



Universidad de Chile

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Antropología

Hondas y Sogas en la Puna Atacameña



Memoria para optar al Título de Antropóloga Social

Gisella Noelia Dibona Alvarado

Profesor Guía: Dr. Phil. Héctor Morales Morgado

Junio 2018

Agradecimientos

En primer lugar agradezco a la comunidad de Talabre, sobre todo a la familia de doña Carmela Armella, quienes me acogieron y guiaron durante mi estadía en el poblado, permitiéndome llevar a cabo mis objetivos en un ambiente profundamente fraterno; las conversaciones en el hogar y las actividades repartidas en las faldas del *Laskar*, son recuerdos que nutren mi persona, por sobre la enorme experiencia profesional, guardando aquellas imágenes y sensaciones con mucho afecto.

También, quisiera nombrar al profesor Héctor Morales y los participantes del FONDECYT N°1160963: “Espacialidades transfronterizas en el desierto de Atacama. Movilidad y reconfiguración de identidades nacionales y étnicas”, que me ayudó a constatar y abarcar, mediante la experiencia práctica, la extensión y densidad los pueblos de la puna, además de permitirme desempeñar una de mis primeras experiencias profesionales de trabajo en equipo, en un clima de total confianza.

Mi familia de Iquique, quienes me apoyaron ciegamente en esta travesía, valorando mis decisiones, confusas quizá en algún punto, pero que espero el fruto de mis años lejos de mi ciudad, medie en cierta medida el profundo esfuerzo que conlleva, para todos ellos, cumplir este sueño. A aquellas personas que me acompañaron en la capital, quienes me brindaron apoyo y compañía cada una de las veces en que me sentí atormentada y depositaron en mí sus mejores deseos, aunque algunas ya no se encuentren a mi lado, en esta dimensión, las pienso en cada uno de mis pasos con profunda calidez.

Finalmente, esta Memoria de Título, está dedicada a quienes nacimos mirando cerros “pelados”, que no vimos postales, sino pieles secas y curtidas por el sol, esas mentes atiborradas de carnavales en familia, y paseos de atardeceres anaranjados, donde ese “peladero” se volvía nuestro todo, aquellas infancias donde veíamos con más amor que respeto, eso que hoy en día llaman patrimonio.

Gracias.

Resumen

La siguiente investigación busca conocer los procesos de patrimonialización y mercantilización de prácticas y objetos culturales provenientes del pastoreo atacameño. Los objetos culturales atacameños hoy son exhibidos en espacios patrimoniales y estudiados en el ámbito científico, buscando el agrupamiento de lo atacameño en el imaginario nacional, a la vez que se comercializan en variados espacios, dejando de lado su valor funcional, para pasar a tener un valor como “bien cultural”.

En la comunidad de Talabre, se continúa usando y fabricando distintos objetos tradicionales derivados del pastoreo, entre ellos, la honda y la sogá cumplen una labor central para el cuidado de animales. Ambos objetos también forman parte de distintos catálogos y colecciones en museos, espacios patrimoniales propuestos desde la institucionalidad cultural y con ello, desde la antropología y arqueología, para formar un “bien cultural”. A estas trayectorias de objetos “étnicos” hoy se suma un tercero, el mercado turístico, donde hondas y sogas son comercializadas por su desviación hacia una “etnomercancía” a partir de procesos de etnificación en la cultura atacameña.

Palabras clave: Pastoreo Atacameño, Etnicidad, Patrimonio cultural, Etnomercancía.

Índice

Resumen	3
Índice	4
I. Consideraciones de la investigación.....	7
I.1. Antecedentes	7
I.1.2. Objetivos	13
I.2. Perspectivas teóricas	14
I.2.1. Sobre la etnicidad y los objetos.	14
1.2.2. Sobre lo andino y lo atacameño.	17
1.2.3. Sobre los espacios patrimoniales.	21
I.2.4. Sobre la mercantilización.	26
I.3. Metodología	27
I.3.1. Tipo de investigación.	27
I.3.2. Técnicas de producción de información.	28
I.3.3. Trabajo de campo.	30
I.3.4. Análisis de datos.	32
II. Hondas y sogas en la Puna	34
II.1. La honda y el pastor en la Puna	35
II.1.1. Descripción de la honda.	38
II.1.2. Honda y medio ambiente.	43
I.1.1.a. Escenario del pastoreo.	44
II.1.3. Honda y pastoreo.	48
II.1.3.a. “Ir a pastorear”: Pastoreo tradicional.	48
II.1.3.b. “Ir a Sacar”: Pastoreo y actividades productivas locales.	55
II.1.3.c. “Ir a buscar” / “Ir a dejar”	60

III.1.4 La honda en Talabre.	66
II.2. La sogas y la producción de “lo atacameño”.....	70
II.2.1 Descripción de la sogas.	71
II.2.2. Sogas y actividades de Talabre.	73
II.2.2.a. “Enlazar al animal”.	74
<i>Carneo de animales.</i>	75
<i>Marcamiento y reproducción.</i>	78
<i>Trasquilación de animales.</i>	80
<i>“Lavado de animales”.</i>	83
II.2.2.b. “Acarrear productos”.	88
<i>Pasto y forraje.</i>	88
<i>Leña y madera.</i>	91
II.2.3. Sogas y viajes transfronterizos.	92
II.2.3.a La ruta de la sogas.	97
II.2.3.b El intercambio y la sogas.	102
II.2.4. La sogas en Talabre.	105
III. Hondas y sogas en espacios patrimoniales.....	107
III.1. Del objeto arqueológico al objeto etnográfico.....	108
III.2. Acercamiento al patrimonio en San Pedro de Atacama.....	121
III.3. Patrimonio inmaterial y baile llamero.....	128
III.4. Identidad artesana: etnopolítica y tesoros humanos vivos.....	132
III.5. Educación intercultural, sogas y hondas.....	135
III.6. Patrimonio, sogas y hondas.....	137
IV. Hondas y sogas en el mercado.....	140
IV.1. Comercio de hondas y sogas en Talabre.....	140

IV.2. “Artesanías y patrimonio”	146
IV.3. “Quioscos y bazares”.....	150
IV.4. Iniciativas comunitarias.....	152
IV.5. Nuevos objetos	155
IV.6. Hondas, sogas, figuras de llamas: Espacios de comercio.....	159
V. Conclusiones.....	162
Bibliografía.....	165

I. Consideraciones de la investigación

I.1. Antecedentes

La presente investigación busca evidenciar el paso de objetos y prácticas culturales del pastoreo de origen étnico a bienes patrimoniales y luego de consumo. Estos objetos y prácticas culturales son capaces de recorrer grandes distancias, lejos de sus gestores, sin que por ello se vacíen totalmente de su contenido simbólico. Por su parte, las trayectorias de los objetos, lejos de ser un proceso espontáneo, están determinadas por la propia administración de las identidades desde los aparatos patrimonializadores, como el museo, y por el rol que juega la antropología-arqueología en este proceso.

Por lo tanto, los objetos son categorizados, investigados y exhibidos primero en un espacio de museo. Aquí, los especialistas expertos en “cultura” tienen un papel central, en cuanto delimitan los referentes simbólicos asociados a las etnias en particular dándose así el paso del objeto y la práctica cultural hacia el bien cultural legitimado. Dicho esto, la investigación gira en torno al fenómeno de la interacción entre etnicidad, patrimonio y mercado.

Se trabajó en las localidades de Talabre y San Pedro de Atacama (Figura 01), éstas se encuentran en la Región de Antofagasta, en el norte grande del país, siendo San Pedro de Atacama la comuna principal en la provincia de El Loa con 5.605 habitantes aproximadamente (INE, 2017), ubicados en la ladera oeste del Salar de Atacama, donde las condiciones climáticas específicas generan un paisaje particular, descrito como la “Puna Atacameña”.

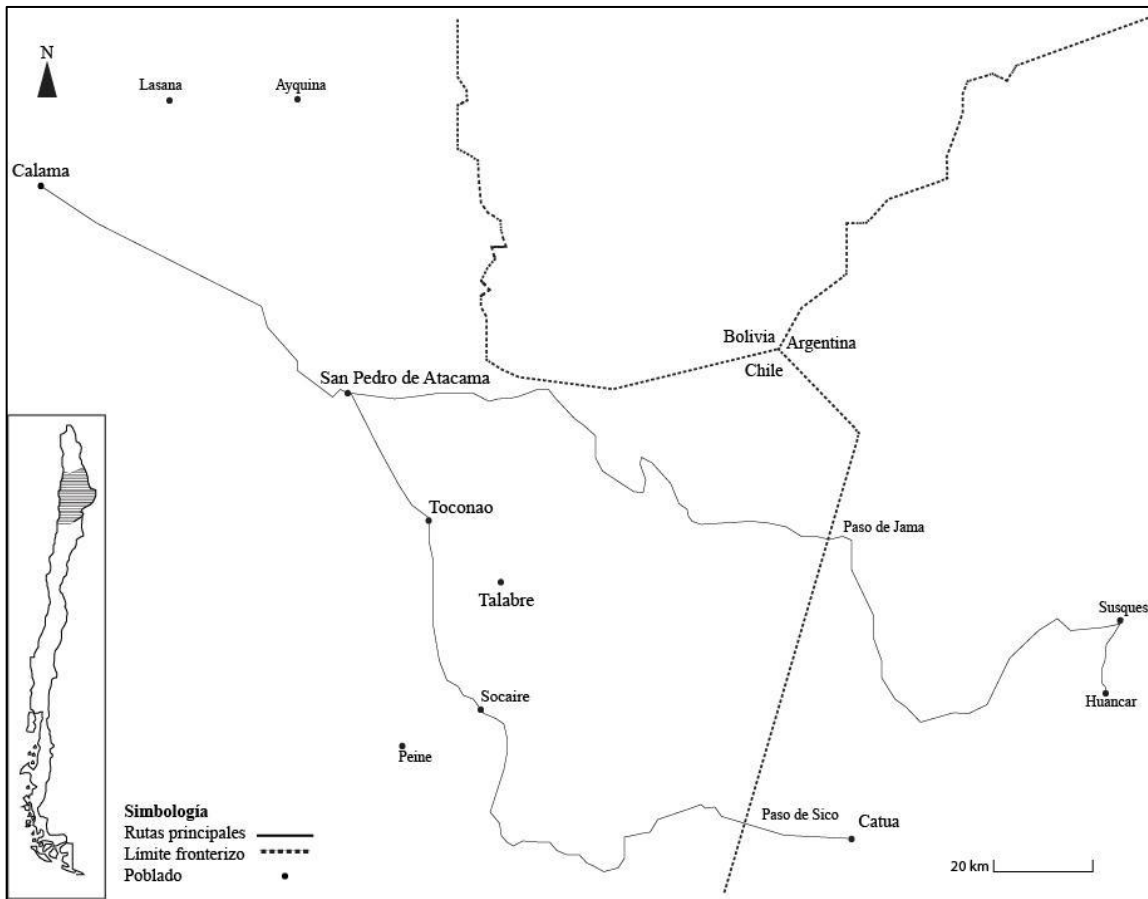


Figura 01: Mapa zona de estudio. Fuente propia.

San Pedro de Atacama se sitúa hoy como un sitio preferido de destino turístico en Chile (SERNATUR, 2016), lo que, sin embargo, no se traduce en un desarrollo planificado para dicho sector hasta hace pocos años. Recién en el Plan de Desarrollo Comunal (PLADECO) 2011-2015, se planea que al final del periodo se puedan integrar las distintas localidades en una Red de Circuitos Turísticos de la Comuna, a fin de incorporar la actividad agrícola, ganadera y artesanal, para generar una revalorización del patrimonio natural y cultural en función del fortalecimiento de estos rubros (PLADECO, 2011, p.15).

El turismo se ve inserto dentro del crecimiento económico de la comuna, en relación con los recursos arqueológicos y naturales de la zona, encadenando diferentes actividades económicas a estas nuevas estrategias. Esta constitución de la economía dentro de la comuna, según lo indica el último PLADECO para el periodo 2011- 2015, tiene como objetivo:

La comuna de San Pedro de Atacama formada por sus pueblos y ayllus aspira al año 2015 ser una comuna con un Modelo de Desarrollo Territorial, Endógeno y Sustentable que fundado en valores universales y en una vocación de desarrollo le constituyan en la Capital Arqueológica, Turística, Agropecuaria y Astronómica de Chile como resultado de la acción colectiva y coordinada entre el sector público, el sector privado y la sociedad civil organizada teniendo como finalidad la ampliación de las capacidades y el aumento del rango de opciones de sus habitantes, lo cual permitirá ofrecer a la región, al país y al mundo, la oportunidad de disfrutar de un patrimonio natural y cultural milenario. (PLADECO, 2011, p.15)

El valor de la etnia atacameña en la zona no solo aporta como un espacio a resguardar de la nación, sino que, a su vez, busca posicionarse como un recurso importante en el desarrollo turístico de la zona, sobre todo debido a que las condiciones climáticas especiales, generan no solo un paisaje natural único, sino que también una condición física del entorno capaz de conservar restos arqueológicos de la mejor manera (Latcham, 1938).

Gran parte del material arqueológico de la zona ha sido administrada y exhibida por el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige s.j (I.I.A.M.), a cargo de la Universidad Católica del Norte. El museo ubicado en el centro del poblado de San Pedro de Atacama hasta su cierre temporal en el año 2015, contaba con 380.000 piezas arqueológicas, dispuestas algunas en 6 salas de exposición, siendo clave en el desarrollo del turismo local.

En estas salas se apreciaban vestigios de los primeros asentamientos del periodo cazador-recolector, el arte rupestre y algunos artefactos describían a través de su exhibición, de qué forma vivirían los primeros habitantes, antes de llegar a la domesticación de llamas y la horticultura, a través del uso de cerámica y piedras más especializadas para tallar. Se contaba con distintos objetos datados desde el 600 a.C hasta el 300 d.C, entre los que se encuentran: herramientas líticas, utensilios y piezas de cerámica, rituales y cotidianas, cestería, partes de casas, instrumentos musicales y objetos de minerales extraídos.

Si bien el instituto y las piezas arqueológicas que alberga dan cuenta de una administración del patrimonio local consagrada en términos materiales, lo cierto es que la influencia del museo excede al ámbito de gestión del patrimonio cultural material iniciada por el padre Gustavo Le-Paige en la zona y consagrado luego por la Universidad Católica del Norte, sino que influye en el propio nombramiento de lo atacameño como etnia en el marco de la Ley Indígena a principios de los 90' (Uribe & Adán, 2003; Ayala, 2014; Morales, 2017).

Las localidades o comunidades alejadas del centro del poblado y aquellas ubicadas alrededor de San Pedro de Atacama, se vinculan de manera distinta a este nuevo rubro. Por esto, la localidad de Talabre elegida para esta investigación, cobra importancia para el estudio de la circulación de objetos.

La localidad de Talabre se ubica a 60 km. de San Pedro de Atacama, tiene una población de 59 habitantes, siendo la mayoría trabajadores terciarios o relacionados a la minera del Salar, en este caso de SOQUIMICH. La comunidad ha sido reconocida a través de los años por la actividad del pastoreo y por ubicarse hasta 1984 en la vega de Tumbre, hoy considerado Talabre viejo, para desplazarse hacia Campo Azul (Morales, 1997), donde se ubica actualmente la comunidad.

La comunidad indígena de Talabre cuenta con los derechos de casi 30 hectáreas para la conservación del pastoreo (CONADI, 2008) y también bajo tutela del pueblo se encuentra el volcán *Laskar* y sus alrededores, además del complejo de arte rupestre “Quezala” ubicado a la salida del mismo lugar. La actividad turística es reciente en el poblado (PLADECO, 2011), habiendo formas nuevas de organización y vinculación al turismo fuera del poblado en sí. La comunidad, hasta hace pocos años, se dedicaba exclusivamente al pastoreo¹ y sus formas de intercambio.

¹ Actualmente podemos encontrar vicuñas, guanacos, alpacas y llamas, siendo estas últimas los animales domesticados por excelencia. Así también existe otros animales como los corderos y cabras, pero con los que se tienen una relación distinta que con los camélidos nombrados (Morales, 1997). En el poblado de Talabre se conserva un activo desarrollo agro-pastoril, donde las cuatro familias tradicionales del pueblo aún cuentan con camélidos, ovinos y caprinos en los alrededores del pueblo (CONADI, 2008).

En los poblados atacameños que se dedican al pastoreo se pueden evidenciar los conflictos que se tienen con la minería, en tanto la disminución del recurso del agua y la contaminación provocada por esta, han disminuido la ganadería progresivamente (Azocar, 2015). Sin embargo, el pastoreo constituye una actividad de los pueblos que no solo tienen que ver con el control del animal, sino también con el uso de las tecnologías del pastoreo en determinados contextos históricos, a través del despliegue del conocimiento sobre el medio ambiente y su habitabilidad (González, 2017).

Sobre lo anterior, el pastoreo no es solamente la labor de traslado del animal, sino que lograba, hasta hace algunos años, conectar al territorio atacameño que abarca una parte sur de Bolivia, la parte Oeste de Argentina y este de Chile, la denominada “Puna Atacameña”, con el intercambio de productos agrícolas, ganaderos, artesanales e industriales (Madrado, 1981; Rabey, Merlino & González, 1986; Morales, 1997; Molina, 2011).

Es importante mencionar en este punto, que nos estamos refiriendo a una etnia que se desarrolla en el medio Andino y que, por lo tanto, conserva, de mayor o menor medida, su cosmovisión y prácticas sociales hasta el día de hoy, donde el pastoreo es una práctica cultural que se desarrolla como parte esencial de su constitución e identidad étnica (Ochoa, 1980; Morales, 1997).

Así también, la actividad del pastoreo lleva consigo distintos objetos, que la antropología ha clasificado como “artesanales”; Talabre, ha sido parte de distintas categorizaciones artesanales en los últimos 50 años, donde se reconocen distintos objetos que cobran importancia no solo a la hora de describirlos, sino en el ver cuál es el comportamiento en términos de uso, existencia o ausencia contemporánea de los mismos (Lindberg & Tolosa, 1966; Lindberg, 1967; De la Guardia & Rojas, 2000; Agüero, 2012; Salazar & Cordero, 2014).

La importancia, para esta investigación, radica en los contextos de circulación de objetos derivados del pastoreo atacameño, sobre todo la importancia de Talabre, lugar en que el pastoreo aún es realizado con mayor o menor frecuencia, y los objetos fabricados y utilizados condensan una densidad etnográfica importante con respecto a la historia y redes

interétnicas expresados en ellos, y que a su vez generan un espacio de encuentro entre la actividad turística y la actividad tradicional atacameña.

I.1.1 Problema de investigación.

Respecto a los antecedentes mencionados, podemos evidenciar un creciente foco de interés en los procesos de patrimonialización y cómo esto se inserta en un nuevo escenario económico de la zona, acercando la identidad atacameña cada vez más a formas de circulación ligadas, por un lado, al patrimonio y por otro, al mercado en su forma de turismo. Ambas formas podrían, en cierta medida, ir adaptando y cambiando la concepción que se tiene sobre lo atacameño.

Es importante mencionar que en Chile existe una institucionalidad que reglamenta, en este caso, a las comunidades atacameñas en el marco de la ideología de la diversidad cultural planteada por la UNESCO y la visión multicultural que comienzan a tomar distintos Estados latinoamericanos. Así también vemos que existe un encadenamiento de actividades asociadas al turismo -como la artesanía, la culinaria y otras-. En este contexto se vislumbra cómo se conforma un conjunto de actores e instituciones públicas y privadas relevantes para el desarrollo de estas actividades, lo que propicia una participación cada vez más creciente, por parte de las comunidades atacameña, en los mercados locales.

Es en este momento de etnificación, que el patrimonio comienza a tomar relevancia, no tan sólo en términos de salvaguardia amparado en tratados internacionales en pos de conservar algunos elementos materiales e inmateriales, sino que como mercancía para el mercado local de la identidad dentro de la industria del turismo. De esta manera, la patrimonialización no es un proceso al azar, sino que conlleva una selección de elementos que simbolizan de manera estratégica, aquello propio de la identidad, como es en este caso de las prácticas y objetos del pastoreo atacameño, entendiendo a esta actividad como parte crucial de la constitución propia y singular del fenómeno étnico atacameño.

De esta forma el problema a investigar es el “cómo las prácticas y objetos que devienen del pastoreo atacameño, se convierten en bienes culturales y mercantiles”. Lo que se busca es reconocer las nuevas exigencias y estrategias utilizadas en el contexto en que estas se socializan y circulan, dando cuenta de sus procesos de patrimonialización en pos de una

inserción mercantil, a través de una visión multicultural que predomina en el sector público y privado.

Dicho esto, la pregunta que guiará la investigación vendría a ser: ¿Cómo se transforman las prácticas y objetos cotidianos culturales asociados al pastoreo atacameño de las localidades de Talabre y San Pedro en "bienes"?

I.1.2. Objetivos

Objetivo General:

Conocer los procesos de patrimonialización y mercantilización de prácticas y objetos culturales provenientes del pastoreo atacameño en las localidades de Talabre y San Pedro de Atacama.

Objetivos específicos:

Identificar objetos culturales asociados al pastoreo atacameño, en la localidad de Talabre.

Describir prácticas patrimoniales asociadas al pastoreo atacameño.

Caracterizar la comercialización de prácticas y objetos artesanales atacameños en el mercado turístico.

I.2. Perspectivas teóricas

I.2.1. Sobre la etnicidad y los objetos.

Lo “étnico” en América Latina refiere a pueblos originarios, grupos descendientes directos de las primeras poblaciones que habitaron el continente. Pese a que la categoría de "indio" e "indígena" tiene sentidos múltiples, el concepto refiere a una condición histórica que emerge de la conquista hispánica y de su posterior proyección poscolonial en las repúblicas criollas (Díaz-Polanco, 2006; Degregori & Portocarrero, 2004; Bartolomé, 2004; Boccara, 2002). Lo étnico se vincula entonces, a un esquema de dominación que se extiende desde el estigma de la identidad cultural degradada, al sometimiento político y la exclusión socioeconómica (Stavenhagen, 1992, 2000, 2001; Foerter, 1999; Bello, 2004; Hopenhayn, 2005; Vergara et al., 2013; Morales, 2013).

En definitiva, cualquiera que sea el significado otorgado al término, no es neutro o inocuo, por el contrario, según el agrupamiento del conjunto de fenómenos diferenciadores, genera realidades y operaciones epistemológicas que explican y sustentan la diferenciación humana. Esto ha llevado a que el término "etnia", sea usado, por lo general, como un eufemismo para "raza" o un sinónimo para grupo minoritario e incluso para designar a grupos nacionales. Este sesgo etnocéntrico del término “etnia”, que tiende a infiltrarse furtivamente incluso en el lenguaje académico, implica que todos los grupos pueden ser étnicos dentro de una comunidad, menos el grupo que tipifica, este es el que clasifica a todos los demás. Dependiendo de los enfoques teóricos usados, las operaciones conceptuales nos llevarán a distintas explicaciones sobre el fenómeno étnico, así la etnicidad será sinónimo de cultura o frontera cultural.

Recogiendo el punto de vista de Barth (1976), es la diferenciación étnica aquello que está en debate, donde la etnia se encuentra mediada por determinaciones recíprocas referentes a contextos en específicos y relaciones interétnicas que van conformando una identidad, es decir, la diferenciación étnica es un proceso político, que genera límites y fronteras culturales:

En la conservación de los límites étnicos se encuentran situaciones de contacto social entre individuos de diferentes culturas: los grupos étnicos

persisten como unidades significativas sólo si van acompañados de notorias diferencias en la conducta, es decir, de diferencias culturales persistente (...) la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no solo, criterios y señales de identificación, sino también estructuras de interacción. (Barth, 1976, p. 18)

Las diferencias culturales, por lo tanto, son evidentes a través de sus estructuras de interacción, y en ese sentido, se estudiará a las comunidades en términos de “etnicidad”, como objeto de investigación del presente trabajo. Para Giménez (2003), “la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores” (Giménez, 2003, p. 2).

En ese sentido marca una diferencia importante, dejando de lado la visión de comunidades autónomas y cerradas, hacia su expresión en estos límites de contraste e interacción. En Latinoamérica, Cardoso de Oliveira (2007), plantea que la diferencia étnica es moldeada por este carácter dialógico e interétnico, en tanto la identidad reside en un ámbito discursivo que decanta en ciertas nociones ideológicas, y que varía en su valorización social, generando una estructura social.

El aporte del autor refiere a la capacidad de los integrantes de una etnia para moldear estratégicamente sus identidades, “fluctuaciones” de la identidad étnica –gracias a las posibilidades abiertas para su manipulación-, y el ejercicio de la “identificación étnica” (Cardoso, 2007, p. 86). El suponer el carácter dialógico de la identidad étnica, permite superar conceptos como aculturación o transculturación, ya que no se busca la “cantidad de cultura” sino el entramado de relaciones donde se desarrolla la etnicidad o diferencia cultural.

Entre los diacrítico étnicos reconocidos por Barth (1976) encontramos múltiples objetos con distintos usos y significaciones. Por su parte, la diferenciación entre objetos² rituales y

² Una referencia para entender este fenómeno, en lo relacionado a los objetos, es el estudio del intercambio “kula” que hace Malinowski (1986), donde la duda antropológica recae en que “el Kula no se realiza bajo el apremio de ninguna necesidad, dado que su objetivo principal es el de intercambiar artículos que carecen de utilidad práctica” (Malinowski, 1986, p. 98). Esta valorización de objetos, a su vista eurocéntrica sin utilidad

objetos cotidianos dirige la forma en que los objetos son estudiados, hasta la publicación de “La vida social de las cosas” en 1986, donde Arjun Appadurai, a través de distintas colaboraciones, deja a un lado la diferenciación entre objetos rituales y mercantiles, en tanto el propio intercambio económico crea valor, y la conexión entre ambos es la política (Appadurai, 1991). Por lo tanto, en un contexto de mercantilización, es necesario centrarse en las cosas que se intercambian, “romper con la perspectiva marxista de la mercancía, dominada por la producción, y retomar su trayectoria total, desde la producción hasta el consumo, pasando por el intercambio/distribución” (Appadurai, 1991, p. 29).

Este centrarse en las cosas, por su parte, propone el seguir las “trayectoria” de los objetos:

A pesar de que nuestro propio enfoque de las cosas no esté necesariamente condicionado por la idea de que las cosas no tienen otros significados sino aquellos conferidos por las transacciones, las atribuciones y las motivaciones humanas, el problema antropológico reside en que esta verdad formal no ilumina la circulación concreta histórica, de las cosas. Por ello, debemos seguir a las cosas mismas, ya que sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias. Es solo mediante el análisis de estas trayectorias que podemos interpretar las transacciones y cálculos humanos que animan a las cosas. Así, aunque desde un punto de vista teórico los actores codifican la significación de las cosas, desde una perspectiva metodológica son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano. (Appadurai, 1991, p. 19)

El concepto de objeto que se utilizará en la siguiente investigación, busca exceder su materialidad física y tecnológica, para dar cuenta de las relaciones sociales en las que circulan, y a su vez, cómo a través de esta circulación se generan relaciones de etnicidad con un otro. En ese sentido, aquellos “objetos” dispuestos en una situación mercantil, lejos

práctica, da cuenta de cómo ciertos objetos, son valorados y puestos en circulación en espacios estrictamente rituales y, desde allí, posiciona sus enunciados respecto a la cultura desarrollada. Otra referencia es Mauss (1979) para quién a los objetos rituales se les atribuye un valor, nombrándolo como Maná del objeto, siendo “La expresión de los sentimientos sociales que se han creado, tanto fatal y universalmente como fortuitamente, respecto a determinadas cosas, elegidas de un modo arbitrario” (Mauss, 1979, p. 37). El maná produce una transferencia de poder, siendo simbolizado por un grupo social y a su vez, como este se posiciona ante él.

de ser culturalmente inferiores, son los que muestran a través de su trayectoria, el cómo se conforma el valor y con ello las relaciones sociales (entendidas como políticas) que se desprenden.

El multiculturalismo, con su dimensión descriptiva, normativa y político-programática, nos puede encaminar hacia los espacios donde hoy en día circulan los objetos y a su vez son valorados, esta ideología, genera caracterizaciones de las identidades en un mismo espacio de soberanía, mientras que su normatividad implica una valoración de esta “diversidad” de identidades y su dimensión político-programática, genera instituciones y formas de gestionarlas (Giménez, 2003).

El multiculturalismo, no es solo una gestión de las identidades, sino que también está en directa relación con lo que el autor Hale (2007) llama “multiculturalismo neoliberal”, espacios donde:

Los propulsores de la doctrina neoliberal apoyan de modo proactivo una versión importante, si bien limitada, de los derechos culturales indígenas, como medio de resolver sus propios problemas y avanzar sus propias agendas políticas. Si la sabiduría convencional encuentra que la mayor amenaza del neoliberalismo a los pueblos indígenas son los efectos negativos de las políticas promulgadas y las oportunidades perdidas, la indagación del multiculturalismo neoliberal consiste en explorar la “amenaza” inherente a los espacios políticos que se han abierto. (Hale, 2007, p. 289)

Es así, como es necesario proponer en términos teóricos, los distintos espacios y paradigmas desde los cuales se comprenderán los objetos y las relaciones sociales en que están inmersas.

1.2.2. Sobre lo andino y lo atacameño.

Los objetos que se estudiarán son aquellos que se derivan de prácticas de pastoreo de la comunidad atacameña en primera instancia, por lo que es necesario tener un acercamiento desde lo considerado andino y su expresión en la etnia atacameña.

Sobre el pensamiento andino con el medio natural, Van Kessel (1991) para el caso aymara, desarrolla la idea de que la concepción del mundo es diferenciada del pensamiento occidental, donde el sujeto andino convive en un espacio divino y, por lo tanto, sus relaciones con otros elementos son divinas. Los “rituales productivos”, constituyen en esta relación, la dimensión simbólica de los pueblos andinos y el marco conceptual de la tecnología andina propiamente tal, la cual usa elementos lingüísticos no considerados en la cultura occidental, como lo es la metáfora.

Por ejemplo, el estudio de Arnold (1992), sobre la construcción de viviendas en comunidades andinas, da cuenta de un espacio simbólico expresado en el proceso material y en, siguiendo la línea de Van Kessel (1991), el planteamiento metafórico del pensamiento. La estancia se construye como un símbolo de mediación entre la visión cosmológica del sujeto andino moderno y la memoria histórica de su representación y sus elementos contenedores serían “medios de la memoria”. Esto genera una diferenciación entre lo que el autor considera una “memoria natural”, es decir del mundo como una representación que no puede disociarse de su contexto, hacia una memoria “artificial” compuesta por los saberes, artefactos y estructuras que representan un pasado histórico y que emergen en el mundo moderno (Arnold, 1992).

Estos medios de memoria, relacionados con la cultura material, tienen su expresión en los objetos relacionados al pastoreo atacameño, sobre todo en la capacidad que tienen estructuras y objetos, en conjunto con la práctica, de generar una relación con el medio ambiente a través de las labores pastoriles. Si bien la presente investigación no tiene como objetivo principal definir la relación del sujeto atacameño con el medio ambiente, son necesarias algunas aproximaciones para el fenómeno en particular.

En términos generales, desde Ingold (2002) en las prácticas concretas que tiene la cultura para enfrentarse a lo que se entiende por “naturaleza”, se acopla el sujeto al medio ambiente en el proceso de acción, “el mundo va siendo entorno al habitante, y sus múltiples componentes toman significado mediante su incorporación en un patrón de actividades cotidianas” (Ingold, 2002, p.153). Estas actividades cotidianas, son las que se procederán a desarrollar.

En términos materiales, en el estudio de las estructuras y arquitectura en la Puna Atacameña, Göbel (2000) da cuenta de la importancia de la relación entre sujeto y ambiente para la conformación de identidades:

Los pastores definen y reproducen sus conocimientos sobre el medio ambiente ante todo a través de las actividades pastoriles. A través de actividades como el manejo diario de los rebaños, el uso del pastoreo y aguadas, o el evitar los lugares peligrosos son perpetuadas categorías básicas del medio ambiente; los ejes duales del espacio, las dimensiones temporales, las clasificaciones de eventos climáticos, de suelos, plantas, animales, etc. Los conocimientos ambientales de los pastores son, por lo tanto, en gran escala conocimientos prácticos. (Göbel, 2000, p. 270)

Tomando la perspectiva de Tim Ingold (1992), sobre lo denominado *Reality for* en tanto existe un compromiso activo con el medio ambiente, en contraparte de un *a reality of* como una realidad accesible al observador desligado de su entorno (Ingold en Göbel, 2000), para la autora, la diferencia entre aquel proveniente de la puna con el Otro externo, radica en que no se percibe el mundo separado entre los dominios ontológicos de la naturaleza y cultura, sino que por el contrario, se enfatizan diferentes formas de continuidad entre la esfera humana y no-humana, expresado, como se nombró anteriormente, en la antropomorfización, metáfora y memoria.

Para esta investigación, definitoria es la actividad pastoril para la conformación de etnicidad, ya que genera dicotomías sobre los “estilos de vida”. Por ejemplo, en el caso estudiado por Göbel (2000), el espacio del “cerro” genera una identidad colectiva que se expresa y genera a través del pastoreo, y sus habitantes son capaces de adscribir a esta identidad si es que en algún momento de su vida establecieron una relación con el medio ambiente, a través de las actividades rituales y productivas del pastoreo en el lugar, generando una contraposición al espacio urbano del “pueblo” (Göbel, 2000).

Importante también es situar al pastoreo, rescatando el estudio etnográfico que hace Palacios (1980), donde nombra como tecnologías del pastoreo a todas las actividades

productivas relacionadas a la actividad pastoril, que en el caso andino y el pastoreo de llamas, implica una relación de dependencia entre el rebaño y pastor, y viceversa.

Esta relación con el ambiente a través del pastoreo se basa en su estacionalidad, determinante de su trashumancia, fenómeno estudiado por Ochoa (1980) en el caso peruano Puneño y luego Morales (1997) en el caso específico atacameño, entre otros autores que ahondan, por ejemplo, en cómo esta estacionalidad también diferencia actividades donde lo femenino se sitúa en el cuidado de animales y lo masculino como encargado del intercambio entre comunidades a través de viajes (Ochoa, 1980; Arnold, 1992; Göbel, 2000).

Por su parte, el tejido es considerado como parte de la red de actividades económicas del pastoreo, donde el intercambio se puede perfilar como una relación complementaria básica y así, el tejido, como su actividad derivada (Ochoa, 1980; Murra, 1975) en directa relación al cuidado del camélido sudamericano, que posibilita el desarrollo de las sociedades andinas de pastoreo (Ochoa, 1980). Importante es este punto, en tanto gran parte de los objetos atacameños derivados del pastoreo que circulan en otros espacios, son objetos tejidos de fibra de camélido.

Esto nos lleva a rediscutir los términos etnicidad para el caso atacameño, donde existe una relación de los sujetos con el medio ambiente a través de actividades (Morales, 1997; González, 2017), pero que a su vez los límites étnicos e incorporación de un Otro en la conformación de su propia identidad, genera límites en términos discursivos sobre el ser atacameño, constatado en el paso desde mediados del siglo XX, entre la alteridad de un sujeto “indio” valorado en términos negativos y excluyentes, hacia la conformación de una “identidad étnica” valorada (Gundermann, 2012).

Así, podemos desprender que aquello que se considerará andino, es al conjunto de prácticas y actividades concretas, que tienen un arraigo temporal y ritual, pero por sobre todo que ponen en relación al sujeto con el ambiente, siendo un punto importante en el proceso de etnicidad. Sin embargo, las relaciones y la vinculación con otros actores, generan diferencias, que no están ajenas a las comunidades, en tanto las comprendemos como unidades abiertas y en constante relación interétnica. Por esto, hay espacios que rescatan

ciertos elementos, discursivos y materiales, sobre lo atacameño, que pueden o no operar a la par de esta relación pastoril con el ambiente.

1.2.3. Sobre los espacios patrimoniales.

Para hablar de objetos derivados del pastoreo atacameño, que entran en espacios patrimoniales, es importante ahondar en lo que es un bien cultural, en términos amplios, y cómo se han ido constituyendo a lo largo del tiempo, para especificar qué es lo que representa simbólicamente y gestiona concretamente el patrimonio.

La patrimonialización, en términos de etnicidad, está relacionado con el concepto político programático del multiculturalismo. Para Giménez (2003), “el multiculturalismo es un modelo de política pública y una propuesta de organización social inspirada en las versiones más moderadas del mismo. Desde esta óptica se presenta como la expresión de un proyecto político basado en la valoración positiva de la diversidad cultural” (Giménez, 2003, p. 22).

La valoración positiva de la diversidad cultural como fenómeno mundial se expresa, en primera instancia, en aquello que es considerado un bien cultural material o tangible. En la segunda mitad del siglo XX, la “*Convención sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícitas de bienes culturales 1970*”, promovida desde la Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura (UNESCO), organismo especializado de las Naciones Unidas, considera como bien cultural colecciones, bienes históricos, productos de excavaciones, elementos procedentes desmembración de monumentos u arqueológicos, antigüedades de más de 100 años, material etnológico y bienes de interés artísticos (UNESCO, 1970).

Este proceso se concretiza y comienza a exceder el espacio propio del museo, en la “*convención para la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*” de la UNESCO en 1972, en la que se busca salvaguardar aquellos bienes culturales amenazados, siendo considerados como patrimonio cultural, los monumentos que tengan un valor universal excepcional, y así también los conjuntos de obras y lugares que contengan dichas

obras, bienes que deben de ser categorizados en una “lista del patrimonio mundial” (UNESCO, 1972).

Esta valoración positiva de la diversidad no solo se remonta al plano material de la cultura y su expresión arquitectónica, sino que con el paso de los años, a través de la UNESCO, se comienza a abarcar todos los ámbitos de la práctica cultural, fortaleciéndose en tres instancias claves:

La Declaración Universal de la Diversidad Humana de la UNESCO (2001), que tiene que ver con el respeto a la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales, de las minorías indígenas 2) La convención de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (2003), la cual fue un paso hacia la “patrimonialización” de todos las formas culturales, en búsqueda a su vez de una superación del “Eurocentrismo”, y 3) La Convención de la protección y patrimonio de las expresiones culturales diversas (2005). En esta última se habla directamente de los nocivos efectos de la globalización, pero con el énfasis y celebración de las diferentes “capacidades y valores naturales humanos” (Stockzkwski, 2009).

El estudio del patrimonio, intenta describir y comprender qué es lo que significa simbólicamente tanto para las comunidades como para la nación, el que ciertos elementos culturales, sobre todo de etnias en específico, circulen en espacios patrimoniales, y cuáles son las contradicciones que se presentan, atendiendo a lo arbitrario de los procesos.

Hasta este punto, podríamos definir a los objetos patrimoniales, desde el punto de vista de la UNESCO y por lo tanto del espacio programático del multiculturalismo, como bienes culturales, de carácter público y global, los cuales a su vez, deben de tener una situación de riesgo inminente, que en un comienzo fue en torno a la materialidad misma del objeto, pero que con la patrimonialización de todas las formas culturales, el riesgo se desplaza hacia las prácticas que rodean los objetos y por lo tanto la necesidad de salvaguardarlos.

La pregunta que queda en este entramado es de qué forma se patrimonializan o pasan a ser bienes culturales ciertas formas de la cultura, y posteriormente, qué es lo que representa este proceso en términos identitarios.

En un primer momento, podemos situar a los estudios sobre el patrimonio, en los procesos de patrimonialización mismos o en palabras de Prats (1998), la “activación patrimonial”; el cómo se designa y valora ciertos elementos de la sociedad, que se encuentran agrupados en lo que llama, un *pool* virtual de referentes simbólicos que está delimitado dentro de un triángulo entre la naturaleza, la historicidad y la genialidad, tres elementos que escapan a la acción del hombre. Esto devendría desde la noción romántica de lo que es la nación y el patrimonio, en tanto excede a lo que es solamente obsolescencia, escasez y nobleza (Prats, 1998).

Lo central, sin embargo, en este proceso, es que el patrimonio está delimitado por un discurso autorizado, es decir validado por la comunidad científica, que no sólo construye una definición particular del patrimonio, “sino también una mentalidad autorizada, que se implementa para entender (y lidiar con) ciertos problemas sociales centrados en exigencias a la identidad y patrimonio” (Smith, 2011, p.44).

Para Haber (2011), la importancia del patrimonio es que este no es homogéneo ni estable y su estabilidad está en concordancia con una dualidad colonial/moderno o más bien el ser hacia el futuro y el ser frente al pasado. Es decir, el pasado es ligado con subjetividades coloniales, como el futuro es ligado a una promesa de acumulación y desarrollo a través del mercado, por lo que se dota de un carácter valórico científico y un sentido ideológico de la historia a través del patrimonio (Haber, 2011).

Esta valoración del pasado, y su modo de vida, es lo que construye un valor patrimonial, que según Arévalo (2012), en su estudio sobre el patrimonio como representación colectiva: “El valor patrimonial deriva de su capacidad como referente de un modo de vida. Y los objetos, o los bienes culturales tangibles, interesan como documentos, puesto que sirven para construir un discurso social y elaborar una reflexión antropológica sobre el patrimonio” (Arévalo, 2012, p. 13).

El modo de vida por su parte, es valorado en términos de “tradicional”, en tanto es lo que genera una transmisión cultural entre las generaciones. Sin embargo, esto a su vez contradice a la propia naturaleza del patrimonio, como menciona el autor:

Si la tradición es la herencia del tiempo social en la memoria colectiva, el legado del pasado, lo es también debido a su renovación en el presente; porque la tradición, la transmisión de la cultura entre las generaciones, se construye a partir de la contemporaneidad. La tradición cobra pleno sentido cuando los contemporáneos la reviven y de este modo se la apropian. La tradición, de hecho, actualiza y renueva el pasado desde el presente. La tradición, para mantenerse vigente, y no quedarse en un conjunto de anacrónicas antiguallas o costumbres fósiles y obsoletos testimonios, se modifica al compás de la sociedad, pues representa la continuidad histórica y la memoria colectiva. Integra el pasado, seleccionado, y el presente, en el futuro, en vez de sustituirlo. (Arévalo, 2012, p. 13)

Esta renovación en el presente de la tradición entra en contradicción con el despliegue del patrimonio en términos jurídicos, donde se caracteriza a los bienes intangibles como algo dinámico y activo, y a los bienes tangibles como algo inalterable (Armstrong-Fumero, 2012), la importancia para esta investigación, es que los bienes tangibles ganan un valor patrimonial, a la vez que pierden un valor de uso en términos de innovación tradicional.

En ese sentido, el objeto de estudio ya no son solo los objetos y, más tarde, prácticas que se desprenden de una cultura en específico, sino que como estos en su conjunto y relaciones imaginan una comunidad a través del patrimonio, siendo hasta capaz de patrimonializar incluso la propia extinción de una etnia en el imaginario nación, para el caso fueguino (Morales et al., 2015).

La patrimonialización la comprenderemos como un proceso en el que interactúan varios sujetos quienes entienden y se relacionan de distinta manera con el patrimonio (Canclini, 2001) y que, en términos de relaciones de poder, ejerce un control identitario, volviéndolo un dispositivo de disciplinamiento de las identidades que se veían fragmentadas, en términos de gubernamentalidad posmoderna (Muriel, 2007), siendo la identidad parte de un proceso ligado al conocimiento científico que lo valida.

En el contexto estudiado, esto se materializa en un nombramiento desde los inicios del siglo XX de lo atacameño a través de la etnificación de objetos arqueológicos. Primero objetos y

luego prácticas culturales son dispuestos en guiones museográficos y con ello en el imaginario de comunidad nacional.

Por lo tanto, el patrimonio tiene una importancia en términos de valor de uso identitario, sin embargo, esta concepción, hoy en día y para efectos de la investigación, no es la única concepción sobre el patrimonio:

Dos concepciones sobre el patrimonio: la que enfatiza en su interés mercantil y la que lo hace en su capacidad simbólica de legitimación de identidades. Los referentes patrimoniales tienen un valor de uso (identidad) y un valor de cambio (mercado). El valor de uso remite a funciones interiores de la comunidad en relación con la memoria colectiva. Y el valor de cambio refiere las funciones exteriores (los usos turísticos). En una sociedad consumista en la que, en razón de la ley de la oferta y la demanda, todo se vende y compra, los bienes patrimoniales se han convertido en un recurso susceptible de desarrollo y en una mercancía. Dos discursos, pues, el identitario (patrimonio de uso) y el productivista (patrimonio de consumo). Opera el primero como marcador étnico y como factor potencial de desarrollo social y medio de transformación económica el segundo. De manera que el patrimonio cultural se encuentra en un dilema que fluctúa entre la preeminencia de los valores de uso, identificación de la memoria colectiva, y la prevalencia de los valores como producto. (Arévalo, 2012, p. 13)

Por lo tanto, entenderemos al patrimonio, como un proceso, donde el objeto de estudio no es el propio elemento patrimonializado, sino que, por un lado, las formas de patrimonialización en las que están relacionados ciertos sujetos, y, por otro lado, los imaginarios que estos patrimonios generan, sobre todo en términos de relaciones inter-étnicas, construyendo un Otro a través del patrimonio y pudiendo ser utilizado como recurso tanto identitario como mercantil.

I.2.4. Sobre la mercantilización.

La mercantilización se entenderá como el proceso de comercialización de ciertos elementos simbólicos de la cultura, lo cual conlleva un cambio o pérdida total o parcial de su contenido simbólico para el grupo étnico, pasando a un valor de cambio y transacción. Para esto, es necesario volver a la definición de situación mercantil en Appadurai (1991):

La situación mercantil en la vida social de cualquier “cosa” se define como la situación en la cual su intercambiabilidad (pasada, presente o futura) por alguna otra cosa se convierta en su característica socialmente relevante. La situación mercantil, delimitada de este modo, puede dividirse en a) la fase mercantil de la vida social de cualquier cosa; b) la candidatura mercantil de cualquier cosa y c) el contexto mercantil donde puede colocarse cualquier cosa. (Appadurai, 1991, p. 29)

En ese sentido, para el caso estudiado, la importancia recae en el contexto mercantil donde circulan los objetos, el cual es capaz de “Reunir actores de muy distintos sistemas culturales, quienes sólo comparten el más mínimo entendimiento (desde el punto de vista conceptual) acerca de los objetos en cuestión y solo están de acuerdo en los términos del comercio” (Appadurai, 1991, p. 30).

En términos de los objetos a estudiar, estos pueden agruparse en objetos dentro de una fase mercantil, pasando o no por un espacio patrimonial. Este cambio de trayectoria, el autor lo caracteriza como desviación de las mercancías, definiéndolo como: “La desviación de las mercancías de sus rutas acostumbradas da lugar a otras trayectorias; pero, la desviación está con frecuencia en función de los deseos irregulares y demandas nuevas” (Appadurai, 1991, p. 46).

Hay que ahondar, sobre a qué se refieren estos deseos y demandas nuevas. Para el caso a estudiar, la demanda de objetos va en directa relación con el turismo de la zona, consolidado por la declaración de San Pedro de Atacama como un destino cultural. Para Prats, el entramado entre identidad, patrimonio y turismo: “Confluyen mediante jugadores diversos que manejan recursos de unos y otros sectores, todos ellos maniobrando, mediante

la manipulación de los contextos narrativos significativos y la adopción de intervenciones fácticas para maximizar los respectivos beneficios” (Prats, 2011, p. 8).

Precisamente la investigación tiene como objetivo poder visibilizar las narrativas identitarias que hay sobre lo atacameño, desde los actores involucrados en este “juego” y que permiten a su vez la circulación, “desviación” o innovación, de distintos los objetos.

Desde el punto de vista de los Comaroff & Comaroff (2011), este proceso tiene que ver con la transformación de la cultura en propiedad a través del copyright (propiedad intelectual) donde el valor está en el derecho a perpetuar una cultura “auténtica”, así mientras el mercado es quien se vuelve más cultural, es el componente patrimonial lo que le da a los objetos y prácticas un valor mercantil étnico (Comaroff & Comaroff, 2011). El concepto de etnomercancía nos sirve para entender este proceso como el paso del patrimonio a una apropiación intelectual de las prácticas y objetos a estudiar, con el fin estratégico de inserción mercantil y en directa relación con el valor de autenticidad cultural que pueda alcanzar el elemento.

Estas propuestas conceptuales nos permitirán examinar los procesos de constitución de objetos y prácticas culturales en bienes culturales de consumo por los mercados de las artesanías para el turismo y el museo como un espacio de circulación de bienes o patrimonios culturales que dan memoria o profundidad histórica a lo “atacameño” dentro del concierto nacional.

I.3. Metodología

I.3.1. Tipo de investigación.

La investigación desarrollada tuvo un enfoque metodológico cualitativo, que desde la visión de Denzin y Lincoln (1994), propone centrar la investigación en el contexto en que se desenvuelve el fenómeno, tomando datos tal y como se encuentran, con el objetivo de lograr una interpretación de los fenómenos a través del significado que posee para las personas participantes, dentro de su marco de referencia.

La forma de abordaje utilizada, atendiendo a que el objetivo es describir e interpretar un fenómeno, es desde un enfoque o paradigma interpretativista, en específico, desde un

enfoque interaccionista interpretativo crítico, que como proponen Denzin y Lincon (1994), renuncia a una postura objetiva o positivista de los hechos, para poder entender la cotidianidad de las personas desde su perspectiva, a partir de descripciones densas de la realidad que se investigó. En ese sentido, el análisis de la información recolectada se centrará en discursos e interpretaciones emanadas y practicadas por las personas que participan en los distintos momentos del fenómeno, en relación al marco teórico descrito anteriormente.

El paradigma interaccionista, será desarrollado a través del enfoque etnográfico, buscando como resultado una etnografía que dé cuenta de ciertas prácticas y objetos derivados del pastoreo atacameño, y su forma de circulación en distintos espacios. Desde la perspectiva de Guber (2001), lo importante radica en el carácter reflexivo del trabajo etnográfico que busca interpretar los procesos de “interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación” (Guber, 2001, p. 21), lo que se traduciría en un trabajo extenuante y con un gran flujo de información disponible a través de distintas técnicas, buscando el develar de la reflexividad cotidiana de los actores y objetos, a través de la performatividad misma de la cultura y el discurso etnográfico.

I.3.2. Técnicas de producción de información.

Para el desarrollo de la investigación se utilizaron distintas técnicas que nutren al relato etnográfico como un estudio holístico, inductivo y contextual donde una característica importante es la falta de sistematicidad, en tanto comprende una serie de actividades de diversa índole y con diversas personas, este sería su característica distintiva de otras metodologías (Guber, 2001). Así, entendemos que la etnografía es una técnica que requiere tiempo y disposición para generar un rapport de la comunidad.

La densidad necesaria para el trabajo etnográfico se logra con distintas técnicas de las ciencias sociales con enfoque cualitativo. La primera técnica a utilizar es la observación pasiva como un registro sistemático, válido, confiable y manifiesto de la conducta de cierto actor y que se basa en la percepción sensorial del investigador que registra el lenguaje no verbal, para dar cuenta de conductas instruidas, códigos de comportamiento, la relación con

el cuerpo, los modos de usar el espacio o las dinámicas socioculturales que se dan entre los agentes de forma más o menos “espontánea” y natural, sin participar en la acción (Sampieri, 1997).

La observación pasiva en esta investigación, busca, por un lado, dar cuenta de la cotidianidad a la que se enfrentan los sujetos que viven en los poblados y, por otro lado, dilucidar aquellas prácticas y objetos que son patrimonializados y/o mercantilizados, así también buscando manifestaciones de la etnicidad en relación a estos procesos.

En segundo lugar, se realizó una observación participante extendida a través de los distintos terrenos, para tener un conocimiento más acabado del proceso productivo de objetos derivados del pastoreo y, a su vez, poder generar un vínculo de Rapport con los actores involucrados, develando las prácticas que se encuentran en el proceso.

La importancia de esta técnica también radica en la capacidad de verificación teórica y el descubrimiento de categorías emergentes, como plantea Guber (2001): “La observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades” (Guber, 2001, p. 24).

Por esto la intención de la observación participante, como parte fundamental de la etnografía, guarda relación con la profundidad teórica que pueda alcanzar la investigación en la vida cotidiana de las personas que realizan prácticas y producen objetos derivados del pastoreo atacameño, en actividades que se realizaron en conjunto.

Específicamente hay dos actividades importantes que se realizan en conjunto con comuneros. La primera es el recorrido desde Talabre hasta el sitio Corral Largo, cuya participación consta de ayudar a pastorear ovejas que son dejadas en la puna cuando cumplen una edad adecuada, en el camino, el informante relató lo que manejaba sobre la constitución del recorrido, la flora y fauna que se encuentra en el lugar, y sus conocimientos de la ruta, entre otras cosas.

La segunda actividad, fue el acompañamiento a una jornada completa de Pastoreo tradicional, donde a través del recorrido entre Quezala y Talabre, se pudo ayudar a

pastorear cabras y ovejas, mientras se describía la actividad del pastoreo, cómo se constituye la actividad y cambios que ha tenido la práctica cotidiana en el poblado.

Además de los recorridos en específicos, se participó en las actividades diarias que se realizan en el poblado, en su mayoría agro-pastoriles, e instancias de reunión comunitaria, expresadas en las labores previas y posteriores al llamado lavado de animales y la fiesta patronal de la virgen del Rosario.

Se hicieron entrevistas en profundidad, a partir de las observaciones realizadas, para dar cuenta de las categorías que se utilizan a la hora de referirse a las prácticas y objetos que se buscan, como también información sobre procesos y mecanismos, pasados y contemporáneos. Se utilizó esta herramienta, en tanto no busca respuestas estructuradas o informaciones en específicas, por el contrario, busca recopilar la mayor cantidad de información posible para luego ser ordenada.

Como acota Canales (2006), con respecto a los resultados de la entrevista en profundidad: La abertura de esta técnica se relaciona con la idea de que la entrevista asegure las condiciones necesarias para que -tras las preguntas hechas por el investigador- las respuestas del sujeto entrevistado sean elaboradas en los propios términos que él decida, configurando el significado de sus respuestas, donde se puedan expresar o salir a superficie (a través del lenguaje oral) dimensiones profundas, como motivaciones, deseos, credos y sentidos, en grados de libertad y fluidez dentro de un tiempo (duración) que facilite dicho proceso.

Por último, se realizó un estudio de archivo, desde diferentes estudios etnográficos y catálogos patrimoniales de la zona, a fin de poder reconstituir el proceso de patrimonialización, el cual, más allá de la observación y conversaciones que se pueda tener, es un fenómeno que se relaciona desde un otro con la comunidad, por lo que se hace necesaria una visión etnológica de lo que se pueda sustraer de distintos archivos.

I.3.3. Trabajo de campo.

El trabajo de campo realizado se llevó a cabo entre octubre del año 2015 y octubre del año 2017, siendo centrales las actividades de terreno realizadas en la comunidad de Talabre. El

objetivo de estos terrenos, fue la visibilización, de los objetos utilizados por los comuneros de Talabre, y por otro lado, las distintas actividades productivas que se estaban desarrollando en el pueblo, entendiendo que la labor pastoril requiere de un trabajo cotidiano y cíclico durante el año, se puede hacer una observación diaria del componente pastoril de la localidad, en cada ocasión que se encuentra habitando el lugar.

Durante los mismos terrenos se recorren otras localidades como San Pedro de Atacama y Calama, para la observación de museos y ferias artesanales. En las fechas en que se realizan los trabajos de campo, principalmente entre los meses de octubre y marzo, el turismo se encuentra en temporada alta, por lo que se pueden apreciar instancias ideadas para este rubro como lo son ferias comunales de Calama y tours dentro del poblado de San Pedro de Atacama. Las anotaciones de campo realizadas para el tema en particular en el año 2016, se nutren de distintos terrenos realizados durante el año 2017 en los que se pudieron pesquisar más elementos relativos al tema.

Por otro lado, se hace un tercer terreno a Talabre durante pocos días en febrero del 2017, donde el objetivo es la realización de entrevistas que pudieran caracterizar de mejor manera los objetos y su relación con viajes transfronterizos, actividad llevaba a cabo en la zona hasta mediados de los años 90'.

Los resultados son dispuestos en cuadernos de campo que recogen la experiencia etnográfica realizada en la comunidad, en conjunto de 10 entrevistas realizadas a distintos perfiles de comuneros de la zona, los cuales tienen distintos grados de cercanía con la actividad pastoril y a su vez a dos personas encargadas de museos regionales alusivos, como lo es Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige s.j (I.I.A.M.) y el museo de Historia Natural de Calama. El objetivo de las entrevistas es poder nutrir de mejor manera la experiencia etnográfica, sin embargo, es esta última la guía de la tesis y desde donde se analiza la mayor cantidad de datos.

A pesar de que el museo en San Pedro de Atacama se encuentra cerrado por remodelación, el estudio patrimonial de los objetos analizados, debido al alcance nacional que tiene el patrimonio hoy en día, es posible gracias a la revisión de archivos que tienen que ver con la circulación de lo atacameño en investigaciones culturales y patrimonio, concretamente del

archivo audiovisual del Museo de Arte Precolombino, archivos periodísticos relativos al turismo y museo en San Pedro de Atacama y Páginas web de fundaciones donde también circulan objetos pastoriles. Todos estos documentos logran nutrir de manera suficiente la trayectoria de Hondas y Sogas en espacios patrimoniales.

Por último, se cuenta con una serie de fotografías tomadas durante el trabajo de campo que buscan generar, por un lado, un registro de materialidades y disposiciones en el uso de los objetos, mientras que, por otro lado, busca interpretar simbólicamente sus disposiciones en otros contextos fuera del espacio pastoril. La fotografía en el lugar no es algo muy bienvenido, lo que se desarrollará en la tesis, sin embargo, se accedió a registrar, siempre y cuando el énfasis esté en prácticas y objetos, por lo que se intenta omitir rasgos específicos de los sujetos a fin de resguardar sus identidades.

I.3.4. Análisis de datos.

Se realiza un tipo de análisis descriptivo/interpretativo, cuyo objetivo es dar cuenta de lo que está sucediendo en los casos mencionados, y de qué manera suceden los fenómenos que observamos. Esto se realiza a través de esquemas categoriales, en primera instancia, que buscan ordenar las actividades y elementos que son observados en la etnografía señalada, para luego buscar categorías emergentes. Por su parte, debido al tema de investigación, no se utilizara una teoría en específico para el análisis, sino se partirá de una amplia área de estudio para que desde los propios datos vayan emergiendo nuevas teorías, es decir, un análisis desde la Teoría fundamentada (Páramo, 2015).

El objetivo consta de hacer una categorización de las actividades y, sobre todo, los elementos que aparecen en las labores, recorridos y circuitos vivenciados, para poder clasificarlos en grandes temas que tengan relación con la investigación. Los objetos en su calidad de metáfora, agrupan una serie de actividades reconstituidas etnográficamente, que buscan exceder el uso y materialidad del objeto en cuestión, para llevarlo a un plano más amplio y subjetivo de su significación en la comunidad.

Este agrupamiento en temas es lo que generalmente se realiza a través de cuadros esquemáticos y comparativos. Se utilizan mapas de la zona y recreación de recorridos geográficos que realizan los objetos, todo nutrido desde las impresiones recogidas de

entrevistas y cuaderno de campo, analizados en el programa Atlas. Ti, a través de códigos y supe códigos que permitieron un orden de la cantidad de material con que se contaba. Esto genera una rigurosidad del trabajo y además plantea objetivos a corto plazo para subsanar vacíos que se pesquisarón a tiempo.

Sin embargo, la riqueza antropológica que adquiere la investigación en cuestión es sólo evidente cuando es puesta en escrito (Geertz, 1989). Esto es algo crucial dentro del trabajo etnográfico, donde se la capacidad de interpretación del etnógrafo, cuando se traspasa la información desde el cuaderno de campo, es decir el material en “bruto” al escrito etnográfico, en el que se marca el estilo de la etnografía.

Para las reflexiones sobre el trabajo etnográfico, clave fue la participación dentro del Laboratorio de Etnografía del Departamento de Antropología, pudiendo exponer el tema frente a otros antropólogos de la universidad, quienes aportaron sobre el estilo de escritura y la labor etnográfica, permitiendo ir creando un estilo de escritura etnográfica propio.

II. Hondas y sogas en la Puna

El primer apartado busca dar cuenta de los resultados de la experiencia etnográfica, donde a través de la observación pasiva y participante, en conjunto con las apreciaciones de comuneros locales, se generan criterios para poder seleccionar aquellos objetos de más evidente circulación en distintos espacios.

Sobre los objetos se pudieron encontrar varios que los comuneros consideraban importantes para la artesanía local, pero que hoy en día ya no se utilizan y sólo en algunos casos específicos se fabrican, como lo es el caso de objetos que se utilizaban en viajes transfronterizos para la movilización en llamas, burros y mulas (Peleros y sacos principalmente), y objetos que se utilizaban anteriormente de manera cotidiana pero que hoy se han reemplazados por otros artefactos de más fácil uso y transporte, como los morteros, siendo la mayoría resguardados en los hogares por su valor familiar e histórico, fenómeno interesante pero que no se relaciona con los objetivos planteados por la investigación.

Por otro lado, se pudieron observar otros objetos que son fabricados en el poblado, pero que no tienen una utilidad práctica, ni mucho menos cotidiana, como lo son figuras y vestimentas artesanales que se comercializan en el turismo. Si bien la idea de la investigación, siguiendo el marco teórico, es no desvalorizar los objetos por su uso, lo cierto es que el producto no refleja la actividad pastoril y no se inserta en la mayoría de las actividades etnografiadas, solo hasta su montaje final y comercialización. Por esto, el objeto figura de llama, sobre todo, será analizado al final del desarrollo de la presente investigación, como parte complementaria para entender el turismo en la zona y los nuevos objetos que se derivan del pastoreo.

Así, se pudo evidenciar que aquellos objetos que más se repiten en la actividad pastoril, y que a su vez son descritos en estudios patrimoniales y mercantilizados tanto dentro como fuera de la zona son la soga y la honda, ambos encontrados en la mayor parte de las actividades en que se participa y además son ampliamente estudiados desde la antropología como patrimonio, además de comercializados en el mercado, remontando no solo a la práctica pastoril hoy en día, sino que a aquellas prácticas de la puna de tiempos anteriores.

Ambos objetos, se describirán y definirán en función de su uso y su capacidad de generar una relación en específico del sujeto con el medio ambiente, teniendo espacios diferenciados de uso.

II.1. La honda y el pastor en la Puna



Figura 02: Talabre nuevo desde arriba, octubre 2015. Fuente propia.

Se podría iniciar la descripción de Talabre como un pueblo de dos calles, casas cuadradas pareadas, en las que camionetas adornan la entrada sobre una huella no pavimentada. Todas cuentan con un perro al menos y no hay negocios, a simple vista, donde adquirir productos básicos, así como tampoco se cuenta con servicios de salud o presencia de carabineros permanente. Al fondo, el volcán *Laskar*, es la cúspide de esta quebrada, desde la cual se puede observar gran parte del Salar de Atacama (Figura 02).

Las y los talabreños están ocupados todo el día en sus quehaceres entre corrales y bodegas. La mayoría construidas a base de piedra liparita de cantera, que aparecen repartidas en la quebrada y los alrededores del pueblo. Algunas tienen animales, otras parecen abandonadas, hay bodegas con materiales y productos; así como también hay estructuras de piedra que guardan pieles y restos de animales que probablemente esperan desintegrarse con el sol y secarse con el viento.

En octubre del año 2015, comienza el trabajo de campo a realizarse en el poblado de Talabre, en el marco del aporte a un fondo de Iniciativa Bicentenario de la Universidad de Chile. Llegando a la casa de la señora Carmela Armella y su familia, aparece una honda

colgada en una de las paredes, junto a varios elementos que habitan la casa, al preguntar si es que aún estaba en uso, responden “*todos los días*”.

Todos los días, presentes en el lugar, la honda estaba amarrada a la altura de la cintura de Don Luciano Soza, mientras mira en el cerro a través de su binocular a la tropa de camélidos, específicamente Llamas (*Lama glama*), que caminan por la quebrada. Como muchos de los animales que componen el ganado en Talabre, los camélidos por lo general habitan los sectores altos de la puna durante la época del verano. Siendo aún octubre, los animales del pastor llegan una vez al día, durante la mañana al pueblo, específicamente a la vertiente para beber agua.

Ese momento es esperado por la mirada expectante del comunero, quien las cuenta una a una, revisando a las que están preñadas. En esta estación, se encuentran en los meses culmines de su periodo de gestación, el cual es de casi un año, mientras que otras están en pleno apareamiento. A algunas se les ponen cascabeles, para espantar al zorro (*lycalopex culpaeus andinus*), animal autóctono, que se alimenta muchas veces de las crías que componen los rebaños, en tiempos anteriores la gente –dice Luciano- “*se hacía cargo de ellos*”, hoy es un animal protegido por el Servicio Agrícola y Ganadero (SAG). Las llamas llegan, algunas aún están floreadas, Luciano las cuenta, las llamas descansan y beben agua un rato, para después devolverse a la quebrada de Talabre viejo, donde dicen, se la pasan en esta fecha del año.

“*Ya no hay pastoreo en Talabre*”, cuenta la mayoría de la gente en el poblado. Luciano todos los días espera a las llamas de su rebaño, y cuando las ve desordenas o desunidas las reúne haciendo sonidos, y girando la honda con una piedra, volviendo a ser un rebaño unido que se retira con una coordinación constante. Es en ese momento del día en que el pastor deja de ser un observador pasivo, para incorporarse a la actividad cotidiana del pastoreo.

La honda es un artefacto de origen precolombino, que se encuentra presente en la mayoría de las culturas de Latinoamérica, utilizada de distintas formas a través del tiempo. Se fabrica mayoritariamente de manera tradicional, y es ligada a la defensa de las comunidades

y acarreo de animales. Su material suele ser producto de actividades agropecuarias y ganaderas de las poblaciones fabricantes (Vega, 2002).

En términos etnohistóricos, podemos citar algunas impresiones desde relatos españoles, los cuales, a su llegada, notan este peculiar elemento en tanto su valor en términos de intercambio y su confección a partir de recursos medio ambientales:

Que era hacer de vestir y de calzar, y armas para el gasto de la guerra y para la gente pobre... Las armas se hacían en las tierras que tenían abundancia de materiales para ellas. En unas hacían arcos y flechas, en otras lanzas y dardos; en otras porras y hachas, y en otras hacían hondas y sogas de cargar. (Garcilaso [1542] en Vega, 2002, p. 120)

Para definir la importancia de la honda en los Andes y sobre todo en la zona Atacameña, es necesario mencionar que está asociada a la caza y luego al desplazamiento de las llamas y al afán de los pastores de obtener su fibra. En ese sentido, ambos aspectos se cruzan cuando se afirma que la función de la llama no estaría mayormente relacionada con una economía productora de carne, pues ésta en tiempos precolombinos, es aportada por la caza. La evidencia sugiere que la llama sería el medio por el cual la población explotó el medio ambiente con el fin de poder acceder a una mayor variedad de recursos a través del transporte e intercambio (Cartajena, 1994).

Hay una relación humano-ambiente en donde se generan ciertas habilidades, en este caso de movilización y comunicación en el paisaje. Según la evidencia arqueológica, la honda sirvió para el acarreo de animales, volviéndose un facilitador del intercambio material y cultural entre los diversos pueblos de los Andes, habilitando el desenvolvimiento de los pastores en la puna. Las hondas se encuentran asociadas al pastoreo de llamas y alpacas por culturas prehispánicas, el cual a su vez genera una labor de alta calidad en términos textiles (Vega, 2002), por lo tanto, es un proceso de producción y difusión condensados en un mismo objeto.

El propósito de la honda es direccionar las piedras a modo de proyectiles hacia lugares en específico, durante la actividad del pastoreo, por lo general cerca de algunos animales que se distancian de la tropa, con la finalidad de que el rebaño se mantenga unido durante su

circuito diario de pastoreo, direccionándolos según el espacio que les corresponda. Es esta forma de uso la que se ve de manera más recurrente.

Este capítulo se centrará en el uso del objeto, a través de lo proporcionado por la etnografía, sin dejar de lado el peso simbólico que tiene una larga historia de circulación dentro de una comunidad. La honda en sí misma es un objeto que gatilla y vehicula distintas metáforas sobre elementos relacionados con el medio ambiente y el control espacial de las comunidades andinas.

II.1.1. Descripción de la honda.



Figura 03: Honda fabricada artesanalmente, Talabre 2015. Fuente propia.

Como se observa en la Figura 03, la honda es una especie de cuerda, que cuenta con un tejido al medio, “*quinquito*”, en el cual se posa el proyectil a utilizar. Su longitud es de 2 metros aproximadamente o 2 “*brazadas*”, que es como miden el objeto los comuneros antiguos del pueblo. En los extremos, la cuerda que da forma a la honda termina en un hueco, con la intención de que se sujete el dedo pulgar del pastor, lo que permite usar el artefacto con precisión y sin perderla:

Es poner aquí como se llama, en el... ahí se le engancha el dedo, entonces agarra ahí y se pone la piedra ahí y listo, y se la manda, pero hay que ponerla así, si lo vas rolando así no más, capaz que te llegue en la cabeza.
(Luciano Soza, pastor talabreño, 2017)

Para hacer una honda, el pastor nos cuenta que necesita solo 1 día y medio de trabajo, tiempo en el cual se recoge la lana de sus mismos animales, para luego “torcerla”, el proceso es torcer la fibra, después lavarla y finalmente estirla, dejándola secar, con el objetivo de que la lana que se entrecruza quede tensa. Desde ese momento pueden tejer el objeto, como nos relata Luciano:

La honda no po’, la honda es más fácil, se hace de cuatro ramales y se doblan dositos no más, con los cuatro ramales y listo, cuesta un poquito más el quinquito, ese así, ese cuesta un poquito.

¿Cómo se hace el quinquito?

Ese se hace con ocho, ocho ramales, ahí, esa parte, para que agarre la piedra ahí, de aquí ha empezado, de este va de cuatro ramales acá, y de ahí pone 4 cuatro más... pone 4 más y son 8, 8 ramales, y ahí ya teje, así como, teje cualquiera, pásele para allá y para acá, hasta llegar ahí, y ahí se empiezan a dar vuelta los ocho, hasta que vuelve a cuatro ramales no más.

(Luciano Soza, pastor talabreño, 2017)

Los “ramales” son las distintas “hebras” que se utilizan en un tejido, las cuales se entrecruzan de una u otra manera dependiendo del objeto a confeccionar en cuestión. En el caso de la Honda, son cuatro ramales que luego se vuelven ocho para formar el “quinquito”, y terminar nuevamente en cuatro ramales, dando paso a la honda fabricada de manera artesanal.

Sus colores son los naturales de los camélidos, como lo es la fibra de los llamos *alka*, *paco* y *chumpi*. Habitualmente, se utiliza una parte de fibra de llama *alka* y otra de color oscuro para que al final del proceso se pueda diferenciar un patrón característico, el cual es definido por el artesano, no hay registro de uso de colorantes naturales o artificiales en su fabricación. Al igual que la mayoría de la “artesanía” o “cordelería” utilizada en la actividad del pasteo por atacameños, se confeccionan exclusivamente de la fibra de llama, debido a su resistencia, un patrón conservado desde tiempo prehispánicos, la cual indica el uso de la fibra de camélidos en objetos, incluso antes de la domesticación del animal,

siendo un marcador cultural central que nos informa sobre el tiempo de cercanía con el rebaño hasta la dominación de la técnica artesanal (Agüero, 2012).

La honda, como herramienta de pastoreo, tiene una duración de un año, tiempo durante el cual se va “*gastando*”, volviéndose cada vez más corta debido a que se pierde la tensión del elaborado tejido, como argumenta el comunero: “*Según como lo usís po’, si lo usa mucho se empieza a gastar esto, hay muchas honditas viejitas botadas por ahí... quedan chiquitas, así chiquitas y ya no se pueden usar para atajar llamas ya*” (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017).

Por lo general son los abuelos del pueblo quienes tejen a mano las hondas, para luego venderlas o regalarlas a sus familiares que se dedican a la labor pastoril, o para utilizarlas ellos mismos en sus actividades cotidianas relacionadas al pastoreo, otras formas de intercambio son casos aislados. A los niños se les es otorgada una desde la primera infancia, siendo parte de sus primeras adquisiciones, junto con algún animal, preferentemente una llama o también corderos: “*A ellos les gusta, andan con su hondita ahí... cada uno tiene la suya, la Nati, la Deysi y el Iván, al más chiquito aún no le he hecho, cada uno tiene su soguita y su hondita*” (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017).

Para los pastores el acompañamiento de los animales es parte de su labor diaria y también de sus tradiciones:

Sí, desde chicos. Para ver la suerte, cuando un niño tiene suerte pucha se van haciendo hartos, y cuando no tienen tanta queda unito no más, cuando no tienen suerte unito no más, ahí se ve la suerte de los niños. Tal como las llamas y el cordero. (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2015)

Los comuneros de Talabre, sobre todo los más adultos, utilizan la honda cuando van a salir del perímetro del pueblo, para recorrer lo que son las vegas y terrenos aledaños, “*sacar a los animales*” o “*buscarlos*”³. Amarran su artefacto al cuerpo (Figura 04), ya sea en la

³ Todas las actividades relacionadas con el pastoreo y sobre todo las diferencias entre un tipo de pastoreo y otro son explicadas desde el siguiente apartado, sin embargo, es importante señalar la importancia de poner en discusión la categoría de “Pastoreo” no como una actividad tradicional y estática, sino en constante movimiento y cambio.

cadera o cruzando la espalda de extremo superior a extremo inferior inverso, como fuera, para tenerla a mano en caso de necesitarla.



Figura 04: La honda amarrada al cuerpo del pastor, Talabre 2015. Fuente propia.

“Lleva tu honda, vamos a buscar las llamas” es esa frase la que nos hace levantarnos de la mesa para ir a buscar a unos camélidos que se habían alejado de su lugar de alimento, es febrero del 2017. El Invierno Boliviano hace que la vegetación abunde y que los animales se pierdan entre la disponibilidad evidente de forraje en el paisaje. En el lugar, los camélidos estaban solos, y era una sola *“tropa”* compuesta por llamas y sus crías (Figura 05), las cuales había que devolver al corral (cuaderno de campo, 6 de marzo, 2017). Como se dijo anteriormente, en esta época culmina el periodo de gestación, por lo que es necesario tener a los camélidos separados antes de incorporarlos al rebaño entero.



Figura 05: El rebaño junto y la honda en uso, Talabre 2017. Fuente propia.

En la actividad del pastoreo, la honda no solo se utiliza como herramienta por su fuerza para arrojar objetos a larga distancia, sino que el ruido de esta al girar durante el circuito de pastoreo, crea un zumbido constante que pone en alerta a los animales. Así también el uso de la honda no se reduce solo a un movimiento circular con resultado proyectil, sino que su uso se acompaña de distintos gestos, ruidos y movimientos que crean y recrean los pastores cuando van a sus actividades. El objetivo del uso de la honda es el mismo que tiene el pastoreo como actividad, tener rodeado al animal, “atajarlo”, sin la necesidad de correr amplias distancias. El pastoreo es para un comunero:

Sacar, tener cuidado que los animales no se separen, tenerlos más cuidados... Que anden juntos y que no se pierda ninguno. Yo digo en el sentido de si te ganan o se arrancan.... Es para tenerlos todos rodeados.
(Naldo Soza, asalariado talabreño, 2015).

Las piedras utilizadas por lo general no son de gran tamaño, ya que la función que desempeña el objeto, en el caso del pastoreo, no es herir al animal que se busca controlar, sino que por el contrario poner márgenes sobre donde debe de permanecer, es decir, como un correctivo de conducta, “rodear al animal” sin moverse, economizando el trabajo del pastor. Por esto las piedras son de no más de 10 centímetros de diámetro, alzadas desde los mismos lugares de pastoreo, posándose en el “quinquito”.

El proyectil por lo general se dirige hacia las extremidades del animal sin tocarlo, o tocándolo indirectamente de manera suave, también se dirige a los lugares cercanos al animal, buscando su respuesta al ruido que provoca el proyectil cuando cae. Lo que se busca es “advertir” al animal cuando este se dispersa.

La honda, entonces, es un objeto que refiere en tanto metáfora a un complejo de prácticas y conocimientos desplegados por la comunidad, aludiendo a una relación social con el medio ambiente, en la cual el control de los animales históricamente pastoreados continúa siendo clave en el desarrollo de la vida de los comuneros, sin embargo, lo que marca la identidad de la comunidad es no solo el control de los distintos animales que se crían, sino que también su relación con el medio ambiente para la crianza de estos.

II.1.2. Honda y medio ambiente.

El siguiente apartado busca hacer una pausa anterior al propio uso cotidiano de la Honda, para describir el territorio en que habitan los comuneros, lo cual nos ayudará a contextualizar el ambiente en que se desarrolla la investigación.

El espacio geográfico donde se ubica la investigación corresponde al espacio denominado “Puna Atacameña” el cual está compuesto principalmente por una parte al sur de Bolivia, una importante parte del norte argentino y noreste chileno, conformando una unidad dividida y separada por las fronteras administrativas impuestas por los estados respectivos.

La caracterización del medio ambiente en que se desenvuelve la actividad pastoril es una suma de variables que son propios de la zona considerada de “puna” en que se encuentra la comunidad estudiada. El uso de la honda, como delimitador de espacios para el flujo de animales, se ve condicionado por las variables ambientales como la altitud, humedad, radiación solar, salinidad, temperatura y clima, y por las variables físicas, relacionadas a las quebradas y humedales que se encuentran dispuestas a lo largo del piso ecológico llamados Pajonal y Tolar, lugares donde se concentran las actividades relacionadas con el pastoreo en Talabre.

Estas variables condicionan los distintos espacios, en términos de conectividad, accesibilidad y habitabilidad, delimitando las posibilidades. La distribución tradicional por familia, de espacios y vegas, genera rutas para el flujo de animales que se encuentra acarreado, espacios que a su vez cambian de altitud durante el año, cuando se producen los periodos de invernadas y veranadas. El poblado de Talabre se ubica cercano a la quebrada del mismo nombre, en el lugar denominado Campo Azul.

La influencia de la latitud subtropical, la preponderancia del anticiclón del pacífico, el carácter longitudinal del relieve y la casi nula nubosidad, generan un paisaje árido, que se expresa en una alta radiación de la zona, entrada de lluvias estivales del atlántico y fuertes oscilaciones térmicas en la zona precordillerana. Esta condición climática puede clasificarse en dos tipos de climas: Clima de Estepa de Altura o tropical de altura y Clima de Desierto Marginal de Altura o región tropical marginal.

El primero, ubicado en la pre cordillera, se caracteriza por una disminución de temperaturas regularmente y mínimas lluvias de verano, mientras que el segundo, ubicado en las fases pre altiplánicas, provoca lluvias de verano regulares y bajas temperaturas debido a la altura, existiendo rasgos vegetaciones de estepa (Romero, 1985).

El pastoreo como actividad se realiza en lugares a una altura superior a los 3.500 y 4.200 m.s.n.m., su pluviosidad llega a 100 mm/año y la amplitud térmica es cercano a los 21°C, generando gran acumulación de horas de fríos, que llega a las 4.000 horas/año. Los suelos de Talabre se encuentran cubiertos de corridas de ceniza volcánica desde el volcán *Laskar*. Las quebradas hechas por sus ríos son las que conforman el paisaje desde Talabre hasta el volcán, con presencia de aguas superficiales en caudales mínimos durante el periodo de lluvias de diciembre a marzo, y habiendo algunas con aguas subterráneas que poseen un caudal mínimo o abundante durante todo el año (Morales, 1997).

La importancia que adquiere el uso de la honda en el contexto geográfico es que aumenta la eficiencia en el traslado de los animales sin perder tiempo ni energía. Esto es crucial y hasta vital como conocimiento en el acarreo de animales, debido a que los factores anteriormente descritos en términos de habitabilidad pueden ser fatales para el humano. El riesgo y la movilidad a la que se ven enfrentados los pastores tiene que ver con la disponibilidad de recursos ofrecidos por el medio ambiente de la puna, estos son diferenciados según la altura.

1.1.1.a. Escenario del pastoreo.

Las vegas son espacios geográficos que cuentan con una disponibilidad de recursos importantes que se basan en escurrimientos de aguas superficiales y forraje compuesto de flora nativa estacional. Encontramos en Talabre las siguientes vegas de pastoreo: Vega de Saltar, Vega de Tumbre y Vega de la quebrada Ecar.

La vega de Saltar se encuentra en una microcuenca localizada en la base de un cordón de cerros con alturas superiores a 5.000 m.s.n.m. La vega, que alcanza la altura de 4.150 y 4.300 m.s.n.m., se utiliza como centro forrajero y la recorre un riachuelo alimentado por salidas de aguas subterráneas que alcanzan cerca de 18 litros por segundo.

La vega de Tumbre tienen una dirección que es de Este-Oeste, de forma alargada con una superficie de 16 hectáreas como cuenca y a una altura de 3.900 m.s.n.m. Está rodeada por los muros escarpados de la Quebrada de Talabre. Una serie de cursos de aguas cruza la vega, tanto superficialmente como bajo tierra que se nutren de fuentes subterráneas del propio Talabre en el sector superior de la vega.

Finalmente, se encuentra la vega de la quebrada de Ecar y Ojos de Ecar. Esta es una larga vega de varios kilómetros que se extiende entre los 3.600 a los 4.200 m.s.n.m y dispone de un caudal de 150 l/s, por lo que es una zona muy fértil tanto para el pastoreo invernal como estival. Debido a su alto contenido de sales y boro no tiene utilización agrícola (Consecol en Morales, 1997). Este lugar también es utilizado como ruta tropera hasta antes de 1990, con distintos caminos para llegar al intercambio de productos con poblados argentinos⁴.

En términos de pisos ecológicos con forrajeo diferenciado, se divide el espacio en dos grandes unidades geográficas con recursos distintos, cuya diferencia radica en la altura en que se encuentran ubicados, estos son el Tolar y Pajonal:

El Tolar se ubica desde los 2.600 hasta los 3.800 m.s.n.m. Es utilizado para el pastoreo después de las lluvias estivales, ya que más de la mitad de su flora corresponde a hierbas anuales o geófitas de crecimiento estacional, los llamados pastos de lluvia. Se hace notar que ciertas especies leñosas son consumidas por el ganado solamente cuando no hay otros forrajes. Toda la utilización de la vegetación está asociada a la actividad doméstica, hecho relevante para la ubicación del asentamiento humano. Cerca del 75% se asocian a usos medicinales y de combustible, sólo el 25% se utiliza en forraje (Morales, 1997).

El Pajonal se encuentra en los pisos altitudinales superiores al Tolar, su extensión comprende entre 3.800 y 4.250 m.s.n.m. La vegetación arbustiva, en comparación a los pisos ecológicos más bajos, tiende a ser reemplazada por gramíneas cespitosas y plantas de cojín (Ibíd.).

⁴ En Talabre, los comuneros realizaban viajes hacia los poblados de la Puna Atacameña Argentina, con el objetivo de intercambiar productos agrícolas y ganaderos. Las rutas, habitabilidad y conocimientos relacionados con la actividad, son desarrollados en Item II.2.3.

Los pastores, por su parte, intentan mantener un número de animales según la cantidad de pasto que varía según las condiciones climáticas: *“Más para protección del ganado, en el sentido que por ejemplo en este año no llueve, es para tener una cantidad menos no más, para que haya más pasto”* (Naldo Soza, asalariado talabreño, 2015).

Las especies forrajeras más comunes son las gramíneas consumidas fundamentalmente por los llamos, quienes combinan su dieta con los pastos de vega, muy apreciados por las ovejas y los burros en la zona en estudio. El más alto porcentaje (40%) de toda la vegetación permanece regular durante el año y por tanto provechosas para el forraje, aunque la altura y el frío de invierno impiden la estabilidad por largos períodos tanto de animales como de humanos (Morales, 1997).

En términos de disponibilidad de recursos, los comuneros deben de acarrear a sus animales desde un sector a otro a través de las distintas vegas ubicadas en los sectores aledaños a los cerros que conforman la cordillera de los andes alrededor del *Laskar*, estos sitios son reconocidos por los pastores del pueblo con distintos nombres⁵.

La relación entonces del poblado con la cordillera de los Andes, en tanto sus efectos en la geografía y con ello en los elementos básicos de habitabilidad para los pastores, es factor importante para entender el desenvolvimiento de la cultura atacameña:

Se podría decir que cada uno de los índices mencionados, como los geomorfológicos, climáticos, hidrológicos son absolutamente extremos para la existencia humana, sólo mecanismos adaptativos muy eficientes han permitido el mantenimiento de población humana en la zona. Ello implica un despliegue de conocimiento que permite desenvolverse en un medio singularmente hostil, así el hombre de puna ha debido generar mecanismos de protección frente a las temperaturas extremas, la radiación y la carencia de agua. Su relación con el medio ambiente está dada por la poca intervención humana sobre éste y una adaptación a los ritmos naturales de la puna...Su tecnología ha sido la relación más adecuada a este medio

⁵Los sitios que más visitan los pastores de la cordillera hoy en día, según la información etnográfica recolectada en terrenos de octubre del 2015 son (De Norte a Sur): Lavanda, Ekar, Catarape, Tumbre, Laskar, Tumisa, Corono y Patos.

ecológico, tan hostil para las tecnologías foráneas. Podremos situar la adaptación a la puna, como la conexión de la población andina al flujo de energía medio ambiental en estas alturas. (Morales, 1997, p.32)

La forma de adaptación cultural no termina en su capacidad de administrar la energía en un determinado ambiente. En las múltiples formas de existencia de la cultura Andina, un factor importante es la percepción y convivencia constante del sujeto andino con condiciones climáticas y geográficas extremas, en específico en el territorio de la puna este punto es crucial para entender y posicionar la frontera étnica en que se inscriben las comunidades, la cual se basa en la relación que hay entre ellos y una naturaleza culturalmente determinada.

El enfoque de Trigger es importante para acercarnos al caso, tanto apela a algo más allá de lo meramente ecológico o económico como factor crucial de la “supervivencia” y la continuidad de la cultura, sino que este factor “crucial” es la percepción que tiene el sujeto sobre el medio ambiente, lo cual está ampliamente direccionado por el contexto cultural en que se desenvuelve, como acota el autor:

1) que los seres humanos nunca se ajustan al mundo físico tal como es, sino tal como lo perciben, ampliamente como consecuencia de condicionamientos culturales; (2) que si el mundo tal como es culturalmente percibido no exhibe alguna razonable congruencia con la realidad objetiva, aquellas colectividades guiadas por tales concepciones perecerán; y (3) que la voluntad de sobrevivencia de los grupos humanos los impele a usar su capacidad de raciocinio para ajustar sus percepciones de modo que correspondan suficientemente con el mundo real, para así proveerse al menos de una cantidad mínima de alimento, refugio, protección que les permita reproducirse como sociedad. En otras palabras: La mayor o menor congruencia entre esas percepciones culturales y el mundo objetivo, condiciona sus posibilidades de supervivencia en el medio que les toca desenvolverse. (Trigger en Berenguer 2004, p.103)

En ese sentido, la dicotomía naturaleza/cultura propia de las escuelas funcionalistas y culturalistas, se comienza a desmoronar ante la idea de una naturaleza “percibida” dada con

anterioridad al hecho social. Desde Ingold (2002), el punto de estudio de esta relación, son las prácticas concretas que tiene la cultura para enfrentarse a lo que se entiende por “naturaleza”, acoplándose el sujeto al medio ambiente en el proceso de acción, como se revisó en las perspectivas teóricas. Por lo tanto, se buscará describir estos “patrones de actividades cotidianas” en relación al pastoreo y el uso de la honda y la sogá en Talabre, intentando incorporar los distintos elementos percibidos por los pastores.

II.1.3. Honda y pastoreo.

El siguiente apartado busca describir el uso de la honda en el espacio geográfico antes detallado, utilizando la información proporcionada por la experiencia etnográfica, que implicó la observación participante en el pastoreo de los animales y conversaciones con los pastores para comprender mejor su movilidad en el espacio.

El objetivo es describir la forma en que utilizan la honda los pastores y con ello cómo se lleva a cabo la actividad del pastoreo actualmente en la comunidad de Talabre a través de verbos que ellos mismos designan para cada proceso. Para esto se participó en circuitos de pastoreo donde, a la par de la actividad física, sus protagonistas explicaban la experiencia que ocurría y lo que evocaba el paisaje en que se estaba habitando.

La actividad “Pastoreo”, se caracteriza y se diferencia de otras actividades relacionadas, como el cuidado de animales de corral o la ganadería, por la cantidad de tiempo empleado y la exclusividad de acompañamiento a los animales, en este caso camélidos, ovinos y caprinos, durante un trayecto determinado en constante relación con el medio ambiente en que se desenvuelven. Este a su vez es apoyado por distintos conocimientos y prácticas expresados material e inmaterialmente.

II.1.3.a. “Ir a pastorear”: Pastoreo tradicional.

Durante el primer terreno realizado en el poblado de Talabre en el año 2015, se intenta ubicar a los comuneros del poblado que desempeñasen actividades pastoriles aún. Es octubre y los animales continúan en los sectores medios de la cordillera, es decir, en el Tolar. En ese contexto, se ubica a la Señora Agustina Soza, antigua comunera talabreña que se dedica al pastoreo, la mayor parte del tiempo de caprino y ovinos, hasta la “veranada”

donde se inserta en la vega de Tumbre para pastorear también a sus camélidos, habitando durante los meses de noviembre a marzo una estancia en la vega del mismo nombre junto a Bernardo Flores y sus tropas de animales.

“Lleve lo que quiera comer, porque será hartó rato” previene la comunera el día anterior a nuestra actividad. Agustina Soza es sobrina de Luciano Soza, casualmente, su honda hecha de fibra de llama es fabricada por él y se la había proporcionado hace poco. La pastora lleva el artefacto amarrado desde su hombro a su cintura, cubriendo su aguayo, en el que lleva principalmente agua y hoja de coca, comenzando así, su jornada de pastoreo cotidiana, que cambia de espacio según los patrones de movilidad pero que no se detiene ni siquiera en Año Nuevo, solamente cuando es el *“lavado de animales”* (cuaderno de campo, 19 de octubre, 2015).

La jornada comienza a las 8 de la mañana; se nos acerca en camioneta al corral de la Señora Agustina y su familia, el cual se encuentra ubicado en el camino entre Quezala y Talabre. Aprovechando la cercanía del volcán *Laskar* y la cordillera en Talabre, lo que genera distintas quebradas, los pastores adecuan una quebrada de baja profundidad para utilizarla a modo de corral, generando un espacio cerrado que resguarda a los animales.

El corral funciona abriéndose y cerrándose (Figura 06), también con las piedras liparitas de cantera que se utilizan para armarlo, de esta manera los animales quedan sin posibilidad de escapar. Si bien es una forma compleja de cerrar el corral, argumentan que es lo único seguro ante las caprinas, las cuales pueden ser intrépidas trepadoras.



Figura 06: Corral abierto y cerrado en la quebrada, Talabre 2015. Fuente propia.

Luego de esto las cabras pequeñas son alimentadas, es octubre del 2015, y por lo general es la fecha donde las caprinas y ovinas están en proceso de parir. El corral cuenta con un agujero en la ladera del cerro destinado a la separación de las recién nacidas.

En este mismo proceso muchas de las caprinas abandonan a sus crías, por lo que se les debe de alimentar con ayuda de un biberón. Los cuidados a los animales, previo a su acompañamiento por las quebradas, duran aproximadamente una hora, tiempo que se concluye colocando a los animales pequeños en el agujero del corral, encerrándolos también con rocas de cantera.

El corral es un aspecto importante para el desempeño de los pastores en el espacio, diferenciándose con los corrales de “techo de calamina”. Inclusive, con la partida desde Talabre Viejo, comuneros se llevan consigo la estructura:

Ese corral de cuando estábamos arriba... cuando llegamos había que hacerle corral para tener ganado... y después vinieron corrales... vinieron corrales, pero son chiquititos, donde tengo mis llamas encerrados... Ese es el corral que dieron para ganadería, pero es chiquitito, todos tienen ese. Es de piedra con calaminas. (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2015)

Finalmente, caprinas y ovinas salen del corral para realizar su recorrido diario de pastoreo, y la comunera va tras ellas, con su honda en mano. El recorrido que hacen los animales, la pastora y su honda, es desde el corral ubicado al extremo poniente de Quezala, hasta la entrada oeste del pueblo de Talabre, donde los animales beben agua fresca, que proviene desde una vertiente: “La honda se usa todos los días, habiendo ganado, uno con ganado tiene que andar con honda, porque uno pega un hondazo y te hacen caso” (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017).

La honda se utiliza para delimitar los caminos de los animales. Durante su uso emite un sonido constante que se acompaña de sonidos guturales ejercidos por la comunera durante todo el trayecto, a la vez que el artefacto es sujetado con el dedo pulgar en un extremo, desde el cual se empieza a girar por el aire, llegando a ser invisible por un segundo. El girar la piedra en la honda sirve tanto para hacer un ruido característico como para arrojar el proyectil a un objetivo, que es el piso cercano del animal que está alejándose o

directamente hacia él. Por lo general, es cuando estas bajan o suben lomas de mediana altura, pudiendo separarse del rebaño.

La pastora, por su parte, se mueve rápidamente a través de las quebradas, rodeando a las cabras, siendo ayudada por su perro, por lo general se mantiene a una distancia que le permita ubicarse fácilmente frente al rebaño de cabras y ovejas y “*que no le ganen*”. De esta forma puede direccionarlo mejor, sin embargo, la crucial tarea de mantenerse frente a este es bastante ardua, considerando el contexto geográfico accidentado y de altura, por lo que las piedras arrojadas por la honda (Figura 07), le permiten ganar tiempo para poder ubicarse nuevamente en un lugar de control.



Figura 07: Uso de honda y perro pastor, Talabre 2015. Fuente propia.

La huella tropera recorre diferentes quebradas de baja profundidad que se encuentran cubiertas de rocas y pastizales muy separados unos con otros. En algunos tramos se ven a lo lejos otros corrales abandonados al igual que el de la señora Agustina en ese momento. En algunos sitios hay más pastizales, en otras más rocas a veces más o menos inclinadas, el pastor va juntando a los animales, mientras estos solo van guiados por los recursos disponibles en ese sector: “*En el paisaje hay mucho pasto, y hay que criarle no más porque hay pasto, y cuando está el pasto está caro... para criar un cordero cuánto irá a salir*” (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2015).

Los pastizales” o “recursos disponibles” en el sector, son arbustos caducifolios de secano, siempre verdes, de hojas xerófitas, y según el gradiente altitudinal, asociado a cactáceas

hasta los 3.500 m.s.n.m. (Villagrán et al., 1981). El poblado de Talabre se encuentra en un área de Tolar que provee de forraje caracterizado por hierbas anuales o geófitos de crecimiento estacional, pastos de lluvia. Se hace notar que ciertas especies leñosas son consumidas por el ganado solamente cuando no hay otros forrajes.

La huella trazada al paso por la comunera, está mediado por la disponibilidad de recursos en el ambiente, lo que no solo delimita el espacio, sino que también la temporalidad y la cantidad de trabajo, es decir, de los distintos movimientos que realiza la pastora durante el recorrido total del circuito observado. Si hay más disponibilidad de recursos disponibles para los animales, estos se desordenan más y avanzan más lento, por esto, cuando hay menos disponibilidad la tarea se vuelve más expedita: *“En el campo hay que saber dónde queda la aguada más cerca para darle agua a las ovejas, o buscarle donde hay pasto más verde para que no anden mucho los animales”* (Vladimir Armella, agricultor y pastor talabreño, 2015).

A las 12.00 horas del día, aproximadamente, caprinas y ovinas llegan a una vertiente ubicada justo al límite oeste del pueblo de Talabre. En ese momento, los animales, la pastora y el perro ayudante descansan un tiempo de no más de media hora. La pastora se ubica a una distancia que le permita ver a todo el rebaño, masticando hoja de coca y tomando agua. Cabe decir que, durante toda la jornada de trabajo, este es el único espacio definido para descansar.

Los animales luego de este descanso, son llevados de vuelta al corral, repitiendo la misma lógica del circuito de la mañana, sin embargo, las condiciones climáticas de Talabre hacen que, pasadas las 15:00 horas, lo fuerte del viento haga más difícil la labor finalizando la actividad a las 18:00 horas aproximadamente. Agustina cuenta que las condiciones climáticas del poblado son lo único que le puede impedir pastorear a sus animales: cuando hay tormentas eléctricas o lloviznas estacionales, cuenta que no sale a pastorearlas debido a que se complica el movimiento, y su avanzada edad no le permite llevarlas adecuadamente.

Finalmente, los animales son encerrados nuevamente en el corral. Cuando comienza a anochecer la pastora regresa a su casa para descansar y repetir el circuito al siguiente día, hasta que los pastores se movilizan al piso ecológico denominado pajonal.

En el segundo terreno realizado, durante noviembre de 2015, la señora Agustina Soza y Don Bernardo Flores, se encuentran habitando la puna en su estancia ubicada en Tumbre. En esta época del año, Bernardo pastorea camélidos en el sector saliendo de su corral durante la mañana para volver en la tarde, mientras Agustina pastorea a caprinos y ovinos. Son aproximadamente 100 animales, sin embargo, cuentan que no son los únicos que tienen (cuaderno de campo, 30 de noviembre, 2015).

La comunidad de Talabre tiene una continua relación con la denominada vega de Tumbre por estos años, debido a que su acumulación de aguas superficiales permite formar un escenario natural para el denominado baño de animales, actividad realizada una vez al año donde los talabreños lavan con compuestos anti-sármicos a sus animales. Si bien antiguamente eran todas las especies las que se sometían a esta actividad, hoy en día solo se utiliza para el lavado de camélidos. Para esto también la han provisto de distintas estructuras para la labor, conformándose un espacio habilitado para el tránsito de animales, el cuidado específicamente de los camélidos y, por lo tanto, un espacio con un valor gran valor ritual.

Las estancias son estructuras hechas con piedras de cantera moldeadas en forma de bloques, y con techo de paja. Por lo general cuentan con una pieza principal que es el único espacio cerrado. Al costado se acondiciona un sitio que se utiliza como cocina y comedor, construidos ambos con las mismas rocas del paisaje, cerrado por un cerco con una especie de patio al medio y dos bodegas alrededor del mismo material (cuaderno de campo, 3 de diciembre, 2015).

Estas son utilizadas en ciertas épocas del año como viviendas estacionales, sobre todo en verano, específicamente entre los meses de noviembre y marzo, donde el forraje natural de los sectores cordilleranos se encuentra en su máxima disponibilidad para el pastoreo de los rebaños de camélidos, caprinos y ovinos. La función que cumple esta estructura, es que el pastor pueda habitar de tiempo completo cerca del rebaño y pueda aprovechar los recursos naturales disponibles en lugares alejados del poblado urbano. Por su parte, el origen de las estancias, al igual que otras estructuras de pastoreo, se atribuye a los antiguos, por ejemplo, Agustina Soza, cuenta que ella nació en la estancia de Tumbre, y que su familia, así como varias personas del poblado, habitan ese lugar desde tiempos antiguos.

El uso de las estancias es algo paradigmático en Talabre, en tanto para la gente estas ya no se usan: “*ya no hay estancias por ejemplo... O sea, las estancias existen, pero solamente que ya no llegan, no llegan a tener cuidado los animales ahí*” (Naldo Soza, asalariado talabreño, 2015).

El decaimiento del movimiento trashumante de los pastores es un fenómeno reciente, hasta hace poco, como cuenta un comunero:

Hace tres años, teníamos en Talabre viejo para arriba una estancia y allá íbamos a pastorear con mi mamá. Salíamos con las ovejas en la mañana, tomábamos desayuno, después sacábamos las ovejas del corral a pastorear todo el día en el campo, lo llevábamos a la aguada, la aguada que queda más cerca, darle agua, y de ahí llevarla al campo a que coman y teníamos que llevar nuestro avio o fiambre, que le llaman, lo que vamos a comer en el campo. Llevábamos carne, con pan, o si no, arroz o fideos, cualquier cosa para comer en el campo. Se pastoreaba todo el día, de la mañana hasta la tarde, teníamos que encerrar, comer y acostarnos. Teníamos como unos 100 entre ovejas y cabras, no teníamos llamas, ahora sí. (Vladimir Armella, agricultor y pastor talabreño, 2015)

El cambio que ha sufrido el pastoreo en general, ha hecho que la mayor parte de las estancias que se utilizaban estén abandonadas, lo que se puede apreciar recorriendo los alrededores del pueblo y sitios de pastoreo, sin embargo, hay gente que aún las utiliza, como la Señora Agustina que, durante la “veranada” -desde noviembre a marzo-, habita el lugar. Por otro lado, también se usan en términos de señalética y lugar de descanso cuando los animales se llevan a sectores más altos del territorio para que puedan consumir el forraje disponible.

Según la experiencia etnográfica relatada, se describe un tipo de pastoreo “tradicional”, que consiste básicamente en sacar a los animales de sus corrales en la mañana para acompañarlos por un circuito predeterminado por la disponibilidad de recursos en las vegas, pertenecientes a los núcleos familiares.

En la etnografía señalada, se acompañó a la última persona de la comunidad, de la que se sabe, continúa con esta labor. Desde sus propias palabras, lo realiza todos los días del año, con excepción del día de lavado de animales, y/o cuando el clima es demasiado adverso. En ese sentido, la honda que la persona utiliza permite el tránsito de los animales para desenvolverse en los distintos espacios descritos, movilizándose 15 kilómetros hacia el noreste durante la época de noviembre a marzo, para ser utilizada día tras día en el paisaje que pueda ofrecer la máxima cantidad de recursos.

II.1.3.b. “Ir a Sacar”: Pastoreo y actividades productivas locales.

Como se ha mencionado, la actividad del pastoreo ha ido en decrecimiento entre los comuneros de Talabre, hoy en día. Además de Agustina Soza y don Bernardo Flores, no hay personas que dediquen una jornada laboral entera en el pastoreo. Sin embargo, como dice el pastor, aún los talabreños continúan dedicándose a la crianza de animales, conservando la infraestructura y conocimientos aplicados en la actividad pastoril tradicional.

Es de esta manera que surgen formas de crianza que no involucran la proximidad del pastor en la mayor parte del tiempo, más si su control en algún momento del ciclo anual. Ana Flores, comunera de Talabre, durante las mañanas “*va a sacar*” a sus animales, la mayoría ovinos, del corral ubicado en el mismo pueblo, hasta la época de verano, donde se quedan solas en el Pajonal. Cuenta que antes subía junto a los animales durante el verano, a su estancia en Corona, sin embargo, desde hace ya 20 años que solo se dedica a criar a los animales dentro del pueblo:

Como a las 6, o a la hora que pueda, a las 8, 9, muy tardar hasta las 10, después ya no porque está muy día... y en la tarde los encerramos como a las 8 o 7, bueno a la hora que sea, si está malo el tiempo habrá que encerrarlos más temprano, porque si llega más lluvia, a donde buscarlo. Hay que sacar temprano y encerrar temprano. (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2015)

Todas las mañanas, se puede ver a Ana Flores sacando a sus ovinos, desde su corral que se encuentra ubicado en el sector oriente de Talabre. Este a diferencia del utilizado por la

señora Agustina, se posiciona en una planicie y cuenta con algunas adecuaciones de madera. Sus ovejas son sacadas un par de kilómetros más arriba, es octubre y en Talabre hay vegetación suficiente para que puedan ser criados ahí mismo. La comunera cuenta que la idea es aprovechar la disponibilidad de recursos que entrega el paisaje en ese momento del año, donde el Tolar abastece aún de forraje para la crianza de los animales que se pastorean en él.

El recorrido va desde el corral ubicado en la zona oriente del pueblo, hacia la zona del Tolar que se encuentra aún con forraje disponible, aproximadamente 2 kilómetros de recorrido en que las ovinas van juntas siendo dirigidas desde atrás por la señora Ana. Con la misma técnica anterior, el uso de la honda es para delimitar el camino que tienen que recorrer las ovejas para llegar a su lugar de alimentación, sin que se desordenen en el camino. Este recorrido es de poco más de una hora.

Luego, Ana se devuelve al pueblo sola donde, junto a Juan Mamani, se dedican a la agricultura -su "Huerta"-, la mayor parte del día. Además, ambos comuneros son parte de la organización de "Ferias internacionales" de la Puna Atacameña, entre otras actividades, por lo que es común no encontrarla en casa, así como también encontrar a los animales solos la mayor parte del día. A pesar de las distintas actividades que realiza Ana en el pueblo, el pastoreo de animales sigue siendo una parte importante, ya que la pastora comienza su día contando y vigilando las condiciones de sus animales, siendo crucial el tiempo que transcurre con ellos para su crianza.

Es primavera y aún se conserva el día a las 7 de la tarde aproximadamente. A esta hora se ve a la pastora dirigiendo a sus poco más de 30 ovinas al corral, algunas se encuentran dispersas y otras, sobre todo las pequeñas con sus crías, se han devuelto solas (Figura 08). Ana, por lo tanto, va a buscar a los demás animales que se encuentran aun alimentándose: utiliza la honda para acercar a las que se encuentran más allá de su perímetro, aunque por lo general no es estrictamente necesaria el uso de esta por la corta amplitud del espacio. Este recorrido se realiza todos los días, variando según el tiempo.



Figura 08: Cabras de Ana Flores caminando solas, Talabre 2015. Fuente propia.

Cerca del corral de la señora Ana Flores, se encuentra ubicado el corral de Vladimir y Francisco Armella. Este, a diferencia de los demás corrales que se encuentran en el territorio de Talabre, está totalmente fabricado de madera, siendo de forma cuadrada, y albergando la mayor cantidad de caprinas y ovinas del pueblo, conformándose por un rebaño de más de 60 animales. Al igual que en el caso anterior, los animales son sacados en la mañana, vigilándolos por lo menos hasta que tomen agua para dejarlos en algún lugar solos. Durante la tarde son devueltos al corral, e inclusive llegan solos.

Las tareas son diferenciadas desde el principio: en primer lugar, los animales más pequeños son alimentados con un biberón, luego son separadas las caprinas de las ovinas. En esta ocasión, las ovejas cruzan la quebrada de Quezala hacia el sur, donde tienen forraje para alimentarse. Francisco Armella y Vladimir los siguen la mayor parte de las veces agitando sogas o, si amerita el caso, por el desorden de los animales, usando la honda. Las cabras, por otro lado, son llevadas a comer la alfalfa, que en este tiempo se encuentra muy alta.

Francisco acompaña a las ovejas solo al principio del recorrido, cuentan que estas son más “ordenadas” y no necesitan mucho más acompañamiento, en cambio, las caprinas son más desordenadas y hay que seguirlas para que no se desvíen del camino. Bernardo Flores, en esta ocasión, las lleva a los cultivos de alfalfa, sin necesidad de utilizar algún artefacto, ya que se encuentra muy cerca del corral, siendo el camino corto y claro, además de que necesitan que las caprinas se alimenten de la mayor cantidad de alfalfa para dar paso a otro

sembradío, por lo que no hay mayores problemas con que estas se tarden más tiempo en caminar.

Las caprinas son dejadas en la alfalfa y Bernardo junto a su señora se ocupan de otros quehaceres. Al igual que en el caso de Ana Flores, cuentan con un invernadero y además crían junto a Vladimir Armella cuyes, conejos, gallinas y hasta un ganso, esta es la mayor cantidad de animales criados que hay en el poblado. Así, las cabras se dejan en la alfalfa hasta las 12,00 horas del día que es cuando se encierran. Las ovejas llegan a las 6 de la tarde, a veces solas y otras veces las van a buscar.

Talabre como pueblo, no tiene una larga tradición agricultora, los comuneros por su parte, argumentan que desde la llegada a Talabre nuevo se realizan este tipo de labores, en tanto se encuentra ubicado en un lugar con mejores condiciones climáticas.

Para la comunidad de Talabre, la inclusión del nuevo forraje de alfalfa ha ido aumentando en los últimos años, contando hoy en día con cultivos de este tipo de forraje, también se utiliza distintas tecnologías, como lo es el riego a goteo, impulsado en parte por fondos financieros ligados a la minería (cuaderno de campo, 2 de diciembre, 2015). Inclusive, existe un espacio de alfalfa comunitaria, ubicada en el colegio, donde se espera también se imparta la educación en torno al crecimiento de este forraje. La dinámica para su extracción consiste en sacar la alfalfa con hoz durante la mañana, siendo las mujeres quienes, por lo general, se preocupan de esta función, disponiendo el forraje en sus aguayos o manteles y amarrándolas con una sogá a su espalda.

Sin embargo, como se expuso anteriormente, este pasto es considerado “caro” debido a que requiere de un cuidado, y de nuevas prácticas agropecuarias, incluyendo el uso del agua que no es constante, sino dividido por días para los comuneros. Estas prácticas no son propias del pueblo, por lo que está lejos de utilizarse de manera intensiva, sino más bien para animales de segundo orden, es decir, conejos, cuyes, y animales de corral, que en la mayoría de los casos son aquellas crías que están creciendo para ser incorporadas al rebaño general. Por otra parte, hoy en día también se cultivan alimentos, algunos tubérculos y frutas de temporada.

Para estos fines, el espacio de Talabre contiene innovaciones tecnológicas y materiales para la actividad agropecuaria: el uso de invernaderos está cada vez más propagado hay distintas experiencias con riego a “goteo”, y en su mayoría tienen algún corral con ciertos materiales o tipos de construcción nueva, como el uso de calaminas y corrales cuadrados y pequeños (Figura 09).



Figura 09: Corral con techo de calamina y puerta con rejilla, Talabre 2015. Fuente propia.

La importancia del “ir a sacar” a los animales como actividad pastoril, radica en que evidencia un giro de la comunidad atacameña de Talabre hacia otros rubros ligados siempre al trabajo de la tierra, como lo es la agricultura de flores, verduras y tubérculos específicos “criollos de la zona” y, por otro lado, a la crianza de animales pequeños, llámese, cuyes, conejos y gallinas. La mayoría de los corrales, invernaderos y regadíos son financiados por distintos fondos a los que han postulado los comuneros, tanto por separado como comunitariamente. Estos procedimientos son ampliamente conocidos por los habitantes de Talabre.

A pesar de la cantidad y la variedad de actividades que realizan los comuneros en tiempos actuales, hay un grupo que dedica aún un espacio de tiempo determinado diario para el control y el acompañamiento de sus animales, pero que es exclusiva de caprinos y ovinos. Las llamas por su parte, requieren de un cuidado en los corrales cercanos al pueblo que cuentan con distintas innovaciones. Lo que se puede concluir de la actividad es que el uso de la honda es de carácter más tradicional que necesario.

II.1.3.c. “Ir a buscar” / “Ir a dejar”

Ahora sí, pero no así, como años, ahora llevan a las llamas a las vegas arriba, desde el Laskar para atrás, pero igual lo dejan sola, no lo van a pastear como años, hace años se van y se pasteaban allí, estaban con gente todo el verano, ahora no, ahora van, los dejan en las vegas, y los van a ver cómo una vez al mes, para ver como están, pero no como antes, ahora van en vehículo, antes no había vehículo, iban en burro, en mula para allá arriba. (Vladimir Armella, agricultor y pastor talabreño, 2015)

En Talabre, a pesar de que la mayor parte de sus habitantes ya no practica el “ir a pastorear” a diario como actividad central, las familias aún conservan sus animales, los cuales se dejan “pastando” solos en el Pajonal, donde las tierras son repartidas entre las familias tradicionales. Este tipo de pastoreo comienza desde hace aproximadamente 30 años, cuando el pueblo se traslada desde Talabre viejo a lo que es Talabre actualmente, que como explica una pastora, provoca un cambio importante en términos de accesibilidad y actividades a desarrollar en el poblado:

De Talabre viejo, de ahí eran mis papás.... Ahí vivían, en ese tiempo no había agricultura allá, ¿Fue allá? Es una quebrada que no sirve para nada...Claro, aquí (Talabre nuevo) empezó la agricultura, mis niños son bien metidos en la agricultura, pucha les gusta harto. (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2015)

Las actividades del volcán *Laskar* marcan hitos en la historia reciente de Talabre, entre ellos, el traslado de los pobladores desde un sitio más cercano a la cordillera a uno ubicado en el Tolar. Argumentan, las condiciones del lugar hacían imposible su habitabilidad. De todas maneras, las vegas utilizadas para el pastoreo se encontraban más cerca del antiguo poblado, por lo que el cambio de piso ecológico significa una mayor conectividad, mejores condiciones para la agricultura, pero manteniendo una mayor distancia de las vegas.

El pastor, por su parte, se enfrenta a este escenario incorporándose al trabajo asalariado que comienza a posicionarse en el salar de Atacama a través de la minería y el incremento de los sectores terciarios ligados al turismo en San Pedro de Atacama, (cuaderno de campo,

octubre, 2015). Los animales aún se tienen que mover de vega según la estación correspondiente, requieren de ciertos cuidados especiales y necesitan ser vigilados de vez en cuando, por esto, la cercanía con el animal no es nula, sino que aún es necesario relacionarse con ellos de vez en cuando, dejando de ser vital el acompañamiento constante para ser adecuada al contexto actual, como explica un joven comunero:

Es que antes se dedicaban más a la agricultura a la ganadería los abuelos, ahora están dedicado a la minería o a otro sistema de producción, antes, por ejemplo, los animales los cuidaban más que ahora, tenían más el control del zorro, los daños del zorro o cualquier otro animal que se come los llamos, entonces le tenían más cuidado, cuidaban más a los animales, como ahora los animales pasan más botados y los cuidan de vez en cuando no más los rodean los juntan. (Naldo Soza, asalariado talabreño, 2015)

Es ahí donde surgen las actividades de “*ir a buscar*” e “*ir a dejar*” a los animales: “*Ahora en esta fecha, luego de los baños, se lleva a las vegas la llama, después ya a fines de marzo se bajan de la cordillera y las dejan en Tumbre*” (Vladimir Armella, agricultor y pastor talabreño, 2015).

La primera actividad refiere a -ir a dejar- los animales cuando estos se deberían encontrar en la parte más alta, en el periodo de veranadas, mientras que se -van a buscar- a los lugares altos en las llamadas invernadas o cuando cumplen con el crecimiento adecuado para incorporarse al rebaño que se pastorea solo.

También se refieren a ir a buscar cuando estos se pierden o se desvían y es necesario volverlos a juntar. Los comuneros se apoyan entre sí, en este punto, informándose cada vez que ven algún rebaño solo en sus respectivos viajes de control, las tropas tienen diferenciaciones en número, tipo de animal y forma de marcaje, a las que están habituados y son capaces de reconocer a distancia.

Por lo general, los comuneros van en camioneta a verificar el perímetro que se va a recorrer con los animales en la actividad de ir a buscarlos o ir a dejarlos, el uso de la camioneta es generalizado en el poblado, en tanto no hay una huella pavimentada, y lo accidentado del territorio crea la necesidad de un automóvil capaz de desplazarse sin problemas. Sin

embargo, los corrales de los animales que son dejados en la puna no necesariamente se encuentran cercanos a una huella o algún camino que pueda ser recorrido en automóvil, sino que están determinados por rutas y las delimitaciones propias de las quebradas.

Así, aún es necesario el movimiento de los animales desde un lugar a otro, teniendo como característica principal el acompañamiento del pastor en la mayor parte del trayecto. Durante el terreno realizado en el año 2015, se hace una observación participante de “ir a dejar” ovejas desde el poblado de Talabre hasta el sitio denominado “Corral Largo”. La actividad la realiza José Flores, comunero que trabaja en la minería local, y que aún dedica algunas jornadas al semestre para el cuidado de los animales de la familia. Estas, en su mayoría, coinciden con feriados y días libres que aprovecha para esta actividad en su pueblo natal.

Por lo general, la actividad de pastorear cabras y ovejas es considerada de mayor trabajo, ya que el rebaño actúa de manera más dispersa durante el circuito y es necesario su acompañamiento. A diferencia de las llamas, estas pueden perderse en las zonas altas por la cantidad de forraje disponible, sin embargo, se averigua y se acompaña a un habitante de Talabre, que va a “dejar” y a “buscar” a sus ovejas, un caso excepcional en la comunidad.

A pesar de que son dejadas solas en el lugar, esto amerita una preparación previa, donde se separan al nacer, para dejarlos encerrados hasta que alcancen un nivel de madurez suficiente para sobrevivir en la puna y sean reconocidos por el resto del rebaño, antes de que esto ocurra se marcan (en el floreamiento de animales o en otra fecha), y se “*chimbean*”, poniéndoles una lana distintiva en una oreja. En este momento también se contabilizan los animales que pertenecen a cada persona de la familia.

Por otro lado, empapan las patas de los animales utilizando aceite quemado para que su olor no atraiga al zorro y para que no se lastimen en la altura, debido al accidentado terreno y las condiciones climáticas de la puna que generan daños en las extremidades del animal. Este tipo de cuidado no es necesario en las llamas.

Luego de que los animales son marcados, se procede a llevarlos a su respectivo lugar de pastoreo. La jornada comienza a las 15:00 horas, donde nos disponemos a caminar con el rebaño de ovejas, las cuales van guiadas por José Flores y su hermana, utilizando una

honda. El circuito es: Talabre nuevo, camino a Talabre viejo, Casa Blanca y quebradas hasta Corral Largo.

El accidentado camino, en primera instancia, coincide con la carretera que hay entre Talabre nuevo y el *Laskar*, el cual a su vez es el camino que se toma a Talabre viejo, sin embargo, una señalética con el nombre de “Casa Blanca”, nos indica que debemos de desviarnos por las quebradas al norte para dirigirnos al corral ubicado en Corral Largo.

El camino, según me informa el comunero, es utilizado desde “los antiguos”, contando con distintas señales hechas con piedras llamados Linderos (Figura 10), los cuales son ampliamente conocidas en el área andina, porque da la ubicación de elementos importante de las rutas y también tiene un significado ritual.

Los pastores de Talabre utilizan distintas edificaciones, en su mayoría construida con piedras, para poder guiarse. Las señales utilizadas no se explican por sí mismas, sino que su utilización a modo de “recordatorio” de los caminos, tiene que ver con el conocimiento principal de la experiencia del pastoreo, que es transmitida desde la infancia, donde la direccionalidad y el conocimiento del paisaje es lo principal.

En las quebradas para llegar a Corral Largo hay una serie de caminos que están hechos por “antiguos”, según nos dicen. Algunos se encuentran señalizados con distintos linderos o mojones dispuestos en el camino. Estos son monolitos de piedra, que pueden medir un metro o menos de alto, estructuras de señalización por excelencia, los cuales indican la presencia de agua, forraje, o los caminos principales para poder atravesar quebradas (Morales, 1997).



Figura 10: Lindero, Talabre 2015. Fuente propia.

Sin embargo, debido al poco uso y recorrido de este lugar, muchos han desaparecido, lo que provoca que nos perdiésemos en más de una oportunidad cruzando las quebradas. El comunero, va corrigiendo esto poniendo nuevos mojones en distintos lugares, lo que da cuenta de la propia innovación en la tradición que va haciendo el pastor a través de la movilidad.

El desplazamiento del pastor y su tropa, implica un vasto conocimiento del lugar debido a distintas características que hacen difícil su tránsito y habitabilidad, la flora local hace que el piso sea inestable y esté cubierto por espinas de cactus. Por otro lado, el trayecto no puede durar pasado las 19.00 horas, ya que el viento y el frío hace que sea más lento y difícil el caminar. Las quebradas deben cruzarse en determinados puntos donde tienen una profundidad menor, presentando menos riesgo a la hora de escalar.

Según la información proporcionada, en el primer semestre del año se van a ver menos que en el segundo. En esta última mitad los animales se reproducen y aquellos que son más pequeños pueden ser devorados por depredadores como el zorro o el puma. A los animales pequeños se les separa en los corrales del pueblo hasta que alcanzan la edad necesaria para unirse al rebaño que está solo en la alta puna. Los sectores de este pastoreo son, principalmente, Corral Largo, Katar, Tumbre, Talabre Viejo y algunos sectores cercanos a Quezala (cuaderno de campo, diciembre, 2015).

Finalmente, luego de un largo recorrido, llegamos a las 18:00 a Corral Largo, este se puede describir como un corral hecho de piedra liparita, ubicado en una planicie, sobre una quebrada, la cual, a esa altura, tiene una profundidad media que va aumentando hacia el poniente. Estas quebradas no son fáciles de cruzar, sin embargo, las ovejas son capaces de escalar difíciles muros, por lo que buscar una profundidad e inclinación adecuada es más necesaria para la seguridad del comunero o pastor que está a cargo de la actividad que de los animales que acarrea.

Al llegar al Corral Largo hay un corral hecho de piedra circular que está abierto y, cuando los animales entran, se cierra con maderas. El objetivo no es encerrarlos, sino que “reconozcan” el corral. Esta no es la única estructura que hay en el lugar, también hay algunas ruinas de estancias y corrales, lo que da cuenta del uso de este espacio como base

en la época de veranada. Los animales, utilizan estos corrales durante la noche para protegerse del frío; el desorden y el abono acumulado dan cuenta de esto.

En el lugar, mientras acomodan a las nuevas ovejas, prenden fuego quemando cactus tastara (*Opuntia Imbricata*), que se encuentra a los costados del corral en abundancia. Cuentan que de esta manera se busca mantener al zorro alejado del sector por un tiempo, hasta que los nuevos animales se adecuen mejor al lugar. Este cactus, al ser quemado, genera una gran cantidad de humo y un olor característico y, debido al viento de esa hora de la tarde, es difícil de prender, pero se consume con gran rapidez.

Hay una problemática ligada a lo que es la presencia del zorro culpeo (*Lycalopex culpaeus*) en la zona, que según los lugareños causa estrago en los rebaños, situación ante la cual se encuentran con los brazos cruzados, por la prohibición del SAG de su captura, y la autoría total de la gestión del animal por esta entidad, hace que cualquier medida de mitigación que tome el pueblo se vuelva de manera ilegal.

Luego de esto, los animales son finalmente dejados solos, y don José Flores y su hermana se retiran del lugar, esta vez mejor señalizados con los nuevos linderos y la experiencia previa, lo que hace más expedito el retorno hacia el cruce de Casa Blanca donde nos esperan camionetas que nos llevan a Talabre, terminando la jornada totalmente a las 19.00 horas de la tarde.

Si bien la experiencia relatada es una jornada relativamente corta de trabajo, en otras ocasiones informantes cuentan que para “ir a dejar” sobre todo, a los animales, se necesitan un par de días de trayecto, inclusive acampando en lugares alejados (cuaderno de campo, 5 de diciembre, 2015).

La importancia entonces que se puede dilucidar para esta actividad, es que es la forma que tienen los comuneros asalariados para seguir criando animales en la Puna es destinando alguna jornada de sus tiempos libres para poder dedicarse a ellos. Este tiempo implica un esfuerzo físico y un despliegue de conocimientos importante, por lo que los comuneros deben de contar con una formación previa para la habitabilidad en la puna, para poder corregir y recrear las distintas estructuras que se encuentran dispersas.

III.1.4 La honda en Talabre.

Según la etnografía realizada en terreno, se pueden diferenciar tres actividades donde es necesario el uso de la honda como tecnología de pastoreo. Estas actividades son formas de la actividad tradicional del pastoreo que se van adecuando a distintas aristas relacionadas al tiempo, espacio y contexto de los pastores hasta institucionalizarse, a través de los años, como actividades pastoriles propias del pueblo.

El comunero a cargo de las labores despliega una serie de conocimientos relacionados a tecnologías del pastoreo dentro de la cosmovisión andina, que se pueden evidenciar en estructuras, objetos y conocimientos necesarios para la habitabilidad del espacio. Por lo tanto, podríamos caracterizar estas actividades de la siguiente manera.

Esquema 01: Actividades realizadas con la honda en Talabre entre los años 2015-2017
Fuente propia.

Actividad	Tiempo de trabajo	Recorrido (km)	Trabajo asociado	Frecuencia	Movilidad	Recursos	Animal
Ir a Pastorear.	8 horas.	10 km.	Pastores.	Diario.	Invierno en el Pajonal (Talabre). Verano en la Estancia de Puna.	Recursos de pajonal y Tolar.	Llama Cabra Oveja
Ir a Sacar.	3 horas.	Menos de 5 km.	Agricultores y trabajadores de la tierra.	Diario / A veces se pausa en Verano.	Sin movilidad estacional.	Recurso de Pajonal y uso de Alfalfa.	Cabra Oveja
Ir a Dejar/ Buscar.	Indefinido.	Indefinido.	Trabajadores asalariados.	Estacional o en Emergencias, Cada 3 meses aprox.	Movilidad Estacional de animales.	Recurso de Tolar.	Llama Cabra Oveja

A modo de conclusión para este apartado, con respecto a las prácticas relacionadas con el control de los animales en el territorio, se puede observar en comparación a etnografías realizadas en otras oportunidades, un decaimiento de la actividad pastoril en términos de acompañamiento de animales durante una jornada laboral completa a diario, y con ello, el

desuso de estructuras dispuestas en los territorios que corresponden a Talabre. Anteriormente existían distintas estancias para distintas épocas o actividades durante el año, estas eran estancias principales, estacionales, de tránsito y de paso. Hoy en día la mayoría de estas estructuras se encuentran abandonadas, utilizándose indiscriminadamente según la coyuntura en la que sea necesaria.

El “ir a pastorear”, como actividad tradicional, casi no es desarrollada en la comunidad de Talabre. Esto tiene que ver con la demanda en términos de tiempo y esfuerzo que requiere el cuidado de animales diario en un territorio con condiciones geográficas adversas como lo es la Puna.

Así, se conforma como una actividad que requiere más de una jornada laboral completa, en tanto para su correcto desempeño necesita utilizar todos los días, incluyendo fin de semana y feriados. Para los comuneros, este es un: “Estilo de ellos que criaron ganado así no más, nosotros como estilo abuelo, de los suegros así que ahí va subiendo esa cosa, los otros no, crían animales así no más” (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2015).

A su vez, se conforma como una actividad de una naturaleza distinta al trabajo agropecuario y al trabajo asalariado, ambos fenómenos relativamente recientes de la historia talabreña; su distinción se basa en las condiciones en que se desempeña la labor pastoril, describiéndola como una actividad solitaria, incomunicada y de alto riesgo debido a lo accidentado de los suelos, distinto a los demás tipos de trabajo donde se resguarda cada uno de estos puntos.

Los miembros de la comunidad de Talabre, en vista de su nuevo contexto socio-económico y las nuevas técnicas de producción agrícola que han ido insertándose en la comunidad, adecuan las prácticas del pastoreo al tiempo que tienen disponible. Los talabreños, aunque no se encuentren pastoreando la mayor parte del tiempo, excepto por un caso, continúan criando animales que históricamente se han mantenido en el lugar, en ese sentido, aún continúa el animal teniendo un valor cultural y económico importante, e incluso se diversifican sus productos, intentando aún obtener un provecho económico de estos, como es en el caso de la artesanía que se vende en el turismo.

La relación con el medio ambiente, a su vez, se expresa en un conocimiento de carácter emocional con los animales, los pastores y comuneros que se dedican en algún momento a la ganadería, son capaces de reconocer miedos, enojos y enfermedades a través de la observación, como también, reconocen a cada animal de sus tropas, y con ello a aquellos animales que parecen tener una personalidad “más desordenada”. Ejemplo de ello es el conocer cuando algo externo al ambiente le incomoda⁶.

En ese sentido, clave es el uso de la honda, considerándose como un artefacto aún necesario para momentos de acompañamiento a animales que históricamente han sido pastoreados, siendo fundamental en el proceso de movilidad de estos para su alimentación. En términos prácticos, no se puede mover a los animales de la manera más eficiente para el pastor o comunero a cargo de la actividad sin utilizarla, y de hacerlo sin ella implica una cantidad de trabajo superior, de lo que los pastores están conscientes. Por esto es que, aunque no se utilice diariamente, aún mucha gente del pueblo domina su uso o está familiarizada con ella, inclusive a través de la sola acción de arrojar piedras al rebaño, sin necesidad del objeto.

El uso de la honda, por lo tanto, corrobora el uso del territorio en los atacameños, movilizándolos desde el paisaje de Tolar o Pajonal, en busca de aprovechar la máxima cantidad de recursos disponibles que se ofrecen. Hoy en día los animales se pueden criar en el área del Tolar durante más tiempo que en otras épocas, sin embargo, siempre utilizando los recursos que ofrece el suelo donde habitan con sus animales, si bien existe la alfalfa cultivo de forraje derivado de la agricultura, este no es comparable con el forraje natural de los “montes” de cerro, siendo utilizado principalmente para animales de segundo orden como conejos y cuyes.

Este punto también es clave ya que, si bien los animales se mantienen la mayor parte del tiempo solos en el Pajonal, los terrenos de pastoreo siguen siendo distribuidos según la repartición por familia siendo usadas numerosas hectáreas. Es la persistencia de la crianza

⁶ Durante los terrenos hay experiencias donde, por ejemplo, hay llamos que no se los comen en años por ser más “rebeldes” y son reconocidos, aunque no se le vea todos los días. Por otro lado, dicen que a las llamas recién nacidas les “molesta” el ruido del cascabel puesto a sus nodrizas, mientras que los animales durante la trasquila, en tanto su relación con los pastores, se siente menos “asustada” con la actividad, al igual que el uso de vendas en los ojos.

de estos animales entonces lo que delimita territorialmente al pueblo de Talabre, por su valor económico y por ende cultural.

En términos de la trayectoria del objeto, podemos dilucidar que tiene un carácter utilitario para el mantenimiento de animales dentro de su imaginario, sin embargo, hoy en día, la trayectoria de los objetos no es solo la actividad cotidiana, sino que su valor también recae en sustentar la relación que tiene el pastor con el animal y, al mismo tiempo, con el medio ambiente. En términos simples, es el uso y conocimiento sobre el objeto lo que permite la reconexión del sujeto, a modo de dispositivo de memoria, con el medio ambiente y con ello constituye un importante proceso identitario para los sujetos.

Aquellos habitantes que estuvieron en algún momento relacionadas con el medio ambiente de puna, saben cómo utilizar una honda, sin embargo, en actividades consideradas secundarias al trabajo que hoy desempeñan para su subsistencia. La práctica, aunque en menor medida, se mantiene constante a través del tiempo. En ese sentido, no pasa a ser una herramienta “recreativa” sino que aún es parte del proceso de producción de productos derivados del pastoreo.

Por último, cabe mencionar que el pastoreo y todo aquello considerado “étnico”, o “estilo antiguo” para los comuneros, es aquello que da sustento a una relación en específico con el medio ambiente capaz de generar fronteras culturales con otro, expresado, por ejemplo, en la justificación de uso de hectáreas que hoy en día se han regularizado a través de instancias gubernamentales de control étnico, donde actividades excluyentes (Ver anexo 01) sustentan su espacio en la política actual.

II.2. La sogá y la producción de “lo atacameño”



Figura 11: La sogá, la sangre y el balde, Talabre 2015. Fuente propia.

El pastoreo como actividad está compuesto por varios hitos y labores productivas que tienen que ver con una relación social con el medio-ambiente en que se desenvuelven los animales, lo que conlleva a su vez, distintos recursos agro-pastoriles recogidos de esta relación, los cuales son utilizados, consumidos e intercambiados por los comuneros en la actualidad. Durante los primeros dos terrenos realizados en el transcurso de la investigación, se participa en distintas actividades que guardan relación y tienen como fin el cuidado, re-producción y producción de productos derivados de los animales en la puna.

Como se mencionaba anteriormente, en la comunidad de Talabre, hay comuneros que dedica parte de su tiempo a la crianza y pastoreo de llamas, cabras y ovejas, de los cuales se derivan distintos productos, tanto para su comercialización como para el consumo de cada familia. Además, se cuenta con animales de corral, como conejos y cuyes, los cuales también son fuente de ingresos esporádicos para los comuneros.

Los animales que habitan Talabre y sus alrededores requieren de distintos cuidados, los cuales son de carácter tradicional y se le han incorporado algunos elementos exógenos para su perfeccionamiento y así poder acompañar de mejor manera al animal durante su reproducción, alimentación y posterior extracción y elaboración de productos. Es en estos procesos -o rituales- productivos donde la “soga” se nos presenta como un artefacto indispensable para el control inmediato, que amarra e inmoviliza a cada uno de los

animales como unidades productivas y los recursos que se trasladan, teniendo un carácter más relacionado con lo doméstico en el ámbito cotidiano.

A modo de introducción, la sogá es un artefacto de uso cotidiano entre los comuneros atacameños, en este caso, los que habitan el poblado de Talabre. Teniendo distintos tamaños para distintas actividades, las sogas suelen ser manufacturadas por los comuneros más antiguos del pueblo, y comparten el espacio con sogas de otros materiales, como lo es el nylon o plástico que se adquieren en San Pedro de Atacama y Calama principalmente.

La sogá, de la que se hace mención en la presente investigación, es la que se fabrica a partir de la fibra de llamas, las cuales son las que pastorean comuneros en distintas épocas de año. Las sogas de este tipo son las que se utilizan preferentemente, antes que las de otro material, para dos tipos de actividades: el acarreo de objetos y el control del cuerpo del animal en procesos de cuidado y extracción de productos. De todas maneras, es un elemento versátil el cual se encuentra inclusive sosteniendo las vigas de las casas.

En su versatilidad se encuentra este artefacto en el año 2015, en el marco del primer terreno realizado en octubre del mismo año. En ese momento las vigas de la casa donde se pasa la mayor parte del tiempo, se encuentran sostenidas por este objeto. Con el pasar de los días, se da cuenta que hay sogas colgadas en varios lados del hogar y son utilizadas a diario para llevar pasto a los distintos animales de corral, y así se comienza a hacer notar como protagonista de varias actividades en las que se participa pasiva y activamente durante el trabajo de campo realizado en la comunidad.

II.2.1 Descripción de la sogá.



Figura 12: Soga de Luciano Soza, Talabre 2015. Fuente propia.

En la casa de doña Carmela Armella se encuentran las sogas junto a la honda que utiliza Luciano Soza día a día. Estas se encuentran colgadas en una muralla, a la vista en caso de ser utilizadas en cualquier momento de la jornada por los habitantes de la casa. También hay otras en el lugar, algunas sostienen las vigas que terminan las murallas de piedra, mientras otras están esparcidas al azar, inclusive los niños juegan con ellas mientras la comunera teje.

La soga es un artefacto perteneciente a la cordelería atacameña, que consta de una cuerda hecha de fibra de camélido o lana del mismo animal (Figura 12), a través del entrecruzamiento de 5 hebras, las cuales se van trenzando con presión para ir adquiriendo una forma pareja y a su vez resistente: *“Hay que tener fuerza para torcerla (la lana), doblarla, torcerla de nuevo y trenzar”* (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017).

Sus colores son los naturales de los camélidos. Habitualmente, se utiliza una parte de fibra *alka* y otra de color oscuro para que al final se pueda diferenciar con un patrón característico, aunque los patrones y colores son al gusto del que está encargado de la manufacturación de la soga. Al igual que en el caso de la honda, no se evidencia uso de colorantes naturales o artificiales en el poblado. Su longitud es de dos metros aproximadamente habiendo más cortas y más largas dependiendo de la actividad para la que se utilizará:

La soga puede ser de cinco, hasta de ocho brazadas, hacían de ocho para cargar este los burros, para cargar los animales, y así para uso para cargar pasto, se hacen de cuatro, de cinco, así no más po'... Una soga grande se hace en tres días. (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017)

La vida de una soga en particular, dura entre 2 y 3 años dependiendo del uso, al final de este tiempo la soga se comienza a “gastar”, y esto se corrobora en que se vuelven más cortas y menos tensas, sobre todo en los extremos del artefacto, lo que las hace menos eficaces para el trabajo diario.

Como artefacto, la soga de fibra de camélido se utiliza en toda la Puna Atacameña siendo similares en patrones y constitución, además de ser un objeto de uso cotidiano predilecto por las familias para desempeñar distintas funciones. Es así que hasta el día de hoy se

mantenga vigente, a pesar de la irrupción de otras materialidades y la relativa baja en la actividad pastoril.

En términos de registro arqueológico: “En la cuenca de Atacama se basaron en la fibra de camélido y no en la explotación de algodón u otras fibras vegetales, como sucedió en otros territorios andinos” (Agüero, 2012). La fibra de camélido es crucial para la fabricación de objetos, al igual que en el caso de la honda, funciona como un indicador étnico importante, excluyendo otros materiales en el proceso de elaboración, en medio de la crianza de animales.

La gente del pueblo comenta que los que hacen las sogas son en general los adultos mayores, quienes se las venden o regalan a las personas que aún pastorean. Sin embargo, la mayor parte de los habitantes (sobre todo los hombres) tienen el conocimiento sobre cómo se realizan las sogas, en tanto siempre ha habido una preocupación de poder enseñar los conocimientos relativos a las prácticas del pastoreo y la tecnología que se utiliza en este (Véase apartado III.5).

La utilización de la soga consiste en su uso a través de nudos para sostener y apilar objetos, en otras ocasiones se utilizan para dar soporte a algunas estructuras habitacionales del poblado; también se utiliza amarrando y laceando animales en distintas actividades que tienen que ver con el pastoreo y la ganadería en general, y a su vez para controlar a los animales en distancias cortas de pastoreo.

II.2.2. Soga y actividades de Talabre.

Durante los terrenos realizados en el poblado de Talabre, se presencié una serie de actividades que se procederán a relatar, comparando con etnografías previas y dando énfasis en el uso de la soga para las distintas instancias y otros objetos con los que se interactúa.

Para efecto de la presentación de los resultados correspondientes a la observación pasiva y participante, podemos aglutinar el uso de la soga en dos formas principales: la primera es la acción de enlazar, seleccionar e inmovilizar al animal, que incluye distintos conocimientos para el caso y que se utiliza para distintas actividades que tienen que ver principalmente

con el cuidado y reproducción de los animales, así como para su aprovechamiento económico. La segunda forma, es el uso de la soga para el acarreo y transporte de otros objetos y elementos importantes, relacionado con el abastecimiento de productos proporcionados por el medio ambiente y la agricultura en el poblado.

II.2.2.a. “Enlazar al animal”.



Figura 13: Enlace de animales, Tumbre 2015. Fuente propia.

La primera práctica, es la de enlazar a los animales (Figura 13). Para esto los comuneros apartan al animal seleccionado y luego, a través de un nudo simple, rodean el cuello o alguna extremidad con la soga hasta tensarla. El objetivo es poder inmovilizar y apartar al animal del resto del rebaño, de esta manera, se puede recién proceder a los procesos de cuidado y productivos relacionados al animal.

Estas actividades serán enumeradas a continuación, teniendo en cuenta que no solo se llevan a cabo de manera mecánica, sino que se encuentran inmersas en un contexto social y cultural, donde otros factores son importantes de mencionar, como lo es la propia organización de la comunidad para las actividades, los distintos actores que se van posicionando y apareciendo en cada una y a su vez, su dimensión ritual que está en concordancia con la propia composición de los comuneros.

Carne de animales.

Una de las actividades en que se utiliza la sogá como elemento protagonista, es el carneo de animales en la puna. El carneo del animal se considera una práctica ilegal⁷, en tanto la regulación del Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) chileno solo admite el carneo de animales en lugares preestablecidos, como lo son mataderos municipales o privados. Sin embargo, se realiza esta actividad “*de vez en cuando*” sobre todo por el abastecimiento de carne para el consumo familiar y celebraciones comunitarias, como afirman los propios comuneros:

Vender carne, lana, hacer artesanía, para comer carne nosotros y no comprar. Nosotros cuando no tenemos carne, carneamos un cordero, un chivo, para comer. Nosotros carneamos como 1 al mes. Refrigeramos la carne y mantenemos la carne. (Pastor atacameño, 2015)

Por lo general, para el carneo de una llama se necesitan dos personas como mínimo, uno que pueda amarrar y sostener al animal y otro que pueda sacrificarlo. Primero el animal es separado del resto de la manada o del corral según sea el caso, laceando una sogá en su largo cuello. Mientras ocurre esto, la otra persona hace un hoyo en la tierra colocando una roca al lado donde se apoyará el cuello del animal.



Figura 14: Llama laceada antes de ser carneada, 2015. Fuente propia.

⁷ Debido a que se considera una práctica ilegal, se resguardarán los nombres de los comuneros informantes de dicha actividad.

Se le amarran las extremidades al animal a través de nudos que van desde una a otra extremidad y hacia el cuello juntándose en el estómago (Figura 14), el animal no siempre se resiste a esto, por lo que puede llegar a ser una actividad bastante silenciosa. Luego de esto se apoya el cuello en la roca para proceder a su sacrificio con una certera clavada, utilizando un cuchillo afilado en este caso uno de cocina, el cual atraviesa la yugular del animal, depositándose la sangre en el hoyo o *pujido* como ofrenda a la *pacha mama*, a la vez que se sueltan los nudos de las extremidades. El animal muere casi de inmediato, y la cuerda se afloja casi por sí sola (Figura 15).



Figura 15: La sogá en el carneo de la llama, 2015. Fuente propia.

Luego de esto se le hace una incisión al animal por todo el estómago hasta el cuello, separando la piel del músculo, formando una especie de “alfombra” con la piel de la llama, para que no se ensucie la carne que se sacará. Se sacan las entrañas, separando las que se usan y las que no, para luego cortar las piezas de carne las entrañas se limpian a un lado, formando un cerro de estiércol que luego será utilizado de abono. De un animal se pueden sacar 50 kilos de carne aproximadamente, además de abono y sangre para otras preparaciones.

La regulación de la carne por el SAG es un problema a la hora de poder incentivar el pastoreo en la zona, debido a que es muy difícil el traslado de los animales a mataderos certificados, que si bien podría llegar a realizarse utilizando medios de transporte disponibles, incrementaría mucho el valor de la carne, la cual ya hoy en día se comercializa a un precio elevado (\$5.000 pesos el kilo de carne de llama). Por esto se mantiene un escaso comercio informal de carne de llamo, el cual no es parte de los ingresos mínimos de

los comuneros, sino que la compra de carne de llamas es circunstancial cuando algún comunero carnea una llama para su consumo familiar:

Sí, hay problemas para vender la carne. Hay muchos problemas, por lo menos con el SAG, claro. Ya salió hace como 12 o 14 años que no se puede vender animales, por el SAG casi no tenemos permiso para vender, tiene que ir a un... matadero... si nos ponemos a llevar a un animal, cuánto nos va a costar para llevarlo a matarlo allá, para venderlo no sale nada po', tenemos que hacerlo así no más. (Pastor atacameño, 2015)

Los habitantes de Talabre se encuentran con las regulaciones emitidas desde el Servicio Agrícola Ganadero (SAG) desde hace no muchos años, por lo que aún no se tiene una propuesta clara para contrarrestar el evidente efecto que tiene en una actividad productiva con una potencialidad económica importante para la subsistencia de los comuneros.

Sin embargo, la Ley N°11564, la cual “Dispone que todo local o establecimiento en que se realice el beneficio habitual de animales vacunos, equinos, ovejunos, caprinos y porcinos, y cuya instalación se haya efectuado sin las autorizaciones legales será considerado matadero clandestino”, es muy clara con respecto a la práctica que se está fiscalizando y las multas en caso de ser realizadas. Cualquier actividad asociada al ganado deberá estar reconocidas por el Servicio Agrícola Ganadero y deben de ser realizados por instituciones u organismos de capacitación reconocidos oficialmente de acuerdo con la legislación vigente⁸.

⁸ Artículo 3.0. Sufrirán la pena de presidio menor en su grado medio a máximo o multa de once a quince unidades tributarias mensuales, o ambas conjuntamente. a) El que instalare o regentare un matadero clandestino; b) El que a sabiendas enviar o llevar animales para su beneficio a un matadero clandestino; c) El que interviene en cualquier forma en el beneficio clandestino, y d) El que interviene en cualquier forma en el transporte o comercio o expendio de carne provenientes del beneficio clandestino, sabiendo su origen o no pudiendo al menos conocerlo

Por otro lado, la Ley sigue robusteciéndose en términos de lo que implica el manejo de animales con fines productivos, agregando nuevas figuras como el encargado del manejo de animales:

Artículo 3º.- La persona encargada del manejo de animales durante su producción industrial, deberá demostrar que se encuentra capacitada mediante un curso en aspectos de manejo y bienestar animal o que es profesional o técnico en el área agropecuaria para llevar a cabo estos cometidos de forma eficaz, evitando el dolor y sufrimiento innecesario.

Los cursos de capacitación deberán estar reconocidos por el Servicio Agrícola y Ganadero y ser realizados por instituciones u organismos de capacitación reconocidos oficialmente de acuerdo a la legislación vigente.

En el carneo de animales se podría evidenciar los límites que generan los talabreños con las instituciones por sobre la relación con el medio ambiente en que están inmerso y sus propias potencialidades económicas.



Figura 16: La sogá en la camioneta junto a la carne, 2015. Fuente propia.

Marcamiento y reproducción.

Los animales en la puna son marcados con un distintivo, colocado en alguna de sus orejas, este distintivo puede ser un corte o la perforación con lana de un color característico, cada una de las posiciones en que se coloca una u otra señal significa la pertenencia de ese animal a una familia. Las llamas por su parte, son entregadas a cada individuo de manera matrilineal, manteniendo aún esa condición.

En el trabajo de campo realizado, se puede observar su colocación en dos oportunidades: en la primera durante la actividad de “ir a sacar” los animales a la puna, en este caso los animales que se marcaron fueron ovinas jóvenes, por lo que el proceso de enlazar era más simple debido al tamaño menor de los animales, en ese momento los animales eran marcados según la pertenencia a cada miembro de la familia para poder saber exactamente cuántos son y con ello a quienes pertenecen los animales que nacen en la siguiente temporada de reproducción.

El segundo caso en que se presencia esta actividad, es en los días previos al lavado de animales, siendo esta vez practicado por Agustina Soza, junto a su familia y cercanos. En

este caso, los animales a marcar son camélidos, lo cual hace que sea más difícil el enlazar al animal, debido a su considerable mayor tamaño.

El tamaño de los camélidos hace que se recurra a otros conocimientos para mantenerlos inmóviles, uno de ellos es cubrir los ojos del animal, el cual se encuentra amarrado desde las extremidades, para que pueda estar más tranquilo en el proceso. Rápidamente luego de poner el paño en los ojos, se procede con una aguja de lana a colocarle una “señal” en la oreja al animal, este proceso tiene el nombre de “*chumpear*”, en este caso se *chumpea* a los camélidos en la parte baja izquierda de la oreja derecha con lana naranja (Figura 17).



Figura 17: Marca en oreja de animal enlazado, 2015. Fuente propia.

Otro momento en que se realiza esta actividad es durante el floreamiento de animales, actividad ritual-productiva realizada de manera privada por cada familia de la comunidad el día primero de enero o bien a mediados de febrero para la fiesta de la Candelaria.

Esta actividad es una de las más importantes en términos de control de animales, sobre todo camélidos, en el territorio andino. Cuentan los comuneros que antes era una actividad realizada en conjunto, sin embargo, hoy en día, es realizada en distintas fechas por cada familia: *“Porque no es de comunidad, acá los animales no son comunitarios, son por dueños, entonces cada persona que es dueño hace sus floreamientos”* (Antonia Mondaca, Presidenta comunidad de Talabre, 2015).

Si bien el “chumpear” a los animales es una actividad que se observa en el marco de otros procesos productivos, es una acción de vital importancia en términos de organización de los

animales como unidades productivas. No se pueden iniciar las actividades señaladas, sin antes tener un marcaje de cada uno de los animales.

Trasquilación de animales.

La actividad de trasquilar animales es realizada por varios comuneros los días previos al lavado de animales, por lo que el escrito se realiza a modo de relato etnográfico, que busca integrar ambas actividades con el objetivo de poder evidenciar, no solo la actividad en sí, sino que el ambiente social, y con ello su importancia identitaria para el pueblo.

Siendo el día 2 de noviembre del año 2015, se arriba al poblado de Talabre en el vehículo de un comunero quien utiliza este medio para transportar turistas a los circuitos de San Pedro de Atacama. En su trayecto cotidiano aprovecha de ir a dejar a su hijo y a otros niños al colegio municipal de Toconao. Al preguntar por el Lavado de animales, se hace la invitación a trasquilar llamas al siguiente día.

En el pueblo hay más gente que de costumbre, mas lo notorio no es la cantidad de gente que se ve transitar, sino la cantidad de camionetas que hay afuera de las casas (cuaderno de campo, 30 de noviembre, 2015). La invitación que hace el comunero es a ayudar a trasquilar las llamas que tiene junto a su familia en la estancia de Don Bernardo y Agustina Soza en Tumbre.

Tumbre, como se describió anteriormente, es una vega con dirección Este-Oeste, a 3.900 m.s.n.m y a 15 km. aproximadamente de Talabre. El camino no está pavimentado, pero sí señalizado. El lugar cuenta con una serie de cursos de agua, tanto superficialmente como bajo tierra, es por esto que se realiza la actividad ahí. El 3 de noviembre se llega poco después de las 7 de la mañana a la estancia, hora donde el clima de estepa de altura presenta las más bajas temperaturas alcanzando menos de cero grados.

En la estancia de doña Agustina Soza (Véase apartado II.1.3.a.), tomamos un rápido desayuno para luego ir a la actividad de trasquilación. Las personas participantes son habitantes de Talabre y familiares o cercanos de otras comunidades que vienen a ayudar. En Tumbre también están otros comuneros, por lo que los animales son separados por tropa, ayudados por sogas y hondas antes del proceso.

Nos dirigimos al corral, que también será utilizado para el lavado de animales, una construcción que consta de dos corrales hechos con piedras de cantera, unidos por una especie de pasillo-bañera para arrojar a los llamos al agua. Antes, el lavado de animales se hacía en el afluente de agua que hay en la quebrada, hoy existe una cañería que sirve para llenar el pasillo-bañera y el corral tiene piso de cemento para una mayor limpieza.

Se procede entonces a la trasquilación. Son 30 animales seleccionados que se ubican en uno de los corrales unidos. Se cierra el extremo con ayuda de sogas de plástico y algunas frazadas, se conforman parejas y cada una va seleccionando a un animal, para lo cual lo amarran primero con la ayuda de sus sogas hechas de fibra de camélido repitiendo esto uno a uno. Es una actividad muy ruda, en más de una ocasión alguno de los hombres es arrojado al piso por los animales.

Las llamas son amarradas de las patas y se les pone un paño en los ojos “*para que no se asusten*” (Figura 18), algunas hacen sonidos muy fuertes que retumban en toda la quebrada, resistiendo hasta el último momento para luego caer rendidas de agotamiento, otras no presentan ninguna resistencia. Los comuneros comentan que, al igual que los humanos, las llamas aprenden con el tiempo que esta es una actividad rutinaria, la cual no implica dolor para ellas.

La trasquilación del animal se realiza una vez al año, cerca del lavado de animales. Consiste en cortar la lana del animal con una tijera de podar que se adquiere en poblados cercanos, sin embargo, otros comuneros, utilizan una máquina de afeitar eléctrica funcionando a través de un motor a bencina. Primero se corta el pelo del vientre del animal repasando las extremidades sujetas con la soga para llegar al lomo pasando por el largo y peculiar cuello de los camélidos. En todo el proceso los animales son amarrados con sogas, teniendo cada una de las parejas al menos una soga para realizar la actividad.

La jornada empieza a las 8 de la mañana y sigue un ritmo casi mecánico, las parejas de comuneros hacen competencias, bromean al respecto y hacen alarde de sus habilidades para trasquilar (Figuras 18 y 19) La ritualización competitiva es un rasgo distintivo en

comunidades andinas y de carácter campesino⁹. El sol cada vez se va posando más al medio del cielo y ya casi a las 3 de la tarde se deciden detener, luego de haber trasquilado a las 30 llamas durante la jornada y quedando más aún por trasquilar. Paralelamente otros comuneros aún siguen con la actividad.



Figura 18: Llama amarrada siendo trasquilada, 2015. Fuente propia.



Figura 19: Llamas amarradas siendo trasquiladas en paralelo, 2015. Fuente propia.

⁹ Kessel (1991), escribe sobre la etnia aymara “fiesta alegría, entusiasmo como un juego o un partido de fútbol, tiene la ritualización competitiva de las labores mismas, en particular las labores colectivas como la rotura de la tierra, la siembra, la cosecha, la limpieza de canales, la construcción de caminos, canales, andenes, etc. Todas enmarcadas en rituales religiosas y realizadas en un ambiente competitivo por dos bandas de trabajadores que representan arjsaya y manqhasaya y que están encabezadas cada uno por un capitán. Esta ritualización competitiva del trabajo colectivo sigue el modelo de la organización social aymara, estimula la productividad de la jornada y favorece la participación de los trabajadores” (Kessel, 1991, p.26).

Al final de la jornada, las familias que acudieron a trasquilar animales carnean un llamo, la carne se reparte entre los asistentes y dejan algunas piezas para ser consumidas en el lugar. Se busca leña de arbustos cercanos y restos de madera abandonados, que son dispuestos ardiendo bajo una reja pequeña a modo de parrilla. La actividad de trasquilación se presenta con un carácter familiar, siendo una actividad ardua pero estrictamente necesaria de realizar antes del lavado de animales, debido a que la aglutinación de lana de los camélidos, hace que el agua utilizada se absorba, volviendo más engorroso el siguiente proceso.

“Lavado de animales”.

El lavado de animales, es una actividad comunitaria realizada una vez al año, entre noviembre y diciembre, por los habitantes del poblado de Talabre, la actividad comienza un mes antes, durante una celebración ritual de los comuneros. La celebración patronal es el día 15 de octubre, donde se planifica el lavado de animales, ya que reúne también a aquellos que tienen un trabajo asalariado:

Es que aquí cuando hacemos reunión nos ponemos de acuerdo que fecha sea diciembre o noviembre, es que a veces como están trabajando, hay que ponerle una fecha que tengan descanso... antes era el 15 de noviembre seguro, pero ahora como están trabajando no se puede, tienen que ver una fecha. (Antonia Mondaca, presidente de la comunidad indígena de Talabre, 2015)

Finalmente, la fecha acordada es el día cinco de diciembre y se deja la invitación a la actividad con el fin de ayudar a “*hacer fuerza*” debido al carácter físico que tendrá la jornada de lavado.

En una nueva jornada de trabajo, nos despertamos temprano en casa y nos embarcamos cerca de las 7 de la mañana a Tumbre en camioneta. El lugar, que hace un par de días parecía desierto, ahora se va llenando poco a poco de gente, movilizados en autos, camionetas y algunos camiones.

Las tropas de llamas se encuentran en el lugar, están las de la familia Flores, Soza, Armella y Mamani, históricas de la comunidad atacameña de Talabre. Para la separación de las tropas que se encuentran juntas, se rodean los animales con ayuda de sogas y hondas,

separando los grupos por familia, algunos inclusive con ayuda de camionetas. Una tropa se lleva al libre (sin corral) y las mujeres en gran medida, se encargan de mantenerlas “rodeadas” dándoles forraje recolectado a los camélidos, para que estén tranquilas.

La actividad comienza con un pago, el cual es realizado por un comunero, que consiste en la quema de la “coba”, arbusto de la puna, en los rincones del corral, mientras que se intercambian vasos de vino a modo de “tinka” sobre un aguayo con hojas de coca, para luego arrojarlo al aire y terminar de arrojar hojas de coca en el corral.

Llegan los veterinarios de la municipalidad a las 10 de la mañana y se inicia el llenado del pasillo-bañera con agua, tiene que llenarse hasta el segundo escalón (de arriba a abajo). Echan el anti-sárnico en su proporción. Los veterinarios se ponen a los costados del túnel-bañera, sectores donde también se encuentran los más jóvenes de las personas del lugar. Dicen que en otro tiempo las personas se metían al agua con los animales mojándose, sin embargo, ahora cuentan con trajes de uso industrial conseguidos en sus lugares de trabajo predilectos relacionados a la minería. Así la imagen que se ven en el lugar son personas vestidas con ropa industrial impermeable, y veterinarios, en contraste con el agitado ánimo de las personas que se encuentran en el corral de entrada de los animales, junto a sus sogas emitiendo sonidos que crean un clima de expectación.

La higienización del espacio y sus actores tiene que ver con la misma forma en que se insertan dentro de la lógica productiva de los pastores:

Antiguamente era la sarna lo que llegaba a los animales. Pero ahora ya se hacen tratamiento 2 veces al año, hacen en diciembre los baños, en mayo hacen inyecciones entonces ahora ya tienen tratamiento para los este. Para todo parásito interno externo que tenga el animal. (Antonia Mondaca, presidenta de la comunidad indígena de Talabre, 2015)

En el ingreso del corral las personas reúnen a las tropas que van entrando por orden, desplazándose desde distintos lugares alrededor de la estructura. Sin embargo, la expectación se ve mermada cuando se dan cuenta que el pasillo-bañera no se está llenando a la velocidad de siempre, habiendo insuficiente agua para comenzar. Finalmente arreglan la cañería y se termina de llenar la bañera.

Por fin las llamas comienzan a pasar. El procedimiento comienza cuando estas son agrupadas en el corral que está al oeste de la quebrada. Se hacen grupos de entre 5 y 10 que se van rodeando por el corral hasta llegar al túnel-bañera. Las mueven “haciendo fuerza” como dicen. Se ayudan de sogas, la mayoría son tejidas a mano, sin embargo, hay algunas de plástico. Los camélidos se apilan a la entrada del pasillo-bañera donde se van tirando una a una, asemejándose a una competencia por quién hace más fuerza, o quién es más intrépido y logra estar más cerca del agua sin caerse. El ajetreo no está exento de gritos, sonidos y ruidos que hacen las personas que se dedican al pastoreo o que han pastoreado en alguna instancia de su vida.

Las llamas luego pasan al pasillo-bañera, donde hay dos personas a los extremos junto a los veterinarios, con baldes que son llenados con el blanco líquido anti-sárnico del pasillo y se les va arrojando a las llamas, procurando no mojar mucho sus caras y ojos. Al poco rato de comenzar por fin la actividad, el agua comienza a bajar y algunos dicen que esto se debe a que las llamas están “mal trasquiladas”, pues están absorbiendo mucha más agua por baño de animal.

Es así como transcurre la actividad, primero con la tropa de la familia Flores, luego Soza, Mamani y Armella. En cada tropa las familias y sus ayudantes se acercan al corral, haciendo fuerza contra sus animales. Parecen desconcentrados, pero están atentos al número que corroboran una y otra vez, animal por animal, mientras van lavando los animales, también van notando la magnitud de sus tropas. Las llamas a veces intentan escapar, algunas lo logran y se van, como fue en el caso de dos en esta ocasión, los participantes controlan a las llamas con ruidos y sogas.

La última tropa que entra es la que pertenecía al difunto comunero Don Sotero Armella, ex presidente de la comunidad de Talabre, jefe y abuelo del pueblo con conocimiento de años en la dirigencia étnica de la localidad. Es por su importancia que se decide realizar un minuto de silencio antes de proceder a lavar sus camélidos, los cuales ahora están bajo el cuidado de su esposa, hoy viuda. El minuto de silencio se rompe finalmente con un espectáculo artístico, se ha contratado un conjunto musical rancharo, con acordeones y guitarras, para que cante en el corral (Figura 20).



Figura 20: Rancheras, Tumbre 2015. Fuente propia.

La escena entonces es la siguiente: un grupo medianamente extenso (50 aproximadamente) de personas reunidas en torno al cuidado del animal más característico de la zona, el camélido llama. Humo de la coba, hojas de coca en el piso, cajas de cervezas, un parlante pequeño con cumbia, que es acallado para dar paso a la muestra artística que pareciera ser extraída de la zona centro del país o de México. La expectación del público atacameño que conversa sobre distintas cosas, mientras está la mirada atenta de unos extranjeros que acompañan a una persona conocida por algunas personas del pueblo, que parecen maravillados con la esencia del animal.

Finalmente hay un espacio de reunión similar a una asamblea en el corral de entrada. Todos los años se realiza una asamblea posterior a la actividad, donde el objetivo principal es poder comparar el número de animales lavados con otros años, anotados sistemáticamente en un acta a mano. Este año fueron 350 aproximadamente las llamas lavadas, un número muy bajo en comparación, por ejemplo, al año 2006 cuando aún el número estaba por arriba de los 1.000 animales.

En el momento menos esperado, los extranjeros instalan una cámara de video que logra captar todos los ángulos, por lo que los integrantes de la comunidad se muestran molestos. Las personas no pertenecientes a la comunidad se dan cuenta de lo reacia que está la gente a su actitud y se retiran de la asamblea.

Esta molestia frente a los afuerinos tiene que ver con la propia imagen que los medios han entregado sobre los pueblos andinos en el último tiempo. Concretamente la gente está en un clima de desconfianza ante el registro audiovisual, debido a la acción de un grupo animalista que grabó el sacrificio de un camélido en el pueblo de Socaire y lo difundió en las redes sociales. Fue tal el impacto que la noticia llegó a un noticiero nacional importante, por lo que los comuneros rechazan este tipo de registro en instancias comunitarias. Algunos dicen que el animal fue “mal sacrificado” ya que no lloran tanto como sale en la grabación. Otros dicen que independiente de eso, es necesaria más cautela con quien dejan registrar e investigar la comunidad (cuaderno de campo, 5 de diciembre, 2015).

Varias causas son nombradas por los lugareños del pueblo sobre la conservación de esta “tradicción” que ya no es solamente el pastoreo, sino que se trata de un ente constitutivo de la identidad del pueblo. Termina la asamblea con dos grandes asados de carne de llama y cordero que vienen preparando desde la mañana. Posteriormente los participantes se dirigen hacia sus reuniones.

El uso de espacios como Tumbre y lo que significa para los habitantes de Talabre y aquellos que no viven en el pueblo, constituye una experiencia de adscripción en términos identitarios de la vida pastoril, expresado en la función ritual y productiva (Göbel, 2000) de lo que llamaremos el Lugar Tumbre. En este lugar los participantes encierran a los camélidos en los corrales habilitados varios días para su cuidado, que es esencial. Lo que remonta a la concepción de estar dentro y fuera del corral, donde el estar adentro no es solo una situación de cuidado, sino que es un modo de pensar, sobre lo que es encerrado y consolidado en la comunidad (Bugallo & Tomasi, 2012).

La actividad encierra una dimensión identitaria importante en tanto es lugar ritual en torno a una tarea -el lavado de animales- para lo cual es indispensable el uso de la sogá, no solo en el trasquilado anterior, sino que, a su vez, es utilizada para que los camélidos no se salgan del corral enlazándolos o cerrando la entrada. La única manera de que salgan fuera del corral es a través de una honda, dispositivo que permite el control espacial del ganado. Genera así una dualidad entre lo de afuera/adentro, la identidad en torno al pastoreo es hacia afuera un imaginario de lo que ocurre adentro y esta relación hace emerger y consolida la diferenciación étnica.

Estas actividades diferenciadoras, por su parte, son efectuadas dentro de la misma comunidad y al igual que el floreamiento de animales, no son actividades públicas¹⁰, por lo que la diferenciación funciona más como estabilizador de la identidad dentro de Talabre. La importancia de que no sea pública, va por el espacio organizativo íntimo que ofrece el reunirse, reforzando la memoria y recuerdos de muchos comuneros que hoy se dedican a labores asalariadas de la minería. En ese sentido, al contabilizar a los camélidos, lo que hacen los talabreños, es evidenciar su posición social de obrero asalariado y cada vez menos pastor.

Sin embargo, lo importante de la reflexión, es que el espacio funciona como un estabilizador de la identidad colectiva, donde se realizan prácticas y se utilizan objetos, reforzando la memoria colectiva sobre la actividad pastoril y con ello, reforzando el vínculo que se tiene con el pasado a través del vínculo con sus objetos y prácticas.

II.2.2.b. “Acarrear productos”.

La segunda acción que se procederá a describir, es la del “acarreo” de productos, para lo cual la sogá es utilizada como amarre de un grupo de objetos, productos, recursos y hasta otros artefactos, ya sea de manera cotidiana o esporádica. Para esto los comuneros ordenan los productos a movilizar con la sogá tensándolo y haciendo más fácil su transporte. El objetivo entonces, a diferencia de la acción anterior, es movilizar una determinada materialidad en el territorio de la puna.

Pasto y forraje.

La primera actividad a describir es la que se lleva a cabo con más frecuencia en el poblado, y que es observada de manera participante y pasiva durante los trabajos de campo realizados en Talabre. Esta es el acarreo de pasto y forraje, con el fin de alimentar a los distintos animales que se encuentran en los corrales del pueblo. Estos, son los animales recién nacidos los cuales son separados junto a las hembras reproductoras que parieron del rebaño para un mayor cuidado, antes de ser arrojadas en la puna.

¹⁰ Si bien hay distintos estudios etnográficos al respecto, aunque no muchos específicamente del lavado de animales, no son actividades accesibles fuera de sus redes y el conocimiento científico.

Luego de la observación de las llamas matutina, el pastor ahora debe preocuparse de las llamas que tiene en el corral, es marzo y las llamas que son recién paridas se quedan en el pueblo mientras las demás pastorean en el habitual recorrido Talabre. (Cuaderno de campo, 6 de marzo, 2017)

La actividad consiste en acarrear el pasto recolectado de la siembra, que en el caso de Luciano Soza se ubica en el extremo sur del poblado, los cuales son alimentados por distintas canaletas que tienen una organización semanal del agua por familia, lo que permite que todos puedan cultivar en el poblado. El área de cultivo se encuentra en la zona sur hasta el extremo oeste del pueblo, creando un paisaje ligado a la agricultura en ese espacio. Este nuevo paisaje es lo que hace la diferencia con el poblado antiguo en tanto argumentan que la agricultura es una actividad que se comienza a efectuar luego del traslado del pueblo de Talabre hacia el Tolar.

La tarea que realiza el pastor día a día consiste en recolectar, en primera instancia una cantidad importante de “pasto”, que es como se conoce a la “alfalfa”, la cual es cortada y extraída con una hoz, para luego ser dispuesta en estructuras de piedra en las que se dejan secar, sin embargo, de vez en cuando los animales consumen el pasto fresco. A veces, esta tarea es realizada inclusive con carretas, sin embargo, Luciano, al igual que otras personas del pueblo, prefiere amarrarlas a su cuerpo con la soga, sobre todo con el objetivo de asegurar la alimentación de los animales de corral y aquellos de segundo orden que viven en jaulas de madera con una puerta de rejilla por la cual se les introduce el alimento.

El uso de la soga en esta actividad consiste en juntar la mayor cantidad de pasto posible, hasta hacer una especie de cubículo, el cual luego es rodeado por la soga, en este caso una soga larga. Así, la forma final es de una mochila de pasto (figura 21) teniendo donde apoyar los hombros y pudiendo llevarla de mejor manera. El trayecto es muy corto, prácticamente es desde donde se siembra para cortar el pasto, y luego desde donde se deja secar, para ser llevado al lugar en que se encuentran los animales que se alimentan.



Figura 21: Bulto de pasto trasladado, Talabre 2017. Fuente propia.

El pastor utiliza a su vez un aguayo en forma de saco, sin embargo, al no tener la función de mantener tenso el bulto, hace que se no sea lo suficientemente eficiente como el uso de la soga, siendo notoriamente menor el bulto y además siendo más incómodo su transporte. Algunas mujeres pueden dominar de mejor manera el uso del aguayo en la espalda, para el transporte de alfalfa y sobre todo las frutas de estación cuando son cosechadas, sin embargo, en términos prácticos del caso del forraje, es la soga la que es capaz de llevar una mayor cantidad y de mejor manera.

Como se dijo anteriormente el uso del forraje es un fenómeno reciente para la comunidad, donde se han intentado distintos métodos para su uso y plantación. Hoy en día todas las familias de Talabre cuentan con un espacio cultivado con alfalfa, volviéndose la extracción de ésta –usando la hoz, la soga y el aguayo-, una actividad cotidiana. Por lo general la gente se dedica a la actividad de cortar el pasto durante la tarde cuando ya no quedan otras actividades relacionadas con los animales por hacer.

Este forraje se utiliza tanto para los animales históricamente pastoreados que hoy se encuentran en corrales del pueblo, como para los animales pequeños como conejos, cuyes y patos, los cuales representan una fuente de ingreso y subsistencia importante para varios comuneros: “En la fiesta de fin de año de la escuela, cada niño debía de aportar para la celebración un conejo carneado como cuota, lo que muestra el amplio valor y cotidianidad de este animal” (cuaderno de campo, 1 de diciembre, 2015).

De esta manera, la sogas de fibra de llama y, por ende, derivado del pastoreo, se utiliza para proveer de estos nuevos productos agrícolas a los animales que no se pastorean y que se mantienen en el pueblo.

Leña y madera.



Figura 22: Leña recolectada para el fogón de Fiesta del Rosario, Talabre 2015. Fuente propia.

Las sogas se utilizan cotidianamente para distintas labores domésticas, como lo es la recolección de leña con el objetivo de alimentar las cocinas y fogatas del pueblo. Esta actividad consta de la recolección de distintas ramas y arbustos asegurándose de que ya son plantas secas, es decir, que cumplieron su papel en la preservación del ecosistema. Este tipo de recurso forrajero se encuentra disponible tanto en el piso Pajonal como en Tolar.

Las ramas y maderas recolectadas, cuando son un bulto suficientemente grande, se amarran con una sogas a través de distintos nudos (Figura 22), dejando un extremo sin anudar que sirva para tomarlo y llevarlo de un lugar a otro. A veces también se tapan con un aguayo, sin embargo, es crucial el uso de la sogas en tanto mantiene tenso el bulto.

Esta actividad es más ardua y requiere un gasto físico mayor por el propio peso del recurso. También por esto, no se realiza a menudo, sino pocas veces en el semestre, entre ellos para la fiesta patronal: “En la fiesta de la virgen del Rosario se junta leña cercana la cual es amarrada y llevada en frente de la iglesia para proceder a su uso en la fogata” (cuaderno de campo, 14 de octubre, 2015).

La fogata de la fiesta patronal es el momento culmine de la primera noche de celebración, donde a la luz de las estrellas se celebra una misa cuya instancia reúne a la figura de la virgen del Rosario con la comunidad, al ser trasladada fuera de la iglesia local y es animada con cánticos frente a la fogata que alumbra los dulces y el chocolate caliente que es ofrecida a los asistentes.

Por otro lado, a pesar de la irrupción de cocinas a gas de cilindro, las casas aún cuentan con cocina o fogones alimentados por leña y también con hornos de barro que son característicos de la Puna Atacameña. Estos se prenden casi todos los días, ya sea para su uso doméstico o para cocinar productos para la venta, como el pan.

Por lo general el uso de la leña en la cocina consiste en colocarla bajo una rejilla para la carne, sin embargo, siempre se mantiene un caldero de agua o caldo, sostenido por sobre la rejilla con dos maderas o fierros apoyados sobre rocas. En términos energéticos, esto permite el hacer más de una actividad a la vez y alimentar a más personas. El tema de la cocina y el uso energético es importante ya que por lo general las familias están compuestas por varios miembros que se encuentran durante la hora de almuerzo, por lo que el uso del gas se vuelve un gasto mayor.

II.2.3. Soga y viajes transfronterizos.

La soga es utilizada actualmente para las labores y actividades domésticas de carácter privado-familiar, donde el cuidado de los animales requiere de variadas prácticas y objetos que son articulados en eventos cuya organización adquiere un carácter comunitario, pero que en términos productivos continúan siendo estrategias familiares de habitabilidad en la puna.

El objeto tiene un valor funcional para el pastoreo atacameño, sin embargo, además de este espacio de desenvolvimiento, se identifica una segunda función, la acción de “cargar” y “amarrar” objetos que eran intercambiados en la Puna Atacameña transfronteriza¹¹, hasta mediados de los años 80'. Este intercambio inter-comunitario de carácter público, está

¹¹ El término de puna transfronteriza refiere al espacio en la Puna Atacameña que corresponde, en términos de jurisdicción, a los territorios sur de Bolivia, noreste chileno y noroeste argentino. En términos sociológicos es el espacio utilizado por pastores atacameños para el intercambio de productos de pisos ecológicos.

estrechamente relacionado con la forma de subsistencia andina, donde el viaje para el intercambio es esencial en la vida pastoril, como se revisó en el apartado sobre aproximaciones teóricas de lo andino (I.2.2.).

En el marco de una investigación¹² se logró recopilar distintas experiencias del poblado de Talabre sobre el uso de rutas transfronterizas para el traslado de productos de intercambio, utilizando burros en cuyo cuerpo se sostenía la mercancía a través de sogas. Se realizan distintas entrevistas en poblados a ambos lados de la cordillera, recreando el escenario etnográfico óptimo de los viajes e intercambios entre comuneros.

En términos introductorios, los viajes que se realizaban específicamente en Talabre, eran desde “Talabre viejo”, hasta Catua, durante los meses de noviembre y marzo, todos los años hasta comienzos de los años 90’, teniendo como destino principal Catua. Si bien hay relatos que dan cuenta del uso de llamas, el burro fue el animal de carga más utilizado, al menos entre el 1950 y 1990. El objetivo era intercambiar productos, los cuales desde Chile eran de carácter agro-industrial y desde Argentina alimentos industriales y derivados del pastoreo. En términos del uso de la soga, se entiende por el contenido de los relatos que la acción de “cargar” implica un uso esencial de la soga, hasta que se cambia la tracción animal por mecánica con el uso de vehículos motorizados.

Para la caracterización del viaje se utilizaron dos relatos de comuneros de Talabre, en conjunto con relatos proporcionados por comuneros de poblados argentinos. El pastor en ambos casos que está a cargo de llevar a los animales cargados, son en su mayoría hombres, los cuales desde la niñez son habituados al viaje transfronterizo, hasta ser capaces de realizar las rutas por su cuenta.

Luciano Soza cuenta que su primer viaje fue de *“Más o menos de 10 años, 11 años fui, cuando iba junto a mi papá”* (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017), mientras que Juan Mamani, cuenta que *“Era niño sí, de primeras viajaba con mi papá, pero después ya solo cuando empecé a ir como a los 22 años, 20 años, ahí empecé solo ya”* (Juan Mamani, agricultor y pastor talabreño, 2017). El viaje por su parte era en gran medida solos, aunque

¹² FONDECYT N°1160963: Espacialidades transfronterizas en el desierto de Atacama.

también cuentan que a veces iban acompañados de familiares, la mayoría también hombres jóvenes.

Al ser en verano, los viajes eran realizados desde sus espacios de veranadas, donde se dejaban a los demás miembros de la familia a cargo del pastoreo, siendo la mayoría mujeres y niños quienes aguardaban en el pueblo hasta el regreso de los pastores, que en esta fecha se convertían en viajeros acompañantes de animales cargados de productos.

La sogá que se fabricaba era una destinada a “cargar”, de longitud mayor, casi el doble de larga que las que se utilizan en labores pastoriles cotidianas midiendo hasta 8 brazadas. El objetivo era amarrar la mayor cantidad de objetos al lomo del animal. Para esto se disponían los objetos en distintos sacos (figura 23) también de fibra de camélido, tejidos por los comuneros del pueblo. Estos sacos son puestos en una silla confeccionada, en la cual se amarraban con sogas, que se mantienen firmes en el animal.



Figura 23: Saco utilizado en intercambios transfronterizos, Talabre 2015. Fuente propia.

Este animal tenía sobre su lomo productos destinados al intercambio y algunos implementos para la habitabilidad en la puna, como lo son frazadas de cuero de animales pastoreados, también fabricados por comuneros, junto a sogas para el camino, todo amarrado firmemente por una larga sogá. El tipo de animal, por lo tanto, era clave para el aprovechamiento del espacio de carga.

Según los relatos proporcionados en Talabre, la llama es el animal que se utiliza en el periodo anterior a 1970’:

Las llamas, porque es difícil cargarlas, son ariscas...Sí, llamas cargueritas, se crían llamas que son de cargas. Más que cargan, más poquito, y hay que saberlo poner bien chinchita, porque se escapa la silla, no es como burro, que tiene un hermoso cuerpo para ponerle. (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017)

La llama soporta 30 kilos de carga, por lo general la gente iba con entre 12 y 30 llamas: “Según po’, según lo que viajaban, a veces íbamos con hasta 30 llamas, a veces iban con 12 llamas nada más, a Catua” (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017).

Eran hasta 900 kilogramos de cargamento anudados al lomo, incorporados al camélido durante un viaje que se realizaba mayormente de día por su comportamiento:

Las llamas igual cuando se esconde el sol, duermen. No andan de noche.... Nunca, la llama no anda de noche, no como el burro...Yo la primera vez como te digo he ido en llama... con llamas viajaba mi papá. Después ya compró burros.... Sí, viajábamos con llamas en esos años, no conocíamos los burros tampoco, algunos tenían burros, algunos no tenían po’, finado de mi papá con llamitas no más andaba. (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017)

El burro fue reemplazando al animal tradicional, debido a sus características de domesticación y corporalidad que permite una mayor cantidad de objetos en movimiento siendo primordial su uso hacia mediados de los 70’: “Se llevaban varios, los burros con saco, un burro llevaba 50 kilos, si llevaba 10 burros...” (Juan Mamani y Ana Flores, comuneros talabreños, 2017).

La capacidad de carga de un burro es de casi el doble que el de una llama, sin embargo, podía aumentar dependiendo de su selección, en tanto los objetos son amarrados a lo largo del, en comparación al del camélido, ancho lomo. La forma en que se elegían los animales en Talabre era por la vista, fijándose en la contextura del animal, buscando que pueda soportar el camino:

Sabían que estaban en buenas condiciones por la vista y todo eso, si estaba flaco ya no servía, por ahí en el camino se quedaban botados, se morían allá... Cuando íbamos en burro, con los capones se decía. (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2017)

Los burros pasaban por un sistema de amansamiento y selección de los “capones”. A diferencia del uso de camélido para el transporte, los burros no son “criados” para la función de “cargar”, sino que son un medio de transporte en sí, socializado al igual que los medios de transportes por su función de cargar. Sin embargo, para su despliegue en la Puna Atacameña, se hace una necesaria adecuación de tecnologías pastoriles, como lo es el uso de la sogá.

No, cuando hay vega linda no se iban, comían bien, y cuando estaba feo no, y había que amarrarle las manos no más.

Preg.: ¿Tenía que amarrar a todos los burros?

No amarrados, los que andaban brincando sí, se les ponía en una mano y otra mano así. Antes no, eran malísimo los burros, pero los amansaban, ahora cuándo van a amansar, ya no se puede. (Juan Mamani y Ana Flores, comuneros talabreños, 2017)

La sogá entonces, es crucial para que el animal no escapara con 50 kilos de productos en el lomo, o para que se quedara en una posición que permitiera conservar la carga de manera óptima durante el largo viaje. El comportamiento de la tropa es clave en el complejo camino de la Puna transfronteriza por sus elementos climáticos y geográficos anteriormente explicados, a esto sumado, la propia integridad física del pastor, quien va caminando: “*No, caminando po’. Los burros cargados y uno caminando*” (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2017).

El uso de burros también dio paso a la incorporación de la mula a la tropa, la cual puede llevar una carga mayor y, lo más importante, puede ser montada por el viajero, quien contaba con una o dos por tropa, “*No, él alzaba la mula, la mula lo llevaba a él, con una mula andaba más lejos*” (Juan Mamani, agricultor y pastor talabreño, 2017).

El uso de la mula no se reduce solamente a la comodidad del pastor, sino que se utiliza para transportarse a lugares más lejanos, estableciendo redes con otras comunidades. En Talabre, el intercambio entre comunidades tiene un carácter más tradicional, relacionado a los productos que se obtenían de la agricultura y ganadería, en conjunto con el intercambio de comunidades cercanas.

II.2.3.a La ruta de la sogá.

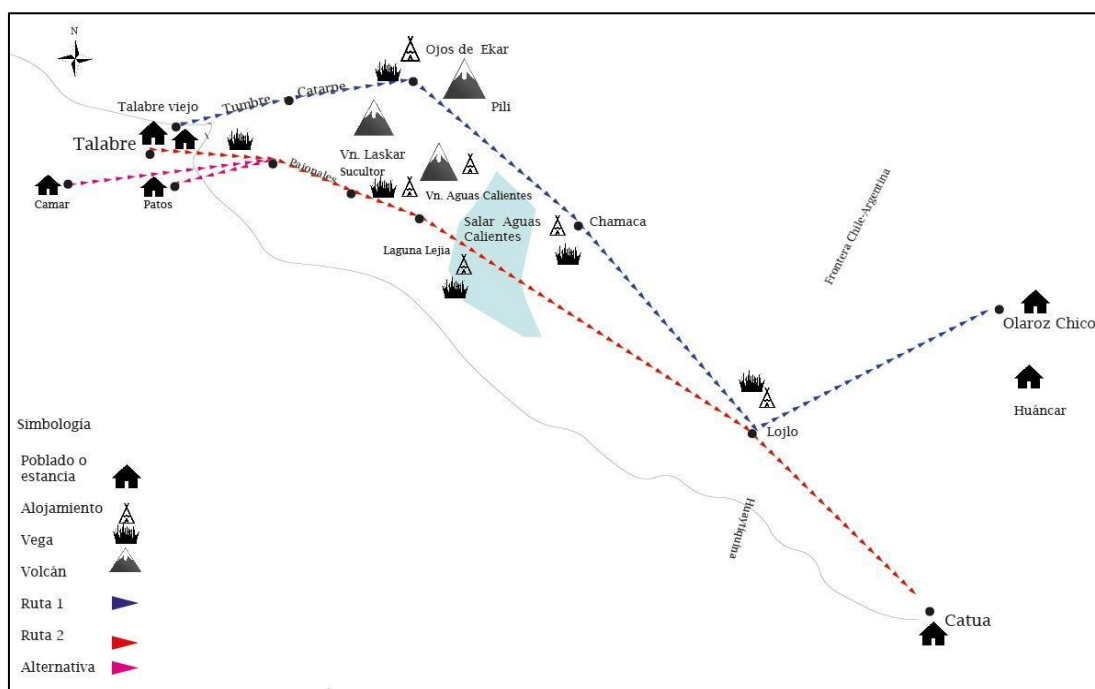


Figura 24: Mapa de rutas entre Talabre y Catua, utilizadas en intercambios hasta finales de los 80'. Fuente propia.

La sogá utilizada iba incorporada al cuerpo del animal, durante un trayecto que al menos era de 100 kilómetros (figura 24), donde los comuneros debían de emplear una serie de conocimientos necesarios para el despliegue en la puna, que se materializa en estructuras, objetos y conocimientos a través del camino tropero. Este camino es recorrido de los pastores con sus animales durante el verano, por lo que las rutas dependen del lugar en que se encuentra ubicado el circuito de pastoreo familiar.

Talabre como poblado, durante este periodo, se encontraba a mayor altura, siendo reubicada a principios de los 80' en el lugar actual. Así, la salida era desde lo que se

denomina hoy “Talabre viejo”, además, los comuneros cuentan que también salían desde las quebradas cercanas:

Sí, de Talabre viejo a veces de ahí, de Tumbre o de patos, y de acá mismo, de acá también viajábamos en burro.... Cuando recién hemos llegado acá. También hemos viajado de acá a Argentina.

- Camar también salía por ahí, Camar también iba al trueque, Camar por ahí no más. (Juan Mamani y Ana Flores, comuneros atacameños, 2017)

El viaje comenzaba cuando los pastores van a buscar los burros un par de días antes a sus vegas de pastoreo, donde se mantienen alimentándose del piso ecológico disponible:

Los teníamos para allá para arriba, para la vega, allá hay que ir a buscar los burros, unos días antes ya ir a buscar los burros. – A la tropa le decían, iban a contarlos, a traerlos para acá y ahí cargar e irse. (Juan Mamani y Ana Flores, comuneros talabreños, 2017)

Cuando los burros bajan, y son cargados con el uso de la soga, los viajeros comienzan su viaje siempre de madrugada, saliendo desde Talabre o la estancia cercana de turno: “*No po’, salían en la madrugada, salían a veces como a las siete de la mañana, y todo el día, todo el día a donde tenía que llegar a la tarde*” (Juan Mamani, agricultor y pastor talabreño, 2017).

Entre los poblados de Talabre y Catua, hay aproximadamente 120 kilómetros de distancia. Para el viaje se pueden identificar dos grandes rutas, la primera se denomina como ruta por “Pajonales”, mientras que la segunda es la ruta por “Ojos de Ekar”: “*Claro, salía por acá por los ojos de Ekar o por allá por Pajonal. Por la laguna, si po’, por Lejía, por ahí pasábamos*” (Juan Mamani y Ana Flores, comuneros atacameños, 2017). Estas tienen el nombre de “rutas troperas”, es decir que son utilizadas por las tropas de burros.

Ruta Pajonales.

La Ruta por Pajonales, tenía una duración de tres días siendo las paradas más importantes: Aguas calientes o Sucultor y Lojlo, para finalizar en Catua. La familia Mamani y Flores del poblado de Talabre son los que más la utilizaban en los viajes hacia Argentina.

Pajonales era el sector en que comenzaba la ruta tropera. El camino estaba ubicada justo frente a la quebrada de Patos, y era punto de referencia para llegar a la primera parada Sucultor o Aguas calientes, donde los atacameños descansaban para comenzar de nuevo la caminata el siguiente día: *“Puede ser en Aguas calientes o Sucultor, lo más cercano era eso, si va en el día comido”* (Juan Mamani, agricultor y pastor talabreño, 2017).

Aguas calientes o Sucultor, refieren al territorio de lo que es considerado Laguna lejía a 50 kilómetros aproximadamente de Talabre Viejo, y en este se puede encontrar diferentes recursos hidrológicos y vegas para animales, elemento fundamental en los viajes. Al otro día se repetía la jornada para llegar a lo que se denomina Lojlo, lugar ubicado a 50 kilómetros de Catua aproximadamente, donde terminaba por lo general la ruta.

Ruta Ojos de Ecar.

Mencionan un pastor que:

-Y por acá iban a Catua, o sea los caminos eran así como dice por una parte tenía que ir, por otra parte, para otra parte... por cada vuelta que había que dar era lejos, entonces tomaban otro rumbo para acortarlo.... Si querías ir a Olaroz, tenías que salir por acá por el Ojo de Ecar no más, si querías ir al Toro igual, por el Ojo de Ekar, para Camarache (...) Iba a Catua, a Olaroz, al Toro, así con burro ahí no más, pero ya más lejos no iba así, ahora sí estoy yendo. Claro, a veces por allá, a veces por acá, depende por donde se decidía ir uno. (Juan Mamani, agricultor y pastor talabreño, 2017)

Ojos de Ecar se utilizaba como la ruta para ir a Argentina para las familias Armella y Soza, y también era utilizada cuando los comuneros querían dirigirse a Olaroz o El Toro, comunidades más al norte de Catua:

Por Catarape, de ahí salíamos por ojo de Ecar, de ojo de Ecar llegábamos a Pili, Chamaca.... De ahí ya entrábamos a Argentina llegábamos a Lojlo, a Lojlo se llama, entrando a la Argentina...Ya llegábamos a Catua no más.
(Luciano Soza, pastor talabreño, 2017)

La ruta tropera comenzaba en “Catarape” ubicado en la parte norte de Tumbre, lugar de pastoreo tradicional ocupado por las familias Armella y Soza de Talabre, durante las “veranadas”. Desde ahí llegaban a lo que se llama “Ojos de Ecar”, vega ubicada a las faldas de volcán *Laskar*.

En ese lugar, Luciano Soza se quedaba específicamente en “Chamaca”, ubicado en el territorio del volcán Pili, al otro día se repetía la rutina para llegar también a “Lojlo”, por lo que podríamos considerar este lugar como “entrada” o “frontera” a Argentina.

Por lo general los viajes de los habitantes de Talabre tenían como destino el poblado de Catua, habiendo distintas redes familiares operando entre ambos, sin embargo, cuentan que también iban a otros poblados alternando las rutas por conveniencia, mas estos viajes no ocurrían habitualmente.

En ambas rutas, los conocimientos del camino están relacionados también por el despliegue del pastoreo por familia que hay alrededor. Concretamente, la familia Soza de Talabre pastorea a sus animales durante la veranada en Tumbre y Ecar, mientras que la familia Flores y Mamani lo hace entre Patos y Lejía, por lo tanto, la ruta es parte también de los circuitos de pastoreo de los talabreños.

Se identifican lugares de partida comunes, siendo poblados habitados por los comuneros, sin embargo, la particularidad de esto es que, al ser un pueblo pastoril en constante movilidad y comunicación con otras quebradas, no siempre se salía desde los mismos lugares, siendo así estos puntos.

Durante el trayecto los viajeros utilizaban distintas paradas, en las cuales existían estructuras y se desplegaban conocimientos para su uso. Las “vegas” y los “alojamientos” eran lugares donde los comuneros se detenían durante las noches de un viaje que duraba entre 3 y 4 días hasta Catua. Ambos lugares son pertenecientes a un mismo lugar: la vega se

refiere a un espacio de recursos naturales disponibles para el alimento de animales y la disponibilidad de agua, mientras que el “alojamiento” refiere a un lugar para el descanso.

Un “alojamiento” necesitaba una aguada y, por consiguiente, a una vega para los animales, ya que estos se quedaban quietos en un lugar pastando, mientras los viajeros podían ocuparse de sí mismos: *“No, los animales a la vega no más, había vega, agua, todo para los animales, para que se quedaran a comer en la noche los animales”* (Juan Mamani, agricultor y pastor talabreño, 2017).

En tanto la estructura destinada para el descanso, se le describe como casi irreconocible, no muy distinta a dormir en la intemperie, siendo solo facilitadora para hacer fuego y poder cubrirse del viento:

No si era así, una pirca no más, como una estancia así un poquito... así como corral, así chiquito no más, para las personas no más, si eran dos, tres personas, para ellos no más, No si era un campo igual po', si era para poderse proteger del.... un poco del viento nada más. Era una cosa así chiquitita no más, piedritas alzaditas ahí no más... (Juan Mamani y Ana Flores, pastores atacameños, 2017)

En términos de disposición de estas estructuras, en el transcurso de esta ruta tropera en específico, se infiere que había dos o tres alojamientos en los lugares donde se encontraban las vegas, estas eran utilizadas indiferentemente por los viajeros: *“Cualquiera, si no había nadie, cualquiera, si ya había otra persona, ya estaba ocupado, y ahí hay que buscar otro”* (Juan Mamani y Ana Flores, pastores atacameños, 2017).

Los viajeros, por su parte, llevaban consigo cueros y frazadas hechas de camélidos amarradas también a los animales, para poder soportar las temperaturas de la noche y dormir de una manera más cómoda:

Todavía las frazadas están ahí ve, para el lomo de burro todavía. Esas frazadas todavía viajaron en el lomo del burro. Ahora ya no, lo tenemos botado ya eso. Antes era eso con que se tapaba, no las frazadas que ahora compramos, no eso. De lana de Cordero o de cuero de llama.....Nosotros

mismos las tejíamos.....Y los cueros de cordero, de llamo usábamos. (Ana Flores, pastora atacameña, 2017)

Por lo tanto, la Soga no solo era capaz de transportar objetos para el intercambio y corregir a los animales que no tengan un buen comportamiento, sino que también transporta la forma de habitabilidad de los pastores en la puna, donde son necesarios implementos especiales, en este caso fabricados por los mismos, para su desenvolvimiento adecuado.

II.2.3.b El intercambio y la sogá.

Talabre no era parte del circuito que realizaban los argentinos hacia Chile, siendo visitado en situaciones puntuales relacionadas con redes familiares, por lo que el aprovechamiento de sus animales de carga era la clave para la subsistencia. Solo a través del viaje los pastores conseguían sus productos, a diferencia de otros poblados donde son los argentinos los que vienen al intercambio: *“Claro porque no venían los argentinos casi para acá... Los argentinos venían por allá, y no venían todo el tiempo, cuando querían”* (Luciano Soza, pastor talabreño, 2017).

Finalmente, la ruta terminaba en Catua, la mayoría de las veces, donde se realizaba el intercambio, objetivo del viaje y movilización de pastores durante el verano. La sogá está presente durante todo el viaje sosteniendo los productos que son traídos, sin embargo, en algunos casos está presente desde antes del intercambio en la puna argentina: *“También a Toconao cambiaban con pasas las sogas, con pasas, las hondas, todo cambiaban con pasas u otras frutas secas”* (Juan Mamani, agricultor y pastor talabreño, 2017). El comunero citado se refiere a la actividad anterior al viaje, que es la búsqueda de productos en Toconao para llevar.

Según la información proporcionada, los comuneros antes del viaje hacia Argentina, van en burro hacia Toconao, lugar donde intercambian los productos principalmente derivados del pastoreo en Talabre, como lo es la carne, la lana y en este caso la sogá y la honda, por frutos secos. La razón es que en Toconao, así como también en otros lugares como Peine, no hay un pastoreo constante y cotidiano que permita desarrollar el tejido, por lo que son pueblos como Talabre los que abastecen de este tipo de artesanía (Esquema 02).

También se cuenta que a veces se compraban productos con dinero, es la conjunción de ambas formas lo que hace que el viaje a Argentina valga la pena en términos de esfuerzo y ganancia, lo que se hace evidente en tanto los comuneros cuentan que iban más de una vez durante el verano a Catua: *“Depende entre tres, cuatro veces, máximo. No más porque era lejos y demoraba mucho, se demoraba 10 días, 12 días en ir y volver”* (Juan Mamani y Ana Flores, comuneros talabreños, 2017).

Esquema 02: Recorrido a Toconao. Fuente propia.

Talabre/ Pastoreo	Tipo de intercambio	Toconao/ Agroindustria
Carne Lana Artesanía Hondas Sogas	Trueque tradicional e intercambio monetario	Fruta Seca Orejones secos Membrillos secos Pasas Higos secos Objetos Loza Género Pañuelos Alimento tradicional Chañar Aloja

El recorrido que hace la soga, tiene como objetivo el poder llegar a un punto de intercambio entre los comuneros de distintos poblados en la Puna Atacameña, y cargar así los animales con nuevos productos en sus lomos. En el lado argentino de la cordillera se buscaban dos tipos de productos, por un lado, aquellos que son derivados del pastoreo, el cual tiene como característica ser más extensivo en la zona argentina, como lo es principalmente la carne y el queso. Además, se busca distintos productos de carácter agroindustrial como lo son alimentos en conserva, harina, y otros elementos básicos, como el jabón.

Por otro lado, los pastores que iban desde Chile, llevaban consigo principalmente frutos secos que eran intercambiados o comprados previamente al viaje por los comuneros en el poblado de Toconao, y fruta fresca traída desde las comunidades (Esquema 03). En ambos casos los productos son dispuestos en sacos tejidos con la presión justa para que estos no se estropeen durante el trayecto. Es la soga, por lo tanto, la que a través del cargar define la

disposición de los objetos, definiendo a su vez los más delicados y preciados según su disposición en el animal.

Además de alimentos, los comuneros llevaban artesanías realizadas por ellos mismos para el intercambio, siendo fundamental para la subsistencia de los comuneros: *“Nosotros educamos a nuestros hijos con pura artesanía y trueque, de nosotros. Hacíamos frazadas, alfombras, ponchos, bajadas de cama, gorros, guantes, bufandas, lana de llamo, de oveja, todo”* (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2017).

Esquema 03: Recorrido a Catua. Fuente propia.

Talabre / intercambiados por pastoreo	Catua / Pastoreo
Fruta Seca	Animales (Cabritos, llamos)
Orejones secos	Quesos
Membrillos secos	Charqui
Pasas	Carne
Higos secos	Abarrotes
Objetos	Harina
Loza	Maíz amarillo
Género	Arrocino
Pañuelos	Sémola
Alimento tradicional	Maíz pelado
Chañar	Conservas
Aloja	Sardinas
Fruta Fresca	Mantequilla
Pera navidad	Mortadela
Manzanas moradas	Yerba
Membrillos	Café
Artesanías	Artesanía
	Lana

II.2.4. La sogá en Talabre.

La sogá adquiere distintos valores a través del despliegue de los pastores en el Salar de Atacama. En primera instancia, adquiere un valor de uso familiar y doméstico ligado a las tareas que se desprenden del pastoreo y sobre todo el control del animal como unidad productiva, es decir, para la subsistencia directa de los comuneros a través de sus productos derivados, siendo un objeto propio de las tecnologías del pastoreo.

Por otro lado, la sogá está ligada a su capacidad de ser una tecnología del pastoreo que se adapta al animal como medio de transporte, y con ello, como medio de comunicación entre comunidades para el intercambio de productos. Estas redes de intercambio funcionan hasta hoy en día, sin sogas de por medio, pero continuando con la acción que esta desempeñaba: la de “cargar” y “amarrar” la máxima capacidad de productos en un determinado medio de transporte.

El trueque, en este caso, se presenta con un carácter “tradicional” en tanto la importancia que tiene y la pertinencia cultural que adquiere, tiene que ver con un modo de vida tradicional de los pueblos andinos, particularmente, de la Puna Atacameña, donde el objetivo es el abastecimiento y complementariedad de distintos pisos ecológicos, sin embargo, al final del recorrido se puede evidenciar un sentido económico y monetario. Esto se expresa en el recorrido que hacen los pastores para intercambiar sus productos por otros en Toconao, llevándolos a los pueblos del otro lado de la cordillera para abastecerse a sí mismos, con un valor comercial menor que en el territorio chileno.

Sobre ambos objetos, la honda y la sogá, son obtenidos a través de una larga relación social con animales y otros seres vivos en la Puna, donde lo ritual sigue teniendo un carácter central en la vida de los pastores (Palacios, 1980), y se expresa en el uso e identificación contemporánea de lugares sagrados asociados a “gentilares”, lugar de los antiguos pobladores y antepasado prehispánicos de los actuales pastores.

En ese sentido, la honda en el espacio público y la sogá en el espacio doméstico y privado familiar, tienen un carácter de habilitador de los sujetos para seguir constituyendo esta relación con el medio ambiente, en tanto esta relación sólo es llevada a cabo a través del

pastoreo. Su uso es clave, además de tener un carácter artesanal no replicable, es decir, no se obtiene de otra manera que no sea dentro de la misma comunidad¹³.

Sobre esa misma organización de la identidad, existen otros tipos de tareas que reafirman y reproducen la labor pastoril en la zona. Estas son las labores que tienen que ver con la relación humano-animal, en la cual cada animal contiene en sí mismo una relación con su dueño donde si bien, se provee de distintos productos, esto es solo a través de la relación del humano y el medio ambiente, con la generación de ciertas habilidades, definidas por el ritmo del animal, el clima y el aspecto ritual.

¹³ Las hondas que eran utilizadas para el pastoreo son fabricadas en Talabre, aunque según informantes, hoy en día solo hay 3 personas que las fabrican, entendiendo que el pastoreo es una actividad marginal, y la honda dura aproximadamente un año, no constituye una actividad que requiera de más personas. A pesar de eso, hay jóvenes que dicen que sí saben fabricarlas, y otros que dicen estar “aprendiendo”.

III. Hondas y sogas en espacios patrimoniales

En el siguiente apartado se busca generar un relato sobre la circulación de objetos derivados del pastoreo, centrándonos en la soga y la honda -parte de la cordonería atacameña-, las cuales, según la experiencia etnográfica, son objetos aún utilizados en la actividad pastoril de los atacameños ejemplificado en el caso de Talabre.

Los objetos circulan en espacios fuera del cotidiano siempre ejerciendo una relación con un otro capaz de cambiar el valor de uso, a lo que llamaremos “valor patrimonial”, por su capacidad de simbolizar una cultura en específico, en este caso, la cultura andina y su diversificación que diferencia a las comunidades, hasta constituir lo que es hoy lo atacameño y con ello su patrimonio cultural.

Sin embargo, antes de la convención de la UNESCO en 1972, los objetos atacameños ya circulaban en términos de investigación, conocimiento y salvaguardia, en otros espacios, relacionados a exhibiciones en museos y estudios antropológicos. La importancia de nombrar este proceso previo, radica en que estas instancias son las bases de lo que denominaremos discurso autorizado (Smith, 2010) aplicado a lo atacameño.

Así, se identifican tres espacios de conocimiento para la posterior salvaguardia de los objetos. En primer lugar están los objetos tanto arqueológicos como etnográficos que sirvieron en un contexto determinado para el conocimiento y posterior clasificación de la etnia atacameña. En segundo lugar, se encuentran los objetos que son clasificados por su capacidad de aportar al desarrollo de las comunidades. Por último, se encuentran los objetos categorizados y reconocidos simbólicamente como objetos de una etnia en específico a salvaguardar, en términos patrimoniales actuales.

Los objetos son escogidos, en términos de lo arqueológico, al sustraerse de espacios deshabitados de índole prehispánico y, desde la antropología social-cultural, como objetos que son extraídos del espacio etnográfico. En ambos casos, son minuciosamente estudiados, y pueden o no ser exhibidos, aunque siempre vueltos públicos. Mientras que, por otro lado, este valor patrimonial refiere a cómo los propios objetos conforman la identidad atacameña, excediendo su materialidad, para ser identificados en distintos “tipos de patrimonio” que se han ido configurando sobre todo en los últimos 30 años.

En concordancia con los objetivos de la investigación, se propondrá en el siguiente capítulo la discusión sobre los procesos de patrimonialización, específicamente, de qué forma se ha pronunciado y construido un discurso patrimonial autorizado (Smith, 2011) para el patrimonio de la etnia atacameña, a través del estudio del valor patrimonial, y la manera en que se constituyen bienes culturales tangibles (Arévalo, 2012), en este caso, objetos capaces de referenciar a lo atacameño. Por último, se propone la discusión de cómo y en qué medida el patrimonio funciona como un dispositivo de disciplinamiento de la identidades (Muriel, 2007).

III.1. Del objeto arqueológico al objeto etnográfico

Se procederá a describir algunas trayectorias de sogas y hondas en distintos escenarios, comenzando por las expediciones de principios de siglo XX que influyen a que la antropología comience, de una u otra manera, a catalogar aquellos objetos que consideraba importantes para el conocimiento sobre el “otro”.

Esta categorización de objetos no tiene solo que ver con la adquisición o, en la mayor parte de los casos, saqueos de artefactos considerados importantes para la cultura investigada, sino que con la propia conformación simbólica del objeto. Por esto también, no todo el material que se utiliza en el análisis es estrictamente del territorio atacameño, sino que refieren a un imaginario andino, pastoril o directamente refieren a la soga y la honda en espacios patrimoniales, por fuera de su territorialización.

Un ejemplo de ello, es el dibujo etnográfico que busca con la metodología de la antropometría, la representación de los objetos utilizados en contextos cotidianos del “Otro” a estudiar, y con el fin último de Exhibición. Caso de ello es el trabajo realizado por Eric Boman, expedicionista sueco que visita la puna en dos ocasiones en los primeros años del siglo XX. Luego de su experiencia publica su trabajo fotográfico y tempranamente etnográfico titulado: *Antiqués de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*, en París, en 1908.

En esa ocasión, al no tener un registro fotográfico de los objetos, la Honda atacameña utilizada en Susques, es representada a través de un dibujo de croquis (figura 25), que es exhibido junto a paisajes, cuerpos, estructuras y fotografías del autor (Mora, 2009).

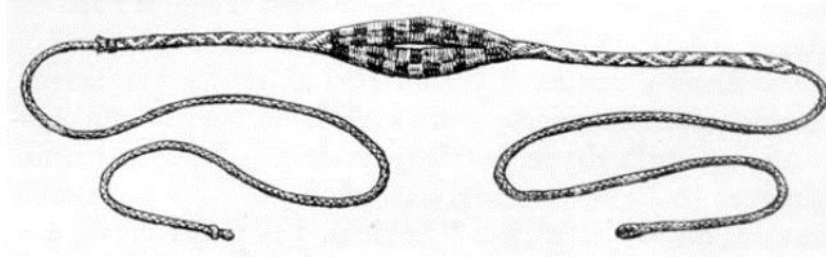


Figura 25: Dibujo de Honda, parte de la colección Antiqués de la Región Andine de la República Argentina et du Désert d'Atacama publicado, por Boman en París, 1908. Fuente: Mora, 2009.

Lo interesante de esta experiencia, es que demuestra la importancia de los objetos cotidianos para la caracterización de un sujeto en particular, en este caso, del pastor andino. Para el autor, la colección busca representar a “los objetos de los indios contemporáneos”, sin embargo, las fotografías, en este caso de la honda atacameña, no son necesarias, siendo una representación dibujada posterior a la expedición; la representación adquiere valor, en tanto el “estar ahí” del autor, dotando de una voz al dibujo, en interacción con otras representaciones etnográficas, que buscan describir la vida pastoril en la Puna.

Este estar “ahí”, por su parte, refiere a un contexto hostil. En el mismo año que se publica la colección en París, 1908, los miembros de la Comisión de Límites Internacionales, en el contexto de la repartición de tierras entre Chile y Argentina, recorrieron a principios del siglo pasado el nuevo trazado de la frontera argentino-chilena constatando:

Esa zona es la puna de Atacama, muy afamada, no sólo por los efectos en nuestro organismo causa el enrarecimiento de su atmósfera y por los rigores de su clima, sino también por la frecuencia con que se suceden esos temporales violentos que han marcado con recursos fúnebres despojos el sendero de las víctimas... La Puna, ordinariamente cálida durante el día y en las noches siempre helada, presenta los caracteres típicos de las tierras altas, yermas é infecundas. En ella la vegetación, que desde que nace es pálida y enfermiza, se levanta raquítica, sosteniéndose apenas entre las arenas calcinadas en forma de achaparrados arbustos de vida anémica; destituida de Savia no se vigoriza, languidece con la elevación de las tierras,

y la naturaleza mustia aparece como envuelta en la sombra melancólica de sus fuerzas enervadas... Esa inmovilidad, que es entonces absoluta.... Imprime a los objetos que nos rodean un tinte melancólico... Este territorio en el cual... la vida es poco menos imposible. (Oficina de Límites Internacionales en Göbel, 2000)

Este relato, a su vez, se condice con los distintos discursos sobre la puna hecha por expedicionistas en los que la zona se percibe como un desierto desolado y extraño, una tierra de nadie, apenas habitable y económicamente no redituable, y donde los aborígenes se categorizan como una expresión de “wilderness”, descritos como pobres, con pocos bienes materiales, sucios, hoscos, poco sociables y cerrados a la civilización (Göbel, 2000).

Lo importante de la experiencia relatada, es que la trayectoria del objeto no es en su materialidad, sino que, en su valor de símbolo, y esto es conferido cuando se presentan materialmente en el espacio del museo, en segundo lugar, la trayectoria de este símbolo es solo pertinente al espacio, remontando a un “Otro”, que no solo es lejano, sino que de escasos bienes y con ello escasa cultura. Un tercer punto, es que el sentido de la exhibición solo es conferido a través de un guion museográfico que representa, en este caso, el “estar ahí”.

El estudio de Boman sienta las bases para otros estudios en la zona. Uno de los más importantes, es el que realiza el ingeniero y luego arqueólogo inglés, Ricardo E. Latcham, quien guiado por la distinción al paradigma homogeneizador que primaba sobre las etnias en Chile, que excluía a las etnias del norte hasta ese momento, realiza distintos estudios, tempranamente “etnográficos”, aunque sobre todo arqueológicos en la zona (González, 2014).

Así, el arqueólogo se adjudica el descubrimiento de la frontera étnica con los atacameños en su estadía en las faenas de Chiquicamata, a partir de 1915. En ella da cuenta de la existencias de antiguas ciudades pre-incaicas, y precisamente a través de los objetos que encuentra, los cuales pasan a ser parte de no solo exhibiciones, sino que observaciones,

comparaciones analíticas, registros de campo y rectificación en el plano de las ideas en pos del avance de las ciencias sociales en la educación y cultura en general (Ibíd.).

Conocedor y seguidor de la obra de Boman¹⁴, Latcham describe al territorio atacameño, en relación a sus objetos arqueológicos como:

Quizá con excepción de la costa del Perú, ninguna región sudamericana tiene un contenido arqueológico tan comprensivo como el territorio ocupado por los antiguos atacameños. Varios factores han contribuido para producir este resultado. En primer lugar no llueve jamás o, al menos, las precipitaciones son tan distanciadas que pasan años en que no se ve un aguacero. Luego, la tierra no guarda humedad. Por otra parte, en una gran extensión del territorio, los terrenos están saturados de salitre u otras sales que sirven de preservativos o desinfectantes, que impiden el desarrollo de insectos o microbios. Por esto, se conserva todo lo que se sepulta y aun lo que yace en la superficie. Si agregamos a esto, la costumbre de los indios de antaño de sepultar con los muertos un ajuar extenso de todo lo que les había servido en la vida, más otra serie de objetos puramente ceremoniales o funerarios, se puede comprender que un estudio de las sepulturas y cementerios de la región, proporciona datos y materias más o menos completos respecto de las artes, industrias, costumbres y economía de los pueblos que han habitado el territorio. (Latcham, 1938, p.55)

El autor en su obra, describe a la cultura señalada como atacameña, a través de la clasificación y referencia histórica de los objetos encontrados en cementerios y otros tipos de asentamientos prehispánicos, situándolos en una posición evolutiva de los antiguos atacameños, entre los que se describen la sogá:

Cordones y cordeles: Se encuentran en casi todos los cementerios de las dos últimas dos épocas, restos de cordeles de lana de distintos gruesos. La

¹⁴ Latcham se refiere a la obra citada de Boman como “la obra más completa que se ha escrito, hasta ahora, sobre la arqueología de la parte sur del territorio ocupado por los atacameños” (Latcham, 1938, p.197).

mayor parte de ellos son torcidos de dos o tres hebras, cada uno de los cuales es otro cordelito torcido. Los hay desde 1 mm hasta 2 cm de espesor. Hay otros más gruesos, como cables, pero estos son trenzados, usándose para el efecto, tres o cuatro cordeles más delgados. En general la lana usada para los cordeles era blanca y negra o a veces café. También se hallan combinados estos tintes y otros, empleándose hebras de distintos colores. Estos cordones y cordeles los usaban los indios para los más diversos propósitos, como se hace en la actualidad. A menudo se utilizaban los cordones delgados para orillar los tejidos, como también como fundamento para las franjas y también para los pendones de las fajas o cinturones. (Latham, 1938, p.284)

Y la honda:

Otro objeto de lana, tejida o trenzada, es la honda, que aparece en todas la épocas, solamente que las más antiguas son tejidas de fibras vegetales. La parte central es más ancha que los cordones, de forma ovalada, rectangular o romboidal. A veces los cordones son tejidos como cintas, pero a menudo consisten de dos cordones trenzados en cada lado, unidos en sus extremos. Las hondas más antiguas que conocemos, son de la época que Uhle llama de Chavín y son tejidas de fibras torcidas de cortadera. Hallamos dos de la misma materia en una sepultura antiquísima en Ancachi, a orillas del río Loa, y las de lana se hallan en casi todos los cementerios hasta fines de la época chincha-atacameña. (Latham, 1938, p.292)

Lo interesante de este estudio es la validación científica a través de la antigüedad, la continuidad histórica y la importancia de la monumentalidad como relato para poder verificar la existencia de una frontera étnica, la cual, sin embargo, pareciera extinguida en el relato, donde son los restos fósiles aquello que fundamenta la teoría.

El que exista mayor cantidad de objetos encontrados genera su propia movilidad del espacio, por ejemplo, la mayor parte de las hondas que se encuentran depositadas en museo en el centro del país, como en este caso en el museo nacional de historia natural, son

adscritas a sitios ubicados en el territorio “atacameño”, asociadas a contextos funerarios, específicamente del periodo intermedio tardío (900-1400 d.C) (Acevedo, 2010).

A principios del siglo XX, los objetos estudiados pasan a ser parte de un documento, en términos de Arévalo (2012), capaz de generar una referencia de un modo de vida particular que tiene un correlato tanto en el pasado, por los vestigios arqueológicos, como en el presente, por los datos etnográficos. Los estudios posteriores parten de esta base para su propio desarrollo.

Además del aspecto climático que preserva los objetos, la labor de estudio de la etnia atacameña y su difusión tuvo su desarrollo a través del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige s.j (I.I.A.M.), iniciado en 1957, donde su fundador, el padre Gustavo Le-Paige, de origen belga y radicado en San Pedro de Atacama, generó un espacio temprano de exhibición y, con los lazos formalizados con la Universidad Católica del norte (Morales & Quiroz, 2017), un estudio de restos arqueológicos encontrados sobre todo en cementerios.

La trayectoria del museo, en términos de exhibición y relación con la comunidad, no solo se remonta al espacio físico y a la práctica desarrollada dentro del museo, sino que también es partícipe de diferentes proyectos que buscan el desarrollo de las comunidades étnicas, entre ellos, por ejemplo, el plan cordillera (Lindberg & Tolosa, 1966) que estudió:

La situación económica en los oasis y aldeas de la provincia, según su situación geográfica, y sus posibilidades agrícolas, ganaderas, artesanales y turísticas. Ha tratado de subsanar problemas urgentes como su sistema de autoayuda ha podido registrar un efectivo progreso en muchos pueblos hasta ahora postrados en un estado casi agonizante. (Lindberg & Tolosa, 1966, p.3)

El programa en cuestión, propiciado por la Iglesia Católica y la Fundación Cáritas-Chile (De la Guardia & Rojas, 2000), ayuda en ese momento a mejorar las condiciones de vida en los pueblos de la Puna Atacameña, sobre todo en términos de instalaciones como tranques, caminos, cañerías, escuelas y enfermerías (Lindberg & Tolosa, 1966). Sin embargo,

también genera documentos etnográficos que ayudan a conocer, y sobre todo, a difundir las prácticas llevadas a cabo en las diferentes comunidades.

En ese sentido, el estudio también da cuenta de otros actores que median la actividad cotidiana de los comuneros con el objetivo de “revivir las artesanías de más auténtica tradición” (Lindberg & Tolosa, 1966, p.3). Así, el autor, ayudado por el tocornal Bernardo Tolosa, recorre los poblados en búsqueda de esas prácticas para su desarrollo, definiendo el trabajo textil de Talabre como:

Los trabajos en tejidos ejecutados en lanas de llama, tienen una gran calidad, creativa y una perfecta terminación. Son exponentes típicos de una artesanía muy preciada y buscada por los coleccionistas y viajeros que pasan por este caserío apartado y valiente. (Lindberg & Tolosa, 1966, p.19)

El autor, a su vez, se centra de la propia técnica de la actividad, ahondando en la diferencia entre la técnica utilizada para cordeles y tejidos lisos:

Con los dedos y sin herramienta algunas se fabrican los trenzados y redondos, los cordeles, los lazos y las hondas. Los “cordelados” (peleros) se tejen con los dedos solamente, pero la urdimbre se sujeta en un “semi-telar”, es decir es afirmada en dos palos que se amarran entre cuatro estacas plantados en el suelo. (Lindberg, 1967, p.5)

Cabe destacar que en el mismo año del estudio comienza a regir para todo el territorio nacional en temas patrimoniales la llamada Ley Pascua (Ley N° 16.441, 1966), cuyo Artículo 43° señala: “Sólo el Presidente de la República, por decreto fundado, podrá autorizar la extracción, fuera del territorio nacional, de partes de edificios o ruinas históricas o artísticas o de enterratorios o cementerios de aborígenes, de objetos o piezas antropo-arqueológicas o de formación natural que existen bajo o sobre la superficie y cuya conservación interese a la ciencia...”. Por lo tanto, los objetos comienzan a ser administrados por el estado de una manera rigurosa, para su conservación dentro de los límites territoriales.

Así también, los complejos arqueológicos (aunque habitados aún), comienzan a regirse bajo la ley de Monumentos Nacionales (Ley 17.288, 1970), señalando en su Artículo 1° “Son monumentos nacionales y quedan bajo la tuición y protección del Estado, los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antro-po-arqueológicos”.

Ya en 1972, con la firma del tratado sobre patrimonio de la UNESCO, el reconocimiento de monumentos y objetos comienza a ser una misión mundial, y a su vez, los objetos exhibidos en otras partes del mundo contemplan nuevos conocimientos, sobre todo etnográficos, para nutrir sus exposiciones.

En el territorio estudiado, significó la tipificación de Ayquina y Toconce como Monumentos nacionales en la categoría de zona típica por Decreto Supremo N°862, el 27 de agosto de 1974, y más tarde una parte del pueblo de San Pedro de Atacama bajo la misma tipificación por Decreto Supremo N°2344, el 28 de marzo de 1994, ampliándose la zona protegida en ese año.

Los autores se incorporan en las comunidades, a fin de pesquisar, con el mayor detalle posible sus conocimientos sobre técnicas ancestrales. Con el patrimonio como una institución mundial, sogas y hondas pasan a ser un bien cultural mundial como se ejemplifica en el estudio publicado en 1980, por Adele Carhlander, “Sling braiding of the andes”, en cuya portada aparece una honda en uso, algo que no pudo captar Boman en su época.

La autora crea un texto donde se pueden apreciar distintos tipos de cordelería utilizada en los Andes, centrándose en el caso puneño peruano sobre todo, cuyas fotografías aportan un profundo valor estético a la técnica, la cual es exhaustivamente descrita. Patrones, puntos y mediciones, son parte del recorrido que hace Carhlander, conocimientos que hasta esa época se conformaba como un tipo de técnica “misteriosa”, y que tienen un gran valor para la academia de la época:

Ed and Chris Franquemont, on an anthropological textile research project under Dr. Junius Bird, in 1977 at Chinchero, Perú, were able to observe a herder from a remote area of the highlands, while he braided a multicolor

specimen for them, using his fingers with no implement. They did not then learn how to make the braid, but the partially-finished specimen is in the American Museum of Natural History, New York (American Museum of natural history, Sling braid 40.1/4522.). (Cahlander, 1980, pág. 18)

Esta circulación en términos simbólicos no solo es a través de su representación, sino que es la materialidad y, con ello, la experiencia de la tradición lo que tiene un valor, que podríamos llamar valor patrimonial. El caso de la cuerda en el Museo de Nueva York, invita a tomar de nuevo énfasis en lo material, pero la tradición de la técnica es solo un símbolo.

Con el desarrollo de la academia antropológica en Latinoamérica, sogas y hondas comienzan a ser estudiadas en su valor en términos de relaciones sociales para las comunidades. Un ejemplo de ello, son las etnografías que dan cuenta de viajes en la puna, donde las sogas son nombradas a través de su valor de cambio para las comunidades, y con ello, el fundamento cultural de la reciprocidad entre pisos ecológicos. Los objetos luego son comenzados a estudiarse por su capacidad de comunicar procesos de carácter étnico e interétnico.

Con el discurso patrimonial autorizado operando, los objetos pasan a generar la propia discusión antropológica sobre la pertinencia cultural y la referencia simbólica y estructural de los mismos. El antropólogo Hans Gundermann, genera un relato importante, en este caso, sobre los objetos que estudia en el norte grande, en el que se puede evidenciar de qué manera son estudiados los objetos en el contexto patrimonial.

Hans Gundermann, realiza en 1989, una importante investigación titulada “*Rescate cultural e investigación sobre la artesanía de los aymara*”. En esa ocasión, el antropólogo hace una puesta en valor de diferentes objetos artesanales de la etnia aymara, específicamente de las comunidades de Isluga y Cariquima. En esta colección figuran distintos elementos, entre los cuales hay 19 sogas y 23 hondas clasificadas a su vez por categoría lingüística y uso (Gundermann & González, 1989).

Esta colección “etnográfica” busca “rescatar” los tipos de artesanías que aún se generaban a la fecha en el lugar de estudio. Los criterios para la inclusión de los objetos tienen que ver

con la pertenencia cultural de los gestores, específicamente del territorio de Isluga e intermediaciones. Además, plantea la gran disponibilidad de objetos en desuso por temporalidad, y distintos objetos que, debido a la conversión al pentecostalismo de los lugareños, ya no tenían un valor ritual para las familias.

A través de los objetos, el autor da cuenta de una pérdida de la tradición artesana en la zona. Los objetos, en este caso, pasan a ser la unidad de análisis de una etnia en particular que cobra una relevancia “étnica” en el sentido de las relaciones sociales que puedan establecer. En ese sentido, el autor arroja como razones de la pérdida, la educación formal, la evangelización, y la incorporación de nuevas y más baratas materialidades (Gundermann & González, 1989).

Sin embargo, la razón más importante de su argumentación, recae en que los objetos textiles, en ese momento, ya no eran intercambiados entre comuneros, estando inmersos en un sistema mercantil, con transacción de dinero de por medio. Por lo tanto, el sustento étnico recae en las relaciones sociales que puede establecer el objeto, las cuales, para el autor en ese momento, se rompen al ingresar al mercado.

Lo importante de esta experiencia, es que marca un precedente en el estudio de los objetos, donde los comuneros pasan a ser parte importante, y sino esencial, de las colecciones, lo que genera una forma de abordaje y metodología de lo entendido como “artesanal” en los grupos étnicos. En el caso atacameño, la investigación “*Textiles tradicionales atacameños*” (De la Guardia & Rojas, 2000) busca al igual que el caso de Gundermann en el estudio aymara, estudiar y catalogar distintos objetos textiles desarrollados en el área.

Talabre, como poblado, aparece como un caso de investigación de artesanías, donde se categorizan distintos objetos etnográficos, por ejemplo, como objetos de uso cotidiano: sogas, hondas, costales, mantas, frazadas, peleros, fajas, llijllas, paños bordados, ponchos, talegas, atapolleras (De la Guardia & Rojas, 2000).

Interesante para el caso de la sogá y la honda, es que precisamente se puede observar en el estudio una fotografía del Yatiri Favio Soza (figura 26), shaman atacameño y cultor reconocido en el poblado por su labor patrimonial¹⁵, tejiendo una sogá al hombro.



Figura 26: Favio Soza tejiendo una sogá. Fuente: De la Guardia & Rojas, (2000).

Así, los objetos, esta vez estudiados a través de la etnografía se definen por De la Guardia & Rojas, 2000, pp.127-128, como:

Soga: Gruesa trenza plana de cinco hilos empleada en todo tipo de carga, para amarrar animales, fijar posiciones y otros usos. Tradicionalmente tejida en los colores naturales de la fibra de llamo, por los hombres, para las que también ellos misma el hilado. Presenta diseños sencillos derivados de la alternancia de colores...

Honda: Instrumento de caza de origen prehispánico. Tiene dos extremos trenzados, formando cordeles delgados y algo más gruesos, con dibujos hacia la pieza central, que está tejida en faz de trama, dejando un ojal. Mide un largo máximo de aproximadamente 200 cm. Son tejidas en colores naturales café-blanco o negro-blanco. Según el número de hilos dispuestos

¹⁵ A lo largo del capítulo, se profundizará en la familia Soza como gestores patrimoniales locales.

para el trenzado y las distintas combinaciones se logran diseños de zigzag, rombos u ojitos. En la actualidad se utilizan también para arrear el ganado.

Cordel: Los hay contruidos por torsión, formando gruesos cables, o trenzados en cuyo caso dan origen a una gruesa y firme trenza redonda que puede ser de ocho, 16, 32 hilos o más. Se emplea como parte del apero (junto a los frenos) o para las tareas de arreo de animales. Es tejido por los hombres usando de preferencia pelo de llamo. Hay variados diseños formando líneas en espiral, zigzag o rombos, dependiendo de la secuencia de los cruces y el número de hilos utilizados.

En este estudio se puede evidenciar que el discurso patrimonial autorizado actúa esta vez no solo en el objeto y su exhibición, sino que genera un tipo de relato sobre la práctica generada alrededor de la materialidad estudiada. Así, los objetos son valorados por su relación con el pastoreo, el amarrar y el acarrear, como se pudo evidenciar en el capítulo anterior.

Por último, en términos contemporáneos, la honda y sogá, son parte de la publicación *“Estudio de caracterización y registro de Artesanías con valor cultural y patrimonial”* elaborado por el Consejo Nacional de las Cultural y el Arte (CNCA, 2008), el cual se posiciona desde una valorización patrimonial de lo tradicional y deja en claro en su apartado teórico las incongruencias entre el concepto patrimonial de la tradición, con el concepto de lo tradicional, en tanto no permite una valorización de la artesanía en un contexto de constantes cambios¹⁶.

El objetivo del proyecto es dar una muestra referencial de la producción artesanal hoy en día. Los objetos, por su parte, buscan ser valorados desde una metodología integrativa utilizando criterios como: reconocimiento de la comunidad, identificación territorial, “lo

¹⁶“Es necesario precisar que este estudio sólo abarca las expresiones artesanales que están vigentes en el país hoy, pese a lo cual durante su ejecución nos hemos visto enfrentados a la valoración de la tradición frente a lo tradicional; según la distinción planteada en Estándares para el Registro en Patrimonio Inmaterial. Versión 5. Documento en construcción.3: “El concepto de (...) ‘lo tradicional’, es decir, el imaginario de un mundo (se distingue), del de ‘la tradición’ (entendida como una práctica activa y su continuidad) que no tendría por qué ser exclusiva de dicho imaginario. La Artesanía, como expresión cultural en continuo cambio, se hace eco de ambas realidades, identificadas por el reflejo de un imaginario y por su continuidad en el tiempo”. (CNCA, 2008, p. 39)

tradicional” y “la tradición (CNCA, 2008, pág. 41). La honda y la sogas que son parte de esta colección, son de origen aymara (figura 27), mientras que, en el caso de las artesanías consideradas atacameñas, y específicamente de Talabre, son la figura de llama artesanal (Véase Capítulo IV.5) y las bajadas de cama.



<p>011 / CUERDA</p> <p>Ubicación > Colchane / Isluga</p> <p>Clima > Desértico</p> <p>Act. Económica > Agricultura</p> <hr/> <p>Ref. Cultural > Indígena / Aymara</p> <p>Género > Masculino</p> <hr/> <p>Rubro > Textil</p> <p>Materia prima > Pelo de camélido</p> <p>Tipo > Fibras</p> <p>Técnica > Trenzado</p> <p>Atributo > Declinante</p> <p>Función > Utilitaria</p> <p>Medidas > 1 x 720 cm</p>	<p>005 / HONDA</p> <p>Ubicación > Guallatire / Putre</p> <p>Clima > Desértico</p> <p>Act. Económica > Minería / Agricultura</p> <hr/> <p>Ref. Cultural > Indígena / Aymara</p> <p>Género > Masculino</p> <hr/> <p>Rubro > Textil</p> <p>Materia prima > Pelo de camélido</p> <p>Tipo > Fibras</p> <p>Técnica > Trenzado</p> <p>Atributo > Declinante</p> <p>Función > Utilitaria</p> <p>Medidas > 6 x 163 cm</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Figura 27: 2008, Hondas y sogas en fichas de “Estudio de caracterización y registro de artesanías con valor cultural y patrimonial” Fuente: CNCA 2008.

Estos espacios están en constante relación con la comunidad atacameña, teniendo distintos momentos de posicionamiento o invisibilización del sujeto étnico. Así, el tipo de relación propuesta por el patrimonio genera fronteras de identidad que conforman lo que es ser atacameño hoy en día. Estos espacios patrimoniales, a su vez, nacen en distintos contextos, donde priman valores de conservación de la cultura a nivel global que van evolucionando y abarcando más espacios.

Por lo general estos objetos, la sogas y la honda, podrían ser considerados de segundo orden, en tanto del total de objetos que son puesto en catastros, estos son los menos “descritos”, teniendo una importancia al parecer menor, que otros objetos como alfombras, chuspas y otros.

III.2. Acercamiento al patrimonio en San Pedro de Atacama

En términos de fronteras identitarias y construcción del patrimonio, clave es el desarrollo del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige s.j (I.I.A.M.), donde, por un lado, nombra de manera temprana lo atacameño, mientras que, por otro lado, el desarrollo de sus exhibiciones y los actores que en ellos se encuentran, conforman un imaginario sobre lo que es el pastoreo y su valor patrimonial.

Gustavo Le-Paige es conocido en San Pedro de Atacama por su aporte al estudio de la etnia atacameña en la Región, dejando un legado material expresado en el museo con su mismo nombre, ubicado en una de las calles principales de San Pedro de Atacama que lleva su nombre. Es la construcción de este espacio lo que marca un hito en la historia del pueblo y sus habitantes, comenta una trabajadora atacameña del IIAM:

El primer museo por lo que yo he escuchado, por lo que me ha contado mi viejo, el primer museo el padre lo formó en la parroquia, porque quién inició este proceso fue el sacerdote Gustavo Le-Paige, que fue un sacerdote jesuita que estuvo acá en su momento, pero él vino a cumplir funciones de sacerdote y en ese proceso de servicio él se da cuenta que hay asentamientos precolombinos, que él comienza a descubrir, entonces la primera sala de exhibición que él hace, la hace en la parroquia, que es una sala de exhibición. (Ximena Cruz, administradora atacameña de colecciones IIAM, 2016)

La importancia del IIAM y su fundador es tan amplia en términos de influencia y aporte a la historia local, que en los recorridos turísticos observados durante el terreno de octubre del 2015 en el marco de la presente investigación, desarrollados al interior del poblado de San Pedro de Atacama, existe una parada obligada en el edificio, aunque este se encuentre cerrado desde el 2014.

La recolección de los objetos atacameños dispuestos para la exhibición comienza cuando Gustavo Le Paige, en forma paralela a su labor pastoral, recorre aldeas y cementerios logrando recolectar el material que es guardado y analizado en la propia casa parroquial de la localidad, contando con una colección de más de un centenar cuerpos humanos,

pertenecientes a distintas comunidades aledañas al pueblo, muchos de ellos sometidos a la práctica de separación del cuerpo con el cráneo:

Si bien Le Paige registró con rigor la procedencia de sus hallazgos y los mantuvo en una sola colección, la separación de cráneos y cuerpos remite a esa misma lógica colonial. Lo que se relaciona además a su afán de excavar como una forma de extirpación de idolatrías desde su posición de sacerdote/arqueólogo. (Ayala, 2014, p.78)

La colección del padre jesuita tiene repercusiones en la comunidad, no solo en la colección relativa a esqueletos y cráneos, sino que en la concepción que tienen los atacameños sobre lo antiguo y los espacios sagrados, donde a diferencia de la mirada occidental, estos nunca dejan de estar en contacto: *“Todo lo que es arqueológico, que para los abuelos son los gentiles, son sectores sagrados, y por lo tanto ellos y también sus pertenencias son sagrados”* (Ximena Cruz, administradora atacameña de colecciones IIAM, 2016).

La visión personal y particularmente desde la lógica colonial del sacerdote Gustavo Le-Paige, sin embargo, no duraría muchos años como un proyecto personal. De manera más pronta que en otros casos de patrimonialización de lo indígena en Chile (Ayala, 2014; Morales & Quiroz, 2017), se comienzan a insertar otros actores:

En 1957 se inaugura el primer museo, construido con la ayuda de la población local para exponer las piezas. Más tarde, Le Paige consigue el apoyo de la Universidad Católica del Norte, entonces perteneciente a la orden Jesuita, para habilitar el museo que mostrará la evolución de la cultura atacameña a lo largo de más de once mil años, según conceptos de la época, a través de una valiosa colección de arqueología andina que incluye, entre otras cosas, piezas de cerámica, vestimentas, utensilios y momias, siendo famosa la antigua momia atacameña, “Miss Chile” encontrada en la localidad o Ayllu de Solor. (Morales & Quiroz, 2017, p. 8)

En términos materiales, este nombramiento de la etnia atacameña comienza a tener densidad a través de la acumulación de objetos y “estudios” de cuerpos dentro de los museos, los cuales producen una imagen “híper real” de la cultura, pasado y territorio

indígena, a través de distintas instituciones y servicios relacionados al Consejo de Monumentos Nacionales y Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que contribuye a la estandarización y la especialización de los indígenas (Ayala, 2014). Una de estas figuras es la “puesta en valor”:

La puesta en valor es cuando uno reconstruye o visibiliza determinado contexto, determinados contextos culturales pero eso se da más cuando uno estudia una determinada colección, nosotros tenemos una colección que puede ser de Calama, y producto de ese estudio uno difunde la información, la pone en valor, para que conozca la gente el valor patrimonial que tiene una colección que está en el museo y que es parte de la cultura y que es parte del patrimonio local. (Gustavo Rojas, director Museo de Historia Natural y Cultural del Desierto de Atacama, 2016)

Este mecanismo es la consolidación de un proceso de valorizaciones materiales sobre las etnias chilenas, y representa también la institucionalización de este proceso. El museo en Chile entonces, a principio de los 80,' pasa a ser desde un depósito de cuerpos y objetos, a aparecer como un espacio estrictamente destinado a la labor científica. Este proceso también es la entrada a nuevos objetos y valorizaciones de ellos, en tanto se comienza a ampliar el campo de acción del patrimonio cultural, y con ello, comienzan a aparecer nuevos nichos, escenarios y nuevas valorizaciones sobre el indígena en Chile:

Hay una colección etnográfica que entró por un proyecto Fondart, que lo hace el académico Hans Gundermann, que él hizo una catalogación de ciertos objetos, y compró también a la misma gente de Talabre, de Socaire, del Loa creó, objetos, que después hizo una colección y se ingresó como donación al museo. (Ximena Cruz, administradora atacameña de colecciones IIAM, 2016)

Así el espacio de exhibición del museo, coloca a los objetos a fin de crear contextos etnográficos, consolidando a su vez el carácter científico del espacio museográfico, como una parte importante de su misión hasta hoy:

El museo no es solo un lugar donde exponemos objetos, esa es una parte, sino que también se hace investigación que es lo más importante, y las investigaciones hay que publicarlas, hemos tenido la oportunidad de publicar en revistas extranjeras, estudios con relación a la fauna cuaternaria por ejemplo que publicamos en estados unidos y en Europa. (Gustavo Rojas, director Museo de Historia Natural y Cultural del Desierto de Atacama, 2016)

Este entramado desde el cual se posiciona el guion museográfico del IIAM, nos refiere a un tipo de constitución de lo étnico que comienza a tener un enfrentamiento con la etnopolítica propia de la diversidad impuesta por la lógica multiculturalista desde los años 90' (Morales & Quiroz, 2017), como problematiza Ximena Cruz sobre el relato de la exposición:

Si tu ibas al museo, tu llegabas hasta la última vitrina, lo que te decía era que a la llegada de los españoles los atacameños mueren en un enfrentamiento en el pucará de Quitur, para cualquier persona ese es el final de los atacameños, sin embargo, posterior de eso, hay todo un proceso de resistencia, de personas que incluso se alían con los revolucionarios en Perú, en Bolivia. (Ximena Cruz, administradora atacameña de colecciones IIAM, 2016)

Esta propuesta del Museo, hace “encajar” no al sujeto andino como sujeto activo, sino que intenta condensar la vida pastoril en términos de patrimonio, es decir, adquiriendo una temporalidad anterior y en peligro, superponiendo su esencialidad por sobre el carácter heterogéneo y contemporáneo de la población, por lo que busca generar una correspondencia entre un pasado arqueológico expresado materialmente con una categoría socioeconómica actual, que es lo Atacameño:

Cuando llega Gustavo Le-Paige comienza a descubrir cuerpos, hace todo este sistema de excavaciones, apoyado por los mismos atacameños, muchos de esos servidores eran atacameños y no-atacameños, pero por otra parte también posteriormente comienzan a llegar arqueólogos, antropólogos que comienzan a hacer un estudio de la comunidad, a levantar, a hacer un

trabajo, y a partir de eso, resulta que las comunidades se encuentran disconformes porque dicen, nosotros entregamos información, hacemos esto y esto otros, pero nunca se nos ha reconocido a nosotros como los autores de nuestro patrimonio, como autores de nuestro símbolo, siempre estamos considerados como los que aportamos a una investigación pero no estamos considerados como los autores, como los que realmente tenemos ahí mucho más peso que el mismo antropólogo o arqueólogo que hace el estudio, entonces a raíz de eso, al no tener una devolución se ha creado este conflicto entre museo y comunidad y producto que el museo es parte de la universidad católica del norte, entonces actualmente hay un conflicto entre la universidad católica del norte y la comunidad podríamos decir, atacameña. (Ximena Cruz, administradora atacameña de colecciones IIAM, 2016)

La forma de constitución de la exhibición, es lo que demarca concretamente qué es lo que se constituye como patrimonio y memoria, donde la naturaleza de los objetos expuestos y la forma en que estos se exhiben, crean y recrean una cierta forma de vida, historia y además el lugar que toman los indígenas en la constitución de la nación. Este carácter “nacionalista, artificioso y racista” (Morales & Quiroz, 2017) del museo tiene que ver con los tipos de materiales que lo constituyen, y que lo constituyeron en su historia institucional, que demarcan también como funciona hoy en día y de qué manera se aborda la entrada del indígena como sujeto político.

La corporalidad se cambia por “réplicas” en la práctica institucionalizada de la exhibición, en pos de mantener el interés del turista, un nuevo actor clave para la historia reciente del indígena. Sin embargo, cuentan en el museo, las personas que visitan el pueblo por el servicio turístico que se ofrece, se muestran molestos ante la idea de no poder acceder a los cuerpos originales en el museo:

Si podríamos decir que antes no había letreros en inglés y después había guías en inglés, o sea, vas adecuando un poco a eso, pero el museo en Sí siempre fue relevante, o sea la gente llegaba a San Pedro, y además se hizo conocido, por el museo, por el padre, pero también porque ahí podías ver

momias, entonces la gente siempre que venía, venía a eso, venía a ver las momias del museo de San Pedro de Atacama... Entonces cuando se retiran éstas la gente se enojaba, pedía que se devolvieran las entradas, porque a ellos les habían dicho una cosa y no otra, entonces a la entrada del museo hay un medio letrero que dice “A solicitud de las comunidades... se hace retiro de todo resto humano de exhibición” a pesar de todo eso la gente igual reclama. (Ximena Cruz, administradora atacameña de colecciones IIAM, 2016)

En las vitrinas donde estaban las Momias, era posible encontrar distintos objetos de carácter “etnográfico”, entre textilera, cerámica y cestería, que buscan a través de los objetos generar un imaginario de lo que era la vida atacameña, pero siempre en relación al cuerpo, habiendo réplicas de momias o solo operando el imaginario sobre la conformación del museo, ligado a ellas.

Este guion museográfico se repite no solamente como algo propio del IIAM, sino que también se transfiere a otros lugares de exhibición cercanos, los cuales, en términos de símbolo siguen utilizando este recurso, usar réplicas de momias, pero con la razón de atraer al público para el conocimiento de la historia local, y a su vez, posicionan a objetos, como la soga y la honda y otros objetos de la vida pastoril (Figura 28, 29 y 30) en torno a estos.



Figura 28: Sogas desordenadas en exposición, Museo de Historia Natural de Calama, 2016.

Fuente propia.



Figura 29: Saco de lana de camélido en exhibición, Museo de Historia Natural de Calama, 2016. Fuente propia.



Figura 30: Exposición Museo Historia Natural Calama, Febrero 2016. Fuente propia.

En el museo de Historia Natural de Calama, por ejemplo, se puede observar un cráneo de camélido cubierto por un tejido andino dispuesto en forma de momia con una soga que la envuelve, mientras que otra soga adorna una vasija de cerámica; una tercera se encuentra al costado entre recursos de forraje y alrededor hay también elementos cotidianos junto a un cráneo de caprino en la vitrina de exhibición.

El espacio de exhibición de los museos, tanto de San Pedro de Atacama, como el Museo de Historia Natural de Calama, tiene en común un relato museográfico que busca situar al indígena en su relación pastoril, pero que sin embargo, simboliza un rastro prehispánico, más que una actividad actual con la asociación de objetos a los espacios pretéritos.

En ese sentido, los objetos, la honda y la sogá, parecen ser, en correlato con la introducción de este capítulo, objetos más cercanos al área de investigación y estudio que en la exhibición misma, donde si bien se pueden encontrar, tienen una relevancia secundaria. El museo busca generar una idea de la vida atacameña a través de sus técnicas, siempre y cuando pertenezcan a un pasado pastoril y no ligándose a la actualidad del uso de la artesanía misma, tanto en el pastoreo como en otros ámbitos.

El museo, por lo tanto, al menos hasta antes del cierre de esta memoria, antes de la apertura del IIAM, no aparece como un espacio donde los indígenas puedan proponer aquellos objetos que consideren importantes, sino que es la propia disciplina arqueológica la que ofrece artefactos encontrados en sitios para su estudio.

Sin embargo, en la medida que el patrimonio adquiere otras formas ligadas a otras expresiones culturales, los objetos comienzan a insertarse en otro tipo de relación, por fuera del ámbito arqueológico o derechamente del museo, y que a su vez, tensionan la diferenciación entre el patrimonio material e inmaterial.

III.3. Patrimonio inmaterial y baile llamero

En el año 1944 se realiza, a través del Servicio Cinematográfico de la Dirección General, la obra documental “La Tirana” a cargo del compositor Pablo Garrido, cuyo proyecto tenía como objetivo el registrar las tradiciones folklóricas del norte de Chile. El documental comienza con la siguiente frase:

Millares de personas, en su mayoría trabajadores del salitre, acuden a celebrar extrañas fiestas, cuyo ritual sobrepasa los límites de la imaginación (...) los obreros abandonan sus faenas para acudir a los bailes, transformados en chungos, morenos, pieles rojas, llameros, es la gran reserva espiritual de estos obreros del norte, van camino a la iglesia al compás de su música y sus extrañas danzas (...) Cada grupo lleva una imagen de la virgen, y en pos de ella van los bailes, compuestos por millares de personas con los más extraños atavíos. (Garrido, director, 1994)

De fondo, aparecen niños bailando el baile llamero, haciendo girar sus hondas en el aire. Si bien el caso de La Tirana es diametralmente distinto al caso Atacameño, en términos de

festividades, lo cierto es que el registro etnográfico, da cuenta de la visión y el imaginario que existía a mediados de los 50', sobre los rituales, sobre todo, aquellos con manifestación artística en danzas y música.

La honda que se encuentra registrada en el archivo audiovisual es un “extraño atavío” utilizado para extraños, pero seguramente, paganos rituales que confluyen con el imaginario cristiano, y que son llevados a cabo por indígenas en medio de una floreciente identidad obrera. El baile llamero, es en sí, una manifestación cultural que contiene objetos cuyo uso y representación abren imaginarios, no solamente para sus participantes, sino que para la “comunidad” nacional.

En términos antropológicos, las manifestaciones rituales tienen cabida en los estudios simbólicos, realizados hasta mediados de los 80'. María Ester Grebe, es precursora de estos estudios en la puna de Atacama, que buscan no solo describir a una cultura en particular, sino que dar cuenta del carácter simbólico de las expresiones.

En las anotaciones de su diario de campo¹⁷, podemos observar la aparición de personajes miembros de la comunidad de Talabre, quienes participan de la investigación. En ella, la autora intenta pesquisar a través de exhaustivas categorías, lo relacionado a las expresiones culturales atacameñas. En ese sentido, hay información sobre tiempo, colores, direccionalidades, cosmología, ritualidades, en conjunción con algunas señales de interaccionismo que reflexiona como aculturación:

A pesar del proceso de aculturación en marcha al interior de la cultura atacameña actual, subsisten núcleos básicos que denotan la continuidad de sus patrones tradicionales enmarcados en su propio sistema de creencias, cognición y simbolismo. Ello se reconoce principalmente en el contexto de la vida ritual desarrollada en el curso de su ciclo agro pastoril anual (...) El sincretismo andino-cristiano está presente en diversas expresiones religiosas locales, con especial referencia a las fiestas patronales. (Grebe, 1998, p. 46)

¹⁷ Durante mi práctica profesional realizada entre los años 2015 y 2016, reviso y transcribo distintas libretas de campo que utilizó la investigadora María Ester Grebe, en la zona atacameña. Estas son parte del Archivo Audiovisual María Ester Grebe, del departamento de antropología de la Universidad de Chile.

María Ester Grebe estudia los aspectos simbólicos de las etnias en Chile y se centra en las expresiones culturales de carácter ritual, donde las festividades patronales depositan, en cierta medida, lo que para la autora es el “ser atacameño”, como espacios de profundos simbolismos. Los objetos que se pueden ver en las libretas de campo, por su parte, son solo aquellos que constituyen un carácter ritual¹⁸, la cotidianidad del pastoreo y sus objetos, aquello por fuera de lo ritual, bajo su criterio de clasificación, no vendrían a depositar prioritariamente este componente étnico.

Sus trabajos de campos nos dejan escritos, materiales fotográficos y de audio, que son conservados actualmente en el Archivo María Ester Grebe de la Universidad de Chile y que, con los trabajos que se comienzan a gestar en términos de rescate del patrimonio inmaterial, son puestos en valor, y consecuentemente, en circulación dentro de espacios patrimoniales.

En lo atingente al tema, los cánticos y conocimientos atacameños registrados por la antropóloga durante sus terrenos, son expuestos en la colección “*Pueblos atacameños: estilo y entusiasmo 1969-1988*” (Pineda, 2008) la cual es una recopilación de cantos y música atacameña registrada por distintos investigadores en esos años, entre ellos María Ester Grebe y en el Caso de Talabre por Margot Loyola y Osvaldo Cadíz. El baile llamero se ubica entre los audios registrados.

Entre las grabaciones figuran dos que corresponden al poblado de Talabre, el primero es “Ramón Sosa. Talabre, 1969 - Comentario sobre el Baile Llamero”, donde el comunero Ramón Sosa habla un poco de la historia del baile llamero en el pueblo, declarando:

(El baile llamero) yo lo aprendí aquí en Ayquina, cuando he servido ahí de músico, de los músicos bolivianos que habían ahí, ahí le pesqué y venía ahí a... hicimos traer ya, y así es que por eso ahí fuimos y fuimos, y así, pa' cuántos años, 10 años, 8 años que tenemos, y así estamos, estamos y los

¹⁸En los cuadernos de María Ester Grebe se pueden observar solo alusiones a objetos en términos de lo que es estrictamente ritual, expresado en la descripción de Pagos y Ceremonias (uso de hoja de coca, alcohol y disposiciones) y, en los objetos relacionados a ritos fúnebres, como la vestimenta y el color de la lana utilizada.

hijos se van criando y le dejamos si queremos, uno no sabe, no sabemos todavía. (Pineda, 2008, grabación N°14)

A mitad del siglo XX, las comunidades andinas no solo trasladan objetos en función de la subsistencia, sino que adecúan material y simbólicamente objetos para su uso en expresiones culturales. Los comuneros de Talabre dicen que el baile llamero se pierde en un momento de la historia, probablemente en los últimos años de Talabre viejo, y es retomado cuando llegan a lo que es hoy Talabre nuevo. En la bandera del baile que se puede observar durante la fiesta del Rosario (cuaderno de campo, 15 de octubre, 2015), aparece la fecha 1956, como fundación de la agrupación.

La voz de Favio Soza, aparece en esta puesta en valor, en la grabación “Favio y Ramón Sosa. Talabre, 1969. Canto de despedida del Baile Llamero”, donde se puede escuchar el cántico final del Baile; a su vez, una tercera grabación “Favio Soza. Talabre, 1969-comentarios sobre costumbres y elementos de la fiesta del ganado” (Pineda, 2008), permite al comunero hablar sobre la tradición agro pastoril del poblado.

El comunero habla sobre la fiesta del floreamiento, sobre el “estilo antiguo” que es, en sus palabras, la herencia que les han dejado, y que tiene relación con la relación ritual que hay con el medio ambiente, relatando sobre los pagos a la tierra. Por su parte, reconoce que Talabre se caracteriza por, la ganadería, agricultura y el tejido: “*Y de la artesanía (...) yo trabajo la artesanía, tejiendo*” (Pineda, 2008, grabación N°16).

El baile llamero hoy es gestionado en Talabre, por la familia Soza. El conjunto familiar es tradicional en la localidad y ha tenido personajes que han marcado su historia, entre ellos, Santos Soza, personaje conocido al otro lado de la Cordillera en Catua, mientras que su hijo, Favio Soza, fue un Yatiri conocido en el poblado de Talabre, por gestionar distintos aspectos de la cultura atacameña en el lugar, hasta su desempeño como profesor intercultural en el poblado de Talabre.

Por lo tanto, podemos insertar a la expresión cultural del baile llamero, en una innovación identitaria realizada por los comuneros de Talabre, quienes, a mitad del siglo XX, incorporan una nueva forma de expresión andina a sus tradiciones locales, los cuales sacan ciertos elementos, en este caso la sogá y la honda, para usarlos en un circuito cultural.

Por su parte, el baile en la comunidad consta de una representación de lo que es el manejo de los camélidos, se baila en octubre y en la fiesta de San Santiago, con música de bombos y quena. En el baile se utiliza una sogá larga con adornos de lana “kulebrilla”, a diferencia de otros bailes llameros que utilizan hondas, con la que forman una estrella al final de la coreografía.

El gobierno de Chile decide ratificar la convención internacional del 2003 de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI) promovida por la UNESCO, en diciembre del 2008, con ello, distintas expresiones son comenzadas a ser patrimonializadas, lo cual tiene un incentivo económico y social de revalorización de las fiestas. Las extrañas danzas de la Tirana, por ejemplo, son patrimonializadas en el año 2013¹⁹.

El baile llamero, al ser insertado en un espacio patrimonial, comienza a circular ya no como una innovación de la expresión ritual, sino que como una expresión aislada. Ejemplo de ello es la transmisión en vivo, a través de un dron, de un grupo folklórico bailando el baile llamero, con sus hondas, durante la celebración del día del patrimonio en el año 2017, en Santiago. El patrimonio inmaterial, es un despliegue material, en el cual elementos como la honda que se utiliza, condensa una historia pastoril y, sobre todo, con un profundo carácter ritual.

III.4. Identidad artesana: etnopolítica y tesoros humanos vivos

En esta circulación de saberes y objetos, los sujetos indígenas comienzan a tener cierto grado de participación o, más bien dicho, se tiene consciencia de su importancia dentro de estos circuitos culturales.

Si bien, los espacios patrimoniales son una serie de normas y discursos autorizados sobre lo que es la “cultura”, estos espacios no se generan sólo a través del ojo científico, sino que, con el paso del tiempo, comienzan a ser espacios de reconocimiento de los “labores culturales” y por lo tanto tradicionales, los cuales cuentan como una forma de organización, de algunos comuneros.

¹⁹ Visto en Boletín N° 9103-24 de la cámara de diputados: “Declara la Fiesta de La Tirana, patrimonio cultural inmaterial de la nación y fija normas para su organización.”

Agrupaciones de Artesanos como la Agrupación de Artesanos Licancabur, compuesta por distintos artesanos de la zona de San Pedro de Atacama, se reúnen ante la actividad turística que se ve como un nicho del que no son parte. Una de las personas que componen esta agrupación es Evangelista Soza, antigua comunera de Talabre que actualmente vive en Toconao. La artesana a su vez, es hermana de Favio Soza, antiguo Yatiri de Talabre y, podría decirse, una de las primeras autoridades relacionada a la administración y gestión de “expresiones étnicas” en el pueblo.

La agrupación, a principios de los 90’, intenta hacer un recorrido a través de un folleto que da cuenta de la realidad de distintos pueblos de la zona. Reconociendo a la artesanía como:

La artesanía es un frágil reflejo de lo que fueron estas prácticas milenarias, siendo quizás la última manifestación de la llamada “Cultura Atacameña” que aún se mantiene viva en el quehacer diario de este pueblo (...) las iconografías atacameñas estén pasando por un momento difícil ya que al visitante le cuesta mucho dar con ellas. EL local de la agrupación de Artesanos Licancabur entrega al público una completa muestra del arte atacameño. (Agrupación de artesanos de Licancabur, 1995, p.1)

Talabre, es descrito como una comunidad que:

Posiblemente sea el único pueblo que aún mantienen vivas innumerables manifestaciones de la cultura Atacameña (...) Principales herederos de las más ancestrales manifestaciones textiles Atacameñas, se caracterizan por la confección de hermosas bajadas de cama confeccionados en telar de dos lisos, fajas, lazos y otros innumerables utensilios de uso diario. (Agrupación de artesanos de Licancabur, 1995, p. 8)

Varios años después, en el catálogo de centros de operaciones artesanales, hecho por el Centro de Documentación de Bienes Patrimoniales en 2014 (Salazar y Cordero, 2014), aparece la artesana como representante conocida de la organización Artesanos de Licancabur, y como gestora de la clasificación de artesanías en Talabre. En la clasificación:

Objetos e iconografía:

Respecto a la confección de piezas tradicionales se mantiene especialmente los contenedores como costales, talegas y chuspas con diseños listados verticales. Las frazadas en cambio, están construidas a partir de técnicas con predominio de trama. Según su uso se pueden agrupar en:

- Uso cotidiano: Sogas, costales, frazadas, peleros, fajas, llijillas, paños, bordados ponchos, talegas y atapolleras.
- Uso cotidiano y ritual: llijilla, paños bordados, fajas y hondas.
- Uso ritual: llijilla, chuspas, inkuña, tikalljulla y guatacuna.
- Para la comercialización: Frazadas, bajadas de cama, atapolleras, hondas, sogas, chales, bolsos, calcetines, guantes, gorros, bufandas, llamitos y monederos. (Salazar, 2008, p. 7)

El trabajo de Evangelista Soza, como representante de la agrupación Licancabur, es presentado en diversos medios, donde el rescate y su valor patrimonial por su composición étnica son fundamentales en el discurso, volviéndose una autoridad de la artesanía textil atacameña en San Pedro de Atacama.

El componente patrimonial de la labor artesanal, en términos de saberes sobre técnicas y usos de la lana producida en la zona, comienza a generar espacios de innovación y creación artesanal, uno de estos es el pueblo de artesanos donde Evangelista tiene un taller y una tienda, en la cual se venden y presentan, a través de talleres, técnicas artesanales del pueblo de Talabre.

Desde el 2009 en adelante, el Consejo Nacional de las Artes y las culturas (CNCA), adoptando el programa de la UNESCO, entrega el reconocimiento a los Tesoros Humanos vivos (THV) del país, instancia que busca resguardar “un capital humano portador de costumbres, expresiones y conocimientos ancestrales que, sin los debidos cuidados, peligra con extinguirse” (CNCA, 2012, p.9). El discurso autorizado opera a modo de puesta en valor entonces, de una trayectoria de vida en particular en pos la multiculturalidad.

Los postulantes son propuestos, en su mayoría, por gestores culturales que trabajan en la Zona. En la Región de Antofagasta podemos mencionar a los siguientes THV: Comunidad Colla Río Jorquera y sus afluentes en el 2010, Alejandro González González en el 2011 y Elena Bruno Tito Tito en 2015 (CNCA, 2012).

Entre los postulantes a la categoría “cultores individuales” para el reconocimiento en THV, se encuentra Evangelista Soza Flores, quien es parte de la postulación en el año 2011 (CNCA, 2012). Esto le confiere una trayectoria en específico a aquellos objetos que teje y a su vez, a aquellos objetos que se tejen en sus propias redes, entre ellas, de mujeres de Talabre. En esta experiencia, la honda y la soga vienen a rellenar una trayectoria completa de vida considerada como “étnica” y que es patrimonializada, por lo que pasan desde la materialidad hacia el saber de la materialidad, como aquello de valor patrimonial.

El patrimonio humano vivo y lo relacionado al patrimonio inmaterial, sin embargo, no es solamente aquello que la UNESCO decide como patrimonio, sino que tiene que ver con las distintas formas de organización de la identidad que despliega, no solo en el ámbito público, sino que en el privado.

III.5. Educación intercultural, sogas y hondas

El patrimonio en Chile, está a cargo, en parte, del ministerio de educación, a través de distintos programas de difusión cultural y de educación intercultural en las comunidades indígenas, a fin de rescatar y resguardar las tradiciones ancestrales hoy presentes en los pueblos.

Este tipo de iniciativas nacen como la respuesta multicultural desde las instituciones educacionales para la incorporación de los niños a la educación formal, sin que esto signifique la pérdida de su cultura y su composición étnica. El fenómeno de la “aculturación”, por ejemplo, es estudiado por la Antropóloga María Ester Grebe que escribe en su libreta de campo a finales de los 80’: “En Talabre cada año va cambiando más la gente, la juventud. Les interesan los casete y la música de radio y tomar vino o Pilsen” (cuaderno de campo N°4, Archivo audiovisual María Ester Grebe).

Con el paso de los años y el avance de la política patrimonial, la educación en las comunidades se empieza a constituir como un espacio donde se busca llenar de contenido

identitario a la cultura atacameña: “Yo cuando estudiaba me pasaron todo eso, de patrimonio cultural, sacaban de paseo al museo, al pukará, como era la cultura inca, lo atacameño, lo indígena todo, ahí pasaban en patrimonio cultural” (Vladimir Armella, agricultor y pastor talabreño, 2015).

El comunero hace alusión a las clases de patrimonio cultural que recibió en San Pedro de Atacama, hasta el año 2009. En la comunidad de Talabre los profesores interculturales, son hasta el día de hoy, comuneros de la propia localidad. Favio Soza, aparece en publicaciones respecto al patrimonio cultural atacameño²⁰, y es el encargado de la clase de educación intercultural hasta su fallecimiento el 2012. Los comuneros recuerdan sus clases, donde educaba sobre la cultura atacameña, propia del poblado:

Era como un ramo del colegio... por ejemplo nos enseñó, nos estaba enseñando a hacer pago a la tierra, agradecer, todo lo que hacían, pero como falleció no nos enseñó mucho. Pero nos enseñó a hacer sogas y hondas... estaba enseñando a hacer. (Naldo Soza, asalariado talabreño, 2015)

Una de las tareas que realizaba Favio Soza, era el enseñar a hacer sogas y hondas en la asignatura de patrimonio cultural del colegio local. Para algunos comuneros, esto hacía que sus clases fueran un aporte importante a la preservación de las costumbres de los “antiguos”. Hoy en día, la clase de patrimonio cultural es impartida a 4 alumnos del colegio, donde se les enseñan palabras, mitos, cuentos y tradiciones de la cultura atacameña.

A pesar de esto, para algunas personas de la comunidad, estos contenidos no son suficientes, en tanto no enseñan a fabricar objetos, y con ello no enseñan el trabajo en la tierra, “estilo de los antiguos”. Sin los objetos en el fondo, los conocimientos atacameños son solo expresiones culturales de la vida pastoril.

Esta disociación de la creación de objetos, y con ello, su posterior uso para la relación con el medio ambiente, genera a su vez una visión patrimonial de lo atacameño en función del

²⁰ Tanto en el trabajo de Pineda (2008), como en estudio de De la Guardia & Rojas (2000), trabajos citados anteriormente, aparece nombrado el comunero.

pastoreo, y el trabajo en la tierra, siempre bajo el imaginario de un pastoreo ligado a tradiciones antiguas: *“Para que no se pierda lo atacameño, porque ellos se identifican con el pastoreo y la agricultura, la ganadería, porque así vivían antes”* (Vladimir Armella, agricultor y pastor talabreño, 2015).

En Talabre aún se lleven a cabo tareas pastoriles, que no son realizadas bajo contextos tradicionales, sin embargo, en la medida en que se preservan estas prácticas, se generan dicotomías donde el trabajo rural es ligado a lo antiguo, mientras que lo urbano es ligado a lo civilizado: *“Nosotros somos como más rurales, los otros son como más civilizados, urbanos”* (Vladimir Armella, agricultor y pastor talabreño, 2015).

Esta preservación de las tradiciones, sin un contenido práctico, expresado en la producción de artesanías atacameñas, tiene como consecuencias una forma de etnicidad, basada en el parentesco y pertenencia, por sobre las formas de relaciones sociales que establecen los comuneros:

Por las tradiciones, porque soy hijo de atacameño y siempre lo que me han enseñado es que la cultura nunca hay que negar o las etnias de dónde venimos, las tradiciones, que nunca se tienen que perder. (Naldo Soza, asalariado talabreño, 2015)

La concepción patrimonial, por lo tanto, se basa en la preservación de las tradiciones atacameñas, de parte de los comuneros, que deben de poder comunicar sus conocimientos hacia un “Otro”.

III.6. Patrimonio, sogas y hondas

Las acciones claves para entender el periodo de nacionalización del patrimonio son el preterizar y territorializar las distintas etnias que se encuentran dentro de las fronteras nacionales a través de la llamada “arqueología nacionalista” (Ayala, 2014), la cual se desarrolla en función de la búsqueda de una identidad chilena que las incluya, lo que marcaría precedentes para la actual administración de lo indígena bajo el paradigma de la multiculturalidad. Sin embargo, este proceso no es una demanda o una necesidad surgida desde las mismas comunidades atacameñas, sino que es un proceso guiado por el discurso patrimonial autorizado (Smith, 2011) y el despliegue intelectual que requiere.

Estos imaginarios que se construyen a través de la exhibición y disposición pública de la vida pastoril, como parte fundamental de lo andino en términos pretéritos, exceden la materialidad de los objetos considerados arbitrariamente patrimoniales. En ese sentido, van generando imaginarios sobre aquello que se debe de conservar para los propios pobladores de Talabre, siendo un proceso dialéctico de generación identitaria: el patrimonio se nutre de lo andino atacameño, mientras que lo andino atacameño se nutre del patrimonio.

También podríamos profundizar en la definición de “lo antiguo” en los pobladores, que a diferencia del patrimonio, sigue siendo una práctica que tiene cabida en el presente, por su capacidad de representar ciertos lugares y con ello conocimientos que son utilizados en el presente. Los objetos son parte del “estilo antiguo”, y son centrales para que se puedan seguir constituyendo distintos aspectos identitarios de la comunidad. Sin embargo, estos aspectos, son todos relacionados con el pastoreo, que se caracteriza por ser extensivo, dinámico, sujeto a innovación y en cuyos procesos productivos se constituye un importante carácter ritual.

Las hondas y sogas son los que transmiten, en primera instancia, este saber antiguo, ya que permite la práctica y con ello la identificación colectiva de sus actores, identificación que es construida no solo por esta relación con la naturaleza, sino que con los discursos que rodean el ser “atacameño”, y con ello el vivir un determinado “modo de vida pastoril”. Dualidades, como el cordillera/ciudad, rural/urbano, tradicional/moderno, son los que finalmente constituyen aquello que identifica a los sujetos en términos de límite étnico, teniendo un despliegue en ambos espacios, y donde la honda y la soga, en tanto su historial de trayectorias patrimoniales pueden vehicular el tránsito de un espacio interétnico y otro.

Este límite étnico, por su parte, con el ascenso del turismo, es necesario que se valide ante un “Otro” para que pueda entrar en el juego entre identidad, patrimonio y turismo (Prats, 2011), en ese sentido los objetos que están entre estas dualidades, salen del contexto puneño, para insertarse en el patrimonio, en búsqueda del “valor museo”. Sin embargo, esto solo ocurre a través de ciertos requisitos:

1. Que haya una reproducción de la cultura en el mismo poblado, expresado por la reproducción de objetos en la actividad pastoril, valorados de antemano por la educación patrimonial y a su vez utilizados en la práctica.
2. Que haya una valorización del imaginario de la vida pastoril en el patrimonio, que pueda dar cabida e integre nuevos valores.
3. Que los objetos sean capaces de remontar a estos imaginarios, y en ese sentido sean capaces de “hablar” sobre un “estar ahí”.

Por último, los espacios patrimoniales también generan o institucionalizan la figura del “gestor cultural” en la zona, otorgando reconocimientos a algunas personas en torno a su capacidad de expresar un modo de vida en específico, esto no solo tiene una funcionalidad a la gubernamentalidad étnica y el imaginario nacional, sino que abre nuevos campos de acción a los sujetos.

La integración de los objetos cotidianos al espectro patrimonial, también implica un imaginario de la vida pastoril que se conforma material e inmaterialmente, por aquello que es valorado previamente desde el discurso autorizado, pero que, al desenvolverse en un contexto neoliberal, se apropia del “valor museo” para abarcar otros elementos identitarios.

IV. Hondas y sogas en el mercado

IV.1. Comercio de hondas y sogas en Talabre

En Talabre, sogas y hondas no se venden con regularidad, cuentan los habitantes, solo son situaciones esporádicas donde comercializan hondas y sogas a través de redes mantenidas con algunos pueblos:

Si se vende, una soguita, así compran algunos... por lo regular salen como de cuatro, o cinco brazadas más o menos cuestan como 30 mil pesos, estos venden a 10...

Y ¿Quiénes compran?

A veces encargan los pueblos de los interiores, de Peine, de Toconao, siempre algunos encargan, para comprar, para cargar el pastito, para esas cosas. (Luciano Soza, pastor atacameño, 2015)

Cuentan que la actividad es por encargo, es decir, no hay un stock de productos disponibles y constantes para su venta, y a su vez, aún se comercializan en tanto su valor de uso en contextos rurales. Sin embargo, estas redes son mantenidas desde contextos de intercambio, donde los comuneros, a través de productos que se derivan del pastoreo, se abastecen de principalmente alimento durante el año²¹:

Años, de eso vivía la gente, se hacían sogas grandes, lindas, como para cargar los animales le digo, iba a San Pedro de atacama y cambiaban con trigo, cambiaban con maíz, cambiaban con algarroba, con chañar, con eso mantenía la gente antes. (Luciano Soza, pastor talabreño, 2015)

El valor en términos de circulación de estos objetos, figura en un tiempo, no muy alejado, donde poblados del valle, principalmente agricultores, requieren de la labor pastoril para

²¹ La información se complementa con los viajes realizados en burro con el uso de sogas, detallado en el apartado II.2.3., donde los comuneros antes del viaje intercambiaban sogas y hondas con productos proporcionados por la agricultura del viaje, con el objetivo de intercambiarlos en poblados de la región argentina.

abastecerse, y a su vez, hacer circular sus propios productos a través del intercambio. Esta es una constante que se mantiene desde tiempos prehispánicos, y que se detiene con la apertura del paso fronterizo Jama en el año 1992, dejando de lado el uso de la sogá en viajes por rutas troperas.

Con el paso del tiempo, la fabricación de hondas y sogas se realiza en función de los labores de pastoreo en el poblado de Talabre, y algunas redes mantenidas para el comercio con otras comunidades. Hacia finales de los años 90', se escribe: "Cada familia dispone de telares con un conjunto de útiles y herramientas vinculados a la producción textil, entre los productos más comunes se encuentran: bufandas, calcetas, chalecos, gorros, guantes, ponchos, frazadas, actualmente destinados al consumo turístico" (Morales, 1997, p.80). Entonces, se puede dilucidar cómo circulan los objetos, esta vez con un valor turístico.

Hondas y sogas, aparecen en la etnografía del antropólogo como objetos de uso doméstico, sin embargo, cuentan en el poblado, que hasta hace algunos años, hay gente que adquiere hondas y sogas para el consumo turístico: *"Así claro para vista llevan algunos, para llevar para vista, así para tener en su casa de recuerdo, como para eso"* (Luciano Soza, pastor talabreño, 2015).

El concepto de llevar para la "vista", tienen que ver con una estética de la descontextualización que se produce por una desviación en la vida social de los objetos, en palabras de Appudarai:

En el mercado del arte o de la moda (el valor) es acelerado o incrementado al colocar objetos y cosas en contextos inverosímiles. La estética de la descontextualización (impulsada por la búsqueda de la novedad) se halla en el núcleo de la ostentación, en las casas de los intelectuales de occidente, de herramientas y artefactos de los "otros". En estos objetos, no sólo advertimos la equiparación de lo auténtico con el objeto exótico cotidiano, sino también la estética de la desviación. (Appudarai, 1991, p.44)

Los objetos que circulan en el área de la Puna Atacameña, en este caso en Talabre, cumplen una función en específica que tiene directa relación con el espacio en que se desenvuelven, en el caso de la honda, cumple la función de ser utilizada para la movilización de animales,

mientras que la sogas es funcional a los procesos productivos de cada animal y viajes transfronterizos; dado el contexto, estos objetos comienzan a desviarse de sus trayectorias tradicionales, para incorporarse a otros espacios.

Visibilizamos el espacio patrimonial de circulación en el apartado III., en tanto administración de una identidad atacameña y con ello el imaginario que se desprende del pastoreo. Sin embargo, el contexto turístico de la zona atacameña comienza a gestar nuevos espacios de circulación ligados al “arte turístico” (Appudurai, 1991) o “etnomercancía” (Comaroff & Comaroff, 2011).

Si bien en Talabre la comercialización de sogas y sondas en contextos turísticos es anecdótica, en la región donde se ubica, los espacios de venta de objetos ligados al turismo se diversifican a pasos agigantados, introduciendo nuevos elementos para la venta. En ese sentido, cabe destacar que San Pedro de Atacama, lugar que, como mencionamos anteriormente constituye un punto importante de intercambio para los comuneros, es considerada hoy en día como la capital Arqueológica de Chile (PLADECO, 2011).

La localidad de San Pedro de Atacama tiene una fama a nivel mundial como destino turístico²², además de contar con la mayor ocupación hotelera a nivel nacional (SERNATUR, 2016), lo cual es parte de una política de fomento al turismo desde hace por lo menos una década, que se expresa en redes transnacionales de marketing y fórmulas de abastecimiento, tanto materiales como de servicios, para hacer que la zona mantenga un carácter étnico, a la vez que se preserve su entorno natural (PMC, 2008).

La mayor parte de los circuitos turísticos se encuentran alrededor del poblado, por lo que las personas que visitan la localidad, por lo general solo “duermen” y se abastecen en el lugar, dispersándose durante el día en paisajes naturales ofrecidos por distintas comunidades, encargadas de su administración a través de tour operadores, que se multiplican cada vez más.

²² El poblado de San Pedro de Atacama, en el último año de desarrollo de la investigación, cuenta con una fama a nivel internacional de punto turístico atractivo, lo que demuestra una serie de consecuencias y nuevos escenarios para la comunidad, concretamente en el artículo “Desierto de Atacama quedó como uno de los mejores destinos para viajar en 2017” publicado en El Mercurio de calama, 6 de enero del 2016, cuentan que la localidad obtuvo el segundo lugar de los destinos más atractivos de la temporada según un ranking elaborado por The New York Times.

En ese sentido, en términos de despliegue inter-comunidad, si en 1960 la Puna Atacameña durante el verano era escenario de largos y diversos intercambios donde hondas y sogas eran protagonistas, en el contexto actual es escenario de diversas rutas de turismo, en vans, motocicletas y camionetas. El pastoreo se relaciona con esta actividad en tanto su relación con el medio ambiente.

El turismo, junto a la minería, son los que intervienen actualmente y movilizan los distintos elementos en el espacio de la puna. La patrimonialización, y con ello la incorporación del sujeto pastor atacameño en términos identitarios al imaginario nacional, promueve ciertos espacios multiculturales para su desarrollo, en palabras de Ayala (2014):

El multiculturalismo neoliberal incita a los indígenas a ser emprendedores, a administrar y “marketear” sus productos y prácticas culturales como fuente de valor y de propiedades intelectuales. Mediante la patrimonialización se los estimula a ser gestores y administradores de sus sitios arqueológicos, a integrarlos al mercado turístico transnacional como bienes exóticos y símbolos de su autenticidad y legitimidad cultural. (Ayala, 2014, p.72)

Estos espacios y elementos de carácter “Cultural”, están en una constante competencia en términos mercantiles, donde las comunidades deben de hacerse partícipes, a la par que, como vimos en el capítulo III, buscan un mayor protagonismo en espacios considerados patrimoniales. El que la capital arqueológica de Chile no tenga un atractivo turístico ligado exclusivamente a sus atractivos culturales, es una preocupación para los actores, sobre todo ligados al patrimonio cultural, quienes ven un escaso apoyo institucional para el objetivo²³.

Es en este sentido, que algunos gestores del patrimonio cultural en San Pedro buscan formas de incorporar a los indígenas en una mejor posición al escenario profundamente mercantil y con ello a la propia competencia entre parajes naturales y atractivos culturales:

²³ En el diario local, durante la investigación, actores relacionados al patrimonio local se posicionan ante la situación: *"Aunque la capital arqueológica de Chile, fue nombrada pensando ante todo en sus atractivos culturales, éstos realmente no tuvieron el protagonismo esperado. Pero la respuesta a ello no está en su falta de atractivo, sino que hay que buscarla en el escaso apoyo institucional que ha existido para su buen desarrollo"*, comentó el arqueólogo Pimentel e investigador del Instituto de Investigaciones Gustavo Le Paige, en el artículo “Tradiciones ancestrales: la otra clave del éxito turístico en San Pedro de Atacama” publicado en El mercurio de Calama, 23 de marzo del 2017.

También trabajo con jóvenes que están iniciándose como guías de turismo, y le mezclo esto con esto otro, porque yo también trabajo lo que es el levantamiento antropológico, les muestro de todo un poco, trabajo mucho con guías sobre todo atacameños para incentivarlos a que tengan mejores trabajos, a que estén mejor posicionados porque antes aquí un niño salía de turismo y lo mandaban a un proceso dual que se llama, que es una semana en el colegio y una semana en la empresa, los niños iban a barrer o a hacer cualquier cosa pero nadie los integraba a un servicio mucho más digno si se podría decir, o sea, todo trabajo honrado es bueno, pero siempre los atacameños estábamos rezagados a hacer los peores trabajos dentro de los hoteles y de las grandes empresas hoteleras acá, entonces ese ha sido un trabajo que yo he llevado, de levantar sobre todo a los jóvenes a ser otros, ir a una empresa e ir preparados, entregar también herramientas de expresión y así como de todo un poco, a veces apoyados de acá, pero también muchas veces de mis horas libres, los fines de semana. (Ximena Cruz, administradora atacameña de colecciones IIAM, 2016)

Estas experiencias nacen de iniciativas personales que buscan, de una u otra manera, incorporar al indígena de una manera más “digna” a un contexto que tiene repercusiones culturales materiales para las comunidades, las cuales se han visto, una vez más, perjudicadas por su posición estructural en una sociedad profundamente racista y clasista.

Al igual que la incorporación de objetos etnográficos y representación del imaginario del pastoreo, las comunidades buscan su incorporación a espacios de representación del atacameño, esta vez en el contexto mercantil. Para esto es necesaria una readecuación de los saberes ancestrales, en términos de relación con el medio ambiente.

Así, se ha avanzado en la educación sobre el entorno en términos extracomunitarios, hacia una administración comunitaria de los terrenos proporcionados por el saber cultural del pastoreo y su imaginario en términos patrimoniales, información gestionada por ellos mismos. Por ejemplo, en Talabre se está comenzando a gestionar el recorrido de “Talabre viejo”, para el cual se están probando nuevas metodologías de recolección de información,

donde los comuneros son partícipes, recolectando ellos mismos, la información requerida para la valorización y recapitulación de conocimiento a exhibir²⁴.

La actividad turística en la zona no solo genera espacios de venta de servicios y productos, sino que a su vez genera una nueva forma de burocracia indígena de carácter multicultural, conformada, por un lado, de “encargados” de turismo nombrados por la comunidad, en conjunto con la labor de hace años de los profesores interculturales y gestores patrimoniales, que dan sustento cultural al recorrido.

Concretamente, se diversifican productos de carácter étnico, que se ofrecen en poblados de “tránsito” turístico. En Machuca -camino a “El Tatio”-, los turistas detienen en el abandonado asentamiento para comer “anticuchos” de carne de llama, y empanadas fritas de queso de cabra, a la vez que se vende “té de coca” para la puna. En Toconao, lugar de tránsito para otros recorridos y el valle Jerez, administrado por la comunidad, es conocida la artesanía en piedra y madera.

En Talabre, por su parte, donde se reconoce una tradición textil valorizada en términos patrimoniales, así como también una red de intercambio mantenida para la circulación de sus objetos textiles, la comunera Carmela Armella, vende figuras de llama tejidas por ella, en la entrada del Museo de Sitio de Quezala, cuando esta es administrada por su familia. La comunera no solo vende las figuras, sino que las teje en el lugar, gestionado por ella²⁵.

Los objetos derivados del pastoreo comienzan a circular en una serie de contextos que se encuentran entre la valorización patrimonial del imaginario pastoril y la mercantilización prácticas asociadas. Consecuencia material de este proceso es la desviación mercantil de algunos objetos y la creación de nuevas mercancías, que incorporan a los sujetos indígenas en las nuevas redes de intercambio comercial que se producen, a través de sus propios emprendimientos.

²⁴ En conjunto con apreciaciones dadas por Ximena Cruz, administradora de colecciones Museo Gustavo Le-Paige, atacameña, quien para el proyecto gestiona una “pauta” de preguntas, las cuales deben de llenar los comuneros jóvenes, con preguntas hacia los más antiguos del pueblo, sobre la vida en Talabre viejo (cuaderno de campo, 30 de noviembre, 2015). La administradora patrimonial, cuenta que esta es iniciativa de la fundación de turismo comunitario donde trabaja en sus tiempos libres.

²⁵ La información etnográfica se expondrá a cabalidad en el apartado IV.5. En tanto es una actividad importante, que requiere su propio desarrollo.

Así, en redes que van desde Talabre, San Pedro de Atacama y Calama, e incluso algunas a nivel nacional e internacional, distintos objetos son comercializados con distintos objetivos, pero siempre enmarcado en una circulación del imaginario pastoril. Tomamos el ejemplo de la sogá y la honda, en tanto como símbolo son fagocitados por el mercado turístico a través de una desviación mercantil (Appadurai, 1991). En ese sentido, los objetos individualmente son elaborados para el comercio del souvenir, sin embargo, como símbolo es un objeto que pasa desde el espacio pastoril hacia el mercado (pasando o no por una situación patrimonial formal).

IV.2. “Artesanías y patrimonio”

El primer contexto de circulación de objetos derivados del pastoreo que se investiga, es aquel que tiene una relación directa o discursiva con el patrimonio cultural atacameño. Estas son tiendas especializadas en artesanía local, las cuales intentan diferenciarse de la artesanía boliviana y son atendidas por sus gestores. En algunas tiendas se exhiben, a través de fotografías, artículos y utensilios a distintas personas que realizan los tejidos.

En la localidad de San Pedro de Atacama, ejemplo de este tipo de tienda son las que se encuentran ubicadas en el “Pueblo de Artesanos”, iniciativa que reúne a distintos artesanos locales, en búsqueda de un espacio de venta de artesanía autóctona o derechamente de autor. Este espacio posibilita, por ejemplo, la venta de productos de gestores patrimoniales, como el caso de Evangelista Soza²⁶, quien se desempeñó activamente con un taller en el lugar y con ello la venta de sus productos.

El pueblo de artesanos se funda en el año 2009, y cuenta con el apoyo de distintas instituciones, por ejemplo, la fundación “Artesanía local”, iniciativa ganadora de “AntofaEmprende”, creada por Smartrip y TKO Consultores, que busca la integración de emprendedores locales a la cadena de valor del turismo, a través de un fortalecimiento de las redes entre artesanos y actores del mercado turístico en el 2015, como hoteles de lujo y recorrido, llevando a cabo, por ejemplo, innovaciones en marketing para los productos.

²⁶ La artesana, es mencionada por su importancia en la circulación de las expresiones culturales de Talabre en el apartado III.4.

Algunas personas de Talabre son beneficiadas por este programa, poniendo distintos productos a la venta en el local último del pueblo de artesanos²⁷.

En el local de tejidos atacameños del Pueblo de Artesanos, se pueden encontrar hondas y sogas que son comercializadas junto a otros tejidos, como réplicas de llamas, ponchos y frazadas. Además, en el local, se aprecian fotografías de comuneras, apariciones en prensa y telares que buscan contextualizar los objetos en exhibición (figura 31). El hecho llama la atención, pues entra en circulación comercial los rostros de las comuneras a manera de cualidades bio-antropológicas en exposición; color de piel, narices, ojo, pómulos, peinados, sonrisa, todos estos rasgos complementan y completan un producto con identidad indígena, originaria y por ende ancestral.

Algunas tiendas de avenida Caracoles utilizan estrategias similares para la diferenciación de sus productos con la artesanía industrial. En un caso, por ejemplo, se exhiben en cuadros a mujeres tejedoras de la región de Tarapacá²⁸, para dotar de valor y comercializar objetos tejidos en “baby alpaca”²⁹ por las gestoras (cuaderno de campo, octubre, 2015).



Figura 31: Representación de alpaca artesanal con fotografía de artesana, San Pedro de Atacama, 2015. Fuente propia.

²⁷ En entrevista con Carmela Armella, menciona que sus hijas Teresa y Antonia comercializan sus “llamitas” en tiendas de San Pedro, ambas comuneras son beneficiarias del programa. Por su parte, al día de hoy ya cuentan con marcas.

²⁸ Si bien no se ahonda bien sobre este caso, podría acercarnos también al fenómeno de homogeneización de lo andino, donde aquello relacionado a lo pastoril y sus técnicas, en este caso el tejido, son capaces de posicionar objetos en un área geográfica y cultural con distinciones propias.

²⁹ Baby alpaca es un material que consta de la lana obtenida de la primera extracción de fibra de alpaca. Es un producto reconocido a nivel internacional. La alpaca, por su parte, es más común en la primera región de Chile, que en la zona estudiada.

En la mayoría de las tiendas³⁰, los informantes cuentan que los compradores por lo general son turistas extranjeros, sobre todo europeos que están en busca de algo auténtico, por lo que hay un criterio en términos de producción individual de los objetos, a través de la presentación de sus gestores y por otro lado la preocupación por el material, en este punto entra en circulación los objetos hechos con materiales reconocidos como la alpaca, donde, por ejemplo, se pueden encontrar sogas hechas con lana de alpaca en el aeropuerto de Calama y hasta se pueden encargar sogas y hondas “atacameñas” hechas de alpaca por internet (Figura 32).

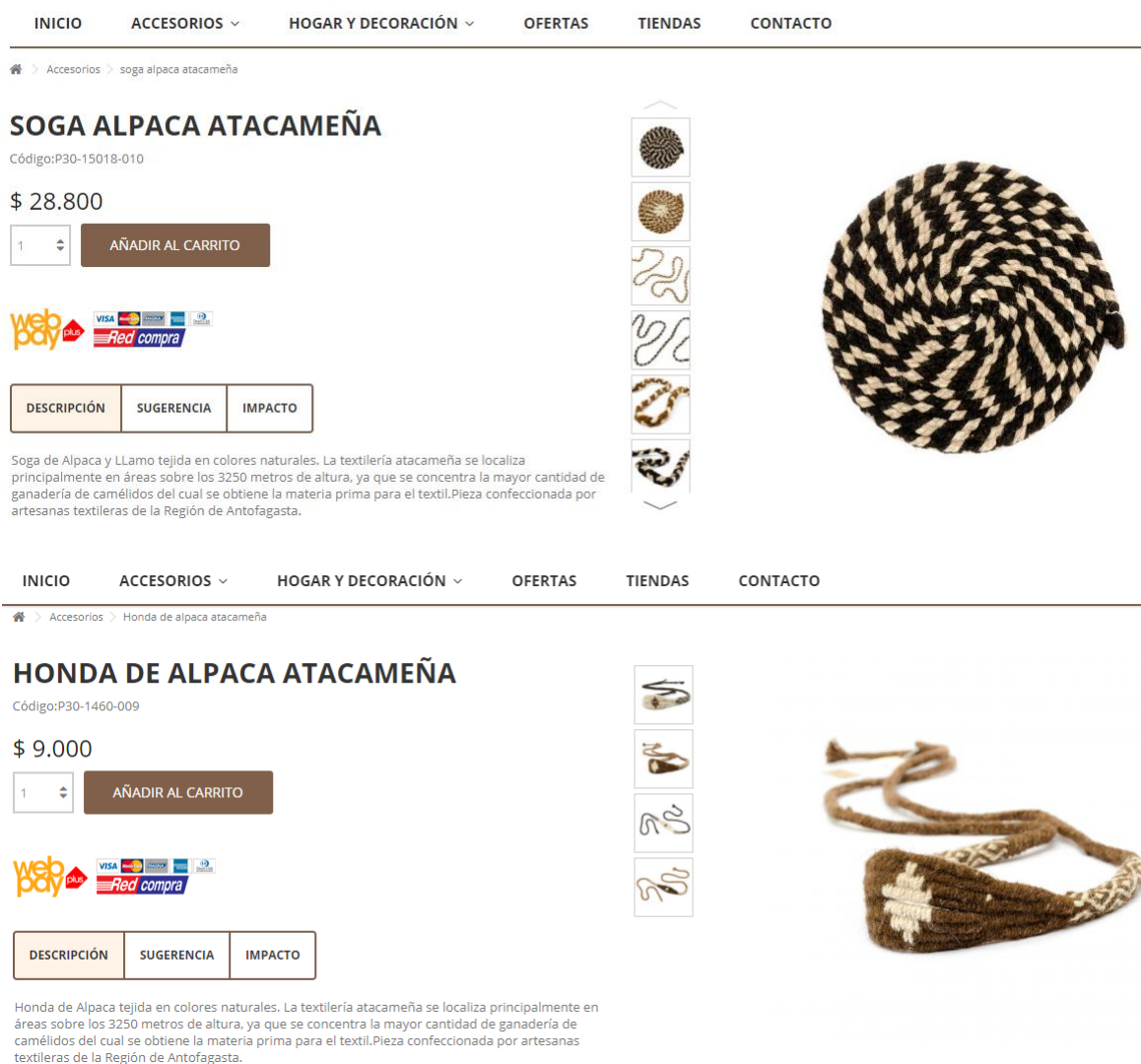


Figura 32: Hondas y sogas en internet, 2017 Fuente: <http://tienda.artesaniadeschile.cl/>

³⁰ Durante el trabajo de campo realizado en el 2015, se visita en varias oportunidades las diferentes tiendas de artesanías.

En estos espacios, los gestores, por lo general, pertenecen a distintas organizaciones de artesanos en conjunto con ONG y en algunos casos apoyo gubernamental³¹, quienes buscan el rescate de técnicas y objetos cuyos compradores suelen ser turistas acomodados, por lo que la disposición y presentación de los tejidos es prolija y de patrones claros, como se puede apreciar en la publicación de internet. Además estos espacios cuentan con ciertas certificaciones, inclusive de carácter mundial, que verifican su sustentabilidad y originalidad³².

Además de las tiendas que se ubican en San Pedro de Atacama, hay otros espacios de comercialización de productos, que se encuentran en los mismos poblados, este es el caso de Toconao donde, poco a poco, se han creado o adecuado tiendas para el abastecimiento turístico, no solo de bienes básicos, sino de souvenir. Con este nuevo rubro nacen iniciativas que buscan diferenciarse del negocio, y venden productos elaborados de materiales autóctonos.



Figura 33: Tienda en plaza de Toconao, 2017. Fuente propia.

En Toconao, se venden sogas elaboradas de llama, que se disponen junto a hojas de coca y otras artesanías locales (Figura 33) en un puesto de venta improvisado y financiado por la iniciativa “mercado campesino”. Este tipo de tienda, a su vez, crea innovaciones a través de la artesanía para el fin turístico, por lo que la sogá comercializada, por ejemplo, es más

³¹ Tal es el caso de proyectos, por ejemplo, financiados por INDAP a través de programas como el rescate de tesoros humanos vivos, el mercado campesino y sellos como “sellos manos campesinas”.

³² Como las tiendas de artesanías de Chile garantizadas por la organización mundial del comercio justo, cuyo logo se encuentra en las dependencias de sus tiendas.

prolija, corta y gruesa, además de venderse doblada, (esta es la misma forma en que se dobla en tiendas, por ejemplo, del aeropuerto de Calama). A su vez, llama la atención de “réplicas” en miniatura de sogas, las cuales son de lana de oveja trenzada.

El carácter exploratorio de la investigación en términos de la mercantilización, no alcanza a vislumbrar la entrada de materiales como la alpaca a la zona de estudio, sin embargo, se puede observar una preponderancia del imaginario del pastoreo y la utilización de materiales reconocidos internacionalmente por sobre los materiales y técnicas cotidianas de los comuneros. Por otra parte, el mercado pareciera ofrecer sus propios espacios de reconocimiento y categorización, los cuales tienen un carácter estético y un valor autóctono en tanto el imaginario del pastoreo, por sobre el material, e inclusive sin tener contacto en el espacio geográfico con los artesanos.

IV.3. “Quioscos y bazares”

Los quioscos y bazares destinados al turismo (como San Pedro de Atacama y Toconao, entre otros), es donde se ofrecen “suvenir” o recuerdos de la zona, siendo los turistas chilenos sus mayores compradores. En algunos de estos locales se incorporan hondas fabricadas en las mismas localidades, aunque sin una garantía de su fabricación artesanal, como ocurre en los bazares alrededor de la plaza de Toconao (Figura 34). La honda aparece colgada junto a figuras de llamas de plástico, tejidos casi industriales que dicen San Pedro de Atacama y piedras minerales, entre otras cosas.

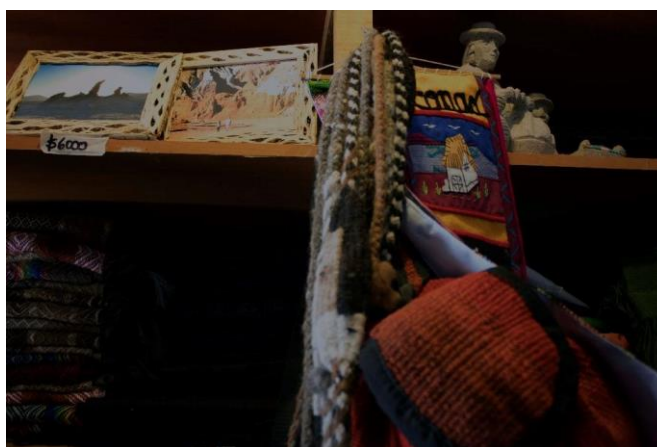


Figura 34: Sogas en bazar de Toconao, 2017. Fuente propia.

Otro caso de trayectorias similares, es la venta de sogas y hondas en lugares totalmente alejados del espacio propio de creación y uso. En Santiago, específicamente en una feria artesanal ubicada en la calle Rosas, se pueden encontrar diversos objetos “culturales” que son vendidos a otros comerciantes y turistas. Durante una visita realizada a este lugar, se adquiere una honda, que según contó el vendedor, son traídas desde Bolivia y que las personas las adquieren tanto por su valor estético, como por su uso en el denominado “baile llamero” (cuaderno de campo, 20 de enero, 2016).

En el caso de San Pedro de Atacama, hay una gran cantidad de tiendas de esta categoría, que se reparten mayormente en avenida Caracoles, aunque también se encuentran en casi la totalidad del poblado. El valor que adquieren estos objetos se basan solamente, en la capacidad que tienen de representar una parte de la experiencia turística o una etnia en particular. El patrimonio cultural en este caso, no actúa administrando la materialidad que circula, sino que ofreciendo un valor simbólico, y en este caso mercantil, para lo considerado “étnico”, como se detalla en el espacio mercantil anterior.

Los objetos que se venden en este tipo de espacios, tienden a ser de lugares remotos, sin perder su contenido étnico, en tanto se asocia a un tipo de imaginario del pastoreo. La propia existencia de las tiendas especializadas en patrimonio, muchas veces son producto de la excesiva comercialización de esta artesanía considerada “exógena” que ofrecen quiscos y bazares. Los artesanos de espacios “certificados”, suelen hacer de inmediato la salvedad de que sus productos son autóctonos y no “bolivianos”, así como también se pone en duda su calidad: *“En San Pedro están llenos los quiscos, algunas mal hechas”* (Carmela Armella, artesana talabreña, 2017). Todos estos elementos han generado distintos procesos de diferenciación.

Por un lado, la circulación de los objetos artesanales en masa, industriales o derechamente exógena, aumenta el valor de la artesanía autóctona, la cual es comercializada en espacios de lujo, y a su vez, reconocida por un derecho de autor, asociada a un imaginario en específico y, por lo mismo, teniendo un valor mercantil mayor que se sustenta en la trayectoria de objetos anteriores, delimitando un espectro de artesanías con valor patrimonial.

Por otro lado, la artesanía que se comercializa en los quioscos y bazares no es neutral, sino que se asocia a distintas categorías negativas, donde su bajo costo es porque, según vendedores de artesanía “patrimonial”, son trabajo de bolivianos sin valor de autenticidad, siendo de mala calidad, industriales y desplazan al trabajo de autor (cuaderno de campo, 8 de octubre, 2015), por lo que se demanda un mayor control de estos productos. La dualidad discursiva entre lo boliviano-extranjero/autóctono-atacameño, es clave para la conformación de la identidad atacameña, que opera bajo categorías que hacen recordar a la dualidad mercancía/objeto ritual, en tanto la primera se asocia a un trabajo a gran escala, mientras que la segunda refiere a un proceso profundamente identitario y, por lo tanto, cultural.

IV.4. Iniciativas comunitarias

El último espacio son las ferias tradicionales que se gestan entre las comunidades y organismos como municipalidades, sobre todo durante la temporada alta de turismo en la zona. Estas se caracterizan por ser en espacios públicos, como plazas y paseos principales donde se equipan puestos de venta, cada uno perteneciente a una comunidad o persona en específico.

Se observa la feria intercomunitaria que se lleva a cabo en febrero del 2016 a un costado del museo de historia natural de Calama, dispuesto en el parque El Loa. En esta se encuentran varios objetos cotidianos que son comercializados, entre ellos sogas y hondas fabricadas por artesanos de distintas comunidades (figura 35). Además, se pueden encontrar Pachkas, tejidos, hojas de coca, y productos agrícolas. Para gestores del patrimonio cultural, esto es parte de la difusión de la cultura andina:

Yo creo que el comercializar parte de esos objetos aparte de crear una fuente de trabajo para los propios comuneros, también es una forma de difusión porque ahí la persona que tiene curiosidad por conocer parte de las costumbres, de las tradiciones del mundo andino, a través de estos elementos se va educando, entonces yo creo que el poner a la venta o regalar en algunos casos copias o elementos al público en general es un elemento difusor de alta relevancia. (Gustavo Rojas, director Museo de Historia Natural y Cultural del Desierto de Atacama, 2016)



Figura 35: Feria Comunitaria en Parque del Loa, Calama 2016. Fuente propia.

Estas instancias de carácter multicultural buscan incorporar a las comunidades con el objetivo de que la población pueda aprender de las localidades aledañas, a través de la cultura y su expresión material. Cabe destacar, sin embargo, que las ferias y el ofrecimiento de productos derivados de las actividades que realizan los atacameños en sus comunidades, tiene una larga historia en la puna, y con ello, también la conformación del imaginario en torno al intercambio.

En ese sentido, dentro de este grupo podríamos mencionar las ferias internacionales, realizadas entre poblados de la Puna Atacameña, tanto desde el sector argentino, boliviano y chileno. Estas instancias son la respuesta multicultural contemporánea a la pérdida de las relaciones de intercambio entre comunidades a ambos lados de la cordillera, explicadas en el apartado II.2.3.

Debido al fortalecimiento de la frontera se crean espacios de intercambio que puedan adecuarse a la norma vigente. Estos espacios necesitan ser organizados a través de una directiva capaz de negociar con los organismos pertinentes debido a la complejidad del problema:

Y eso todavía nos falta seguir luchando para que nos dejen pasar. Ahí tiene que luchar la directiva hoy día, juntarse con los de Argentina, con los de

aquí, con los de allá, para dejar pasar la fruta seca... es una lucha grande. A veces nos detienen ahí, varias horas ahí, hacen problemas, a veces no quitan algunas cosas que llevamos, total. Todavía hay mucho trabajo por hacer. (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2017)

Lo que se busca, por lo tanto, es mantener una práctica en términos multiculturales, en tanto, se sitúa el espacio del intercambio y comercio como un condensador propio de prácticas culturales relacionadas con el despliegue en la Puna Atacameña. Ejemplo de ello, son los pagos que se realizan anterior a los “trueques” de hoy en día:

Claro en todas partes, ahora también, nosotros llegamos a hacer el trueque, challamos, challan todas las personas, todas las personas, las que van a hacer trueque, las que van de aquí, los que están allá, hacen un convido a la tierra como se dice, es así como el estilo. (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2017)

En el caso de las ferias intercomunitarias regionales dentro del territorio chileno, los participantes replican esta práctica realizando pagos, que han sido gestionados desde la voluntad de las comunidades participantes³³. En ambos tipos de ferias, lo que se busca es una continuidad de prácticas culturales y una difusión de las prácticas atacameñas de la puna.

En ese sentido los objetos entran en los espacios definidos por la gestión cultural. En la región correspondiente a Chile, los comuneros pueden vender sus productos de manera provechosa, siempre y cuando estén en un contexto de patrimonio cultural, y por lo tanto tengan una impronta y un despliegue en términos de imaginario cultural nacional.

Mientras que, fuera de la frontera, los objetos son solo aquellos que no son retenidos por el SAG, lo que deja fuera una larga lista de productos tradicionalmente intercambiados, para

³³ Además de la información proporcionada por las comuneras sobre los pagos en ferias internacionales, durante la investigación se pudo evidenciar esta situación en el artículo “Expositores de FEPLA realizaron pago a la tierra”, publicado en El mercurio de Calama el 13 de marzo de 2017. Allí explican los dirigentes de la Feria comunitaria ubicada en Calama durante el verano, que al no estar dentro del cronograma el pago a la tierra antes de la actividad, deciden gestionarla ellos.

dar paso a otro tipo de productos, más ligados a un carácter comercial, como ropa y electrodomésticos, donde la artesanía figura en tanto un producto exógeno.

En este escenario, la práctica cultural es mantenida, sólo en términos multiculturales y neoliberales, por sobre el amplio conocimiento sobre el medio ambiente que conllevaba la actividad tradicionalmente. Por su parte, los comuneros interpretan la prohibición del transporte de productos agrícolas como una gran falta y con graves consecuencias: *“ahora por lo menos nos dejan pasar con la ropa, así con cositas para cambiar, no hay problema, no nos queman, pero todavía si a nosotros nos ven con mucha fruta seca, todavía nos queman”* (Ana Flores, agricultora y pastora talabreña, 2017).

Por lo tanto, los objetos en términos mercantiles se pueden situar en distintos espacios complementarios. Están los espacios relacionados con el mercado, la industria transnacional boliviana y a precio asequible, donde el valor estético está en la capacidad del objeto que tenga de remontar directamente al lugar de procedencia, luego los espacios administrados por ONG que tienen un criterio definido de patrimonio artístico y valorado internacionalmente³⁴ y, por último, espacios gestionados por las mismas comunidades en relación a otros actores que buscan reconocerse en el espacio multicultural de hoy en día.

IV.5. Nuevos objetos

El siguiente apartado busca situar a la comunidad de Talabre en el contexto de circulación de objetos propuesto en la investigación desarrollada, en ese sentido, se ha descrito la puesta en valor y comercialización de la sogá y honda en la región. Sin embargo, las artesanas talabreñas han incluido nuevos objetos en el contexto turístico de San Pedro de Atacama, desarrollando saberes y materialidades para la confección de objetos destinados exclusivamente al nuevo rubro.

La innovación, y con ello la creación de nuevos objetos, se manifiesta en un contexto multicultural y mercantil, siendo lo importante el dar cuenta no solo del impacto en la producción artesanal y su intercambio, sino que cómo a través de estos contextos surgen

³⁴ La fundación de Artesanía de Chile habla de “depositarios del patrimonio cultural de nuestro país, el que traspasan en cada una de sus piezas que se comercializan en nuestras tiendas y a través de los talleres que realizan en los espacios de creación que Artesanías de Chile ofrece”. Recuperado de: <http://tienda.artesaniasdechile.cl/>

nuevos procesos identitarios que se expresan en la cultura material, pero que en tanto continúan en un contexto pastoril, no desplazan a las demás expresiones materiales, sino que ambas se complementan.

En estas nuevas confecciones, el símbolo y la relación con el componente étnico impregnados en el objeto intercambiado son importantes para su desarrollo, y es valorado por un público en específico que se acrecienta y diversifica: *“Había un caballero que de dónde sería, ellos venían a cosas así, a comprar, ahora siempre vienen, estudiantes de Antofagasta, cuando tengo artesanía se las vendo, llamitas, cositas así”* (Carmela Armella, artesana talabreña, 2015).

Las réplicas de llamas, al final de la investigación realizada en el año 2017, se venden cada vez más fuera del poblado, cuenta la comunera: *“Yo todavía hago y le entrego a mi hija y ahí vende ella, vende en San Pedro, allá entrega ella, la Teresa, son llamitas grandecitas y chiquititas”* (Carmela Armella, artesana talabreña, 2017). Con Antonia, su hija, las están llevando a las ferias que hacen en Calama y algunas tiendas de San Pedro de Atacama, de manera esporádica:

Sí pero no le entro todos los meses, ahora tengo llamas, pero no las he podido rellenar, tengo que lavar la lana para rellenarla, y cuando están listas las mando a San Pedro allá donde las venden, y ahí traen la platita.
(Carmela Armella, artesana talabreña, 2017)

Según las observaciones, este tipo de artesanía, en específico la réplica de llama, es la que más se vende en Talabre, en relación al turismo de la zona: *“son contadas las personas que hacen artesanía, La Lydia, la Antonia, y otras, todas hacen llamitas, también hacen calcetines, pero casi nada”* (Carmela Armella, artesana talabreña, 2017). Cuenta que esto es una preferencia de los turistas y personas que visitan el lugar: *“Porque la gente quiere llamas po’ señora, preguntan siempre las llamitas, qué tejidos tiene, las prefieren para el otro lado”* (Carmela Armella, artesana talabreña, 2017).

Carmela Armella día tras día teje llamas, “sus llamitas”, las cuales varían de altura y tamaño, intentando mezclar los colores naturales de los camélidos para crear formas más realistas que representen a las llamas que ella observa todos los días en el pueblo. Por su

parte, la relación que tiene con el tejido es constante, siendo una actividad que realiza mientras cumple otras funciones: *“no estoy en eso no más, sino que estoy pelando papas, ayudando a mis muchachas, a veces en la noche tejo, a veces en la noche no tejo”* (Carmela Armella, artesana talabreña, 2017).

El valorado material del que se realizan las figuras, es fibra obtenida de la trasquilación de sus llamas, la cual es hilada utilizando una *pachka* a través del movimiento *mismir*, para luego ser trenzada, lavada y dispuesta en un ovillo. El proceso de hilado del ovillo, puede tener una duración de 3 días, y el tejido mismo de la figura puede realizarse durante una tarde en el caso de las pequeñas y varios días en el caso de las grandes.

Para la creación de las figuras, no solo se utiliza la fibra de la llama, sino que también otros elementos proporcionados por el medio ambiente, donde circulan los pastores: *“Los palitos son de cactus, con eso las hago”* (Carmela Armella, artesana talabreña, 2017). Colocando cada una de estas espinas en los vértices que conforman la figura del animal (Figura 36), por lo que se empieza a dar forma primero al torso, para luego pasar al cuello, cabeza y patas. A diferencia de aquellas que no son elaboradas artesanalmente, no cuenta con un “esqueleto” o de otro material que sostenga el tejido, sino que es la presión de la fibra de camélido con la que se rellena dentro de la forma elaborada a través del tejido.



Figura 36: Tejido de llamas en miniatura, Talabre 2015. Fuente propia.

Finalmente, se le agregan algunos detalles como lo son “las flores” que hacen parecer a las llamas como floreadas, las cuales son de colores al azar, y cuya procedencia también es aleatoria, sin embargo, simboliza una actividad central en el pastoreo de camélidos andino.

En Talabre, la actividad del floreamiento, es realizada de manera familiar, con un carácter estrictamente ritual y productivo ya que identifica la procedencia de los animales.

La comunera cuenta que sus llamas cuestan entre 5.000 y 50.000 pesos chilenos, la más pequeña tiene una altura de menos de 10 centímetros, mientras que la más grande mide alrededor de 30 (figura 37), teniendo un peso, debido al material, de un kilo aproximadamente. A esa fecha, la artesana informa que ya ha vendido tres llamas de tamaño grande, desde que las confecciona.



Figura 37: Réplicas de llamas comercializadas, Talabre 2015. Fuente propia.

La comercialización de los productos, desde las palabras de Carmela Armella, es lo que mantiene la actividad artesanal en el pueblo:

Si no los compraran no haríamos. Para qué vamos a hacer la artesanía si no nos compran, porque nos compran, por eso es que lo hacemos, porque nos hace falta a nosotros, por eso no más, si no me hiciera falta no estaría vendiendo, por la necesidad se hace. (Carmela Armella, Talabre, 2017)

Interesante también es que no es solo el producto final lo que se valora, sino que toda la producción descrita en este apartado. Por ejemplo, cuenta Carmela, que aprovecha la instancia de administración del recorrido Quezala³⁵ para comercializar sus productos,

³⁵ La comunidad de Talabre actualmente es administradora del recorrido Quezala, cercano al poblado, es una quebrada que cuenta con distintos petroglifos prehispánicos, mayormente del estilo naturalista, pero también con algunos motivos antropomorfos (Valenzuela, 2004). Los comuneros del poblado tienen turnos rotativos,

mientras los confecciona en vivo: *“Cuando le toca el turismo a ella (Nati), ahí estoy en esa esquina tejiendo llamas, hilando, y ahí viene el turismo, y ahí estoy para darle a ellos”* (Carmela Armella, artesana talabreña, 2017).

La propia técnica como un valor agregado de los productos, es algo común de ver en ferias comunitarias y en casi todas las tiendas de San Pedro de Atacama, donde se exhiben pachkas y telares en los lugares de venta de productos de carácter “étnico” (cuaderno de campo, octubre, 2015).

Por lo tanto, la actividad artesanal del poblado tiene algunas características constantes que se mantienen, como lo es el uso de materiales proporcionados por su relación con el medio ambiente, la cual es una relación pastoril y un carácter funcional en tanto sustento económico de las piezas creadas, donde es su valor de intercambio lo que prima para la reproducción de objetos.

La diferencia radica en su cambio de un valor funcional, como lo es el vestuario y equipamiento de animales y pastoriles, a un valor estético de representación del poblado en términos turístico.

IV.6. Hondas, sogas, figuras de llamas: Espacios de comercio

“y con la lana hacemos más llamas”. (Carmela Armella, artesana talabreña, 2015)

El advenimiento de los espacios y lugares de administración patrimonial, generan espacios de poder que consolidan esta circulación anterior, y agrega un valor patrimonial a los objetos y sus contextos.

Sogas y hondas son vendidas en diferentes espacios de comercio, no solo en San Pedro de Atacama, sino que a nivel nacional e incluso con alcance internacional. La incorporación de estos objetos, tiene que ver con una valorización del imaginario sobre el pastoreo que construyen las instituciones patrimoniales. Imaginario que se basa en una relación directa con un medio ambiente profundamente hostil y con ello, en una relación ritual con los camélidos con distintas expresiones culturales.

donde cada familia se encarga del cobro de entrada al lugar y la coordinación con guías locales para el recorrido.

En términos de objetos vemos un cambio o desviación hacia un arte turístico³⁶, donde los objetos propios de comunidades pequeñas son transformados por mercados e ideologías más grandes (Granburg en Appadurai 1991, p.45) como es el caso de objetos mercantilizados en materialidades distintas a las tradicionales y nuevos objetos.

Casos emblema son hondas y sogas “atacameñas” de material alpaca vendidas en internet, valorizándose según su desviación mercantil y acorde a deseos irregulares y demandas nuevas (Appadurai 1991, p. 46). Estas desviaciones a su vez generan “etnomercancías”, que se relacionan con la idea de la mercantilización de todo, incluso de objetos y prácticas culturales, y en directa relación con la idea de identidades S.A. (Comaroff & Comaroff 2011, p. 57).

Hay mercancías étnicas, expresadas en sogas y hondas, que remontan a un “estar ahí” pero que, al igual que el museo, invisibiliza las relaciones sociales que desencadenan, reduciéndose a una experiencia aislada, este es el caso de las mercancías dispuestas en quioscos y bazares, que aportan una visualidad y materialidad a la experiencia de los turistas.

Por otro lado, hay instancias de comercialización de objetos, donde hondas y sogas se venden en espacios multiculturales y que buscan, al igual que el patrimonio, crear una identidad comunitaria, como lo son ferias comunitarias en Calama y San Pedro. El valor de la materialidad en estos casos, radica en generar una colectividad de carácter regional (o nacional), a través de una relación social comunitaria basada en la capacidad de adquirir objetos de un otro.

³⁶ Appadurai (1991) en su compilación sobre la vida social de las cosas. describe el arte turístico, tomando en cuenta los estudios de Graburn (1976) sobre artes étnicas y turísticas, como: “objetos producidos por comunidades pequeñas con fines estéticos, ceremoniales o suntuarios, son transformados cultural, económica y socialmente por los gustos, los mercados y las Ideologías de economías más grandes”. El autor propone una mercantilización por desviación de esos objetos, donde el valor en el mercado del arte o moda, se basa en la descontextualización de los objetos de un “Otro” (alfombras, lanzas, u otro objeto “étnico”), dentro de un espacio occidental, siendo “el núcleo de la ostentación en las casas de los intelectuales de occidente” (Appadurai, 1991: p. 45). Lo interesante es que la desviación de la trayectoria incrementa el valor del objeto exponencialmente, donde mientras la diferencia socio-cultural de la identidad de los productores, es mayor en relación al comprador occidental, mayor es el valor estético del objeto: “El arte turístico constituye un tráfico mercantil especial, donde las identidades grupales de los productores son símbolos de la política de estatus de los consumidores” (Appadurai, 1991: p.46).

Hay etnomercancías que buscan el simbolizan el “ser atacameño”, y que ponen énfasis en la técnica, la sustentabilidad y la calidad del material utilizado, estos espacios se coordinan con ciertos representantes, que caben dentro de una categoría etnopolítica en las localidades, las cuales, en conjunto con entidades públicas y privadas, y a través de metodologías patrimoniales (categorizar, administrar, poner en valor), abren espacios de comercialización de ciertas artesanías seleccionadas. Sin embargo, la categoría solo opera como símbolo, donde las artesanías, si bien tienen un gran valor técnico, innovan en material, como en el uso de alpaca, o derechamente crea o replica otros productos, en pos de la demanda turística, el caso de la figura de llama.

V. Conclusiones

La presente investigación tuvo como objetivo general el conocer los procesos de patrimonialización y mercantilización de prácticas y objetos culturales provenientes del pastoreo atacameño en las localidades de Talabre y San Pedro de Atacama. Este objetivo fue cumplido a cabalidad con el desarrollo de la investigación, en tanto, a través del estudio de los objetos y sus trayectorias, pudimos conocer las diversas aristas de estos procesos.

Para el cumplimiento del objetivo, y en concordancia con el primer objetivo específico, se eligieron dos objetos de un conjunto de elementos materiales estudiados durante la investigación etnográfica desarrollada en Talabre. Estos son la honda y la sogá, ambas parte de la cordelería atacameña, fabricadas en distintos pueblos de la puna, tanto de Argentina como de Chile, siendo su materia prima la fibra de llama. Los procesos de cuidados rituales e intercambio del animal fueron descritos a través del uso de los objetos en distintas instancias comunitarias y privadas del poblado de Talabre.

El recorrido de los objetos que da a conocer esta investigación, da cuenta de distintos espacios donde se desenvuelven la honda y la sogá atacameña, centrándonos en el estudio de los espacios por los que transitan, material o simbólicamente, los actores que participan y a su vez, la discusión teórica sobre la construcción de identidad que ofrecen aquellos espacios.

Se pudo identificar a la honda y la sogá, como objetos culturales asociados al pastoreo atacameño, en tanto se presenta insistentemente en el relato etnográfico a través de su uso cotidiano en la comunidad de Talabre. En esta relación, es solo el atacameño quien es capaz de crear, gestionar e intercambiar aquellos objetos, siendo utilizados para la actividad pastoril y su ritualidad, donde el uso del objeto y prácticas asociadas pasa a ser parte importante de la identidad y emblemas étnicos.

El uso que da al objeto el atacameño, en tanto pastor y residente o proveniente de la puna, es aquello que le da validez al objeto en cuestión, perpetuando lo considerado “estilo antiguo”. En ese sentido a través del uso de la honda para el desplazamiento de animales en el territorio y la sogá para su control en el ámbito privado de producción, se va innovando

en la práctica cultural del pastoreo y su estilo, a la vez que se fortalece la identidad a través de la esfera ritual-productiva.

Como descripción de las prácticas patrimoniales del pastoreo atacameño, segundo objetivo específico de la investigación, podríamos decir como punto clave, que es el relato identitario que envuelve a los objetos, lo que a su vez da sustento y valor a la materialidad en espacios patrimoniales caracterizando a los objetos, en este caso la honda y la sogá, según su uso funcional “originario”, y luego por su valor contemporáneo estético simbólico dentro de la trayectoria de patrimonialización.

Ambos objetos en su trayectoria muestran las prácticas tradicionales que ocurren en la comunidad de Talabre, y comunidades pastoras andinas en general, donde los objetos son trasladados a estos espacios de museo desde las diversas aristas de su uso. Este proceso no es espontáneo o aleatorio, sino que se rige por estrictos parámetros científicos, siendo espacios gestionados por agentes externos, a las propias comunidades, como arqueólogos e instituciones patrimoniales ligados al patrimonio.

Por su parte, con el paso del tiempo y la diversificación del patrimonio cultural en distintas formas, los espacios patrimoniales ya no se rigen solo por el objeto arqueológico o etnográfico aislado, sino que este pasa a ser una parte de una narrativa patrimonial que aglutina distintas prácticas y objetos tradicionales asociados al pastoreo.

Es decir, la sogá y la honda en el espacio patrimonial necesita de la momia, del baile o de los demás objetos artesanales que se producen para poder ser exhibidos, en tanto no es solo el pastoreo lo que implica la simbolización del atacameño, sino que es un tipo de pastoreo que conlleva una serie de otros elementos necesarios: prácticas, paisajes, cantos, bailes y, por supuesto, suvenires turísticos. Eso se evidencia en las clasificaciones arqueológicas, catálogos y relatos museográficos que se recorrieron.

El tercer objetivo, nos muestra que la honda y la sogá comercializadas bajo criterios mercantiles exceden a los lugares donde se utilizan, siendo más relacionadas a estrategias individuales o comunitarias de visibilización, o también a nuevas artesanías que se van incorporando al imaginario de San Pedro de Atacama, que al perfilarse como destino turístico predilecto a nivel mundial, se diversifica a paso acelerado, provocando un

desajuste o derechamente un desorden de los objetos que circulan en la zona, cuyo único criterio es saciar la demanda acrecentada y desregularizada del turismo.

El que estén hondas y sogas vendiéndose en espacios mercantiles, es a razón de una incorporación de materialidades cotidianas por parte de las comunidades a espacios considerados patrimoniales a través de las instituciones que sostienen y crean el patrimonio, los cuales, en tanto inmersos en un contexto multicultural, van apropiándose y a su vez generando espacios patrimoniales privados. A pesar de esto el patrimonio de pueblos como Talabre, ofrece ciertos lugares de empoderamiento que pueden constituirse como un espacio etnopolítico que opera en la zona.

Finalmente, estos espacios a su vez, están en constante innovación y son constituidos de manera inter-comunitaria, generando otros tipos de relaciones interétnicas y constituyendo (no tan) nuevos espacios de representación, que esta vez se conforman como una voz pública de los objetos cotidianos derivados del pastoreo atacameño, en el marco de una gestión y administración cultural de “gestores” ya consagrados en las comunidades.

La pregunta abierta que queda es ¿Cuál es la potencialidad en términos de poder que ofrecen estos espacios? Y en ese sentido, ¿Es el esencialismo de la cultura y con ello, la generación de etnomercancías un espacio válido de acción identitaria?, donde los pobladores andinos generadores de estos sentidos culturales dejen su posición subalterna. El que beneficie este proceso o no a los grupos étnicos, nos conlleva a la discusión de Comaroff & Comaroff (2011) sobre la Etnicidad S.A., donde si bien, la mercantilización de la cultura permite visibilizar culturas, la disyuntiva está, en si estos procesos podrían configurar nuevas subjetividades políticas o simplemente ser mecanismo de fagocitación de la diversidad cultural.

Bibliografía

- Acevedo, N. (2010). Descripción de un instrumento de caza usado desde épocas prehispánicas. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, (59), 99-103.
- Agrupación de artesanos de Licancabur. (1995). *Catálogo de Artesanía atacameña*. San Pedro de Atacama: Archivo Museo de Arte Precolombino.
- Agüero, C. (2012). Desarrollo de los textiles prehispánicos de la región atacameña. *Canto Rodado*, (7), 29-54.
- Arqueros, G., Azúa A., Hidalgo J., Menard A., Morales, H., Quiroz, L., Radjl, G., Uribe, M., Y Urrutia F. 2015. Patrimonio como extinción: Magallanes en el imaginario chileno. *Sophia Austral* n° 16: 15-40.
- Appadurai, A. (Ed.). (1991). *La vida Social de las cosas: Perspectiva cultural de las mercancías*. México, D.F: GRIJALBO, S.A. de C.V.
- Arévalo, J. M. (2012). El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales. *Andes*, 23(2), 00. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-80902012000200001&lng=es&tlng=es.
- Armstrong-Fumero, F. (2012). Tensiones entre el patrimonio tangible e intangible en Yucatán, México: La imposibilidad de re-crear una cultura sin alterar sus características. *Revista de Antropología Chilena*, 44(3), 435-443.
- Arnold, D. (1992). La casa de adobes y piedras del Inka. Género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En D. Y. Arnold, D. Jiménez Aruquipa, & J. d. Yapitan. (Ed), *Hacia un orden andino de las cosas* (pp.31-108). La Paz: Hisbol e Ilca.
- Ayala, P. (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, (49), 69-94.
- Azocar, R. (2015). *Pampa Colorada: Conflicto etno-ambiental y movimiento indígena Atacameño, (Tesis de pregrado)*. Universidad de Chile, Santiago.

- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, D.F: Fondo de cultura Económica.
- Bartolomé, M. (2004). *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México D.F: Siglo XXI.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígena*. Santiago: Libros CEPAL-GTZ.
- Berenguer, J. (2004). Cinco milenios de arte rupestre en los andes atacameños: Imágenes para lo humano, imágenes para lo divino. *Boletín del Museo de Arte Precolombino*, (9), 75-108.
- Boccaro, G. (2002). Construyendo identidades desde el poder: Los indios en los discursos republicanos del S.XIX. En G.Boccaro. (Ed.), *Mestizaje, identidades y poder en las Américas*, (pp.27-46). Quito: Abda-Yala-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Bugallo, L. & Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista española de Antropología americana*, 42(1), 205-224.
- Cahlander, A. (1980). *Sling braiding of the andes*. Colorado: Colorado Fiber Center Inc.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social*. Santiago: Editorial LOM.
- Canclini, N. G. (Ed). (2001). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Cardoso, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México, D.F: Universidad Iberoamericana.
- Cartajena, I. (1994). Determinación de restos óseos de camélidos en dos yacimientos del Loa Medio (II Región). *Estudios Atacameños*, (11), 21-49.

- CNCA. (2008). *Chile artesanal Patrimonio hecho a mano: Registro de caracterización y Registro de Artesanías con Valor Cultural y Patrimonial*. Santiago: Consejo nacional de las culturas y las artes.
- CNCA. (2012). *Tesoros humanos vivos*. Santiago: Publicaciones Cultura.
- Comaroff, J. L. & J. Comaroff, (2011). *Etnicidad S.A.* Katz, Buenos Aires, Argentina.
- CONADI. (2008). Informe Estado de Tramitación de tierras y aguas indígenas Región de Antofagasta. Oficina de Asuntos indígenas de San Pedro de Atacama.
- De la Guardia, S. H., & Rojas, A. M. (2000). Textiles tradicionales de la Puna Atacameña. *Estudios atacameños*, (20), 117-136.
- Degregori, C. & Portocarrero, G. (2004). *Cultura y globalización*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- Denzin, N., & Lincon, Y. (1994). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México D.F: Siglo XXI.
- Foerster, R. (1999). ¿Movimiento étnico o etnonacional mapuche?. *Revista de Crítica Cultural*, (18), 52-58.
- Garrido. P. (Director). (1944). *La Tirana* [Documental]. Chile: Servicio Cinematográfico de la Dirección General de Informaciones y Cultura (DIC). Recuperado de: <http://www.cinetecavirtual.cl/fichapelicula.php?cod=173>.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Giménez, G. (2003). La cultura como identidad y la identidad como cultura. México D.F: Instituto de investigaciones sociales, UNAM.

- Göbel, B. (2000). Identidades sociales y medio ambiente: La multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama. *Cuadernos del instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, (19), 267-296.
- González, A. (2014). Ricardo E. Latcham, un científico social. Desde las observaciones etnográficas de la sociedad hasta la arqueología de las culturas originarias chilenas. *Alpha*, (38), 67-88.
- González, L. (2017). *Carneando animales, azufre y llareta. Acercamiento etnográfico a procesos de expansión capitalista en la Puna de San Pedro de Atacama, siglo XX (Tesis de pregrado)*. Universidad de Chile, Santiago.
- Grebe, M. E. (1998). *Culturas Indígenas de Chile: Un estudio preliminar*. Santiago: Pehuén.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo editorial NORMA.
- Gundermann, H. & González, H. (1989). *Informe anual proyecto: rescate cultural e investigación sobre la artesanía de los aymara*. Arica, Chile.
- Gundermann, H. (2012). Los atacameños y sus relaciones interétnicas. En J. Durston. (Ed), *Pueblos originarios y sociedad nacional en Chile: Interculturalidad en las prácticas sociales* (pp. 80-98). Santiago: Programa de las naciones unidas para el desarrollo.
- Haber, A. (2011). El lado oscuro del patrimonio. *Revista Jangwa Pana*, 10(1), 13-25.
- Hale, C. (2007). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, Derechos culturales y Política de la Identidad en Guatemala. *Cuaderno de Futuro: Antropología y estado: Dominación y prácticas contestarías en America*, 34(3), 485-524.
- Hopenhayn, M. (2005). *América Latina, desigual y descentrada*. Argentina: Grupo editorial Norma.

- INE. (2017). Censo de población y vivienda 2017. Chile: Instituto Nacional de Estadísticas.
- Ingold, T. (1992). Culture and the perception of the environment. In: Croll E and Parkin D (eds), *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*, London: Routledge.
- Ingold, T. (2002). *The Perception of the Environment*. Routledge. London: Taylor & Francis e-Library.
- Kessel, V. (1991). *Tecnología Aymara: un enfoque cultural en Cuadernos de investigación en cultura y tecnología andina, N°3*. Puno: CIDSA.
- Latcham, R. (1938). *Arqueología de la Región Atacameña*. Santiago, Chile: Prensas de la Universidad de Chile.
- Lindberg, I. & B. Tolosa (1966). *Pueblos del desierto (Provincia de Antofagasta)*. Antofagasta: Plan Cordillera.
- Lindberg, I. (1967). Técnicas de tejidos de área andina de la provincia de Antofagasta. *Revista de la Universidad del Norte*, (1), 1-16.
- Madrazo, G. (1981). Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico: su vigencia en la puna argentina y áreas próximas, desde la independencia nacional hasta mediados del siglo XX. *Desarrollo Económico*, 21(82), 213-230.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-Da Agostini S.A.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: TECNOS S.A.
- Molina, R. (2011). Los otros arrieros de los valles, la puna y el Desierto de Atacama. *Chungará*, 43(2), 177-187
- Mora, G. (2009). *Aislamiento. Etnografía y Fotografía (Tesis de pregrado)*. Universidad de Chile, Santiago.

- Morales, H. (1997). *Pastores trashumantes al fin del mundo. Un enfoque cultural de la tecnología: En una comunidad Andina de pastores* (Tesis de pregrado). Universidad de Chile, Santiago.
- (2016). Etnopolítica atacameña: Ejes de la diversidad. *Estudios Atacameños*, (53), 185-203.
- Morales, H. & Quiroz, L. (2017). Indígenas desencajados y museo en San Pedro de Atacama. *Revista Chilena de Antropología*, 344-361.
- Mostny, G. (1974). *Prehistoria de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Muriel, D. (2007). El patrimonio como tecnología para la gestión y producción de las identidades. *Revista Chilena de Antropología*, (19), 63-87.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ochoa, J. A. (1980). Pastoreo, tejido e intercambio. En J. A. Ochoa. (Ed), *Pastores de la Puna uywamichiq punarunakuna* (pp. 133-155). Instituto de estudios peruanos.
- Palacios, F. (1980). Pastizales de regadío para alpacas. En J. A. Ochoa. (Ed), *Pastores de puna uywamichiq punarunakuna* (pp. 133 - 155). Instituto de estudios peruanos.
- Páramo, D. (2015). La teoría fundamentada (Grounded theory), metodología cualitativa de la investigación científica. *Pensamiento y gestión*, (39), 1-7.
- Pineda, M. (2008). *Pueblos Atacameños estilo y entusiasmo: 1969-1988 (Edición)* [CD-ROM]. Santiago: Etnomedia Producciones/Universidad de Chile-Archivo Etnográfico Audiovisual.
- PLADECO. (2011). Plan de desarrollo comunal para San Pedro de Atacama 2011-2015: Informe Final. Municipalidad de San Pedro de Atacama. Recuperado de: <http://astroturismochile.cl/wp-content/uploads/2015/01/Plan-de-Desarrollo-Comunal-San-Pedro-de-Atacama-2011-2015.pdf>

- PMC. (2008). Programa de Mejoramiento de Competitividad (PMC) “Turismo Desierto de Atacama”, producto 2. CORFO. Recuperado de: <http://repositoriodigital.corfo.cl/bitstream/handle/11373/1331/TurismoDestinoDesiertoAtacamaPMC.pdf?sequence=2>
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, (27), 63-76.
- Prats, L. (2011). Turismo, identidad y patrimonio: las reglas del juego. En L, Prats. (Ed), *Turismo y patrimonio: Entramados narrativos* (pp. 1-13). Tenerife: PASOS.
- Rabey, M., R. Merlino y D. González. (1986). Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. *Revista Andina*, (1), 131-160.
- Romero, H. (1985). *Geografía de los climas*. Santiago: L.G.M.
- Salazar, T. (2008). *Catálogos de centros de Operaciones Artesanales*. Linares: Centro de documentación de bienes patrimoniales.
- Sampieri, R. (1997). *Metodología de la Investigación*. México, D.F.: Ed. Mc Graw Hill.
- SERNATUR. (2016). *Turismo en Cifras: Una apuesta a futuro. Seminario internacional*. Santiago: Ministerio de Economía, Fomento y Turismo.
- Smith, L. (2011). El "espejo patrimonial": ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (12), 39-63.
- Stavenhagen, R. (1992). La cuestión étnica: Algunos problemas teóricos metodológicos. *Estudios Sociológicos X*, (28), 23-34.
- (2000). Conflicto étnico y Estado nacional. México D.F: United Nations Research Instituto of Social Development- Siglo XXI.
- (2001). La cuestión étnica. México D.F: El colegio de México.
- Stockzkwski. (2009). UNESCO'S doctrine of human diversity, a secular seriology?. *ANTHROPOLOGY TODAY*, 25(3), 7-11.

- UNESCO. (1970). “*Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales*”. París: UNESCO. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13039&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- UNESCO. (1972). “*convención para la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*”. París: UNESCO. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Uribe, M. & Adán, L. (2003). Arqueología, Patrimonio cultural y poblaciones originarias: Reflexiones desde el desierto de Atacama. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 35(2), 295-304.
- Valenzuela, D. (2004). Paisaje, senderos y arte rupestre en Quesala, Puna de atacama. *Chungará, Revista de Antropología chilena*, 673-686.
- Vega, J. (2002). Hondas y Boleadoras en la América Hispánica. *ANALES del Museo de América*, (10), 113-136.
- Vergara, J., Gundermann, H. & Foerster, R. (2013). Estado, conflicto étnico y cultura. Estudios sobre Pueblos indígenas de Chile. Serie Quilqa. UCN-UA, San Pedro de Atacama, Chile.

Anexo 01: Patrones de ocupación de lugares de pastoreo según plan de trabajo de transferencias. Fuente: CONADI, 2008, p. 75.

COMUNIDAD ATACAMEÑA DE TALABRE PLAN DE TRABAJO TRANSFERENCIAS		
NOMBRE del SITIO/Nº secuencia	Cerro Opla	PATRONES DE OCUPACION
1º Campo de Pastoreo de Talabre		
	Sierras/Quebradas/Faldeos Cordilleranos	Pastoreo Transhumante
Vn. Lascar	Faldas Cordilleranas	Pastoreo Transhumante
Quebrada Honda	Quebrada Cordillerana	Pastoreo Transhumante
Tumbre	Quebrada Cordillerana	Vega/Estancia/Arqueología
Vertiente Patos	Quebrada Cordillerana	Vega/Cultivos/Estancia/Arboleda
Quebrada de Talabre	Quebrada Cordillerana	Vega/Cultivos/Estancia/Arboleda/Arqueología
2º Campo de Acamarachi-Hécar-Carvajal		
	Sierras/Quebradas/Faldeos Cordilleranos	Pastoreo Transhumante
Vega Ojos de Hécar(Reiv. Toconao)	Quebrada Cordillerana	Pastoreo/Recolección/Bebedero/Estancia
Vega Qº Aguas Blancas o Hécar(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Vega/Abrevadero
Termas La Cueva (Reiv. Toconao)	Quebrada Cordillerana	Aguas Medicinales
Vega Lampasar(Reiv. Toconao)	Quebrada Cordillerana	Vega /Abrevadero
Vega Volcancito(Reiv. Toconao)	Quebrada Cordillerana	Vega/Abrevadero
Vega Mal Paso(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante/Recolección
Vega Peña Blanca(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante/Recolección
Vega Peña Blanquita(Reiv. Toconao)	Quebrada Cordillerana	Vega/Abrevadero
Vega Laguna Verde(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante/Recolección
Vega Qº de Laguna Verde(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante/Recolección
Cartera Cerro Cuyugas(Reiv. Toconao)	Quebrada Cordillerana	Pastoreo Transhumante/Recolección
Vega Carvajal (Reiv. Toconao)	Vega de Salar de Atacama	Pastoreo Transhumante/Recolección
Mari(Reiv. Toconao)	Quebrada Cordillerana	Vega/Abrevadero/Estancias
Vega de Acamarachi Grande(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Vega/Abrevadero/Recolección
Vega Colachi(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante/Recolección
Vega Acamarachi Chico(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Vega/Abrevadero/Recolección
3º C. de Pastoreo de Aguas Calientes		
	Faldeos/Llanuras/Salares Altiplánicos	Pastoreo Transhumante
Cerros de Pili(Reiv. Toconao)	Faldeos Cordilleranos	Pastoreo Transhumante
Cordón Toro Blanco(Reiv. Toconao)	Sierras/Quebradas/Mesetas Altiplánicas	Pastoreo Transhumante
Salar de Aguas Calientes(Reiv. Toconao)	Vega de Salar	Pastoreo Transhumante
Vega del Pili o Río Negro(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante
Vega de Aguas Calientes(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante
Vega de Chamaca(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante
Vega de Toro Blanco(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante
Vega Sucuto(Reiv. Toconao)	Vega de Quebrada	Pastoreo Transhumante
Salar de Pujsa(Reiv. Toconao)	Salar Altiplánico	Vegas/Alero/Abrevaderos
4º Campo de Pastoreo Opla-Corona		
	Faldeos Cordilleranos	Pastoreo/Recolección/Estancia
Pajonal Cerro Corona(Reiv. Camar)	Quebrada Cordillerana	Estancia/Pastoreo/Recolección
Quebrada Chaile(Reiv. Camar)	Quebrada Cordillerana	Vega/Estancia/Pastoreo/Recolección
Cerro Opla(Reiv. Camar)	Faldeos Cordilleranos/Cumbres	Cardonal y Pajonal
5º Campo de Pastoreo de Mucar		
	Quebrada Altiplánica	Vega/Abrevadero/Estancia/Recolección
Vega Lever(Reiv. Toconao)	Quebrada Altiplánica	Vega/Abrevadero/Recolección
Vega de Mucar Chico(Reiv. Toconao)	Quebrada Altiplánica	Pastoreo Transhumante/Recolección
Vega Macho Sarana(Reiv. Toconao)	Quebrada Altiplánica	Pastoreo Transhumante/Recolección
Vega Mucar Grande(Reiv. Toconao)	Quebrada Altiplánica	Pastoreo Transhumante/Recolección