

Capillas familiares en estancias de pastoreo en Atacama, LÍpez y Tarapacá. Problemas y perspectivas para aportar a un estudio interdisciplinario de recintos religiosos¹

Autores. Carolina Odone², Carolina Rivet³, Nelson Castro⁴ y Francisca Urrutia⁵

Resumen

Este trabajo problematiza la figura de las capillas familiares en el área Centro Sur Andina, en tanto recintos edificados en espacios domésticos de unidades familiares que distaban de los centros del poder colonial. Se exponen sus referentes materiales, devocionales e ideacionales, de manera heterogénea y a la vez multidisciplinaria, en ámbitos concretos de la Puna de Atacama, del altiplano de LÍpez y de la quebrada alta de Tarapacá. Se trata, pues, de un primer acercamiento a estas arquitecturas religiosas desde una mirada relacional y multitemporal, abordando contextos particulares y vinculaciones con otras materialidades. Lo que da cuenta de expresiones religiosas que han ido ensamblando diferentes registros y significados, de acuerdo con trayectorias sociohistóricas propias y sus respectivas respuestas a las nuevas modernidades. En términos generales, este ejercicio exploratorio y reflexivo busca evidenciar cómo las prácticas y narrativas andinas no se sostienen a través de esencialismos e inmovilismos, por el contrario, están en reconfiguración permanente, mostrando flexibilidad y creatividad frente a las situaciones de cambio.

Palabras claves: práctica religiosa; población indígena; capillas; recinto religioso; área centro sur andina.

¹ Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto FONDECYT N° 11180437.

² Profesora planta especial, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo: modoneco@uc.cl

³ CONICET, Instituto Interdisciplinario Tilcara - Universidad de Buenos Aires. Correo: rivetcarolina@gmail.com

⁴ Universidad Bernardo O'Higgins. Centro de Estudios Históricos, Investigador titular. Correo: nelson.castro@ubo.cl

⁵ Universidad de Chile. Correo: solinaria@gmail.com

Abstract

This work seeks to elaborate on the figure of family chapels in the Central South Andean area, as enclosures built in domestic spaces of family units that were far from the centers of colonial power. Its material, devotional and ideational referents are exposed, in a heterogeneous and multidisciplinary way, in specific areas of the Puna de Atacama, the high plateau of LÍpez and the high ravine of Tarapacá. It is, therefore, a first approach to these religious architectures from a relational and multitemporal point of view, addressing particular contexts and links with other materialities. This approach exposes religious expressions that have been assembling different records and meanings, according to their own socio-historical trajectories and their respective responses to the new modernities. In general terms, this exploratory and reflective exercise seeks to comprehend how Andean practices and narratives are not sustained through essentialism and immobilism, on the contrary, they are in permanent reconfiguration, showing flexibility and creativity in the face of changing situations.

Keywords: Religious practice; Indigenous populations; chapels; religious building; south-central Andean area.

1. Introducción

En el área geográfica Centro Sur Andina, en espacios de la Puna de Atacama, del altiplano de LÍpez y de la quebrada alta de Tarapacá existen evidencias de capillas familiares edificadas en espacios domésticos de unidades familiares que están alejadas de centros urbanizados con mayor presencia eclesiástica. Estos recintos no han sido registrados de forma intensiva -salvo algunas excepciones (ver González 2003, Tomasi, Rivet y Barada 2019)- por la arqueología, la etnohistoria, la historia y la antropología. Y el objetivo del presente trabajo es exponer evidencias de capillas familiares situadas en un espacio, históricamente común, el área sur-andina y/o área-circumpuneña, con su propia historicidad de dinámicas de relaciones regionales de vinculación. En este sentido, las jurisdicciones de Atacama, LÍpez y Tarapacá formaron parte del virreinato peruano hasta 1776 en que fueron

incorporadas al virreinato de La Plata. En el caso de Atacama y LÍpez dependieron de la Audiencia de La Plata y de la diócesis metropolitana homónima hasta el primer cuarto del siglo XIX. Desde 1565 Tarapacá fue un tenientazgo del corregimiento de Arica hasta que en 1767 fue erigido corregimiento (Arenas, González y Martínez, 2019). Por lo que, a lo largo de este período, Tarapacá estuvo bajo la jurisdicción de la Audiencia de Lima y dependió eclesiásticamente del obispado del Cuzco hasta la erección del obispado de Arequipa en 1609, pero se debe considerar que su jurisdicción se demarcó hacia 1614 (Espinoza de la Borda 2005).

En la actualidad, Göbel (2002), en su análisis de la arquitectura de pastoreo en la puna de Atacama, observó que en las estancias (o casas de campo) se situaba un altar en el que se colocaban diversos santos vinculados con la actividad pastoril: San Antonio y las llamas; San Juan y las ovejas; San Bartolo y las cabras; San Ramón y los burros. De acuerdo con Göbel, el altar se podía localizar en un edificio específico, o en el interior de la casa de la estancia, y en este se realizaba un ritual el día dedicado al santo patrón según la onomástica del ciclo ceremonial católico.

En el *Tesoro de la lengua española o castellana* (1611) se refiere que las capillas de casas familiares tenían que ser solicitadas a las autoridades eclesiásticas. Y, en general, correspondían a recintos emplazados de forma independiente, en los terrenos que ocupaba una familia: “se estiende[sic] a significar la capilla, **que esta suelta de por si**, donde se juntan algunas cofradías y deuotos. (Covarrubias 1611, f.133v, negrita nuestro).

Se reconoce que en los Andes del Sur las capillas familiares se incorporaron a la vida doméstica de familias indígenas y mestizas; observándose que en espacios rurales se convirtieron en un recinto independiente; mientras que, en espacios urbanos, uno de los recintos del interior de la casa era utilizado como altar, al cuidado preferentemente de mujeres (González 2003).

Desde una perspectiva occidental, la capilla familiar se considera “una pervivencia de los lararios o altares romanos, espacios domésticos destinados al culto colocados en los atrios de las casas dedicados a los lares o dioses protectores del hogar” (Vinueza 2016, p. 22). Eran de dimensión variable y podían contar con altar, hornacinas con imágenes religiosas, pinturas, lienzos, e incluso campanas. Fue a partir del Concilio de Trento (1545-1563) que se reglamentó su uso, las licencias para ser levantados, a quién se le concedían,

al igual que las festividades que podían celebrarse, junto a su decoro y decencia, especificando que sus usos debían estar separados del resto de los usos de la vida doméstica y familiar (Vinuesa, pp. 28-30).

En el presente trabajo, en primer lugar, efectuamos un acercamiento, en el área de Charcas colonial, al control episcopal de capillas públicas y familiares. Luego presentamos ejemplos de capillas familiares coloniales y republicanas emplazadas en la Puna de Atacama. Posteriormente, en el altiplano de Lipez; y finalmente en la quebrada alta de Tarapacá. Todas ellas asociadas a estancias de pastores o viviendas y terrenos destinados a la producción agropecuaria. Finalmente desarrollamos una aproximación a lo que estas evidencias podrían significar en tanto configuraciones de congregaciones rituales de espacios familiares y domésticos, cuyos abandonos y vigencias permiten pensar en variabilidades de comportamientos religiosos, pese a los dominios metropolitanos.

Este trabajo es un ejercicio exploratorio y reflexivo que pretende un primer acercamiento a estas arquitecturas religiosas desde una mirada relacional y multitemporal, que nos permita comprenderlas en sus contextos con sus vínculos con otras materialidades. Nos interesa reconocer que las capillas familiares podrían ser una vía de acceso a las formas cómo se expresó, y se expresa, culturalmente, en el medio ambiente, en el territorio, las particularidades históricas y las respuestas de las gentes nativas a las nuevas modernidades. Nuestro trabajo es experimental y conjetural, y nos interesa acercarnos, desde ese lugar de enunciación, a las evidencias de capillas familiares en tres espacios diferenciados, considerando que ellas dan cuenta de expresiones religiosas que combinarían diferentes significados (ver imagen 1).

2. Detectando el control episcopal de las capillas públicas y familiares en Charcas colonial

En la década de 1570, el proyecto de reasentamiento de la población indígena fue de la mano con el fortalecimiento de la institución parroquial en las diócesis andinas (Castro 2021; Gose 2008). En esto confluyeron las disposiciones del II Concilio Provincial Limense (1567-1568), y las medidas determinadas por la Junta Magna de 1568. El Concilio aprobó una serie de disposiciones imprescindibles para el ministerio parroquial y el mantenimiento

de los templos. Para el cumplimiento de este ministerio se observaron dificultades por la distancia entre los pueblos, las alturas, el estado de caminos o los ríos profundos que se debían atravesar, entre otras, por lo que se encargó a gobernadores y presidentes de audiencias que pusieran “en ejecución la reducción y la unión de los pueblos para que también surta efecto dicha institución de las parroquias y los indios que ya pueden vivir en la fe, puedan ser adoctrinados sin tantos obstáculos” (Vargas Ugarte 1951, I, p. 196).

Junto con esto se dispuso que la población indígena debía ser distribuida en parroquias y que a cada una de estas “sea asignado el número de cuatrocientos hombres casados que se adscribirán de los lugares más próximos a los indios, las colonias y cualquier otra de las habitaciones con los ancianos, las ancianas, los huérfanos y los forasteros que fueron encontrados en el distrito” (Vargas Ugarte 1951, I, p. 194). Las iglesias parroquiales debían edificarse con una capacidad y tamaño tales que permitieran la congregación de los parroquianos y en lugares convenientes para que estos pudieran concurrir sin mayores esfuerzos con sus familias “al menos en las grandes festividades y en las que pueda administrarse a todos ellos los sacramentos” (Vargas Ugarte 1951, I, p. 198). El Concilio sostuvo que estas edificaciones requerían de la opinión fundada y la deliberación del prelado, el encomendero y los curacas de manera de evitar su posterior reedificación con el subsecuente gasto y dispendio de los indios. Asimismo, la construcción de las iglesias parroquiales debía ser costeadada por indígenas, encomenderos y la corona. También se dispuso que en villorías (*villulis*) o aldeas (*oppidulis*) cercanas a la iglesia parroquial los vecinos construyeran iglesias a la que también los indios pudiesen concurrir los miércoles y los viernes para la enseñanza de la doctrina. La construcción de estas iglesias permitió la delimitación del paisaje y la jurisdicción parroquial y, en particular, de lo que se denominó anexo del beneficio.

El conjunto del distrito bajo la jurisdicción del cura correspondió al curato en el que se incluyen los anexos. Para el adecuado ministerio parroquial se consideró “un financiamiento idóneo, propio y singular, para que cada uno de ellos tranquilamente desee conocer a sus propias ovejas y les administre el alimento de la doctrina y el forraje de los sacramentos” (Vargas Ugarte 1951, I, p. 194). Se insistió en la necesidad de que los sacerdotes no abandonaran la iglesia que tenían a su cargo con el propósito de alcanzar otro beneficio, pues:

“pierden el variado menaje de la iglesia, es decir, los copones, los ornamentos sagrados, y todas las otras cosas preparadas para el culto divino, no entregándose las a nadie y luego, y lo que es más grave, aquello que ya había sido edificado en la mente de los conversos, en ausencia de los sacerdotes, y no habiendo nadie que lo sostenga, en breve tiempo se corroe” (Vargas Ugarte 1951, I, p. 162).

Los doctrineros solían imponer a la feligresía indígena que asumiera el costo monetario para edificar o reparar iglesias, comprar campanas u ornamentos. En caso de que se originaran contravenciones a esta disposición el Concilio estipuló que los visitadores y vicarios “aparten toda aquello de los estipendios de los sacerdotes y lo hagan restituir a los indios a quienes les había sido arrebatado” (Vargas Ugarte 1951, I, p. 196). La mantención del ornato de las iglesias fue un aspecto que preocupó a los preladados. En el Concilio de 1567 se constató que:

“en algunos lugares que ni siquiera tienen batientes para cerrar las puertas de la iglesia mayor y lo que es demasiado indecoroso, que están abiertas a los animales brutos; en otras, no hay ni siquiera ornamentos, o si los hay, precisamente están raídos por la antigüedad y ya no son aptos para casi ningún uso. Además, las imágenes de los santos se prestan para la burla más que para la devoción y el respeto” (Vargas Ugarte 1951, I, p. 199).

Caciques y feligreses indígenas contribuyeron a la mantención y ornamentación de las iglesias recurrieron a las Cajas de Comunidad en aquellos lugares en que estas se encontraban establecidas. No siempre las comunidades tuvieron a su disposición la plata de las Cajas de Comunidad, pues en ocasiones estas no se implementaron o los recursos se destinaron a otros usos. Estos recursos se precisaban para atender la reparación de las iglesias. Por ejemplo, la construcción de la iglesia de San Pedro y San Pablo de Acora llevaba varios años sin poder terminarse, pero hacia 1604 Carlos Visa, cacique principal del pueblo de Acora, informó que se habían reiniciado las tareas para acabar la construcción, colocar la campana y demás ornamentos. Para esto requerían que se sacasen los recursos de

la Caja de Comunidad, pero el gobernador de la provincia de Chucuito “sacó de la real Caja diez y nueve mil pesos ensayados que era plata de la comunidad e yglesias” (“Indios de Acora pidiendo socorro para sus yglesias”, ABNB, EC, 1604, 9, f.1 r).

Caciques o feligreses indígenas no se limitaron a exigir la construcción o reparación de las iglesias solo por mantener la decencia del culto divino. En algunos pueblos, la construcción de las iglesias fue asumida por los caciques y ese hecho adornaba la memoria familiar de sus descendientes. La iglesia permanecía entonces como un lugar de memoria que era necesario resguardar. Hacia 1753, Juan Inga Quispe, indio originario del pueblo de Guancane, en la provincia de Paucarcollo, declaró que descendía de aquellos indios que construyeron la iglesia del pueblo, pero que “por el imponderable descuido de los curas, casiquez, y demás sus mandones, se halla en una total ruina con el evidente riesgo de caerse toda ella” (Recurso de Juan Ynga Quispe, ABNB EC 1753, 102, f. 1r).

La erección de capillas no siempre se ajustó a los procedimientos canónicos, y ese fue el caso de las capillas familiares. En la década de 1620, se denunció que en algunas estancias de indios había capillas y cofradías, que no estaban bajo la vigilancia de los curas, y que eran ocasión de “delictos de apostacía, hechiserías, supersticiones, yncestos, sodomías y bestialidades que la embriaguez y libertad les recrece” (Castro 2021, p. 206). La documentación colonial identificó las estancias de los indios en lugares distantes de las parroquias y, por tanto, de las reducciones. El primer sínodo diocesano de La Plata (1619-1620) observó que los indios frecuentaban los pueblos gentiles con el propósito de practicar supersticiones (Castro 2021, p. 206). Pero un análisis más detallado de estos procesos permite plantear, como fue el caso de la capilla de Santa Bárbara de Culpa, que la población indígena defendió la perspectiva de que la capilla y el poblado aledaño “eran necesarios para convertirlos en sujetos más productivos y mejores cristianos” (Penry 2017, p. 449). Estas iniciativas indígenas encontraron apoyo en la diócesis metropolitana de La Plata.

Lo que más preocupó fue que las capillas estuviesen aprobadas en la forma debida. El segundo sínodo diocesano de La Plata (1628) estableció que las capillas:

“debían estar construidas con tapias, adobes o piedras, y debidamente cubiertas y encaladas; además, los edificios debían contar con puertas de tablas, y alfarjías, con sus correspondientes llaves; en su interior, debía instalarse un altar, y junto a él una

credencia o mesa, adornado con doseles e imágenes sagradas, entre otros objetos necesarios para el culto divino” (Castro 2021, p. 207).

Aunque se solicitó que todas las capillas que no contaban con permisos fuesen derribadas, y que se situaran en las parroquias y pueblos de indios, prevaleció la noción que las capillas debían localizarse a dos o tres leguas de la parroquia, en las que los sacerdotes seculares podían decir misa, pero la feligresía indígena debía asistir a la parroquia. Por ende, pese a los intentos por reglamentar sus usos, las capillas familiares funcionaban al margen, o no, de los controles eclesiásticos.

2. Desde la Puna de Atacama

Las Tierras Altas de Atacama formaron parte hasta mediados del siglo XVIII de la Gobernación del Tucumán, siendo luego incorporadas al Corregimiento de Atacama. Este territorio se ubicaba al oriente de esta jurisdicción colonial y, de norte a sur, incluía a Rosario, Susques e Incahuasi (ver imagen 2), los cuales se convirtieron en Anexos de San Pedro de Atacama (Casassas 1974; Sanhueza 2008). Cabe mencionar que los Libros Parroquiales de esa época registran la presencia de pobladores originarios de los oasis atacameños en las tierras altas puneñas. Es decir, de alguna manera, se constituyó como un espacio de frontera jurisdiccional, un espacio liminal caracterizado por una dominación tardía y heterogénea.

La escasa documentación disponible hace referencia a una población que vivía en “estancias” de manera dispersa, es decir, sin estar aglutinadas en un poblado consolidado. Para el siglo XVIII y como consecuencia de haber sido nombrados anexos de San Pedro, comienzan a tener mayor preponderancia Susques, Incahuasi y Rosario, donde se construyen iglesias de mayor envergadura. Sin embargo, no dejan ser pequeños caseríos donde la población se dirigía especialmente ante la eventual llegada del cura que impartía los diferentes sacramentos. La acción y presencia de estos agentes eclesiásticos, si bien esporádica, fue clave para la conversión de la población indígena.

Tomaremos en este trabajo un ejemplo de Coranzulí, un pueblo emplazado en el Departamento de Susques (provincia de Jujuy, Argentina). Si bien en la actualidad el

empleo público y el comercio se constituyen como las ocupaciones económicas más preponderantes, el pastoreo extensivo de rebaños mixtos (camélidos, ovinos, caprinos y, en algunos casos, vacunos) sigue siendo una actividad central en términos sociales, rituales y, en menor medida, económicos. Se puede observar que estas prácticas responden, en términos generales, a lo que ha sido propuesto respecto a la movilidad y las lógicas de asentamiento para áreas cercanas como Susques y Huancar (Göbel 2002; Yacobaccio et al. 1998, entre otros). Es decir, cada unidad doméstica posee una cierta cantidad de asentamientos, con uno principal (“casa de campo” o “domicilio”) y una serie de “estancias” o “puestos”, que son recorridos siguiendo un cierto ciclo estacional. La casa de campo principal, por dos razones, es la más compleja. Por una parte, en términos arquitectónicos ya que incluye una serie de recintos tales como dormitorios, despensas, cocina externa e interna, corrales y la capilla familiar (el oratorio) que se organiza en torno a un patio (Göbel 2002). Y, por otra parte, en términos ceremoniales ya que allí se llevan a cabo las *señaladas* (ritual andino de marcación del ganado), las *flechadas* (ritual de inauguración de una casa) y diversas celebraciones en torno a los santos, santas y/o vírgenes de los cuales es devota la familia y que se encuentran en el interior de las capillas.

Tal como mencionamos más arriba, la situación bastante liminal de este sector planteaba dificultades al programa evangelizador colonial. La presencia de agentes eclesiásticos era esporádica y se basaba fundamentalmente en los recorridos periódicos que realizaban por algunas de las capillas de los anexos, incluidos los de las tierras altas. Un informe presentado por el corregidor de Atacama en 1772 permite entrever esta dinámica:

“en los anejos de Santiago de Socaire y Nuestra Señora de Belen de Susques, no ay necesidad de Theniente de cura, respecto de que los pocos indios que comprenden ambos pueblos, lo mas á todo el año se hallan fuera de ellos, por otros parajes y solo se suelen juntar en los días que pasa el Cura ó su Theniente á celebrar las Fiestas de los Titulares de las Iglesias” (ABNB, EC-Ad, 1772, 1, f. 1 v, en Rivet 2021).

Las visitas de los curas habrían seguido un cierto recorrido anual, partiendo de San Pedro de Atacama e incluyendo las capillas de los oasis y a Susques e Incahuasi, ya en las tierras altas. A partir de los primeros años del siglo XIX comenzó a incluirse en el recorrido

la capilla de Rosario, como escala previa a la de Susques. En 1850, bajo la administración boliviana, se sumó Antofagasta a donde llegaban luego de estar en Susques. Recién en 1897, cuando este sector ya formaba parte del territorio chileno, los sacerdotes del curato de San Pedro de Atacama habrían comenzado a incluir a Coranzulí dentro de este recorrido, antes de dirigirse a Susques. Hasta ese entonces los pobladores de Coranzulí se habrían vinculado fundamentalmente con la capilla de Susques y es así como su presencia se hace visible en el registro de sus matrimonios, bautismos, padrinzos y fallecimientos.

En este sentido, aunque esta población no estuvo al margen de los procesos de evangelización, lo cierto es que en lo cotidiano el vínculo con el clero habría sido limitado. En relación con esto, cabe pensar en un proceso de evangelización y cristianización indirecto, donde la misma población indígena pudo haber retransmitido retazos de la doctrina a sus pares. Estamos pensando no sólo en indios doctrineros, de alguna manera institucionalizados, sino también y especialmente en otros miembros de las comunidades por fuera de la organización eclesiástica. Estos agentes no formalizados transmitían su propia versión del dogma cristiano, incorporado desde su experiencia personal.

Tenemos que contemplar que estos actores interpretaban a su modo la ideología cristiana, resignificándola y transformándola de acuerdo con su propio sistema de creencias preexistentes. Esto nos acerca a la complejidad intrínseca de, por un lado, la transmisión del cuerpo dogmático y, por otro, a la comprensión de éste por parte de los indígenas.

2.1. Sobre capillas y chullpas

Una estructura arqueológica ubicada en el área de Coranzulí, fechada en tiempos coloniales tardíos, puede ayudarnos a pensar, desde la materialidad, los complejos procesos de evangelización. Esta se emplaza dentro de un alero que contiene chullpas⁶ y arte rupestre, tanto pre y post hispánico (ver imagen 3). Determinadas decisiones arquitectónicas en esta construcción tales como la regularidad de la caja muraria, la rectangularidad extrema de la planta, con el énfasis de la esquina, la proporción tendiente a la verticalidad y la pequeña proyección del muro lateral, permiten preguntarnos si remiten, y probablemente recrean

⁶ Las chullpas son estructuras arquitectónicas prehispánicas andinas que pueden presentar una diversidad de formas y funciones, y cuyos sentidos se asocian con la ancestralidad (ver Nielsen 2008, Rivet 2015)

reinterpretando, algunos elementos que son característicos de los espacios eclesiásticos coloniales en los Andes, sin que esto signifique que entendemos que esta estructura haya sido efectivamente una iglesia en un sentido estricto. Sus muros fueron intervenidos con grabados realizados en diferentes aplicaciones de barro fresco cuyos motivos refieren a cruces cristianas e iglesias. A su vez, esta estructura es también una chullpa, al integrarse al conjunto de estructuras chullparias prehispánicas y con relación a sus técnicas y materiales constructivos. Si bien esta estructura es algo más amplia que el resto de las chullpas prehispánicas, lo cierto es que no habría sido usada como una capilla en un sentido estricto, tanto por sus dimensiones como por su ubicación en el alero (Rivet 2013, 2021).

Materialmente, esta estructura da cuenta de la acción conjunta de dos referentes: las chullpas prehispánicas y las capillas, expresando lógicas de incorporación de referentes cristianos en las prácticas religiosas andinas. Es decir, nos estamos enfrentando a una construcción que remite a las arquitecturas eclesiásticas sin que esto implique que haya dejado de ser una chullpa. Pese a las presiones eclesiásticas hispano-coloniales, el culto a los ancestros persistió desde la práctica a través de distintos rituales y en la agencia de las estructuras chullparias. Como lo planteó Mills (1997) esto fue posible gracias a las capacidades de las prácticas religiosas andinas de asimilar cambios y actuar de un modo flexible y creativo ante las nuevas condiciones coloniales. Esto implicó que se incorporaran nuevos referentes cristianos dentro un marco religioso amplificado.

Las relaciones entre capillas cristianas y agrupamientos chullparios presentan antecedentes en los Andes, aunque en situaciones diferentes a la que nos encontramos aquí. Las torres *chullpas*, estructuras de muros elaborados (en piedra o adobe) que terminan en bóveda interior y disponen de un vano distintivo que conecta hacia el exterior, constituyen una materialidad arquetípica del período Intermedio Tardío o también conocido como Desarrollos Regionales (ap. 900-1450 DC). Este vocablo, en tanto referente material, es muy conocido entre las comunidades contemporáneas conforme las investigaciones arqueológicas han ido difundiendo su uso (Cruz 2014; Sendón 2010). También, coexiste con otra acepción que es más común al interior de las comunidades y se vincula a los *gentiles*, seres de un tiempo remoto que poblaron la tierra antes de la salida del sol. Esta concepción andina del pasado entra en contradicción con lecturas oficiales e

institucionalizadas, ya sea en lo que se refiere a su periodización como a la manera de experimentar la temporalidad.

Estas estructuras se construyeron tanto en la cordillera como en la sierra de los Andes Centrales y Meridionales, aunque con particular frecuencia y monumentalidad en el altiplano (Aldunate y Castro 1981; Nielsen 2008; Adán et al. 2007; Rivet 2015; Urrutia 2022). Su uso se prolongó durante tiempos incaicos e incluso coloniales. Se asocian de manera conspicua con el culto a los ancestros; si bien algunas de ellas no presentan enterramientos en su interior, sus componentes artefactuales aluden a actividades rituales y devocionales en espacios públicos (Aldunate y Castro 1991).

Asimismo, en Nama (Tarapacá, norte de Chile) las *chullpas*, dispuestas a los pies de un cerro ocupado como asentamiento preincaico, arrojaron dataciones radiocarbónicas correspondientes al siglo XVIII (Urrutia 2022). Así pues, se evidencia cómo estas torres ancestros siguieron siendo veneradas hasta bien entrada la Colonia, seguramente, imbuidas en nuevas prácticas y narrativas que resignificaron comportamientos y contenidos tanto andinos como hispanos. Hoy, las *chullpas* de Nama se emplazan en las inmediaciones de calvarios que signan los diferentes caminos que irradian desde el pueblo hacia otros lugares y gentes que entrelazan el territorio ancestral de la comunidad. Lo que llamamos costumbres o tradiciones andinas no se enmarcan en un pasado prehispánico inmanente, sino que también van incorporando, desmantelando y reconceptualizando tanto los modos antiguos como las nuevas agencias.

2.2. Capillas domésticas en Coranzulí

En el área de Coranzulí las capillas familiares forman parte de las “casas de campo principales” o “domicilios”. Se integran al conjunto arquitectónico como una estructura independiente cuya abertura suele orientarse a la *kancha* o al camino, generalmente hacia el este. Arquitectónicamente, siguen el modelo, simplificado, de las capillas andinas, presentando por ejemplo en algunos casos la proyección los muros laterales para generar una especie de antecapilla. La caja muraria está construida con adobes o piedra y argamasa de barro, con techos de guaya o torteado, aunque en algunos casos (tal como ocurre con las casas de las familias) las cubiertas se han reemplazado por calamina. Ciertos oratorios se

encuentran revocados en su interior, presentando en ocasiones pinturas y moldeados. Son entendidas por las familias como la “casa de los santos”, de la misma forma en que los corrales son las “casas de los animales” (Tomasi, Rivet y Barada 2018). En su interior se encuentran las imágenes de los santos y vírgenes de los cuales es devota la familia, además de estandartes y bártulos vinculados a las celebraciones como flores de papel, velas, candelabros, instrumentos musicales, etc. Los oratorios también forman parte de lo que se conoce como “casas mochas”, es decir las casas sin techos de los abuelos que fallecen y son deshabitadas, derrumbándose por el paso del tiempo (Rivet y Tomasi 2016). Debemos detenernos unos instantes aquí. En la Puna existe una diferencia ontológica entre los abuelos y los antiguos. Mientras que los primeros son considerados humanos y pueden trazarse líneas genealógicas, los segundos poseen capacidades extra humanas y son descritos con apariencias distintivas, siendo ubicados temporalmente en un momento de prehumanidad. El relato de los *antiguos* o los *chullpas* ha sido recogido en distintos lugares de los Andes, mostrando muchas recurrencias y asociándose a la presencia de estructuras chullparias (Sendón 2010).

Esta distinción es importante para entender estas arquitecturas, pues es a partir de ellas que también se pueden comprender las historias (en el sentido de Göbel 2002). Las capillas domésticas remiten a la historia familiar, a los abuelos que las construyeron y a sus derroteros de vida. En general siempre prima la oralidad en los relatos, sin embargo en un caso (ver imagen 4 y 5) se ha escrito en un cuaderno la construcción del oratorio. La familia tuvo la deferencia de permitirnos fotografiar dicha “acta” y de complementarla con sus memorias (ver imagen 6). Debemos notar que se trata del segundo oratorio dentro del conjunto arquitectónico, pues el primero forma parte de las casas mochas de los abuelos. Si bien este escrito fue realizado en la década de 1970, su relato se retrotrae un par de décadas atrás, tanto para referir a la historia constructiva como para contar el origen de la Virgen del Valle, de quien era devota la familia.

En todos los trabajos que se realizaron se reconoce la intervención de una agencia nativa familiar, siendo ayudantes no sólo Amalio Puca, sino que también “Timoteo Puca, Fermín M. Puca y cocinera Antonia S. de Puca y Aurelia”⁷. Es interesante hacer notar que las labores de reparación y conservación no sólo fueron realizadas “como recuerdo de

⁷ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 3r.

Nuestro extinto padre Gregorio Puca”⁸. Por ende, la capilla familiar puede ser pensada como un índice de memoria que había no sólo conservar, sino que mantener en el tiempo como una extensión de un legado familiar que había que traspasar a la posteridad. Otro aspecto relevante es que esta capilla familiar de un solo recinto, a modo de habitación, fue modificada, al calor de la introducción de nuevos materiales, como “un techo de chapa metálico con tirantes de la región”⁹; contando además con “cuatro chapas que ocupó este local [que] fueron donado [sic] por Armando Puca”¹⁰, además de los trabajos que en 1968 se proyectaron respecto de “terminar reboque interno y Externo y pintura se hará en otra oportunidad”¹¹.

La Virgen del Valle había sido donada en 1930 por su padre Marcelino, que residía en Lapao, un paraje cercano a Susques. La capilla familiar contaba además con la “Sagrada Imagen del Evangelista ‘San Marcos’”¹² y fue donada por Bonifacia, viuda de Gregorio Puca, a su hijo Amalio R. Puca, en 1973. Esta imagen era poderosa ya que fue puesta en la capilla para que “interceda a Dios como abogado del ganado vacuno de todos nosotros, para venerar su nombre”¹³. Ambas imágenes se traspasaron de un modo bastante preciso, puesto que fueron heredadas por vía materna. Bonifacia, mujer de Gregorio Puca, heredó la imagen de la virgen de su padre Marcelino Vásquez. Y esa fue la primera imagen que se integró a la capilla. A su vez, Bonifacia, le heredó a su hijo Amalio la imagen de San Juan. No contamos actualmente con antecedentes que nos permitan determinar si el padre de Bonifacia habría heredado la imagen de la virgen por vía paterna y materna, pero si queremos llamar la atención que la imagen de la virgen quedó en manos de una mujer; y la imagen del santo se traspasó a un varón. Y ambas dos se reunieron en la capilla.

En la actualidad este oratorio está revocado y pintado por dentro, en la pared posterior presenta tres nichos, con estampas, imágenes y crucifijos, y algunos cuadros colgados del muro. Se ha colocado una pequeña mesa donde se prenden velas y se colocan flores, hojas de coca y otras ofrendas. A su vez, hoy en día la Virgen del Valle no se

⁸ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 2r.

⁹ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 2r.

¹⁰ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 3r.

¹¹ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 3r.

¹² Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 3r.

¹³ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 3r.

encuentra dentro de la capilla, conservándose sólo las andas, ya que al morir Bonifacia, esposa de Amalio quien escribe el acta, fue su deseo que la enterraran con dicha imagen. La familia ha contado desde siempre con ganado vacuno. Hoy en día, en el oratorio se encuentra una figurilla de loza en forma de vaca, a la cual le han colocado flores en sus orejas.

Es interesante destacar que esta capilla se encuentra asociada espacialmente al corral principal de la familia, donde se realizan las señaladas, se capan los machos, se practica la wilancha al sacrificar un animal, generándose vínculos diferentes a los que podemos observar con el resto de estas construcciones, tal como veremos en los siguientes párrafos. El paraje “Candados” donde se emplaza dicho oratorio se encuentra desde hace varios años prácticamente deshabitado. Un par de veces al año, algún pariente sube al domicilio para controlar que la hacienda se encuentre en buen estado, realizando la señalada y capando los nuevos machos.

Por otro lado, los oratorios se integran a la vida comunitaria en determinados momentos como las Fiestas Patronales del pueblo. En esta ocasión, días previos al fin de semana de los festejos principales, las familias comienzan los preparativos en sus casa de campo, realizando diversas actividades como carnear los animales que van a participar del baile de “la cuarteada” y alistar los retablos. En esta instancia en que los oratorios toman absoluto protagonismo, al conformarse de alguna manera como la sede familiar de la festividad. Es allí donde los promesantes y los corderos van a recibir la bendición de los santos y/o vírgenes. En el exterior del oratorio se prende coba para sahumar, se abre el pachero o juire y se realizan las libaciones mientras la banda de música toca a su alrededor. Se trata de una ceremonia performática y multisensorial de la que participan personas humanas y no humanas, donde se entremezclan temporalidades y prácticas católicas y andinas. Oratorios, familias, santos y vírgenes, entidades tutelares andinas como la Pachamama se vinculan con redes más amplias de sentidos que las contienen, integrándose a la ceremonia comunitaria en una espacialidad ampliada.

Entre viernes y sábado las familias con sus retablos y estandartes, provenientes de distintos parajes y pueblos, parten de sus casas de campo rumbo a la iglesia principal ubicada en el pueblo, en procesión y realizando diversas paradas a lo largo del camino donde se realizan rezos, cantos y libaciones a la Pachamama. Si observáramos estos sucesos

a vuelo de pájaro, podríamos describirlo como una gran coreografía donde las peregrinaciones, mojones, capillas domésticas, familias devotas generan una escena mayor cuyo centro es la iglesia y el pueblo de Coranzulí. Estos movimientos, desplazamientos simultáneos que involucran materialidades y agentes humanos y no humanos generan una composición dinámica que sacralizan el espacio-tiempo, en una concepción que transgrede la noción cartesiana.

3. Reconociendo una capilla familiar en el Altiplano de Lípez

Para la segunda mitad del siglo del siglo XIX, se cuenta con el registro de una capilla familiar en el valle y localidad de Maico Cueva, en Nor-lípez (ver imagen 7), publicado en 1885 por el ingeniero y geógrafo chileno Alejandro Bertrand, en su obra *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama i rejiones limítrofes*.

Actualmente Maico Cueva corresponde a “la comunidad indígena originaria campesina” Mallku Villamar. Refiere Abdón Bernal, uno de sus comunarios, que “fue fundada el 9 de julio de 1949, a partir de ese momento se considera comunidad [...]”¹⁴. Respecto de dónde proviene el nombre de la comunidad señala que procede:

“desde su creación, desde la fundación [1949]. Antes su nombre original era Mallku Cueva porque hay una cueva donde las autoridades máximas, autoridades Mallku se reunían en esa cueva, de eso viene el nombre Mallku Cueva. Ahora en los años 1968, 1969, se cambia el nombre a Mallku Villamar porque la única comunidad que está más cerca al mar. Y una comunidad con más caudal de agua por eso se ha cambiado el nombre a Mallku Villamar”¹⁵.

Circula en el área una versión sobre ese cambio de nombre que refiere que una persona de Chile y comunario de Mallku Cueva, viajaba mucho, y fue él quién llevo a la comunidad la interrogante de colocar el nombre de Mallku Villamar. Respecto de este relato

¹⁴<https://ms-my.facebook.com/FelicidadFM/videos/-regionalvillamar-noticiasuyuni-radiofelicidaduyuni-socializaci%C3%B3n-del-salar-de-p/199600842347029/>

¹⁵<https://ms-my.facebook.com/FelicidadFM/videos/-regionalvillamar-noticiasuyuni-radiofelicidaduyuni-socializaci%C3%B3n-del-salar-de-p/199600842347029/>

Abdón Bernal cuenta que “justamente anteriormente por que la gente vivía más que hacían los trueques y por tal sentido desde ahí va naciendo de que esta comunidad podría cambiar su nombre a Mallku Villamar [esto se cambió] en coordinación en varias asambleas y llegando a un acuerdo y bajo un documento”¹⁶.

En la versión del cambio de nombre de Mallku Cueva por Mallku Villamar observamos que el protagonista era un “chileno” especialista en viajes, es decir un arriero. Información que resulta muy interesante a la luz de diversos estudios etnohistóricos que dan cuenta de procesos de contactos y relaciones dinámicas, tanto a nivel de unidades domésticas como de actividades económicas, entre poblaciones indígenas pastoras del altiplano de Lipez, Tarapacá y Atacama, en tiempos coloniales y subactuales (Hidalgo 1984; Martínez 1986; Odone 1994). Si bien habría que explorar de dónde era originario ese “chileno”, proponemos que este dato puede ser leído a la luz de las redes de relaciones sociales, económicas, culturales y rituales, entre poblaciones de los territorios de Lipez y Atacama propuestas por Martínez, quienes para el acceso a espacios y recursos habrían utilizado antiguas rutas de movilidad e intercambio (1985, 1988, 1990, 1998). A su vez, Sanhueza (1992), refiere que la presencia de lipes en Atacama, aún en el siglo XIX estaba vinculada con viajes donde se trasladaban “hojas de coca que intercambiaban en San Pedro de Atacama, por productos tradicionales como la chicha y los frutos del chañar” (1992, p.177).

Alejandro Bertrand, en 1884, durante su recorrido por el río de Quetena, y sus afluentes, en el altiplano de Lipez, describió la existencia de caseríos, como Quetena, Quetena Chico, Torque y Maico Cueva, los que no eran poblados propiamente tal, sino que “estensas ciénagas donde pastan numerosos rebaños de llama, ganados i animales, propiedad casi todos de los indios apellidados Esquivel, cuya familia tiene varias residencias en distintos puntos de estas ciénagas” (1885, pp. 274-275), como en Guari, Quetena Chica y Quetena Grande (Bertrand 1885, p. 652; Odone, 2019).

Respecto de Maico Cueva, sobre los 4.000 msnm, Bertrand registró que “el vallecito i la localidad se llamaban Maicocueva; vense pastorear por los alrededores numerosos rebaños de llamas”. En su registro refiere que:

¹⁶<https://ms-my.facebook.com/FelicidadFM/videos/-regionalvillamar-noticiasuyuni-radiofelicidaduyuni-socializaci%C3%B3n-del-salar-de-p/199600842347029/>

“Y que al poco andar por el valle nos encontramos **varias habitaciones cerradas** con candado; vimos prendas de ropa i aperos de montar depositados afuera en poyos,i en un corral líos de pasto de vega seco; había también rastros de haberse fabricado carbón; **más allá había ranchos** todos desiertos, **agrupados en torno de un oratorio o santuario**” (Bertrand 1885, p. 70, negrita nuestro).

De acuerdo a Berenguer en la conformación de una estancia de pastores se detectan “una o más estructuras rectangulares con techo de una, dos o cuatro aguas y muros de piedra, emplazadas alrededor de un patio central; junto a ellas hay un variado número de corrales para el ganado con recintos adosados” (2004, p. 41). Bien podríamos pensar que las habitaciones cerradas y los ranchos corresponden a los espacios de la vida doméstica y familiar, estando los ranchos en el patio central y reunidos en torno al oratorio. Señala Bertrand que “Penetramos en este último por una que mas parecía ventana que puerta” (Bertrand 1885, p. 70).

El ingeniero ingresó al oratorio, lo que permite pensar que la puerta no estaba trancada con candado como las habitaciones que él reconoció cerradas. No contamos con antecedentes que permitan identificar características materiales de la capilla familiar de la estancia de Maico Cueva, pero sugerimos que se trataría de un recinto bajo, al parecer pequeño, con una puerta igualmente reducida, por donde él explorador entró. Bertrand no se refirió al interior de la capilla de forma ominosa y vulgar. Y no se extrañó o inquietó ante la síntesis de la presencia de la alteridad que detalló:

“había allí un crucifijo pintado en un trocito de tabla i envuelto en un lienzo de lana de llama, varios huevos de *parina* colgados del techo i un bastón de madera. En un tiestecito de barro hallamos resina de yareta destinada sin duda a desempeñar el oficio de incienso” (Bertrand 1885, p. 70)¹⁷.

¹⁷ Carolina Odone (2019), efectúa un análisis de esta cita con relación a las cajas de San Pedro Estación y su vinculación con el territorio de Quetena en Bolivia.

Al recorrer la disposición de los objetos de la capilla se aprecia que se trata de una especie de archivo familiar que entrega luces respecto de una agencia indígena. En relación con el crucifijo se sugiere que lo que vio Bertrand correspondió a una cruz con el cuerpo de Jesús fijado en ella, representando su sufrimiento y muerte (Belting 2009). Se constata que era de madera y que estaba *pintado en un trocito de tabla*, lo que permite pensar que se trataría de un objeto pequeño. Respecto de ser de madera y estar pintado no es de extrañar puesto que ese tipo de crucifijos elaborados en madera y/o hojalata circulaban en el ámbito de los Andes del Sur, entre poblaciones indígenas quienes accedían a ellas en mercados y ferias, o bien a través de maestros imagineros y arrieros (Otero 1942, pp. 311-312).

Respecto del lienzo de lana de llama que envolvía la cruz proponemos que podría corresponder a una “tela hecha y texida”, en este caso de lana de llama. No contamos con antecedentes respecto de las características específicas de la pieza textil o bien si habría sido un tejido especialmente elaborado para cumplir la función de envolver la cruz pequeña, pero si sabemos que hoy en día, en Bolivia, los yatiris, en las ceremonias tienen cruces pequeñas a las que les ponen lanitas teñidas, por ende son lanas naturales, sobre todo de llama y alpaca, y en menor medida de oveja. Se utilizan para protección, y sobre todo para alejar las enfermedades (Varinia Oros, comunicación personal, 2022). A su vez, en Atacama, particularmente en Toconce, Victoria Castro ha dado cuenta que para la fiesta de *Cruces*, el 3 de mayo, las cruces “se embarrilan con nuevas lanas rojas y que se repondrán en el techo de las casas para protegerse de los rayos y de los ‘malos espíritus’”(2009, p. 450). A su vez, en Bolivia, en diferentes espacios de la actual provincia de Charcas y el departamento de La Paz, la cruz, dispuesta en el techo de la casa y envuelta con lanas “protege la casa y la comunidad de cualquier tempestad [rayo] o espíritu malevolente que pueda llegar hasta allí” (Arnold, Jiménez y Yapita 2014, p. 69).

En relación con los huevos de parina dispuestos en el techo reconocemos una serie de aspectos que es necesario tratar de forma diferenciada. Por una parte, las aves son animales muy importantes para las sociedades pastoras andinas, descansando su valor en el “consumo alimenticio, uso de huevos, tendones y plumas como materia prima para la confección de herramientas, adornos corporales, usos rituales y su expresión ideológica en el arte rupestre” (Castro y Rottmann 2016, p. 64).

El cronista Martín de Murua refiere la importancia que, en contextos rituales, tenían “las plumas de un ave que llaman ellos pillco [rojo], que son de hermosos colores y vista, y un ave que hay en los Andes” (1986 [1616], p. 420). Y su valor como objeto de ofrenda era vital: “sacrificauan con carneros negros y sestos de *coca* [...] y pluma de *suri* [avestruz]”, nombradas también como “plumas de *pariuana* [flamenco]” (Guaman Poma 2006 [1615], pp. 254 y 247). Se reconoce también que ellas se distinguen por su color y tamaño, “Hay tres clases de parina. tococo, más bonita; jototo, las plumas más rosadas; chururu, más blanquizca y huacchatata, así canta” (Castro 2009, p. 271). Se señala que “los huevos de parina se consumen e intercambian y también se les atribuyen propiedades medicinales” (Castro y Rottmann 2016, p. 69). Mostny et. al, para el ámbito del salar de Atacama, recogió una serie de versiones respecto de la importancia de los huevos de parina como alimento, cuya recolección se realizaba de manera comunal entre octubre y diciembre, y sus plumas rojas eran utilizadas en el contexto de la fiesta de la limpia de canales (1954, pp. 32, 65 y 77).

Respecto de los huevos de parina puestos en el techo de la capilla sugerimos su relación con la proposición de Carolina Rivet, para la puna de Jujuy, entre familias pastoras, respecto del:

“ritual que se realiza una vez terminado el techo de la casa y que consiste en abrir un pozo (llamado *pachero*, *juire* o *pujio*) debajo de la cumbrera de donde cuelga un huevo (idealmente de *suri*, en su defecto puede ser de gallina) envuelto en una redcilla de lanas de colores. Se confeccionan *flechas* con ramas de un arbusto llamado *tola*, a las que se atan las mismas lanas del huevo. La familia y los invitados (todos los que trabajaron en la hechura del techo) se colocan en círculo alrededor del pozo y por turnos van tirando las flechas con el objetivo de partir el huevo y que su contenido caiga como ofrenda dentro del *pachero*” (Rivet 2020, p. 150).

La observación de Bertrand respecto de “varios huevos de *parina* colgados del techo”, no permite detectar en qué parte del techo estaban ubicados, puesto que en el área andino, las casas, en este caso de familias pastoras, son un cosmos, un espacio-mundo, donde existen una serie de convenciones que dan cuenta de que toda ella, como una

totalidad, tiene un orden cultural de creación, desde sus cimientos, las piedras que se utilizan, los adobes y materiales de las paredes, hasta el techo y su cobertura de paja o calamina, sus vigas, y la cumbrera (Arnold, Jiménez y Yapita 2014, p. 73).

En relación con la presencia de yareta al interior de la capilla familiar, el ingeniero observó que resina de yareta se distinguía “en un tiestecito de barro”, y que estaba “destinada sin duda a desempeñar el oficio de incienso” (Bertrand 1885, p. 70). En las comunidades andinas, no todas las especies de yareta estaban destinadas a ser quemadas como incienso las que se disponía en el interior de un pequeño recipiente de cerámica. Así se utilizaba e utiliza en determinados contextos propiciatorios, siendo “quemada a modo de incienso en los ‘floramentos’ de ganado, rituales mortuorios, de fertilidad, ‘limpia de canales’ y otras ceremonias tales como ‘pagos’ ofrecidos al campo, a las piedras o el agua” (Aldunate et. al. 1981).

Bertrand no sólo distinguió la presencia del crucifijo de madera pintado y envuelto en lana de llama, la presencia de huevos de parina colgados en el techo, y la existencia de un pequeño recipiente de barro con resina de yareta. El último objeto que le llamó la atención fue un bastón de madera, objeto singular y poderoso dado que la vara, báculo o bastón de mando lo “sostienen las personas que ejercen la autoridad de una comunidad” (Romero 2003, p.80). Por ende, ellos son emblemas de autoridad indígena comunal presente en el sistema de cargos jerárquicos, cuyo objeto es la regulación ganadera, agrícola y política de una comunidad. El ingeniero no sólo detalló la presencia de un “espero humo de olor penetrante que se ofrece para agradar e invocar divinidades y antepasados (Aldunate et, al., 1981, p. 197), sino que reconoció un objeto, el bastón de mando, presente y vigente en la capilla familiar, que no es y era sólo símbolo de autoridad, sino que, de compromiso para dirigir, con cuidado y responsabilidad, la vida social comunitaria.

Bertrand registró un espacio devocional familiar no necesariamente europeo, no necesariamente andino, *un espacio simbólico o sacralizado otro*, autónomo de los programas evangelizadores oficiales. Reconociendo además expresiones de usos y funcionamientos andinos en ese espacio cristianizado. Ello representaría una evidencia de huellas de alteridad no de objetos ominosos y vulgares, sino que evidencias de que para sus creadores eran objetos inefables y únicos que estaban en una posición de simetría al interior de la capilla familiar.

4. La memoria de una capilla familiar en la quebrada alta de Tarapacá

La parte alta de la quebrada de Tarapacá está conformada, de este a oeste, por los pueblos de Sibaya, Limaxiña, Huaviña y Mocha. Un poco más abajo de este último poblado, en un sector denominado Puchurca, donde se emplazaron campos de geoglifos de data preincaica, desembocan las dos quebradas afluentes de Tarapacá. En tiempos coloniales esta zona se organizó bajo la Parroquia de Sibaya que inicialmente estuvo adscrita al Curato de Tarapacá. Hacia el siglo XVII fue adquiriendo cierta categoría dentro del escenario administrativo religioso tarapaqueño y a principios del siglo XVIII se convirtió en Curato de Sibaya (Díaz y Ilaja 2003).

Huaviña consta de 12 comunidades de agua (ver imagen 8). La Limpia de acequias se realiza dos veces; una en marzo después de la temporada lluviosa, otra entre agosto y septiembre antes de comenzar la temporada seca. De acuerdo con las categorías andinas, la quebrada de Tarapacá se nombra como paisaje salado, cuyas aguas y suelos permite el cultivo de maíz, trigo y verduras adaptadas a ambientes más salinos (p.ej. acelga, ajo, betarragas, cebolla, habas y zanahoria). No obstante, en Huaviña afloran vertientes dulces (Piwawa, Pisalacsa, Peica y Lacanal) donde pueden crecer los frutales y prospera una mayor biodiversidad. Los humedales de las quebradillas dulces albergan pequeños bosques de apama que eran utilizados hasta hace poco tiempo para aprovisionamiento de leña¹⁸.

El lugar de fundación del pueblo colonial se nombra como *Manqha Huaviña*. A principios del siglo XX, este poblado, junto a otros asentamientos de valles en Arica y Tarapacá, fue asolado por la fiebre amarilla y la malaria. Razón por la cual, el pueblo se trasladó aguas arriba y las antiguas viviendas quedaron tapiadas.

Cerro Verde es considerado el cerro tutelar de Huaviña. Se dice que es compadre del Tata Jachura y conecta con cerro Unita. Se trata de un cerro de oro y tiene tres vertientes u ojos de agua: uno sale a las chacras alrededor del sector Pisalacsa, otro a los pies del sector

¹⁸ La característica más sobresaliente de los ambientes dulces es el cultivo de frutales; ergo, la vegetación aquí es abundante y variada: desde flores, hierbas, matorrales hasta especies forestales. Los paisajes dulces se definen en concomitancia con aquellos considerados como salados, donde se cultiva de manera preferente el maíz y las hortalizas adaptadas a ambientes más salinos. Lo cual implica una menor variedad de formaciones vegetales, aunque sustenta la presencia de camarones de río que sólo proliferan en aguas con mayor grado de salinidad (Álvarez 1992). Por otro lado, esta diferenciación no sólo opera en los espacios agrícolas de valles y quebradas, sino que además se pormenoriza en torno a bofedales o vegas altoandinas que permiten indistintamente el pastoreo, pero que presentan singularidades propias (Urrutia 2019).

Peica y el otro aflora frente a la quebrada de Lacanal. Por su parte, la vertiente de Piwawa, que alimenta de agua potable al pueblo, es homenajeada todos los años con una *wilancha* (ver imagen 8). Arriba hay una vertiente macho principal, que es el jefe o *mallku* de todo este sector. Más abajo hay dos vertientes, una hembra y otra macho, después del terremoto del 2005 a ese matrimonio le salió un hijito. Allí se hacía la *wilancha*, se comía un asado y se guardaba un resto para los que habían quedado en el pueblo. Cuando no se puede ir a la vertiente, se va al estanque donde está la piedra que trajeron de Piwawa.

Piwawa nace del cerro Campara, dicha pampa marca la frontera tripartita entre Usmagama hacia arriba con Limaxiña y Huaviña hacia abajo. Pampa Campara era un antiguo asentamiento de pastoreo de Huaviña, ocupado desde tiempos inmemoriales. En efecto, se evidencian *gentilares* o aldeas preincas con viviendas, corrales, chacras y acequias.

“Según la historia de nuestros abuelos es una generación pequeñita que vivió antes de la salida del sol. Para ellos, su sol era la luna; ellos trabajaban sus chacras y cosechaban sus productos cuando salía la luna; tanto sus casas como sus chacras, maíces, cántaros, todo era pequeñito, como miniaturas porque ellos también eran chiquititos. Cuando supieron que iba a salir el sol se asustaron tanto porque ellos decían que el sol los iba a quemar vivos. Ellos tenían sus viviendas con la puerta mirando al cielo, como supieron esto, les dio tanto miedo que se enterraron vivos con sus familias. En la actualidad, en Huaviña, aún existen esas casitas de gentiles; por ejemplo, en Amaimalla, Lacanal y Tilamacsa. En Amaimalla, campañas arqueológicas durante la década de 1960, lamentablemente, después de realizar sus excavaciones y saquear las cositas que encontraron, dejaron abierto el hoyo y los restos al descubierto. Lo cual es una falta de respeto muy grande hacia estos seres que estaban en su descanso eterno, sacándolos de su lugar ancestral y dejándolos a la intemperie” (Comunicación personal Francisca Salazar, Huaviña, 2020).

Las fiestas más importantes de Huaviña celebran a San Juan Patrón (24 de junio) y Virgen Candelaria Patrona (2 de febrero); además, se conmemora Santa Cruz (3 de mayo), Octava de Espíritu Santo (mayo-junio), San Santiago (25 de julio), junto a las ceremonias católicas de Semana Santa (marzo-abril), Primero de Noviembre, Nacimiento (25 de

diciembre), Año Nuevo (1 de enero) y Reyes (6 de enero). Los rituales católicos, cuando no está presente algún sacerdote, son realizados por el fabriquero o algún miembro de la comunidad católica dedicado a esos oficios.

La iglesia de Huaviña¹⁹ destaca en la medida que conserva la única capilla familiar vigente en la región, las que antes eran muy comunes entre pueblos de la precordillera alta como de las estancias en el altiplano; su patrón es San Santiago y pertenece a la familia Salazar.

La iglesia tiene un altar mayor que consta de tres retablos de madera antiguos con hermosos adornos tallados. El portal que da inicio al sector del altar tiene en el centro de su arco los colores de la bandera peruana, blanco y rojo²⁰. Arriba se ubica Señor Espíritu Santo que sólo se baja para la adoración en ocasión de su fiesta. A la derecha está San Juan Patrón y a la izquierda Virgen Candelaria Patrona, ambos se acompañan mutuamente en las procesiones de sus respectivas festividades.

Adelante del altar, se disponen mesas que son ocupadas durante las distintas festividades religiosas para homenajear a los respectivos agasajados. Durante nuestro terreno en Huaviña, la última fiesta conmemoró a San Santiago y fue celebrada del 24 al 27 de julio. Por ende, estaban en la mesa de la izquierda San Santiago, Virgen del Carmen y Santiago Chico quienes acompañan en las procesiones del *Chaguito*. Mientras que la mesa de la derecha, que es la más importante, estaba vacía ya que el *Chaguito*, sube a su propia capilla el 27 a mediodía con su respectivo ritual.

Este San Santiago es el principal y mora el resto del año en una pequeña capilla familiar localizada en una de las cuatro esquinas (que da al este) que conforman el recorrido de las procesiones patronales. Se lo va a buscar el 24 a mediodía y después de tres jornadas de fiesta se lo retorna a esa misma hora. En ambas oportunidades, al bajarlo y subirlo de su morada, va seguido de su comparsa de *lakas* y los promesantes del *Chaguito* (encargado, mayordoma, alférez y devotos).

¹⁹ Fue declarada Monumento Nacional en 1953 y tuvo que ser reparada a causa del terremoto del 2005, pues la estructura sufrió fisuras; pero no tuvo que ser reconstruida, sino tan sólo reparada. La refacción de la iglesia fue inaugurada el 2011.

²⁰ Dicen que después de la Guerra del Pacífico (1879-1883), cuando esta región fue anexada al territorio chileno, se pintó el del frente con los colores alusivos a la bandera de Chile (blanco, azul y rojo). Con todo, se haya materializado el tránsito de nacionalismos y aún se mantienen ciertos vínculos con el Perú; por ejemplo, las coronas que llevan los patrones en sus cabezas fueron encargadas a Lima.

Respecto a la historia del *Chaguito* y su capilla, ésta se vincula a la familia Salazar y su antigua residencia doble entre Huantija y Huaviña. El *Chaguito* es de la bisabuela de Francisca Salazar Callasaya, su encargada desde el 2017. Su bisabuela tuvo una hija de nombre Francisca Salazar Salazar, ella tuvo dos hijos Brígida y Martín Salazar. A su vez, Brígida Salazar tuvo un hijo, Lorenzo Caipa Salazar. Martín Salazar tuvo a Mario, Electra, Lucila, Olimpia y Francisca Salazar.

Este santo acompañaba a la familia Salazar en todos sus recorridos desde Huantija, en el altiplano de Cancosa, donde todavía está el nicho de San Santiago. La familia siempre andaba con su *Chaguito*. Cuando no había pasto en Huantija venían con sus animales a Huaviña y después se retornaban. Tenían muchos animales, contaban con corrales y una casa en Lacanal antigua con el nicho de *Chaguito*. En Huaviña también tenían chacras. Posteriormente, hicieron casa en la esquina del pueblo, al comienzo de la tercera calle, que también tenía su nicho; después hicieron su capilla.

5. Miradas de nuestro ejercicio de cruces: notas de una conclusión

Desde nuestra perspectiva, los ejemplos presentados de capillas familiares en espacios rurales de los Andes del Sur, al estar situadas en los bordes o alrededores de las iglesias más nucleares, estarían al margen de los controles eclesiásticos oficiales. Lo que permite pensar que, en esos espacios, marginales a las administraciones centrales, estaría funcionando un espacio devocional no necesariamente monolítico, sino que constituirían espacios donde se fueron configurando y sedimentando prácticas religiosas locales, diversas, plurales y heterogéneas en el tiempo y en el espacio.

Estas evidencias permiten también preguntarse sobre el alcance y significado de estos recintos en tanto expresiones materiales de creadores, artífices y devotos que, desde sus memorias y significados culturales, construyeron un cristianismo que *integró, desintegró y reintegró* creencias y prácticas católicas²¹, para hacerlas propias. Lo que

²¹ El 16 y 17 de enero del 2019 se llevó a cabo en Santiago el Seminario internacional “Integración, reintegración y desintegración religiosa en Europa y América”, Universidad de Chile/Pontificia Universidad

permite una aproximación a la agencia indígena y cómo los colectivos recrearon sus prácticas religiosas y rituales, constituyéndose en espacios de congregación comunal donde los calendarios agrícolas y ganaderos se entrelazaron con el ciclo católico ritual.

Pensamos que las capillas familiares responderían no sólo a procesos complejos y dinámicas de sedimentación de estrategias de evangelización: Sino que también serían respuestas a la variabilidad de los procesos históricos de dominación que las gentes de estos lugares vivieron. A su vez, se vinculen o no con iglesias mayores y/o nucleares, las capillas familiares extenderían el paisaje eclesiástico con otros cristianismos, los conversos, lo que permite un acercamiento a formas indígenas de pensar e incorporar el cristianismo ortodoxo, desde categorías de pensamiento propias.

Consideramos que las capillas familiares emplazadas en las inmediaciones de sitios prehispánicos, ya sea incaicos o bien del tiempo de los *gentiles* o *chullpas*, aluden a temporalidades/humanidades mucho más antiguas, que coexisten con las capillas familiares. Se trata de paisajes rituales constantemente reconvertidos y reensamblados al compás de contextos históricos y socioculturales en permanente cambio, donde se van reformulando espacios, prácticas e imaginarios devocionales.

También, se aprecia cierta coincidencia con caminos troperos que despliegan, tanto hoy como antaño, los recorridos de las memorias y los modos de vinculación. Estos caminos son signados por calvarios que igualmente connotan territorialidad y ancestralidad.

Sabemos que la historia no sólo involucra a los humanos. Hace falta, pues, hablar de las experiencias en cuyo transcurso las materialidades, las capillas familiares en nuestro caso, constituyen sujetos andinos que han ido mezclando, de acuerdo con sus propias trayectorias y disposiciones, ritualidades católicas y tradiciones antiguas, para constituirse en recintos que reúnen una variabilidad de modos de vida históricos congregados en estos espacios religiosos permitiendo la continuidad de las memorias e identidades de generaciones. Aún subsisten algunas de estas materialidades en el espacio, como ocurre con una capilla situada en la vega de Incaliri (curso medio del río San Pedro, II región Antofagasta): “Tenemos antecedentes de que Felipe Ayavire ‘de San Bartolo’ poseía una casa, un corral y una capilla en la vega de Inacaliri situada a unos 50 km al norte, para llevar

Católica de Chile/Università di Roma Tre. A partir de la temática general planteada en el seminario, consideramos que nuestras conclusiones se orientan en ese sentido.

a su ganado” (Aldunate et al, 2008, p. 102) (ver imagen 7). Esta información nos parece relevante puesto que da cuenta de la relación existente entre estancias, ganados familiares; y presencia de capillas como testimonios de las formas que asumió el cristianismo en espacios alejados a centro poblados; y que aún su memoria se mantiene.

7. Referencias bibliográficas

Adán, L., Urbina, S., Uribe, M. (2007): “Arquitectura pública y doméstica en las quebradas de Pica-Tarapacá: Asentamiento y dinámica social en el Norte Grande de Chile (900-1450 DC)”. En A. Nielsen, C. Rivolta, P. Mercolli, E. Vásquez y V. Seldes (Eds.) *Procesos Sociales Prehispánicos en el Sur Andino. La vivienda, la comunidad y el territorio*, pp. 183-206. Córdoba: Editorial Brujas..

Aldunate, C. y V. Castro (1981): *Las Chullpas de Toconce y su Relación con el Poblamiento Altiplánico en el Loa Superior, Período Tardío*. Santiago: Kultrún Ltda..

Aldunate, C., Castro, V., Varela, V. (2008): “San Bartolo y Cobija: Testimonios de un modo de vida minero en las tierras altas y la costa de Atacama”, *Estudios Atacameños*, 35, 97-118.

Aldunate, C., Armesto, J., Castro, V., Villagrán, C. (1981): “Estudio etnobotánico de una comunidad precordillerana de Antofagasta: Toconce”, *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural de Chile*, 38, pp. 183-223.

Álvarez, L. (1992): “Lo dulce y lo salado: dos formas de percepción en los Andes, Tiwanaku e Inka”. En S. Arze, R. Barragan, L. Escobari y X. Medinaceli (Eds.) *Etnicidad, Economía y Simbolismo en Los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria*, pp. 147-167. La Paz: HISBOL/IFEA/SBH-ASUR.

Arnold, D., Jiménez, D., Yapita, J. (2014): *Hacia un Orden Andino de las Cosas*, La Paz, ILCA.

Belting, H. (2009). *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Madrid, Akal.

Berenguer, J. (2004): *Caravanas, Interacción y Cambio en el Desierto de Atacama*, Santiago, Sirawi Ediciones, Museo Chileno de Arte Precolombino.

Bertrand, A. (1885): *Memoria sobre Las Cordilleras del Desierto de Atacama i Rejiones Limítrofes*, Santiago, Imprenta Nacional.

Casassas Cantó, J.M. (1974): *La región atacameña en el siglo XVII*. Antofagasta. Editorial Universidad del Norte.

Castro, N. (2021): *Cristianización e indigenización del cristianismo en Charcas, 1570-1808*, Tesis de doctorado en Historia, Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Castro, V. (2009): *De ídolos y santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile y Centro de Investigaciones Barros Arana.

Castro, V., Rottmann, J. (2016). “Aspectos de la etno-ornitología de la provincia de El Loa, Norte de Chile”, *Revista Chilena de Ornitología*, 22 (1), pp. 64-78.

Covarrubias, S. de (1611), *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sanchez, impresor del Rey N. S.

Cruz, P. (2014): “Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)”, *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), pp. 217-234.

Descola, Ph. (2012): *Más allá de la naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Díaz, A. y Ilaja, V. (2003): *Sibaya. El pasado de una comunidad andina tarapaqueña (siglos XVI-XIX)*. Iquique: Programa Orígenes-CONADI.

Guaman Poma de Ayala, F. (2006 [1615]): *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición crítica de John Murra y Rolena Adorno, traducción y análisis textual del quechua por Jorge Urioste, México, Siglo Veintiuno.

Göbel, B. (2002): “La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques)”, *Estudios Atacameños*, 23, pp. 53-76.

González, R. (2003): *Imágenes de Dos Mundos: La Imaginería Cristiana en la Puna de Jujuy*, Buenos Aires, Fundación Espigas.

Gose, P. (2008): *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, Toronto, University of Toronto Press.

Hidalgo, J. (1984): “Complementariedad ecológica y tributo en Atacama. 1683-1792”, *Estudios Atacameños*, 7, pp. 422-442.

Martínez, J.L. (1998): *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*, Santiago, DIBAM- Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

— (1990): “Asentamiento y acceso a recursos en Atacama (s. XVI)”, Guillermo Bravo (Ed.), *Economía y comercio en América Hispana*, Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, 5, pp. 13-61.

— (1988): “Dispersión y movilidad en Atacama colonial”, *Encuentro de Etnohistoriadores*, Serie Nuevo Mundo, 1, pp. 53-69.

— (1985): “Adaptación y cambio en los atacameños. Los inicios del periodo colonial, siglos XVI y XVII”, *Andes*, 3, pp. 9-25.

Mills, K. (1997): *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. New Jersey. Princeton University Press.

Mostny, G., González, R., Oberhauser, R. (1954): "Peine, un pueblo atacameño", *Instituto de Geografía*, 4, pp. 1-113.

Murúa, M. de, Fray (1986 [1616]): *Historia general del Perú*, edición de Manuel Ballesteros, Historia 16, Madrid, VIERNA, S.A.

Nielsen, A. (2008): The materiality of ancestors: chullpas and social memory in the late prehispanic history of the South Andes. En B. Mills y W. H. Walker (Eds) *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*, pp. 207-232. Santa Fe: School of American Research Press.

Odone, C. 2019: "Las cajas de santos y su relación con los circuitos de la memoria (Estación San Pedro)". *Chungara*, 51 (4), pp. 639-660.

—(1994): La territorialidad indígena y española en Tarapacá colonial (siglos XVI y XVIII), *Tesis para optar al grado de licenciada en Historia*, Santiago, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Otero, G. (1942): *Vida social en el Coloniaje*, La Paz, Librería Editorial G.U.M.

Penry, S. (2017): "Pleitos coloniales: "Historizando" las fuentes sobre pueblos de indígenas de los Andes", en Saito, A. y Rosas, C., (ed.), *Reducciones. La concentración de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, pp. 439-473.

Rivet, C. (2021): "Otras Iglesias. Procesos de evangelización indirecta durante la Colonia en las Tierras Altas del actual Noroeste Argentino", en *"Mezclar el mundo. Transmisión y circulación de paradigmas culturales en el Nuevo Mundo. Siglos XVI-XVIII"*, pp 141-171. Barcelona. Centro de Estudios de la América Colonial (CEAC) y el Centro para la Edición de los Clásicos Españoles (CECE)

— (2020): "Un león entre la hacienda. Relaciones entre animales y humanos a partir del estudio de pumas embalsamados en la Puna de Jujuy (Argentina)", *Diálogo Andino*, 63, pp. 137-150.

— (2015): "Espacialidades chullparias. Aproximación a los ancestros desde la materialidad (Coranzulí, Jujuy, Argentina)". *Estudios Atacameños*, 50, pp. 105-129.

— (2013): "Cruces e iglesias en un contexto chullpario: Arte rupestre colonial en las tierras altas atacameñas". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea] Debates, Puesto en línea el 14 febrero 2013.

Rivet, C., Tomasi, J. (2016): «Casitas y casas mochas: Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina)», en L. Bugallo y M. Vilca (Comp), *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*, pp. 373-412. Jujuy. Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad Nacional de Jujuy.

Romero, H. (2003): "Llamas, mito y ciencia en el mundo andino", *Revista de Ciencias Sociales*, 13, pp. 74-98.

Sanhueza, C. (1992a): “Tráfico caravanero y arriería colonial en el siglo XVI”, *Estudios Atacameños*, 10, pp. 169-182.

Sanhueza, C. (2008): “‘Indios’ de los oasis, ‘indios’ de la puna. Procesos migratorios y rearticulaciones identitarias en Atacama (Susques, siglos XVIII-XIX)”, *Chungara*, 40 (2), pp. 203-217.

Sendón, P. (2010): “Los límites de la humanidad. El mito de los ch’ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú”. *Journal de la Société des Americanistes*. 96 (2), pp. 133-179.

Tomasi, J., Rivet, C., Barada, J. (2018): Casas para los santos. Los oratorios domésticos dentro de la arquitectura en tierra de la puna jujeña. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas" Mario J. Buschiazso"*, 48 (1), pp. 65-81.

Urrutia, F. (2019): *Memoria, paisaje y pastoreo en Visviri*. Santiago: Publicación Ocasional Museo Nacional de Historia Natural.

— (2022): Paisajes de chullpas en Camiña, Nama e Isluga (Tarapacá, norte de Chile): ancestros, memoria y territorio en relacionidades múltiples. *Tesis para optar al Magíster en Arqueología*. Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá.

Vargas Ugarte, R. (1951): *Concilios limenses (1551-1772)*, 3 volúmenes, Lima, Tipografía Peruana.

Vinuesa, R. (2016): Estudio de los oratorios domésticos y capillas privadas en los siglos XVII y XVIII a través de la documentación conservada en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla, *Tesis doctoral*, Escuela de Arte, Universidad de Sevilla.

Yacobaccio, H.D., Madero, C., M.P. Malmierca (1998): *Etnoarqueología de pastores surandinos*. Buenos Aires. Grupo de Zooarqueología de Camélidos.

Fuentes

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia

“Indios de Acora pidiendo socorro para sus yglesias”, Expedientes Coloniales, 1604, n° 9 (ABNB, EC, 1604, 9).

“Recurso de Juan Ynga Quispe originario de Guancane, en la provincia de Paucarcolla, para que se le atienda en la reparación de la iglesia de su pueblo”, Expedientes Coloniales, 1753, n° 102 (ABNB EC 1753, 102).

“El corregidor de la provincia de Atacama da razón del curato de su jurisdicción en razón de la real providencia expedida a este fin”, Expedientes Coloniales-Adicionales, 1772, n° 1 (ABNB, EC-Ad, 1771, 1).