aquí, a los primitivo, decretó las políticas y ahí se agarraron en guerras, ¿ve? ¡Puutas, pelearon muchos años! Pero el má potente, llamaba Manco Capac, poh. Y ese era el que ganaba, Manco Capac ganaba. Si toa las guerra la ganaba Manco Capac. Y ya dispué ya gano too y si convirtió... Entonce Manco Capac quedó al mando de too, too al mando de Manco Capac, al mando de él, ese mandaba.

**El Viracocha
que le
nombraron.**

Entonce, 'icen que ahí apareció el hombre de... el *Viracocha*⁶⁴ que le nombraron, un hombre que apareció. Y ese hombre les dijo que habían hecho muy malo, que habían manchao la... por quedarse con too, con sangre y que iban a tener un castigo muy grande, que iban a ser destruidos: iban a salir hombres de los mares y los iban a destruir. Esos no iban a respetar rey, naiden, auténtico poder...

Y ahí quedaron esos así, le'ijeron que no hablara mucho, porque era igual que Pinocho el Manco Capac,

⁶⁴ *Wiraxocha*, aymara. "Señor, Caballero" (De Lucca 1987:174); *viracocha*: era epíteto del sol honroso nombre del Dios que adorauan los indios y de ay yigualandolos con su Dios llamauan a los españoles viracocha (González Holguín 1952 [1608]: 353).

cuando hablaban un poco de él, lo mandaban cortar al tiro. Entonce, le dijo que él no tenía miedo, no le hacía naa. Y se jue, poh. Pa'l Cuzco, 'icen que donde estaba el rey, conversó. Y de ahí se fue. No lo vieron má a ese hombre. No poh, pero ese hombre habrá sío Dio[s] poh.

Y era el 12 de octubre.

Y despué de eso, 'icen que ya habían pasao varios años, como 60 años, cuando vieron el 12 de octubre, un juego [fuego] adeeeentro en los mares, juuuutas, ardieendo un juego [fuego]. Entonce, ellos tamién hicieron juego [fuego], y era el 12 de octubre, poh, ¿ve?... Ese viajó despué, poh porque ese Bartolo Las Casas cuando pasó, ya hacía 100 años que pasó eso. Porque ese dejó unos papeles, unos testamento, entonce esos testamento leyó el que destruyó l'América, Cristóbal Colón. Entonce ahí supo que había otro paraíso, y por eso se tiró a los mares, ¿ve? Y no puo. Primero anduvo y anduvo, y no obtuvo naa. Y despué volvió otra ve[z]. Pero ese lo iban a horcar allá en el extranjero porque era mentiroso, no tenía naa que ver eso. Entonce, este se equipó bien y se tiró a morir, a morir. Ya no, ya no iba a volver má pa'llá, y viene a encontrar la tierra. Entonce, 'icen que los primitivo vieron el juego [fuego] adentro, hicieron juego [fuego] ellos, y ahí venían y vieron que venía ese juego [fuego] agrandando, pero no sabían qué era. Y venía, y venía, y venía el juego [fuego] toa la noche poh, ¡cómo estaría de lejo poh! Y ya cerca del día, cerca del día lo vieron. Era un tremeeendo aparato, 'icen. Humeando venía el aparato. Y putas no sabían, qué aparato con juego [fuego] venía, y era un buque. Llegó ya cerca, y dicen que salía chiquititos, llegó hasta la orilla. La orilla, salieron gentes, grandes, blancos. Y los miraban los

primitivo, eran gente... Eso es lo que nos 'ijo el *Viracocha*, 'icen que dice, ahora que nos vamos a acabar, estos nos van a matar hasta nuestro rey. Sí, poh. Así jue poh. Mataron el rey y se acabaron poh.

Esa historia nos contaba mi agüelo. Por qué sería así... El 12 de octubre fue descubierto esta América, y estamos 500 años parece, castigaos vivos en esta tierra.

DEL QUICHUA Y EL HABLAR DE LOS ANTIGUOS

Por una parte es
bueno
saberlo.

Alco en quichua, qué significa, significa perro... Sí, perro. Y cómo se reta en quichua al perro, se dice: *yoc'se caimanta catare*. *Yoc'se caimanta*, "salí de aquí", dice.

¿Cuánto contaba? Hasta *iscanchunca*, diez. Eso no he aprendió, porque nueve es *uj iscanu*... *Isca*, uno, dos... *Jishka* es nueve, ¿no? *Chunka* diez. Antes yo me acordaba, ya no... tanta cosa era...

El juego [fuego] se dice *nina*, *nina* el juego. Sí *nina*. Soplar el juego, *pucu i ninata*.

Runto. Ese es *runto* el huevo.

¿Y el que lo pone este, cómo se llama? *Walpa*, la gallina.

Cocinar al juego [fuego] se dice *pucu ninata*. Cuando se rebalsa l'olla, *manca huasayco*.

Sí lo entendía. Claro, hablo. Saludarlos, too, en quichua. *Imaynalla wale*, que le dice, *imaynalla tatae*, buenos días, es eso. Con eso es cómo está... Claro, la quichua, por una parte es bueno saberlo poh, esa custione...

Nosotros como
más tímidos
pa'hablar.

La gente del sur no le pega ná a la quichua, porque viene un sureño y uno le va a hablar, ellos le quea extraño, les quea como poncho si uno le conversa... Y a nosotros el sureño, también, nos queda como poncho. A lo menos, el huaso no se le entiende ná...

Nosotros como más tímidos pa'hablar. Yo lo encuentro al sureño, habla má ligero. Claro, hay que hablar má lento.

Nosotros pronunciamos mestizao con paraguayo con boliviano, somos así no má; en cambio mis tíos no, eran gangoso pa'hablar como coyano. Eran gangoso... Igual que esta gente de Caspana, así... Eso no ve que tienen un eco pa'hablar medio laaarga las palabras como argentino casi. Así es. Nosotros como má... tanta cosa que se habla, lo mismo los nombre de los lugares... ¡Puuutas! hay mucho nombre de quichua hay. Igual que este cerro de ahí, este cerro ese es *Saucoro*, *Saucoro* ese quiere decir, cardonal. Y ese es, ese es guaraní esa palabra *Saucoro*.

Mi agüelo
contaba una
mentira de esa
arena.

Claro, cardonal ese cerro. Tiene mucho. El otro de abajo, el colorao, le dicen el cerro Las Papas. Ese el verdadero nombre es *Sirawe*. *Sirawe* quiere decir morocal, puro *moroco*⁶⁵ es poh.

Ese la are[na]... esa es la puerta. La puerta del *Sirawe*. Ahí viven los toros.

Ese es una arena como imanaa. Usted llega y... usted está tiesa... y usted va a meter las manos y ¡guuum! hace la arena. De repente pesca muy... tiene hebras por debajo

⁶⁵ Vocablo aymara *moroc'o* "bola, piedra esférica" (De Lucca 1987:113).

d'imán fuerte, si tenís clavo en los zapato, de repente, ¡no te pesca eso y te tira pa'bajo poh! Capaz que te perdás pa'dentro poh, ¡y tira juerte poh! No vé que'l imán tira juerte... Las barretas cantan ahi, cuando yo sabía sacar leña, lo' pegaba el barretazo, chiiiutas... Y me lo quería quitar pa' tener barreno el areno [?] Yo conozco esa arena, pateo.

Mi agüelo contaba una mentira de esa arena, dice que una ve[z], pa' este lao hay una estancia ahi, en la quebraa, ahi dicen que paraban, decía mi agüelo, había una agüita ahi, saber antes, ahora se secó too, y ahí dicen que paraban. Y una ve[z] dice que le agarro una lluvia, juuuuu, la lluvia. Llovió hartoo, antes llovía una hora, dos horas y se despejaba. Y ya después se despejó y el vino a pasar por la arena y estaba mojaaa la arena, entonce el dice que agarro... le dio gusto -muchacho poh-, de cavar la arena así pa'dentro. Cava y cava, se iba metiendo ya hondo él pa'dentro, mojabo ya. Di repente adentro encontró una arena amarilla. Entonces dice que se sacó el gorro y lo llenó, pero má pesao que otro poco, putas, y estaba llendo a sacar otro poco, es qui bramó el cerro bruum, se cerró too. Ya dice que se fue con el gorro de arena, y llegó tarde con el cuento que había cavao...

- Pa' qué juiste, dice la mama, pa' estar jurgando eso, así que te hubiera tragao el cerro. Y lo retó un poco. Y después llegó su padre y tenía un hermano, entonce dice que esta arena sacó el muchacho de ahi de Vázquez [?] dice que sacó.
- Pero esta arena tiene oro poh, tiene oro.

Y el viejo dice que era borracho, y se lo llevó poh, pa'Antofagasta, dicen, la arena. Allá dicen que tomó un mes, con el gorro de arena, y volvió sin billete. ¡Lo que es el borracho!

Es que tiene oro, dicen, pero no se puee cavar nunca.

Y las camionetas ya cuando llegan cerca se emezan a ir suavcito pa'llá. Una ve[z] cuando fuimo con la camioneta, llegamos bien arriba, la camioneta se emezó a ir suavcito, y yo le dije:

- No poh, hasta ahi no má.

- No, pero va suave, yo creo que sube hasta la arena.

- No, le dije yo, ya no lo vas a sacar más de ahi.

- Será, dijo.

Dispués, pa'dar la vuelta, lo echó retroceder y cuándo retroceder, tiraba pa'llá no má poh. Siempre retrocedió... ¡Putas que costó sacarlo de ahi! El imán poh, eso lo tira el fierro. Pero yo digo, tendrá mucha fuerza eso, ¿no? Si una camioneta pesa, pesa... Y que lo tira al aire...

Son muy gangosa esa gente pa'hablar.

No conozco San Pedro de Atacama, he oido mentar no má. ¿Usté conoce?

Pero no hablan kunza.

Son muy gangosa esa gente pa' hablar... palabras largas sí... Entontraba uno... Tomás, ese era de San Pedro de Atacama, de allá, que venía por ahí, por Lasana... largas las palabras... Toos nombres y custiones, y fui de allá, de Lequena...

- Usté sae herrar burrooo, me dice.

- Sí, le contesté.

No son muy buenos pa'hablar, hablan medio así no má... Y usan mucho la palabra de "vo", ¿no?

En Bolivia hay una cierta parte en que dicen "vo".
Mmm.

Cuando me
hablan
boliviano, no me
acuerdo a veces.

Mama, mama se dice en quíchua a la mujer. Cuando era mujer, *huarme, huarme* quiere decir mi mujer, mmm, *huarme. Mama*, por ser los hijos, le dicen *mama*. Y el papá, ¿cómo se dice? se dice *tata*. Esas palabras habían...

Hay tantas palabras, se me han ido olvidando, ya no me acuerdo... cuando me hablan boliviano, no me acuerdo a veces...

Pa' las
costumbres se
ocupa bastante
las palabras.

Pa' las costumbres se ocupa bastante las palabras.... pa'sahumar la llamas, pa'decir *urina*⁶⁶, *sallana*⁶⁷, *estorcavino*⁶⁸, toas esas custione, mmm. Toas esas se usan. Dispué pa'tomar las *tinkas* dicen, ahora ya no, ya no ya....

*Guayatane*⁶⁹, ese quiere decir por la cola es *chumpe*, la trae como guayata [*Chlöephaga melanoptera*]. *Maskarilla* ese es un *ch'ech'e*⁷⁰ como abozalao el color, ese es *markarilla. Tolalo*⁷¹, ese son amarillas, mmm. Dispués, *alk'a, alk'a*⁷², ese es con manchitas. Hay *wayruras*⁷³, igual que un *wayruro*, son rayaas. *Wayruro* es una conchita así, chiquitita, es una conchita bonita y esa conchita le echan aceite, no sé qué y dispués se multiplica esa conchita, la tienen pa' aceite [?]. En Bolivia se da...

Sí poh, así tomaban las *tinkas*. Teniendo colores las llamas, tomaban.

⁶⁶ Vocablo aymara derivado de *hurin*, "abajo" (Bouyse-Cassagne 1986).

⁶⁷ Derivado del quechua *salle*, que en este caso significa tierra alta, antónimo de *hurin*.

⁶⁸ No encontramos ningún término explicativo a esta posible voz compuesta.

⁶⁹ Del aymara, "Ave tipo ánade de dos colores" (De Lucca 1987: 415).

⁷⁰ Los significados encontrados no corresponden al sentido con que es utilizado el término.

⁷¹ No encontramos ningún término explicativo a esta posible voz compuesta.

⁷² Del aymara, "Manchado de dos colores" (De Lucca 1987: 23).

⁷³ Vocablo derivado del aymara, que refiere a unas semillas que parecen conchitas (De Lucca 1987)

DE LAS PLANTAS QUE CURAN Y LOS PASTOS

Los pastos
criaban bonito.

[¿Y qué tipos de pastos habían ahí?]

Añañ^{*}, yuyo [*Brassica campestris*], gucupa [*Silvaea pachyphylla*], ojala [*Atriplex microphylla*], después hay amilla^{*}, tamo [*Adesmia atacamensis*], malva de año [*Tarasa tenella*], too eso hay, poh.

[¿Y eso son tolas?]

Sí. La malva de año es la má que yerba así, como alta. La tola es... la rica rica, esa es tola, el bailahuén [*Haplopappos rigidus*] es tola, la tara [*Fabiana spp.*] es tola, la tolita [*Baccharis tola*] es tola, el botomboto^{*}, esa no, ese es hierba que crece así no má, con las lluvias. Too esos cerros eran mojá la tierra cuando yo crié poh. No vé que llovía too los años, así que los pastos criaban bonito. ¡Si ahora está too seco, si no llueve tantos años! Está seco ya. Si por eso también se está sonando el río.

Así se curan.

Me caí una vez, me resbalé en una falda y me cayí y ahí me jodí la pierna. Me curé, pero no juí a hospitales naa, así no más, me he quedao con una pierna tiesa, después me caí otra vez, puh. Un llamo me botó y me quebré la mano, la tengo toa quebrao. Así que no puedo agarrar así, ná.

[¿Y con que se hace remedios ud. pa' eso?]

Hay montes, hay garbanzos [*Astragalus arequipensis*], hay tara, toos esos tolas son güenos, la chilca [*Baccharis petiolata*] también, too eso, puh.. El garbanzo tiene que machacarlo. Y ahí lo estilea y lo pone. O lo chupa, y el me... el orín de uno también, puh. Esa es güena pa' lavar. Así se curan.

^{*} Especies no identificadas.

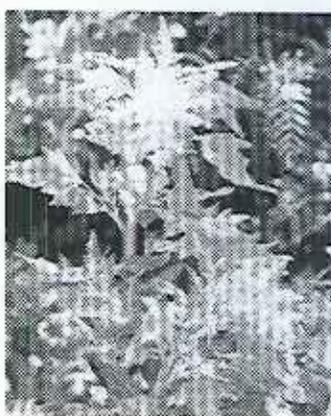
Eso es bálsamo [*Carpobrotus aequilaterus*]. Ese es pa' la vista, pa' cualquier... pa' las hinchazones, lo usan.

Esta es quínoa negra [*Chenopodium hircinum*]. Esta quínoa negra es pa'... la sacamos de vino y hacen una escoria pa' mascar la coca poh. Pero hay que hacerlo secar primero.

Ese es suico [*Tagetes multiflora*]. Suico, se llama ese. Ese es suico de cría, allá hay otro. Ese es suico de cría, ese es pa' tomar con el té, le da un sabor muy rico. Usté le echa té y puutas queda rico. ¿No lo ha tomao? Ese es pa' tomar con té, el suico. Ese es ese, pero tiene que envolverlo en un papelito pa' que no se le seque y se lo lleva así.

Ese es lavió*, y acá hay la hierba buena [*Mentha piperita*], la hierba buena ¿conoce usté? Hay plantitas... Y el té se da aquí pero hay que tostarlo en una tostadora.

La salle* es bueno [pa'l estómago], poh. La cosa... aquí, aquí no hay poh. Habría que subir al alto, ahora por eso, pero la poca-tola* que le llaman, esa sirve. Hedionda es esa. ¿Rica rica conoce? Esa hay por allá abaaajo, por ahí hay. Tamién es buena pa'l estómago. Hay que tomarlo calentita en agua, como pa'enfriaio. No dijeron allá en la chacra [que le dolía el estómago], poh ahí hay hierba buena, bailahuén.



FOTOGRAFIA 22. Quínoa negra cultivada en la chacra de Pastos Grandes.

Había otra cosa que le daban a los niños pa' poderlos controlar, este ... la *passaicicha**. *Sicha* se llama una cosa que sale de la tierra y que da unos granos coloraos, así. Ahí los hacen secar y los muelen, ese le dan a la gente y se duerme, a los muy rabiosos, pa' que suavice el genio.

Y dice que va a ser igual que había un médico waya.

Cutipa... ¿No lo conoce usted no? Vive en Calama, puh. Es como un contratista ahí de... de trabajarle sacar arena, too eso. Ahora ese hombre se volvió espiritista, espiritista ese hombre. Espiritista, anda con un ponchito, una corbata... ¡Putaa!, ahora está muy diferente Cutipa, es espiritista. Anda preguntando huesos, huesos blancos. Médico, Cutipa... Y dice que va a ser igual que había un médico *waya* ahí en... Pastita [¿?], y así dicen que va a ser Cutipa.

Me dijeron que estudie, pero no estudié.

[¿Y usted aprendió a curar con yerbas]

No. Yo no. Me dijeron que estudie, pero no estudié.

[¿Creo que la Tomasa me dijo que usted sabía hacer sahumeros?]

A sí, pa' los ganaos, claro, sí, pa' tratar los ganaos, sí.

[¿Pero no para curar gente?]

No. Bueno sí por el afin de yerbas se hacen bien, como ser la *copatola*, se hace p'al dolor de guata, eso yo lo se, hace bien. Esta es la *copatola*. Y tiene un olor extraño, se toma un mate. Arriba en los cerros, por ahí hay. Esa es pa' tomar cuando a uno le duele la guatita. Mmm. El *regaliz* [*Thelyptesis argentina*], también en los cerros, ese es p'al dolor de caeza. Hay así varios, varios, puh. Montecito, como palma, sí, crece. Como palma. ¡Taanto monte pa'tomar, poh juuutas! que hay monte, infinidad de

monte, pero hay que conocerlo. La *rica-rica* también es p'al dolor de guata.

Después hay otra yerba que sale con el... con el... con la lluvia, se llama *suico*, esa también se toma. Ese es remedio pa' la..., p'al mal de orin. En los cerros crecen esas cuando llueve. Cuando no llueve no hay na'.

Hay otro monte p'allá pa' los cerros muy escaso, se llama *doradilla* [*Cheilanthes pruinata*], también es bueno p'al mal de la vejiga. Hay tanta yerba. Pero hay personas que no lo saben sus remedios. ¿Usté no sabe ná de las yerba?

La *yareta* también es remedio, también lo toman. La *yareta* es pa' los pulmones . P'al dolor de cintura. Se toma en matecito. ¡Es amarga!

[Tambillo regalis] P'al dolor de caeza, puh. Todo dolor de cabeza, puh, calma, es como un mejoral. Allá en Coyawasi hay *flor de puna* [*Chaetanthera aphaeroidalis*], ese es, lo usan pa' la puna. Pa' que no le duela la caeza y no le salga sangre de narices, al sonaaarse, con too eso, pasan un poco de alcochofa y ya cuando le sale sangre de las narices, ya no, porque se "vuela" uno. Eso quiere decir que está trabajando mal el cucharón, ya, 'ta por paralizarse ya, puh.

SOBRE LA COCA Y LAS DROGAS

Una hoja interesante medicinal.

Antes, ahora está pruhibía [la coca] poh, porque aquí nos van a llevar los chilenos. Estaba pruibía la producción de coca. No sé del tiempo de mi papá no sé... Mi papá decía que era como árbol y que lo cortan luego de dos año, cortan luego de dos años.

Pa' las costumbres [la usan], las costumbres de la tierra, la estimación, pa' pago, y la gente que tiene vicio.... Yo compraba en Polape, porque no era pruibío esos años, los vendían por libra... [Se usaba pa' la altura, ¿no?] Claro, pa' la altura, pa'l ácido gástrico, pa' producimiento... pa' cualquier enfermedá, pa'l polio [?], el resfrío tamién. Pa' too, una hoja interesante medicinal pa' too eso. Por eso la gente antiva [antigua] usaba mucho eso ¡y vivían tanto poh!

No, poh, no se enfermaba de ná, eran una cosa muy valorá pa' ello... No nos vayan a pillar, por grabar hablando de coca, je, je, je.

[No, si uno sabe que pa' los efectos... la hoja hace bien, no hace ná]

Deben prohibir las cosas que afectan a la persona.

Es que sabe señora lo que pasa es que... la hoja de coca es prohibía la policia porque, la policia se pilla dos, tres libras de coca se la venden pa' ello, es plata pa' ello. Entonce, por eso la prohiben, eso es una plata ello, y se anotan un número má, porque ya no embroman. Y eso yo lo encuentro malo porque deben prohibir las cosas que afectan a la persona, como ser la pasta básica, está bien que lo prohiban porque es mala. La pasta básica, la mariguana, esta tamién está bueno que se prohíba esa, porque esa es pasta mala.

Pero la hoja de coca na que ver poh, porque la hoja de coca la ha sabío mascar mucho la... la sabío usar la gente campesina poh. Y hasta ahora hay muchos que la usan.

Yo mismo, yo usaba mucho antes. Ahora tamién la uso, pero ahora cuesta mucho conseguirla. Antes, en otros años, aquí en San Pedro había ahí había pulpería ahí lo vendían. Sí, vendían, si ahora pocos años que se pusieron escrito esto.

Y porque había grandes robos dispué poh, ¿ah? grandes robos. Puuutas, las policías quitaban, se la vendían y de eso los capturaron pa' que no sacaran tanta plata las policías, y las policías de ahí afirmaron que no hay poh. Pero siguen sacando plata, poh, si too el tiempo lo pillan. Tantas cosas que se han prohibió en Chile, si usté sabe que la patata se prohibió tamién en Chile. No hay. No, la quínoa tamién. Sí, poh, usté no la puede llevar al sur, poh.

Claro, mmm. Lo mismo la patata, no la puee llevar poh, por acá puee sembrarla, pero pa'llá no, poh. Y es tan alimenticimia esa poh. Y la quínoa tamién, poh; la quínoa es un elimento muy fortifical poh. Y todas esas cosas las prohibieron poh..No, poh, la hoja no hace ná.

Hasta en
Calama se
vendía la coca.

[Polape] Pulpería era ante poh, los listeros esos ... y en San Pedro tamién había pulpería grande... Ahora Polape es un desierto, una pampa. Nada, ni señas, ni casas... Too, too [se lo llevaron]. El '50 aún 'taba funcionando y dispué, el '70 creo que terminó too. Eso es de los Ballesteros que están en Calama. Los Gandarini [Undergarines], esos eran de San Pedro, eran españoles poh... Tamién había [hoja de] coca ahí poh. Yo cuando nací, abrí los ojos, hasta en Calama se

vendía la [hoja de] coca. Ahora no, en Calama no hay... el que pillan co [hoja de] coca en Calama va a la cárcel poh. Hace años que se vendía [hoja de] coca por acá too, ni se conocía la pasta básica, ni se oía mentar eso.

Yo soy coquero.

[Cómo lo hacen ahora pa' poder hacer las costumbres]

Hay, hay porque eso se encarga pa' Bolivia, por ahí de repente pa' Lasana, por ahí se compra poh. Si en Lasana también hay poh, venden porque hay... de una librita, y así, dos libritas. Si el vicio de la coca muchos lo usan, si hasta yo soy vicioso d'eso. Sí poh, si yo soy coquero.

La libra le cuesta 6, seis lucas cuesta. La libra acá unos cuatro o cinco meses dura... pa' cá pa' por los campos no está pruhibía, no pueden hacer las policías... las policías más que los llevan por güeviarlos no má a la gente de campo si por los derechos indígenas no está pruhibió en el campo poh... pero los pacos les llevan igual no má poh... Sabe por qué los lleva la policía acá en el campo, porque la policía no quiere perder plata, porque la policía que encuentre eso, le dan plata poh, le pagan. Si no le pagaran naiden, no sé si lo harían tampoco... La pasta básica la pilla un paco y le suben los cargos... Como un premio poh. Ponga usted que en Antofagasta casi como cuarenta, no sé cuántos policías se echaron un patrón, metíos en la droga, pillaos por una Toyota creo que fue... No...no, no tienen plata pa' comprar una Toyota nueva y este los pillaron y toos salieron un poquito no má p'al extranjero.

Trajo las fábricas esas a Bolivia, les mandan a fabricar eso, pero no compran de eso. Les trajeron unos alambriques pa' fabricar eso, y ahora lo pruhiben tanto. Pero yo digo, cómo

al gringo no lo castigan, castigan al pobre pobre no má... Si es castigador también poh... Ahí está malo, está al revé...

DE PINOCHET Y LA POLÍTICA

En Chile está mala la justicia.

Claro, poh. Y cuando se van... se pillan, se vayan echando al agua unos a otros. Sí, poh... Total que al final no paga ninguno... Si en Chile está mala la justicia en estos momentos, no no hay justicia como ante... too se vuelve plata, se vuelve cuestiones... El lairón que tiene plata, se saca el lazo así [hace gesto como de tronar los dedos] porque llega y le paga al los juzgado, le paga a los carabinero, y listo.

Yo lo estaba captando por radio.

Se acabó el problema, ¿ve? No ve que con el viejito... tenía su diploma el viejo aquí en Chile, ¿Pinocho, no cierto? Y no le hicieron nunca naa. Naa, ná. La caída de'l fue en el extranjero... los españoles, mmm... los españoles fueron... lo sacaron como a las doce de la noche. Yo lo estaba captando por radio, lo sacaron de la cama...

Yo tengo que escuchar radio boliviana, por que las chilenas no llegan aquí. No llegan. Boliviana, esa escucho y las radios extranjera. ¡Oye too lo encuentro muy cambiao!, porque antes... antes del viejo que mandó el golpe de Estao, aquí se escuchaba Portales, Minería... después que mandó Pinocho, se clausuraron toas esas radios... A veces, radios de mucha potencia, pa' que pesquen un poquito y... lejos... Y como yo tengo una de esas radio Nek[???] antivas, y como esa radio mía pesca allá del extranjero... digamos, pesca allá del Brasil, pesca Alemania, Estados Unidos, toodos esas,

Vaticano, todas esas radios están en la noche, hablando juntas aquí. Y Chile está má cerca, no llega...

Pero en el etranjero se sae too lo que pasa en Chile, poh. Se sae too. Por eso yo sé que al viejo lo pillaron. Lo tenían incomunicaio siete día, lo incomunicaron...

¿Sae? Pinocho, cuando derrotó el comunismo, no, no fue tan malo, eso fue bueno, pero lo que fue malo es que soltó a los militares como perros, mataron cuánta gente... Eso estuvo malo, ¿no cierto? ¡Cuántos no hay estao preso!... ¡Hasta yo estao preso... por Pinocho, poh! Entonce ahi.... ahi está malo. Eso, eso es lo malo. Dispué lo má, no, porque lo arregló un poco...

Ahora está allá en....¿cuánto se llama?

[*En Londres*]

Ahora está perpetuo.

En silla 'e rueda, no sé qué má... Ayudarlo a salir... Allá a los españoles no le gusta que lo dejen salir, poh... Toavía lo quieren por haber matao a má...

Pinocho. Pinocho lo que hizo güeno fue que derrotó el comunismo, pero a onde soltó a los militares... ahí las cagó...

No, poh, pero el viejo se aseguró bien, poh, si sacó sus diplomas, too.. así que en Chile, naiden lo puede tomar en Chile. Estaba bien arreglao y allá en el etranjero no le valió naa, no le valió ninguna cosa... A las doce de la noche los españoles lo sacaron de la cama...

Sí, poh. Eso hizo Pinocho. Ante no, las votaciones eran el que quería iba y votaba y el que no quería, ni una cosa. Dispué con los milico, lo atrincó too. Too ciuaano tenía derecho a voto y listo. El viejo pa' asegurarse too eso hizo...

**Cuántas gentes
no perdieron las
piernas.**

[¿Y lo de las minas también son de ese tiempo? ¿Esos campos de minas que hay o son de antes?]

El... ¿los minaos? Eso lo hizo Pinocho, pue. Esos minao... cuántas gentes no perdieron las piernas... es muchos... Pa' Bolivia hay mucha gente sin pata, poh...

[El cojo Urrelo, parece que también pisó una...]

Sí, poh. Si pisó tamién... Sae, ¡y el viejo vivo! El viejo, los llamó rápio y algunos se presentaron y algunos no, porque no tenían cómo ir... \$50.000 valía una pierna, náa má. Y listo, ni una ayuda má, ¿qué le parece? Ahí, ahí la cag... ahí, ahí estuvo mal, porque es sabío que es un derecho, que esa persona que perdió una pierna tenían que darle por lo menos una jubilación, una mesaa... algo, too el tiempo, ¿ah? que le hagan... que le ayude too el tiempo, poh. Pero no, esta huevá no, no pasa ná...

YO SOY... YO SOY

**Soy más
boliviano que la
coca.**

Así me 'íjo la vieja: ¿No sos roto, vos?, me dijo. No, le 'íje yo, soy boliviano, soy más boliviano que la coca. Una boliviana cocinera que estaba, que estaba por ahí. Sería la vieja me dijo: ¿y no sos roto vos? Soy más boliviano que la coca, le 'íje.

[¿Por qué, los chilenos son rotos pa' ella?]

Claro. Sospeeéchan, no sé qué custión. Pero la gente es inorante, puh, van a creer que un chileno malo, pato malo va a estar andando en una camioneta güena así, poh. Nunca, puh. Tiene que andar de a pié, derrotao, una lástima, puh.

Un pescadito, dicen, le van a dar pa' que pruebe. Porque si no, no va a decir, no va a decir, no va a decir estos

bolivianos no convidan naa. Mano 'e cosaco [¿?] esos bolivianos, mano 'e cosaco.

Eran toos
vivientes de
aquí no má.

[Antes]No había gente extraña, eran toos vivientes de aquí no má. De Lasana, de por ahí. Y era toa la gente a pura mula, burro. En eso andaban. Entonce la gente no puee ser maldadosa con burro, con mula, porque es má pillá. No es que ahora con camioneta es más que rápido, custa cargarlo no má y despué se sale ligero. Pero ahora se está poniendo má malo porque ha llegao mucha gente del sur, pero me dice usté que el chileno no come.... el chileno del sur, de allá de Santiago...

La gente
chilena siempre
anda pobre.

Si el chileno no come la llama, pero es que roba no es de acá de Lasana... es siempre gente boliviana, que es de roba llama... El chileno, el sureño lo que roba es burro. Eso sí que lo roba...

La gente chilena, tamién hay, pero siempre anda pobre...

[No son muy buenos pa' los negocios entonces]

No, no el trago... el trago. Plata gana el chileno pero gasta... y droga tamién... sale peor...

[Entonce que haya bolivianos entonces.]

Claro, je... No, pero está malo, porque si llegaría a haber una guerra, esa gente se volcaría en contra de Chile, y medio Calama va a salir... boliviano...

Los mapuche
deben ser los
chileno
legítimo.

Acá el español pasa poco se desfigura con el chileno... igual que chileno... Así que el chileno es cruza con español, mestizo... Eso los mapuche deben ser los chileno legítimo.

CODA A DOS HISTORIAS

El tiempo es mezquino en el arte de recordar, no tan sólo por lo que ya no pudimos decir sobre las vidas de Luisa y Nicolás –aspectos que en algún momento nos parecieron tan diáfanos–, sino también porque no nos dio cabida a darle voz al dolor de Tomasa Galleguillos, otro personaje en este entramado de lucha y abandono que produce la aculturación; ni a las mujeres solas que logran mantener vivas las estancias, ni a los sueños de Julia de hacer de su vida una vida campesina con su regreso a la estancia para criar a su hija. Nos hubiera gustado contar con más años para registrar y difundir más relatos como éstos, que no sólo nos hablan de los estancieros de Conchi Viejo sino de toda su comunidad y de los grupos culturales que se esfuerzan por permanecer a pesar de que no se les pueda llamar “comunidades tradicionales”, tal vez ni siquiera comunidades indígenas, pero los nombres en este caso son lo de menos...

Aún así, intentaremos desarrollar una reflexión general en torno a la memoria que nos permitirá relevar algunos elementos de base, para sopesar luego las inferencias de análisis del otro eje fundamental de la existencia y que planteáramos como foco de estudio: la espacialidad.

1. TIEMPO Y MEMORIA: UNA MIRADA A LAS HISTORIAS DE VIDA

Los personajes que se presentan en estas historias de vida articulan su discurso de maneras muy dispares; sin embargo, hay en ellos elementos comunes que nos parecen relevantes de destacar con anterioridad al análisis propio de los ejes temáticos que relevamos en esta investigación. La memoria, como el ejercicio gratuito de recordar sin más motivación que el compartir y compartirse, nos parece que sigue siendo un viejo ejercicio de transmisión cultural. Pese a las diferencias de edad entre Luisa y Nicolás y los demás personajes entrevistados, persiste como marca el analfabetismo, superado por el arte de contar y transmitir así sus saberes a sus hijos o sobrinos, al amigo del pueblo o al investigador que viene de lejos.

Los relatos que obtuvimos están enmarcados por la imagen que nosotros representamos como santiaguinos: la posibilidad de que les ayudemos a cambiar la situación actual que están viviendo, especialmente en lo que se refiere a la defensa del agua. No es casual ni inocente entonces que sus relatos vuelvan constantemente al tema de los recursos y a sus luchas personales y comunitarias por mantenerlos bajo su control, al menos en el grado mínimo que les permita su reproducción económica y cultural. Tampoco nos debe extrañar que sus historias se articulen en ejes paradigmáticos que unen estrechamente el pasado con la situación del presente y con un anhelo no siempre manifiesto explícitamente aunque sí indiciado de lo que esperan para el futuro.

Las formas varían notoriamente entre ambos personajes, ya que el discurso de Nicolás Aimani, tal como describe Gagnon (1993a), corresponde al de un testimonio de grupo, en el cual se funde la propia vida. Su particularidad es algo que sólo a nosotros nos interesa y que con esfuerzo logramos que manifieste, para que retome con prontitud su posicionamiento de grupo. Él habla desde el arriero y del campesino; todo lo que le importa decirnos surge desde esa perspectiva. No le interesa dar realce a su particular inserción social como hombre "tocado por el

rayo” y “conocedor de las costumbres”. El prefiere ser reconocido desde su actividad productiva y desde allí levanta su discurso. No rehuye, sin embargo, a explicarnos con detalle su conocimiento de la ritualidad que en el pasado se desarrollaba con profusión. Tengo la sensación de que intuye la importancia de transmitir este saber a quienes pueden replicarlo, contárselo a otros, llevar a recuperarlo... Son otros los que deberán dar esa batalla, si es que hay quien la pueda dar. Ese parece ser el mensaje que cruza su constante visión del futuro.

La historia de Luisa, en cambio, está llena de protagonismo. Quizás no en lo que cuenta, que ciertamente es más autorreferente que el relato de Nicolás, sino en cómo ella se sitúa en el mundo: ella es un actor importante de la historia y tiene conciencia de ello. Tal vez estas certezas, este modo de moverse en el mundo haya surgido de su vinculación con el mundo urbano y con organizaciones de tipo indigenista, que han reactivado su conciencia y autoidentificación como parte de una comunidad indígena. El resultado es un personaje en lucha: de ella y de los demás depende el devenir de la historia, y el futuro de la comunidad. Se sabe sin muchas armas, pero igual enfrenta el desafío que le pone la vida.

En ambos relatos lo primordial es su posicionamiento social, ya sea productivo o en el sistema de cargos que mantiene la estructura simbólica comunitaria. Desde allí se habla y desde su edad, más que desde una vinculación de género con la realidad circundante. Es tan apremiante la situación cultural de la comunidad, que la distinción de la percepción femenina y masculina se diluye en la generación de un discurso común que propende a resaltar la unidad de visiones que los hacen parte de esa realidad cultural. Estamos ciertos de que los sistemas de posicionamiento varían según el género —de hecho las mujeres suelen haber participado en mucho menor grado de la vida regional, como lo evidencia el conocimiento que tiene Nicolás de su entorno en comparación al escaso dominio que tiene su hermana Clemencia de lo que está más allá del área de forrajeo de la estancia—, pero a la hora de levantar un

discurso y construir una imagen de sí mismos como miembros de esta comunidad, no dan cabida a la manifestación de estas diferencias de mirada, privilegiando las que surgen de la experiencia de vida (edad) y actividad productiva, tal como lo advirtieran Gavilán (1993) y Carrasco (1993) en sus estudios sobre la participación de las mujeres aymaras.

1.1. UN NUEVO JAQUE A LA TESIS DEL AISLAMIENTO

Si analizamos estas dos historias intentando vislumbrar las dimensiones de la memoria –conciencia histórica, representación social del cambio e imagen personal del tiempo–, veremos que nuevamente se rompe la mala imagen de aislamiento de los estancieros altoloíños. Además de las numerosas imágenes personales marcadas por hitos de vida como la iniciación en trabajos o los cambios de posicionamiento social, abundan referencias comunes o socializadas, aunque estas son difusas en nociones como la llegada de los gringos y la siembra de pescados, el tiempo anterior a la llegada de los vehículos y un sinnúmero de referencias a un “antes” no precisado que es notoriamente diferente al “ahora”. Sin embargo, lo que nos ha llamado poderosamente la atención ha sido la integración de referencias cronológicas mundiales, “una macrohistoria oficial”, en los relatos de vida, así como también en sus preocupaciones personales. La Segunda Guerra Mundial, con su inolvidable hito de la bomba atómica, aparece en el relato de Nicolás ligado a enfermedades que causaron muchas muertes en la región; la conquista de América, como el origen de su largo padecimiento como cultura, y Pinochet como imagen de la falta de justicia. En la historia de Luisa, las referencias son más acotadas y corresponden a períodos de nuestra historia nacional que han impactado en la zona, como es indudablemente la Guerra del Pacífico –a la que Nicolás refiere indirectamente al hablar del tiempo de Bolivia–, la Unidad Popular y el Golpe de Estado.

Por otra parte, la medición del tiempo a través de la identificación más o menos precisa del año en que ocurrieron los sucesos destaca en ambas historias,

como si en esa exactitud se jugara la veracidad de lo que se relata. En más de una campaña de terreno nosotros perdíamos la secuencia de los días, mientras los lugareños sabían a cabalidad el día de la semana y el del mes en que nos encontrábamos, como si llevaran consigo un calendario.

La vinculación con la historia nacional y mundial está dada por los medios de comunicación a los que tienen acceso, siendo la radio la fuente medio de mayor relevancia. Se las han ingeniado para lograr captar señales de onda, aun cuando sus asentamientos están encajonados en quebradas o en el cajón del río Loa, extendiendo metros y metros de alambre hasta la pampa, hasta un punto en que les es posible capturar la señal. Radios bolivianas escuchan durante el día, y extranjeras durante la noche. Así, la visión del acontecer nacional está mediada por la mirada que tienen nuestros vecinos o la comunidad internacional sobre nuestros procesos internos, sean estos administrativos, policiales o políticos.

La televisión también ha empezado a jugar un papel importante entre aquellos que pasan algunas temporadas en la ciudad, sumando sus códigos y algunas visiones. No es de extrañar entonces que uno de los paneles de arte rupestre de Garri Muerto se nos describa como "similar al Chapulín Colorado", o que se sumen a los relatos de historias tradicionales que reafirman el sentido de la costumbres de todos los santos y día de los difuntos, historias de programas de televisión como "Mea Culpa", "Y si fuera cierto" o "El día menos pensado".

Como se puede observar, los estancieros de la comunidad de Conchi Viejo no están aislados, sino que reciben influencias culturales, presiones publicitarias e información propias de los códigos de la cultura occidental moderna –o postmoderna–, los que filtran e integran a sus visiones de la vida y de la realidad.

Su aislamiento geográfico, cada vez más desmentido y reducido a las dificultades de acceso o movilización desde y hacia la urbe, no es capaz de

sustraer a los estancieros altoloínos de su interés por comprender su entorno, el cual se extiende cada día más allá de las fronteras comunales. Siempre se ha visto a los medios de comunicación de masa como uno de los focos de extensión de la cultura dominante en un esfuerzo más o menos intencionado de homogeneización; sin embargo, tengo la impresión que la apropiación local de la información que ofrecen estos medios no ha llevado sino a reforzar, con nuevas formulaciones, sus antiguas percepciones del entorno y a comprobar que su situación está enmarcada por la relación que pueden establecer con el Estado y otras instituciones, y el grado de conflicto que ésta presente con respecto a su cultura. De allí que es importante la información, la experiencia que se obtiene de lo que acontece a otros grupos que se encuentran en una situación análoga (como los atacameños del salar o los mapuches; los aymaras de Bolivia y los campesinos peruanos), ya que puede ser útil para organizar sus propias luchas, defensas y demandas. La suya es una curiosidad abierta al aprendizaje; curiosidad que se refuerza en vez de desaparecer con los años.

1.2. DEL PRESENTE NEGADO Y LA CONSTRUCCIÓN DE FUTURO.

Volviendo a la discusión sobre el tiempo en estas historias de vida, llama la atención el hecho de que en las dos generaciones referidas subyazcan también dos visiones del presente que, ciertamente, condicionan la proyección personal y comunitaria. Si bien no hemos podido establecer los factores que estructuran estas diferencias, intuimos en ellas las huellas profundas de la aculturación, en su fase más cruda: la enajenación e imposición cultural, que golpea fuertemente a los sustentadores de una visión tradicional, ya que se entrecruza con una visión cosmogónica y milenarista que pone a un paso el fin de la cultura y la humanidad presente.

• ¿Por qué no sabemos vivir?

Si nos detenemos en algunas muletillas de articulación presentes en el discurso de Nicolás Aimani, descubriremos que su visión del pasado está

reforzada por la sentencia "así sabíamos vivir". Sin embargo, no hay ninguna marca similar que cierre las descripciones de las situaciones actuales de vida. ¿Es que hoy en día ya no se sabe vivir? ¿Responderá esta marca lingüística a la percepción de abandono de la forma propia, ligada al rito y la sacralización en que se creció, a la pérdida de un mundo más seguro, en el cual todos tenían un lugar definido y para el cual estaban preparados? El olvido de las tradiciones está ligado a una desestructuración generalizada de un modo de vida, la sensación de acabo de mundo que circunda a esta visión y el acercamiento del fin del milenio, lo que refuerza el sinsentido del presente, estado en el que se actualiza la noción implícita de "no saber vivir".

Este estado se ve reforzado, a su vez, con otra manifestación de menoscabo: la del presente como mentira. En las conversaciones con Nicolás afloraba de cuando en cuando, ante la extrañeza de nuestro interés por su vida o cuando iba a relatarnos "cuentos de antiguos". ¿Qué es lo que hace que el relato actual se perciba como una falacia? ¿Cuál es la necesidad que surge en este acto comunicativo? Similar cuestionamiento nos surgen de los remates de Luisa, que expresan su visión paradójica, risible e increíble de lo que viven, con un "y ese es el chiste". ¿Por qué se niega o se le resta veracidad a lo que se vive? ¿Qué pasó con la vida verdadera y en serio? Tiendo a pensar que ese discurso está focalizado hacia nosotros y que no corresponde a un discurso interno, lo que no niega la existencia de una grieta de sentido, un conflicto no resuelto.

La presión cultural de la existencia de un saber exacto, ajustado a verdad comprobable y replicable por la ciencia que ha transmitido la sociedad nacional pone en tela de juicio otras fuentes explicativas tradicionales, causando tensiones al interior de la comunidad entre las generaciones analfabetas y las alfabetizadas; entre la observación práctica de la naturaleza, el saber vernacular-tradicional que se arraiga en ellas y el saber de libros, de cosas que no se entienden pero que dicen que son verdaderas. Esa presión está presente también en el discurso de Nicolás, cuando acota que sus relatos son mentiras, que el hablar de su vida es "contar cuentos", con toda la carga negativa que

nuestra cultura moderna le ha dado a ello. Entre la ignorancia del vivir y la falacia de la vida actual se marca la grieta que está dejando el proceso de aculturación que reniega del saber tradicional y que tampoco ofrece modelos explicativos comprensibles que suplan la visión integradora de la naturaleza -física y simbólica- que por siglos ha mantenido la comunidad. Es en este último aspecto que queremos profundizar en el próximo capítulo, distinguiendo en qué punto está el proceso aculturativo y dónde radica el poder cultural comunitario.

**VII. CULTURA, RESISTENCIA
Y PERCEPCIÓN
EN EL LOA SUPERIOR**

CONFIDENTIAL
SECRET
CONFIDENTIAL

La situación de los comuneros rurales de Conchi Viejo es compleja, ya que interdigita en su cotidianidad niveles de contradicción variable entre la "sensación de acabo" y la revitalización cultural; entre la necesidad de migrar y la de luchar por lo que les pertenece; la de integrarse y la de marcar su otredad.

Estas contradicciones se amplían si enmarcamos estos relatos al interior de la comunidad, vista como conjunto. Los conflictos con la dirigencia no representa un problema de relaciones humanas entre individuos particulares; lo que en el fondo está en juego son dos visiones de lo que se espera del futuro comunitario, aspecto que también mira con preocupación la Conadi regional (V. Castro, com. pers. 2000). Lo que pretendemos en estas páginas es intentar entender estas contradicciones y ahondar en cada uno de sus términos, tomando como referente el proceso aculturativo y, por tanto, la línea histórica del devenir local y comunitario subyacente en ellas.

La realidad vital, llena de pequeñas pero significativas contradicciones entre el discurso que se nos ha relatado, el interactuar entre sus pares y su accionar familiar y comunitario, nos ha hecho sentir que las herramientas del análisis sistémico o estructural de discursos son demasiado mecánicos para develar estas dialécticas de vida. Si bien son métodos que permiten relevar aspectos del habla con cierto grado de objetividad, no son capaces de solucionar con la misma pretendida objetividad las omisiones y las frases silenciadas, así como las connotaciones de elementos paraverbales y gestuales, ultracorrecciones

y *lapsus linguae*. Por consiguiente, aquí preferimos comentar estas historias de vida desde un diálogo, trasvasijando las reflexiones que nos han surgido a la luz de la problemática de la aculturación y el poder cultural, asumiendo en ello, todo el riesgo de asistematicidad que pueda conllevar.

1. UNA ESPACIALIDAD ALTERADA

El medio ambiente sintetiza gran parte de las percepciones culturales de estas comunidades campesino-indígenas, poniendo de manifiesto todos los niveles del espacio que nos interesa abordar, desde el físico que representa el territorio y los recursos comunitarios hasta lo simbólico identitario. Si bien coincidimos con la postura de Plaza y Francke (1981) en orden a que la base de lo comunal está en el territorio y su control, creemos que el núcleo cultural que permite distinguir a estos grupos humanos de la sociedad nacional se juega en las percepciones y significaciones que se han construido en torno a él.

En las historias de vida que presentamos así como en los demás relatos que registramos en el transcurso de esta investigación surge fuertemente la toponimia como forma primordial de apropiación espacial. Las unidades territoriales cobran sentido en cuanto tienen un nombre y el control —entendido como derecho autopercebido— surge de la capacidad de reconocer cada uno de estos espacios como un lugar. Es más, esta capacidad figura como uno de los puntos de distancia con los miembros urbanos de la comunidad y con la falta de control territorial que ellos tienen al perder el conocimiento toponímico, lo que les dificulta tanto la administración interna como su capacidad de representación y de defensa territorial ante el Estado u otros organismos que manifiestan interés por algunos sectores que ancestralmente se consideraban comunitarios.

..sí uno lleva una ampliación de terrenos que se llama, de pastoreo y todo eso, ellos no se ubican porque creen que son kilómetros y más kilómetros, pero resulta

que es todo a la redonda no má y dan los lugares y son diferentes los nombres no má. (Luisa Huanuco)

Esta percepción dominada por el nombrar espacial no es algo privativo de los miembros de esta comunidad altoloína. Ya Gabriel Martínez (1976:265) llama la atención sobre este aspecto, describiéndolo como una forma de configuración andina del espacio físico y ha sido identificado en otros estudios desarrollados en la región (p.e. Romo 1996: 54-58), reafirmando la función apropiadora –humanizante– que cumple la toponimia en la relación comunidad-espacio físico. Ahora bien, el “bien nombrar” de los lugares se puede entender como uno de los elementos de la cultura propia que se resiste a ser alterado por elementos enajenantes o impositivos, lo que claramente se puede establecer en ambas historias de vida, en la manifestación de incomprensión y molestia que causa la incorrecta denominación cartográfica.

La Puntilla, nosotros... aquí se llama La Bajada, no sé quién le pondría La Puntilla. Claro, los mapas de antes con los de ahora, no... no igualan ninguna cosa, oiga. Uno lo conoce por un... un nombre y acá... Sí, yo creo que ahí es la Puntilla, pongámosle La Puntilla es La Bajá, al final. (Luisa Huanuco, La Bajada, 1999. Texto no incluido en su historia de vida)

Por otra parte, los topónimos tienen raíz indígena en una proporción importante y en algunos casos en que el uso ya ha impuesto un nombre hispano, aún se recuerda y se recurre a su nombre indígena.

los antiguos cuando andaban, toos sabían, puh, lugar por lugar lo' iban diciendo. (Nicolás Aymani. Cabrito, 1999. Texto no incluido en su historia de vida)

Cerro Las Papas. Ese el verdadero nombre es *Sirawe*. *Sirawe* quiere decir morocal, puro moroco es poh. (Nicolás Aymani)

Esta característica nos parece importante a pesar de su aparente obviedad, ya que los comuneros aún mantienen vivo el recuerdo del sentido originario de los topónimos indígenas. Es posible que ellos lo identifiquen como proveniente de una lengua a la que el vocablo no pertenece, debido a las

influencias indigenistas externas que han apoyado la revitalización cultural comunitaria en el marco de lo atacameño o a las propias síntesis y apropiaciones de información que han hecho los expertos locales de sus vidas y su entorno; sin embargo, hay una referencia a un modo de nominar que nos parece significativo. Cada historia a la que refiere un lugar habla de un hecho natural simple, pero que ha sido relevado para caracterizar un sitio dado. Así podemos nombrar:

Vizcachuno = agua y vizcacha: "había un ojito de agua que sabían tomar las vizcachas ahí..."

Lare Muerto (aymara) = zorro muerto: "ahí se ha caído un zorro y se ha muerto en el plano."

Waypa-wase = casa de gallina.

Taira (del guaraní) = es un pasto (Nicolás Aymani, en conversación de 1994)

Hay otros sitios cuya toponimia hace referencia a aspectos culturales:

Pic'chuwara (quechua) = coquea caballero, "hacían una ramaa..."

Joyarcona = niña pelada, está retratada en la peña, pelaiita está pará esa señora.

Lamentablemente, este saber comunitario se está perdiendo. La migración infantil a Calama, conlleva inevitablemente un alejamiento físico y cultural del entorno, disminuyendo el control territorial ejercido a través del dominio lingüístico y la distinción de cada rincón del paisaje. Este aspecto lo retomaremos más adelante.

La toponimia es el nivel de mayor detalle en la descripción del entorno, pero existen otras categorías que corresponden a macrounidades de paisaje, que responden a una percepción ecológica del mismo. Tal como Romo (op. cit.: 59-66) describe para la comunidad de Ollagüe, estas categorías hacen referencia a elementos físicos visibles y claramente distinguibles, que si bien se corresponden con fenómenos geográficos, se clasifican en torno a categoría de uso, desde la perspectiva pastoril. Es así que nos encontramos con el esquema ya descrito de vega / pampa / cerro, a la que se suman luego algunas

distinciones como *chacra* / *potrero* / *campo*⁷³ para referirse a sectores a los que se les da un uso productivo y las categorías de *salle* / *carca* para sectores infértiles que se ubican en pampas y cerros.

A diferencia de las demás comunidades de la región –tanto de Ollagüe como de la subregión del Salado–, el sistema clasificatorio que se emplea se reduce casi exclusivamente a estas categorías basadas en un criterio de aprovechamiento productivo del espacio, ya que el subsistema que refiere a unidades de paisaje con formaciones vegetacionales específicas no se aplica. De hecho, entienden los conceptos de *tolar* y *pajonal*, pero ellos no los emplean, aun cuando clasifican la vegetación en *tolas*, *pastos* y *pajas*. De la misma manera parecen no conocer la denominación de *panizo* por la cual preguntamos expresamente. El desuso de estas categorías puede ser explicado por la transformación de las prácticas productivas tradicionales, desde sistemas extensivos estacionales (“*transhumancia*” al decir de Lynch, 1972) a una explotación intensiva del espacio de vega que proporcionan los cursos permanentes de agua, especialmente el río Loa, producto de los fuertes cambios climáticos que ha registrado la región, al menos en lo que se refiere a los regímenes de lluvia, nivel de precipitaciones y disponibilidad de recursos hídricos.

Estos cambios en la percepción, al menos en términos de la segmentación que se hace del espacio y los criterios que se emplean en ello, ponen en cuestión uno de los aspectos más estructurales de la espacialidad andina: la noción de complementariedad ecológica. Si recordamos algunos hechos transformadores del período colonial, como la reducción a pueblos y la adscripción territorial al lugar de habitación y no al grupo étnico (Hidalgo, 1984; 1998), ya se había

⁷³ La denominación de *campo* y la de *pampa* se superponen en el espacio, ya que la primera denominación hace referencia a una capacidad productiva. Al irse mermando los recursos estacionales que ésta ofrecía, su uso ha casi desaparecido y ha primado el nombre que refiere a unidad de paisaje.

comenzado a presionar sobre este elemento cultural, imponiéndoles otros modelos de uso y de apropiación cultural del espacio. En las historias de vida aún se pueden encontrar nociones de espacio discontinuo, tanto en términos geográfico como de recursos, las cuales nos manifiestan que al menos hasta mediados del siglo XX seguía operando algún sistema de complementariedad ecológica, tanto por la vía del acceso directo a recursos nuevos o redundantes, como son las zonas de forrajeo de uso pastoril, como por la de apropiación indirecta, a través del trueque y el arrieraje.

Desde 1950 en adelante se inician varios procesos que van a minimizar una apropiación espacial discontinua en los términos de su cultura propia. La dependencia que se genera con las mineras y con la ciudad, ya sea por trabajo remunerado durante la edad productiva de los miembros de la comunidad o por que se convierten en fuentes de recursos alimenticios que complementan los que los estancieros son capaces de producir, se conjuga y refuerza con los cambios ecológicos y medioambientales que minimizan los recursos naturales estacionales y distantes a los que tradicionalmente se echaba mano. Así, la relación productiva con el espacio termina por reducirse a la relación estancia/ciudad.

Antes no má se andaba por el campo, sí había mucho pasto. Ahora, pocos años ya nos hemos entrado pa' las vegas; y ahora las vegas se están secando ya.

Nosotros vivíamos en Inchuno, Catarpe, Chiguisa, pa' llá por Chuchuyuno, por toas esas partes sabíamos parar. Guerrita, en toos esos lugares. Sí, en estancias, cambiando. Esas estancias hemos vivió nosotros, aquí nos hemos criaio. (Nicolás Aymani)

Yo una vez, paraba allá en los cerros, cuando había pastos, y de ahí he traído del tren poh, bien cargado vienen los coches de atrás, entonce de ahí onde anda mucho y de ahí derrama pedacitos [de azufre], de ahí he traio. Paraba en los cerros, allá onde pasaba la línea. Se llamaba Estanque Negro allá. Y de ahí he traído azufre [...] Mis niños estaban chicos... Y despué, mucho tiempo, cuando mi niña venía de vacaciones que le digo, [vamos!, le digo, a ver el Estanque -porque le gustaba ir allá-. Quedaba aquí al plan del salle, Puruña que le dicen, un poco más arriba [...] [Esa estancia] era antiva, y de ahí él [su marido] lo arreglo, lo techó. Había harto pasto, puuutas había pasto: lollo, locupa, había haaarto,

puuutas, verde no más era... Llovió ese año. Harto pasto había. Sí [íbamos varios meses], antes con los niños, ahora somos dos... Yo ante paraba aquí, en el plan del valle que llaman Estanque Negro... (Tomasa Galleguillos, Estancia San Antonio, Milla, 1999)

Esta importante transformación de las estrategias culturales puede explicar por qué es tan distinto el carácter de la estancia altolóna comparado con el concepto que se maneja para estas unidades productivas en el resto de la región del Loa Superior y de toda la Región Atacameña.

En el caso de las subregiones y regiones cercanas a nuestra área de estudio, la estancia corresponde a un asentamiento de ocupación estacional o temporal, con un carácter de asentamiento secundario al que se acude para aprovechar las pasturas que presentan mejores condiciones y calidad según va transcurriendo el ciclo anual estación seca / estación húmeda, mientras que se mantiene un nucleamiento o centro al que se retorna o que no se abandona totalmente (la UPD se divide, enviando a uno o dos de sus miembros a estos asentamientos) y que está representado en un pueblo, en el que generalmente se realiza también una importante actividad agrícola. Este es el caso de Aiquina, Caspana y Toconce, en el Salado (cfr. Gómez, 1980; Aldunate & Castro, 1981; Castro & Martínez, 1996), y de Peine, San Pedro y Toconao en el Salar de Atacama (cfr. Folla, 1989; Castro & Martínez, 1996; M. Castro 1995 Ms). (Villaseca, 1998)

1.1. LA ENAJENACIÓN DE RECURSOS: RESPONSABILIDAD COMPARTIDA

Las condiciones medioambientales locales son medidas y cuantificadas por los estancieros altolónos en función de dos de sus recursos básicos, los que a su vez son interdependientes: el agua y las pasturas. En las últimas décadas, los pastores han visto cómo los cursos estacionales de agua y algunas fuentes subterráneas han ido disminuyendo sus caudales o se han desecado. Esta situación afecta principalmente las aguadas u *ojos de agua* que se distribuían en la *pampa* y que les permitía desplazarse con tranquilidad a las pasturas estacionales, atravesando el páramo desértico que media entre el valle y los cerros, o que les permitían desarrollar actividades anexas al pastoreo, como el arrieraje y el caravaneo.

Este proceso de desecación se explica por las sequías que, según cuentan los propios estancieros, se han llegado a prolongar por más de una década, lo que no sólo implica la no renovación de carga de los acuíferos regionales sino que también una situación de estrés ambiental en el que las áreas de forraje natural se ven fuertemente afectadas. En primer término, la escasez absoluta de precipitaciones elimina la posibilidad de escurrimiento en las quebradas de flujo estacional, lo que significa una disminución del agua superficial y de la cubierta vegetal que se desarrolla en estas quebradas intermedias. Los escasos eventos de precipitaciones se describen como "lluvias malas", porque caen con tal fuerza que dañan la cubierta vegetal al aumentar la erosión por arrastre, a la vez que señalan la falta de penetración de humedad en la tierra, lo que podría hacer germinar las semillas. En segundo lugar, en las laderas de los *cerros* y la *pampa* no pueden brotar las gramíneas estacionales ni florecer las *tolas* que constituían un recurso forrajero de calidad, altamente apreciado por los pastores, especialmente para el ganado camélido. En tercer lugar, a principios de la década de '90, conjuntamente con la sequía, se registraron otros fenómenos climáticos que alteraron el normal desarrollo de la actividad pecuaria: al culminar el invierno, hubo nevazones de consideración que, si bien representaron un aporte de reservas de agua, afectaron seriamente el valle del Loa, cuya vega, quemada al quedar cubierta por la nieve, se vio deteriorada tanto en términos de extensión como en calidad de los pastos que la conforman. Estas nevazones, ocurridas en septiembre de 1995, persisten como un referente de la inclemencia local del medio ambiente y de las dificultades a las que se ven enfrentados cotidianamente los pastores altoloínos.

La falta de agua y de pasturas de calidad ha mermado sus hatos, pero estos acontecimientos no sólo se producen por las transformaciones generales del clima. Las mineras han intervenido en la zona, agravando el proceso de desertificación que se registra en estos sectores y alterando el ritmo de la vida pastoril local. Las peticiones de derechos de agua, tanto para relave como para consumo en los campamentos extractivos, han ido paulatinamente encontrando eco en la División

General de Aguas, cuyas concesiones se han materializado en la construcción de bocatomas como la de Lequena (creada en 1967 y que abastece a Calama y Chuquicamata), la canalización y represa de San Pedro (1912), la aducción de Quinchamale (inaugurada en 1989) y el Embalse Conchi (1969). A consecuencia de estos trabajos se ha mermado notoriamente el caudal del río Loa e incluso se han desecado algunos de sus afluentes, siendo el más importante, el río San Pedro, ya que, en su confluencia con el Loa, se formaba espacio geográfico caracterizado por un ensanchamiento del piso del valle con una amplia vega.

Los estancieros tienen una vasta comprensión de las redes hídricas regionales, lo que les permite incluso relacionar la disminución del caudal del río Loa con la extracción de fuentes secundarias de agua, que aparentemente no confluyen, aunque forman parte de la misma cuenca, con la misma facilidad con que retienen datos de flujos en pulgadas o metros cúbicos de la mayoría de las fuentes de agua locales.

La claridad que tienen sobre la pauperización de sus recursos comunitarios tiene dos líneas de explicación, que no se contraponen sino que se complementan. El rol que desempeñan las mineras y, a través de ellas, la sociedad nacional, es percibido como la causa principal de la pérdida del control comunal sobre los cursos permanentes de agua, ya que se le reconoce como uno de los principales agentes enajenadores de los recursos hídricos locales y que junto con el crecimiento urbano, se les percibe como los focos de riesgo de perder el escaso control que mantienen de estos recursos vitales.

¡Los de Chuqui poh!, si son esos los que má han pataleado y sacado agua poh.
(Luisa Huanuco)

dicen que las lluvias son artificiales ahora, así que pasan por encima de la tierra y no mojan la tierra... (Nicolás Aymani)

dicen que empiezan, si eso son todos estos humos que empiezan de estas plantas, todo eso, de Chuqui , todo eso... son parte que aislan... digamos, desparraman las nubes. (Luisa Huanuco)

Han llegado a integrar la noción de "derecho de agua" como algo por lo que las comunidades tienen que pagar, reconociendo las fallas de gestión que han tenido sus dirigentes en ese sentido. La observación o "conocimiento de oídas" que tienen de la situación de otras comunidades atacameñas, especialmente del Salar, les hacen sentir que es una mala administración de ellos y de otras comunidades de la región del Loa lo que los tiene en tan mal pie para defender este núcleo básico de su conformación comunitaria. Nuevamente surge como problema el carácter urbano de la Directiva, ya que el agua y las pasturas son problemas cotidianos sólo para quienes mantienen una vida estanciera.

Yo estuve conversando con unos viejos, me dijeron que Chiu Chiu, Lasana, no pagaban ningún impuesto de agua, entonces, gritaban pero no pagaban, no ofertaban pagar el impuesto d'agua. Así que por eso se hizo el... el embalse de Quinchamale, se hizo esto, por que si ello hubieran pagao no podrían hacer esta custione de... de... de represa. Entonces habrían tenido el agua, porque pa' Toconao dicen que lo pagan desde el ojo pa'bajo. Too eso lo pagan... Atacama, too. Por eso tienen agua. ¡Y aquí no! Gritaron pero nunca ofertaron pagarla; así que hicieron muy tranquilo la cosa de la represa y llevan l'agua de los pueblos (Nicolás Aymani)

Eso es lo que se ha pretendió hacer último, pero yo no entiendo... o sea, la directiva, porque ahora ejemplo, el presidente tenía que tirar una carta a gobernación, por... por asuntos del agua, pero hasta aquí no sé si la tiró no la tiró. (Luisa Huanuco)

La otra línea explicativa surge de su conciencia de que la naturaleza está alterada: las lluvias se han modificado, las temperaturas se han ido haciendo cada vez más rigurosas. ¿Qué le pasa a la Tierra? La respuesta que se han dado es que se han olvidado de su pacto recíproco con ella, ya no *pagan*, ya no recuerdan a la Santa Tierra, a la *Pachamama*. El equilibrio se ha roto con la pérdida de las costumbres, y ya son pocos los que recuerdan y respetan, el resto ha emigrado: la escuela y la ciudad los han llevado al olvido. Los estancieros se ven constreñidos a realizar las *costumbres* que con los parientes y amigos que aún permanecen en las UPD. Escasean los recursos y las manos que permiten hacer los rituales como corresponde...

Es que... las costumbres no las hacen ahora, por eso antes se hacía mucho eso... pagaban la... la nube, teo eso. Entonce llovía poh, y no había lluvias locas como ahora. Eran lentas y salía pasto, poh. Pero ahora no se hacen esos pagos, entonce ahora se va secando la Tierra, poh, porque el espíritu de la Tierra ya no da agua poh. (Nicolás Aymani)

Así, entre presiones medioambientales y de las extracciones mineras, la percepción de los estancieros de su entorno y de la disponibilidad de recursos que éste les ofrece, oscila entre una práctica productiva cada vez más orientada a la supervivencia y al intercambio económico de mercado. Sin embargo, la esfera simbólica está latente, se actualiza en la remembranza de tiempos mejores y en la explicación de la condición actual, en el refugio estanciero y en una tímida reactivación de las tecnologías simbólicas, en pro de reestablecer el equilibrio perdido con la naturaleza, que parece ser una estrategia cultural antigua. Esta visión la ahondaremos más adelante, pues creemos que es oportuno seguir mirando los factores aculturadores externos que se conjugan en la transformación del espacio social y cultural de esta comunidad.

2. IMPOSICIÓN Y ENAJENACIÓN: UNA LECTURA DEL ROL DEL ESTADO Y LAS PRESIONES DEL MERCADO

Entre los aspectos que los estancieros reconocen en el quiebre de sus modos de vida y agentes de transformación económica y cultural, los organismos de control que tiene desplegado el Estado en esta zona fronteriza aparece con fuerza: el SAG, los militares, los carabineros de frontera, Monumentos Nacionales se suman a las empresas públicas que tienen concesiones de agua (ESSAN) y a las asociaciones recreativas privadas de la minera el Abra, como es el "club de caza y pesca". Todos, de una u otra manera, ejercen presiones sobre el modo de vida tradicional que se desarrolla en el alto Loa.

Si bien muchas de las presiones que describimos no cuentan con leyes que amparen su accionar, en la práctica operan sin muchas restricciones, tanto por el celo que despliegan en su accionar "por la patria" como por la falta de conocimiento de los procesos y cuerpos legales que les ampararían frente a abusos.

Actividades tradicionales como el caravaneo tienen una larga data de transformación en que se entremezclan la simple convivencia de estrategias económicas y prácticas distintas derivadas de la expansión del desarrollo tecnológico, con prohibiciones funcionales al control territorial chileno. Es así que en una primera instancia se abandonó el caravaneo de llamas en favor de un arrieraje con burros, hecho que ya ni siquiera permanece en la memoria activa de la comunidad, ya que no hay quien recuerde a padres o "abuelos" que hayan cargado llamas; en una etapa ya más reciente, se abandonado el burreo por la carga motorizada.

Nicolás recuerda los inicios de ese proceso, cuando describe los primeros carros motorizados que llevaron a la zona para la extracción de la yareta y cómo

fueron reemplazando a las tropas. También en su discurso de alude al transporte moderno de algunos pueblos cercanos, como son los del Salado, cuyas rutas son más expeditas, permitiendo el acceso directo de camionetas. Es por eso que el exclama con orgullo y una dolorosa nostalgia:

La gente antigua trabajaba mucho con tropa poh. Ahora no, no ve que se acabaron las tropas, ¿no ve? Yo soy el último, naiden tiene tropa ahora.

Hay en este punto una diferencia notable con las comunidades del Salado, en las que el caravaneo y el arrieraje en llamas está en el recuerdo activo de haber sido vivido por la generación anterior (Cfr. Montecinos 1983:46, 50); figurando el ciclo completo caravaneo / arrieraje / transporte motorizado.

Pero el "progreso" no es el único factor que ha influido en ese cambio; no es la eficiencia de rapidez y cantidad de carga lo que ellos perciben como lo que ha eliminado sus posibilidades de desarrollo, sino los controles sanitarios, los sistemas de veda y prohibiciones de extracción que dependen de CONAF y el SAG.

En esos años en que yo me crié, ¡puta todo era libre! No había ná, ninguna cosa. Uno se iba pa'onde quiera con tropa, llevaba a Lasana leña, llevaba llareta a cualquier parte lo que quería, era libre, ahora no, ahora está fregao... Es más, que le quita la llareta, le quitan los aparejos, le rematan los burros, toas esas leyes hay ahora, si ahora está malo. Estamos jodíos poh. (Nicolás Aymani)

El rol controlador del Estado, en sus más diversas manifestaciones está mermando las bases de reproducción económica y cultural de estas comunidades. Las prohibiciones les parecen arbitrarias, sin sentido ni utilidad, porque no ven en qué puede afectar al país su actividad extractiva, productiva, cambista o de transporte. Si bien pueden comprender que se ejerzan medidas de control, se sienten como el chivo expiatorio de muchas situaciones de las que no son responsables, pero que les afectan directamente. En una conversación que Nicolás sostenía con un *matutero* en 1994, nos expresó cómo los militares mataban a tiros a los burros que encontraban en la pampa, que era casi como una diversión y que afectaba no sólo a burros salvajes, sino también a los de

carga, o a animales protegidos por ley, como la vicuña; hecho del cual eran inculcados los campesinos. En el otro extremo, están los casos de desprotección que sienten cuando fijan áreas de reserva para la preservación de pumas, quedando los estancieros desamparados y sin posibilidad de proteger a sus ganados, cuando éstos hacen incursiones por las quebradas y vegas, como fue el caso de la familia Aymani Galleguillos, que en una temporada perdieron alrededor de 60 llamas por la acción de este felino; o el caso del zorro, especie que también cuenta con prohibición de caza, y que ataca los corderos, como nos relatara Luisa.

Caso aparte es el control de tráfico de droga, con el que se han visto afectados directa o indirectamente a través de la prohibición de internación de hoja de coca. Todos comparten la impresión de que es importante evitar la propagación de la drogadicción, así como se tiene clara conciencia de que es un flagelo que está inserto en todos los niveles de la sociedad, desde los ambientes gerenciales hasta escolares; sin embargo, la extremación de la norma les ha dificultado el acceso a un bien ritual y de consumo vital en las comunidades andinas, normativa que también ha afectado a los pueblos del Salado (cfr. Montecinos 1983:29-49; Miranda 1997:32 y ss). Luisa y su familia recordaba con nostalgia que para los floreos se llenaban las chuspas con hojitas de coca y que ahora, casi hay que contarlas para asegurarse que alcance para todos.

La conciencia de corrupción de los entes fiscalizadores aflora en los discursos de los estancieros altoloínos, lo que aumenta la percepción de injusticia en la aplicación de esta normativa y de que se persigue a quien no corresponde: ¿Por qué no se hace nada contra quienes llevan las máquinas que transforman la coca en cocaína? ¿Por qué persiguen a los pobres? Son preguntas que surgen con claridad meridiana en ambas historias de vida. Esa conciencia ha sido reforzada con un gran número de debates que transmiten las radios bolivianas² en los que se integra la visión cultural andina, que aprecia el valor

⁷⁴ En 1996 tuve la posibilidad de escuchar junto a Juan Galleguillos parte de uno de estos debates radiales, captado en un receptor que tenía en su estancia de La Bajada.

ritual y medicinal de la hoja de coca, y la visión campesina, que ha encontrado en su producción una fuente de salir de su pauperización económica.

• **Asociaciones económicas: quebrando el control del espacio propio**

Además del Estado, existen otros organismos que ejercen funciones fiscalizadoras en este sector del Alto Loa y cuyas medidas no contemplan una medición de impacto sobre la población local. No tengo claridad sobre cuál es el estatuto legal y las atribuciones que se les ha otorgado a asociaciones como el club de pesca y caza del mineral El Abra, pero en su afán por proteger la capacidad reproductiva de la trucha del Loa, de la pesca indiscriminada han decretado períodos de veda y han impuesto mecanismos de control de acceso al río mediante el cierre de caminos que ni siquiera ellos habían trazado.

entre toda la parentela haciendo la huella, nosotros dando almuerzo, qué se yo, ya, para abrir la huella. Y resulta que ahora vienen, los ponen la barrera y ahí los que, ahí quedamos, la huella de nosotros. Aislaos. Después vino un señor del Abra, los pasó una llave, pero que resulta que ¡se nos culpa igual poh! Porque nos pasaron una llave y ellos creen que nosotros... yo eso yo por eso fui a patalear ahora abajo.

Son, imagínese, son como tres kilómetros abajo, más o menos ar cálculo no má', y yo no, ir a vigilar eso, no puede, no puede... porque ahí vienen y lo cortaron con sierra los pescador las cadenas. Claro, y pasaron igual pohye. Ahora se le puso otra cadena, no están pasando. Pero resulta que igual le echan la culpa a uno poh, y nosotros, ¡ná' que ver! Así que en eso hemos estao'... Y incluso fuimos a ... le dije y ahí salió la señora y yo le dije que l'agua está remala, incluso los pescaos nos ensucian, claro. Y de cuando llegaron las truchas acá, se hechó a perder más el agua, en 1915, contaba mi abuelo. Mi abuelo contaba todo eso porque él fue protector de la... o sea, protegía las truchas poh; si el era uno de los que andaba desparramando después las truchas de trecho en trecho, y luego se fueron solas y ya cuando [distierron????] empezaron a desparramarse más y llegaron por aquí, después en Lequena, y así, así se cundieron las truchas... ¡pero mucha gente era!

Porque uno dice que no los pesquen, se enojan, entonce y por ahí también mucha pelea... De repente con Manche, porque con el único que me pude entrevistar yo... Manche se llama el caballero, le dicen el Manche, yo no sé como se llame... Ahora dijo que nosotros podíamos tomar las patentes de los vehículos, ¡pero qué podemos

hacer nosotros!, nosotros no podemos tomar ninguna patente porque nosotros no somos ninguna autoridad, ¡no tenemos ningún papel, no tenemos ná! Entoncé, ¿cómo vamos a ir allá a controlar? No podemos, no, no... Y han dentrado vehículos... quizás ellos pasan llave, no saben a quién pasan, y si lo pasan, ¡¿sacan cuántas copias?!, y ahí no se sabe má poh... ¡y entran cuántos! Claro, no, ya menos menos pa'ir a peliar con los caballeros que vienen, yo no...

De que dejan mugrerío en el río, lo dejan, eso es cierto. Me consta, ¡yo he visto tantas cosas, que ya no!. Traen esto, se cañonean y ahí queda, con decirle que hasta se hacen pipí en el agua, con eso digo todo. Entonces eso es malo, malo porque le traen botellas de pisco, traen vino, traen... usted ha visto la cantidad de cosas que hay, y eso que no es para que haiga tanto, y sin embargo, hay poh. Otras veces vienen hasta con críos chicos, dejan hasta los pañales, dejan toallas de esas desechables, ¡todo dejan botado! No lo queman y eso está mal, entonces... Bueno, por una parte la barrera digamos puede proteger, pero por otro lao lo está perjudicando a uno.

[El club de caza y pesca] Dicen que son socios ahora [del Abra], porque el Abra plantó abajo la barrera, según nos contaron no má —porque nosotros no sabemos si es así o no—, que les pedfan un millón de pesos por la multa, por sacar una. Pero estos señores se vieron obligados en sacar la barrera del otro lao', porque ellos, como usted ve, pasan unas cosas, ¿cierto? Pasa... pasa corriente hacia allá [indica sentido este], para que venga agua del salar de Ascotán para trabajar el Abra.. (Luisa Huanuco, texto no incluido en la historia de vida).

Del relato de Luisa se desprende un sentimiento de agobio. El esfuerzo familiar por extender un trazado que les permitiera un acceso abierto y expedito, logrado solo con la organización y el trabajo físico de la unidad productiva doméstica (UPD), se ve usurpado con la arbitraria instalación de barreras. Pero eso no es todo: luego de una larga discusión para que les entregasen una copia de la llave para poder acceder a su propio camino que conduce a la estancia, se les impone una tarea de vigilancia para la cual no se sienten llamados ni en autoridad ni en posibilidad de atender sin descuidar sus actividades productivas.

Los estancieros de Conchi Viejo reconocen el origen de la normativa e incluso pueden estar de acuerdo en el diagnóstico de la situación, pero disienten de la solución. El club de caza y pesca —los inspectores de los pescados, como

los llamaría Nicolás— sólo piensan en el recurso y no en la población del lugar, por lo que usan sus influencias regionales para forzar a los estancieros a trabajar para ellos, sin preocuparse de que sus intereses y normativas se han constituido en otro factor que atenta contra la reproducción económica local.

Dispués vinieron los inspectores del pescao, y dijeron que'l pescao se muere.

– Si no hay agua poh.

– Es que usted se lleva toa el agua, poh...

– ¡Qué me voy a llevar el agua yo!, le dije, yo tengo que regar el huerto y no llega tampoco pa'regar bien. [...]

Claro, pa'mí mismo, ya no hay agua. No hay agua pa' regar el huerto, sí si no sé qué alegan... ¡está prohibido por las puras! ¡Si seco está too esto, poh! Claro, sí poh. Si de aonde van a sacar pescaos... ¡Si es pa' puro sacarle plata a la gente! ¡pa' puro hacerle perjuicio a la gente llevando aquí! (Nicolás Aymani)

Estas nuevas presiones se suman a los controles estatales y a la enajenación de recursos que hace la minera o la División de Aguas, complejizando la situación de la población local y acentuando la rivalidad entre la comunidad y la sociedad nacional; más aún cuando se percibe que el Estado aplica una política de *laissez faire* en cuanto a sus funciones fiscalizadoras sobre las empresas privadas, dejando que extraigan las riquezas del país, que utilicen productos tóxicos en sus procesos industriales y que ejerzan presiones no debidas sobre la población local.

Sí poh, si uno tiene que afectar y se debe enfermar ... los animales, too, van a perecer con esto... Y dice que no se puede usar casi en el extranjero, porque en el extranjero está controlado eso esa cuestión. Acá no, puh. Acá naiden lo prohíbe, ningún gobierno, ná..., hacen lo que quieren...

Y aquí, como el gobierno no controla, hacen lo que quieren, ¿ve? Si el gobierno lo controlaría, también no podrían hacer poh. (Nicolás Aymani)

2.1 ENAJENACIÓN CULTURAL: EL DESCONTENTO DE SER UN “PUEBLO TÍPICO”

La situación de indefección que sienten en relación a las acciones emprendidas desde el Estado, se generalizan incluso hacia aquellas medidas

que se han tomado en favor de la protección de algunos de los nichos culturales comunitarios. El recelo hace que se sientan más perjudicados que protegidos por esas medidas.

No hemos podido reclamar absolutamente naa, si la Capilla pasó a Monumento Nacional, y el pueblo no hace mucho lo declararon pueblo típico de la zona, que ná que ver, son casi las mismas leyes que Monumento Nacional y nosotros no estábamos de acuerdo con eso tampoco, pero llegaron y lo hicieron y vamos a saber quién... *[Pero eso les va a ayudar a defender el pueblo de la minera]* Eso sí, yo creo que... un resto, pero en cuanto a título de dominio... *[Pasa a ser del Estado]* Claro y nosotros tenemos que tener un papel donde coste... porque cada persona, digamos pero no todas, tenemos una casita y por esa casita tenemos que luchar poh. A mí, ejemplo, [mi abuela] me dejó dos piecitas chicas, porque toos los años voy a Conchi. Eso ya es algo que tenemos que uno tiene que pelear y por otro lao, nosotros los antepasados no queremos sacarlos de onde están, poh. Si esa era la pelea má grande para nosotros, por los que están ahí ya. Eso fue má, eso fue lo que nos llevó a hacer má movimiento. Ahora unos dicen que llegaron los papeles malos. ¿Quién se equivocó? ¡Vaya a saber!.. Si el que hizo el plano o el que dibujó, no sé poh. Porque dice que tomó la mitá de la capilla, tomó la ... por ser la comuna quedó a la mitá. Bueno, no, poh, no puee ser, no poh. No puee ser. Incluso se pusieron litos, se pusieron linderitos de cementos, entonce, ¿por qué quedó afuera? Si a ellos mismos le consta, y dicen que quedaron malos, no sé poh... Y ahora dicen que too de nuevo. Esto no sé hasta cuando irá a avanzar. No sé quizá hasta qué año vamos a tener papeles, se demora. (Luisa Huanuco)

Esta desconfianza es producto de una larga y conflictiva relación de enajenación, de presiones, de obligaciones de cambio, que hoy adquieren un nuevo cariz en la imposición de sistemas de protección, de fórmulas de desarrollo y de reproducción socio-cultural que no son capaces de darles un rol activo a los representantes de las comunidades en la proyección de sí mismas. Con las mejores intenciones, se han desarrollado estrategias de protección patrimonial que no han integrado ni en su gestión ni en su implementación las propias estrategias culturales de esta comunidad de base indígena, por lo que se sigue en un esquema vertical y enajenador que no les reconoce núcleos de control cultural, en su organización comunitaria ni en su devenir cotidiano. Por otra parte, hay una noción de propiedad que ha surgido con fuerza en los

estancieros, al vez producto de la enajenación y pérdida de control territorial más que de un afianzamiento del individualismo característico de la sociedad occidental moderna, pues aún reconocen propiedades comunales de explotación económica –vegas y pampas– como meramente territoriales –en donde lo sagrado no está ausente–.

Esta situación que aquí generalizamos a todos los organismos estatales, deja fuera a la Conadi, a quien se tiene como distinta, incluso no hay clara noción de que también depende del Estado chileno y que es parte de sus programas de desarrollo para las minorías étnicas nacionales. Sin embargo, hay con la Conadi una relación fundada en cierto paternalismo, pues se espera que de ella surgan soluciones concretas para proteger el agua, el territorio, las costumbres y su vida tradicional. Se apela a ella, pero a la vez se la siente como distante, concientes de cierto artificialismo en sus acciones de promoción cultural.

Hoy día iba a haber una presentación de todos los pueblos, pero yo no... no sé si era en Chiu Chiu o no sé, me dijeron pero no sé a donde. Iba a haber una presentación en que se presenta el carnaval, toos los pueblos sus costumbres, sus... Han estao haciendo eso, han estao presentando sus tradiciones y costumbres que le llaman. [¿Y eso lo estaba haciendo la Conadi?]

Sí, exactamente, la Conadi. Pero no sé cómo, cómo es el organismo ahí, no sé. El año pasao lo hicieron, el anteaño pasao igual. Nosotros fuimos allá, al parque el Loa. En el Parque el Loa lo hicieron. Sí, allá hicimos la presentación. Conchi no tenía ni qué presentar... Tuvimos que presentar la entrá de cera y no sé qué má. ¡Y toos los pueblos, poh! Unos que limpia de canales, otro el Primero no sé de noviembre, empezaron a presentar ahí, pero no... Es un poquitito no má que se vé, una réplica, ná má. Así poh...

Lamentablemente las palabras por sí solas no son capaces de graficar el escepticismo y desgano con que Luisa se refirió a este hecho, como si tuviera la certeza de que esa actividad por sí misma no es capaz de reforzar sus costumbres, sus tradiciones y sus saberes, casi tan similar como la indignación que le provoca que los hayan clasificado como “pueblo típico”. Ciertamente,

cómo se puede pretender que una actividad como esta les apoye en su reproducción cultural si esta presentación está desmarcada de su contexto ritual. ¿Qué importancia puede tener para estos estancieros “representar” una entrada de la cera, si en ese minuto carece de la eficacia simbólica y real en la recomposición del equilibrio con las divinidades?

A la distancia, incluso a nosotros nos podría parecer interesante estos mecanismos de actualización de la memoria ritual en un mundo cada vez más desacralizado y desarticulado por la migración e inserción en un medio cultural diferente; sin embargo, al mirarlo desde sus ojos, es sólo un juego carente de sentido, incluso para la socialización o la resocialización de los miembros de su comunidad.

Tenemos algunos antecedentes de estructuras de rescate de la memoria tradicional en otras comunidades regionales, ciertamente con más éxito por el apoyo interno que han tenido estos proyectos, tal vez porque en sus mecanismos de implementación hubo una participación más directa de la comunidad.

Yo he estado trabajando en Tradiciones y Costumbres, por ahí el 90 empezamos a trabajar porque la misma autoridad reconoció lo que nosotros teníamos y que podíamos recobrar algunas tradiciones, por ejemplo la súplica de la lluvia. Ahí empezamos, Caspana, Toconce y Ayquina, los tres, y ahora se agregaron otros pueblos más. Eso se había perdido, ya no se hacía y ahora lo empezamos a recuperar. (Testimonio de Julian Colamar, Caspana. Miranda 1997:39).

2.2 SER CIVILIZADO CHILENO: UNA IMPOSICIÓN DE IDENTIDAD

A toda esta visión se suma una construcción social de lo que es el “chileno” y cómo ellos se integran o se distinguen de ese constructo. De allí esa sensación de enajenación de dignidad en el término “pueblo típico”, en contrapartida del orgullo que manifiesta respecto a su “calidad certificada” de indígena. El juego de distinciones básicas es claro: hay un yo o un nosotros que

es siempre distinto a lo chileno. Las distinciones vienen marcadas básicamente por dos aspectos: la cultura y la urbanización.

Con respecto al primer aspecto, es tan evidente la distancia que hay entre sus costumbres (variedad, frecuencia, importancia relativa y significatividad en la reproducción social) y las que puede tener la gente de la Zona Central (cultura huasa) concebida por el desde 1978 como la imagen oficial de lo chileno, que siempre está en sus relatos la pregunta por si hay creencias similares en el sur o la afirmación de que esto no se celebra en el Chile central.

Claro, que los pacos decían que era, que era prohibido porque Chile era una ley español, los españoles no creían nunca en costumbres de tradiciones, esas tradiciones eran de Bolivia, del Perú y de la Argentina pero nunca existían en Chile, y por eso lo prohibían, puh. Entonces Chile era una... español, los españoles no cree... dejaron esas creencias, tradiciones, nada, dejaron la gente limpia así no más.

No era cierto, puh, si Chile, claro, sería cierto en el sur de Chile, puh, pero digamos que estas tierras no fueron nunca chilenas, fueron bolivianas. Y entonces aquí tendrían que seguir esas cosas, porque son tierras bolivianas, han sido, ahora son chilenas. Pero digamos que no es chileno legítimo esta costumbre porque, toa esta gente llevaba siempre costumbres, el vivir boliviano, puh, ¿se da cuenta?

¿Cuándo iba a vivir como chileno sureño, como Santiago? ¡Nunca, puh! Eh, son vida boliviana siempre, el modo de andar, de manejar sus cosas, de vivir, siempre es boliviano, puh. Es muy difícil que vaya a ser legítimamente chileno estos peazos, estos peazos de tierra. Han sido boliviano y siguen boliviano, poh. (Nicolás Aymani)

Es así que hay una autopercepción andina, que se subsume en la definición de "lo boliviano", tal vez asumiendo el discurso de las mismas fuerzas que han intentado homogeneizar culturalmente el país, que contrapusieron las costumbres andinas como no-chilenas, demostrando que los conflictos bélicos de fines del siglo XIX siguen vigentes en estos pequeños pero importantes aspectos de la realidad cotidiana regional. Hay que considerar, como prueba de ello, que no han pasado muchas generaciones desde que Chile tomara posesión de estos territorios, por lo que aún está en la memoria familiar activos los recuerdos de los "tiempos de Bolivia", o el "tener papeles bolivianos", por lo que los

estereotipos de lo chileno aún están fuertemente marcados por el prejuicio: "ladrón", "borracho", "malo", "pobre" o "derrotado".

En estos juegos de espejos no es extraño que los estancieros de Conchi omitan o se nieguen a ser reconocidos como chilenos y que, en contrapartida, levanten un discurso indigenista o se autodescriban como bolivianos, tratando de relativizar la identidad estatal que se les impone. Esto adquiere relevancia en el marco de la definición de fronteras culturales, que al menos en este aspecto se muestran bastante rígidas, resistiéndose a las clasificaciones integracionistas de la sociedad dominante, propio de un contexto de "colonialismo interno", como el que describe Stevenghagen (1989) para toda América Latina.

En este mismo contexto, la definición de identidades que pueden desarrollar comunidades como ésta viene muy mediada por acciones de terceros (ONG's o la propia Conadi), que en sus esfuerzos de reforzarles sus nucleamientos socioculturales étnicos para conseguir un avance efectivo hacia una ciudadanía real de estos grupos, impulsa la construcción de discursos, cuyas bases históricas pueden no estar ajustadas a la realidad, pero que cumplen el rol aglutinador que se requiere para el (re)surgimiento de una identidad. Es así que Luisa reconoce que muchas palabras que se emplean en los rituales tienen raíz kunza, aunque no hemos encontrado ninguna que pertenezca a ese origen lingüístico. Sin embargo, esta noción tiene eficacia en otro aspecto: la posibilidad de desarrollar una conciencia étnica regional, en donde la situación de los comuneros de Conchi Viejo comparte con los pueblos del Salado y con los ayllus de San Pedro de Atacama, una larga y conflictiva historia relacional con el Estado y la sociedad nacional, que va desde la segregación colonial (respecto a la sociedad española y criolla del Alto Perú), hasta las políticas de asimilación emprendidas por la República de Chile, particularmente en los últimos 60 años (Gundermann 1997:19).

Ahora bien, creo que todos estos factores que presionan de alguna manera hacia una redefinición identitaria, en un proceso de "etnogénesis" como el que postula Gundermann (op. cit.), no han logrado penetrar lo suficiente como para romper la alteridad interna que existe en la región atacameña. La gente del salar es percibida como distinta, no sólo en sus aspectos más visibles, como es su forma de hablar, sino también en costumbres, manifestándose una conciencia étnica más ligada con los poblados de Lasana, Chiu-Chiu y algunos poblados del Salado, que con sus homónimos legales atacameños. Esta diferenciación tiene bases históricas profundas, las que no es el caso reiterar aquí. A pesar de que la legislación les clasifique como atacameños, no hay un autoreconocimiento en ese sentido; su identidad sigue estando vinculada hacia el altiplano boliviano, retomando fuerza en las situaciones de presión que han tenido que soportar al enfrentarse a poderosas entidades de la sociedad dominante, como son las mineras, lo que en ningún momento implica una refundación identitaria, sino solo un reconocimiento de sí mismos, ante la imperiosa necesidad de marcar su diferenciación y su complementación con la cultura dominante y sus grupos sociales o económicos.

• La trampa de la ciudad

El segundo aspecto es la condición campesina a la cual se adscriben. El pueblo, la ciudad, lo urbano, está asociado a su vez con lo chileno, pero también con un control económico que no existe en el campo. El tener que pagar por el agua, la luz y otros consumos les produce en un estrés que no están dispuestos a asumir. Además, la urbe se concibe como un espacio peligroso, en el cual no pueden circular libremente. Sin embargo, las migraciones cíclicas están entrapando a los estancieros de Conchi Viejo en un juego de percepciones contrapuestas que aún no han resuelto. La peligrosidad de la ciudad se cruza con la percepción de desarrollo que otorga la escuela y la noción de protección que se ve en los asilos. Entonces surge el imaginario de la ciudad como una posibilidad de mejorar la calidad de vida, con una ingenuidad similar a la que movilizó a miles de campesinos hacia las más importantes ciudades del Chile

tradicional en la década del '40, sin que por ello hayan logrado superar su contradictoria visión de lo urbano. Para las nuevas generaciones que migran "temporalmente" a Calama, la ciudad de abre un mundo de posibilidades que no sabían que existían, de cosas que en sus estancias altolónas no tienen ni sentido, pero que en la ciudad se aprende a usar y a necesitar, haciendo más difícil el retorno a su entorno originario.

Cualquier otro, nosotros... ejemplo, ejemplo, yo me crié con mi abuela, mi abuelo, me gustan los animales, me gusta el potrero, me gusta la casa, ¡me gusta too, poh! Pero ellos... Aunque yo me ido a Calama, me ido, pero ¡vuelvo, vuelvo! Siempre hemos estado viniendo, o sea, voy y vuelvo, o sea me he perdido unos dos, tres meses, cuatro meses y ya estao acá otra vez, hinchando acá poh. Claro, volviendo.

Los más grandes [de mi tío Juan] estuvieron acá con mi abuela, si de aquí nosotros los ayudamos muchos, lo que pasó fue que má grande ya no, ya no quisieron... má estar acá.

Claro, la comodidad de allá... ya seguramente no sé... no vienen, no les gusta porque no vienen poh. (Luisa Huanuco)

Para los ancianos, la existencia de instituciones de caridad y de protección que pueden acogerlos en sus últimos años, aparece como una posibilidad cierta de asegurarse un pasar digno en sus últimos años, dado que el despoblamiento regional los ha dejado prácticamente solos en el campo y, por lo tanto, sin familiares que puedan asumir el cuidado de las unidades productivas domésticas y de ellos mismos.

Mi primo era... primo no más era. Ese está en Calama... está en el asilo. No sé cómo se acostumbraría el hombre porque era de campo, y está ahí en el asilo. Yo no me acostumbro nunca en el asilo, en el asilo no trabajan na', poh, y a mí me gusta andar, trabajar, ahí no. [...] (Nicolás Aymani, enero de 1999, texto no incluido en su historia de vida)

Entonces yo juí a hacer... a reclamar la pensión a la Musalidad [Municipalidad], menos mal que me salió, poh. Me dieron, ¡pero veinte no má me dieron! Porque yo pensaba irme pa' Calama puh, si poh. Pero con veinte no hago ná en Calama, porque too hay que pagarlo poh. Puutas que estaba malo, así que me quedao por acá, pero menos mal que este invierno no má... Pero siempre le estoy haciendo empeño ah, si voy a hacer unos pesitos, voy a juntar unos pesitos unos meses má

y voy a intentar irme pa'bajo. Pero cuando me inutilice má, ¿ah? Claro, porque ahora toavía ando, ¡y trabajo y too, oígal (Nicolás Aymani, enero de 1999)

Toos nos vamos: mi hermana, yo, otro primo que tengo yo arriba, Goyo que se llama. ¿Lo conoce? Sí, tamién dicen que lo van a llevar poh, si... Ahí hay una señora que... que le está haciendo empeño es doña Rumualda, ¿la conoce? Ella es la que está haciendo too esos trámite, pa'llevar los abuelos ahí...

Claro, y por lo menos tendrían que... se tiene que comprar un celular pa' comunicarno, si ahí está cerquita pa' comunicar... (Nicolás Aymani, noviembre de 1999)

Hay una tensión no resuelta en el ser acogidos por la ciudad y sus instituciones de seguridad social y la incompatibilidad de expectativas y modo de vida con una sociedad dominada con la lógica de mercado y el individualismo, que en nada se condice con su socialización en ritmos de convivencia ni objetivos vitales.

Bueno, a mí me gusta la tranquilidad que hay aquí, uno se relaja montones, porque usted llega acá y se olvida de lo que es la ciudad. Se olvida de la luz, el agua, se olvida de tantas cosas también. Así es que yo encuentro que uno vive muy apurado en la pobla, y muy encerrado, porque usted llega a Calama y sale un par de hora... y ahí no má poh. Y si usted no trabaja, no hay plata, no hay ná. Así que así la pasamos nosotros. (Luisa Huanuco)

Ya no existe la pacencia como ante. No, ya la gente toda apurá. No sé, parece que hay un espíritu, no sé qué en él... No se respeta a toda la gente, le manda a uno los vehículo, qué se va a preocupar uno que tenga vehículo, lo anda trayendo a la carrera, a vece no le da tiempo ni pa'lmorzar, mmm. No vé, y así es esa custión.

Yo conocí la gente, mira, antiva [antigua], arriera, la gente de arriaba con tropa, porque la tropa rialmente no puee ser apurado, porque no es como un vehículo, porque el vehículo, ¡puta tiene que tener más tiempo!, porque el vehículo en un segundo está en una parte, en segundo está en otra. Pero la tropa no poh, la tropa se demoran... ¡horas y horas pá llegar a una parte! Pero, sin embargo, la gente antiva no era apurona, se ponían a conversar, hablaban, dispué cargaban sus animales y así. Claro, y ahora pa' que los traigan pa'cá hay que estar a la carrera. ¡Claaaro! Todo, poh. Puutas, rápido tiene que ser too. 'Tá malo, y parece que el mundo va a durar poco tamién, poh. (Nicolás Aymani)

La ciudad tampoco guarda los principios de solidaridad extendida, en que se sustenta la reciprocidad comunitaria; sin embargo, hay quienes la siguen

ejerciendo desde Calama misma, a través de la articulación de lazos de parentesco. Es así que Romualda Galleguillos juega un rol importantísimo en la articulación campesino-urbano, siendo quien acoge los niños que son enviados a la escuela, a los ancianos que bajan a la ciudad a cobrar sus pensiones (a quienes representa legalmente la mayor parte del tiempo ante las instituciones del Estado) o a comprar mercadería. Se la aprecia como una verdadera madre, aunque pudiera ser la hija o la nieta de varios de ellos, pero en definitiva es un agente mediador entre los influjos de la ciudad y la escasa preparación para enfrentar el accionar burocratizado e impersonal de la ciudad que presentan de los habitantes del valle del Loa.

Mención aparte merece el caso de la educación, factor principal de la migración que ha despoblado el alto Loa y cuyos efectos son más profundos y en donde se entrecruzan finalmente factores internos y externos que alteran el desarrollo cultural de la comunidad; razón por la cual profundizaremos en ella en la sección siguiente.

3. UN MUNDO EN CRISIS: RITUALIDAD Y ENDOCULTURACIÓN

La noción de lo urbano o propio del pueblo, como una cultura diferente a la que ellos viven en sus estancia surge con claridad en los discurso de todos los estancieros altoloínos. Tanto es así que Tomasa Galleguillos habla de saberes de pueblo como en contradicción con los saberes campesinos: el que sabe cosas de pueblo ya no puede hacer cosas del campo, como tejer a telar; sin embargo, ella no dudó en esforzarse por enviar a sus hijos a estudiar a Calama y, aunque hoy reconoce que lo hizo más por presión de su marido, ese fue el punto de partida que la llevó a la soledad que vive hoy.

3.1 SABER DE PUEBLOS: UN ARMA DE DOBLE FILO

La migración a las ciudades y la incorporación a sistemas de educación formal, es un hecho innegable que altera el ritmo normal y la forma de ocupar el espacio de los estancieros altoleños. Primero los niños fueron enviados a casas de parientes y pronto las familias se vieron obligadas a migrar junto con ellos, alterando la estructuración cultural que permitía una socialización campesina, una migración laboral en edad productiva y un regreso cuando se volvía a ser parte de la "población económicamente pasiva" –al menos para la economía de mercado.

Después lo fuimos pa'... él es mi esposo, y con él ya, teníamos cuatro niños, así que obligados a ponerles estudio y qué se yo, y allá compramos un terreno, así que tenemos una casita. No es de lujo tampoco, y allí estamos. (Luisa Huanuco)

El estudio, la educación fue la que se llevó toa la gente pa' los pueblos... La escuela, claro, porque aquí no había ná, ninguna cuestión. (Nicolás Aymani)

Si bien los establecimientos educacionales de Calama no corresponden al programa de escuelas de frontera, mantienen para la población campesina un rol similar, ya que actúan como un foco aculturativo que impone nuevas formas de concebir la realidad, de relacionarse con la naturaleza y con el mundo sagrado. Es entonces que se auna a la imagen urbana un opuesto a lo tradicional campesino también en estas esferas. Muchas familias intentan retardar el ingreso de sus hijos a la escuela, sin embargo, hoy se aprecia en la educación una posibilidad de desarrollo, y los grados de escolaridad como un orgullo familiar.

Y allá lo pescaron y lo echaron al colegio como dos años. Y de allá volvió, ya, pero dos años no má, no era mucho. ¡Que si ahora la básica no sirve pa' ná poh! Ejemplo, el estudio... yo no me puedo cachiporrear en las escuelas, ejemplo, donde uno es apoderá, no me puedo ir a cachiporrear poh oiga, no puedo decir: "sí, yo tuve dos o tres años de colegio", si no he ido nunca poh; no conozco la escuela, cómo es, no tengo ni... Coriosidá si que he tenío, pero nunca he ido al colegio, entonces no... no sé, poh. Yo aprendí así no má también...

Yo creo que si me ponen a leer no sé los puntos, las comas que llaman... que mis hijas que han estudiado ya, son cuatro las que han ido al colegio, y ellas me

dicen: "mamá usted se pasa los puntos, las comas". Bueno, porque uno no sabe poh, se las come no má. No sé, yo ahí no entiendo mucho. Ejemplo, me dicen "saquemos la cuenta a lápiz" y, ¡olvídes! Yo no puedo sacar la cuenta a lápiz porque no sé poh. ¡No sé sumar, no sé tablas, no sé ná poh! Que yo aprendí solamente eso. Eso no más aprendí. No, no tuvimos colegio. (Luisa Huanuco)

El problema actual es que la integración temprana en la escuela les saca de sus núcleos de socialización primaria, por lo que gran parte de su educación no guarda relación con su origen campesino-indígena, y las escuelas no han dado cabida a un reforzamiento cultural de los niños. Así van adquiriendo los patrones culturales estado-nacionales, entrando en conflicto con sus propios padres y rompiendo el ciclo de regreso.

Esos que están en colegio, y van creciendo, yo creo [tienen] ya otra mentalidad y ya no van a poder venir acá, yo creo así... (Luisa Huanuco)

Los dirigentes viven en Calama. Mire, lamentablemente, la comunidad de Conchi ya están digamos, han nacido en Calama, sus padres han trabajado en Chuqui, otros trabajaron en Calama entonces ya, interés por esta parte, ya es muy poco, casi nada. Ellos quieren.. quieren luchar y no, tiene que ser realmente alguien que realmente luche y quiera su tierra, se sienta feliz, orgulloso de la tierra y si no, a 'onde van a ir, hay gente joven que no, realmente...

Ese el tema aquel, por eso no podemos marchar bien con la comunidad.

Somos, en este sentido como tres o cuatro familias [las que vivimos acá en el valle], porque todos viven en Calama. Como le decía por el estudio, por el trabajo. (Luisa Huanuco)

Estos quiebres son percibidos por los mismos estancieros, por lo que expresan su preocupación por la falta de apego de las futuras generaciones a su tierra de origen. Sin embargo, la estrategia de usar la estancia como refugio económico sigue operando: cuando hay alguna crisis laboral en la ciudad, se retorna al campo, ya que su capacidad de autoabastecimiento les permite sobrellevar la situación y tener un mejor pasar del que se tendría en la ciudad.

Cualquier otro, nosotros... ejemplo, ejemplo, yo me crié con mi abuela, mi abuelo, me gustan los animales, me gusta el potrero, me gusta la casa, ¡me gusta too, poh! Pero ellos... Aunque yo me ido a Calama, me ido, pero ¡vuelvo, vuelvo!

Siempre hemos estado viniendo, o sea, voy y vuelvo, o sea me he perdido unos dos, tres meses, cuatro meses y ya estao acá otra vez, hinchando acá poh. Claro, volviendo. (Luisa Huanuco)

Esta estrategia también es desarrollada por las hijas de Luisa, aunque sólo Julia, que se crió en estas estancias altolónas con su bisabuela y que es analfabeta, se siente orgullosa del regreso.

Yo viví 6 años en Calama. Trabajaba con mis hermana[s], pero nunca me acostumbre. Mis tías me dicen que soy loca por haberme venío, pero yo nunca me acostumbré en Calama, no me gusta. Cuando trabajaba yo ya me entretenía algo, peor cuando estaba en la casa me aburría. Yo le decía a mi tía, la que falleció [Paula]... Sí, le decía que yo me iba a volver a vivir al Cerro Las Papas. Ella me decía mentirosa. Yo le decía que al año me iba a venir. Y cuando murió, al año casi me vine. No sé... dicen que hay almas, así es que si me está mirando verá que era verdá que me vine pa'cá. (Julia Yáñez, Estancia La Bajada, 1999)

Obviamente la socialización que tuvo en los quehaceres productivos domésticos, en las actividades pastoriles y de cultivo la han habilitado para ver en este modo de vida una opción y no una imposición de las circunstancias económicas urbanas. Pero más allá del agrado o incomodidad del regresar al campo, es un hecho que el sector comprendido entre La Isla y La Bajada ha experimentado una reactivación. En 1994 sólo encontrábamos a Juan Galleguillos y a su hijo menor, Pascual residiendo permanentemente la estancia La Bajada y hoy, ante la posibilidad de obtener títulos de gracia, han regresado otras familias nucleares que han reparado viejos asentamientos, como La Isla y La Posta, en tanto que otros han ampliado las áreas de uso cotidiano, como es La Bajada, estancia en la cual encontramos al menos a ochos personas viviendo allí, cultivando eras y criando ganado (llamas, corderos, cabras y chanchos) y animales menores (gallinas y conejos).

3.2 CONTROL CULTURAL: SUMANDO GENTE A LA VISIÓN PAÍS

A pesar de estos focos de reactivación, y el esfuerzo familiar que se desarrolla en pro de mantener vivas algunas tradiciones y costumbres ligadas a la reproducción económica (flormiento, marca, limpia de canales y San Juan) o a la familiar (Día de Difuntos), llevando a sus hijos y nietos, haciéndoles partícipes de los ritos y actividades campesinas cotidianas, hay fuertes focos de control cultural que han afectado el desarrollo normal de las prácticas simbólicas comunitarias. Estos focos se suman a la transformación cultural de la escuela, dificultando la reproducción cultural de estos estancieros.

Su relativa cercanía a puntos fronterizos, especialmente con Bolivia, favoreció por años y, por qué no decirlo, por siglos el tráfico material y simbólico con los habitantes del vecino país, población con la que, más allá de las divisiones administrativas actuales, siempre ha mantenido estrechos lazos sociales, económicos y culturales. Sin embargo, bajo el gobierno militar, como parte de la doctrina de la Seguridad Nacional y de resguardo del territorio patrio, las zonas fronterizas fueron reforzadas con contingente militar cuya función principal era controlar el flujo de población y mercadería entre Chile y los países aledaños. Una de las medidas adoptadas fue la declaración de ilegalidad del tráfico caravanero que utilizaba llamas como animal de carga, prohibición que se enmarca en la dificultades de controlar las diversas rutas que son capaces de transitar animales como estos en comparación con las caravanas de mulas y burreros que sólo pueden cruzar por pasos de baja altura, de mayor identificación y, por lo mismo, más fáciles de controlar. Conjuntamente con los cambios de las prácticas económicas tradicionales de los estancieros altoloínos, el sistema de represión se extendió a los planos simbólico-rituales, experimentando persecuciones y diversos tipos de presiones que iban en pro de estimular el abandono de los ceremoniales tradicionales, especialmente los de raíces andinas, tanto por constituir elementos de cohesión social suprafamiliar como por las estrechas vinculaciones con la población boliviana y el tráfico de elementos de

carácter ritual poco comprendido y menos aún valorados por la sociedad mayor, como son los *paquetes* y las hojas de coca, entre otros tantos. De esta manera, y aunque no hay ley en que pueda ampararse estos hechos, en la práctica se produjo un nuevo "proceso de extirpación de idolatrías". Las diversas comunidades indígenas del Norte Grande se vieron forzadas a esconder la realización sus ceremonias e incluso a abandonarlas.

Y los costumbres también que se hacían antivamente [¡los pagos!] Los pagos a la tierra, y ahora después ya empezó a prohibirse eso [¿Sí, se prohibió?] Sí claro, la policía. Sabe por qué lo prohíben aquí, por la hoja de coca.

Y todas esas cosas las prohibieron poh... La estimación de animales, too eso pero ahora, los derechos indígenas han hecho too eso. Se están haciendo soltar toas esas cosas, pero ya no hay tiempo que hacen costumbres acá ya. Se va perdiendo. (Nicolás Aymani)

Puede parecer una magnificación de la situación vivida, ya que Nicolás Aymani aclara que ellos no sufrieron persecución directa, como sí habría ocurrido en otros lugares (Cfr. Montecino 1983), pero reconoce una presión en contra de las prácticas tradicionales en el contexto de la chilenezación y exacerbación patriótica, en donde la ritualidad andina se desconoce como manifestación cultural chilena.

Claro, que los pacos decían que era, que era prohibido porque Chile era una ley español, los españoles no creían nunca en costumbres de tradiciones, esas tradiciones eran de Bolivia, del Perú y de la Argentina pero nunca existían en Chile, y por eso lo prohibían, puh. Entonces Chile era una... español, los españoles no cree... dejaron esas creencias, tradiciones, nada, dejaron la gente limpia así no más. (Nicolás Aymani)

Si consideramos otros testimonios referidos a este punto, surge con claridad la noción de control social que se debió ejercer en las comunidades.

...dejamos por años de hacer costumbre, muchos ya no hicieron, no nos dejaban hacerlas, nos perseguían, había que esconderse... por eso muchos ya no se acuerdan de cómo hacer costumbre... (Luis Urrelo, Leguena 1995)

El repliegue de estas prácticas hizo suponer por años su ausencia y en algunos casos las presiones dejaron huellas más profundas, logrando el abandono de este tipo de prácticas, relegándolas al status de "cosas de los antiguos", llegando casi a extinguirlas en el sector. Hoy intentan recuperarlas, tratando de ganarle a la torpeza del olvido, labor ardua y llena de dificultades, más aún cuando consideramos que las nuevas generaciones no conocieron más que de oídas la importancia de su periodicidad y no han podido vivenciar en lo cotidiano los vínculos con la dimensión sagrada que solía envolver a las comunidades altiplánicas. Estas experiencias compiten contra el continuo y legitimado mundo de las tradiciones occidentales modernas que inculcan los medios de comunicación de masas a los que tienen acceso tanto por sus viajes como por su permanencia en los centros urbanos cercanos en los que reciben la instrucción primaria.

Pero ya, los de Conchi ya casi, digamos, van perdiendo sus tradiciones y sus costumbres. Ellos no están ni ahí, como se dice, y si van, van pa' mirar o repararnos un poco, si esa es la verdad. Ya, porque les da vergüenza hacer las costumbres. A nosotros aún los queda, como ser el 1° de noviembre, el... digamos el de los animales, eso todavía los queda. Los queda algo, no completo, porque algunas cosas pasamos por alto también, se los olvida. (Luisa Huanuco)

Entonces ahora toa la gente se ha olvidao de Dio[s], y ya se termina too el mundo, poh. Y así poh, como lo voy conversando...

Esos son fiestas de antiguos que se conservan, es que la gente del campo tiene fe en el espíritu de la tierra, en el espíritu de los santos... Son religiones .

Se están haciendo soltar toas esas cosas, pero ya no hay tiempo que hacen costumbres acá ya. Se va perdiendo. (Nicolás Aymani)

[mis hijas] hacían un alto de coronas y las ponían en un cementerio abandonado, y les prendían velas y todo lo que hacía mi tait... Ellas hacían en la carpa y con mi taita instalábamos, ahí en la parte de ahí... Sí, ante a ellas les gustaba, ahora no; ahora están más grandes, ahora están olvidando. (Romualda Galleguillos, La Bajada 1999)

Hay una clara pérdida de tradiciones ancestrales, muchos ritos se han dejado de hacer no sólo por incredulidad, sino porque nadie les explicó su sentido. Luisa se quejaba durante los preparativos de Todos los Santos y el Día

de Difuntos, con un dolor profundo, de no entender por qué y para qué había que hacer muchas cosas; sin embargo, la promesa de continuarlas que había hecho a sus abuelos, la impulsan a seguir. En esas circunstancias, poco puede hacer para reforzar este mundo ritual en sus hijas y nietos. Sin embargo, su discurso no es lineal, sino que está cruzado de contradicciones. Ante nosotros, expresa con el derrotismo que algunos investigadores han descrito para el mundo andino (Gonzalez y Gavilán 1988, referido por Gundermann 1997:22) su impotencia para detener el proceso de olvido y pérdida de tradiciones, en una breve pero categórica frase: “no quisiéramos que se perdiera, pero qué le vamos a hacer”; pero ante su familia su accionar no es pasivo, pues cuestiona duramente a uno de sus sobrinos preadolescentes, cuyos padres se han vuelto metodistas, con una vehemencia que en nada se compara con la resignación que nos manifestara. Su discurso interno es que son las actitudes de cada uno lo que hace perder las costumbres y aunque Angelo de mutuo propio decidió ir a pasar la costumbre a la estancia, se le responsabiliza de la futura pérdida de la tradición ritual familiar y comunitaria. En definitiva, hay mucho que hacer para mantener viva la esfera simbólica, y lo hacen combatiendo los focos aculturadores, con los medios sociales y afectivos a los que pueden echar mano.

Por otra parte, la profunda tradición familiar de fabriqueros les lleva a mantener y participar más activamente en los rituales comunitarios: la fiesta del Santo Patrono San Juan y la festividad de la Virgen del Carmen.

Tal como está expresado en los estatutos de la comunidad, el cargo de fabriquero es hereditario. Luisa lo heredó de su abuela Luz, a quien por años ayudó a mantener la capilla. Hoy ese cargo lo comparte con otros fabriqueros, entre ellos, su hija Julia. Es una labor que los enorgullece, pero a la vez, los presiona:

Y en Conchi voy por obligación, en Conchi tengo que ir por juerza, por juerza mayor como digo yo, que somos nosotros los que atendimos la iglesia. Nosotros somos los que estamos ahí, traímos las costumbres de ahí, y tenemos que estar poh. (Luisa Huanuco)

Aún así, Luisa y su familia desempeñan con esmero sus funciones, preocupándose no sólo de lo que estrictamente se les ha encargado (la Capilla) sino del espacio sacralizado del pueblo que se relaciona con los antepasados. Es así que, para el 1° de noviembre hacen coronas de flores para sus parientes y para todas las tumbas abandonadas y “angelitos” que no hayan sido recordados.

3.3. CICLICIDAD DE LAS PRÁCTICAS RITUALES (EFICACIA Y CRISIS): RAÍCES RASTREABLES

Las prácticas simbólicas comunales no han estado libres de las presiones descritas y, por lo tanto han pasado por ciclos de abandono. Nicolás cuenta cómo se recuperó la festividad de San Juan por medio de una promesa que él había hecho. No tenemos claro, pero es posible que la recuperación de esta costumbre a la que hace mención Luisa corresponda a otro momento más reciente, posiblemente de fines de los '80, tal como se me relatara en 1995, año en que tuve la posibilidad de participar en dicha celebración y que coincide con la última vez que la familia de Luisa pasó de alférez.

Esta no ha sido la única actividad ritual que se ha recuperado en los últimos años. Como reacción cultural frente a la sequía, en algunas estancias, los pastores retomaron algunos rituales de rogativa para pedirle a los cerros que venga la lluvia tan ansiada, como necesaria. Haciendo uso de sus redes de contacto —en la que nosotros empezamos a formar parte— consiguen agua de mar, para luego asperjarla en la punta del cerro tutelar de la comunidad: el Palpana. Como toda prefiguración (*sensu* van Kessel 1976), su realización es un acto cuya eficacia es directa y real. El agua de mar, imagen de la gran *mamacocha* se asocia a las lluvias y a las características meteorológicas de los cerros, por lo que la aspersión es una imagen de las precipitaciones. El efecto real no puede variar del de la prefiguración; si no llueve es porque algo no se hizo bien en el ritual... El caso concreto es que al rito le siguieron unas pocas lluvias de altura, que permitió el crecimiento de una mediana cubierta vegetal de

pastos en el cerro en cuestión, que fueron aprovechadas tanto por los estancieros del sector como por los animales silvestres. La poca duración de esta área de forraje fue asumida como escasez del agua asperjada o por que ya era agua vieja, dado que el ritual requiere realizarse antes de 15 días de la extracción del agua de mar, porque luego pierde su poder. Para ellos no existe coincidencia, sino que es producto de una relación necesaria entre el ritual y su efecto.

Otra costumbre que casi estaba en el olvido era el floramiento, que también se empezó a recuperar para intentar reestablecer el equilibrio perdido con la Santa Tierra, haciéndose cargo de la responsabilidad que a ellos les compete en el cambio medioambiental regional, tal como comentáramos en un punto anterior.

Toda esta ciclicidad ritual nos parece tremendamente importante, ya que parece ser una de las estrategias culturales con mayor profundidad temporal que podemos rastrear. A pesar de las presiones —o precisamente por ellas— la esfera simbólica parece reducirse para dar una imagen neutra, ligada a un catolicismo campesino o de religiosidad popular. Sin embargo, cuando las crisis son mayores afectando el núcleo que permite la reproducción grupal o cuando las presiones externas ceden algunos espacios, vuelven a aflorar, con pequeños matices, con nuevas interpretaciones, pero con la misma eficacia simbólica original. Esta situación ya fue descrita para la colonia y fue uno de los puntos más conflictivos del proceso evangelizador y extirpador, puesto que ante la aparente conversión indígena subyacía latente toda la religiosidad ancestral andina. Hoy en día, esta práctica parece continuar, y podrá dar frutos mientras siga habiendo *yatiris* y conocedores que puedan apoyar la recuperación de la memoria ritual, como es la labor que el propio Nicolás ha desempeñado junto a otros ancianos de la subregión, como Luis Urrelo con quien tuvimos la oportunidad de compartir en un floramiento, y quien estaba a cargo de dar las directrices para el buen desarrollo del ritual.

4. MITOLOGÍA Y CONTROL CULTURAL: REDUCTOS DE CULTURA PROPIA

El nucleamiento social con niveles de autoconciencia de alteridad y la determinación de objetivos comunes han sido sindicados como los aspectos básicos que permiten hablar de una identidad étnica o una "comunidad tradicional". Sin embargo, también se ha establecido que los elementos con los que se congregan como agrupación pueden ser reales o ficticios; por lo tanto, cabe preguntarse entonces qué es lo que los hace ser o permanecer como un Otro distinguible de la sociedad mayor con la cual deben compartir un territorio e incluso una ciudadanía (entendida como adscripción estatal). Nuestra investigación, a la luz de las teorías de aculturación y control cultural, nos han llevado a concluir que es efectivamente en los aspectos culturales —puestos en cuestión por algunos enfoques de etnogénesis (cfr. Gundermann 1997)—, en donde reside toda la posibilidad de alzar, defender, mantener y proyectar una comunidad.

La capacidad de resistir a las políticas homogeneizadoras que emprende la cultura dominante se basa a su vez en la capacidad para filtrar y reinterpretar elementos, prácticas, usos y creencias en función a las propias visiones. Mientras eso sea posible quedarán nichos de cultura propia que permitirá matener una frontera étnica y asegurar su propia reproducción cultural como grupo.

En el caso de la comunidad de Conchi Viejo existe una noción territorial de identidad, que se sustenta en la capacidad convocativa de la Capilla y el cementerio del Cerrito Alegre. Su calidad percibida de santuario, y la necesidad de su defensa es la que ha hecho posible la congregación de intereses de una población dispersada por efecto de la migración escolar o laboral. De esa noción simbólica arranca su identidad indígena, la que apoyada por instituciones estatales y organizaciones no-gubernamentales (ONG's) preocupadas por el tema, se amplía en un concepto algo confuso de "lo atacameño", elemento

ficcional que es acorde a la legislación chilena, pero que les ha llevado a integrar una creencia errónea de origen lingüístico común, como lo expresara Luisa. Los miembros menos integrados a estas estructuras de apoyo mantienen otro foco de identidad, más acorde con su desarrollo histórico y que los auna con la población del suroeste boliviano, llevándolos a una noción de pertenencia quechua-aymara.

Más allá de la adscripción a una unidad social u otra, su rasgo distintivo respecto a la sociedad chilena subyace en cómo se lee la historia, cómo se interpretan sus cambios, cuáles son sus relaciones con el entorno y sus vías para asegurar su continuidad. Es en este sentido que los relatos de Nicolás nos parecen un claro ejemplo del fenómeno de la apropiación cultural, en donde la lectura de los hechos pasa por la visión andina de los mismos, resistiéndose a las pretensiones históricas y científicas de la sociedad dominante, que elevan un discurso distinto desde la escuela y desde los profesionales que recorren el área.

La visión andina que integra vida cotidiana y sacralidad se manifiesta con claridad en su crianza familiar donde a cada instante se recordaba la acción de divinidades —en el contexto aculturativo que se vive las formas variaron desde un culto telúrico hacia formalizaciones cristianas, como es el acto de persignarse—. Pero no acaba allí. Retomando el tema de las responsabilidades compartidas en la alteración del espacio económico, se reconoce su alejamiento de las prácticas rituales como uno de los factores que influye fuertemente en ellos, así como también hay quienes lo atribuyen a la relación fría y poco considerada con la tierra, la Santa Tierra Pachamama, que tienen los representantes de la cultura occidental moderna, guiada sólo por patrones de productividad económica.

los mallkus, los cerros nuestros están molestos... no hay lluvia porque los van a molestar con esas máquinas que les hechan como rayos hacia dentro para ver si hay agua... Siempre andan buscando agua y joden a los cerros con electricidad... por eso ellos no quieren darnos agua... por eso no hay pasto, nada verdea en los cerros... (Luis Urrelo, Lequena 1995)

Pero los niveles trascienden de las presiones económicas cotidianas, y eso es lo importante, pues se materializan en una percepción general de la vida pasada, presente y futura. Así, Nicolás puede integrar datos adquiridos por todos los chilenos que hayan pasado por algunos cursos de educación formal –y que seguramente son llevados por los niños migrantes hacia sus familias campesinas– a sus estructuras míticas o históricas tradicionales, pudiendo explicar la caída del imperio Inca, la profecía del Viracocha, con la llegada de Colón y la efeméride del 12 de octubre, sin que se cuestione el hecho de que efectivamente no fue Colón quien se enfrentó a Manco Cápac. A su vez, reviste a este personaje de toda la carga cultural que un pueblo avasallado puede poner sobre el conquistador, haciendo aclaraciones sobre su carácter de destructor, tenido por loco y mentiroso. El relato tradicional de la Conquista de América y sus personajes asociados es valiosísimo desde esta perspectiva, pues no sólo integra las visiones de “historia oficial” sino que en su intento explicativo contextual, acude a la analogía con elementos que él estima aclarativos para nosotros, como es la comparación del poder dictatorial de Manco Capac con la imagen de Pinochet.

Por otra parte, explica su visión de transformación del mundo en el contexto milenarista, reafirmando su creencia tradicional de los *pachacutis* –no mencionado pero sí explícitamente descrito– con los conocimientos de geología que ha asimilado por su contacto con los geógrafos y geólogos que le han tomado como guía. Es así que cada transformación tiene su correlato en una de las capas geológicas que se distinguen en el cañón del Loa, para luego rematar con su aclaración de que la humanidad no se acaba, porque con el cambio surgirá una nueva, la que vivirá la tercera etapa. El contexto milenarista generalizado por los comentarios y noticias radiales a las que tiene acceso, demuestran la cercanía de esta transformación global: los cambios medioambientales, los fenómenos climáticos y los desastres naturales no hacen otra cosa que reforzar la percepción de que este fin de etapa se aproxima. Afloran además, signos de asimilación de elementos cristianos en su discurso, como es la preponderancia

que se le da a los supuestos dichos del Papa, o a las palabras que pone en boca de Cristo sobre el término de la humanidad en el segundo milenio.

Las predicciones de fin de año dicen que.. dicen Cristo que vendrán ... "mira hija que vendrá mil años y má pero, a los dos mil no llegarás", dice. Entonce, se quiere decir que de este poco adelante van a cesar los etapas de la tierra, van a venir los cambios de tiempo, porque de millones de años siempre se ha cambiao esto, ha tenío cambio, pero la tierra nunca se ha acabao, poh. Así que ahora vendrá otra etapa, poh. [*Otra etapa nueva*] Nueva poh, porque no vé que aquí están claritos los, los marcaciones de cómo han sío. Ahí hay una etapa y hay otra un poco má arriba, ¿ve? [indica las capas estatigráficas o geológicas que se ven en la pared del cañón del Loa].

[*Empezaremos la tercera entonces*] Sí, la tercera. (Nicolás Aymani)

Esta misma conjunción de elementos tradicionales andinos y cristianos en la visión de futuro los encontramos en el discurso de Luisa, quizás más llenos de dudas respecto a su veracidad, pero también resaltando la posibilidad de una transformación general que conduzca a una nueva era más que a la llegada del temido "Juicio Final" que propugna la visión cristiana preconiliar con que se ha evangelizado a los campesinos de esta región.

Es posible hacer un ejercicio similar con sus aproximaciones a la noción de mercado, más que en sus discursos, a través de sus formas de operar en la cotidianidad, lo que difícilmente puede deducirse de los relatos reproducidos aquí. Sin embargo, podemos señalar el escaso uso del sistema monetario, ya que a nivel estanciero, la obtención de productos se logra a través del trueque, la coordinación de trabajo a través de la distribución por edades y sexo dentro de los miembros de la unidad productiva doméstica (UPD) o la congregación de la parentela para una tarea de mayor envergadura, en reciprocidad y cooperación.

Por otra parte, si bien es cierto que, hay grados de incorporación práctico a la estructura de mercado que ha establecido a nivel regional la sociedad mayor, a través de la venta de bienes de producción local (carne y artesanía), o la venta de su fuerza laboral, ésta no ha logrado alterar la supeditación de lo económico a lo simbólico. El gasto ascético desplegado tanto en la estructura de

cargos rotativos de las festividades comunales como en los rituales familiares ponen de manifiesto que la lógica de mercado, de acumulación de capitales y emergencia social por esta vía, no opera en la percepción del espacio social de la Comunidad de Conchi Viejo.

Son estas acciones y formas de moverse en el mundo contemporáneo lo que nos permite cuestionar la asimilación y enajenación de las características indígenas de estas comunidades, y expresar que en estos mismos elementos, más que la adscripción social, son los reductos de cultura propia que permite que estas comunidades se mantengan como una unidad cultural distinguible.

**VIII. CONCLUSIONES:
UNA EVALUACIÓN DE LA
PERCEPCIÓN ESPACIAL**

MEMOIRE
ACTION DE LA
JURISPRUDENCE

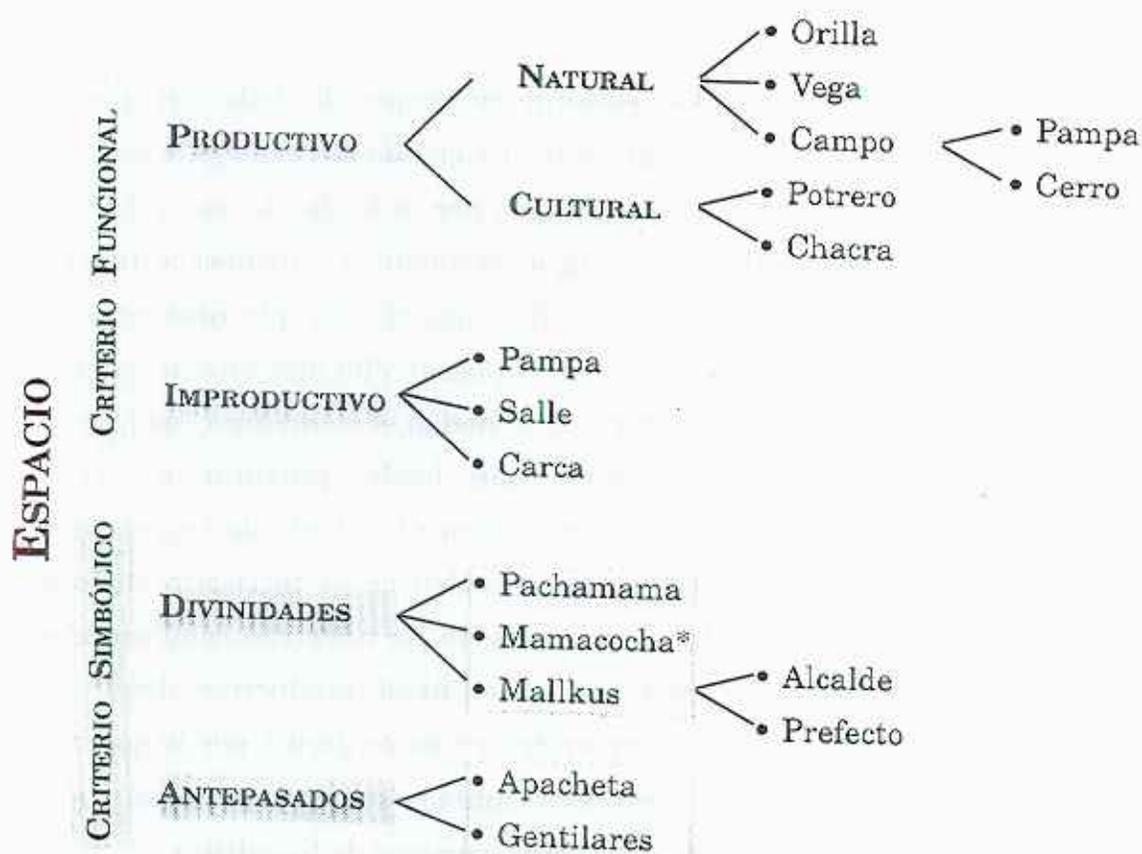
La antigua e insanjada discusión entre sustancialistas y fijistas sobre las comunidades tradicionales sigue siendo pertinente en momentos en que se emprenden desde el Estado acciones que propenden a la integración y, desde los movimientos indigenistas, otras que aspiran al reconocimiento de su condición de pueblo, y en esto, cierta carta de ciudadanía que les reconozca algunos grados de autonomía.

El proceso de transformación cultural es propio de toda agrupación humana, por lo que no se debiera magnificar el ciertamente relevante proceso aculturativo de las comunidades indígenas, sólo por el hecho de que ésta han modificado muchas de las prácticas, estrategias económicas e incluso culturales que habían sido descrita por los cronistas. Estamos ciertos que presentarían estos u otros cambios, si hubiesen continuado su desarrollo histórico al margen del mundo occidental. Esto puede parecer una obviedad, sin embargo, las fuertes transformaciones en el nivel económico han hecho postular a varios investigadores que no es aplicable la denominación ni el trato de "comunidad tradicional" a las poblaciones indígenas que residen en el territorio chileno. Disentimos profundamente de esta visión respecto de nuestras comunidades originarias, puesto que es efectivamente en el nivel productivo donde se registran los mayores cambios de la humanidad en su conjunto, por lo que nos parece más ajustado cuestionarse cómo esos cambios son incorporados y qué transformaciones pueden conllevar en los otros aspectos de la cultura.

Es así que consideramos el rol que juega la espacialidad en los múltiples

niveles de la vida cotidiana, como punto de partida de nuestro análisis, más aún cuando explícitamente se recurre a ella como eje articulador de identidad, productividad y proyección social.

Las referencias a la tierra son ambivalentes, en un concepto denso, que sintetiza tanto la visión que podríamos rotular de "campesina" como la más propiamente andina, la *Pachamama*, la Santa Tierra. Estas visiones no compiten ni se oponen, sino que se han integrado como dos aspectos que conviven en la cotidianidad, encontrando en su poder sustentador su núcleo de interdigitación. Es tan profunda esta noción que incluso las marcas temporales de la memoria social de los estancieros de Conchi Viejo remiten a eventos que han transformado el ambiente, predominando claramente por sobre las referencias históricas de tipo



* Entidad mencionada durante los ritos de floramiento.

oficial (De cuando llegaron las truchas acá... ; Cuando empezaron a hinchar con las famosas tomas, con eso de las represas...). Profundicemos estos puntos, retomando los objetivos generales y específicos que nos propusimos en esta investigación.

1. EL ESPACIO, UN CONCEPTO MÚLTIPLE E INTEGRADO

Un primer elemento que quisimos conocer fueron las etnopercepciones espaciales que manifestaran los estancieros de la comunidad de Conchi Viejo. En este esfuerzo, y acorde a nuestra mirada diacrónica, desechamos el estudio sistemático de clasificaciones de entidades espaciales (paisaje y vegetación), que requieren de instrumentos específicos y entrevistas focalizadas a estos etnoconocimientos, puesto que el sistema clasificatorio, los criterios y unidades registrables superarían en gran medida a aquellas que en verdad se actualizan en la cotidianidad. Ciertamente esta información puede ser de gran valor, pero los procesos de endoculturación no tienen ninguna base que los asimile a este proceso de registro; es más, el aprendizaje es fragmentario y situacional, por lo que nos era de mucha mayor utilidad sondear cuáles eran las percepciones que realmente emplean, que son las que tienen, por tanto, mayor posibilidad de ser aprendidas y apropiadas por las nuevas generaciones.

En este sentido pudimos comprobar que, conociendo las unidades vegetacionales descritas en la etnobotánica regional (Aldunate et al. 1981; Romo 1998; Villagrán et al. 1999a y b), sólo se aplican las que corresponden a criterios productivos, complementándolas con la distinción de espacios con posibilidad de explotación estacional de los que carecen de esta capacidad (espacios improductivos), como criterio base de relevación de unidades de paisaje.

La restricción de los códigos a las unidades funcionales se correlaciona también con la de los circuitos de movilidad pastoril o arriera de esta población,

por lo que no es de extrañar que se desconozcan algunas de las categorías de paisaje que corresponden a alturas mayores a las en que ellos se desplazan. No hay que descartar, sin embargo, la existencia del concepto de esa unidad, la que puede recibir localmente otra denominación, aunque no figuró en nuestro registro, por los contextos en que se desarrollaron las entrevistas.

Se podría pensar que el contacto con la sociedad nacional han incorporado la visión economicista del espacio –definido principalmente por su capacidad productiva– que caracteriza a nuestra cultura occidental post-industrial; sin embargo, gran parte de la cosmovisión andina tradicional se sustenta en una noción del entorno en función de los recursos que éste provee, como es el principio de la complementariedad y el desarrollo de tecnologías simbólicas, en la que se cruza una dimensión religiosa con un objetivo económico. Es así que pudimos registrar algunos indicios de la persistencia de un sistema clasificatorio del paisaje que se relaciona con esa esfera simbólica, en donde se hace mención a que los cerros “son nombrados” y están jerarquizados; que esos son *mallkus* y que de ellos dependen los pastos y las lluvias, además de la ya mencionada Santa Tierra, *Pachamama*, que figura como marco general de la interacción con la naturaleza y que va más allá de una simple percepción, puesto que los mueve a emprender acciones directas en función de las mismas, como son los *pagos*. Este nivel simbólico de la percepción espacial es compartido con los pueblos del Salado y con toda el área andina en general.

En cuanto a la perspectivas de futuro, es cierto que las nociones de espacialidad física se irán restringiendo aún más: el conocimiento y apropiación territorial toponímica, así como la distinción productiva del espacio, están en cuestión con la temprana migración de los niños hacia ambientes urbanos y su inserción a los sistemas de educación formal nacional que opera e inculca otros principios clasificatorios. Si bien es cierto que en estos ambientes escolares también se los resocializa en aspectos valóricos y de creencias, la comunidad de

Conchi Viejo y en particular, los estancieros altoleños han logrado mantener sistemas de reproducción cultural, mediante la incorporación de los niños de todas las edades a los rituales familiares y comunales, por lo que el sistema denotativo del paisaje simbólico sigue su cadena de transmisión. Esta esfera se fortalece en todos sus aspectos por el entorno social que se genera en los días de festividades, ya que la reactivación de la memoria opera bajo los mecanismos de la historia oral, transmitiéndose además una vasta mitología tradicional, cuentos y leyendas andinas y regionales, reforzando su veracidad con elementos que han apropiado de la cultura dominante, transmitidos por los medios de comunicación de masa, principalmente de la televisión.

No debemos olvidar, tampoco que justamente hay una dimensión espacial en las bases mismas de la conformación comunitaria de Conchi Viejo. Hay entonces una fuerte manifestación de la dimensión social del espacio en esta comunidad, que opera tanto como principio identitario como orgánico, pues es en torno al pueblo de Conchi Viejo, especialmente a su Capilla, que se han logrado mantener sistemas de cargo fijo (fabriqueros) y rotativos (alférez) tradicionales, los que se han complementado con formulaciones legales en la Directiva que rige la comunidad y que ejerce las funciones de representación frente a asociaciones extractivas o ante la sociedad nacional, preocupándose de esta forma, de la función de protección territorial y de intereses, que en este caso nuevamente concurren hacia lo simbólico.

Estamos ciertos de que esta forma de organización legal que se han dado los comuneros de Conchi es coyuntural a la situación de presión que ha generado el mineral El Abra sobre un espacio fundacional, como es el pueblo de Conchi Viejo. Es posible también que si no hubiese existido esa presión, la comunidad de Conchi Viejo seguiría dispersa y sostenida únicamente por la estructura de cargos. Es más, ha presentado varios problemas de gestión, no sólo por una escasa capacitación de la agrupación en su conjunto, sino también por los conflictos de intereses que se han generado entre los sectores urbanos y los

estancieros. Los primeros, mejor preparados para asumir cargos de "responsabilidad política", manifiestan ya los efectos aculturativos de la migración, desconociendo el territorio que reclaman como propio y al cual quieren defender, así como han olvidado los requerimientos mínimos (recursos) con los que se debe contar para la reproducción económica de los que mantienen modos de vida más tradicionales, como son los estancieros. Estos, por su parte, esperan de los que han migrado a la ciudad una capacidad resolutive de los conflictos estructurales que los aquejan —relacionados con el acceso y propiedad a recursos vitales, como el agua—, que los primeros no están en condiciones de tener, ya que, si bien se han abierto canales de diálogo con la sociedad dominante, se mantiene la situación de subyugación de los intereses comunitarios a los objetivos de desarrollo del Estado-nación.

Puede que se produzcan nuevos quiebres en las relaciones entre los dos grupos que componen a la comunidad, sin embargo, no llegarán a ser tan profundos como para desarticular las esferas que tradicionalmente los aunan, en percepción y proyección.

2. LA ESFERA SIMBÓLICA COMO ESPACIO DE RESISTENCIA

La pregunta inicial sobre cómo se incorporan en una estructura cultural los cambios en la esfera económica, o en cualquiera otra, nos llevan al segundo aspecto central de este estudio: los mecanismos de resistencia, que desarrolla la comunidad en la situación de contacto cultural con la sociedad nacional.

Las presiones voluntarios o involuntarias dirigidas contra las comunidades tradicionales que desarrolla la cultura dominante han encontrado en la reinterpretación una de las barreras más claras de relativización de sus efectos desestructuradores. La tecnología industrial importada a los sectores rurales de la II región, como apoyo al desarrollo de los enclaves extractivos mineros han sido gradualmente incorporados a la cultura propia: lentes de sol, binoculares, camionetas, lámparas, linternas y radios a pila, son un ejemplo de ello; todos estos elementos tomados de la cultura dominante afectan sólo la superficie de la conformación cultural andina, y muchos de ellos tienen antecedentes en la cultura propia, siendo reemplazados por el simple hecho de que son más cómodos o efectivos en el cumplimiento de su función específica que la solución tradicional.

Más profundamente, las transformaciones económicas y ambientales también son objeto de una lectura desde los elementos de la cultura propia, cuyo basamento actual radica en la esfera simbólica: daño y beneficio siguen siendo parte de un todo, cuando se describe a "los gringos" de las mineras; la reciprocidad sigue vigente en su comprensión y relación con la naturaleza, por lo que cualquier cambio se explica desde un quiebre en ese equilibrio esencial. Es por ello que en situaciones de crisis se retoman las prácticas rituales que en tiempos de mejor pasar se habían dejado de actualizar. Esto nos demuestra que el desarrollo de una comunidad no es lineal sino más bien describe ciclos, en donde los elementos incorporados y los que le han sido enajenados o impuesto

vuelven a ser revisados desde la mirada propia, produciendo nuevos procesos de apropiación y a la vez de revitalización de los núcleos o reductos de la cultura propia. Es esto lo que permite entender el proceso de recuperación ritual que registra la comunidad de Conchi Viejo, tanto de sus manifestaciones comunales, como de los rituales familiares; proceso que nos parece particularmente importante, porque ha surgido de su propio seno a diferencia de otros sectores en donde se les ha conducido a un proceso similar desde acciones programadas desde el exterior (cfr. el caso de Caspana, referido en Miranda 1997).

La cosmovisión andina, con los matices regionales y de la situación de contacto con la sociedad nacional, sigue operando con fuerza en el día a día de los estancieros: se paga a la Pachamama, a los cerros y a la nube, se marca el ganado; se recuerda a los antepasados recientes y lejanos y, se celebra a los Santos Patronos. Se explica en presente y el futuro teniendo como referente a estas divinidades y la relación que se tiene y mantiene con ellos.

2.1. El rol de las organizaciones no-gubernamentales (ONG's) y de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) en la recuperación cultural

Si bien hemos contactado un movimiento interno de rescate cultural, motivado tanto por la exacerbación de la relación de frontera con la cultura dominante como por una crisis generalizada que atenta contra su capacidad reproductiva siguiendo los patrones tradicionales de vida, no podemos negar que estos se han visto reforzados por el apoyo externo. Los programas que la Conadi ha desarrollado a nivel regional de recuperación de costumbres, la entrega de beneficios económicos (créditos) y de un apoyo jurídico para llevar adelante las demandas de protección de los derechos de agua comunales ha tenido un impacto positivo sobre la población que había migrado hacia los centros urbanos regionales. Asimismo, su labor de difusión y la apertura de un

nicho de valoración de la diversidad, ha permitido que los sistemas de control y la represión encubierta a la expresión de los niveles ideacionales de las comunidades indígenas han favorecido la recuperación de espacios rituales que el miedo había vetado al interior de las comunidades y muy especialmente a nivel de las unidades productivas domésticas (UPD's).

Por otra parte, ésta misma institución y posiblemente las organizaciones no-gubernamentales (ONG's) -a través de agrupaciones indigenistas locales- han colaborado en un proceso de autoreconocimiento de sus orígenes y de su ser indígena, que ha llevado a los migrantes a levantar una identidad que por años se consideró como desventajosa para su inserción en la sociedad mayor. En este proceso, se les ha llevado a generar conciencia de etnia más allá de su comunidad, por lo que no debe extrañar que se entremezclen nociones locales con las administrativo- regionales, como es la adscripción atacameña. Este panorama aún es confuso, y dista mucho de los procesos de etnogénesis que tienen lugar en otros puntos de los Andes, aún cuando sigue primando en las estrategias de dicotomización que oponen lo andino- boliviano con lo chileno-huaso.

La complejidad y dinamismo de los procesos que intentamos describir nos vuelven a encaminar a la necesidad de incorporar a los análisis de desarrollo cultural y a las políticas que en este sentido se apliquen, las dimensiones más intangibles de la cultura, pero a la vez más estructurantes, como es en este caso el poder cultural radicado en lo simbólico, capaz de generar una agrupación social para defenderlo y reactivarlo.

3. MÚLTIPLES ACTORES, MÚLTIPLES VISIONES A RESCATAR: LIMITACIONES Y PROYECCIONES DEL ESTUDIO

El fenómeno de reactivación cultural que registramos en el alto Loa a través de la comunidad de Conchi Viejo tiene muchos más matices que los referidos. El proceso aculturativo y el ejercicio del poder cultural presenta estados y estrategias diferentes según las generaciones involucradas. Intentamos abrir un poco esa mirada incluyendo breves testimonios de otros comuneros que tuvimos ocasión de entrevistar. Sin embargo, la extensión y riqueza del material registrado en las dos temporadas de campo, nos obligaron a optar por los dos relatos que reproducimos en esta memoria. Hay visiones más desencantadas y más optimistas sobre el devenir de Conchi, eso sólo considerando las que tienen los estancieros altoalinos con los que nosotros trabajamos. Otro mundo de visiones e historias de seguro existe entre los migrantes de una dos y tres generaciones que hoy forman parte de la estructura directiva de la comunidad, y de la cual no tenemos más impresiones que las que los propios estancieros expresaron sobre ellos.

Nos hubiera gustado incorporar esas visiones urbanas al fenómeno de revitalización cultural que comparten con los estancieros; sin embargo, no contábamos con los recursos humanos para emprender un seguimiento en Calama de las familias que migraron desde el Loa. Por otra parte, el complicado momento que pasaban los miembros de la Directiva en ejercicio, durante nuestro trabajo de campo, objeto de fuertes críticas que llevaron en definitiva a su destitución, no hicieron posible que nos entrevistáramos con ellos y tratar abiertamente estos temas.

Quedando tantas visiones por incorporar, no era factible extremar el uso del método biográfico, aplicando el principio de saturación y desde allí, estrategias complementarias de análisis, como las que provienen de las

corrientes estructuralistas y lingüísticas, para relevar el contenido de ellas en su contexto de transformación cultural progresiva, pero no lineal.

Creemos que el caso de los comuneros de Conchi Viejo es relevante por el fenómeno cultural que manifiesta y que debe ser atendido por las políticas estatales hacia comunidades indígenas y por los programas de apoyo al etnodesarrollo. En ese sentido, lo que hoy son falencias en este estudio, pueden representar nuevas líneas de estudio, dentro del marco de entendimiento de este fenómeno a nivel regional y andino. Además, estoy cierta de que investigaciones como ésta, contribuyen positivamente a la labor de rescate cultural, creando nichos de valoración de la diversidad que sirven tanto para el desarrollo de autoconciencias de grupo como de la sociedad nacional, en su pluriétnicidad.

5. REFLEXIONES FINALES

En una sociedad o agrupación humana tan fuertemente presionada al cambio, es difícil que se pueda llegar a establecer relaciones estables –y por lo tanto “seguibles” en el tiempo, especialmente en el futuro– que aseguren que la interpretación de los datos se ajuste a su contexto, de manera tal que sea factible su validación por la vía de la comprobación empírica o la repetición independiente del análisis, como propugna el análisis de contenido propuesto por Krippendorff (1997). ¿Qué pasará hoy con las nuevas generaciones de estancieros de Conchi Viejo? ¿En qué pie estará la Comunidad de Conchi tras su elección de noviembre de 1999? ¿Cómo estará su relación con el mineral El Abra, tras el traspaso de capitales a los nuevos inversionistas extranjeros? Son interrogantes que no podemos resolver a cabalidad y de las cuales ciertamente

dependen las posibilidades de replicabilidad y chequeo del estudio que hemos desarrollado, aun cuando se mantengan las perspectivas de la aculturación y el poder cultural. Estamos ciertos de que sí hay una serie de estrategias culturales que seguirán presentes, mientras siga ejerciéndose las presiones sobre la comunidad –y por ende sobre su percepción cultural de la realidad y el entorno– que active mecanismos de defensa progresivo o de frontera tal como describiera Aguirre (1957) para los pueblos del norte de México. Sin embargo, nos parece evidente también que ellas disminuirán su eficacia al aumentar la percepción de no-privación o no-enajenación, volviéndose latentes y a la vez más permeables a nuevas miradas, a resocializaciones y a una callada presión aculturativa. ¿Tendrán las nuevas generaciones una endoculturación que les permita luego echar mano a las estrategias culturales que les han permitido distinguirse como un otro hasta la actualidad? ¿Será la escuela, la migración, las nuevas inserciones productivas y una legislación occidentalizada la que termine imponiéndose, fagocitándolos en una mal llamada “integración a la sociedad nacional”? ¿Qué podrán hacer las instituciones encargadas de velar por el desarrollo y continuidad de estas unidades culturales? ¿Qué podrán hacer para que persista en la defensa de su identidad personas como Lucha, si no apoyan la recuperación de sus raíces que le permitan dar sentido a los rituales, saberes y actuares que se despliegan hoy? Me pesan las palabras de Luisa, “lo hacemos porque esto nos dejaron los abuelos, pero me gustaría que me ubieran explicao má...”

Quizás este estudio pueda contribuir a una larga e importante labor de rescate cultural en el alto Loa, a su memoria y a la de los abuelos que *sabían vivir...*

BIBLIOGRAFÍA

APPENDIX

- Aceves, J.
1999 ✓ "Un enfoque metodológico de las historias de vida". *Proposiciones* 29: 45-51, Sur Ediciones, Santiago.
- Aguirre Beltrán, G.
1957 ✓ *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Aldunate, C.
1985 "Deseccación de las Vegas de Turi". *Chungará* 14: 135-139. Universidad de Tarapacá, Arica.
- Aldunate, C. y V. Castro
1981 *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior. Período Tardío*. Tesis para optar al grado de lic. en Arqueología y Prehistoria. U. de Chile. Santiago.
- Aldunate, C.; Armesto, J.; Castro, V. y C. Villagrán
1981 "Estudio Etnobotánico en una comunidad Precordillerana de Antofagasta: Toconce". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 38: 183-223. Santiago.
- Aldunate, C.; Berenguer, J. y V. Castro
1982 "La función de las Chullpas en Likán". *Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp.129-174. Ed. Kultrún. Santiago.
- Aldunate, C.; Berenguer, J.; Castro, V.; Cornejo, L.; Martínez, J. y C. Sinclair
1986 *Cronología y Asentamiento en la región del Loa Superior*. Universidad de Chile, Santiago.

- Berenguer, J.
 1994 "Asentamientos, caravaneros y tráfico de larga distancia en el Norte de Chile: el caso de Santa Bárbara." *Actas y Memorias Simposio Relaciones Costa-Selva*, pp.17-50. Argentina.
- 1994a "Recientes hallazgos de evidencias inkaikas en el sector Santa Bárbara, Alto Loa". *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 18: 10-18. Santiago.
- Berenguer, J.; Plaza, F.; Rodríguez, L. y V. Castro
 1975 "Reconocimiento arqueológico del río Loa Superior, sector Santa Bárbara". *Boletín de Prehistoria de Chile* 6-7(7-8):59-97. Santiago.
- Berenguer, J.; Castro, V. y C. Aldunate
 1984 "La orientación orográfica de las chullpas en Likán. la importancia de los cerros en la fase Toconce". *Simposio Culturas Atacameñas. XLIV Congreso de Americanistas*. pp. 175-220. Universidad del Norte.
- Berenguer, J.; Castro, V.; Aldunate, C.; Sinclair, C. y L. Cornejo
 1985 "Secuencia del Arte Rupestre en el Alto Loa: una hipótesis de trabajo". *Estudios en Arte Rupestre*, pp. 87-108. Santiago.
- Berger, P. y T. Luckman
 1978 ✓ *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Bermúdez, O.
 1967 "Perfil histórico de Cobija". *Boletín de la Asociación de Geógrafos* 1(3):7-12. Santiago.
- Bertaux, D.
 1993 ✓ "Los relatos de vida en el análisis social". En: *Historia Oral*, J. Aceves (comp.), pp. 136-148, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, México.
- 1993a ✓ "La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades". En: *La historia oral: métodos y experiencias*, Marinas y Santamarinas (eds.), pp. 149 - 171. Debate. Madrid.
- Bertrand, A.
 1885 *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama i rejiones limítrofes, presentada al señor ministro del interior*. Imprenta Nacional. Santiago.

- Bertonio, L.
 1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Primera parte: español-aymara: 1-474. Segunda parte: aymara-español: 1-397. Ediciones Ceres, Cochabamba, Bolivia.
- Binford, L.
 1982 "The Archaeology of Place". *Journal of Anthropological Archaeology* 1(1): 5-31.
- Bonfil Batalla, G.
 1992 ✓ *Pensar nuestra cultura*. Ed. Alianza, México.
- Bourdieu, P.
 1991 ✓ *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Trad. M^a del Carmen Ruiz de Elvira. Taurus, Madrid.
 1999 "El espacio para los puntos de vista". *Proposiciones* 29: 12-14. Sur Ediciones, Santiago.
- Bouysson-Cassagne, T.
 1986 "Urco et Uma, aymara concepts of space". En: *Anthropological history of Andean Politics*, Murra et al. (eds), pp. 201-227. Cambridge University Press. Cambridge.
- Burgos, M.
 1993 ✓ "Historias de vida. Narrativa y la búsqueda del yo". En: *Historia Oral*, J. Aceves (comp.), pp. 149-163, U. Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, México.
- Carrasco, A. M.
 1993 "Mujeres y participación social en la sociedad aymara contemporánea" En: *Huellas. Seminario Mujer y Antropología*, Montecino y Boisier (eds.), pp.183-193. CEDEM, Santiago.
- Casassas, J. M.
 1974 *La región atacameña en el siglo XVII*. Universidad del Norte. Antofagasta.
 1974a *Iglesias y capillas en la región atacameña*. Universidad del Norte. Antofagasta.

- Castro, V.
 1998 ✓ "La dinámica de las identidades en la subregión de río Salado, Provincia de El Loa, II Región". En: *I Encuentro Nacional Interinstitucional de investigadores de identidades culturales*, M. Danne-mann (ed.), pp. 5-50 Programa de Desarrollo de Identidades Culturales, Departamento de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago.
- 1992 "Nuevos registros de la presencia Inka en la provincia de El Loa, Chile". *Gaceta Arqueológica Andina* 21:139-154. Lima.
- 1998a *Huacca Muchay. Evangelización y religión andina en Charcas, Atacama La Baja*. Tesis para optar al grado de Magister en Historia, mención Etnohistoria, Universidad de Chile. Santiago.
- Castro, V.; Aldunate, C; Berenguer, J.; Cornejo, L.; Sinclaire, C. y V. Varela
 1994 "Relaciones entre el noroeste argentino y el norte de Chile: El sitio 02-tu-002, vegas de Turi." *Actas y Memorias Simposio Relaciones Costa-Selva*, Argentina.
- Castro, V.; Berenguer, J. y C. Aldunate.
 1979 "Antecedentes de una interacción altiplano-área atacameña durante el período tardío: Toconce". *Actas del VII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Editorial Kultrún. Santiago.
- Castro, V. y J. L. Martínez
 1996 ✓ "Poblaciones indígenas de Atacama". En: *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Hidalgo et al. (eds.), pp. 69-109. Ed. Andrés Bello. Santiago.
- Castro, V. y V. Varela (eds.)
 1995 ✓ *Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos milenarios andinos*. FONDART MINEDUC y Fundación Andes. Santiago.
- Cavieres, A.
 1985 ✓ *El estudio del efecto de las políticas de uso de los recursos hídricos del altiplano chileno sobre las comunidades de pastores aymara*. Codeff. Santiago.
- 1995(Ms) "Política de Aguas y comunidades indígenas del altiplano". *Ciencia Indígena*, Castro et al. (eds.). Santiago (en preparación).

- CIREN-CORFO
1973 *Estudio de los recursos hídricos de la cuenca del río Loa*. Universidad de Chile, Corfo. Santiago.
- Cohen, E.
1976 "Environmental orientations: a multidimensional approach to social ecology". *Current Anthropology* 17 (1):49-64.
- CONSECOL
1988 *Plan de desarrollo regional segunda región*. Serplac, Antofagasta.
- Cusihuamán, A.
1976 *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*. Ministerio de Educación/Instituto de Estudios peruanos. Lima.
- De Lucca, M.
1987 *Diccionario práctico aymara-español; español-aymara*. Ed. Los amigos del libro. La Paz.
- Délano, P.
1982 ✓ *Aspectos socioeconómicos de una comunidad del norte grande: Caspana*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social, Facultad de Humanidades, Universidad de Chile. Santiago.
- Duviols, P.
1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Universidad Autónoma de México, México, D.F.
- ESSAN
1992 *Plan de desarrollo para los servicios de agua potable y alcantarillado de Essan S.A. Definición del proyecto de inversión*. Santiago.
- Ferrarotti, F.
1993 ✓ "Sobre la autonomía del método autobiográfico". En: *La historia oral: métodos y experiencias*, Marinas y Santamarinas (eds.), pp. 121 - 128. Debate. Madrid.
- Flannery, K.; Marcus, J, y R. Reynolds
1989 *The flocks of the Wamani*. Academic Press. Inc. U.S.A.

- Flores Ochoa, J.
 1964 "Pastores del Ande Sur-Peruano". *Revista de la Universidad Técnica del Altiplano* 2:131-138. Puno.
 1968 "Pastores de Paratía. Una introducción a su estudio". Instituto Indigenista Interamericano. *Serie Antropología Social* N° 10. México.
 1988 *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas.* (Comp.). CEAC. Cuzco.

- Folla, J.
 1989 *Anthropologie économique d'une communauté paysanne du désert d'Atacama: Socaire.* Memoria presentada a la facultad de estudios superiores para optar al grado de Magister en Ciencias. Université de Montreal. Montreal.

- Foucault, M.
 1986 "Of other spaces". *Diacritics* 16:22-27.

- Fournier
 1971 "Reflexions théoriques et méthodologiques à propos de l'ethnocience". *Revue Française de Sociologie* 12: 459-482.

- Gagnon, N.
 1993 "Sobre el análisis de los relatos de vida". En: *La historia oral: métodos y experiencias*, Marinas y Santamarinas (eds.), pp. 35 - 4, Debate. Madrid.

- 1993a "Datos autobiográficos y praxis cultural". En: *La historia oral: métodos y experiencias*, Marinas y Santamarinas (eds.), pp. 185 - 196. Debate. Madrid.

- Gallardo, F.; Castro, V. y P. Miranda
 1990 "Jinetes sagrados en el desierto de Atacama: un estudio de arte rupestre andino". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4:27-57. Santiago.

- Gallardo, F.; Uribe, M. y P. Ayala
 1995 "Arquitectura Inka y poder en el pucará de Turi, Norte de Chile." *Gaceta Arqueológica Andina* 7(4):151-172.

Garcés, M.; Ríos, B. y H. Sunckel
1993 ✓ *Voces de identidad. Propuesta metodológica para la recuperación de la historia local.* CIDE/ECO/JUNDEP. Santiago.

García Canclini, N.

1986 ✓ *Las culturas populares en el capitalismo.* Editorial Nueva Imagen, México D.F. México.

1990 ✓ *Culturas híbridas.* Grijalbo. México D.F. México.

Gavilán, Vivian

1989 *La mujer aymara y la migración altiplano-valle/ciudad.* Taller de estudios aymara. Arica. (mimeo)

1993 "Relaciones de género en la cultura aymara: complementariedad y subordinación". En: *Huellas. Seminario Mujer y Antropología*, Montecino y Boisier (eds.), pp. 87-93. CEDEM, Santiago.

Gerstmann, R.

1959 *Chile en 235 cuadros.* Hub. Hoch. Düsseldorf.

Gómez, C.

1980 ✓ *La comunidad campesina indígena del Loa Superior.* Tesis de grado para optar al título de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, U. de Chile. Santiago.

Gómez, D.

1980 "Fiestas y ceremonias Toconceñas". *Documentos de Trabajo* 2:1-68. Instituto de Literatura nortina e investigaciones etnoculturales. U. de Chile. Antofagasta.

1981-82 "Los pueblos andinos de la Segunda Región y su alimentación tradicional". *Cuadernos de Filología* 15-16: 49-80. Antofagasta.

1982 "Narrativa popular atacameña; hábitat; cultura; corpus". *Cuadernos de Filología* 17: 1-110. Antofagasta.

1991 "Antecedentes para un diagnóstico del niño y el joven atacameños". *Hombre y Desierto* 5: 49-72. Antofagasta.

- Góngora, M.E.
 1988 ✓ "La memoria compartida y el relato autobiográfico como producto de una entrevista en una comunidad tradicional". En: *La invención de la memoria*, Jorge Narváez (ed.), pp.181 - 189. Pehuén. Santiago.
- González- Holguín, D.
 1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Libro primero: quechua-castellano: 1-374. Libro segundo: castellano-quechua: 375-695. Imprenta Santa María. Lima.
- Grebe, M.E.
 1990 ✓ "Etnomodelos: una propuesta metodológica para la comprensión etnográfica". *Revista de Sociología* 5: 105-114.
- Gundermann, H.
 1984 "Ganadería Aymara, Ecología y Forrajes: evaluación regional de una actividad productiva andina." *Chungará* 12: 99-124.
 1988 "Ganadería Aymara, Ecología y Forrajes (Chile)". En: *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Flores Ochoa (comp), pp.101-112. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.
 1997 ✓ "Etnicidad, identidad étnica, y ciudadanía en los países andinos y en el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación". *Estudios Atacameños* 13: 9-26. Antofagasta.
- Gundermann, H. y H. González
 1995 ✓ "Tierra, agua y sociedad atacameña, un escenario cambiante". En: *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña*, Pourrut y Núñez (eds.), pp. 78-106. Universidad Católica del Norte, ORSTOM. Antofagasta.
- Hernández, R.
 1974 ✓ "Chiu Chiu: la desintegración de la comunidad tradicional". *Antropología. Nueva Época* 1: 17-33. U. de Chile. Santiago.
- Hernández, R.; Poblete P. y D. Quiroz
 1975 ✓ "Toconce: la vigencia de la comunidad tradicional". *Antropología* 2:53-75. Santiago.

- Hidalgo, B.
1992 ✓ *Organización Social, Tradición y Aculturación en Socaire*. Memoria para optar al título de antropólogo. Departamento de Antropología, U. de Chile. Santiago.
- Hidalgo, J.
1984 "Descomposición cultural de Atacama en el siglo XVIII: lengua, escuela, fugas y complementariedad ecológica". *Simposio culturas atacameñas. XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, Manchester Inglaterra. pp. 221-249. Universidad del Norte. Antofagasta.
- Instituto Nacional de Estadísticas
1994 *Censo de población y vivienda. Chile 1992. Resultados generales*. INE. Santiago.
- Kholi, M.
1993 ✓ "Biografía: relato, texto, método". En: *La historia oral: métodos y experiencias*, Marinas y Santamarinas (eds.), pp. 173 - 184. Debate. Madrid.
- Krippendorff, K.
1997 ✓ *Análisis de contenido. Método y práctica*. Paidós Comunicaciones. Barcelona.
- Larraín, H.
1991 "Limpia de Canales en Toconce: Descripción de una ceremonia-faena tradicional". *Hombre y Desierto* 5: 3-19. Instituto de investigaciones antropológicas, Universidad de Antofagasta, Antofagasta.
- Lenz, R.
1910 *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Imprenta Universitaria. Santiago.
- Lebert, J.
1979 ✓ *Condicionamientos socioculturales de la percepción*. Tesis para optar al título de Lic. en Antropología. U. de Chile. Santiago.

- Le Paige, G.
 1958 "Antiguas culturas atacameñas en la cordillera chilena". *Revista Universitaria* 43.
 1975 "¿Se puede hablar de transhumancia en la zona de Atacama?". *Estudios Atacameños* 3:11-16.
- Lindberg, I.
 1969 "Conchi Viejo: una capilla y ocho casas". *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 59-73. Museo Arqueológico de La Serena. La Serena.
- Lira, J.
 1945 *Diccionario Kkechuwa-Español. Publicación 369*, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán.
- Marinas, J. y C. Santamarina
 1993 ✓ *La historia oral: métodos y experiencias*. Debate. Madrid.
- Mariscotti, A.
 1978 ✓ "Pachamama Santa Tierra. Contribuciones al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales". *Indiana Suplemento* N° 8. Berlín.
- Márquez, F.
 1999 ✓ "Relatos de vida entrecruzados: trayectorias sociales de familia". *Proposiciones* 29: 147-157. Sur Ediciones. Santiago.
- Martínez, G.
 1974 "Humor y sacralidad en el mundo autóctono andino". *Publicación* N° 5, Departamento de Investigación, U. de Chile. Iquique. (mimeo)
 1976 "El sistema de los Uywiris en Isluga". En: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, SJ*. pp. 255-327. U. del Norte. Santiago.
 1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Americanistes t. LXIX*: 85 -116. París.
 1989 ✓ *Espacio y pensamiento I*. Hisbol. La Paz.

- Martínez, J. L.
 1985 "La formación del actual pueblo de Toconce". *Chungará* 15: 99-124. Arica.
 1985a "Adaptación y cambio en los atacameños: los inicios del período colonial, siglos XVI y XVII". *Andes* 3: 9-25. Santiago.
 1990 "Interetnicidad y complementariedad en el altiplano meridional. El caso atacameño". *Andes, Antropología e Historia* 1:11-30. Salta
 1992 "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI". *Estudios Atacameños* 10:133-147. San Pedro de Atacama.
 1998 *Pueblos del Chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. Dibam, Fac. de Filosofía y Humanidades, Centro de Investigaciones Barros Arana. Santiago.
- Martinic, S.
 1992 ✓ *Análisis estructural: presentación de un método para el estudio de lógicas culturales*. Investigación para la acción: estrategias de capacitación, CIDE. Santiago.
- Matus, A.
 1994 "El ceremonial de la limpia de canales en Caspana". *Revista Chilena de Antropología* 12:65-87. Departamento de Antropología, U. de Chile. Santiago.
- Mercado, C.; P. Rodríguez y P. Miranda
 1997 *Pa que coman las almas*. Lom Ediciones y Chimuchina records. Santiago.
- Merleau- Ponty, M.
 1967 ✓ *Fenomenología de la Percepción*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Merlino, R.
 1979 "Pastoreo y agricultura en el altiplano meridional: aspectos cosmovisionales y religiosos". Trabajo presentado al *III Congreso del Hombre y la Cultura Andina*. Cuzco.

- Merlino, R. y M. Rabey
1983 "Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico". *Allpanchis* 18 (21): 149-171. Cuzco.
- Miranda, P.
1998 *Julian Colamar recuerda*. Lom ediciones. Santiago.
- Morales, F. y O. Quiroz
1985 *Diccionario ejemplificado de chilenismos*. Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso. Valparaíso.
- Morales, H.
1997 ✓ *Pastores transhumantes al fin del mundo. Un enfoque cultural de la tecnología en una comunidad andina de pastores*. Tesis para optar al título profesional de antropólogo. U. de Chile, Santiago.
- Morin, F.
1993 ✓ "Prácticas antropológicas e historias de vida". En: *La historia oral: métodos y experiencias*, Marinas y Santamarinas (eds.), pp. 81 - 107. Debate. Madrid.
- Montecino, S.
1983 "Mujeres aymaras: María Berna, Gerónima Salvatierra". En: *Historias testimoniales de mujeres del campo*, Valdeés et al. (eds), PEMCI, Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.
- Murra, J.
1972 *El control de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Universidad E. Valizán. Huánuco.
1976 "Los límites y las limitaciones del «Archipiélago Vertical» en los Andes". En: *Homenaje al Dr. G. Le Paige S.J.*, pp. 141-146. U. del Norte. Antofagasta.
- Núñez, L.
1995 "Evolución de la ocupación y organización del espacio atacameño". En: *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña*, Pourrut y Núñez (eds.), pp. 18-60. U. Católica del Norte, ORSTOM. Antofagasta.

- Núñez, L. y T. Dillehay
 1995 *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*. Universidad Católica del Norte. Antofagasta.
- Orellana, M.
 1968 "Tipos alfareros en la zona del río Salado". *Boletín de Prehistoria de Chile* 1 (1): 3-18. Universidad de Chile, Santiago.
- Palacios, F.
 1981 "Tecnología del pastoreo". En: *La tecnología en el mundo andino*. Lechtman y Soldi (eds.), pp. 217-232. U. Nacional Autónoma de México. México, D.F.
 1988 "Tecnología del pastoreo". En: *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Flores Ochoa (comp), pp.87-100. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.
 1988a "Bilateralidad y propiedad en un a comunidad de pastores". En: *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Flores Ochoa (comp), pp.179 - 190. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.
- Perroud, C.
 1970 *Diccionario Español-Kechwa-Español*. Talleres gráficos de Iberia. Lima.
- Piña, Carlos
 1986 ✓ "Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales". *Documento de trabajo* N° 319. Programa Flacso. Santiago.
 1988 ✓ "Verdad y objetividad en el relato autobiográfico". En: *La invención de la memoria*, Joge Narváez (ed), pp. 29 - 39. Pehuén. Santiago.
- Platt, T.
 1975 ✓ "Reseña bibliográfica. «Chiu Chiu: la desintegración de la comunidad tradicional»". *Chungará* 5: 153-158. Universidad del Norte. Arica.
- Plaza, O. y M. Francke
 1981 ✓ *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Desco. Lima.

- Pourrut, P.
 1995 "El desierto, el hombre y el agua. Problemática regional en torno al agua". En: *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña*, Pourrut y Núñez (eds.), pp. 11-17. U. Católica del Norte, ORSTOM. Antofagasta.
- 1995a "Uso agrícola del agua en la región atacameña (resumen)". *IV Jornadas del PHI "Gestión del agua en zonas áridas"*. Antofagasta.
- Pourrut, P. y L. Núñez
 1995 ✓ "El agro y la identidad atacameña: entre la crisis y la esperanza". En: *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña*, Pourrut y Núñez (eds.), pp. 107-110. U. Católica del Norte, ORSTOM. Antofagasta.
- Provoste, P.
 1976 *Antecedentes de la estructura socioeconómica de Isluga*. Universidad del Norte. Iquique.
- 1979 ✓ "Diferenciación e integración social en el altiplano chileno". *América Indígena* vol. XLIX, N° 4. México.
- Rabey, M. y R. Merlino
 1985 "El control ritual-rebaño entre los pastores del sur de los Andes Centrales". *45° Congreso Internacional de Americanistas*. Bogotá.
- 1988 "El control ritual- rebaños entre los pastores del sur de los Andes Centrales (Argentina)". En: *Llamichos y paqocheros*. Flores Ochoa (comp), pp. 113- 120. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.
- Real Academia Española
 1992 *Diccionario de la Lengua Española*. Editorial Espasa-Calpe. Madrid.
- Ricardo, A.
 1951 [1586] *Vocabulario y frases en la lengua general de los indios del Perú llamada quechua*. Ediciones del Instituto de Historia. Lima.
- Risopatrón, L.
 1924 *Diccionario jeográfico de Chile*. Imprenta Universitaria. Santiago.

- Rivera, F.
1995 ✓ "El contexto histórico y social del manejo de los recursos agropecuarios en los oasis de San Pedro de Atacama". En: *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña*, Pourrut y Núñez (eds.), pp. 61-77. U. Católica del Norte, ORSTOM. Antofagasta.
- Romero H. y F. Rivera
1995 ✓ "Escasez y competencia por los recursos hídricos: necesidad de una evaluación estratégica ambiental". *IV Jornadas de trabajo "Gestión de Recursos hídricos en zonas áridas"*. Comité chileno para el programa hidrológico. Universidad Católica del Norte. Antofagasta.
- Romo, M.
1998 ✓ *Percepción y representación del ambiente en un grupo de pastores*. Memoria para optar al título de antropólogo, mención antropología social. Universidad de Chile, Santiago.
- Ross, E.; Díaz, G.; Matus, A. M. y H. Romero
1971 ✓ *Caspana, una comunidad andina. Un intento de descripción antropológica*. Tesis para optar al título de asistente social, Universidad de Chile. Antofagasta.
- Sanhueza, M.C.
1991 *Orígenes y desarrollo de la arriería colonial en Atacama. Siglos XVI-XVII*. Tesis de Licenciatura en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago.
1992 "Tráfico caravanero y arriería colonial en el siglo XVI". *Estudios Atacameños* 10: 169-182. Antofagasta.
- Schiappacasse, V.; Castro, V. y H. Niemeyer
1989 "Los desarrollos regionales en el Norte Grande (1.000 a 1.400 d.C.)". En: *Prehistoria*, Hidalgo et al. (eds.), pp. 181-220. Ed. Andrés Bello. Santiago.
- Schutz, A. y T. Luckmann
1977 ✓ *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu. Buenos Aires.

- Soja, E.
1989 *Postmodern Geographies. The reassertion of space in critical social theory.* Verso. Londres.
- Stavenhagen, R.
1984 ✓ "Los movimientos étnicos indígenas y el estado nacional en América Latina". *Civilización*: 181-204. México D.F.
1989 ✓ "Comunidades étnicas en estados modernos". *América Indígena*, XLIX (1): 11-31. México D.F.
- Taylor, S.J. y R. Bogdan
1992 ✓ *Introducción a los métodos cualitativos de investigación.* Ediciones Paidós. Barcelona.
- Thompson, P.
1993 ✓ "Historias de vida en el análisis del cambio social". En: *La historia oral: métodos y experiencias*, Marinas y Santamarinas (eds.), pp. 65 - 80. Debate. Madrid.
- Tilley, C.
1994 *A phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments.* Berg Publishers. Oxford.
- Tolosa, B.
1967 *Cantos y leyendas regionales.* Antofagasta.
- Universidad de Chile
1997 *Diagnóstico de la desertificación en Chile.* Universidad de Chile. Santiago.
- Uribe, M.
1994 *La cerámica arqueológica de Santa Bárbara. Contextos de pastores-caravaneros en la subregión del alto Loa (1200 - 1480 d.C).* Informe práctica profesional. Universidad de Chile. Santiago.
1997 "La alfarería de Caspana en relación a la prehistoria tardía de la subárea circumpuneña". *Estudios Atacameños* 14: 243-362. Antofagasta.
1999 "La alfarería inca de Caspana (norte de Chile)". *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 27:11-19. Santiago.

- Valenzuela, B.
1969-70 "Epítome etnográfico de la cuenca del río Salado. Provincia de Antofagasta, Chile". *Boletín de Prehistoria de Chile* 2-3: 75-99. Santiago.
- Vallée, L.
1970 "La ecología subjetiva como elemento esencial de la verticalidad". *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Actas y Memorias*, vol. 3, pp. 167-173. Lima.
- van Kessel, J.
1976 "La pictografía rupestre como imagen votiva". En: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, SJ*. pp. 227-254. U. del Norte. Santiago.
1985 ✓ "La lucha por el agua de Tarapacá: la visión andina". *Chungará* 14:141-155. Universidad del Norte. Arica.
1990 ✓ "Tecnología aymara: un enfoque cultural". En: *Tecnología andina. Una introducción*. Medina, J. (ed.), pp-187-219. Hisbol. La Paz.
1992 ✓ "El pago a la Tierra, porque el desarrollo lo exige". *Allpanchis* 23 (40): 201-217. Cusco.
1992a ✓ *Cuando arde el tiempo sagrado*. Hisbol, La Paz.
1996 ✓ "La cosmovisión aymara". En: *Etnografía. Sociedades Indígenas contemporáneas y su ideología*, Hidalgo et al (eds.), pp. 169-187. Editorial Andrés Bello, Santiago.
1996a ✓ "Los aymaras contemporáneos de Chile". En: *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Hidalgo et. al. (eds.), pp. 47-67. Ed. Andrés Bello. Santiago.
- van Kessel, J. y Condori Cruz, D.
1992 *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Vivarium. Santiago.
- Vergara, J.
1990 (Ms) ✓ "¿La voz de los sin voz? Análisis crítico del uso de testimonios en investigación social". Trabajo presentado al *Primer Congreso de Antropología y Mujer*. Santiago.

Villagrán, C. y V. Castro

1997 "Etnobotánica y manejo ganadero de las vegas, bofedales y quebradas en el Loa Superior, Andes de Antofagasta, Segunda Región, Chile". *Chungará* 29 (2):275-304. Universidad de Tarapacá. Arica.

Villagrán, C.; Castro, V. y G. Sánchez

1999a "Etnobotánica y percepción del paisaje en Caspana (Provincia de El Loa, Región de Antofagasta, Chile): ¿una cuña atacameña en el Loa superior?". *Estudios Atacameños* 15.(en prensa)

Villagrán, C.; Castro, V.; Sánchez, G.; Romo, M.; Latorre, C. y L. F. Hinojosa

1999b "La tradición surandina del desierto: Etnobotánica del área del Salar de Atacama (Provincia de El Loa, Región de Antofagasta, Chile)". *Estudios Atacameños* 15. Antofagasta. (en prensa)

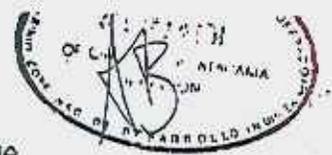
Villaseca, M.

1995 (Ms) *Modelos de uso del espacio en los actuales estancieros del Alto Loa: una visión etnoarqueológica*. Informe de Práctica profesional. Universidad de Chile. Santiago.

1998 *Entre luces y sombras. Etnoarqueología de pastores del alto Loa*. Tesis para optar al título profesional de arqueóloga. Universidad de Chile. Santiago.

ANEXO 1.
CARPETA DE LA COMUNIDAD
ATACAMEÑA DE CONCHI VIEJO. CONADI
REGIONAL, SAN PEDRO DE ATACAMA

ESTATUTOS DE LA COMUNIDAD INDIGENA



COMUNIDAD ATACAMEÑA DE CONCHI VIEJO

TITULO I

Denominación, objeto, domicilio y duración

ARTICULO 1: Constituyese por este acto una comunidad indígena en conformidad a la ley 19.253 que se denominará "COMUNIDAD ATACAMEÑA DE CONCHI VIEJO" la que se regirá por los presentes estatutos y por la ley 19.253 y su correspondiente reclamo de comunidades indígenas.

ARTICULO 2: Los miembros de la presente comunidad pertenecen a la etnia indígena Atacameña y se constituyen en comunidad en virtud de lo dispuesto por el artículo 19 letra d) de la ley 19.253, esto es, porque provienen de un mismo poblado antiguo, el de Conchi Viejo.

ARTICULO 3: Son objetivos de la Comunidad Indígena los siguientes:

a) Promover el progreso material y social de los integrantes de la Comunidad y del medio en que está inserta procurando así el mayor grado de beneficios sociales y económicos para sus asociados. En función de este objetivo general deberá administrar los bienes comunitarios especialmente las Tierras y los derechos de aguas que les pertenecan; elaborar, presentar, impulsar y ejecutar todo tipo de proyectos, convenios, contratos actividades y planes de desarrollo sea en forma autónoma o vinculándose con organismos y organizaciones nacionales e internacionales, fiscales, municipales, no gubernamentales y empresas del sector público o privado sin otra limitación que las impuestas por la respectiva legislación vigente y los presentes estatutos. Estas iniciativas deberán vincularse con el mejoramiento de la producción y comercialización agropecuaria, agroindustrial, forestal, agrícola, turística y educacional, comprendiéndose la adquisición de maquinarias, implementos e insumos. Con tal fin podrá la Comunidad prestar servicios tanto a sus miembros como a personas extrañas a la Comunidad, arrendándole servicios.

b) Preservar y promover el desarrollo de la cultura y los valores propios del pueblo Atacameño velando por el fortalecimiento del espíritu de comunidad y de solidaridad entre sus miembros y con otras comunidades Atacameñas, particularmente en lo relacionado con la tierra y el agua, fundamentos principales de su existencia y cultura.

c) Fomentar la participación de los socios en las actividades de capacitación y especialización que promueva la Comunidad.

ARTICULO 4: Para todos los efectos legales el domicilio de la Comunidad será el lugar de Conchi Viejo, comuna de Calama, II Región.

ARTICULO 5: La duración de la Comunidad será indefinida.



TITULO II

De los miembros de la Comunidad

ARTICULO 6: Son miembros de la Comunidad quienes suscriben su Acta de Constitución, también pueden serlo las personas naturales mayores de dieciocho años que aparezcan individualizados al final de la presente acta como ausentes o como integrantes de algún grupo familiar, cuya solicitud de incorporación sea aceptada unánimemente por el Directorio de la Comunidad y ratificada por la Asamblea de la misma. En caso de que sea rechazada por el Directorio, la solicitud será sometida a reconsideración de la Asamblea de la Comunidad, quien podrá aceptarla por la mayoría absoluta de sus miembros, aunque dicha persona no esté en la nómina señalada.

ARTICULO 7: Son derechos de los miembros de la Comunidad:

- a) Participar en las asambleas que se lleven a efecto, con derecho a voz y a voto. El voto será unipersonal e indelegable;
- b) Elegir y ser elegidos en cargos representativos de la comunidad y participar en las comisiones y grupos de trabajo de la misma.
- c) Presentar iniciativas, proyectos y proposiciones al Directorio o a la Asamblea General tendientes a desarrollar los fines de la Comunidad. Si se presenta una iniciativa al Directorio patrocinada por a lo menos el diez por ciento de los socios, el Directorio deberá someterla a la Asamblea para su aprobación o rechazo;
- d) Tener acceso a los libros de actas y de contabilidad de la Comunidad.
- e) Ser atendidos por los dirigentes.
- f) Acceder a los beneficios sociales y económicos que genera la organización sin ser objeto de discriminaciones arbitrarias de ningún tipo, especialmente resultar beneficiados de los proyectos de desarrollo y de todas las actividades económicas que se realicen usufructuando de los bienes comunes, en la forma que lo determine la asamblea de miembros de la Comunidad.

ARTICULO 8: Son obligaciones de los miembros de la Comunidad:

- a) Cumplir con todas las obligaciones que le impongan los presentes estatutos, la ley, así como los reglamentos aprobados en conformidad a esta.
- b) Cumplir con las obligaciones contraídas por la organización o por su intermedio;
- c) Asistir a las asambleas o reuniones a que fueren convocados.
- d) Acatar los acuerdos de la Asamblea o del Directorio adoptados en conformidad a la ley, su Reglamento y a los estatutos y cumplir las disposiciones de estos cuerpos normativos;



el Servir los cargos para los cuales hayan sido elegidos u designados y cumplir las tareas que se le encomiendan:

b) Cuidar y trabajar los bienes pertenecientes a la Comunidad.

ARTICULO 9.- El retiro o desafiliación de un miembro de la comunidad deberá comunicarse por éste al Directorio por escrito, entendiéndose verificada la renuncia transcurrido un mes desde la fecha de la comunicación y debiendo hasta dicha oportunidad cumplir con sus obligaciones. Dicha renuncia producirá la pérdida de todos los derechos que se tengan o se pudiesen tener en la Comunidad sin derecho a indemnización alguna.

En cualquier tiempo el miembro renunciado podrá pedir su reincorporación a la Comunidad, siguiendo el procedimiento descrito en el artículo 6 de los presentes estatutos.

ARTICULO 10.- Solo el fallecimiento es causal de pérdida de la calidad de miembro de la comunidad.

TITULO III

De las Asambleas Generales

ARTICULO 11.- La Asamblea General será el órgano resolutorio superior y estará constituida por la reunión del conjunto de los miembros de la Comunidad. Los acuerdos se adoptarán por el voto conforme de la mayoría absoluta de los miembros presentes, sin perjuicio de los casos en que la ley, su respectivo reglamento o estos estatutos requieran un quórum distinto.

ARTICULO 12.- Las Asambleas Generales serán ordinarias o extraordinarias.

ARTICULO 13.- Las Asambleas Generales ordinarias se efectuarán cuatro veces al año, en los meses de enero, mayo, septiembre y noviembre, fijándose los días y horas respectivas en la primera reunión de cada año tratándose en ellas las siguientes materias:

- a) Cuenta del Directorio de las actividades de la Comunidad;
- b) Informe financiero de la tesorería y comisiones económicas correspondientes al periodo inmediatamente anterior;
- c) Presentar y aprobar proyectos o proposiciones del Directorio, comisiones y miembros;
- d) Realizar la elección del Directorio y de la Comisión Fiscalizadora de Finanzas cuando éstas correspondan;
- e) Todo lo demás que el presente Estatuto no reserve al conocimiento y resolución de las asambleas generales extraordinarias;

ARTICULO 14.- Las asambleas generales extraordinarias serán convocadas por el Presidente con el acuerdo de la mayoría absoluta del



Directorio, estimando este que así lo exigen las necesidades de la Comunidad. También deberá convocarlas cuando lo pidan por escrito y especificando el objeto, a lo menos un veintiocho por ciento de los miembros de la Comunidad.

En esta asamblea extraordinaria sólo podrán ser tratadas las materias señaladas en la convocatoria y necesariamente deberán ser tratadas en ellas las siguientes:

- a) Reforma de los estatutos;
- b) La adquisición, enajenación y/o gravamen de los bienes raíces pertenecientes a la Comunidad;
- c) La enajenación y/o gravamen de los derechos de aprovechamiento de aguas de la Comunidad;
- d) La disolución de la Comunidad;
- e) Establecerse la procedencia y monto de la remuneración del Directorio.

ARTICULO 15: Las citaciones a las asambleas generales extraordinarias se efectuarán con una anticipación mínima de cinco días mediante comunicación escrita dejada en el domicilio del comunero debiendo indicarse en la citación el tipo de asamblea, objetivos, fecha, hora y lugar de celebración.

Las citaciones a las asambleas generales ordinarias se comunicarán especificando fecha, hora y lugar mediante cartel dispuesto con a lo menos quince días de anticipación en el local que sirva habitualmente de lugar de reunión de la Comunidad.

Si en la primera convocatoria no se reuniere el número suficiente de miembros constituidos por la mayoría absoluta de los comuneros, se citará para una segunda cumpliendo con las mismas solemnidades que en la primera y se realizará la asamblea con los miembros que asistan.

ARTICULO 16: Las asambleas generales de miembros serán dirigidas por el Presidente de la Comunidad y actuará como Secretario, el que lo sea del Directorio quien dejará constancia, en un libro de Actas llevado al efecto de las deliberaciones y acuerdos que se produzcan. El Acta será firmada por el Presidente, el Secretario, y un comunero asistente que designe la misma Asamblea General.

TITULO IV

Del Directorio

ARTICULO 17: La Comunidad será dirigida y administrada por un Directorio, compuesto por cinco miembros, los que ocuparán los cargos de Presidente o Alcalde, Vicepresidente, quien hará a su vez de Tesorero de la Comunidad; Secretario; y dos Consejeros, todos los cuales podrán ser remunerados.

Los miembros del Directorio durarán 3 años en sus cargos pudiendo ser reelegidos para el período siguiente. En caso de renovarse algún miembro del Directorio deberá comunicarse por escrito este hecho al Registro de Comunidades de la CONADI, momento hasta el



que continuará vigente la directiva anterior de los señeros que pudieran contratar con la Comunidad.

ARTICULO 18.- En caso de imposibilidad temporal de ejercer el cargo por cualquier causa se aplicarán las siguientes reglas de subrogación: al Presidente lo subrogará el Vicepresidente y a éste el Secretario; a este último lo subrogará el Consejero.

En caso de vacancia de cargos por imposibilidad definitiva se nombrarán a sus titulares de acuerdo al orden de subrogación y se elegirán a sus sucesores en la forma descrita en el artículo anterior.

ARTICULO 19.- El quórum para que sesione válidamente el Directorio es la concurrencia de a lo menos tres Directores, titulares o subrogados, según el caso; y el quórum de votación será la mayoría absoluta de los miembros del Directorio que hayan asistido.

Cada vez que sesione el Directorio se dejará constancia en el Acta respectiva de los asistentes y de los acuerdos y decisiones adoptados.

ARTICULO 20.- Para ser miembro del Directorio se requiere ser miembro de la Comunidad y no encontrarse procesado ni haber sido condenado por delito que merezca pena aflictiva.

ARTICULO 21.- El directorio sesionará ordinariamente a lo menos cada treinta días en el lugar, día y hora que se acuerde en la primera sesión que se celebre y extraordinariamente cada vez que el Presidente lo determine o lo pida la mayoría de los miembros por escrito, expresando en su solicitud el motivo de la convocatoria.

ARTICULO 22.- El Directorio tendrá las siguientes atribuciones y deberes:

a) El Directorio dirigirá la Comunidad, administrará e invertirá sus bienes con las más amplias facultades pudiendo acordar y celebrar todos los actos, contratos y convenios, como también postular a todos los proyectos que tiendan al cumplimiento de sus fines dentro del marco de la legislación respectiva y de los estatutos. Lo anterior es sin perjuicio de la supervigilancia y control que ejerza la autoridad pública en conformidad a la ley y reglamentos vigentes, como de las facultades reservadas a la Asamblea General y a la Comisión Fiscalizadora de Finanzas.

b) Disponer la citación a las Asambleas Generales Ordinarias y Extraordinarias de miembros de conformidad a los presentes estatutos y velar el cumplimiento de las obligaciones de los miembros de la Comunidad, estableciendo e imponiendo, en su caso, sanciones.

c) Interpretar los estatutos y dictar con el acuerdo de la Asamblea los reglamentos que estime pertinentes para la mejor marcha de la organización.

d) Organizar los servicios que sean necesarios para el cumplimiento de sus objetivos.

e) Rendir cuenta por escrito ante la Asamblea General Ordinaria de miembros o en su caso ante la Asamblea General Extraordinaria convocada al efecto de la marcha de la organización y de la administración e inversión de sus recursos durante el período que ejerce sus funciones. Dicha rendición deberá efectuarse por lo menos



una vez al año y en todo caso en la Asamblea General, en que se realice la elección de nuevo Directorio, previo a la votación.

El Comité con los acuerdos de las Asambleas Generales.

ARTICULO 23.- De las deliberaciones y acuerdos del Directorio, como de los miembros que concurrieron a la sesión, se dejará constancia en un libro de Actas que será firmado por los miembros del Directorio presentes.

El miembro de la Directiva que quisiera salvar su responsabilidad por algún acto o acuerdo deberá exigir que se deje constancia de su opinión en el Acta.

ARTICULO 24.- Los Directores cesan en sus cargos por las siguientes causas:

a) Vencimiento del plazo de designación:

b) Por renuncia al cargo, la que deberá presentarse por escrito al Directorio.

c) Por censura acordado por los dos tercios de los miembros de la comunidad en Asamblea Extraordinaria especialmente convocada al efecto.

d) Por pérdida de alguno de los requisitos necesarios para ser miembro del Directorio.

ARTICULO 25.- No obstante la rendición en Asamblea General de que trata el artículo 22 letra e), el Directorio saliente, dentro de la semana siguiente a la elección, hará entrega de todos los libros, documentos y bienes que hubiere llevado o administrado, debiendo levantarse acta de esta reunión en el libro respectivo, la que será firmada por los ambos Directorios.

TITULO V

De los miembros del Directorio en particular

ARTICULO 26: Al Presidente o Alcalde de la comunidad le corresponde representar judicial y extrajudicialmente, contractual y extrac contractualmente a ésta, teniendo además las siguientes atribuciones y deberes, sin perjuicio de las limitaciones que se indican:

a) Presidir las reuniones del Directorio y de las Asambleas Generales.

b) Ejecutar y velar por que se ejecuten los acuerdos del Directorio organizando sus trabajos y dictando, con el acuerdo de la Asamblea, las normas o reglamentos que sean necesarios.

c) Celebrar en representación de la Comunidad Atacameña de Conchi Visto cualquiera de los siguientes actos, con el acuerdo y firma del Vicepresidente de la Comunidad: contratar cuentas corrientes, de depósitos, contratar cuentas de crédito y especiales, sobregirar, endosar cheques, cancelar cheques, reconocer saldos y retirar talonarios, girar y proponer letras de cambio, endosar letras de



cambio y pagarés, suscribir y renovar pagarés; protestar judicialmente letras de cambio, pagarés o cheques; firmar, cancelar y anular documentos de embarque, contratar acreditativos, contratar seguros y líneas de crédito, comprar y vender valores mobiliarios, ceder créditos y aceptar cesiones, constituir y retirar depósitos y valores en custodia o dados en garantía; constituir, alzar y posponer prendas hipotecas, gravámenes y prohibiciones; arrendar y abrir cajas de seguridad, contratar cuentas de ahorro, cobrar sus créditos y recibir fianza domicilio con prórroga de competencia, celebrar o rescindir contratos de mandato, depósito, trabajo, de arrendamiento, donación, compraventa, permuta, comodato, leasing y transporte respecto de bienes muebles.

Se requerirá acuerdo previo de la Asamblea General Extraordinaria cuya acta deberá insertarse en la escritura respectiva para comprar, enajenar o gravar bienes inmuebles, así como todo acto de disposición sobre los derechos de aprovechamiento de aguas de propiedad de la Comunidad.

d) delegar sus funciones en otro miembro del Directorio que no sea el Vicepresidente, previa constancia en el Acta de Sesión del Directorio otorgando en su caso los mandatos respectivos.

e) El Presidente representa judicialmente a la comunidad en todo juicio cualquiera sea su naturaleza; que tenga pendiente o le ocurra en lo sucesivo, gozando de las facultades contenidas en ambos incisos del artículo séptimo del Código de Procedimiento Civil, especialmente las de demandar, iniciar cualquier otra especie de gestiones judiciales, así sea de jurisdicción voluntaria o contenciosa, reconvenir, contestar reconvencciones, desistirse en primera instancia de la acción deducida, aceptar la demanda contraria, renunciar a los recursos o términos legales, transigir, aprobar convenios, percibir, comprometer, otorgar a los arbitros facultad de arbitradores, designar depositarios, nombrar síndicos y peritos de toda especie. En el desempeño de su representación, el Presidente actuará por la Comunidad en todo juicio, asunto, gestión prejudicial o judicial, administrativa o relacionada con los auxiliares de la administración de justicia regulados por el Código Orgánico de Tribunales, en las cuales tuviere actualmente interés o tuviere en lo sucesivo la Comunidad, ante cualquier tribunal del orden judicial, de compromiso, administrativo o especial, así intervenga la Comunidad como solicitante, peticionaria, demandante o demandada, tercerista, coadyuvante o excluyente, o en cualquier otra forma; hasta la completa ejecución de las sentencias, pudiendo nombrar abogados patrocinantes y apoderados, con las mismas facultades que por este instrumento se le confieren y pudiendo delegar esta representación y asumiría cuantas veces lo estime conveniente. También podrá designar abogados patrocinantes y conferirles poder suficiente para actuar en representación de la Comunidad que preside, en los asuntos que se tramiten en los servicios de la Administración del Estado y en las entidades privadas en las que el Estado tenga aportes o participación mayoritaria.

f) Dar cuenta, a nombre del Directorio, de la marcha de la Comunidad y del estado financiero de la misma a la Asamblea General.

g) Firmar la documentación propia del cargo y aquella en que debe representar a la Comunidad.

h) En general, ejercer todas las facultades y derechos que las leyes, estatutos y reglamentos otorguen a las Comunidades Indígenas.



ARTICULO 27: El Vicepresidente es el director encargado de velar especialmente por la integridad y productividad de los bienes y valores de la Comunidad para lo cual podrá y deberá:

- a) Desarrollar iniciativas destinadas a capacitar y lograr un mayor grado de eficiencia en el ámbito de la administración de los recursos comunitarios.
- b) Concursar con el Presidente y su rubrica al otorgamiento de los actos y contratos a que se refiere el artículo 26 letra c) de estos estatutos.
- c) Llevar al día los libros de contabilidad de la Comunidad. Mantener al día la documentación financiera, archivos de facturas, recibos, comprobantes de ingresos y egresos, y demás documentos de la misma índole.
- d) Efectuar conjuntamente con el Presidente todos los pagos o cancelaciones relacionados con la comunidad, debiendo al efecto firmar los cheques, giro y demás documentos necesarios.
- e) Mantener al día los inventarios de la comunidad.

ARTICULO 28: El secretario es el Director encargado en general de promover, coordinar y dirigir las labores de carácter administrativo que la comunidad desarrolla y tendrá en especial las siguientes atribuciones y deberes:

- a) Desempeñarse como ministro de fe en todas las actuaciones que le corresponde intervenir y certificar como tal la autenticidad de las resoluciones o acuerdos del Directorio o de la Asamblea General.
- b) Recibir, redactar y despachar bajo su firma y la del Presidente o Alcalde toda correspondencia relacionada con la comunidad.
- c) Llevar los libros de acta y registro de la comunidad.
- d) Despachar las citaciones a las reuniones de Directorio y a las Asambleas Generales.
- e) Formar la tabla de sesiones de acuerdo con el Presidente de la comunidad.
- f) Autorizar con su firma las copias de las actas que solicite algún miembro de la comunidad.
- g) Subrogar o reemplazar, en su caso, al Presidente o Alcalde.
- h) En general, cumplir con todas las tareas que le encomienden el Directorio, el Presidente, los estatutos y los reglamentos relacionados con sus funciones.

ARTICULO 29: El Consejero es un miembro del Directorio a quien le corresponde:

- a) Participar en las sesiones del Directorio con derecho a voz y a voto, consignándose sus opiniones en Acta.
- b) Participar en las Asambleas Generales junto al Directorio.



c) Subrogar o llenar la vacante en su caso, en el orden establecido en el artículo 18 cuando un Director no pueda temporal o definitivamente desempeñar su cargo. En cualquiera de las dos situaciones actuará con las mismas facultades que los concebidos.

d) Intercar las comisiones de trabajo que acuerde designar el Directorio v/o la Asamblea General y en todo caso cooperar al desarrollo de las iniciativas acordadas por el Directorio.

TITULO VI

De los Fabriceros

ARTICULO 30: Los Fabriceros son los comuneros que tienen esa calidad esencial y que tienen por función dentro de la Comunidad la de velar por la mantención de los bienes del santuario de Conchi Viejo.

La calidad de Fabricero se adquiere en forma hereditaria, teniendo sus sucesores la posibilidad de rechazar tal responsabilidad o de aceptarla previo juramento de cumplir con la carga a cabalidad. En el caso de no existir ningún descendiente o ninguno interesado en aceptar la carga, se procederá a la elección de un nuevo Fabricero.

El número de Fabriceros mayores será de dos y el de menores de seis, teniendo los primeros la facultad de dirigir y supervigilar, e incluso de sancionar a los menores en caso de incumplimiento de las funciones propias del cargo.

TITULO VII

Del patrimonio de la comunidad

ARTICULO 31: El patrimonio de la comunidad está formado por:

- a) Los aportes de los miembros de la comunidad.
- b) Las donaciones, herencias y todo tipo de asignaciones gratuitas que reciba de particulares, empresas, iglesias, organizaciones no gubernamentales, fiscales o municipales a ese título, sean estos bienes muebles o inmuebles, corporales o incorporales.
- c) Los bienes muebles o inmuebles que adquiera a cualquier título.
- d) Los ingresos que obtenga de sus actividades comerciales.
- e) Las subvenciones fiscales o municipales que se le otorguen y los fondos que reciba de otras entidades públicas o privadas nacionales, extranjeras o internacionales.

ARTICULO 32: Los fondos de la comunidad deberán ser depositados a medida que se perciban, en bancos o instituciones financieras que cuenten con reconocimiento legal.

No podrán mantenerse en caja de la comunidad dinero en efectivo por una cantidad superior a tres unidades tributarias mensuales.



ARTICULO 33- El Presidente y el vicepresidente dirán en conjunto sobre los fondos depositados.

ARTICULO 34- El Directorio podrá autorizar el financiamiento de los gastos de locomoción colectiva en que puedan incurrir los directores o comisionados para cumplir con una determinada gestión, quedando éstos en todo caso obligados a efectuar la rendición de gastos efectuados.

ARTICULO 35- El Directorio podrá autorizar el financiamiento de viáticos a los Directores y miembros de la comunidad que deban trasladarse fuera de la localidad o de la comuna y que corresponda para realizar una gestión encomendada por la comunidad.

El viático diario deberá corresponder al gasto de alojamiento y alimentación y será determinado previamente por el Directorio.

TITULO VIII

De la Comisión Fiscalizadora de Finanzas

ARTICULO 36- La Comisión Fiscalizadora de Finanzas tendrá como función revisar el movimiento financiero de la comunidad.

El Directorio y en especial el vicepresidente estarán obligados a facilitarle los medios para el cumplimiento de dicho objetivo, pudiendo en cualquier momento exigir la exhibición de los libros de actas, contabilidad y demás documentos que digan relación con el movimiento de los fondos y su inversión.

ARTICULO 37- La Comisión estará integrada por tres miembros que serán elegidos en Asamblea General Ordinaria.

Sus integrantes durarán 2 años en sus funciones y se elegirán en la misma fecha y forma en que se elige el Directorio. La Comisión Fiscalizadora de Finanzas asumirá sus funciones treinta días después de su elección.

ARTICULO 38- La Comisión podrá informar y emitir opinión en cualquier asamblea sobre la situación financiera de la comunidad.

ARTICULO 39- Los comuneros se impondrán del movimiento de los fondos a través de estados bimestrales y de los informes de la Comisión.

TITULO IX

De la reforma de los estatutos

ARTICULO 40- La reforma de los presentes estatutos sólo podrá ser aprobada en Asamblea General Extraordinaria, especialmente convocada al efecto y aprobada por la mayoría absoluta de los miembros de la comunidad, entrando en vigencia cuando se deposite el texto de la reforma, autorizada por el correspondiente Ministro de Fe, ante la respectiva Subdirección Nacional, Dirección Regional u Oficina de Asuntos Indígenas de la CONADI.

LISTADO SOCIOS COMUNIDAD CONCHI VIEJO

Nº	R.	NOMBRES	RUT	FIRMA	
1		CENTELLA	ISMAEL	752313-0	
2	SALAZAR	MORALES	LIZANDRO	4601066-3	no voto
3	CENTELLA		MARIA	2043360-4	
4	GUZMAN	ANDRADE	ENRIQUE	4492449-8	no voto
5	GUZMAN	BAUTISTA	JONNY	3408058-2	no voto
6	BAUTISTA	LOBERA	RAMONA	5836928-4	no voto
8	ALCAINO	GALLEGUILLOS	LUZ	11931428-3	no voto
9	MAMANI	DOMINGUEZ	ELENA	88374-3	
10	GALLEGUILLOS	MAMANI	ROSA	7387275-8	
11	GALLEGUILLOS	QUISPE	MARIBEL		no voto
12	HUANUCO	HUANUCO	LUISA	6733279-2	no voto
13	AYMANI	APAZA	LEANDRO	7136212-4	no voto
14	GALLEGUILLOS	VARGAS	JUAN	4397862-4	
15	GALLEGUILLOS	VARGAS	JOSE	5387382-0	no voto
16	MUÑOZ	GALLEGUILLOS	FRANCISCO	11333781-8	no voto
18	VICENTELO	DAMIAN	EMILIANA	5970318-8	
19	GALLEGUILLOS	VARGAS	JOSEFINA	6398340-3	
20	GALLEGUILLOS	VARGAS	ALFONSO	546681-4	no voto
21	OSSANDON	COPA	OSSIEL	11325879-9	no voto
22	GALLEGUILLOS	GALLEGUILLOS	LIBERTAD	8771921-9	
23	AVILA	DIAZ	MANUEL	3903586-3	
24	GALLEGUILLOS	GALLEGUILLOS	NELLY	3233044-3	

fuera Galleguillos
Auello 24.

25	FERNANDEZ	GALLEGUILLOS	LEONOR	11333186-0	Fernandez
27	LAY	MARTINEZ	JUAN	1566368-5	Lay
28	CARRAZANA	CRUZ	ESILDA	4115678-3	Carrazana
29	FLORES	CARVAJAL	ROGELIO	3115624-6	no voto
30	RAMIREZ	MONDACA	CARMEN	5948281-5	no voto
31	MAMANI	GARCIA	ANDRES	2624402-1	Mamani
32	GALLEGUILLOS	ARAYA	JUAN	4512938-1	Galleguillos
33	ARAYA	ARAYA	ROSARIO	2427802-6	Rosario
34	GALLEGUILLOS	ARAYA	JUANA	5256367-4	Juana
35	GALLEGUILLOS	ARAYA	TERESA	5008906-1	Teresa
36	GALLEGUILLOS	ARAYA	CLARA	9375841-2	Clara
37	YAÑEZ	YAÑEZ	MAURICIO	5007759-4	no voto
38	QUISPE	PEREZ	SILVIA	9453092-K	no voto
39	AVILA	GALLEGUILLOS	MANUEL	8367076-2	Manuel
41	GALLEGUILLOS	COPA	MARIA	2466123-7	Maria Galleguillos
42	PALMA	GALLEGUILLOS	RENE	10492813-7	no voto
43	VENTURA	CASTILLO	VERONICA	1930885-2	no voto
44	GALLEGUILLOS	AYMANI	JUAN	13418373-K	no voto
45	ALCAINO	GALLEGUILLOS	SARA	11719955-K	no voto
46	GALLEGUILLOS	GALLEGUILLOS	QUINTIN	5727993-1	no voto
47	ALCAINO	GALLEGUILLOS	IVONNE	11376613-1	no voto
48	MURA	GALLEGUILLOS	MINERVA	12347565-8	Minerva
49	GALLEGUILLOS	GALLEGUILLOS	JOSE	5304142-K	Jose Galleguillos
50	CHINCHILLA	CHINCHILLA	MARIA	7244741-7	Maria
51	CELIS	CHINCHILLA	RITA	13632323-1	Rita

Juan Galleguillos A.
Bellido

[Handwritten signature]

52	LAY	GALLEGUILLOS	IRIS	4683269-8	<i>[Signature]</i>
53	GALLEGUILLOS	CUELLO	LILIAN	11333669-2	<i>[Signature]</i>
54	LAY	GALLEGUILLOS	ROSA	3410112-5	<i>[Signature]</i>
55	AVILA	COPA	PEDRO	11505855-4	<i>[Signature]</i>
56	GALLEGUILLOS	VARGAS	EDUARDO	7970769-4	<i>no voto</i>
57	GALLEGUILLOS	V. ICENTELO	PATRICIA	11197064-5	<i>[Signature]</i>
58	GALLEGUILLOS	V. ICENTELO	FABIOLA	13418316-0	<i>[Signature]</i>
59	GALLEGUILLOS	GALLEGUILLOS	HUGO	10082818-9	<i>[Signature]</i>
60	GALLEGUILLOS	V. ICENTELO	LUIS	10845096-7	<i>[Signature]</i>
61	GALLEGUILLOS	VARGAS	LUCIO	9312701-3	<i>[Signature]</i>
62	GALLEGUILLOS	VARGAS	MARIA	7399660-0	<i>[Signature]</i>
63	COLOQUE	GALLEGUILLOS	JANINA	13417901-5	<i>[Signature]</i>
64	GALLEGUILLOS	MAMANI	ENRIQUE	10375176-4	<i>[Signature]</i>
65	FERNANDEZ	GALLEGUILLOS	JOAN	11377375-8	<i>[Signature]</i>
66	GALLEGUILLOS	MAMANI	RAUL	5412219-5	<i>[Signature]</i>
67	CUELLO	MIRANDA	ALEJANDRINA	4627910-7	<i>Anello 24.</i>
68	GALLEGUILLOS	CUELLO	RAUL	11720109-0	<i>no voto</i>
69	VEGA	COPA	MOISES	11333419-3	<i>[Signature]</i>
70	VEGA	COPA	VERONICA	11720387-5	<i>[Signature]</i>
71	AVILA	COPA	MONICA	13172011-4	<i>[Signature]</i>
72	AVILA	DIAZ	LUIS	5798789-5	<i>[Signature]</i>
73	GALLEGUILLOS	GALLEGUILLOS	JUAN	4596077-3	<i>no voto</i>
74	GALLEGUILLOS	PEREZ	LEANDRO	798313-1	<i>[Signature]</i>
75	YAÑEZ	HUANUCO	JULIA	11931157-8	<i>[Signature]</i>
76	GALLEGUILLOS	VIDAL	CARMEN	12419769-4	<i>[Signature]</i>

*Juan Galleguillos
Anello 24.*

[Signature]

77	GALLEGUILLOS	MAMANI	JOSE	929264-6	<i>[Signature]</i>
78	GALLEGUILLOS	GALLEGUILLOS	ERMELINDA	6139057-K	<i>no voto</i>
79	ROJAS	FERRER	GRISELDA	4710515-3	<i>G. Rojas</i>
80	ROJAS	FERRER	LUIS	2588743-3	<i>no voto</i>
81	BAUTISTA	CENTECLA	EDITHA	7826257-5	<i>[Signature]</i>

*fuera galleguillos -
Bulla ref.*

[Signature]

Nombres y Apellidos	C. Identidad	Domicilio	Firma
Ismael Cuatella	7.52.313-0		
Lizardo Salazar Morales	4.601.066-3		
Maui Felicitosa Cuatella	2.043.360-4		
Enrique Guzmán Andrade	4.492.419-8		
Yenny Guzmán Bautista	8.488.058-2		
Lourdes Guadalupe Bautista Leber	5.836.928-4		
Plácida Galleguillos Galleguillos	4.596.890-1		
Luz Alcarano Galleguillos	11.931.428-3		
Elena Roumeri Demüsing	88.574-3		
Rosa Galleguillos Roumeri	7.387.275-8		
Manibál Galleguillos Quispe	14.308.803-0		
Luisa Huamaco Huamaco	6.733.279-2		
Leandro Arguamán Apae	7.136.212-4		
Tuani Tulio Galleguillos Vargas	4.357.862-4		
Tosé Félix Galleguillos Vargas	5.387.382-0		
Francisco Turián Huamaco Galleguillos	11.333.781-8		

Number	Apellido	C. Identidad
7	Berta Paucay Quilay	9.597.770-K
8	Emiliaa Hestela Davian	597.318-8
9	Tejina Galleguillos Vargas	6.398.340-3
10	Alfonso Galleguillos Lopez	5.143.681-4
11	Oswaldirio Oquendo Lopez	11.325.879-9
12	Libertad Galleguillos Galleguillos	8.771.921-9
13	Ramuel Avila Diaz	3.903.586-3
14	Nelly Galleguillos Galleguillos	3.233.044-3
15	Leonora Femandy Galleguillos	11.333.186-0
16	Franisco Galleguillos Galleguillos	3.450.742-2
17	Yuan Elias Long Martinez	1.566.568-5
18	Esilda Camazana Cruz	4.115.678-3
19	Rogelio Amador Flores Casarzal	3.115.624-6
20	Leonor Paucay Huandaca	5.948.281-5

Tuviera

B. Paucay

x Galleguillos

110

[Signature]

Libertad Galleguillos

Ramuel Avila

Nelly Galleguillos

Leonora Femandy Galleguillos

Franisco Galleguillos Galleguillos

Yuan Elias Long Martinez

Esilda Camazana Cruz

Rogelio Amador Flores Casarzal

Leonor Paucay Huandaca

19



1. FAMILIA:

P Padre : Ysmael Centella
 Madre : Sula Centella
 Hijo : Paulina centella
 Hijo : Ysmael centella
 Hijo : Enrique Centello
 Hijo : Elizandro Zolezar.
 Hijo : _____
 Hijo : _____
 Hijo : _____
 Hijo : _____
 Hijo : _____

2. FAMILIA: Bautista Centella

Padre : _____
 Madre : Ma Eln Centella

3. FAMILIA: Bautista Centella

Padre : _____
 Madre : Annia Bautista Centella
 Hijo : Selidett Velazquez Bautista
 Hijo : Jorge Basigalupo Bautista

4. FAMILIA: Lecaro Bautista

Padre : Luis Lecaros Anaya
 Madre : Bautista Centella
 Hijo : Javier Lecaro Bautista
 Hijo : Jessica Lecaro Bautista

5. FAMILIA: Flores Bautista

Padre : Rogue Flores C.
 Madre : Edith Bautista Centella
 Hijo : Pablo Flores Bautista
 Hijo : Ximena Flores Bautista

6. FAMILIA: _____

Padre : _____
 Madre : _____
 Hijo : _____
 Hijo : _____
 Hijo : _____

Padre : Enrique Guzman
 Madre : Ramona Bautista
 Hijo : Hector Guzman Bautista
 Hijo : José Guzman Bautista
 Hijo : Federico Guzman Bautista
 Hijo : Hector Guzman Bautista
 Hijo : Susana Guzman Bautista
 Nieto : Ignacio Guzman



8. FAMILIA: Alcaino Galleguillos
 Padre : Heenan Alcaino
 Madre : Placido Galleguillos
 Hijo : Veronica Alcaino Galleguillos

9. FAMILIA: Gaei Alcaino
 Padre : Fernando Gaei
 Madre : Wonne Alcaino Galleguillos
 Hijo : Sebastian Gaei Alcaino

10. FAMILIA: Aenes Alcaino
 Padre : Arturo Aenes Ossandon
 Madre : Sosa Alcaino Galleguillos

11. FAMILIA: Palma Ventura
 Padre : Beno Palma Galleguillos
 Madre : Veronica Ventura C.

12. FAMILIA: Duran Alcaino
 Padre : Javier Duran Galleguillos
 Madre : Luzva Alcaino Galleguillos
 Hijo : Xaritza Duran Alcaino
 Hijo : Claudia Duran Alcaino

13. FAMILIA: Galleguillos Ayman
 Padre : Juan Galleguillos G.
 Madre : Marta Ayman Ayman
 Hijo : Marcos Galleguillos A.
 Hijo : Eleuterio Galleguillos A.
 Hijo : Juan Galleguillos A.
 Hijo : Ximena Galleguillos A.
 Hijo : Clementina Galleguillos A.
 Hijo : Hilario Galleguillos A.
 Hijo : Felix Galleguillos A.
 Hijo : Pascual Galleguillos A.

14. FAMILIA: _____
 Padre : _____

14. FAMILIA: Gallequillos Ramon
Padre : Jose Gallequillos G.
Madre : Elena Ramon D.
Hijo : Juan Gallequillos G.
Hijo : Jose Gallequillos G.
Hijo : Enrique Gallequillos G.
Hijo : Estelam Gallequillos G.
Hijo : Karen Gallequillos G.



15. FAMILIA: Mura Gallequillos
Padre : Luis Mura
Madre : Rosa Gallequillos M.
Hijo : Fabido Mura Gallequillos
Hijo : Ivan Ramirez Gallequillos

16. FAMILIA: Bautista Gallequillos
Padre : Desiderio Bautista H.
Madre : Emelinda Gallequillos
Hijo : Orayen Bautista G.

17. FAMILIA: Gallequillos Quispe
Padre : Quintin Gallequillos
Madre : Ana Quispe Perez
Hijo : Alex Gallequillos Quispe
Hijo : Maribel Gallequillos Q.
Hijo : Ampelo Gallequillos
Hijo : Ricardo Gallequillos
Hijo : _____

18. FAMILIA: Martinez Gallequillos
Padre : Jaime Martinez
Madre : Romualdo Gallequillos
Hijo : Jessica Martinez G.
Hijo : Barbara Martinez G.
Hijo : Camila Martinez G.

19. FAMILIA: Veas Gallequillos
Padre : Julio Veas G.
Madre : Isabel Gallequillos
Hijo : Daniela Veas G.
Hijo : Andres Veas G.



20. FAMILIA: Yañez Huamaco
 Padre : Mauricio Yañez
 Madre : Luisa Huamaco
 Hijo : Maria Yañez Huamaco
 Hijo : Nancy Yañez Huamaco
 Hijo : Sandra Yañez Huamaco
 Hijo : Elsa Yañez Huamaco
 Hijo : Alejandro Huamaco J.

21. FAMILIA: Aymami Yañez
 Padre : Baltazar Aymami S
 Madre : Julia Yañez Huamaco
 Hijo : _____

22. FAMILIA: Aymami Galleguillos
 Padre : Dionisio Aymami Apasa
 Madre : Euteria Galleguillos B.

23. FAMILIA: Aymami Apasa
 Padre : _____
 Madre : _____
 Hijo : Leandro Aymami Apasa
 Hijo : Maria Aymami Apasa
 Hijo : Pedro Aymami Apasa

24. FAMILIA: Galleguillos Vargas
 Padre : _____
 Madre : _____
 Hijo : José Galleguillos Vargas
 Hijo : Eduardo Galleguillos V.
 Hijo : Lucio Galleguillos V.
 Hijo : Dosa Galleguillos V.
 Hijo : Hugo Galleguillos V.

25. FAMILIA: Muñoz Galleguillos
 Padre : Francisco Muñoz
 Madre : _____
 Hijo : Francisco Muñoz S
 Hijo : Hernán Muñoz Galleguillos

Padre : Julian Galleguillos V.
 Madre : Eliana Vicentela
 Hijo : Patricio Galleguillos V.
 Hijo : Juan Galleguillos V.
 Hijo : Fabiola Galleguillos V.
 Hijo : Luis Galleguillos V.
 Hijo : Alejandra Galleguillos
 Hijo : Diego Barrera S.
 Nieto : _____
 Nieto : _____



27. FAMILIA: Galleguillos Valdivia
 Padre : Eduardo Galleguillos V.
 Madre : Patricia Valdivia
 Hijo : N. Ignacio Galleguillos

28. FAMILIA: Calque Galleguillos
 Padre : Antonio Calque
 Madre : Josefina Galleguillos
 Hijo : Yasmina Calque S.
 Hijo : Antonio Calque S.
 Hijo : Carolina Calque S.

29. FAMILIA: Galleguillos Chanillo
 Padre : Alfonso Galleguillos
 Madre : Rosa Chanillo
 Hijo : Maiten Galleguillos
 Hijo : Marcela Galleguillos

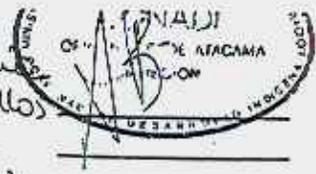
30. FAMILIA: Vicencio Galleguillos
 Padre : Oscar Vicencio
 Madre : Navia Galleguillos
 Hijo : Oscar Vicencio S.

31. FAMILIA: Carvajal Altero
 Padre : Hector Carvajal
 Madre : Laura Altero Galleguillos
 Hijo : Laura Carvajal Altero
 Hijo : Hector Carvajal Altero

32. FAMILIA: Ossandon Cope
 Padre : Osiel Ossandon Rillera
 Madre : Bertina Cope Galleguillos
 Hijo : Osiel Ossandon Cope
 Hijo : Jorge Ossandon Cope
 Hijo : Carlos Ossandon Cope

33. FAMILIA: Gallequillos Cope
 Padre : _____
 Madre : _____
 Hijo : Santo Gallequillos Cope
34. FAMILIA: Vega Cope
 Padre : Maisev Vega B.
 Madre : Tema Cope Gallequillos
35. FAMILIA: Vega Ramirez
 Padre : Maisev Vega Cope
 Madre : _____
 Hijo : Maisev Vega Ramirez
36. FAMILIA: Avila Cope
 Padre : Pedro Avila
 Madre : Alicia Cope
 Hijo : Pedro Avila Cope
 Hijo : Isabel Avila Cope
 Hijo : Angela Avila Cope
37. FAMILIA: Avila Cope
 Padre : Luis Avila
 Madre : Lucia Cope
 Hijo : Alfredo Avila Cope
 Hijo : Monica Avila Cope
 Hijo : Lorena Avila Cope
38. FAMILIA: Avila Gallequillos
 Padre : Manuel Avila Diaz
 Madre : Libertad Gallequillos
 Hijo : M. Antonio Avila G.
 Hijo : M. Alejandro Avila Berna
39. FAMILIA: Fernandez Gallequillos
 Padre : Pedro Fernandez
 Madre : Nelly Gallequillos
 Hijo : Leon Fernandez G.
40. FAMILIA: Fernandez Gallequillos
 Padre : Juan Fernandez G.
 Madre : Liliana Gallequillos

41. FAMILIA: Gallequillos Heredia
Padre : Faustino Gallequillos
Madre : Santusa Heredia
Hijo : Victor Hugo Heredia



42. FAMILIA: Fuente Gallequillos
Padre : Jose' Fuente C.
Madre : Ines Gallequillos
Hijo : Claudio Fuente C.
Hijo : Carlos Fuente F.

43. FAMILIA: Gallequillos Araya
Padre : Sinforoso Gallequillos
Madre : Posanio Araya
Hijo : Tereso Gallequillos A
Hijo : Juanita Gallequillos A
Hijo : Pablo Becker Gallequillos
Hijo : Julieta Gallequillos
Hijo : Nahuel Gallequillos A

44. FAMILIA: Gallequillos Vidal
Padre : Juan Gallequillos A
Madre : Angela Vidal
Hijo : Carmen Gallequillos

45. FAMILIA: Concha Gallequillos
Padre : Jose' Concha M.
Madre : Clara Gallequillos
Hijo : Rodrigo Concha S.
Hijo : Daniel Concha S.
Hijo : Ana Concha S.

46. FAMILIA: Fernandez Gallequillos
Padre : Pedro Lopez
Madre : Maria Gallequillos
Hijo : Jorge Fernandez

47. FAMILIA: Rojas Fener.
Padre : _____
Madre : Felipe Fener Rios
Hijo : Josua Rojas F.
Hijo : Waldo Rojas F.

48. FAMILIA: Parado Rojas
 Padre : Carlos Parado R.
 Madre : Zaida Rojas Ferrer
 Hijo : Carlos Parado Rojas
49. FAMILIA: Rojas Blamey
 Padre : Honacio Rojas Ferrer
 Madre : Rhina Blamey Rojas
 Hijo : Hector Rojas Blamey
 Hijo : Aldo Rojas Blamey
 Hijo : Helena Rojas Blamey
50. FAMILIA: Romero Rojas
 Padre : Osvaldo Romero B.
 Madre : Gricelda Rojas Ferrer
 Hijo : Maria Torrejón Rojas
 Hijo : Andres Torrejón Rojas
51. FAMILIA: Culzga Rojas
 Padre : Enrique Culzga
 Madre : Juana Rojas Ferrer
 Hijo : _____
52. FAMILIA: Rojas Guerra
 Padre : Luis Rojas Ferrer
 Madre : Buby Guerra Rivera
 Hijo : Luis Rojas Guerra
 Hijo : Jose Rojas Guerra
 Hijo : Marco Rojas Guerra
 Hijo : Jose Rojas Guerra
 Hijo : Fabiola Rojas Guerra
53. FAMILIA: Yung Rojas
 Padre : Hugo Yung
 Madre : Rosana Rojas Ferrer
 Hijo : Yun - Sen Rojas Ferrer
 Hijo : Yun - Jung Rojas Ferrer
54. FAMILIA: Lay Galleguillos
 Padre : Juan Lay Martinez
 Madre : _____
 Hijo : Rosa Lay Galleguillos
 Hijo : Steban Obeldano Lay
 Hijo : Barbara Obeldano Lay



55. FAMILIA: Foed Lay
Padre : Christopher Foed
Madre : Nilda Lay Galleguillos
Hijo : Matus Foed Lay
Hijo : Amanda Foed Lay



56. FAMILIA: Soto Lay
Padre : Juan Soto S.
Madre : Deis Lay Galleguillos
Hijo : JUAN SOTO Lay
Hijo : Sergio Soto Lay
Hijo : Dyleen Soto Lay.

57. FAMILIA: Garcia Lay
Padre : Juan Garcia
Madre : Dina Lay Galleguillos
Hijo : Carmen Garcia Lay
Hijo : Fernando Garcia Lay

58. FAMILIA: ^{CARRAZANA} Romero Carrana
Padre : Fidel Romero
Madre : Esilda Carrazana

59. FAMILIA: Flores Ramirez
Padre : Rogelio Flores
Madre : Carmen Ramirez

60. FAMILIA: Bautista Perez
Padre : Valentin Bautista C.
Madre : Luciana Perez y Ulla.

MINISTERIO DE PLANIFICACION Y COOPERACION
CORPORACION NACIONAL DE DESARROLLO INDIGENA
CONADI.

Ord. : No. 064.-
Ant. : No hay
Mat. : Informa lo que indica.

San P. de Atacama, Diciembre 9 de 1994

A : ALCALDE ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE CALAMA
DON EDWIN ROWE MOLINA
DE : ABOGADO OFICINA SAN PEDRO DE ATACAMA " CONADI "

1. Tengo por deber informar a usted y en conformidad al Artículo 10, inciso 3 de la Ley Indígena y del 9 de su Reglamento, con fecha 29 de Noviembre de 1994, se procedió la inscripción de la Comunidad Atacameña - de " Conchi Viejo ", en los registros de esta Corporación y del depósito del acta respectiva.

2. Para su conocimiento.

Saluda atentamente a usted,



Alonso Barros van Hovell Tot Westerfliet
ALONSO BARROS VAN HOVELL TOT WESTERFLIER
Abogado
Oficina San Pedro de Atacama

ABV/jsf
Distribución:
- Sr. Alcalde
I.M.C.
- Archivo

CERTIFICADO NQ 026

El Jefe de Oficina.(S) que suscribe certifica que:

1º La Comunidad Atacameña de "CONCHI-VIEJO", hizo depositó su acta constitutiva y estatutos y se inscribió en el Registro de Comunidades de esta Oficina, bajo el número de ingreso NQ 7-94, con fecha 29 de Noviembre de 1994, y que por tanto goza de personalidad jurídica a contar de esa fecha; todo esto de conformidad al artículo 10, inciso cuarto de la Ley Indígena, NQ 19.253.

2º Que su directiva está compuesta por:

PRESIDENTE	: RAMONA BAUTISTA LOBERA	RUT. NQ	5.836.928-4
TESORERO	: JONNY GUZMAN BAUTISTA	RUT. NQ	8.488.058-2
SECRETARIO	: LUZ ALCAINO GALLEGUILLOS	RUT. NQ	11.931.428-3
CONSEJEROS	: ROSA GALLEGUILLOS MAMANI	RUT. NQ	7.387.275-8

Dicha directiva está vigente, hasta el aviso de cambio correspondiente, y su inscripción en el Registro Público de Comunidades que lleva la CONADI.

Se extiende el presente certificado a petición del interesado para los fines que estime pertinentes.



JOSÉ (S) BARRALES GODOY
OFICINA ASUNTOS INDIGENAS
SAN PEDRO DE ATACAMA
C O N A D I

CALAMA, 28 de Mayo de 1997.

Srta.
Liliana Cortes
Conadi
PRESENTE

Atención : Sr. Diego Sotomayor

Respetados Señores :

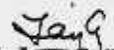
Comunicamos a Uds. como es de su conocimiento que con fecha 15 de Junio del presente, nuestra comunidad de Conchi Viejo llevó a efecto la reunión programada por Conadi y en la cual con la asistencia de 51 socios se tomo el siguiente acuerdo :

- 1.- Debido a los conflictos suscitados, se acuerda nombrar una directiva provisoria, la que estará en función hasta Noviembre de 1997, periodo en el cual corresponde renovar directiva titular. La directiva saliente se compromete hacer entrega de todos los bienes, documentos y otros el día 18 de Junio del presente, lo cual fué aceptado por la Directiva.
- 2.- La directiva provisoria esta conformada por las siguientes personas, siendo una votación secreta :

1.- Presidente	:	Manuel Avila Galleguillos	18 Votos
2.- Secretaria	:	Clara Galleguillos Araya	11 Votos
3.- Tesorero	:	Iris Lay Galleguillos	9 Votos
4.- 1 ^{er} Consejero	:	Jony Guzmán	7 Votos
5.- 2 ^{do} Consejero	:	Ramona Bautista	3 Votos

- 3.- Para los efectos relacionados con nuestra institución, agradecemos comunicarse con el :
 - Sr. Presidente Manuel Avila Galleguillos en el siguiente domicilio : Federico Errázuriz 2191, Pob. Prat, Fono : 341689
 - Sra. Tesorera Iris Lay Galleguillos, en el siguiente domicilio : Iquique 2912 Pob. Prat, Fono 313624
 - Sra. Secretaria Clara Galleguillos Araya en el siguiente domicilio : Río Negro 4131 V. Ayquina, Fono : 333190 - 332069, Fax 332443

Sin otro Particular, saluda atte. a Uds.,


Iris Lay Galleguillos
Tesorero


Manuel Avila Galleguillos
Presidente


Clara Galleguillos Araya
Secretaria


Jony Guzmán
1^{er} Consejero


Ramona Bautista
2^{do} Consejero

c.c.: Conadi\Minera El Abra\Grup. de Bailes\Fabriqueros\Arch.

COOPERACION NACIONAL DE DESARROLLO RURAL
OF. DE ASUNT. INDIG. SAN PEDRO DE ATACAMA
CALAMA, 16/06/97. N° REGISTRO 41
MENSAJE Tomar conocimiento
L^{ra} B. y acusar recibo
U. Juridica

CERTIFICADO Nº 035

El Jefe de Oficina (S) que suscribe certifica que:

1º La Comunidad Atacameña de "CONCHI-VIEJO", hizo depositó su acta constitutiva y estatutos y se inscribió en el Registro de Comunidades de esta Oficina, bajo el número de ingreso Nº 7-94, con fecha 29 de Noviembre de 1994, y que por tanto goza de personalidad jurídica a contar de esa fecha; todo esto de conformidad al artículo 10, inciso cuarto de la Ley Indígena, Nº 19.253.

2º Que su directiva está compuesta por:

PRESIDENTE	: MANUEL AVILA GALLEGUILLOS	RUT. Nº	8.367.076-2
TESORERO	: IRIS LAY GALLEGUILLOS	RUT. Nº	4.683.269-8
SECRETARIO	: CLARA GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. Nº	9.375.841-2
CONSEJEROS	: JONNY GUZMAN BAUTISTA	RUT. Nº	8.488.058-2
	: RAMONA BAUTISTA LOBERA	RUT. Nº	5.836.928-4

Dicha directiva está vigente hasta el aviso de cambio correspondiente, y su inscripción en el Registro Público de Comunidades que lleva la CONADI.

Se extiende el presente certificado a petición del interesado para los fines que estime pertinentes.



ALDO BARRALES GODOY
(S) OFICINA ASUNTOS INDIGENAS
SAN PEDRO DE ATACAMA
C O N A D I

CALAMA, 19 de Junio de 1997.

ACTA DE PROCESO ELECCIONARIO

En Calama a 29 de noviembre de 1997, siendo las 17:10 hrs. en presencia de la Señora Juana Galleguillos Araya y la Señora Alejandrina Cuello Miranda y de acuerdo establecidos de la comunidad realizada en fecha 09 de noviembre de 1997, se procede al proceso de cambio de Directorio con los siguientes candidatos:

- Manuel Avila Galleguillos
- Clara Galleguillos
- Pedro Avila Copa
- Juan Galleguillos Araya
- Iris Lay, Galleguillos

quienes cumplen los requisitos establecidos en la asamblea antes mencionada.

Realizado el conteo de votos se deja constancia del siguiente resultado:

- Manuel Avila G.: 24 votos (Presidente)
- Clara Galleguillos: 8 votos (Secretaria)
- Pedro Avila C.: 5 votos (Primer Director)
- Juan Galleguillos A.: 5 votos (Segundo Director)
- Iris Lay: 5 votos (Tesorera)
- Blancos: 1
- Nulo: cero

Siendo el resultado de votantes 48


Alejandrina Cuello M.
Vocal de mesa


Juana Galleguillos A.
Vocal de mesa


Doy fe ALDO BARRALES GODDY

NOMINA DE ASISTENTES A LA VOTACION DEL EMPATE

JUANA CALLEGUILLOS ARAYA	<i>Juana Galleguillos</i>
LEANDRO GALLEGUILLOS PEREZ	<i>L. Galleguillos</i>
MONICA AVILA COPA	<i>Monica Avila</i>
MANUEL AVILA GALLEGUILLOS	<i>Manuel Avila</i>
FRESIA GALLEGUILLOS VARGAS	<i>Fresia Galleguillos</i>
NELLY GALLEGUILLOS GALLEGUILLOS	<i>Nelly Galleguillos</i>
LILIAN GALLEGUILLOS CUELLO	<i>Lilian Galleguillos</i>
ALEJANDRINA CUELLO MIRANDA	<i>Alejandrina Cuello</i>
IRIS LAY GALLEGUILLOS	<i>Iris Lay</i>
PEDRO AVILACOPA	<i>Pedro Avila</i>
TERESA GALLEGUILLOS ARAYA	<i>Teresa Galleguillos Araya</i>
ROSARIO ARAYA ARAYA	<i>Rosario Araya</i>
LIBERTAD GALLEGUILLOS GALLEGUILLOS	<i>Libertad Galleguillos</i>
JUAN LAY	<i>Juan Lay</i>
LEONOR FERNANDEZ GALLEGUILLOS	<i>Leonor Fernandez</i>

CALAMA, Diciembre 1° de 1997

Señora
Liliana Cortés Cruz
CONADI
PRESENTE

Respetada señora:

Por intermedio de la pte. informamos a Ud., que con fecha 29 de Noviembre de 1997, nuestra comunidad llevó a efecto las nuevas elecciones por el periodo 1997-2000, para lo cual nuestra Directiva se conforma de la siguiente forma

PRESIDENTE	MANUEL AVILA GALLEGUILLOS	RUT	8.367.076-2
TESORERA	IRIS LAY GALLEGUILLOS	RUT	4.683.269-8
SECRETARIA	CLARA GALLEGUILLOS ARAYA	RUT	9.375.841-2
1ER CONSEJ.	PEDRO AVILA COPA	RUT	11.505.855-K
2DO. CONSEJ.	JUAN GALLEGUILLOS ARAYA	RUT	4.512.983-7

Además adjuntamos acta del proceso eleccionario.

Todos con domicilio en la Ciudad de Calama.

Para cualquier trámite deberán dirigirse a Federico Errazuriz n° 2191 fono

341689

Sin otro particular, saludamos atte.,

CORPORACION NACIONAL DE DESARROLLO INDIGENA
"CONADI"

OF. DE ASUNT. INDIG. SAN PEDRO DE ATACAMA

CALAMA, 01/12/97 N° REGISTRO 38

MENSAJE TURNO COMUNITARIO Y

ACTIVIDAD DE TUTORIA U. 000

JUZGADO

[Firma]
FIRMA

[Firma]
P. Comunidad de Conchi Viejo

CERTIFICADO Nº 018

La Jefa de Oficina que suscribe certifica que:

1º La Comunidad Atacameña de "CONCHI-VIEJO", hizo depositó su acta constitutiva y estatutos y se inscribió en el Registro de Comunidades de esta Oficina, bajo el número de ingreso Nº 7-94, con fecha 29 de Noviembre de 1994, y que por tanto goza de personalidad jurídica a contar de esa fecha; todo esto de conformidad al artículo 10, inciso cuarto de la Ley Indígena, Nº 19.253.

2º Que su directiva está compuesta por:

PRESIDENTE	: MANUEL AVILA GALLEGUILLOS	RUT. Nº 8.367.076-2
TESORERO	: IRIS LAY GALLEGUILLOS	RUT. Nº 4.683.269-8
SECRETARIO	: CLARA GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. Nº 9.375.841-2
CONSEJEROS	: PEDRO AVILA COPA	RUT. Nº 11.505.855-k
	: JUAN GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. Nº 4.512.983-7

Dicha directiva está vigente, hasta el aviso de cambio correspondiente, y su inscripción en el Registro Público de Comunidades que lleva la CONADI.

Que el Presidente es el Representante Legal para todos los efectos administrativos de su organización.

Se extiende el presente certificado a petición del interesado para los fines que estime pertinentes.



LIANA CORTEZ CRUZ
JEFA OFICINA ASUNTOS INDIGENAS
SAN PEDRO DE ATACAMA
C O N A D I

CALAMA, 20 de Mayo de 1998.

CERTIFICADO Nº 054

La Jefa de Oficina que suscribe certifica que:

1º "LA COMUNIDAD ATACAMENA DE CONCHI-VIEJO", hizo depositó su acta constitutiva y estatutos y se inscribió en el Registro de Comunidades de esta Oficina, bajo el número de ingreso Nº 7-94, con fecha 29 de Noviembre de 1994, y que por tanto goza de personalidad jurídica a contar de esa fecha; todo esto de conformidad al artículo 10, inciso cuarto de la Ley Indígena, Nº 19.253.

2º Que su directiva está compuesta por:

PRESIDENTE	:	MANUEL AVILA GALLEGUILLOS	RUT. Nº	0.367.076-2
TESORERO	:	IRIS LAY GALLEGUILLOS	RUT. Nº	4.683.269-8
SECRETARIO	:	CLARA GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. Nº	9.375.841-2
CONSEJEROS	:	PEDRO AVILA COPA	RUT. Nº	11.505.855-k
		JUAN GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. Nº	4.512.983-7

Dicha directiva está vigente hasta el aviso de cambio correspondiente, y su inscripción en el Registro Público de Comunidades que lleva la CONADI.

Que el Presidente es el Representante Legal para todos los efectos administrativos de su organización.

Se extiende el presente certificado a petición del interesado para los fines que estime pertinentes.



CALAMA, 24 de Agosto de 1998.

CERTIFICADO Nº 014

La Jefa de Oficina que suscribe certifica que:

1º "LA COMUNIDAD ATACAMEÑA DE CONCHI-VIEJO", hizo depositó su acta constitutiva y estatutos y se inscribió en el Registro de Comunidades de esta Oficina, bajo el número de ingreso Nº 7-94, con fecha 29 de Noviembre de 1994, y que por tanto goza de personalidad jurídica a contar de esa fecha; todo esto de conformidad al artículo 10, inciso cuarto de la Ley Indígena, Nº 19.253.

2º Que su directiva está compuesta por:

PRESIDENTE	:	MANUEL AVILA GALLEGUILLOS	RUT. Nº	8.367.076-2
TESORERO	:	IRIS LAY GALLEGUILLOS	RUT. Nº	4.683.269-8
SECRETARIO	:	CLARA GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. Nº	9.375.841-2
CONSEJEROS	:	PEDRO AVILA COPA	RUT. Nº	11.505.855-k
		JUAN GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. Nº	4.512.983-7

Dicha directiva está vigente hasta el aviso de cambio correspondiente, y su inscripción en el Registro Público de Comunidades que lleva la CONADI.

Que el Presidente es el Representante Legal para todos los efectos administrativos de su organización.

Se extiende el presente certificado a petición del interesado para los fines que estime pertinentes.



Liliana Cortez Cruz
LILIANA CORTEZ CRUZ
JEFA OFICINA ASUNTOS INDIGENAS
SAN PEDRO DE ATACAMA
CONADI

CALAMA, 03 de Mayo de 1999.

ACTA CONSTITUTIVA COMUNIDAD INDIGENA
CONCHI VIEJO

En Conchi Viejo, a Diecinueve días del mes de Noviembre de Mil Novecientos Noventa y Cuatro, de conformidad al Art. 10° de la Ley N° 19.253, Ley Indígena, se procede a la Constitución de la Comunidad Indígena de Conchi Viejo, acordada en Asamblea, adoptándose los siguientes acuerdos:

1°.- APROBACION DE LOS ESTATUTOS:

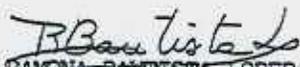
Se aprobaron los Estatutos por: Unanimidad con 30 votos a favor.

2°.- ELECCION DE DIRECTIVA :

Se procedió a la elección de la Directiva, con votaciones para cada Cargo, resultando electas las siguientes personas:

CARGO	NOMBRES	VOTOS
PRESIDENTA	: PLACIDA GALLEGUILLOS GALLEGUILLOS	26 votos
VICE-PRESIDENTA Y: TESORERA	RAMONA BAUTISTA LOBERA	21 votos
SECRETARIO	: YONNY GUZMAN BAUTISTA	17 votos
CONSEJERO	: LUZ ALCAINO GALLEGUILLOS	7 votos
CONSEJERO	: ROSA GALLEGUILLOS MAMANI	6 votos


PLACIDA GALLEGUILLOS GALLEGUILLOS
Presidenta


RAMONA BAUTISTA LOBERA
Vice-Presidenta y Tesorera


YONNY GUZMAN BAUTISTA
Secretario


LUZ ALCAINO GALLEGUILLOS
Consejero


ROSA GALLEGUILLOS MAMANI
Consejero




OSCAR MARIN GIOVANETTI
Secretario Municipal (S)



CERTIFICADO N° 035

El Jefe (S) de Oficina que suscribe certifica que:

1° "LA COMUNIDAD ATACAMEÑA DE CONCHI-VIEJO", depositó su acta constitutiva y estatutos y se inscribió en el Registro de Comunidades de esta Oficina, bajo el número de ingreso N° 7-94, con fecha 29 de Noviembre de 1994, y que por tanto goza de personalidad jurídica a contar de esa fecha; todo esto de conformidad al artículo 10, inciso cuarto de la Ley Indígena, N° 19.253.

2° Que su directiva está compuesta por:

PRESIDENTE	:	MANUEL AVILA GALLEGUILLOS	RUT. N° 8.367.076-2
TESORERO	:	IRIS LAY GALLEGUILLOS	RUT. N° 4.683.269-8
SECRETARIO	:	CLARA GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. N° 9.375.841-2
CONSEJEROS	:	PEDRO AVILA COPA	RUT. N° 11.505.855-k
		JUAN GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. N° 4.512.983-7

Dicha directiva está vigente hasta el aviso de cambio correspondiente, y su inscripción en el Registro Público de Comunidades que lleva la CONADI.

Que el Presidente es el Representante Legal para todos los efectos administrativos de su organización.

Se extiende el presente certificado a petición del interesado para los fines que estime pertinentes.



ALDO BARRALES GODOY
JEFE (S) OFICINA ASUNTOS INDIGENAS
SAN PEDRO DE ATACAMA
CONADI

CALAMA, 21 de Octubre de 1999.

CERTIFICADO NQ 035

La Jefa de Oficina que suscribe certifica que:

1º "LA COMUNIDAD ATACAMEÑA DE CONCHI-VIEJO", hizo depositó su acta constitutiva y estatutos y se inscribió en el Registro de Comunidades de esta Oficina, bajo el número de ingreso NQ 7-94, con fecha 29 de Noviembre de 1994, y que por tanto goza de personalidad jurídica a contar de esa fecha; todo esto de conformidad al artículo 10, inciso cuarto de la Ley Indígena, NQ 19.253.

2º Que su directiva está compuesta por:

PRESIDENTE	:	MANUEL AVILA GALLEGUILLOS	RUT. NQ	8.367.076-2
TESORERO	:	IRIS LAY GALLEGUILLOS	RUT. NQ	4.683.269-8
SECRETARIO	:	CLARA GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. NQ	9.375.841-2
CONSEJEROS	:	PEDRO AVILA COPA	RUT. NQ	11.505.855-k
		JUAN GALLEGUILLOS ARAYA	RUT. NQ	4.512.983-7

Dicha directiva está vigente hasta el aviso de cambio correspondiente, y su inscripción en el Registro Público de Comunidades que lleva la CONADI.

Que el Presidente es el Representante Legal para todos los efectos administrativos de su organización.

Se extiende el presente certificado a petición del interesado para los fines que estime pertinentes.



CALAMA, 18 de Junio de 1999.