

**Capillas familiares en estancias de pastoreo en la Puna de Atacama,
Lípez y Tarapacá. Problemas y perspectivas para aportar
a un estudio interdisciplinario de recintos religiosos**

**Family chapels in pastoral estancias in the Puna of Atacama,
Lípez and Tarapacá. Problems and perspectives to contribute
to an interdisciplinary study of religious buildings**

Carolina Odone Correa

Pontificia Universidad Católica de Chile

modoneco@uc.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9999-8955>

Carolina Rivet

CONICET, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Universidad de Buenos Aires, Argentina

rivetcarolina@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5038-7384>

Nelson Castro Flores

Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

nelson.castro@ubo.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5539-1991>

Francisca Urrutia

Universidad de Chile

solinaria@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4153-8400>

Resumen

Este trabajo problematiza la figura de las capillas familiares en espacios del 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, desde una aproximación interdisciplinaria, 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 sus 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 clave: Práctica religiosa, población indígena, capillas, recinto religioso, área centro sur andina.

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.

Recibido: 31 de mayo de 2022 - **Aceptado:** 10 de julio de 2022.

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 2018)– 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” (Vinuesa 2016: 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

levantadas, 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: 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 (ver imagen 1). 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.

Imagen 1. Mapa área de estudio.



Fuente: Elaboración de Malcom Bonet para proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11180437.

Este trabajo es un ejercicio exploratorio y reflexivo que solo plantea un primer acercamiento a estas arquitecturas religiosas, desde una mirada relacional y multitemporal, que nos permita comprenderlas en sus contextos y desde sus vínculos con otras materialidades.

Nos interesa reconocer que la temática de las capillas familiares podría ser una vía de acceso a las formas, como se expresó y se expresa culturalmente, en el medio ambiente, en el territorio, las adopciones del cristianismo desde las particularidades históricas y las

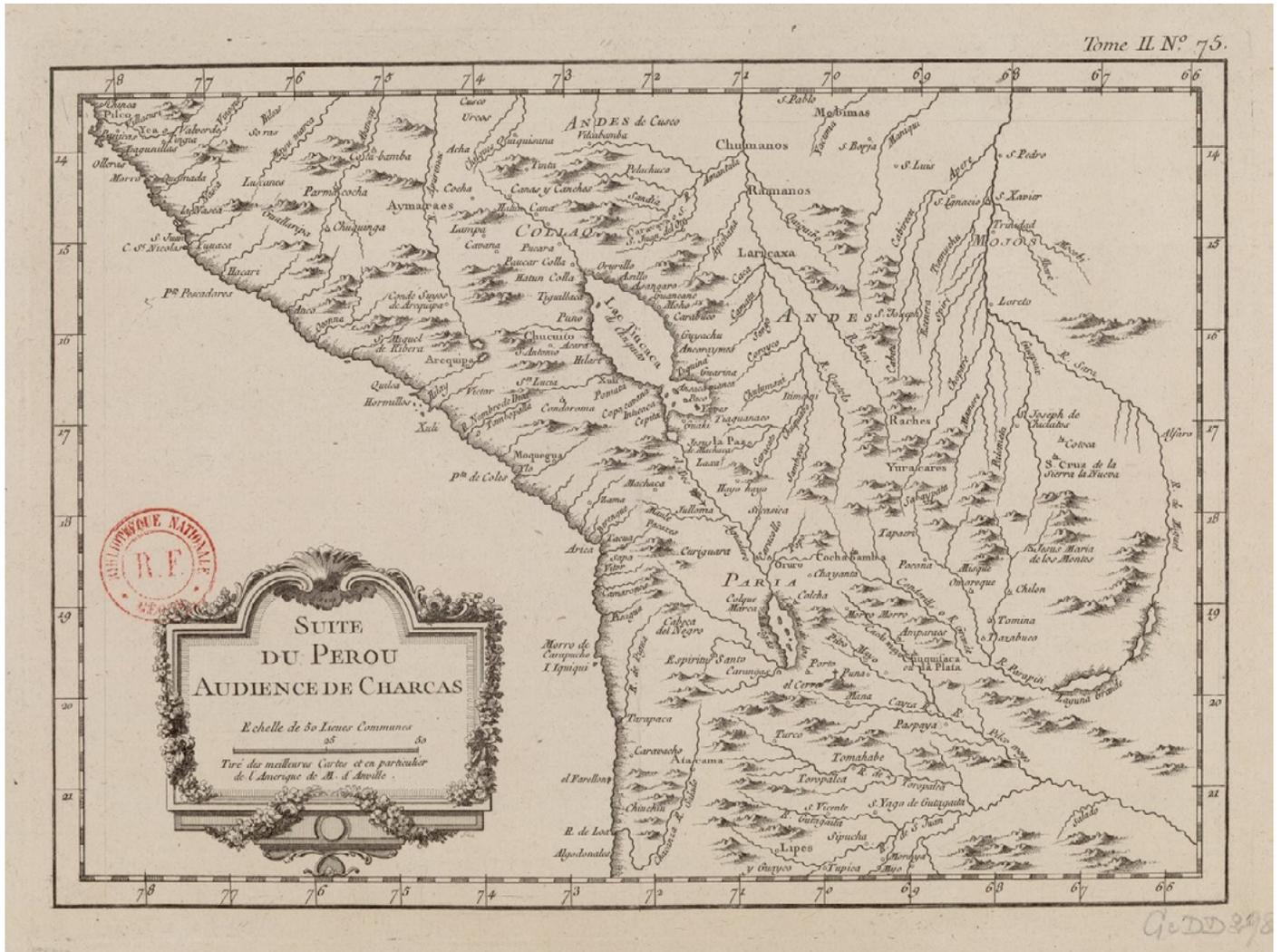
respuestas de las gentes nativas a las nuevas modernidades. Nuestro trabajo es experimental y conjetural y nos interesa acercarnos, desde ese lugar de enunciación, a las evidencias de capillas familiares en tres espacios diferenciados, considerando que ellas son fragmentos de expresiones religiosas que formarían parte de un telón de fondo mayor referido a las integraciones del cristianismo en la vida de sus habitantes locales.

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: 196).

Imagen 2. Mapa de la Audiencia de Charcas.



Fuente: Bellin (1764).

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: 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: 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 eclesiástico.

El conjunto del distrito bajo la jurisdicción del cura correspondió al curato en el que se incluían 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: 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 entregándoselas 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: 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: 196). La mantención del ornato de las iglesias fue un aspecto que preocupó a los prelados. 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: 199).

Caciques y feligreses indígenas contribuyeron a la mantención y ornamentación de las iglesias, y 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: 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). Pero un análisis más detallado de estos procesos permite plantear, como fue el caso de la capilla de Santa Bárbara de Culta, 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: 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 enca-ladas; 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: 207).

Aunque se solicitó que todas las capillas que no contaban con permisos fuesen derribadas, y que se situarían 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.

3. 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 3), 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.

Imagen 3. Capillas y oratorios en la Puna de Atacama.



Fuente: Elaboración de Malcom Bonet para proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11180437.

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 de 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.

Para esta área, 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, padrinzagos 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 solo 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.

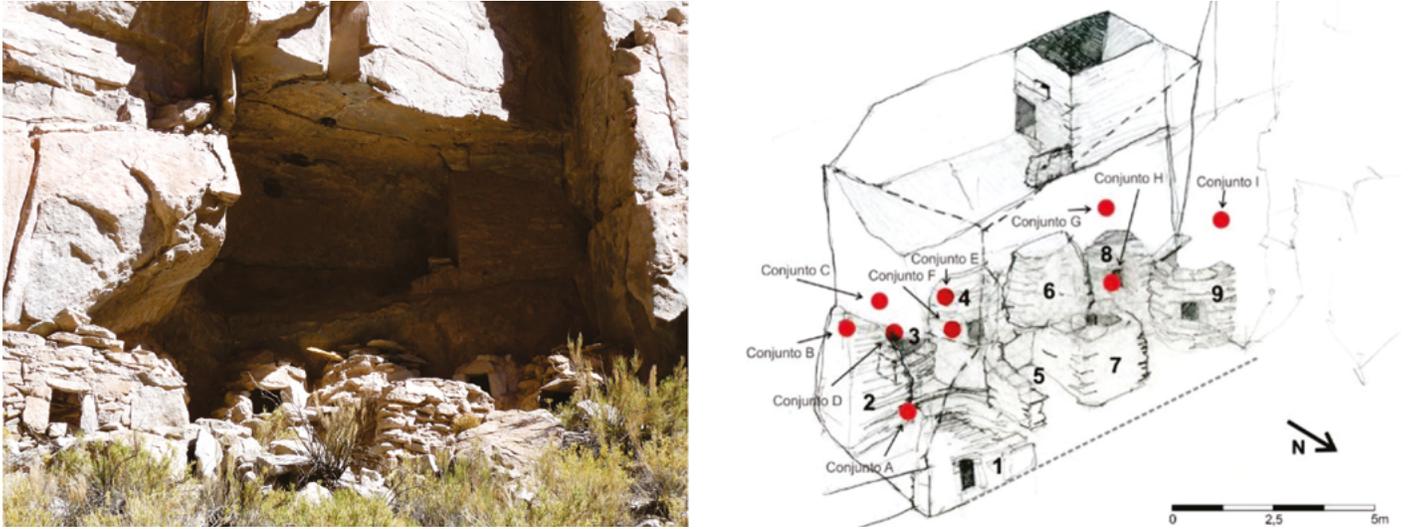
Tenemos que contemplar que estos actores interpretaban a su modo la ideología cristiana, resignificándola y transformándola de acuerdo con su propio sistema de creencias preexistentes. Esto nos acerca a la complejidad intrínseca de, por un lado, la transmisión del cuerpo dogmático y, por otro, a la comprensión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

3.1. 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. Se emplaza dentro de un alero que contiene chullpas¹ y arte rupestre, tanto pre y post hispánico (ver imagen 4 y 5). Esta estructura se construyó aprovechando una saliente elevada en la pared posterior del alero, presentando características especiales que, de alguna forma, la diferencian de las chullpas prehispánicas ubicadas a nivel de la base del abrigo rocoso. 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, 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

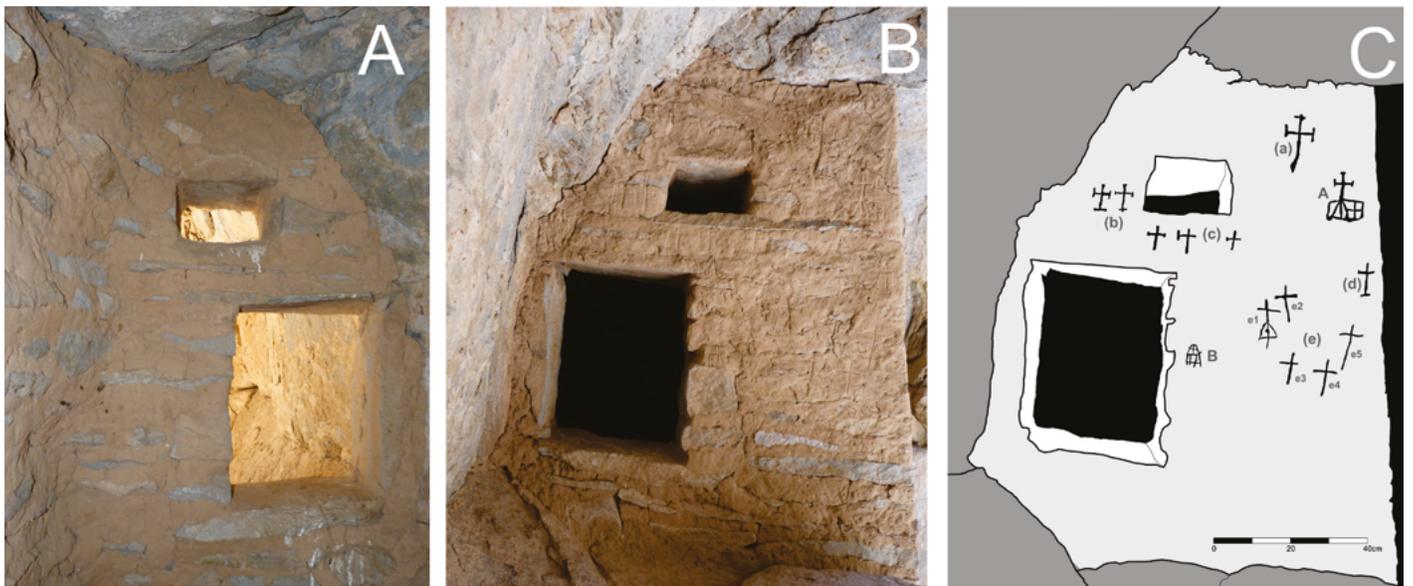
en diferentes aplicaciones de barro fresco, cuyos motivos refieren a cruces cristianas e iglesias. A su vez, esta estructura es también una chullpa, al integrarse al conjunto de estructuras chullparias prehispánicas y con relación a sus técnicas y materiales constructivos. Si bien, esta estructura es 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).

Imagen 4. Fotografía del Alero con Chullpas y croquis con indicación del arte rupestre.



Fuente: Rivet (2015).

Imagen 5. Grabados en el barro, de índole cristiana, en las paredes externa e interna de la estructura colonial.



Fuente: Rivet (2015).

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 1981).

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.

3.2. 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 de 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 extrahumanas 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 6 y 7) se ha escrito en un cuaderno la construcción del oratorio (ver anexo 1). La familia tuvo la deferencia de permitirnos fotografiar dicha “acta” y de complementar con sus memorias (ver imagen 8). 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.

Imagen 6. Vista exterior del oratorio, Paraje Candados.



Fuente: Fotografía de Carolina Rivet, 2019.

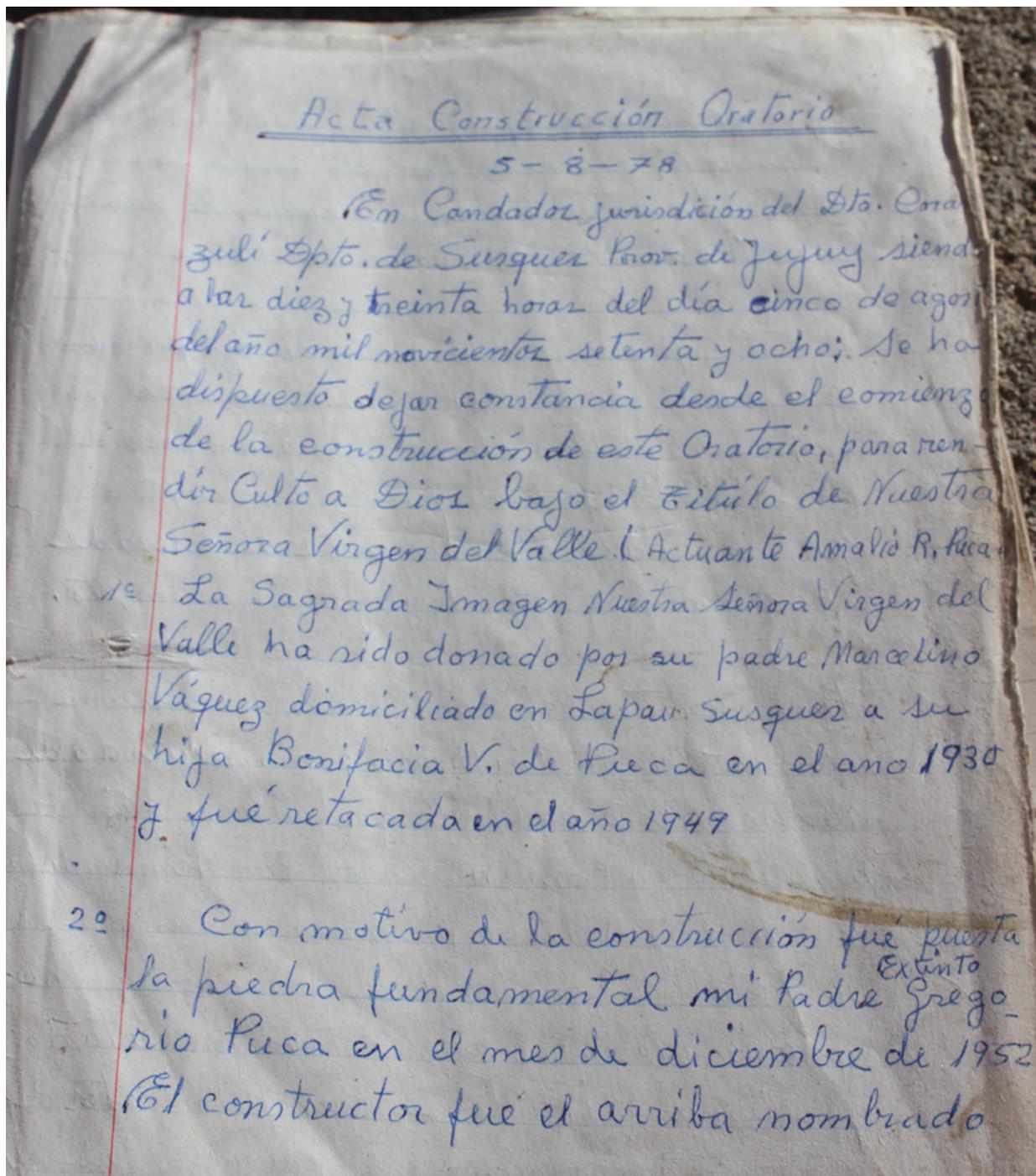
Imagen 7. Interior del oratorio, Paraje Candados.



Fuente: Fotografía de Carolina Rivet, 2019.

En todos los trabajos que se realizaron se reconoce la intervención de una agencia nativa familiar, siendo ayudantes no solo Amalio Puca, sino que también “Timoteo Puca, Fermín M. Puca y cocinera Antonia S. de Puca y Aurelia”². Es interesante hacer notar que las labores de reparación y conservación fueron realizadas “como recuerdo de Nuestro extinto padre Gregorio Puca”³. Por ende, la capilla familiar puede ser pensada como un índice de memoria que había 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”⁴; contando con “cuatro chapas que ocupó este local [que] fueron donado [sic] por Armando Puca”⁵, además de los trabajos que en 1968 se proyectaron respecto de “terminar reboque interno y Externo y pintura se hará en otra oportunidad”⁶.

Imagen 8. Acta de construcción del oratorio.



Fuente: Fotografía de Carolina Rivet, año 2019.

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’”⁷ 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”⁸. 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, tal como su padre se la traspasó. 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 sí queremos llamar la atención que la imagen de la virgen quedó en manos de una mujer y, luego, fue traspasada a un varón. Y ambas 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 encuentra dentro de la capilla, conservándose solo 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 casas 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, 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 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 observamos 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 sacraliza el espacio-tiempo, en una concepción que transgrede la noción cartesiana.

4. Reconociendo una capilla familiar en el Altiplano de Lipez

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 (Mallku

Cueva), en Nor-lípez (ver imagen 9), publicado en 1885 por el ingeniero y geógrafo chileno Alejandro Bertrand, en su obra *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama i rejonnes limítrofes*.

Imagen 9. Mapa valle y localidad de Mallku Cueva.



Fuente: Elaboración de Malcom Bonet para proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11180437.

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 [...]”⁹. 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”.¹⁰

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 quien llevó a la comunidad la interrogante de colocar el nombre de Mallku Villamar. Respecto de este relato, 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 en coordinación en varias asambleas y llegando a un acuerdo y bajo un documento”.¹¹

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 LÍpez, Tarapacá y Atacama, en tiempos coloniales y subactuales (Hidalgo 1984; Martínez 1985, 1988; 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 LÍpez 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 o lípez 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: 177).

Alejandro Bertrand, en 1884, durante su recorrido por el río de Quetena y sus afluentes, en el altiplano de Lípez, 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: 274-275), como en Guari, Quetena Chica y Quetena Grande (Bertrand 1885: 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:

“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: 70)¹².

De acuerdo con 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: 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

más parecía ventana que puerta” (Bertrand 1885: 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 el 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: 70).¹³

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: 311-312).

Respecto del lienzo de lana de llama que envolvía la cruz, proponemos que pudiera 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 hubiese sido un tejido especialmente elaborado para cumplir la función de envolver la cruz pequeña, pero sí 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 Oros¹⁴, 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: 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: 69).

En relación con los huevos de parina situados en el techo, reconocemos una serie de aspectos que es necesario tratar de forma diferenciada. Por una parte, estas 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: 64).

El cronista Martín de Murúa 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]: 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]” (Guamán Poma 2006 [1615]: 254 y 247). Se reconoce también que ellas se distinguen por su color y tamaño; “Hay cuatro clases de parina. tococo, más bonita; jototo, las plumas más rosadas; chururu, más blanquizca y huacchatata, así canta” (Castro 2009: 271). Se señala que “los huevos de parina se consumen e intercambian y también se les atribuyen propiedades medicinales” (Castro y Rottmann 2016: 69). Mostny, González y Oberhauser, para el ámbito del salar de Atacama, recogieron 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: 32, 65 y 77).

La observación de Bertrand respecto de “varios huevos de *parina* colgados del techo”, permite pensar que ello podría estar asociado al ritual del techamiento del oratorio, con su cobertura de paja (Arnold, Jiménez y Yapita 2014, p. 73). Y, al mismo tiempo, en tanto ofrendas para los *pagos*, en este caso particular, a los animales y a los cerros (Castro y Rottmann 2016, p. 68 y 69). A su vez, hoy día, Carolina Rivet propone, para la puna de Jujuy, que entre familias pastoras se detecta el uso de huevos de parina para *flechada*:

“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 redecilla 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: 150).

Estas observaciones nos permiten plantear una posible vinculación de los huevos de parina en el techo de la capilla familiar, con la realización de los rituales de la *flechada* efectuados por la familia que ocupaba la estancia de Maico Cueva.

En relación con la presencia de yareta al interior de la capilla familiar, el ingeniero observó resina de yareta “en un tiestecito de barro” y que estaba “destinada sin duda a desempeñar el oficio de incienso” (Bertrand 1885: 70). En las comunidades andinas, no todas las especies de yareta estaban destinadas a ser quemadas como incienso y siempre se disponían en el interior de un pequeño recipiente de cerámica. Así se utilizaba 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, Armesto, Castro, y Villagrán, 1981).

Bertrand no solo 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: 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 solo detalló la presencia de un “espeso humo de olor penetrante que se ofrece para agradecer e invocar divinidades y antepasados (Aldunate, Armesto, Castro, y Villagrán, 1981: 197), sino que reconoció un objeto, el bastón de mando, presente y vigente en la capilla familiar, que no era solo 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 donde el crucifijo pintado envuelto en un lienzo de lana de llama, los huevos de parina colgados en el techo, el bastón de mando y el tiesto de barro con yareta eran objetos inefables y únicos que estaban en una posición de simetría al interior de la capilla familiar.

Señalamos, al inicio de este apartado, una vinculación histórica entre esta área y la Cuenca San Pedro-Inacaliri. Para las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX:

“se registran movimientos migratorios, de poblaciones pastoras, desde el sur-este de Lípez hacia la cuenca. Lo que también se observa para las décadas de 1920, 1930 y

1940, siendo estos movimientos una continuidad de prácticas económicas asociadas al uso de pastos y vegas de la Cuenca San Pedro-Inacaliri” (Odone, 2019: 652).

Es en esta área donde existen referencias de oratorios, como ocurre con una capilla situada en la vega de Inacaliri (curso medio del río San Pedro): “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 a su ganado” (Aldunate et al, 2008: 102).

Nos parece significativo reconocer que el topónimo Ayaviri constituye un punto en el espacio que no solo refiere a una práctica económica, sino que también a una práctica devocional, puesto que allí había una capilla de la familia Ayavire. Para las primeras décadas del siglo XX, el topónimo estaba asociado a la “habitación para el pastor de llamas [...] de Felipe Ayavire” (Risopatrón, 1924: 58). Las vegas de Inacaliri eran un espacio muy frecuentado por los habitantes de Toconce quienes, sobre todo en el verano, llevaban sus ganados de llamas, ovejas y burros a pastar allí (Risopatrón, 1910:

84). Esta información nos parece relevante, puesto que permite pensar en la relación entre estancias, ganados y capillas familiares como testimonio de las formas que asumió el cristianismo en espacios alejados a centros poblados, siendo protagónico el papel de los animales criados y la ritualidad puesta para propiciar su reproducción y buena crianza.

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

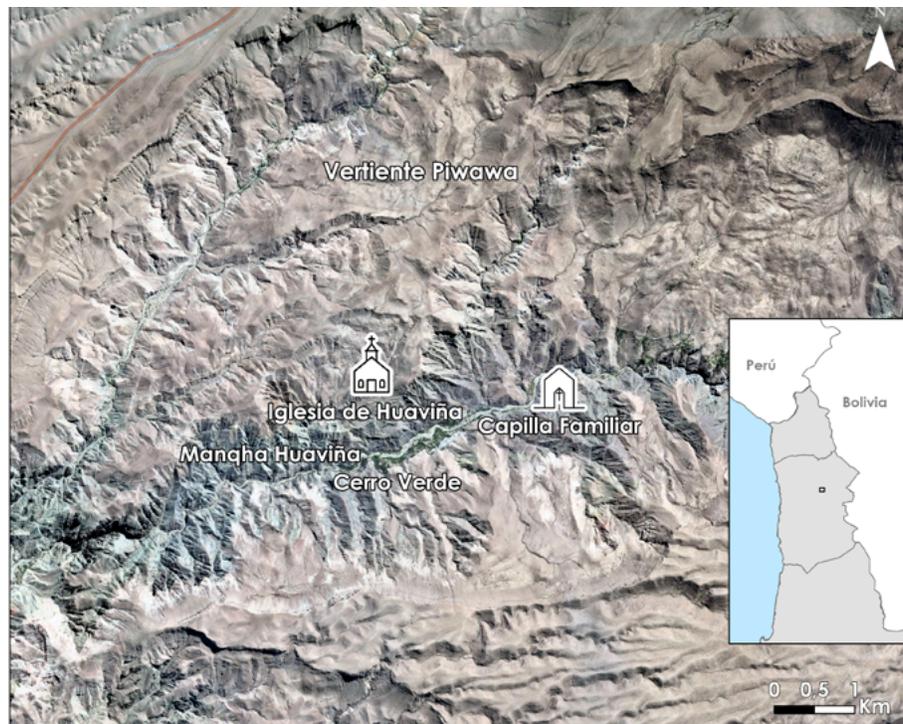
La parte alta de la quebrada de Tarapacá está conformada, de este a oeste, por los pueblos de Sibaya, Limaxiña, Huaviña y Mocha. Un poco más abajo de este último poblado, en un sector denominado Puchurca, donde se emplazaron campos de geoglifos de data preincaica, desembocan las dos quebradas afluentes 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 10). La Limpia de acequias se realiza dos veces al año; 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 permiten el

cultivo de maíz, trigo y verduras, adaptadas a ambientes más salinos (por ejemplo: acelga, ajo, betarragas, cebolla, habas y zanahoria). No obstante, en Huaviña afloran vertientes dulces (Piwawa, Piscalacsá, 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 leña.¹⁵

Imagen 10. Mapa de Huaviña.



Fuente: Elaboración de Malcom Bonet para proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11180437.

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 el cerro Urita. Se trata de un cerro de oro y tiene tres vertientes u ojos de agua: uno, sale a las chacras alrededor del sector Pisalacsá; otro, a los pies del sector 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 10). 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, y 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 co-sitas 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 (Francisca Salazar, Huaviña, octubre, 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 Huaviña¹⁶ 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, se le llama cariñosamente *Chaguito*.

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 rojo¹⁷. Arriba se ubica Señor Espíritu Santo, que solo 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.

Delante 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* (encargada, mayordoma, alférez y devotos).

Respecto a la historia del *Chaguito* y su capilla, esta 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.

En Huaviña, mantenían abigarradas relaciones con ciertas familias del lugar, con quienes había entablado mecanismos de reciprocidad que les permitía contar con una casa y corrales en el sector Lacanal, incluso tenían chacras en los alrededores. Allí permanecían varios meses pastoreando el ganado –desde mayo a septiembre– cuando retornaban a Huantija, habiendo reservado bofedales cercanos a la estancia para cuidar a los animales en la temporada seca que resulta crítica para el ganado. Los pastos que crecen en los altos de las quebradas son muy buenos para engordar al ganado, además, aprovechaban de renovar los pactos recíprocos y realizar trabajos agrícolas.

A mediados del siglo XX, producto de varios años de sequía que mermaron drásticamente los rebaños, la familia Salazar decidió establecer su residencia principal en Huaviña y dedicarse de forma preferente a la agricultura. Al inicio, ocupaban el asentamiento en Lacanal. Posteriormente, hicieron una casa en la esquina del pueblo y la actual capilla de

San Santiago. Así pues, en Huaviña, se observa cómo este tipo de espacios devocionales también se transforman durante tiempos republicanos y recientes, desplegando nuevas prácticas y arquitecturas.

6. 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 constituyen 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 católicas¹⁸ para hacerlas propias, lo que 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 solo 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 en tiempos coloniales y republicanos. 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. El mundo de los santos y el mundo de los *gentiles* confluyen en un mismo lugar, espacios liminales en que moran diversas entidades ancestrales, estableciendo sus propias historicidades y formas relacionales con los seres que habitan este mundo. 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 solo 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.

Agradecimientos: Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11180437, sobre “Objetos de imaginería religiosa elaborados y circulando al margen del control eclesiástico en Sucre, Potosí y Cochabamba (Siglos XIX y XX)”. Nuestros agradecimientos a los/las evaluadores/ras por sus observaciones y sugerencias; A Francisca Salazar Callasaya, encargada de San Santiago y su capilla en Huaviña y a la antropóloga Varinia Oros por sus saberes y conocimientos puestos en este trabajo.

Fuentes Primarias

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
“Indios de Acora pidiendo socorro para sus iglesias”, 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).

Referencias citadas

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.

Arenas, M., B. González y J. Martínez. (2019). “Arte rupestre en los corregimientos coloniales de Tarapacá y Atacama. Problemáticas comparativas iniciales”. *Estudios Atacameños* 61, pp73-109.

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

Bellin, J.N. (1764): *Suite du Pérou Audience de Charcas / tiré des meilleures cartes et en particulier de l'Amérique de M. d'Anville*, París. Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans, GE DD-2987 (9328). Disponible en web: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb406113463>

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, impressor 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.

Espinoza de la Borda, A. (2005): “Los obispos y la Historia de la Iglesia de Arequipa”, *Historia Sacra* 57, pp. 143-210.

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.

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.

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, VIERNAL, 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.

Risopatrón, L. (1924): *Diccionario geográfico de Chile*, Santiago, Imprenta Universitaria.

— (1910): *La línea de frontera con la República de Bolivia*, Santiago, Sociedad Imprenta y Litografía Universo.

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. (1992): “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. Buschiazzo”, 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 relaciones 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.

ANEXO 1

[Folio 1]

Acta Construcción Oratorio

5 - 8 - 78

En Candados jurisdicción del Dto. Coranzulí Depto. de Susques Prov. de Jujuy siendo a las diez y treinta horas del día cinco de agosto del año mil novecientos setenta y ocho: se ha dispuesto dejar constancia desde el comienzo de la construcción de este Oratorio, para rendir

Culto a Dios bajo el Título de Nuestra Señora Virgen del Valle. Actuante Amalio R. Puca.

1° La Sagrada Imagen Nuestra Señora Virgen del Valle ha sido donado por su padre Marcelino Vázquez domiciliado en Lapau Susques a su hija Bonifacia V. de Puca en el año 1930 y fue retacada en el año 1949.

2° Con motivo de la construcción fue puesta la piedra fundamental mi Padre extinto Gregorio Puca en el mes de diciembre de 1952

El constructor fue el arriba nombrado

[Folio 2]

que en algunas oportunitas lo ayudaba el suscripto, el techo fué de una agua caída hacia atras de paja y barro. La puerta ha sido donado por Armando Puca

3° La primera reparación se hizo por causa que penetraba los descargues pluviales del verano, se modifico el techo haciéndole de dos caidas de agua de paja y barro, trabajo

que se realizó en el mes de enero de 1963, con pequeña ayuda del suscripto.

4° Para mantener en buen estado de conservación esta Habitación Oratorio como recuerdo de Nuestro extinto padre Gregorio Puca hemos dispuesto en común verval con Armando c a y Amalio R. Puca, de poner un techo de chapa metálico con tirantes de la región, que hace aproximado a tres años estaba proyectado y gracias a Dios hoy se cumplió estos deseos.

La reparación o mano de obra fue hecha

[Folio 3]

Por el suscripto ARP, ayudantes son Timoteo Puca, Fermin M. Puca y cocinera Antonia S. de Puca y Aurelia; Las cuatro chapas que ocupó este local fueron donado por Armando Puca (una nueva y tres semi nuevas). En el actual falta terminar reboque interno y Externo y pintura se hará en otra oportunidad.

5° Tambien se deja constancia de la Sagrada Imagen del Evangelista “San Marcos” es donado por mi mamá Bonifacia Vda. De Puca en el año 1973 a su hijo Amalio R. Puca para que

interceda a Dios como abogado del ganado vacuno de todos nosotros, para venerar su nombre.

Se deja constancia que Nuestro padre Gregorio Puca la que en vida fue dejó de existir el día 16-7-72

Sin tener más que agregar se da por termido la presente acta firmando al pie de la presente el actuante Amalio Ramón Puca.

[Rúbrica]

Notas

¹ 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). En la microrregión de Coranzulí, hemos registrado hasta el momento más de 200 estructuras, siendo que en la gran mayoría no se encuentra nada en su interior. En cuanto a sus características arquitectónicas, en términos generales, presentan una morfología troncocónica, de alrededor de 1 metro de diámetro y de altura, y sus muros

están contruidos con piedras y argamasa de barro (Rivet 2015).

² Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 3r.

³ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 2r.

⁴ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 2r.

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

⁶ Acta Construcción Oratorio. Documento familiar, 5/8/1978, f. 3r.

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

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

⁹ <https://ms-my.facebook.com/FelicidadFM/videos/-regionalvillamar-noticiasuyuni-radio->

felicidaduyuni-socializaci%C3%B3n-del-salar-de-p/199600842347029/

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

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

12 Las negritas son nuestras.

13 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.

14 Antropóloga, profesora en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

15 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).

16 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.

17 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.

18 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 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.