
Migrar y seguir perteneciendo: intimidad, ausencia eclesial y competencia lúdica en la Anata-Carnaval aymara de Chiapa (Chile)

To migrate and to belong: intimacy, ecclesiastical absence, and playful competition in the Aymara Anata-Carnival of Chiapa (Chile)

Pablo Mardones



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/etnografica/17728>

DOI: 10.4000/13ajd

ISSN: 2182-2891

Editor

Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Edición impresa

Paginación: 75-107

ISSN: 0873-6561

Referencia electrónica

Pablo Mardones, «Migrar y seguir perteneciendo: intimidad, ausencia eclesial y competencia lúdica en la Anata-Carnaval aymara de Chiapa (Chile)», *Etnográfica* [En línea], 29 (1) | 2025, Publicado el 07 marzo 2025, consultado el 12 marzo 2025. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/17728> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/13ajd>



Únicamente el texto se puede utilizar bajo licencia CC BY-NC 4.0. Salvo indicación contraria, los demás elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

Migrar y seguir perteneciendo: intimidad, ausencia eclesial y competencia lúdica en la *Anata-Carnaval* aymara de Chiapa (Chile)

Pablo Mardones

El artículo analiza la fiesta de la *Anata-Carnaval* en el pueblo precordillerano Chiapa en la región de Tarapacá, Norte Grande de Chile. Se sugiere que esta celebración se constituye como evento principal de reproducción de sentidos de pertenencia local, así como de procesos de resignificación identitaria – abordados aquí desde mecanismos de etnificación y comunalización – de la inmensa mayoría de quienes migraron del pueblo. A través de una participación observante mediada por mi rol como fotógrafo en festividades, desarrollé una etnografía multisituada que permitió realizar entrevistas en profundidad a una persona que vive de forma permanente, otra que lo hace de manera estacionaria y una tercera que retornó al pueblo. Estas dan cuenta de las implicancias que la *Anata-Carnaval* conlleva para la construcción colectiva de la identidad chiapeña actual. Se esboza como hipótesis que la migración no rompe con la pertenencia comunitaria. Para ello, se propone que las particularidades de esta festividad: intimidad; ausencia de la iglesia; y la competencia lúdica ancestral de *Mankazaya* (parcialidad de abajo) y *Arakzaya* (parcialidad de arriba) mantienen y reproducen dinámicas aymara propias que implican para quienes migraron hacia ciudades del Norte Grande chileno la posibilidad y responsabilidad de mantener los lazos comunitarios y seguir perteneciendo.

PALABRAS CLAVE: Chiapa, *Anata-Carnaval*, migración, etnificación, comunalización.

To migrate and to belong: intimacy, ecclesiastical absence, and playful competition in the Aymara *Anata-Carnival* of Chiapa (Chile) ♦ The article analyzes the *Anata-Carnival* festivity celebrated in the Andean town of Chiapa in the Tarapacá Region, Great North of Chile. I suggest that this celebration constitutes one of the main events that promote the reproduction of feelings of local belonging, as well as of processes of identity resignification for the vast majority of those who have migrated from this town to cities addressed here through ethnicization and communalization mechanisms. Adopting an observant participation methodology mediated through my role of photographer of Andean festivities, as well as through a multi-sited ethnography that allowed to conduct in depth interviews with people who live permanently, stationary or have returned to this town, I reveal the implications that the *Anata-Carnival* has for the collective identity-construction of the people of Chiapa, under the hypothesis that migration does not break with

community membership. I propose that the characteristics of this holiday: intimacy; absence of the church; and the ancestral playful competence of *Mankazaya* (partiality from below) and *Arakzaya* (partiality from above), allow for the reproduction of Aymara dynamics that translate for those who migrated to cities in the Great North of Chile in the possibility and responsibility of maintaining community ties and continuing to belong.

KEYWORDS: Chiapa, *Anata*-Carnival, migration, ethnification, communalization.

MARDONES, Pablo (mardones.pablo@gmail.com) – Universidad de Tarapacá (UTA), Chile. Orcid: <https://orcid.org/0009-9205-6631>. CRediT: conceptualización, investigación, visualización, redacción – borrador original.

Agradecimientos a Serafín Larama, Dorotea Cayo y Petronila Cayo, quienes fueron entrevistados para este trabajo y aprobaron su aparición en él. A la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) que financió la investigación “Etnificación, etnogénesis, comunalización y procesos fronterizos en las fiestas tradicionales aymara de la Región de Tarapacá” (3180333), que dio fruto a este artículo.

INTRODUCCIÓN

En la comunidad aymara de Chiapa, de forma similar a lo que sucede en muchos lugares del Norte Grande chileno, los Andes centrales y diversos territorios de América Latina y otras partes del mundo, las fiestas sirven a las personas que migraron del pueblo como un espacio para mantener vínculos comunitarios y reafirmar su identidad local. El aporte concreto de este trabajo es relacionar dicha identificación con mecanismos de etnificación y comunalización, los cuales son aquí entendidos como parte de un proceso de resignificación identitaria.

Chiapa se encuentra en el Norte Grande chileno,¹ territorio que, junto con la región de la Araucanía en el sur, tiene los mayores porcentajes de personas que se autoadscriben como indígenas en el país, en su gran mayoría aymara (INE 2018). Esto, pese a la violenta persecución étnica que se originó con el proceso de chilenización posterior a la Guerra del Pacífico (1879-1883), cuando estos territorios, hasta entonces pertenecientes a Bolivia y Perú, pasaron a ser chilenos. Este contexto, sumado al dramático despoblamiento de la precordillera y el altiplano desde el siglo XX hasta la actualidad (Kröll y González Cortéz 2008), implicó una pérdida sistemática de costumbres, conocimientos y legados.

1 Conformado por las regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá, Antofagasta y la mitad de la de Atacama.

Gracias al compromiso de pertenencia comunitaria – propia de la cosmovisión de los Andes centrales (Albó 1985; Martínez 1987; Gavilán 2005) – de quienes migraron y hoy viven en ciudades del Norte Grande chileno, estos pueblos, en diferentes niveles, conservan y reproducen dinámicas identitarias locales. El espacio predominante de este fenómeno es durante la fiesta, el cual constituye la instancia cuando la mayoría de la comunidad se encuentra y en la que, mediante distintos ritos, se retroalimentan prácticas propias. Esto responde a que a través de las festividades es posible entender los procesos sociales que llevaron a cabo sus protagonistas para adaptarse al entorno (Saignes 1978).

En las fiestas, las y los aymara constan de un poder transitorio forjado a través de una lógica ritual colectiva que está basada en la desarticulación de lo subordinado y oculto que durante la fiesta se vuelve jerárquico y manifiesto (Montes Ruíz 1999). Y esto es porque responden a un tiempo antagónico a la rutina. Si en el diario vivir en los Andes centrales se trabaja desde que sale el sol hasta que se va, se come lo necesario, no se bebe y se duerme las horas justas, durante la festividad sucede todo lo contrario: no se trabaja, se duerme poco, y se come y bebe en abundancia. Mientras el trabajo es tedioso y silencioso, la fiesta es amena y ruidosa.

Pero no todas las fiestas son iguales, hay sutiles y no tan sutiles diferencias entre cada una de ellas. La aquí descrita y analizada, la *Anata*-Carnaval, se caracteriza por ser una de las más sobresalientes. Esta festividad representa para el pueblo aymara, “por definición el espacio de reproducción social de la comunidad” (Carrasco y Gavilán 2009: 89).

Además de estas condiciones, en el caso de Chiapa, identifiqué tres particularidades. La principal radica en que se trata de una de las únicas conmemoraciones en la cual la religión cristiana no participa. De hecho, la iglesia del pueblo permanece cerrada y no hay sacerdote durante la fiesta. Se considera así a la *Anata*-Carnaval como una conmemoración pagana. La ausencia de la institucionalidad eclesiástica, además de despojarla del verticalismo y concentración espiritual ejercidos por el cristianismo, genera el desinterés de potenciales alférez. Esto la diferencia de la mayoría de las festividades tradicionales aymara del Norte Grande chileno, en las cuales, los responsables principales del evento dan cuenta, a través de la fe, de su enorme capacidad económica, llegando a financiar fiestas de colosales dimensiones.

Esta circunstancia permite identificar una segunda particularidad: la *Anata*-Carnaval en Chiapa es íntima y austera. Se trata de una celebración pequeña, sin grandes banquetes ni abundancia de alcohol. Su humildad, en comparación con otras festividades del mismo pueblo, como Cruz de Mayo o San Roque, así como frente a la *Anata*-Carnaval en otras localidades de la región, genera un ambiente que propicia el intercambio de lazos intracomunitarios, así como condensa vínculos personales.

Una tercera particularidad es la competencia lúdica ancestral entre las dos parcialidades del pueblo: *Mankazaya* (la de abajo) y *Arakzaya* (la de arriba),² que responde a una división dual del espacio, propia del universo cosmovisionario y de la estructura residencial de los Andes centrales. Sin consenso absoluto, la división entre ambas parcialidades en el pueblo parece estar determinada por el control del agua y la tierra. Los de sectores más altos, *Arakzaya*, habrían tenido terrenos mayores. Aquellos del sector bajo, con tierras más pequeñas, eran los del *Mankazaya*. A diferencia de otras comunidades donde esta concepción se perdió, en Chiapa goza de plena vigencia (Castro *et al.* 2017).

Son estas condiciones – 1) la ausencia de la iglesia y del gasto festivo exacerbado; 2) su consecuente intimididad y austeridad, y 3) la competencia lúdica por parcialidades –, las que permiten que la *Anata*-Carnaval de Chiapa opere como un escenario particular de concentración de dinámicas de resignificación identitaria entre sus integrantes.

Estas dinámicas son posibles de graficar a través de dos mecanismos vinculados, el de etnificación y el de comunalización. A partir de Segato (2007), por etnificación se comprende el desarrollo de procesos en los que sujetos o colectividades adhieren a formas y prácticas culturales, las que se entienden, simbólica o políticamente, como enunciadoras de identidades étnicas. Esto puede implicar la construcción de una idea colectiva de retorno a un pasado o identidad comunitaria compartida.

Esta investigación permitió dar cuenta que la etnificación es un fenómeno mediante el cual el quehacer de los y las migrantes es fundamental, ya que se trata de procesos que son impulsados, sobre todo desde el contexto migratorio en las ciudades. Quienes migraron muchas veces se desvinculan de su identidad, pero otras tienden a reforzarla y reproducirla, particularmente desde el contexto urbano (Brettell y Hollifield 2008). A su vez, en Chiapa, los vínculos, entre quienes se fueron y quienes no, suelen ser duraderos en el tiempo (Levitt y Schiller 2004), dando cuenta de una relación permanente entre movilidad y pertenencia, que en este caso es transcomunitaria³ y que está enfocada a evitar que el pueblo deje de tener habitantes y, por ende, de existir.

Es frecuente que cuando operan mecanismos de etnificación, estos estén vinculados a mecanismos de comunalización, los que Brow (1990) acuñó para referir a patrones de comportamiento que promueven sentido de pertenencia, seleccionando y entramando la memoria social. Este abordaje ha dado cuenta como la fiesta, particularmente esta, es un espacio predilecto de comunalización, ya que sus diferentes instancias rituales estimulan un “estar juntos” a partir de la realización de actividades colectivas.

2 Lo vi escrito de diversas formas en distintos años. Aquí lo escribí como aparece en los bombos en 2019.

3 O sea, que trasciende la comunidad territorial en sí, generando una comunidad entre quienes se quedaron y quienes migraron.

De tal forma, ambos mecanismos dan cuenta de un proceso de resignificación identitaria que – en sus propias palabras – está basado en “volver a sus raíces” y retomar “sus costumbres”. La fiesta entonces, sustancialmente la *Ana-ta*-Carnaval, se conforma como el principal escenario en el cual se (re)producen mecanismos de etnificación y comunalización, ocasión en que la identidad de quienes migraron se robustece (Brettell y Hollifield 2008) y los vínculos entre estos y los que se quedaron se consolidan (Levitt y Schiller 2004).

Para dar cuenta de este proceso, utilicé dos estrategias metodológicas. Una de ellas fue una participación observante (Tedlock 1991), técnica que, superando a la observación participante, involucra una inserción desde roles concretos en la festividad, en este caso, además, útiles para la comunidad. La participación observante supone ir más allá de observar participando, al conllevar una intervención corporizada (Mora 2013) a través de la cual la o el investigador participa como un miembro más de la actividad que la comunidad ejecuta, asumiendo un rol concreto y un compromiso.

Dicha inserción fue como fotógrafo. Así, durante la fiesta realicé una serie de imágenes buscando dar cuenta de la corporalidad, desplazamientos y emociones de sus protagonistas – adultos mayores en su mayoría – a través de las prácticas festivas desarrolladas. La captura y posterior análisis de estas imágenes las constituyó en una herramienta específica de esta investigación (Martins 2013), ya que otorgan datos etnográficos relevantes para sostener las ideas y argumentos que aquí esbozo.⁴

Al llegar a Iquique las edité y se las mandé vía WhatsApp a los contactos que acopió. Esta devolución me permitió mantener una relación de cercanía con muchos de las y los concurrentes, lo que, finalmente, me dio acceso a la realización de entrevistas.⁵ Dicha devolución, por ende, viabilizó una negociación entre las y los chiapeños y yo como investigador (Martins 2013), la cual fue clave para “romper desconfianzas” y permitir que estas personas se sintieran cómodas con los temas y preguntas que sugerí, posteriormente, en las entrevistas.

La fotografía ha sido desde siempre una herramienta idónea para la etnografía, en tanto observación, descripción y análisis de las dinámicas humanas. Lo interesante desde esta perspectiva metodológica es que la cámara fotográfica no opere solo como formato – supliendo el cuaderno de notas o el grabador – sino que se constituya en “un objeto teórico mediador de relaciones de campo” (MacDougall 1998: 43). De tal forma, en este abordaje la cámara se transformó en protagonista de la producción de conocimiento etnográfico, ya

4 Es por este motivo, además, que para este artículo fue central contar con una gran cantidad de fotografías en su publicación.

5 Algunos imprimieron estas imágenes y las colgaron en sus casas o dieron de regalo, otros me llamaron para ir a fotografiar otras festividades.

que las imágenes otorgaron elementos que estimularon una mayor comprensión del ámbito de investigación y, a su vez, generaron procesos de reflexividad entre yo como investigador y la comunidad (Piault 2002).

La segunda y principal estrategia metodológica fue a través de una etnografía multisituada. La etnografía multisituada, propuesta por Marcus (1995), supone una modalidad de investigación que relativiza el principio antropológico clásico que circunscribe la cultura, los grupos y comunidades a un área geográfica dada, asumiendo al proceso migratorio, la movilidad y pertenencia como sucesos dinámicos. Se trata de una perspectiva etnográfica más adecuada para entender las lógicas itinerantes de este tipo de movimientos, preponderantes en el caso de los Andes centrales, y, particularmente, en Chiapa. En síntesis, implica que el trabajo etnográfico no se lleva a cabo en su solo lugar, sino que conlleva la realización de etnografía en otros espacios vinculados al territorio principal. Así, esta etnografía se realizó de forma protagónica en el pueblo de Chiapa, pero conllevó trabajo etnográfico en las principales ciudades donde actualmente radican las y los chiapeños: Alto Hospicio e Iquique.⁶ De esta forma, y acorde a esta etnografía multisituada, realicé entrevistas en profundidad a un habitante permanente, otra retornada luego de vivir muchas décadas fuera, y una de residencia móvil entre la ciudad de Iquique y el pueblo. Estas entrevistas permitieron comprender los lazos transcomunitarios y los procesos identitarios experimentados por los que se fueron (Brettell y Hollifield 2008), además de la relevancia festiva en Chiapa y la peculiaridad de la *Anata*-Carnaval.

Ambas metodologías, el registro fotográfico y la etnografía multisituada, funcionaron como un catalizador. De esta manera, tanto la visualización de las imágenes registradas como el relato de distintas experiencias migratorias operaron como un “disparador de la memoria”. Incluso, preguntar por cuestiones que aparecían en las fotografías o en las entrevistas de otras personas estimuló mayor interés a querer contestarlas. Así, prácticas, movimientos, vestimentas, miradas y elementos aparecidos en las imágenes y relatos generaron nuevas preguntas a la vez que me eran explicados.

El artículo está dividido en cuatro apartados subsecuentes a esta introducción. El primero está dedicado a describir al pueblo de Chiapa incluyendo información histórica cotejada por datos censales y las pocas investigaciones que se han centrado en él (González Caqueo 1985; Martínez 1987; Castro *et al.* 2017). El segundo, de forma sucinta, contextualiza el origen del festejo del Carnaval en la región, así como su sincretización con la celebración aymara de la *Anata*. En un tercer apartado, se profundiza etnográficamente respecto a su edición en 2019 y los alcances e implicancias para la comunidad, para en

6 A su vez, esta experiencia fue complementada con mi conocimiento previo de las asociaciones de Hijos de Chiapa, en las ciudades donde inicialmente migraron: Antofagasta y Arica.

un cuarto otorgar elementos trascendentes de la vida de las y el entrevistado, con el propósito de comprender la relevancia festiva en niveles diversos de residencia.

A LOS PIES DEL MALLKU TATA JACH'URA

El pueblo de Chiapa está ubicado en la precordillera de la región de Tarapacá (a 3200 mts. de altura), en la Comuna de Huara, específicamente en la Quebrada de Aroma, cercano a los pueblos de Jaiña e Illalla, con quienes conforma una misma unidad cultural en torno a la sacralidad del volcán Tata Jach'ura, considerado un *Mallku*.⁷ El origen de la palabra Chiapa más antiguo encontrado data del año 1540 (Castro *et al.* 2017). Según Mamani (1984), proviene de la palabra aymara *Chs'iyapa*: surco o brecha. El nombre cristianizado dado en la colonia, y el que actualmente mantiene oficialmente, es Santa María Magdalena de Chiapa.

La manera más directa para llegar a Chiapa desde la costa es viajar por la ruta 5 Panamericana y en el pueblo de Huara dirigirse hacia el oeste por la ruta

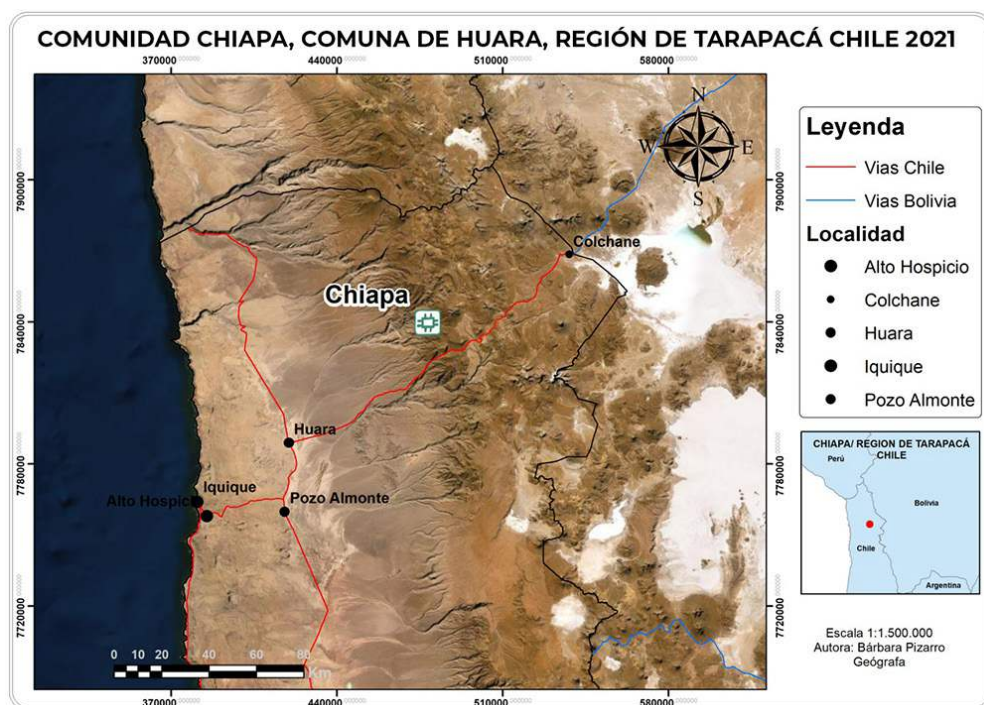


Figura 1 – Mapa del pueblo de Chiapa en la región de Tarapacá, Chile. Fuente: Bárbara Pizarro.

7 *Mallku*, en este caso, refiere al cerro mayor del territorio, comprendido como una deidad tutelar.

15-CH, el camino internacional hacia Bolivia. A la altura del pueblo Chuzmiza hay que desviarse hacia el norte por un serpenteado camino de asfalto, luego ripio y finalmente tierra (A-475). Desde Iquique, son aproximadamente tres horas de viaje.

Se trata de una comunidad de origen aymara considerada “un pueblo de larga tradición andina” (Gavilán 2005: 96) que mantiene con mayor vigencia ciertas dinámicas tradicionales aymara, como es el caso de la división dual complementaria por parcialidad: *Mankazaya* y *Arakzaya*.

Antes de la anexión posterior a la Guerra del Pacífico, cuando pertenecía al Perú, Chiapa tenía más de 500 habitantes, pero es posible que hayan vivido muchas más personas durante la colonia (Castro *et al.* 2017). Su descenso poblacional fue continuo, así lo acusan los censos venideros. La chilenezación y el servicio militar obligatorio, las pocas oportunidades de educación y trabajo, y el conflicto por la tenencia de tierra y agua (González Caqueo 1985) generaron una migración sostenida hacia ciudades del Norte Grande, principalmente Arica, Antofagasta, Iquique y Alto Hospicio, que fue gradualmente despoblando al pueblo. El censo de 2017 contabilizó 54 personas, la menor cantidad histórica desde que hay conteo (INE 2018). En 2018, según lo que

COMUNIDAD CHIAPA, COMUNA DE HUARA, REGIÓN DE TARAPACÁ CHILE 2022

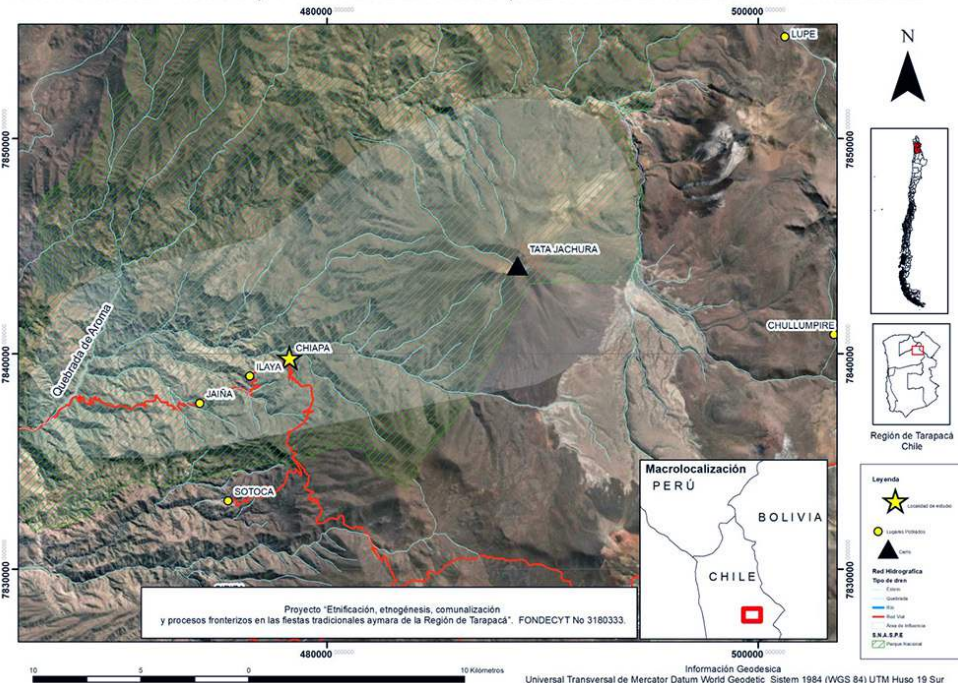


Figura 2 – Mapa del pueblo de Chiapa, Jaiña e Ilalla. Fuente: Juan Jofré Cañipa.

personalmente indagué, vivían en Chiapa 18 individuos de forma permanente, de las cuales quedaron 15 en 2019.

Arica y Antofagasta recibieron muchas personas de Chiapa durante el siglo XX. Arica debido principalmente a la creación del Puerto Libre en 1953, el cual, al eximir impuestos de importación, provocó un desarrollo sin precedentes y con ello la generación de empleo (Galdames 2005), produciendo un relevante flujo migratorio, particularmente desde comunidades indígenas. Antofagasta por ser la ciudad más grande y rica del Norte Grande gracias a la minería. Iquique, capital de la región de Tarapacá, comenzó a recibir cada vez más chiapeños con la creación de la Zona Franca de Iquique (Zofri) en 1975 y, sobre todo, por su crecimiento sostenido desde finales del siglo XX. Finalmente, Alto Hospicio, igualmente en la región de Tarapacá, y primer municipio indígena de Chile, es el principal polo de atracción migratoria actual desde las comunidades aymara de la región.⁸ Varios se han empleado en el comercio y la minería, entre otras diversas labores.

El primer flujo, hacia Arica y Antofagasta, se caracteriza por ser una migración permanente, aunque hay casos de retorno al pueblo. El segundo, hacia Iquique y Alto Hospicio, dada la proximidad, consta de una preponderancia de flujos con residencias móviles. En los primeros casos, los vínculos con las personas que viven de forma permanente en Chiapa tienden a ser distantes, en los segundos, en cambio, suelen ser más estrechos.



Figura 3 – Chiapa desde el cielo. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.

8 Según lo indagado, no se registran flujos migratorios de chiapeños hacia otros países.

Pese a su relevancia histórica, son pocos los trabajos dedicados específicamente a Chiapa. Sobresale uno de la socióloga Yerni González Caqueo (1985), otro del antropólogo Gabriel Martínez (1987) y un tercero de la antropóloga Milka Castro – escrito en coautoría con varios chiapeños (Castro *et al.* 2017), entre ellos Serafín Larama a quien entrevisté.

Lo interesante de estos textos es que los tres abordan de forma central el tema de la tenencia del agua. Mientras González Caqueo (1985) trabaja sobre el control de los recursos, y la pérdida de dicho control como motor principal de la migración masiva, Martínez (1987) y Castro *et al.* (2017) se concentran en la relevancia de los sistemas de regadío. Los tres denotan la significación vital del agua para la comunidad y como ha repercutido en toda la vida de sus miembros, denotando que en los Andes centrales es en torno a este elemento que se organizan los vínculos comunitarios, los que encuentran en Chiapa una manifestación ceremonial que, a diferencia de otros pueblos, aún se conserva.

Las y los chiapeños realizan diversas prácticas que comprenden como propias del pueblo, de la región y de la cultura aymara. Esto es, justamente, lo que Segato (2007) denomina como etnificación, dinámica que en el caso de los que migraron es producida a través de mecanismos de identificación étnica con su lugar de origen (Levitt y Schiller 2004), los que son generados de forma comunitaria para alcanzar un propósito común. El cual, finalmente, es no permitir que el pueblo de Chiapa deje de existir, como ha sucedido con otras comunidades de la Quebrada de Aroma que han quedado prácticamente deshabitadas, como es el caso de Illalla y Jaiña, así como otras de la precordillera y varias del altiplano (Kröll y González Cortéz 2008).

“A mí lo que más preocupa y me asusta es el que Chiapa deje de existir. Mira lo que pasó con Illalla, incluso con Jaiña. Ya casi no vive nadie. Qué va a pasar con Chiapa en, no sé, diez, veinte años más.” [Entrevista a Petronila Cayo, 6/06/2019, Iquique]

Este proceso implica – me arriesgo a decir que necesariamente – la promoción de sentidos de pertenencias compartidas mediante experiencias concretas. Son dichas experiencias las que generan y reproducen mecanismos de comunalización (Brow 1990) que, en la medida que las fiestas continúen siendo el escenario principal de resignificación identitaria, seguirán solidificándose. Ambos, etnificación y comunalización, provocan, a su vez, un profundo proceso de autoadscripción, primero como chiapeños, luego como aymara y, finalmente, como indígenas. En síntesis, los retornos simbólicos a las fiestas de los que se fueron se instituyen en una forma de producción de su pertenencia étnica.

La realización de fiestas, sobre todo cuando son más íntimas y no atraen a muchas personas ajenas al pueblo, constituyen un espacio preponderante

para la reproducción de estos procesos. La intimidad permite la enunciación constante sobre temas personales, familiares y vinculados directamente con las necesidades de la comunidad y las repercusiones para el presente y futuro del pueblo. Al no haber tantos invitados, las conversaciones son más directas y hay más espacio para contar experiencias propias, así como el tiempo necesario para escucharlas.

FIESTA DE FIESTAS: SINCRETISMO, PAGANISMO Y SUBVERSIÓN EN LA ANATA-CARNAVAL

Desde tiempos pretéritos, las culturas de los Andes centrales, entre ellos el pueblo aymara, han celebrado la *Anata*, fiesta propia de la época de lluvia en el verano, previo a la cosecha agrícola. La palabra proviene del verbo aymara jugar: *anataña* (Bertonio 2006 [1612]), y responde a prerrogativas a la *pachamama* (traducida como madre tierra) para agradecer la caída de agua. Se trata de un periodo en el cual, justamente debido a la lluvia, el trabajo agrícola es interrumpido, dando paso a un lapso festivo, entendido desde la cosmovisión centro-andina como contrario al trabajo (Albó 1985).

En Chile, a diferencia de los demás países de la región, el Carnaval fue prohibido. Francisco Casimiro Marcó del Pont, gobernador en los inicios de la República (1816), decidió que el “Carnestolendas” era una costumbre vulgar y ridícula. Esta proscripción influyó en que esta fiesta no esté presente en el imaginario social y cultural de la mayoría de los y las chilenas. En el Norte Grande chileno, territorio anexado medio siglo después de la Independencia,⁹ la historia ha sido diferente. Lejos de los ojos inquisidores de Marcó del Pont y sus descendientes, la *Anata* y el Carnaval sobrevivieron con sus respectivas particularidades en la precordillera y altiplano. En este territorio, el impulso civilizatorio de un Chile imaginado “blanco” (Bengoa 2007), pese a su éxito, no logró tener el impacto que alcanzó en la costa.

De esta forma, en el país, el Carnaval es un acontecimiento marginal, una fiesta de los rincones de la frontera, ignorado por el centro y no comprendido como un evento que representa a la nación. Contrario a su significación en países como Bolivia, Brasil o Uruguay, donde se trata de un festejo de carácter estado-nacional con una relevancia cardinal para la comprensión ritual e identitaria de su construcción como país. Así lo describe, por ejemplo, Da Matta (2002) quien ve el Carnaval como un microcosmos de la sociedad brasilera.

9 La independencia de Chile de España fue jurada oficialmente el 12 de febrero de 1818. El actual Norte Grande de Chile, por su parte, pasó a ser territorio chileno con el fin de la Guerra del Pacífico, en 1883.

Como plantea Flores Martos (2001), el inicio del Carnaval ha sido ampliamente discutido sin pruebas de un único origen. Con antecedentes en Sumeria y el antiguo Egipto, hay consenso en que – al menos con este nombre – habría nacido en el Mediterráneo y que está vinculado al cristianismo. Su etimología proviene del latín *carnevale* y este, a su vez, del griego *carnemlevare*, quitar la carne. En la antigua Roma, habría correspondido al festejo de tres días previos al comienzo de la cuaresma de Semana Santa, ya que con posterioridad no se debía comer carne hasta la resurrección de Cristo en Semana Santa¹⁰ (Lizcano y González 2014).

Al igual que el resto de las festividades, fue impuesto en América Latina a la fuerza: “con la espada y la cruz”, aunque, como muchos cultos y ritos, el proselitismo cristiano permitió imponer el Carnaval sobre un periodo festivo substancial y coincidente con la época de lluvias. Este fue el caso aymara, en la cual se sincretizó con la *Anata*.

Las personas de los Andes centrales – quienes en su enorme mayoría vivían del trabajo agrícola hasta bien entrado el siglo XX – conmemoraban esta fecha honrando la caída del agua, signo que la cosecha había sido próspera. La llegada de lluvias era celebrada, otorgándose comida, música y bailes a las divinidades. Las resignificaciones constituyeron una estrategia para la continuidad, incluso de sus propias prácticas, frente la imposición del cristianismo y la extirpación de idolatrías. En este contexto, muchas de las fiestas sobrevivieron al ser cristianizadas. En dicho proceso, no solo fueron los dominadores los que forjaron el destino, también las comunidades aceptaron e, incluso, incentivaron su evangelización garantizando su subsistencia (Montes Ruíz 1999).

El Carnaval venido desde Europa coincidía con la época lluviosa en los Andes centrales y, por ende, con la *Anata*, condición que propulsó su sincretización. Pese a que hoy se habla muchas veces de ellas de forma separada y que en el Norte Grande chileno predomina el uso de la palabra Carnaval, en una búsqueda por retomar el idioma, diversas personas y comunidades están rescatando el término *Anata*, así como, para facilitar su comprensión, el de *Anata-Carnaval*.

En varios investigadores europeos (Bajtín 1987; Flores Martos 2001; Caro Baroja 2006) impera un esfuerzo por diferenciar el Carnaval de otras fiestas en Europa. En dichos abordajes, describen a esta – a diferencia de otras – como una en la que desaparecen las diferencias de clase y los pobres son desalineados temporalmente. A partir de la definición de fiesta que realizan varios autores

10 En el Concilio de Nicea, en 325, se determinó que la celebración del domingo de resurrección se llevaría a cabo el primer domingo posterior a la primera luna llena luego del solsticio de primavera en el hemisferio norte. El fin del Carnaval – miércoles de cenizas – comenzó a contarse 40 días antes del domingo de Ramos (el anterior al de resurrección).

en América (Albó 1985; Saignes 1978; Montes Ruíz 1999), dicha condición parece ser propia de todas las festividades en los Andes centrales.

Como da cuenta Montes Ruíz (1999), la fiesta en los Andes centrales se presentaba como un *micro-pachakuti*, concepto que refiere justamente a un cataclismo que subvierte el orden de las cosas. Mientras *pacha* expresa tiempo-espacio y, a su vez, la idea de mundo, la raíz *kuti* refiere a vuelta o retorno, a un “volver a hablar los que se les había quitado el habla, restituir lo quitado, hurtado o prestado, destorcer lo torcido” (Bertonio 2006 [1612]: 61). En Europa, en cambio, esta idea parece estar en el Carnaval, pero no así en otras fiestas. Dicha conceptualización podría sugerir que en ese continente la mayoría de las celebraciones reproducían la jerarquía social, y no lo contrario, espacio reservado al Carnaval, en el que además de primar la desinhibición y el libertinaje, se abolían temporalmente los rangos, jerarquías y tabúes (Bajtín 1987).

El carácter insurreccional del Carnaval en Europa, su irrupción y sincretismo en Sudamérica, y la condición integral del espacio festivo como alterador en los Andes centrales convirtieron a la *Anata-Carnaval* en la fiesta ícono de la dislocación de lo establecido (Albó 1985; Montes Ruíz 1999). La fiesta de fiestas como dice Bajtín (1987). Así, esta conmemoración entre febrero y marzo simboliza una herencia festiva de gran preponderancia que atraviesa los continentes y que incorpora la tradición euroasiática en la centro-andina.

Como daré cuenta a continuación, en el caso particular de Chiapa, la *Anata-Carnaval* es identificada como una de las festividades más íntimas, en la que participan las personas más cercanas y que más cariño tienen por el pueblo.

ANATA-CARNAVAL EN BLANCO Y ROJO: EL RETORNO SIMBÓLICO Y LA REPRESENTACIÓN FESTIVA DE LA IDENTIDAD MÓVIL

Además de ser considerada una fiesta íntima, desvinculada de la iglesia y fe cristiana y, por ende, sin la pomposidad de las celebraciones patronales, la *Anata-Carnaval* constituye una instancia privilegiada para que los y las chiapeños se encuentren. Este momento tiene una relevancia cardinal para la inmensa mayoría que ya no vive de forma permanente en el pueblo, para quienes jugar compitiendo a través de los bandos blanco y rojo – los que representan a *Mankazaya* y *Arakzaya* respectivamente – constituye una actividad lúdica que es esperada todo el año.

“Siempre fue así, es que es muy entretenido cantar las coplas y tirarse agua y harina. Por eso los chiapeños esperan todo el año el Carnaval.”
[Entrevista a Dorotea Cayo, 19/04/ 2019, Chiapa]



Figura 4 – Segundo Baltazar sirve traguitos de licor a los presentes en la plaza.

Fuente: fotografía del autor registrada durante la *Anata-Carnaval* de Chiapa de 2019.

Ambas parcialidades luchan simbólicamente durante esta fiesta. El juego implica tirarse harina y agua, y sobre todo competir mediante el canto de coplas,¹¹ a través de las cuales se burlan socarronamente de la parcialidad contraria. Se trata de un juego de reconocimiento entre las dos, en el que lúdicamente batallan y se reconocen al mismo tiempo que describen al pueblo. Una dinámica que le otorga un tinte de competencia a la fiesta, en la cual gana la parcialidad que canta más y más alto y la que tiene las mejores coplas; las cuales se heredan de generación y generación, aunque también se van sumando nuevas. Ser blanco o ser rojo es muy importante para los y las chiapeños, sobre todo para quienes ya no viven en el pueblo.

En Chiapa, al igual que en muchas localidades y regiones de los Andes centrales, *Mankazaya* es representado con el blanco y *Arakzaya* con el rojo.¹² Todas las personas nacidas en el pueblo pertenecen a una de las dos, condición que no se pierde por haber migrado e incluso por haber nacido “afuera”, ya que en la comunidad se considera que los descendientes portan la pertenencia de sus progenitores. Es algo heredado y para toda la vida, por ende, la mantención de

11 Conjunto de versos que suelen adjuntarse una métrica y/o ritmo determinado en un poema o canción. En el caso de la *Anata-Carnaval* de Chiapa, son en forma de cuartetos octosilábicos con rima en la segunda y cuarta parte.

12 El uso de estos colores por parcialidades podría simbolizar la conjunción y contraposición entre el semen y la menstruación para el pueblo aymara (Carrasco y Gavilán 2009).

dicha adscripción, pese a no vivir en Chiapa, les otorga un sentido de pertenencia extendido. Cuando le pregunto a alguien si es de *Arakzaya* o *Mankazaya*, suele responder efusivamente su pertenencia, usualmente acompañando con un ademán de seguridad ante tal adscripción.

La lucha de *Mankazaya* y *Araksaya* en Chiapa es exclusiva de la *Anata-Carnaval*, tratándose de una dualidad que despierta el interés lúdico y llena de vigor y sentido esta celebración. En ninguna de las otras festividades que se realizan durante el año se manifiesta, aunque si está presente en la simbología y ornato celebratorio, como puede observarse en la fotografía de la Cruz de Mayo (figura 5).

En 2019, *Arakazaya* por segundo año consecutivo no tuvo alférez.¹³ A diferencia de otras fiestas devocionales, en esta, como no es la fe cristiana y el prestigio las que la motivan, no hay mucha demanda por ejercer el alferado. De tal forma, en la *Anata-Carnaval* se experimenta cierta dificultad para conseguir *caturiri*, nombre dado a quien será el futuro *pasiri*, pasante o alférez. De momento, *Mankasaya* ha podido tener siempre *pasiri*, aunque reconocen que con gran dificultad.



Figura 5 – Salón principal en Cruz de Mayo con colores blanco y rojo. Fuente: fotografía del autor registrada durante la *Anata-Carnaval* de Chiapa de 2019.

13 El alférez, o también llamado pasante o *pasiri* en lengua aymara, es el responsable económico y simbólico de la fiesta. Es quien debe hacerse cargo de todos los gastos y goza del prestigio que conlleva tal rol en ese año. La mayoría de las veces se hace en pareja, hombre y mujer (*chachawarmi*), por lo general conyugues.



Figura 6 – Comienza el recorrido de Araksaya. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.



Figura 7 – César, Alférez de Mankazaya sostiene la bandera blanca. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.

Al igual que como sucede con muchas festividades, sus protagonistas acusan importantes cambios en el tiempo, aunque muchas prácticas parecen mantenerse.

“Yo me acuerdo en el Carnaval cuando yo era niño, las mujeres, las jóvenes se vestían de *anako*.¹⁴ ¿Usted vio los pastores? Con esa vestimenta bailaban Carnaval. Ya no ya, todo ha cambiado. Pero se mantienen los versos, la música. Esas son recuperaciones antiguas. Son versos antiguos, hechos por gente que incluso era analfabeta.” [Entrevista a Serafín Larama, 19/04/2019, Chiapa]

“Carnaval para mi antiguamente era bonito, porque jugábamos con agua, pintarse con harina *Mankazaya-Arakzaya* [...] Ahora no se juega tanto con agua porque está escasa, pero lo esencial todavía se mantiene.” [Petronila Cayo, 06/06/2019]

Generalmente, la *Anata*-Carnaval es en febrero, salvo algunas veces que cae en marzo. Como explicité más arriba, esto depende de la Semana Santa la que, a su vez, está supeditada a la primera luna llena de otoño en el hemisferio sur. En el caso de Chile, esto condiciona notablemente su celebración, ya que, en este país, febrero es el mes cuando la mayoría de las personas tiene vacaciones, no hay clases y muchas instituciones públicas y privadas cierran. Marzo, por el contrario, es un mes muy demandante. Por ende, cuando toca en ese mes, al no haber días feriados, se debe hacer un esfuerzo extraordinario para poder concurrir. Este fue el caso de 2019, y, por ello, durante la fiesta hubo alrededor de 100 personas, número muy por debajo de otras ediciones de la *Anata*-Carnaval, así como de festividades como Cruz de Mayo o San Roque, por nombrar las más importantes.

A través de diálogos con personas de Chiapa que conocí en fiestas anteriores o durante la *Anata*-Carnaval, pude saber que muchos pidieron permiso en el trabajo para faltar. Otros programaron sus horarios en la mina para que estos días les tocara libre: estrategia usual entre aymara de estas comunidades para poder estar en las festividades. La mayoría, ya jubilados o comerciantes, tienen mayor disponibilidad de administrar sus tiempos. También hubo faltantes, sobre todo entre los adultos con hijos pequeños, ya que el lunes 4 de marzo comenzaban las clases, día en que también lo hicieron en Chiapa, cuya única estudiante asistió en medio de las celebraciones. A esto hay que sumarle la dificultad para llegar al pueblo si es que no se cuenta con vehículo particular.

14 Vestimenta aymara compuesta por un tejido de lana que envuelve el cuerpo, usando una faja para asegurarla.



Figura 8 – Quebrada de Aroma. Camino entre Chuzmiza y Chiapa. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.



Figura 9 – “Entrando sin pedir permiso”. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.

Durante la *Anata-Carnaval* es extraño que vengan personas sin un nexo parental con Chiapa. Al tratarse de una fiesta que se celebra en casi todos los pueblos, las personas quedan comprometidas a concurrir a sus respectivos lugares de origen. Por lo demás, como es una fiesta reducida, no suelen hacerse invitaciones especiales como en el caso de Cruz de Mayo o San Roque, así como tampoco son tentados de asistir personas por los grupos de música – ya que en esta festividad no hay –, así como por la comida y bebida que en esta ocasión son escuetos.

El lunes por la mañana recorrimos alrededor de diez casas con la pandilla de *Mankazaya*. Como dice una de las estrofas de una copla tradicional, “entramos sin pedir permiso” (figura 9), saludando a los dueños de casa quienes nos ofrecieron cerveza.

Antes de beberla, esparcimos cuantiosa cantidad al suelo, tal como solicita la costumbre. Luego de ello, demostrando que la cerveza se bebió íntegramente, pusimos la botella o lata dada vuelta en el suelo.

Posterior a eso, hicimos el “Zapato”, el cual consiste en una ronda dentro de la casa que luego sale de la vivienda en pasacalle,¹⁵ siguiendo al Alférez, y continúa por el pueblo hasta el próximo hogar. Los dueños de casa se van paulatinamente sumando a la pandilla, la cual cada vez se vuelve más numerosa.



Figura 10 – Cerveza vacía. Fuente: fotografía del autor registrada durante la *Anata-Carnaval* de Chiapa de 2019.

15 Acción de trasladarse tocando música, la cual es usual en todos los Andes centrales.



Figura 11 – “Zapato” en una de las casas. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.



Figura 12 – Pasacalle a la próxima casa. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.

Al verme con la cámara, me incitaron a sacar fotografías con la condición de enviárselas. Accedí con entusiasmo. En poco tiempo ya era el fotógrafo “oficial” de la *Anata*-Carnaval de Chiapa. Esto fue clave en mi abordaje etnográfico ya que me permitió hacer participación observante (Tedlock 1991) sin generar incomodidad en la comunidad. Para las y los aymara, sobre todo en una celebración íntima en la que solo hay familiares, así como vecinos, puede resultar incómoda la presencia de un extraño, condición difícil de superar para la o el etnógrafo. Gracias a que soy fotógrafo, llevo varios años de trabajo etnográfico insertándome en comunidades a través de un rol sumamente requerido en las fiestas. En estas instancias, busco satisfacer la demanda de registro de sus protagonistas, a su vez que abordo una perspectiva propia enfocada en un encuadre centrado en la corporalidad, desplazamientos y emociones, las cuales se manifiestan a través de sus rostros y traslados en pasacalle, así como cuando beben, cantan, tocan y hacen el zapateo vestidos y adornados para la ocasión. La práctica fotográfica y el ejercicio etnográfico se articulan y complementan mutuamente a través de la observación y la reflexión (Warren 2005) y la cámara opera como “un objeto teórico mediador de relaciones de campo” (MacDougall 1998: 43). Así, la elección y exposición de las imágenes presentadas está pensada para dar a conocer la fiesta de forma integral acorde al acontecer de los hechos, y además la significación de sus actores, prácticas y procesos (Rieger 1986).

Al final de este y de los otros días, presencié el encuentro de las dos pandillas en la cancha del pueblo frente a la plaza principal (figuras 13 y 14). Allí, con challas y serpentinas, bebieron, cantaron y se tiraron poca agua¹⁶ y mucha harina. El ambiente era de euforia, embriaguez y espíritu lúdico. Cantaron varias horas.

A diferencia de la pomposidad de otras festividades, por ejemplo, la de Cruz de mayo, en esta no hay abundancia de alcohol o contratos vía padrinzago de grupos de escenarios, bandas de bronce o comparsas de *lakita*,¹⁷ lo cual atrae a amigos y conocidos, concentrando grandes multitudes. La *Anata*-Carnaval, en cambio, en palabras de las y los propios chiapeños, es una fiesta que ha mantenido el carácter familiar de otras épocas.

“Muchos alféreces se agrandan y traen muchas bandas, mucha música. Entonces vienen por la parte social más. Por bailar en la noche, por tomar [...] hay alférez que vienen con dos, tres orquestas, pero pa’ que tanto. Eso pasó con la gente joven que como ya viven en las ciudades. Por eso me gusta Carnaval, porque no pasa eso. Es más propia de nosotros. El Carnaval es más parecido a cómo eran todas las fiestas antes.” [Dorotea Cayo, 19/04/ 2019]

16 Debido a la escasez de agua actualmente en Chiapa, se procura no malgastarla.

17 Instrumento aerófono propio del actual Norte Grande de Chile.



Figura 13 – Arakasaya festejando en la plaza. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.



Figura 14 – Mankasaya festejando en la plaza. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.

“Me gusta más el Carnaval que otras fiestas, porque es más alegre, jugamos más. Es más familiar. Las otras son algo más religioso. Carnaval es más íntimo. Yo siempre que hay fiesta subo, aquí en Iquique también se hace, pero a mí no me gusta, yo prefiero hacerlo allá, porque soy de allá.”
[Petronila Cayo, 06/06/2019]

Al igual que en otras fiestas, la *Anata*-Carnaval constituye un espacio de transmisión generacional a sus descendientes, hijos y nietos nacidos en la ciudad. Esto permite que las nuevas generaciones conozcan a sus familiares lejanos y exvecinos y comunarios de sus padres/madres y abuelos (figura 15). Desayunos, almuerzos y cenas, junto a sus sobremesas, así como las instancias intermedias entre diversas actividades y sus intervalos, otorgan extensos momentos de intimidad durante la *Anata*-Carnaval. Estos espacios permiten que las pláticas se den de forma más cotidiana, a diferencia de las grandes fiestas, en las que la exigente agenda otorga menos tiempo para compartir íntimamente. Asimismo, al ser casi siempre en febrero, cuando no hay clases, hay más oportunidad para que jóvenes y niños participen y se involucren comunitariamente.

Dichas condiciones son desplegadas a través de un intenso proceso de comunalización (Brow 1990) que promueve sentido de pertenencia y entrama la memoria de pueblo y sus integrantes. Durante el año, entre una *Anata*-Carnaval y la otra, las familias de Chiapa en las ciudades recuerdan y, a su



Figura 15 – Hijos/as y nietos/os de chiapeños/as se integran a una u otra parcialidad.

Fuente: fotografía del autor registrada durante la *Anata*-Carnaval de Chiapa de 2019.

vez, refuerzan este proceso, el cual además es comprendido y anunciado como propio: chiapenses, indígenas y aymara, lo que Segato (2007) define como etnificación y que es producido mediante dinámicas de identificación étnica y pertenencia común.

“A mis hijas también les gusta participar allá. Yo les inculqué desde chicas ese cariño. Vamos allá a mi casa, subimos, participamos y bajamos. Hablamos durante el año. Gracias a mí se creó un vínculo de ellas con el pueblo. Es algo que la raíz, que la sangre lo tira.” [Petronila Cayo 06/06/2019]

Como he graficado en este apartado, el carácter lúdico, íntimo y comunitario de la *Anata*-Carnaval permite, más que otras fiestas y que cualquier otra actividad, mantener los lazos familiares e intracomunitarios y afianzar los sentidos de pertenencia a través de mecanismos de comunalización y etnificación en torno a su identidad.

PERMANENCIA, RETORNO Y RESIDENCIA ESCALONADA

El siguiente apartado se concentra en las entrevistas en profundidad realizadas a partir de la etnografía multisituada llevada a cabo entre Chiapa e Iquique. La intención fue dar cuenta que la relevancia festiva de la *Anata*-Carnaval se mantiene en diversos niveles de residencia.

Las entrevistas fueron hechas a un chiapeño y dos chiapeñas con grados de permanencia disímiles en la comunidad. El primero es don Serafín Larama, uno de los 15 residentes permanentes en el pueblo. La segunda es doña Dorotea Cayo, quien migró a Antofagasta en la década de 1960 durante su adolescencia, y retornó recientemente al pueblo para vivir, en sus propias palabras, sus últimos años de vida, siendo, igualmente, una de las 15 personas que residen de forma permanente en Chiapa. Finalmente, la tercera es doña Petronila Cayo, quien se desplaza de forma cotidiana entre Iquique y Chiapa, constituyendo una residencia móvil y situacional.

A don Serafín lo entrevisté cuando volví a Chiapa con la intención de entregar fotografías impresas registradas en la *Anata*-Carnaval, algunas de ellas aquí publicadas. Don Serafín me relató las implicancias que tuvo para el pueblo la migración de chiapeños hacia ciudades del Norte Grande, las que, además de un cese en las actividades agrícolas y pastoriles, generaron un cambio en las dinámicas comunitarias (González Caqueo 1985). Los poquitos residentes permanentes que quedan, ya todos adultos mayores, observan cómo quienes nacieron en Chiapa vienen en ciertas ocasiones al pueblo con un manejo acotado de las costumbres y por ende con intereses y valoraciones distintas respecto a estas (Castro *et al.* 2017). De forma pausada, me contó como el pueblo cambió para siempre con la migración.

“Algunos se fueron a Antofagasta o a Arica. Y así fue po’, la gente fue saliendo y la generación esa ya no volvió [...] Y ahora a la gente le agarra la tecnología y ya menos vuelve. Si ya se educaron allá esos trabajos no los van a encontrar acá. Usted sabe que aquí es la agricultura. El caso mío, mis niñas mismo. Mis hijas salieron del séptimo y octavo. Ya se educaron, ya sacaron su cartón y ya viven en la ciudad.” [Serafín Larama, 19/04/2019]

En el discurso de don Serafín se contraponen la labor agrícola con la educación formal. Desde su perspectiva, la búsqueda por educarse conlleva a un inevitable proceso de urbanización. De esta forma, la ciudad es entendida como un lugar de no retorno. Una vez “educados”, las personas ya no desean dedicarse a la agricultura, actividad primordial de Chiapa y, en general, de la precordillera tarapaqueña.

A doña Dora, como todos la conocen, tuve la suerte de conocerla durante la *Anata*-Carnaval. Fue muy amable conmigo e inmediatamente me integró durante esta fiesta. Al igual que a Serafín, le hice entrega de fotografías impresas de *Araksaya*, parcialidad a la cual ella pertenece.

Doña Dora migró siendo joven de Chiapa, pero mantuvo siempre un contacto directo. Ella dice que es una enamorada de su pueblo pese a que esboza que hoy no existe el sentido de comunidad que había en su infancia.

“Yo nací aquí, mis papás, mis abuelos, mis bisabuelos. Todos. Así que somos originarios de acá. Terminando la sexta preparatoria – que era antes – me fui a Antofagasta a estudiar, tenía sus 13 años [...] Era una comunidad que nos respetábamos mucho y nos ayudábamos mucho. Cualquier cosa que pasaba íbamos para allá, se caía una casa o si había que arreglar un cerco, todos ayudaban [...] Cuando llegaba la época de sembrado todos íbamos juntos a sembrar, como una *minga*,¹⁸ una cosa así. Entonces las mujeres hacían el hoyito para depositar las semillas y los hombres iban por atrás sembrando el maíz.” [Dorotea Cayo, 19/04/2019]

Desde la Colonia, así como en la era de la república peruana (1821-1883), la capital de la región de Tarapacá fue el pueblo de Tarapacá, también emplazado en la precordillera, teniendo la costa una relevancia menor, condición que perduró hasta bien entrado el siglo XX.¹⁹ Alto Hospicio no existía, e Iquique, así como Arica y Antofagasta, eran ciudades relativamente pequeñas. De esta forma, en una sociedad agropastoril, la vida se desarrollaba principalmente

18 Forma de ayuda comunitaria, en la que todos trabajan para un individuo o familia.

19 Esto, a pesar de que desde fines de la Colonia se reabre en la costa los yacimientos de mineral de Huantajaya y Santa Rosa, y con ello se activan las caletas de pescadores que funcionaban en torno a estos minerales (Kröll y González Cortéz 2008).

entre la precordillera y el altiplano con una relación activa y permanente con Bolivia. Así, la migración chiapeña hasta la segunda mitad del siglo XX fue preeminentemente de tipo rural-rural, estacionaria y muchas veces cíclica, dependiendo de los espacios de cultivo y del trabajo por estación. Fue recién con la movilidad hacia las ciudades por razones educativas y laborales que la migración se constituye como una estrategia permanente, llevando a un despo- blamiento dramático (Kröll y González Cortéz 2008), no solo de Chiapa, sino de toda la precordillera y altiplano del Norte Grande chileno.

Para doña Dora, la migración hacia la ciudad implicó un cambio drástico en su vida. Hoy reflexiona que en esa época los hombres tenían preferencias para ser formados, y mientras a su hermano lo mandaron a una escuela privada en Iquique, ella, en cambio, tuvo que migrar a Antofagasta por la posibilidad de estudiar gratis. Allí fue parte de un proceso de resignificación de su identidad chiapeña, donde junto a un grupo de compañeros comenzó a experimentar mecanismos de etnificación que la llevaron a liderar instancias de reproducción de dichos sentimientos y deseos.

“Yo a Antofagasta llegué como pajarito, porque aquí en Chiapa uno se crea libre, juega, que se yo [...] Llegamos todos internos, y había gente de Mocha, de Huaviña, de varios pueblos que iban llegando a la ciudad. Y también de las salitreras, como de Victoria que también venían llegando [...] Después en la universidad, ya los de Chiapa nos empezamos a juntar más y creamos un centro de hijos y amigos de Chiapas. Nunca decir: ‘no yo no soy de allá’. Todo lo contrario, somos de ‘arriba’, somos aymaras.” [Dorotea Cayo, 19/04/2019]

Además de Antofagasta, existe un centro Hijos de Chiapa en Arica. Resulta sumamente interesante el uso de la palabra hijos en estos centros, implicando una relación filial directa con sus pueblos de origen. De esta forma, el pueblo es simbolizado como una madre/padre que conlleva un compromiso familiar, y, por ende, permanente.

A las 6h30 de la mañana, mientras vendía sus productos en el terminal agropecuario de la ciudad de Iquique, más conocido como “El Agro”, entrevisté a doña Petronila Cayo. Doña Peta, como todos la conocen, trae distintas hierbas desde Chiapa y las comercializa en Iquique, lo que le permite mantener una actividad económica vinculada al pueblo.

“Estoy en la semana aquí en Iquique y el fin de semana subo a Chiapa. Se podría decir que tengo dos residencias. A veces hago al revés. Estoy el finde aquí, en Iquique, y subo en la semana a Chiapa. Allá en Chiapa tengo mi casita que construí yo. Eso fue hace como diez años. Tengo tres hijas que viven en Iquique, las tres nacieron aquí.” [Petronila Cayo, 06/06/2019]



Figura 16 – Abdón Cayo referente de la agrupación Hijos de Chiapa de Arica. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.

Doña Peta se siente orgullosa de sus conocimientos fitoterapéuticos y de poder ofrecerlos en la ciudad. Sostiene que los remedios naturales son mucho más sanos. Sus clientes son, en su gran mayoría, personas de origen aymara migrados desde la precordillera y el altiplano.

“Todo este conocimiento es de mi pueblo. Es de allá donde antiguamente había posta²⁰ pero no teníamos el dinero pa’ los medicamentos. Conocíamos las hierbas. Por ejemplo, un resfrío teníamos el eucalipto, no se po’, la cola de caballo pa’ los riñones, la hierba buena pal dolor de estómago, pa’ limpiar el hígado, el bailahuén. Acá hay mucha gente ahora que prefiere las hierbas porque las pastillas hacen daño al hígado, porque es muy fuerte [...] Casi toda es gente de arriba, de los pueblos.” [Petronila Cayo, 06/06/2019]

Doña Peta tiene la intención y voluntad de volver definitivamente a Chiapa cuando termine el proceso de formación de sus hijas.

“Yo tengo una hija que está estudiando en la universidad arquitectura, una vez que ella encuentre su trabajo y esté instalada yo me vuelvo a Chiapa.

20 Centro de atención médica primaria.

Las otras dos ya están, tienen trabajo, una está casada y la otra soltera.”
[Petronila Cayo 06/06/2019]

Tanto para don Serafín, como para doña Dora y doña Peta, la *Anata-Carnaval* tiene una trascendencia fundamental, y constituye el espacio más importante de reproducción social de la comunidad (Carrasco y Gavilán 2009). A través de sus testimonios, es posible dar cuenta que los tres la reconocen como una instancia primordial de las dinámicas de etnificación y comunización que en ella identifico. Por un lado, enuncian sus propias identidades étnicas a partir de su vínculo con esta festividad y con Chiapa, y, por otro, dan cuenta de una idea acabada de identidad comunitaria compartida, en la cual vislumbran sentidos de pertenencias que son atravesados por su historia y memoria.

“El Carnaval es más chico, tiene alférez también, pero es distinto. Supongamos que no hay alférez pa’l otro año, igual van a salir. Esta fiesta es como el pueblo en sí, se vacía, pero no se echa a morir. De aquí nos levantamos.”
[Serafín Larama, 19/04/2019]

“Ahora se expandió más la festividad y con la gente se incentiva la identidad. Las personas que estamos viniendo siempre estamos cada vez más seguros de nosotros mismos, de que tenemos una identidad, tenemos unas raíces, entonces eso se va alimentando cada año. Pero también hay muchas familias que se fueron y no han regresado más. O a veces regresan después de 30 años y quieren participar, pero no saben cómo. Yo digo esa gente está sin raíces, pero hay que ayudarla.” [Dorotea Cayo, 19/04/ 2019]

“El Carnaval es diferente, se juega, se pinta, se *ch’alla*.²¹ Esta fiesta para mí es una alegría pa’ todo el pueblo, pa’ toda la gente que vive allí. Llega el Carnaval y es alegrar nuestros corazones. Y cantamos, bailamos, participamos, compartimos con la comunidad, con los familiares. Eso para mí es algo muy valioso. Después de tanto trabajo, tanto sacrificio.” [Petronila Cayo, 06/06/2019]

La *Anata-Carnaval* de Chiapa representa un espacio preeminente de comunización (Brow 1990) festiva para la comunidad. Más que ninguna otra fiesta o evento, esta festividad permite estrechar los lazos intracomunitarios y reproducir los sentidos de pertenencia. Para los que ya no viven en el pueblo, la enorme mayoría, se constituye en un modo de seguir siendo parte, proceso

21 Acto de rociar, asperjar o verter bebida alcohólica para saludar, bendecir o gratificar un objeto o un lugar.



Figura 17 – Un traguito después del zapateo. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.



Figura 18 – “Será hasta la próxima Anata-Carnaval”. Fuente: fotografía del autor registrada durante la Anata-Carnaval de Chiapa de 2019.

que es articulado mediante mecanismos de etnificación (Segato 2007) sobre su identidad comunitaria, indígena y aymara. En esta dinámica, se reconocen diversas prácticas como propiamente chiapeñas en un permanente ejercicio de producción de pertenencia étnica.

En síntesis, migrar no implica dejar de pertenecer. El retorno simbólico festivo permite mantener la adscripción identitaria local y, de forma comunitaria, perseguir que el pueblo no deje de existir, como está sucediendo con otras comunidades vecinas.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de una etnografía multisituada, y de su capacidad para vincular movi- lidades y pertenencias como procesos dinámicos, así como mediante la práctica fotográfica y su capacidad de mediación teórica en la cual capté corporalida- des, desplazamientos y emociones sin sacrificar la demanda local de registro, infiero que en Chiapa la migración no rompe los lazos comunitarios, sino que estos se mantienen vigentes en distintos grados y niveles de residencias perma- nentes, móviles y de retorno.

No es algo distinto a lo que ocurre en otras comunidades del Norte Grande chileno, de los Andes centrales e incluso de muchas otras partes del mundo, lo novedoso es como el “retorno simbólico” al pueblo para la fiesta conforma y modela procesos más complejos que repercuten en dinámicas de resignificación identitaria aymara en particular e indígenas en general. Es la *Anata*-Carnaval el principal escenario para que estos vínculos se mantengan, llegando incluso a vigorizarlos vía compromisos festivos del padrinzgo y alferado.

Al igual que muchas personas de los Andes centrales, en este caso de la etnia aymara, las y los chiapeños desarrollan procesos de resignificación identitaria que se manifiestan a través de dos mecanismos. Uno es el de etnificación que permite identificar como ciertas prácticas son parte de su identidad étnica, el otro es el de comunalización, con el cual estas personas sostienen su comuni- dad en y con distintos niveles de residencia y movilidad mediante recono- cimientos compartidos de pertenencia. Ambos mecanismos están mediados por un refuerzo de la identidad local de quienes se fueron y la mantención de vínculos duraderos con quienes se quedaron. Esto supone una relación trans- comunitaria permanente de movilidad y pertenencia, cuyo propósito final es evitar que migrar implique dejar de pertenecer y que el pueblo de Chiapa deje de existir.

Etnificación y comunalización, además, gozan de un espacio fértil para pro- ducirse, gracias a las tres particularidades que identifiqué para esta festividad. El hecho que la iglesia esté ausente estimula a que las y los comunarios deban hacerse cargo de la ceremonia sin una institución que resguarde su éxito. A su vez, que la festividad sea pequeña concede extensos momentos de intimidad.

Por último, la rivalidad por parcialidad otorga una mística que refuerza el sentido mismo de la fiesta. Todas estas condiciones refuerzan los sentidos de pertenencia comunitaria, en una festividad de enorme relevancia en el Norte Grande chileno, así como en el mundo aymara, el de los Andes centrales y la región sudamericana en general.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, Xavier, 1985, *Desafíos de la Solidaridad Aymara*. La Paz: CIPCA.
- BAJTÍN, Mijail, 1987, *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Popular.
- BENGOA, José, 2007, “Chile mestizo”, *Revista Mensaje*, 56 (564): 48-51. Disponible en < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2475123> > (última consulta en enero de 2025).
- BERTONIO, Ludovico, 2006 [1612], *Vocabulario de la Lengua Aymara*. La Paz: Ed. Don Bosco.
- BRETTELL, Caroline, y James HOLLIFIELD, 2008, *Migration Theory: Talking Across Disciplines*. Nueva York: Routledge.
- BROW, James, 1990, *Notas sobre Comunidad, Hegemonía y los Usos del Pasado*. Austin, TX: Universidad de Texas.
- CARO BAROJA, Julio, 2006, *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)*. Madrid: Alianza Editorial.
- CARRASCO, Ana María, y Vivian GAVILÁN, 2009, “Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile”, *Chungará*, 41 (1): 83-100. Disponible en < https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562009000100006 > (última consulta en enero de 2025).
- CASTRO, Milka, et al., 2017, *El Derecho Consuetudinario en la Gestión del Riesgo en Chiapa: Las Aguas del “Tata Jachura”*. Berlín: Lom.
- DA MATTA, Roberto, 2002, *Carnavales, Malandros y Héroes: Hacia Una Sociología del Dilema Brasileño*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FLORES MARTOS, Juan Antonio, 2001, “Un continente de Carnaval: etnografía crítica de carnavales americanos”, *Anales del Museo de América*, 9: 29-58. Disponible en < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1456043> > (última consulta en enero de 2025).
- INE – INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS DE CHILE, 2018, *Características Sociodemográficas de la Inmigración Internacional en Chile: Censo 2017*. Disponible en < <http://www.censo2017.cl/descargas/inmigracion/181126-sintesis.pdf> > (última consulta en enero de 2025).
- GALDAMES, Luis, 2005, “El discurso del Estado a través de la creación del puerto libre de Arica: Aproximación semiológica”, *Diálogo Andino*, 26: 9-14.

- GAVILÁN, Vivian, 2005, "Identidades étnicas en Tarapacá a inicios del siglo XXI", *Disparidades – Revista de Antropología*, 60 (2): 77-102. Disponible en < <https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/101> > (última consulta en enero de 2025).
- GONZÁLEZ CAQUEO, Yerni, 1985, "La estrategia de subsistencia en Chiapa: el control de los recursos", *Cuaderno de Investigación Social*, 12: 3-35. Disponible en < <https://crear.cl/wp-content/uploads/2014/02/Cuaderno-Investigacion-Social-12.pdf> > (última consulta en enero de 2025).
- KRÖLL, Hans Gundermann, y Héctor GONZÁLEZ CORTÉZ, 2008, "Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile", *Universum*, 23 (1): 82-115. Disponible en < https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762008000100006 > (última consulta en enero de 2025).
- LEVITT, Peggy, y Nina Glick SCHILLER, 2004, "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptuar la simultaneidad", *Migración y Desarrollo*, 3: 60-91. Disponible en < <https://www.redalyc.org/pdf/660/66000305.pdf> > (última consulta en enero de 2025).
- LIZCANO, Martha, y Danny GONZÁLEZ, 2014, *Leyendo el Carnaval*. Barranquilla: Universidad del Norte.
- MACDOUGALL, David, 1998, *Transcultural Cinema*. Ciudad de Jersey, NJ: Princeton University Press.
- MAMANI, Manuel, 1984, *Ensayo Preliminar de Topónimos más Comunes de la Primera Región de Tarapacá*. Arica: Universidad de Tarapacá.
- MARCUS, George, 1995, "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24 (1): 95-117. Disponible en < <https://www.jstor.org/stable/2155931> > (última consulta en enero de 2025).
- MARTÍNEZ, Gabriel, 1987, "Para una etnografía del riego en Chiapa: medidas y calendarios", *Chungará*, 18: 163-179. Disponible en < https://www.chungara.cl/Vols/1987/Vol18/Para_una_etnografia_del_riego_en_Chiapa.pdf > (última consulta en enero de 2025).
- MARTINS, Humberto, 2013, "Sobre o lugar e os usos das imagens na antropologia: notas críticas em tempos de audiovisualização do mundo", *Etnográfica*, 17 (2): 395-419. Disponible en < <https://journals.openedition.org/etnografica/3168> > (última consulta en enero de 2025).
- MONTES RUÍZ, Fernando, 1999, *La Máscara de Piedra: Simbolismo y Personalidad Aymaras en la Historia*. La Paz: Armonía.
- MORA, Ana Sabrina, 2013, "Corporalidades reflexivas, resistencias encarnadas", *Question*, 1 (38): 28-41. Disponible en < <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/23213> > (última consulta en enero de 2025).
- PIAULT, Marc Henri, 2002, *Antropología y Cine*. Madrid: Cátedra.
- RIEGER, Jon, 1986, "Howard Becker's summer workshop in visual sociology: a personal view", *Visual Sociology*, 1 (1): 5-8. Disponible en < <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14725868608583562> > (última consulta en enero de 2025).
- SAIGNES, Thierry, 1978, "De la filiation à la résidence: les ethnies dans les vallées de Larecaja", *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, 33 (5-6): 1160-1181. Disponible en < <https://www.jstor.org/stable/27580773> > (última consulta en enero de 2025).
- SEGATO, Rita, 2007, *La Nación y Sus Otros: Raza, Etnicidad y Diversidad Religiosa en Tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

- TEDLOCK, Barbara, 1991, "From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography", *Journal of Anthropological Research*, 47 (1): 69-94. Disponible en < <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/jar.47.1.3630581> > (última consulta enero de 2025).
- WARREN, Samantha, 2005, "Photography and voice in critical qualitative management research", *Accounting, Auditing & Accountability*, 18 (6): 861-882. Disponible en < <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/09513570510627748/full/html> > (última consulta en enero de 2025).

Receção da versão original / Original version	2023/01/16
Receção da versão revista / Revised version	2024/01/08
Aceitação / Accepted	2024/02/06
Pré-publicação <i>online</i> / Pre-published online	2025/02/10