

Iglesias como *wak'a* en Tarapacá: poéticas ancestrales e itinerancias devocionales

**Churches as *Wak'a* around
Tarapacá: ancestral poetics and devotional itinerancies**

Urrutia-Lorenzini, Francisca

Universidad de Tarapacá, Programa de Doctorado en Antropología, Chile.

solinaria@gmail.com

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

Resumen

Se presenta un ensamblado etnográfico de las iglesias en las comunidades andinas de la región de Tarapacá (norte de Chile), urdido en torno a las antiguas divinidades *wak'a* y los ancestros en el paisaje. Bajo el prisma de la andinización del cristianismo, se pretende una semblanza de mundos espirituales compuestos por una multiplicidad de entidades con repertorios y devocionalidades disímiles, donde lo prehispánico, lo colonial y lo contemporáneo acomunan memorias y autocomprensiones andinas. La conformación de Tarapacá, según testimonios orales y lógicas territoriales propias, se describe a partir de cerros tutelares que ordenan y disponen diferentes entornos socioterritoriales. La integración regional no acalla las diferencias; al contrario, presupone ámbitos locales y devocionalidades particulares, susceptibles de abordarse etnográficamente. Tarapacá Alto se distingue mediante relaciones de compadrazgo entre iglesias y santos patronos que trazan comunidades y territorios afines dentro de relacionamientos mayores. Por su parte, Camiña e Isluga enfatizan calvarios y cruces dentro de una geografía sagrada que tiene como centro a la iglesia del pueblo,

conectada con la trama ancestral. Se plasman itinerancias entre dos esferas rituales mutuamente constituyentes, donde fluye heterodoxia y tensión creativa. La ancestralidad no remite a tradiciones clausuradas, sino que se despliega como fuerza vital y transformativa.

Palabras clave: Tarapacá, etnografías, ancestros, ritualidad, relacionalidad.

Abstract

We present an ethnographic assembly of the churches in the Andean communities of the Tarapacá region (northern Chile), built around the ancient divinities *wak'a* and the ancestors in the landscape. Under the prism of the Andeanization of Christianity, a semblance of spiritual worlds composed by a multiplicity of entities with dissimilar repertoires and devotionalities is intended, where the pre-Hispanic, the colonial and the contemporary join Andean memories and self-understandings. The conformation of Tarapacá, according to oral testimonies and its own territorial logics, is described on the basis of tutelary hills that order and arrange different socio-territorial environments. Regional integration does not silence the differences, on the contrary, it presupposes local environments and particular devotionalities, susceptible of being approached ethnographically. Tarapacá Alto is distinguished by relationships of *compadrazgo* between churches and patron saints that trace related communities and territories within larger relationships. On the other hand, Camiña and Isluga emphasize calvaries and crosses within a sacred geography that has the town church as its center and connects with the ancestral plot. Itinerancies between two mutually constituent ritual spheres are captured, where heterodoxy and creative tension flow. Ancestrality does not refer to closed traditions, but unfolds as a vital and transformative force

Keywords: Tarapacá, Ethnographies, Ancestors, Rituality, Relationality.

Recibido: 11 de junio de 2025 – **Aceptado:** 16 de enero de 2026

1. Introducción

En los pueblos de la región de Tarapacá (norte de Chile), al igual que por doquier en los Andes, las iglesias comportan materialidades sensibles y memorias disonantes. No se trata tan solo de templos católicos y monumentos históricos; en cambio, se consideran sujetos dotados de vitalidad ancestral y agentes activos en la realidad social, cuyas modernidades son altamente sofisticadas y en diálogo permanente con otras modernidades. También encarnan procesos traumáticos e incómodos, poniendo en juego mundos diferentes y relacionales que coexisten y se transforman mutuamente. Se propone aquí una semblanza de mundos espirituales andinos a través de experiencias etnográficas que toman a las iglesias como entidades sagradas protagónicas e hilvanan sus diversas itinerancias devocionales.

Si bien se aprecia la existencia de dos dominios religiosos íntimamente entrettejidos, es innegable la violencia y el carácter hegemónico de la religión impuesta, al igual que resulta

asombroso el poder estético y político de algunas imágenes cristianas surandinas, precisamente gracias a sensibilidades y costumbres nativas que introducen nuevos contenidos teológicos, incorporando las multiplicidades y controversias de la sociedad colonial que les vio nacer, así como reensamblando entornos locales y cambios sucesivos. Hay, pues, una experiencia histórica en los rituales de conversión y las tradiciones culturales ancestrales (Abercrombie, 2008; Nicolas, 2015; Platt, 1996). El cristianismo sigue siendo un dominio contestado, en la medida en que los andinos exploran en sus propios términos las ambigüedades del mundo cristiano y sus ambivalencias con el mundo ancestral (Dransart y Ortega, 2021; Harris, 2006). A partir de una distinción general entre dos esferas espirituales o mundos, deviene un complejo campo de interacciones que opera diferencialmente de acuerdo con contextos variados.

Las iglesias, junto con capillas, calvarios y cruces, componen cierta trama dentro de la geografía sagrada que retrotrae a las antiguas

deidades oraculares wak'a, «ídolo en forma de hombre, carnero &c y los cerros que adoraban en su gentilidad» (Bertonio, 2011[1612]: 505), donde actualmente se entrelazan también cultos a la Pachamama y las montañas tutelares (*mallkus/t'allas*, *achachilas*, *uywiris*) con sus respectivas temporalidades y lugares de devoción. A veces, los hitos de esta burbujeante topografía convocan al unísono entidades cristianas y ancestrales; en otras, se distinguen claramente tiempos y lugares entre esferas rituales paralelas. Por lo tanto, dicha interacción no es fluida; hay ambigüedad y contradicción que hacen necesaria una permanente reconfiguración. El ritual opera ahí como forma de comunicación y procedimiento discursivo por el cual se establecen y renuevan los acuerdos siempre inestables entre las muchas personas humanas y no humanas del cosmos (Stengers, 2014).

La conquista y los esfuerzos de la evangelización no extinguieron, sino más bien agilizaron la multiplicación de adoratorios de wak'a, combinados con iglesias y capillas

a santos, santas y vírgenes (Mills, 2007). Las invenciones coloniales y la integridad conflictiva fueron un lugar común entre las gentes andinas (Abercrombie, 2006; Arnold, 2018; Gose, 2008; Platt, 1996). En la precordillera de Arica y Tarapacá, hacia finales del siglo XVI, empezó a florecer la construcción de iglesias locales patrocinadas tanto por las élites andinas como por clérigos y criollos (Glave y Díaz, 2020). Los pueblos nuevos, al igual que los nativos andinos en el bautismo, adoptaron nombres de santos favorecidos o patronales, de manera similar a como antes se vinculaban con divinidades prehispánicas (Castro Rojas, 2009; Hidalgo, 2004; Sanhueza, 2006). En ocasiones, las nuevas lealtades religiosas habrían surgido directamente de las devociones antiguas de un grupo familiar y de las divinidades regionales (antepasados, *malqui* y *wak'a*), reorganizando contenidos y disposiciones hacia lo sagrado (Molinié, 1997; Wachtel, 1990; Zuidema, 1999).

El viaje de determinados santos a la imaginación de los nativos y a los entornos

locales implicó una multitud de iniciativas y promotores tanto indígenas como no indígenas. La evangelización se focalizó en la eficacia del sistema anual de fiestas como ejercicio catequético para invocar los hechos más importantes de la genealogía y vida de Cristo, así como para aprender contenidos cristianos a través de la celebración de festividades dedicadas a apóstoles y figuras santas. Entre los siglos XVI y XVII se comenzaron a documentar vibrantes cofradías de indios en torno a imágenes de Cristo, la Virgen y los Santos en sus iglesias de los Andes (Mills, 2007). Un aspecto esencial de transformación y reproducción social a lo largo de las circunstancias coloniales fue la adopción y legitimación andina de las cofradías, encargadas de la celebración de las festividades más importantes legadas por el catecismo calendárico (Díaz et al., 2014; Quispe, 2017), así como también se fueron desplegando en torno a los ceremoniales ancestrales (Izko, 1985; Platt, 1996; Salomon, 2018).

Estas organizaciones laicas no se contentaron con cumplir a la letra los dogmas cristianos.

En el siglo XVIII, emergen serias inquietudes eclesiales en cuanto a las «supersticiones» o costumbres ancestrales que acompañaban las actividades de las cofradías (Castro Flores, 2024; Harris, 2006; Platt, 1996). Así, nombres, acciones e historias sagradas se ligaron a las necesidades de las personas y las identidades locales, cuestiones compartidas entre el complejo wak'a y las figuras santas, cada una imbricada en distintas formas y escalas de veneración y sacralidad. Fue entonces cuando las imágenes sagradas de santos y sus apariciones empezaron a convertirse en rasgos definitorios de la memoria y la autocomprensión andinas, persistiendo transformaciones clave alrededor de la *indigenización* del cristianismo o su *naturalización* acorde a vinculaciones y aptitudes propias (Castro Flores, 2024; Mills, 2007).

Durante siglos, a través del calendario eclesial organizado por las cofradías coloniales y sus derivados contemporáneos, los alferazgos y las mayordomías en torno a determinadas fiestas y santos, se han institucionalizado complejos mecanismos de evangelización

permanente, provocando impactos recíprocos entre ambas esferas espirituales e incorporando sentidos históricos y políticos en la experiencia religiosa (Platt, 1996). Asimismo, desde la perspectiva de los cristianos andinos, el ciclo ritual supone el eterno retorno de la conversión de sus almas y las de sus antepasados, una tensión dinámica entre dos mundos y un proceso de regeneración mutua (Harris, 2006). El pasado convoca siempre al presente que lo rememora. La tradición no solo remite a tiempos antiguos, sino que se adapta y florece, siendo capaz de incidir en contextos mayores y proyectar alternativas futuras.

Las iglesias tarapaqueñas nos sitúan en manifestaciones concretas de memoria, territorio y comunalidad. Pueden leerse concertando cierta ecología de prácticas y una cosmopolítica expresiva entre mundos diferentes y sus múltiples existentes, donde se negocian formas de actuar, sentir y pensar entre disposiciones socioculturales e históricas heterogéneas, incluso en apariencia divergentes (Stengers 2005,

2014). El dispositivo antropológico de la relación opera como movimiento dual, que une y distingue, a partir de figuras u operaciones tanto sociales como conceptuales (Strathern, 2014). La aproximación etnográfica constituye, entonces, un proceso de aprendizaje reflexivo entre la comunidad local y quien se propone entender sus relacionamientos y esquemas particulares (Ingold, 2017). La reflexividad alude al componente transformativo e irrevocable que dicha interacción supone para ambas partes (Guber, 2018).

La noción de ensamblado define conjuntos o entidades construidas a partir de componentes heterogéneos, donde lo material y lo discursivo se entrelazan en relaciones contingentes y dependientes de un contexto cambiante (DeLanda, 2016; Latour, 2007). Se adopta una visión performativa de lo social, donde los actores no cesan de definir, para sí mismos y para los otros, qué es su sociedad; por ende, interesa seguir el rastro de la creación continua de asociaciones, de vínculos que devienen sociales en una colectividad

y sus actantes (Latour, 2007). La etnografía permite ver lo social en su despliegue performativo, en tanto actos expresivos y literales de marcar distancias, entendiendo que la distancia no es una medida, sino una intensidad y un ritmo. El territorio está siempre en relación ritmada con distintos agenciamientos y supone procesos de metamorfosis.

Los ensamblados etnográficos buscan poner en simetría distintas formas de pensar y habitar, pero evitando trazar equivalencias con narrativas, prácticas y sensibilidades propias; por el contrario, reconociendo la distintividad y disposición al cambio de cada una (Goldman, 2016; Pitarch, 2026). El aprendizaje etnográfico deviene en traducción, en tanto experiencia y proceso de dar a entender. La traducción oscila entre la reducción y la creación de expresiones inteligibles a partir del encuentro de universos distintos; constituye un ejercicio de inteligibilidad mutua, sin olvidar que se trata de un lenguaje político, con una intencionalidad y lucha de poder inherente (Cunill, 2024).

El desafío consiste, pues, en evitar la tentación de desplegar relaciones únicamente a través de sus procesos de integración y estabilización, sino también plasmar sus dinámicas de heterogenización y contradicción. Se nos exhorta a considerar la pluralidad de sus explicaciones y formas de representación propias, en ocasiones controversiales y ambiguas, que van fraguando las maneras múltiples de vivenciar la andinidad (Arnold, 2018; Rivera Cusicanqui, 2018). El reto antropológico es disponer de las formas de relación en su justa medida, tanto para distinguir como para enlazar; sin caer en el exceso de enumeración y clasificación de cada uno de los múltiples componentes que brindaría una imagen estática de ellos, ni tampoco en desglosar la totalidad de conexiones y matices que terminarían por desdibujar la especificidad inherente (Strathern, 2014).

El segundo apartado aborda la esfera ritual ancestral, poblada de antepasados míticos en el paisaje, donde Pachamama y montañas tutelares refulgen como dupla genésica sagrada, entronizando una determinada

percepción de la realidad social que refleja comprensiones y vivencias particulares hacia lo sagrado. Los testimonios etnográficos se complementan con informaciones etnohistóricas en torno las wak'as. El tercer apartado muestra cómo se fue desarrollando el cristianismo andino en Tarapacá y cómo se han expresado diferencialmente los ámbitos locales. El cuarto discute la distinción entre fiestas de santos y fiestas de diablos en el calendario ritual de las poblaciones tarapaqueñas, mientras la reflexión final del quinto apartado busca generar aperturas más que sintetizar o cerrar la discusión.

2. Cerros, ancestros y memorias locales

En los Andes, ciertas montañas y cerros, denominados *achachilas*, *mallkus* o *t'allas*, se yerguen como divinidades protectoras y primeros antepasados; son entidades tutelares reconocidas y amadas por las comunidades enclavadas en sus contornos. Se les considera abuelos míticos en tanto cuna originaria que marca y distingue entornos socionaturales interconectados, «*achachi*:

viejo, abuelo; la cepa de una casa o familia; término o mojón de las tierras» (Bertonio, 2011[1612]: 307). De ahí su estrecha ligazón como fundamento de autoridad primigenia, «*mayqu*: señor de vasallos, en otros pueblos le dicen *mallqu*», «*t'alla*: reina, mujer del señor principal del pueblo [*marka*] y las parientes más cercanas de los *mayqus*» (Bertonio, 2011[1612]: 405, 492).

En Tarapacá, también se les nombra como *uywiris* o *awiaturis*, quienes nutren y disponen las relaciones entre mundos distintos. En la lengua aymara, la voz *uywa* remite a lo criado en sí, «la cría así» (Bertonio, 2014[1612]: 503); *uywaña* se traduce como «criar los hijos y cualesquiera animales»; mientras que *uywir* o *uywiri* es quien orchestra dicha acción, «el que cría así, para cosa suya» (Bertonio, 2014[1612]: 503). Se apunta como sinónimo *jilachaña* que es «criar como las madres», igual que «crecer, hacerse mayor»; además, el vocablo *jila* alude al «más fuerte, sabio, rico, etc., conforme a lo que se va tratando», siendo *jilaqata* el «principal del *ayllu*» (Bertonio, 2014[1612]: 363). Ambos

conceptos, *uywaña* y *jilachaña*, entrañan a la par nociones de crianza y potencia, reverberan en el ámbito ancestral y se plasman en la socialidad humana. Los *mallkus* son las mayores autoridades político rituales, quienes ejecutan su cargo de manera dual, dos caciques y sus respectivas *t'allas*, según las dos mitades o *sayas* que acomunan la *marka* o pueblo tradicional. En un nivel menor, los *jilaqatas* designan las figuras prominentes de los *ayllus* que conforman a cada *saya*.

En relación con el término *uywiri*, los *isluga* del altiplano tarapaqueño usan *aviador* como traducción apropiada, rescatando el verbo antiguo de *aviar*¹ (aprestar, arreglar, componer, disponer, preparar) y aymarizando dicho vocablo bajo la voz de *awiaturi*. Estas deidades tutelares comportan la fuente primordial de ancestría y autoridad que ordena y prepara las formas/fuerzas del mundo. Se les considera los verdaderos dueños de los lugares que entregan a los humanos (*jakinaka*) para su usufructo, a cambio del cumplimiento de ciertos principios y protocolos. Los relacionamientos rituales

y divinatórios de los *aviadores uywiri* revelan una ética de sociabilidad anclada en las costumbres, prácticas y narrativas que configuran tradiciones culturales propias, o *sarawi*, «costumbre, modo de vivir o ley; *jaqinaka aka saranawi*: los indios tienen esta ley o costumbre» (Bertonio, 2014[1612]: 464). Lo que despliega un «saber criar la vida» (Martínez, 1989; Ortega, 1998; van Kessel y Condori, 1992), en el entendido que supone intercambios conjuntos entre las muchas personas implicadas en el beneficio y respeto mutuo.

La *marka* de *Isluga* se ordena en dos mitades o parcialidades, cada una con sus dos *ayllus* respectivos; tiene como núcleo al pueblo de *Isluga*, emplazado a los pies de su amado volcán, quien nombra y dirige estos parajes. La mitad de arriba o *Araj Saya* se desarrolla en medio de cordones montañosos locales que colindan con el salar de *Surire*, alternando pampas elevadas y gargantas profundas por donde escurren los cursos de agua. Su geomorfología se distingue claramente del entorno de la mitad de abajo o *Manqha Saya*,

caracterizada por suaves planicies ondulantes que se abren hacia la *marka* de Cariquima y el salar de Coipasa. De suerte que la mitad de arriba es decididamente más alta y se localiza hacia el noroeste, mientras que la mitad de abajo concurre hacia la amplitud del sector sureste. El río Isluga fluye entre ambas parcialidades y va cambiando su toponimia según por donde pasa. Los *uywiris* principales de *Araj Saya* son todos cerros; en cambio, *Manqha Saya* tiene a Inca Qota, su laguna-*uywir*, como la entidad criadora más importante. Así como sucede con los cargos político-rituales, no solo existen divinidades protectoras a nivel de *saya*, sino también de *ayllus* y estancias, que son los poblados menores que conforman a su vez los distintos *ayllus*.

Uywir significa el que avía, aviador es, verdadero dueño de los lugares. Crían a la gente, a los animalitos, aguas, pastos, rocas; toditito de ellos es [...] Los *uywiris* de las estancias de *Araj Saya*, a ver, por *Jach'a Ayllu* partimos. Las gentes de Parajalla con cerro Kimsachata, los de Mauque con Tumawi,

Arabilla con Chojllani y Caraguano con Mitiani. Por parte de *Jisk'a Ayllu*, Enquelga y Chapicollo comparten a *Q'urawani*, y Ancuyo tiene a Kalliri. Kimsachata significa tres hermanos, porque tiene como tres puntas ese cerro, grande es. Tumawi es el que rodea, como rodeando ganadito, ve. Mitiani el que hace y guarda lo suyo, igual que criancero. *Q'urawani* es el que tiene honda, como pastor que cuida y defiende. Isluga es nombre nomás, cerro primero de toda la *marka* es. También tiene otros nombres, *Laram Qhawan Mallku* que significa señor de camisa azul y *Jiwq'i Qollu* que significa cerro que humea. En las mesas de los *mallku* se le dice con nombre sagrado que tiene, cerro querido y amado por todos es (Comunicación personal Máximo Chamaca, Alto Camiña, 2013).

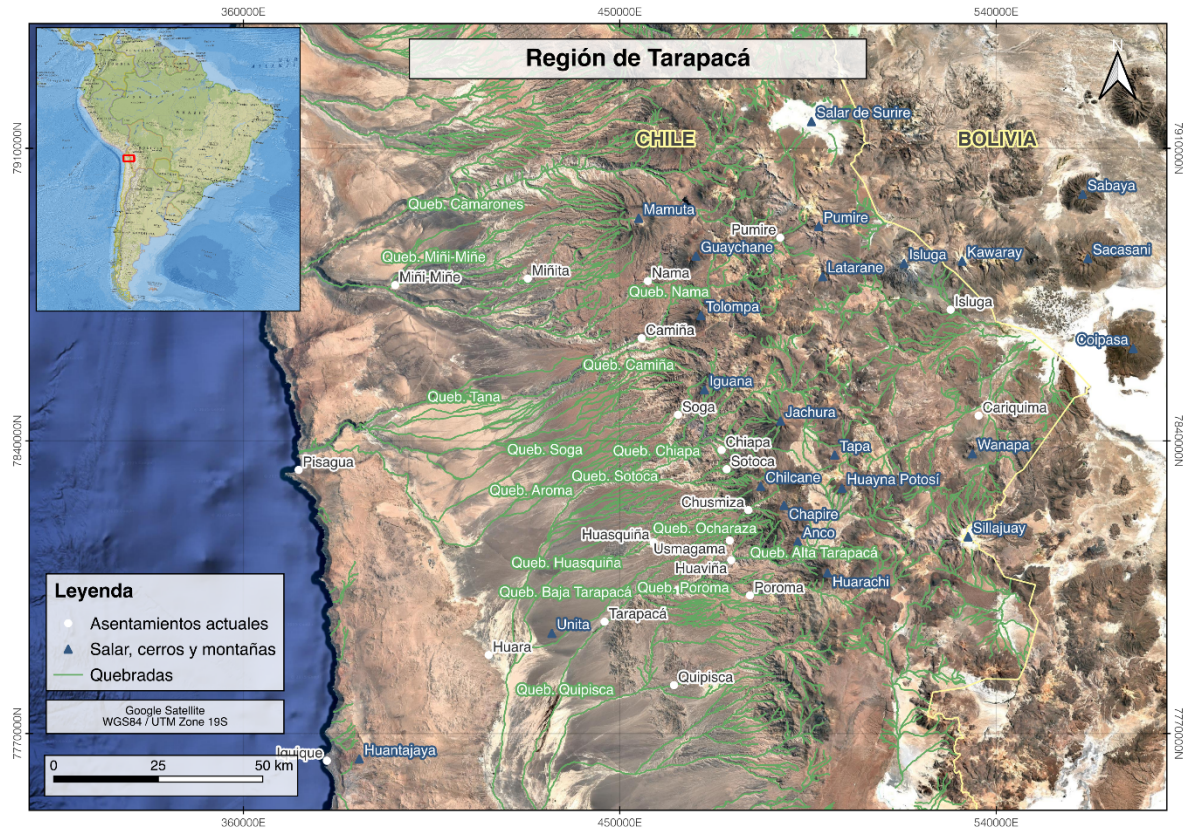
Se ha señalado que la importancia del culto a los cerros se correspondería mayormente con devociones andinas coloniales que habrían surgido tras la destrucción de antiguas *wak'as* prehispánicas (Gose, 2008). Por otro lado, investigaciones arqueológicas

han identificado *chullpas*, construcciones de carácter ancestral y ceremonial, *wak'as* de tiempos preincaicos, cuya arquitectura recrea un paisaje sagrado que se orientaba en torno a determinados cerros, los que continúan siendo venerados por las comunidades contemporáneas (Castro Rojas, 2016; Cruz, 2014; Nielsen, 2018; Villanueva et al., 2018). Lo significativo, entonces, es entender cómo estas montañas tutelares, *mallkus*, *t'allas*, *uywiris* o *achachilas*, dada su enorme visibilidad territorial y su existencia cosmopolítica, han ido demudando su impronta acorde a los nuevos contextos históricos y socioculturales, a la vez que recreando las formas de pensar y habitar propiamente andinas (Arnold, 2018; Rivera Cusicanqui, 2018; Salomon, 2018).

Según saberes orgánicos de comuneros tarapaqueños, los cerros *mallkus* y *t'allas* de la precordillera, desde donde se descuelgan las quebradas, conforman un conjunto propio que se distingue e interconecta diferencialmente con el conjunto de los *uywiris* en el altiplano (Figura 1); como es el caso de T'alla Mamuta,

que da a Miñe-Miñi, Mallku Guaychane, que abre a Nama, Mallku Tolompa a Camiña y Tata Jachura a Chiapa. Estos *achachilas* de la precordillera ordenan el «área de lluvia», mientras que los del altiplano o cordillera se destacan como «área de granizo y reservorios de nieve». Entre ambos conjuntos se localiza el *pattjja qhewra* (precordillera alta o cabezas) y el *suní* (o antesala de cordillera), una zona porosa que más que frontera procede como una intensa zona de convergencia. A su vez, el *qhewra* (piso precordillerano) se desglosa en parte alta y parte baja de cada quebrada; luego, los valles bajos conectan la pampa y la costa aledaña o *yungas* (Comando Defensa Territorio de Camiña 2014).

Figura 1. Localización de cerros, quebradas y asentamientos mencionados en el texto



Fuente: Elaboración de Elena Balmaceda. Se consignan las principales quebradas (en verde), cerros y montañas (en azul), así como asentamientos actuales (en blanco). La línea amarilla representa la frontera entre Chile y Bolivia.

En aymara, *pattja* denomina «la cumbre de las casas o cerros»; también puede utilizarse como preposición en tanto «estar sobre o encima de» (Bertonio, 2011[1612]: 427). Mientras que *qhiwra* o *qhewra* es «tierra templada», siendo diferente a *yunka* o *yunga*, que significa «tierra muy caliente»; a la vez que *qhiwra jaqi* o *yunka jaqi* se entienden como «uno que no se humana con nadie y que gusta de comer a solas, no habla con nadie, escaso, mezquino» (Bertonio, 2011[1612]: 455). Entonces, *pattja qhewra* designa el espacio vital que está sobre las tierras más cálidas de las quebradas precordilleranas. Además, paisajes y gentes confluyen en apelativos compartidos. La visión que se plasma en aymara para una persona (*jaqi*) de tierras más bajas y temperadas (*qhewra*, *yunga*), marca un distanciamiento social, pues dichos grupos y territorios se distinguen al no conducirse según las normas de comensalidad y cuidado que hermanan a los habitantes del altiplano. Hay cierta distancia, con sus ritmos e intensidades, en cuanto a ecologías de prácticas y territorializaciones respectivas.

Cada paisaje comporta cierto modo de habitar que denota énfasis diferenciales de acuerdo con las potencialidades de cada espacio sociovital y los múltiples existentes que lo pueblan. Todo ello decanta en localismos y singularidades que confluyen hacia relacionamientos mayores en constante proceso de metamorfosis. Así, el *qherwa* resulta eminentemente agrícola, aunque se mantienen rebaños familiares en corrales cerca de las chacras; mientras que las altiplanicies del *pattja* destacan mayormente por su preponderancia ganadera, pero también haciendo prosperar cultivos de altura. Además, se subrayan emplazamientos para el intercambio y los negocios que conectan entramados de distintos pisos ecológicos. Asimismo, ciertos lugares conciertan polos atractores en torno a la minería, a nivel local e incluso regional. Como lo fue el mineral de Huantajaya durante el siglo XVIII, que articuló todo el engranaje administrativo y económico de Tarapacá. En ese tiempo, las iglesias de los pueblos del interior fueron engalanadas con ornamentos de plata e imaginería barroca. Lo cual no solo se llevó a cabo por curas

párrocos, sino principalmente gracias a cofradías y alferazgos, quienes coordinaban el calendario de festividades y supervisaban las donaciones recibidas. De este modo, la riqueza de Huantajaya coadyuvó a consolidar las expresiones materiales y simbólicas del cristianismo andino en la precordillera tarapaqueña (Díaz Araya, 2026).

La humanidad andina se imagina en una posición liminal entre el mundo de arriba (*Arañ Pacha*) y el mundo de abajo (*Manqha Pacha*). Así, el mundo de los vivientes (*Aka Pacha*) se afina en un universo dual en el que las fuerzas sagradas subterráneas deben ser alimentadas y agasajadas del mismo modo en que se les rinde culto a las deidades luminosas celestes; la regeneración de la vida se sostiene a partir de la tensión creativa entre ambos mundos (Harris, 2006; Izko, 1985; Martínez, 1989; Platt, 1996). Este modo de pensar andino se entrecruza con expresiones morales cristianas de bien y mal. Es el culto a las divinidades de la tierra y del paisaje local, quienes hacen brotar la fertilidad y abundancia del caos interior, el que la Iglesia ha

señalado como supersticiones o bajo sospecha respecto de su ortodoxia. En cambio, para los andinos, es este mundo espiritual y sus desdoblamientos ancestrales el que sustenta la originalidad de la sociedad andina en sus múltiples facetas y dimensiones.

Esta manera andina de ser con el entorno es referida en narrativas y prácticas que favorecen la reproducción y perpetuación de la vida social, basada en principios de crianza mutua (*uywaña*, *jilasaña*) entre mundos y existentes diversos. Este saber criar la vida es performado a partir de costumbres ancestrales y una ética de sociabilidad (*sarawi*) que prescribe, conforme al calendario ritual, esfuerzos e intercambios recíprocos y respetuosos (*aynisiña*, *kutiyaña*) para con todos los seres que pueblan los mundos. Asimismo, en el habla cotidiana, se prodigan resonancias y metáforas entre los comportamientos sociales de plantas, animales, humanos y ambientes. Se le llama siembra de ganado al empadre o la cruce de animales, así como su carne y lana se conciben como la cosecha recibida. Se generan analogías entre el rol

del animal delantero dentro del rebaño y el del cargo de cacique o *mallku* al interior de cada parcialidad, en tanto expresiones fractales del fundamento de autoridad que sostienen *uywiris* y aviadores. Durante la celebración de Carnavales, una de las fiestas más importantes asociadas a la esfera ritual ancestral, se reflejan coincidencias entre momentos de apareamiento del ganado y de la comunidad humana, junto con el tiempo de pariciones de Pachamama y animales, que materializa la abundancia y regeneración deseada. También se consignan formas y fuerzas circulares como espirales de vida; semillas, ataditos, corrales, rondas, ruedos y turnos constituyen envoltorios y movimientos que crían relaciones fértiles (Urrutia y González, 2025).

Achachilas y Pachamama conforman un par primordial que es fuente de vida y último eslabón al unísono; integra lo alto y lo bajo, lo masculino y lo femenino, lo creativo y lo receptivo, lo cotidiano y lo extraordinario. Constituye un núcleo genésico y nutricio que se expresa de manera diferencial según

cada entorno, dictaminando formas de relacionamiento propicias entre mundos y seres distintos. La reproducción tanto biológica como cultural depende de estas entidades que ligán lo agrícola y lo pastoril con la caza y la recolección, la minería y los negocios, lo criado y lo silvestre en permanente mutación. Por ende, el vínculo con ellas resulta un componente insoslayable dentro de los esfuerzos productivos y sociales, ya que juegan un rol protagónico en las cosmopolíticas andinas, donde el ritual procede como dispositivo de comunicación para establecer acuerdos, enmendar desavenencias y agradecer prosperidades que se reactualizan en calendarios festivos y ceremoniales concatenados. El ciclo ritual, que va enlazando el mundo ancestral con el mundo cristiano, actualiza y revitaliza las formas andinas de organización social. Con todo, la fecundidad se percibe alojada en el mundo interior *Manqha Pacha*, al que debe rendirse culto y otorgarle alimento para concitar sus fuerzas subterráneas creativas. También se venera y alimenta a las divinidades celestes cristianas del *Ara*

Pacha que marcan arriba el orden nítido de la vida, pero cuya estabilidad demudaría estéril sin la injerencia caótica del mundo de abajo, en tanto balance regenerador de un universo dual (Arnold, 2018; Bouysse-Cassagne y Harris, 1987; Martínez, 1989; Salomon, 2018).

El tejido social y la geografía sagrada se configuran a imagen y semejanza mutua. Al igual que las poblaciones circundantes que entretejen vínculos de parentesco y alianzas entre sí, los cerros tutelares de la precordillera y del altiplano también recrean afinidades, jerarquías e interrelaciones precedentes. Por ejemplo, Mallku Weichane y T'alla Mamuta, ambos localizados en el *pattja qhewra* o área de lluvia, se consideran *chachawarmi*, hombre y mujer unidos en matrimonio, en tanto hermanan el *qhewra* de las quebradas de Nama y Miñe Miñi, que juntas dan curso a la quebrada de Chiza, afluente dulce, de aguas y suelos con inmejorables atributos, de la cuenca de Camarones, ubicada en la región de Arica y Parinacota. Entre Chiza y Camarones se extiende el lindero entre

los complejos arqueológicos de Tarapacá y Arica; hoy, regiones administrativas del extremo norte chileno.

Otra pareja *chachawarmi* es Mallku Tolompa en el *pattja qhewra* y T'alla Laymisia en el *qhewra*, enlazando a la quebrada de Camiña con los altos que dan curso a su río. Más arriba, en el *pattja* o área de reservorio de nieve, se sitúa el cerro Pumire, en cuyas faldas están las vertientes Apolinario y Margarita, desde donde brotan las aguas que más abajo se unen con otras en los faldeos de Tolompa para formar el río Camiña. En estas vertientes, se juntaban las autoridades de Camiña con las del pueblo de Pumire, cada 3 de noviembre, a realizar rogativas de lluvia para que puedan criarse las gentes y los paisajes alrededor. Actualmente, ya no se efectúa este encuentro ritual entre comunidades y territorios colindantes, aunque se continúan oficiando las ceremonias locales menores, ese mismo día, en las vertientes de la parte alta de Camiña. El cerro Pumire hace parte del conjunto de *uywiris* de la cordillera, al igual que Chuquiananta más

al norte, quienes se erigen como aviadores principales de las comunidades de Pumire y Mulluri, respectivamente. Entre ambos, se localiza la frontera altiplánica entre Tarapacá y Arica, entre la *marka* de Isluga al sur y el salar de Surire al norte, lindero que se proyecta más abajo, en la precordillera, entre Weichane y Tolompa.

Más al sur, se halla otro cerro del *pattja qhewra*, el reputado Tata Jachura, quien compromete a las quebradas de Chiapa y Sotoca, que dan origen a la cuenca de Aroma, entramada con los altos de la cuenca de Tarapacá. Además, se vincula estrechamente con el altiplano de la *marka* de Cariquima (al sur de Isluga), cuyo nombre alude a su entidad protectora, que es *uywir t'alla*. Se cuenta que Tata Jachura tuvo enfrentamientos con Tata Sabaya (altiplano boliviano) por el amor de Mama Huanapa (nombre ritual de cerro Cariquima). Ella daba su preferencia a Jachura; entonces, Sabaya le desafió a un combate y Jachura, con un certero hondazo, le voló los dientes; por eso Sabaya tiene su parte superior cortada

y Jachura conserva su majestuoso aspecto cónico. En otras versiones, Mama Huanapa se disgusta con ambos por su conducta tan hosca y se queda con Sillajuay, montaña de Lirima y Cancosa, comunidades altiplánicas todavía más meridionales.

Las montañas tutelares y la Pachamama, si bien dotan de abundancia y prosperidad, también pueden volverse vengativas y hambrientas si no reciben los protocolos rituales que dicta la costumbre. Se sabe que, hasta la década de 1980, se ofrendaban niños al Tata Jachura durante la fiesta patronal de Chiapa. «Subían al cerro con un niño y lo dejaban arriba, dormido se quedaba, le daban caramelos y un poco de chicha en el camino; ya dormidito, se bajaban al pueblo los que lo llevaban. Se lo dejaban al Tata Jachura para que lo criara él y sea protector de su gente». En ese entonces, durante la Limpia de acequias, «alguna guagua caía al agua mientras la gente trabajaba; ese era regalo para la Pachamana». O bien, cuando se levantaba una capilla o se construía la torre de alguna iglesia, «se iba al cementerio a

buscar huesitos de las tumbas antiguas para ponerlos en las fundaciones; si había desgracia por accidente, allí la persona quedaba enterrada» (Nama, 2015).

Estas prácticas eran seña de desprendimiento de lo máspreciado en homenaje a las divinidades ancestrales. Hoy se circunscriben a la *wilancha* u ofrenda de los mejores animales del rebaño (llama, alpaca o cordero) para Pachamama, cerros tutelares y antepasados; así como también a santos, santas y vírgenes que refulgen como figuras patronales de los pueblos. Lo mismo encarnan *kollas* o *pawas*, que son rituales para pedir permiso y fomentar relaciones fértiles, donde se dispone una mesa para las divinidades con hoja de coca, alcohol y cigarros, mientras se sahúma con *koa* o *kolla* (hierba sagrada que crece en el *pattja qhewra* y *suní*), más incienso o copal. Todos estos ceremoniales se realizan hasta hoy con gran respeto y cariño; constituyen una manera de dar de comer a los ancestros, como gesto de reciprocidad fundamental para con ellos, agradeciendo su crianza y celebrando su fecundidad.

Las historias míticas de los cerros y las prácticas devocionales dan cuenta de la particularidad que cría cada entorno, así como de las relaciones entabladas con otros cercanos y distantes. Ahora bien, de acuerdo con el modo de habitar y de pensar andinos, las fronteras no se perciben como límites tajantes y fijos; al contrario, devienen espacios de interacción y variabilidad temporal; es decir, distinguen y enlazan de manera fluida diversos entornos socioambientales y contextos histórico-culturales interconectados. Persiste una comprensión profunda en torno a la liminalidad entre mundos, con sus interacciones ritmadas e intensidades inusitadas. Por ende, la conformación de Tarapacá como entidad regional procede a la par del florecimiento de sus heterogeneidades locales. La idea de territorio se aprecia a partir de conductas y entendimientos que definen componentes comunes y propios, lo cual supone un trabajo de clasificación y ordenamiento constante entre ellos. En contraste, la noción de paisaje remite a la porosidad y multidimensionalidad, inherente a cada territorio, entre mundos

y relacionalidades diferentes. Existiría, pues, una disposición atávica que expresa al unísono unidad y diversidad, jerarquía e igualdad; una comprensión de lo heterogéneo en tanto posibilidad de integración y cambio permanente.

3. De wak'as a cruces, calvarios e Iglesias; y viceversa

El culto a los ancestros ha sido uno de los factores más significativos en la organización del espacio y las prácticas sociales en los Andes. Durante tiempos prehispánicos, las deidades ancestrales o wak'as no solo fueron señaladas con puntos específicos de la topografía (p. ej., cerros, lagunas, vertientes, rocas, árboles), sino también mediante construcciones encarnadas por su agencia (p. ej., túmulos, *chullpas*, *apachetas*, «mojones del Inca», objetos portables); además de los cuerpos momificados de antepasados genéricos o *mallqi*, término que signaba «momia de linaje fundador, planta para trasplantar» (Bertonio, 2011[1612]: 405). Los ancestros articularon relaciones de poder y

formaciones de grupos, constituyendo un sistema de representación que contribuyó formalmente al establecimiento de fronteras tanto a nivel local y regional como a nivel suprarregional y estatal. En este sentido, las wak'as ostentaban diferentes jerarquías según la integración social implicada, compartiendo todos atributos divinos y divinatórios que dictaminaban protocolos rituales y conmemoraciones ceremoniales, a la vez que concitaban fervor permanente y peregrinaciones periódicas (Curatola y Ziolkowski, 2008).

Las wak'as instauraron redes de parentesco y alianza entre ellas. Se trataba de relaciones plásticas y prácticas entre estos seres divinos, con sus gentes y paisajes, denotando gran complejidad en torno al fenómeno sagrado andino, pues su culto era variado y superpuesto. Cada wak'a podía gozar de múltiples personalidades para propagarse más allá de sus territorios y sitios de peregrinaje originales. Esta cualidad prolífica les habilitaba a tomar nuevas especializaciones y lealtades locales, haciéndose

indispensables de manera diferenciada en tanto se encargaban de diversas materias y responsabilidades. Las wak'as tenían hijos, a quienes se les construían nuevas casas que engarzaban nuevas formas de adoración. Igualmente, había wak'as portables que no tenían una locación física y viajaban junto a sus devotos, evocando su centro divino y manteniéndose listas para ser consultadas si la ocasión así lo requería (Abercrombie, 2006; Mills, 2007).

Durante la expansión del Tawantinsuyu se impusieron nuevas wak'as y lugares ceremoniales, al mismo tiempo que se incorporaban al panteón incaico wak'as regionales social y políticamente relevantes (Sanhueza, 2006). Más que borrar los cultos locales, los incas se inyectaron a sí mismos en las distintas trayectorias mito-históricas, adoptando ciertas wak'as para ejercer una influencia efectiva acorde a sus propias necesidades de gobernanza imperial (Curatola y Ziolkowski, 2008). De este modo, es pertinente sugerir que en la división colonial de Tarapacá habrían operado criterios españoles y criterios

andinos locales de demarcación, junto con algún tipo de participación previa del Tawantinsuyu, ya sea ratificando amojonamientos y fronteras, o bien modificándolos conforme a los intereses cuzqueños. En estas circunstancias, las autoridades nativas jugaron un papel decisivo, no solo como informantes de los linderos preexistentes en que vivían las poblaciones sujetas a cada cacique, sino también negociando los nuevos límites coloniales (Hidalgo, 2004; Sanhueza, 2006; Urbina et al., 2019).

El programa reduccional y fiscal del Virrey Toledo (1570–1575) implantó principios de territorialidad continua, junto a la formación de poblaciones autocontenidas y adscritas a una determinada localidad. Las zonas bajas, especialmente los pueblos de Tacna, Arica, Tarapacá y Pica, se consolidaron como núcleos donde dominaba el poder hispano y criollo. Si bien el peso de la población española era muy grande, los caciques de estos pueblos mantuvieron cierta capacidad de negociación y acción política dentro de los marcos legales establecidos. Asimismo, la

resistencia o la defensa de los intereses andinos se veía favorecida cuando los funcionarios virreinales se encontraban divididos y un sector, por razones o haberes que fueran, respaldaba sus demandas (Hidalgo, 2004). En cambio, en los pueblos ubicados en la precordillera, relativamente alejados de los centros de poder en la costa y los valles bajos, imperaba la población nativa y se plasmaba la ausencia progresiva de españoles según se ganaba altura, lo que les permitió capear de mejor manera las dramáticas transformaciones. La enorme mayoría andina estaba acompañada por una proporción menor de mestizos y algunos españoles, como ocurría en los pueblos de Camiña, Chiapa y Sibaya. Mientras que en los pueblos altiplánicos de Isluga y Cariquima el componente nativo era total (Larraín, 1975).

La irrupción del régimen colonial hispano determinó la emergencia de un sistema de jurisdicciones espaciales discretas, basadas en la contigüidad e integralidad de un territorio dado. Los límites impuestos significaron la rearticulación de áreas microrregionales

cada vez más reducidas, de manera tal que las redes de intercambio y reciprocidad más amplias fueron perdiendo densidad en favor de un énfasis creciente hacia la localidad. Después de las rebeliones tupamaristas, a fines del siglo XVIII, los *curacazgos* o *cacicazgos* andinos declinaron rápidamente y comenzaron a adquirir mayor importancia las parcialidades locales o comunes de indios a través de sus cabildos, liderados por alcaldes *mallkus* y *jilakatas* (Hidalgo, 2004). En este contexto, la sociedad andina tarapaqueña acabó por configurarse de acuerdo con identidades colectivas que correspondían a dos grandes niveles sociales significativos: la categoría de indio y la comunidad local (González y Gavilán, 1991; González et al., 2014).

Lo cierto es que los andinos se apropiaron de las instituciones coloniales mediante dos recursos mutuamente vinculados: el territorio como producto de una larga serie de acciones jurídicas, junto al mito de fundación del espacio simbólico en el que se negoció y adaptó el catolicismo. Estos

dos temas organizan una entrada privilegiada para entender la puesta en práctica del pacto político colonial, al entrelazarse cada uno con los dos pilares que sostuvieron al régimen hispano, respectivamente, el derecho y la religión (Abercrombie, 2006). Estas instituciones supusieron mecanismos de dominación, pero también proveyeron los medios para oponerse y transar con los poderes hegemónicos (Castro Rojas, 2009; Hidalgo, 2004; Odone et al., 2022).

A fines del siglo XVI, las jerarquías estaban en pleno desarrollo. La encomienda y la doctrina fueron la punta de lanza de la institucionalización de la sociedad colonial andina, siendo las iglesias edificadas el símbolo de la reducción toledana. Los encomenderos de indios debían contratar clérigos seculares para llevar a cabo la evangelización comprometida; entonces, compartieron aficiones y se hicieron socios en empresas comerciales (Glave y Díaz, 2020). La cercanía entre encomenderos y curas doctrineros se veía reforzada por alianzas para defenderse de corregidores que atentaban contra sus

prebendas y privilegios. Los clérigos vivían junto a los nativos y tenían un carácter itinerante, ya que debían recorrer vastos territorios con poblaciones dispersas para cumplir sus labores religiosas dentro de la estructura productiva y política de las encomiendas.

Las prácticas evangelizadoras consistían en introducir la doctrina y la policía entre la población nativa, construyendo templos, administrando sacramentos y persiguiendo idolatrías (deidades, adoratorios, ritualidades). Junto con iglesias y capillas, además de advocaciones que daban el nombre a los pueblos de reducción, también se implantaron calvarios y sitiales de cruces que buscaban civilizar a los grupos andinos y domesticar sus paisajes a la usanza hispano-cristiana (Castro Rojas, 2009; Molinié, 1997; Platt, 1996). Las divinidades católicas se imbricaron con campos de significación y vinculación característicos de las entidades ancestrales; así, las nociones de santos y diablos fueron internalizadas al mismo tiempo, bajo percepciones cambiantes del

complejo wak'a, mediante imágenes sagradas y fiestas devocionales locales (Mills, 2007). El calendario catequético se instala en la comprensión andina de un universo dual. Mientras los santos poblaron el *Araj Pacha* y se entronizó la figura solar del dios cristiano, los diablos se alojaron en el *Manqha Pacha*, que reconocía su fuerza incontrolable y destructiva, pero que también le concedía el carácter genésico de su potencia creativa (Harris, 2006). El modo de pensar andino y su sensibilidad hacia lo sagrado instauran una integralidad conflictiva entre ambos mundos que habilita los procesos de regeneración, donde el pensamiento cristiano procede por dicotomía y polariza, bajo criterios éticos, a cada mundo.

La mayoría de los entendimientos sobre las wak'as parten desde tiempos prehispánicos y se vuelven híbridos a lo largo de la Colonia, es decir, auténticamente andinos a la par que infiltrados por el vocabulario y la comprensión del catolicismo español. Dos sistemas originalmente dispares encontraron territorios compartidos, entrelazándose de

manera desigual e imperfecta para generar nuevas formas y lecturas religiosas según las circunstancias locales (Mills, 2007). Durante el siglo XVII fue surgiendo un cristianismo converso a través de asociaciones indígenas laicas o cofradías, las cuales desplegaron una convergencia con identidades corporativas que habían sobrevivido a las transformaciones del ayllu basado en la familia extendida. Pero también facilitaron nuevos tipos de pertenencia a individuos desplazados y grupos de parentesco en aquellos lugares donde sus ordenamientos antiguos se vieron fragmentados o amenazados (Castro Flores, 2024).

Los tarapaqueños no fueron evangelizados de manera uniforme. Muchos pueblos carecían de supervisión permanente, sobre todo aquellos localizados sobre los 2.000 msnm, en los que la población nativa era predominante o única, siendo visitados por los curas en determinados momentos del calendario catequético, aprovechando esos momentos para impartir bautismos, casamientos, confesiones y extremaunciones

(Díaz et al., 2014; Urbina et al., 2019). Incluso se pensó en desalentar nuevas fundaciones de confraternidades indias, al evidenciarse la superposición y la supervivencia de antiguas wak'as en el culto a los santos. Las imágenes sagradas e historias milagrosas de las personalidades santas, como Santo Tomás y San Bartolomé, fueron ponderadas por algunos clérigos como hazañas de evangelización previas al contacto, hallando reliquias americanas y cruces prehispánicas (Mills, 2007). Del mismo modo, la imaginación nativa imbricó las figuras de Santiago Apóstol y Virgen Candelaria con antiguas devociones preincaicas a la divinidad del rayo, llamada *Illapa*, *Libiac* o *Tunupa* según los distintos territorios andinos, quien conjugaba el fuego celeste con las profundidades tectónicas, relacionada con la lluvia y la fertilidad (Mendinacelli, 2012). Los andinos pensaron en sus wak'as como intermediarios sagrados del dios cristiano, mientras sus representaciones físicas en el paisaje se ligaron con el levantamiento de altares improvisados en honor a las imágenes de Cristo, María y Santos (Abercrombie, 2006).

Existe, pues, una preocupación en torno a los procesos de autocristianización andina, ya que la conversión había quedado en gran parte en manos de familias y vecinos nativos (Castro Flores, 2024). Entonces, es preciso entender las concepciones comunes y las relaciones no autorizadas que se estaban desarrollando en las parroquias rurales, gestando una interculturalidad entre la intención católica y la recepción indígena. En consecuencia, una variedad de comprensiones y prácticas oficialmente descalificadas en torno a wak'as y *malquis* se revalorizaron efectivamente en tiempos coloniales, contribuyendo a la formación de cultos a santos con rasgos particulares (Mills, 2007). Como las entidades ancestrales prehispánicas que vincularon sus fortunas a gobernantes incas o arraigaron «hijos» en lugares distantes, los santos se volvieron depositarios locales y personales de autoridad y beneficencia nativas. La gente se interesó en más de un santuario o santo y sintió mayor devoción hacia uno u otro, tal como sugiere el abanico de imágenes sagradas en capillas o iglesias, aun cuando

no visitaron esos lugares. Se plantea una tensión creativa entre patrones profundos y modos de comprensión; a la vez que se observan situaciones en las que los recuerdos rituales se pusieron en movimiento a través de la expresión narrativa en canciones, mitos y relatos.

Actualmente, las formas de representación andinas para mapear territorios y definir comunidades tienen como núcleo a cada pueblo y sus entidades tutelares. A partir de allí se van urdiendo anillos concéntricos cada vez más amplios, que abarcan diferentes relatos y lugares con sus respectivas poblaciones, hasta vincularse con entramados mayores tanto a nivel regional como suprarregional (Urrutia, 2022). En los Andes, los distintos recorridos en torno a los paisajes ancestrales, los «rodamientos» y las libaciones que signan los viajes mentales a través de dichas cartografías sagradas, junto al sistema de cargos, bailes y cantos, gestos y objetos, instancias rituales, costumbres y prácticas tradicionales, conforman verdaderos «caminos de la memoria» que muestran una

fascinante readaptación o redefinición de las instituciones tanto de origen andino como español (Abercrombie, 2006).

3.1 Compadrazgos entre santos e iglesias de Tarapacá Alto

A partir de vivencias prolongadas en la parte alta de la quebrada de Tarapacá, hemos observado cómo las festividades patronales de los pueblos, dedicadas a figuras protectoras de santos, santas, vírgenes o manifestaciones crísticas respectivas, plasman entendimientos y costumbres propias, a la vez que articulan la dimensión histórica de sus lecturas culturales y tradiciones locales. Se constata la elocuencia de calendarios entretejidos para expresar la vitalidad del modo de ser andino (Castro Rojas, 2009; Gavilán y Carrasco, 2009). Las iglesias tarapaqueñas, en tanto sujetos y vinculaciones devocionales, mantienen advocaciones particulares encarnadas en una figura patronal principal que le da el nombre, más otra secundaria con quien su beneficencia está íntimamente ligada y que le acompaña en sus procesiones rituales. Ambas figuras se entraman de acuerdo

con principios *chachawarmi* (contrapunto masculino y femenino).

Este desdoblamiento se aprecia igualmente en los cargos políticos que despliegan fundamentos duales de autoridad: dos caciques o *mallkus* de acuerdo con el ordenamiento de la *marka* en dos parcialidades o *sayas*; además, cada cacique cuenta con su segunda persona, quien le ayuda a cumplir con las responsabilidades y llevar a cabo adelantos para toda la comunidad (Martínez, 1989; Ortega, 1998; González y Gundermann, 2009). Esta dualidad atempera posicionamientos rígidos tanto al interior de ambas mitades como entre cada una. Lo mismo sucede entre los cargos religiosos de alférez y mayordomo, los pasantes, quienes se comprometen a pasar determinadas festividades del calendario ritual, habilitando de manera conjunta comensalismo y devocionalidad al colectivo congregado. Es preciso señalar, igualmente, que todos estos cargos son desempeñados por una pareja hombre-mujer consolidada dentro de la vida social comunitaria; la gran mayoría de

las veces se lleva a cabo por un matrimonio que ya cuenta con descendencia, aunque en ocasiones se engarza entre padres e hijos, o bien entre hermanos.

Cada iglesia, además de su advocación y segunda persona, cuenta con un padrino y una madrina correspondiente a figuras patronales de otros pueblos en la precordillera aledaña. De este modo, los patrones de un determinado pueblo son también madrinas o padrinos de otras iglesias, emparentando formalmente a ciertas comunidades y territorios (Tabla 1). En general, estas relaciones de compadrazgo operan recíprocamente, pero hay excepciones que introducen las tramas del cambio y descuelgan las potencias incesantes de la diferencia. Con todo, en paralelo a los pueblos y sus entramados locales, este sistema de compadrazgos entre iglesias y figuras patronales da forma a un tejido social mayor que comprende el *pattja qhewra* de la cuenca de Tarapacá y quebradas asociadas, como un ámbito distintivo dentro del concierto regional.

Tarapacá Alto constituye una agregación socioterritorial reconocida tanto por las comunidades indígenas como por los gobiernos municipales. Está conformada por el tramo superior de la quebrada de Tarapacá (Sibaya, Limaxiña, Huaviña, Mocha), más sus dos quebradas afluentes, al norte Ocharaza (Usmagama, Chusmiza) y al sur Poroma (Poroma, Coscaya) que desembocan a la altura de Mocha. A esta composición se le agrega también la quebrada de Sotoca, si bien perteneciente a la parte alta de la cuenca de Aroma, que está más al norte. Los deslindes entre las *markas* de Isluga y Cariquima en el altiplano se proyectan en la precordillera entre las quebradas de Chiapa y Sotoca que más abajo dan curso a la quebrada de Aroma. Así, la *marka* de Isluga se imbrica con el *pattja qhewra* adyacente de Nama, Camiña y Chiapa; mientras, más al sur, la *marka* de Cariquima se interconecta preferencialmente con Tarapacá Alto.

Tabla 1. Relaciones de compadrazgo entre las iglesias de Tarapacá Alto

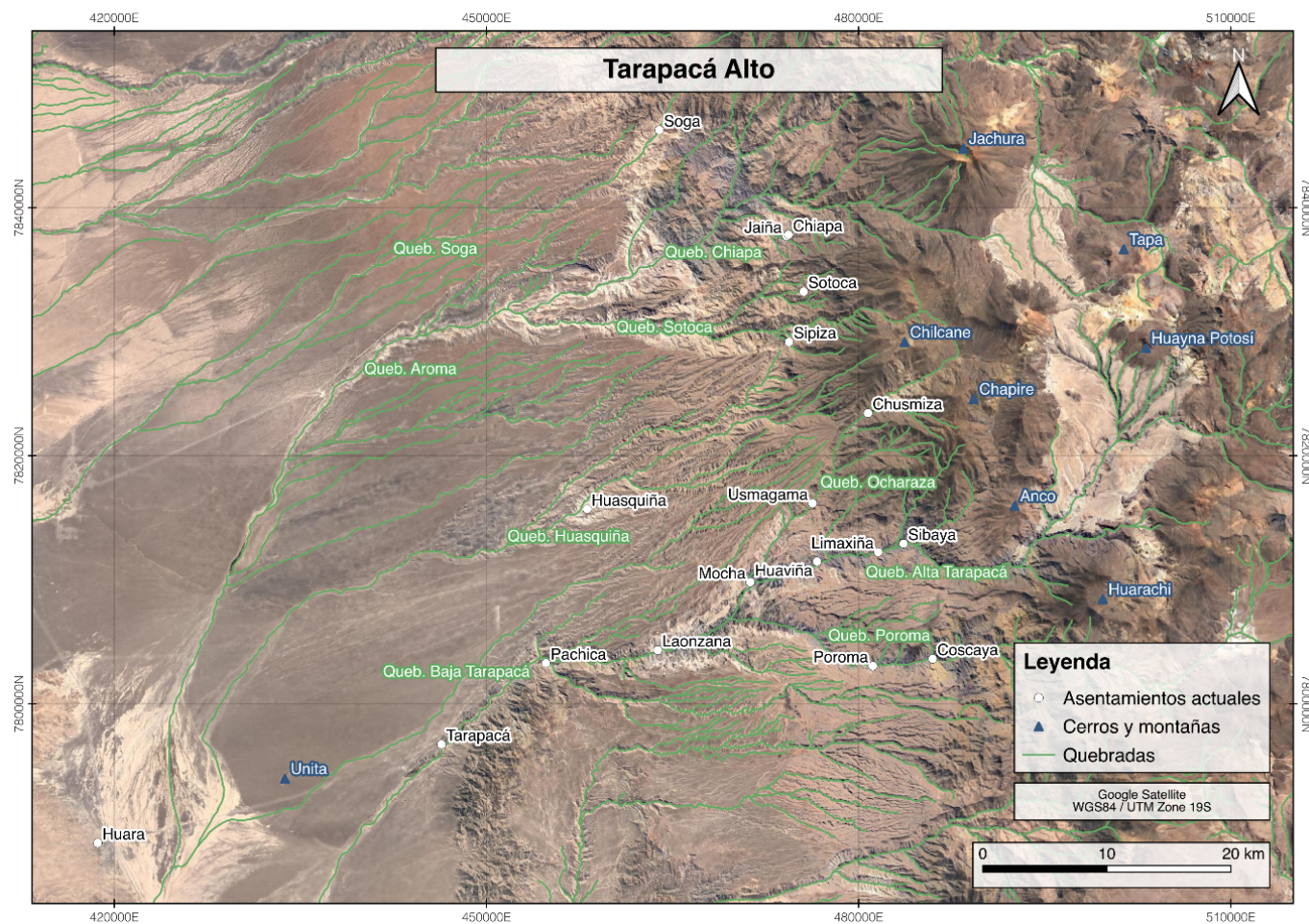
Pueblos	Figuras Patronales Principal / Secundaria	Compadrazgos
Sipiza	Espíritu Santo / Virgen Candelaria	Santa Rosa de Usmagama y San Juan de Huaviña
Sotoca	[Virgen Candelaria, San Pedro y San Pablo]	[No se consagra aún, ya que la iglesia sigue destrozada por el terremoto 2005]
Usmagama	Santa Rosa / Exaltación	Espíritu Santo de Sipiza y Espíritu Santo de Laonzana
Sibaya	San Nicolás / Virgen Asunta	San Salvador de Limaxiña y San Juan de Huaviña
Limaxiña	Virgen Candelaria / San Salvador	San Juan de Huaviña con Virgen Asunta y San Nicolás de Sibaya
Huaviña	San Juan / Virgen Candelaria	San Antonio de Mocha y Virgen Candelaria de Limaxiña
Mocha	San Antonio / Virgen de Lourdes	Virgen Candelaria de Huaviña y Espíritu Santo de Laonzana
Laonzana	Espíritu Santo	San Antonio de Mocha y Santa Rosa de Usmagama
Coscaya	San Liborio / Santa Rosa	Virgen Candelaria de Sipiza, San Antonio de Cariquima y San Antonio de Mocha
Poroma	San Pedro	San Juan de Huaviña y Virgen Candelaria de Huaviña

Fuente: Elaboración propia.

Los pueblos de Sibaya, Limaxiña, Huaviña y Mocha se hallan profundamente interconectados entre sí a través de compadrazgos recíprocos entre sus figuras patronales. Aunque Mocha se abre hacia relacionamientos con Laonzana, pueblo que se localiza en la parte baja de la quebrada de Tarapacá, este mantiene una imbricación estrecha con la precordillera alta tanto de Mocha como de Usmagama. Coscaya hace lo propio, interrelacionando a Tarapacá Alto con la *marka* de Cariquima. El nexo con el *pattja qhewra* de la quebrada de Sotoca se materializa a partir de Sipiza, la festividad más prominente de estos lugares y que concita fervor regional, cuya iglesia está apadrinada por Huaviña y Usmagama. En este último pueblo, la porosidad hacia la cordillera se extiende más allá de Cariquima para enlazar a Escara, un pueblo distante del altiplano boliviano con quien comparte la advocación de Exaltación de la Santa Cruz, aunque en ambos poblados es referida como Señor de la Exaltación. En Usmagama, hay una comparsa religiosa de morenos (asociación indígena laica) que data, al menos, de inicios del siglo XX y todos los

años participa en la festividad grande que se realiza en Escara. A su retorno se celebra la Octava (ceremonial de cierre) en Usmagama, cuando se oficia el Baratillo en el calvario dispuesto arriba del pueblo, costumbre que no se practica en otras localidades de Tarapacá Alto. En cambio, la figura patronal principal es Santa Rosa, quien mantiene los vínculos con dicha agregación y enlaza las tierras más bajas de Laonzana (Figura 2).

Figura 2. Mapa de Tarapacá Alto



Fuente: Elaboración de Elena Balmaceda. Se consignan quebradas (en verde), cerros y montañas (en azul), así como localidades actuales (en blanco).

Las primeras referencias a estos pueblos precordilleranos corresponden a la encomienda de Lucas Martínez de 1540. Tras la política de reducciones promovidas por el Virrey Toledo en 1571, destinada a reagrupar comunidades dispersas en asentamientos estructurados bajo control administrativo y eclesiástico, se menciona a los *ayllus* de Mocha, Sibaya, Sotoca y Huaviña como núcleos habitacionales, junto a anexos dispuestos a lo largo de las quebradas. Hacia mediados del siglo XVII, hay referencias copiosas sobre el apoyo de *jilakatas* al orden eclesiástico, quienes organizaban ceremonias, oficiaban matrimonios y velaban por el cumplimiento de los ritos en dichos *ayllus* (Díaz Araya, 2026). Esto permitió sustentar una red de itinerarios pastorales que articulaba quebradas, terrazas agrícolas y rutas de altura. Las cabeceras doctrinales de Tarapacá y Camiña funcionaban como centros rectores de una extensa red de pueblos y anexos. Empero, la lejanía de los asentamientos, la dureza de las condiciones climáticas y lo escarpado del terreno dificultaban la labor pastoral de los curas doctrineros en esta zona.

Así pues, con el tránsito al siglo XVIII, para optimizar la administración parroquial, nace el curato de Sibaya, con presencia permanente de un clérigo en la frontera de las antiguas doctrinas y el deslinde altiplánico. Esta nueva jurisdicción sumó otras cinco localidades: Huasquiña, Sipiza, Usmagama, Mocha y Limaxiña, otrora administradas de manera alternada por los párrocos de Tarapacá y Camiña. Sin embargo, el pueblo de Huaviña permaneció bajo el curato de Tarapacá, accesible únicamente cruzando Mocha, cuya población numerosa, compuesta de mestizos y gente de los pueblos cercanos justificó su inclusión en Sibaya (Díaz Araya, 2026). Es llamativa la decisión de conservar a Huaviña como anexo precordillerano de Tarapacá, lo que pone de relieve la importancia que tuvo para este curato mantener un enclave articulador entre jurisdicciones y el esfuerzo eclesiástico por adaptar la administración religiosa a comunidades en permanente movilidad. Huaviña aparece como un nodo de tránsito dentro del entramado social y eclesiástico precordillerano, cuyos linajes mantienen conexiones con

Camiña y Tarapacá, además de Mocha y Sibaya. A fines del siglo XVIII, los registros parroquiales aún señalan la necesidad de contar con un traductor aymara para estas localidades.

Durante el siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, el mineral de plata de Huantajaya ejerció una notable influencia en el desarrollo social, económico y cultural de los pueblos de la pampa, la precordillera y el altiplano. Este centro minero determinó las rutas de intercambio, la jerarquía de los asentamientos y la organización del trabajo (Hidalgo, 2009; Urbina, 2017). Su riqueza no solo nutrió los circuitos comerciales de la región tarapaqueña, sino que también alimentó el esplendor de sus templos. Las iglesias fueron alhajadas mediante donaciones votivas de terratenientes, clérigos, comerciantes y devotos indígenas que ejercían cargos religiosos en cofradías y alferazgos. Todos ellos contribuyeron con piezas de plata forjadas por artesanos locales y ornamentos propios del barroco andino. La reconstrucción de las iglesias, debido a los frecuentes terremotos

que cimbran estos lugares, fue igualmente llevada a cabo gracias a la ayuda de comuneros y sus autoridades (Díaz Araya, 2026).

A finales del siglo XIX, tras la ocupación chilena posterior a la Guerra del Pacífico (1879–1884), la acción evangelizadora adquirió una impronta nacional para consolidar el nuevo orden republicano. Los sacramentos, el púlpito y los objetos rituales se convirtieron en instrumentos simbólicos de integración al imaginario y las políticas de chilenidad (González, 2002). Las autoridades eclesiásticas iniciaron un control más estricto de los bienes materiales de las iglesias que antes estaban estrechamente supervisados por comuneros con cargos religiosos. Muchos de ellos fueron retirados o vendidos bajo la administración chilena, generando fricciones con las comunidades de la región tarapaqueña. Bajo ese panorama, la iglesia debía convertirse en un símbolo de obediencia, así como la figura del párroco era vista como un instrumento de control moral y nacional. En ese tiempo, el pueblo de Huaviña era reconocido como un enclave

rebelde que se oponía a las nuevas autoridades religiosas y chilenas. La negativa a pagar tributos eclesiásticos, la desconfianza frente al nuevo clero y la persistencia de sus fiestas patronales hacían de Huaviña un territorio de resistencia moral y cultural (Díaz Araya, 2026).

A inicios del siglo XX, se confirma la relevancia de Huaviña dentro del mapa devocional tarapaqueño, cuando se dispone allí el traslado de la cabecera parroquial ante el estado ruinoso de la iglesia matriz en el pueblo de Tarapacá. Este asentamiento había entrado en decadencia al dejar de ser capital provincial durante el período republicano peruano y eran las oficinas salitreras de la pampa las que concertaban la dinámica regional chilena. Pese a su posición periférica, Huaviña orquestó una intensa vida religiosa y productiva, sustentada en la continuidad de sus costumbres, la conservación de su templo y la autonomía en la gestión de los bienes sagrados (Díaz Araya, 2026). La espiritualidad de los huaviñanos ha supuesto un dominio contestado que se expresa como

acto de memoria y política local dentro de la cultura parroquial tarapaqueña.

En la actualidad, Tarapacá Alto mantiene ciertas resonancias con el antiguo curato de Sibaya, si bien excluye a Huasquiña, a la vez que incorpora a Huaviña, Poroma y Coscaya, antaño anexos precordilleranos de la parroquia de Tarapacá. Este conjunto socioterritorial se manifiesta ritualmente en el encuentro de santos patronos, entre agosto y septiembre, efectuado en el pueblo de Tarapacá, cuando todas las figuras patronales de estos pueblos van a visitar a San Lorenzo en su Octava, último homenaje tras su fiesta conmemorativa. La iglesia San Lorenzo de Tarapacá fue el principal centro religioso bajo las jurisdicciones coloniales, secundada por la iglesia Santo Tomás de Camiña (Hidalgo, 2009). Además, Tarapacá Viejo fue el asentamiento nuclear durante los tiempos incaicos, desde donde se dirigió la anexión de esta provincia al Tawantinsuyu (Berenguer et al., 2011; Urbina et al., 2019). Hoy, la festividad de San Lorenzo (10 de agosto) trasciende el ámbito local distintivo

y constituye una devocionalidad de carácter regional. Conforman una dupla religiosa con la Virgen de la Tirana, cuya advocación corresponde a la Virgen del Carmen, que es patrona del ejército chileno (Núñez, 1979, 1984). Los habitantes de la región de Tarapacá expresan especial afecto y fervor a la Chinita y al Lolo, quienes concitan una veneración opulenta durante sus celebraciones, recibiendo muchos devotos de lugares muy distantes, tanto a nivel nacional como internacional.

En paralelo a las conmemoraciones regionales y locales mayores, las festividades patronales de cada pueblo coexisten con otras fiestas de santo y ceremonias ancestrales que componen el nutrido calendario socioritual de una comunidad. En Huaviña, por ejemplo, además de los patronos San Juan (24 de junio) y Virgen Candelaria (2 de febrero), se celebra a Santiago Apóstol (25 de julio), quien cuenta con su propia capilla familiar, vinculada a un tronco proveniente del altiplano de Cariquima que se instaló hace varias generaciones en esta localidad,

conforme antiguas alianzas y compadrazgos (Odone et al., 2022). También se realizan homenajes de Pastorcitos al Niño Dios (6 de enero) y procesiones durante Semana Santa (marzo-abril, movable), así como se conmemoran las Cruces (3 de mayo) y la Octava de Espíritu Santo (junio, movable). Igualmente, se integran los ceremoniales políticos en torno al Combate Naval de Iquique (21 de mayo), efeméride de la Guerra del Pacífico y las Fiestas Patrias chilenas (18 de septiembre). Mientras tanto, Cerro Verde es considerado quien cría los contornos aledaños a Huaviña y da en préstamo a los humanos la fertilidad del terreno; sus estribaciones están pobladas de cruces según los distintos sectores agrícolas. En la cruz de Manqha Huaviña, se ofician los rituales de Wilka Kuti (21 de junio, solsticio de invierno) que renuevan el compromiso con la Pachamama y las montañas tutelares, agradeciendo su alianza fecunda mediante una ceremonia comunitaria al amanecer que se prolonga durante toda la jornada. En la vertiente Piwawa, otra entidad criadora local, se celebra la Pawa (1 de agosto) para asegurar la abundancia del ciclo venidero,

compartiendo colectivamente con los ancestros del paisaje.

La fiesta de Todos Santos (1 de noviembre) conecta ambas esferas espirituales, la cristiana y la ancestral. Ese día los muertos retornan al mundo de los vivos; las familias les preparan altares en sus casas y la comunidad se congrega en la iglesia para rezar por el descanso de sus almas. Luego se va en procesión con bandas de bronces visitando las mesas de difuntos dispuestas en cada una de las viviendas del pueblo, siempre iniciando por aquellos más recientes, cuyo recorrido completo se extiende hasta bien entrada la noche. Al día siguiente, le toca el turno a Todos Diablos (2 de noviembre) y la veneración se traslada desde la iglesia en romería al cementerio, donde cada familia se ubica en la tumba de sus deudos, decorada con esmero para dicha ocasión. El ambiente es festivo y emotivo a la vez. Los comuneros comparten entre ellos y con sus muertos, la banda de bronce interpreta alegres tonadas del gusto de los difuntos, combinadas con el recogimiento de las alabanzas, mientras se

bebe alcohol, se reza y se come para alimentar a las fuerzas subterráneas y propiciar su potencia creativa con el entorno. Los muertos abrevan el universo dual; durante los primeros años sus almas son atendidas en el mundo cristiano, conforme pasa el tiempo se van integrando a la esfera ancestral nutricia del *Manqha Pacha*. La iglesia y la torre también conjugan dominios espirituales paralelos: la primera se concibe como entidad cristiana y la segunda se enlaza con el mundo ancestral.

Figura 3. Iglesia San Juan de Huaviña con su torre adosada



Fuente: Fotografía de ©Francisca Urrutia Lorenzini.

En la iglesia San Juan de Huaviña (Figura 3) no solo residen las imágenes sagradas a quienes se les dedican festividades, sino que además les acompaña un florido cuadro de vírgenes, santas y santos con disposiciones y beneficencias particulares. En el altar menor habita la figura de *Sanjuancito* con su pala, más pequeño que el santo patrón, quien es gravitante en las faenas comunitarias y sale a presidir todo adelante llevado a cabo en conjunto por las familias del pueblo (limpia y reparación de canales, mantención del templo y la plaza, mejoramiento de la sede y el comedor, etc.). Allí también viven San Antonio y otra Virgen Candelaria distinta a la imagen patronal del altar mayor, obsequiados por Mocha y Limaxiña respectivamente, cuyas figuras patronales son padrino y madrina de la iglesia de Huaviña. Las demás vírgenes, santos y santas están ligadas al cuidado y favores de ciertas familias, participando en roles distintos, como Cristo de la Agonía, quien visita a enfermos; Virgen del Carmen, que acompaña en procesiones de Semana Santa; o bien San Francisco de Asís y Virgen del Rosario, que hacen lo propio en las procesiones patronales.

Cada uno de estos santos familiares cuenta con una madrina de dicho tronco, quien se encarga de su atuendo, le lleva flores a la iglesia y le alza en las romerías, siendo reciprocada con su protección especial; a veces le organiza además una pequeña celebración en su día con liturgia y convite de chocolate en la plaza del pueblo. También, los varones se emparentan como promesantes, encargados de mover las grandes imágenes según las disposiciones del calendario ritual y llevar en andas a las figuras masculinas que salen a procesión.

Así pues, se plasman parentescos entre pueblos, familias e individuos a partir de relaciones de compadrazgo que articulan tanto dinámicas locales como pertenencias comunitarias e itinerancias personales. Los topónimos de pueblos y las advocaciones de sus iglesias conciertan sus propias personalidades cristianas y entidades ancestrales, las que al unísono se entretejen con otras comunidades y paisajes. En Tarapacá Alto, se despliega un énfasis devocional característico en torno a las iglesias y sus figuras santas, consolidando alianzas entre familias

y pueblos, así como reactualizando compadrazgos entre patronos y relacionamientos mayores. Si bien existen cerros y vertientes tutelares en cada localidad, junto con sus cruces protectoras, no se aprecia una vinculación ritual hacia una montaña *achachila* de carácter general. Tal como sucede más al norte con Tata Jachura, Mallku Tolompa, Mallku Weichane y T'alla Mamuta, que acomunan a los pueblos de determinadas quebradas de la precordillera. Así pues, Tarapacá Alto y sus relacionamientos con Cariquima, se diferencia de otros ámbitos socioterritoriales compuestos por las quebradas de Chiapa, Camiña y Nama, más sus entrelazamientos con el conjunto de *uywiris* de Isluga.

3.2 Peregrinajes rituales entre Nama, Camiña e Isluga

En este otro ámbito distintivo, más allá del agenciamiento de las iglesias en tanto metonimia identitaria de cada pueblo y sus memorias devocionales, la urdimbre de agregación mayor es protagonizada por calvarios o *novenas*.² Se ubican en la cima

de promontorios y cerros circundantes, signando a cada localidad como centro radial, desde donde se extienden una serie de itinerarios y peregrinaciones que conectan distintos lugares, gentes y temporalidades. Estos calvarios se relacionan con festividades patronales y, a la vez, marcan los caminos troperos que componen geografías sagradas con anillos socioterritoriales correspondientes, combinando esferas cristianas y nativas. Aunque nombrados según las figuras santas que tienen como núcleo religioso a la iglesia y la torre del pueblo, se les considera, por sobre todo, ancestros míticos de la comunidad y emparentados con los cerros tutelares que crían su entorno. Los calvarios están directamente asociados a gentilares (*chullpas*, *pukaras*), pinturas y grabados de los abuelos, hitos de piedra en el paisaje señoreado por cerros (*apachetas*, *pininos*) y el trazado del *Capacñam* o Camino Inca.

En los pueblos de Nama, Camiña y Chapiquilta, los calvarios reciben libaciones y protocolos rituales en ocasión de sus respectivas festividades patronales: Señor Espíritu Santo

de Nama, Santo Tomás de Camiña y Santa Cruz de Chapiquilta. Durante la madrugada de la Víspera se asciende en romería, presidida por la pareja de alférez y mayordomos, junto a la comparsa tradicional de músicos (sikuris en Nama y Camiña, lichuguayos en Chapiquilta), acompañados por devotos o novenantes. Ya en el calvario, «se hacen las veces», se cumplimentan ceremonias y ofrendas destinadas a los cerros, la Pachamama y los abuelos ancestros, para pedir permiso antes de iniciar las conmemoraciones de la figura patronal pertinente. La cruz que mora en el calvario es bajada en andas hasta el pueblo. En Chapiquilta, esta peregrinación implica un esfuerzo considerable, ya que la cruz es grande (del tamaño de un adulto) y sus vigas son de madera pesada; además, deben recorrerse cerca de 15 kilómetros por un terreno escarpado, sin que nunca la cruz toque el suelo. El trayecto consta de doce estaciones o paradas marcadas en el paisaje. En cada una, se dispone la cruz sobre textiles especiales (llijllas, inkuñas), se prepara una mesa ritual con coca y alcohol para hacer libaciones a las entidades

ancestrales. La cruz es cargada por sucesivos devotos, hombres en las pendientes más pronunciadas y mujeres en las partes más planas, cuyo traspaso se realiza con gran reverencia. En el pueblo, la cruz es llevada a la iglesia para ser vestida con flores y hojas de caña recién cortadas; ya engalanada en el altar mayor, escucha misa en la iglesia y preside todas las celebraciones de la fiesta de Santa Cruz.

Luego, en la Octava, ocho días después de celebrarse la festividad, la cruz es retornada al calvario siguiendo los mismos protocolos, esta vez de subida. Allí, se ofician rituales de agradecimiento y beneficencia, enmarcados en el Baratillo. En las inmediaciones del calvario, cada familia devota del patrono o patrona a quien está consagrada la festividad, tiene su casa y parcela en miniatura. El Baratillo es un juego ritual, signado por la prosperidad y abundancia, que escenifica una pequeña ciudadela, con sus edificios, sus calles e incluso su banco y su cárcel de policía; todo en miniatura. El juego consiste en hacerse de pequeñas figurillas (electrodomésticos,

animales, chacras, vehículos, casas, entre muchos) y actuar como si se cumpliesen los deseos que cada uno tiene (salud, dinero, viaje, título universitario, galardón, matrimonio, hijos, lo que quiera representarse). También se plasma la propia organización social de la comunidad, al conmemorarse alianzas, compadrazgos, herencias y compraventas entre familias y miembros. El medio de intercambio son fragmentos de cerámica o billetes de papel elaborados especialmente para ese día. La costumbre en el calvario comienza al alba con una *kolla* (sahumerio y ofrendas de coca con alcohol), prolongándose hasta altas horas de la noche; transcurriendo la jornada intercalada con comida, alcohol, música y bailes. Actualmente, esta ceremonia no siempre se realiza; entonces, se nombra como Octava chica, en tanto gesto mínimo de devoción a la cruz, entidad protectora, y al patrón o patrona que encarna.

Las devocionalidades y peregrinaciones en torno a los calvarios son un rasgo característico del *pattja qhewra* de Camiña y Nama. Hasta mediados del siglo XX también se realizaba

el Baratillo en Isluga durante la fiesta de Reyes (6 de enero); el calvario de la *marka* se ubica en la cima de cerro Pukarqollu, sobre un *pukara* o asentamiento preincaico que se emplaza en las inmediaciones de Pueblo Isluga, núcleo ritual de toda la *marka* y que congrega a ambas *sayas*. Durante Reyes, ocurre el traspaso del cargo de cacique o *mallku* de cada parcialidad, encarnado en las varas o bastones de mando que personifican la autoridad ancestral. La advocación de este calvario es Virgen Candelaria, considerada figura acompañante de Santo Tomás, patrono de Isluga; con posterioridad a su toma del cargo, los caciques deben peregrinar hacia la iglesia Virgen Candelaria de Yunguyo (altiplano boliviano) a recibir consejos y su bendición para toda la *marka*. Antes, el trayecto se remontaba a pie por los caminos troperos; hoy se realiza en vehículo.

Actualmente, la mayoría de la población de la quebrada alta de Camiña, alrededor de un 80 %, está conformada por familias Isluga de Araj Saya (mitad de arriba) que han fijado su residencia principal en estas

localidades desde hace varias generaciones y se han volcado hacia la agricultura; manteniendo animales y derechos en sus estancias altiplánicas, así como las celebraciones y cosmopolíticas de su calendario ritual. Hace más de treinta años que el cacique de esta parcialidad reside comúnmente en estos pueblos precordilleranos. Según los Isluga, Virgen Candelaria tiene tres calvarios: el principal, a la entrada de la iglesia de Yunguyo; el de Pukarqollu, en Isluga; y el tercero, a los pies del cerro Tolompa, designando frontera y relacionalidad con los altos de la quebrada de Camiña. Este último calvario es nombrado aquí como Cruz de la Escalera y se corresponde con la festividad patronal de Santa Cruz de Chapiquilta, pueblo de la parte alta de Camiña.

Camiña e Isluga comparten a Santo Tomás como figura patronal principal. En el altiplano se celebra en ocasión de su onomástico católico (21 de diciembre) y en la quebrada se hace coincidir con Corpus Christi (junio, movable), aunque la festividad es designada como Santo Tomás de Camiña, al igual que

el nombre de la iglesia y del pueblo mayor. Durante tiempos coloniales, esta iglesia fue la segunda en importancia después de San Lorenzo de Tarapacá. A fines del siglo XVIII, el curato de Camiña atendía a los pueblos de las quebradas de Miñe Miñi, Nama, Camiña y Soga, junto con la Parroquia de Chiapa, a la que se integraron los pueblos altiplánicos de Isluga y Cariquima. Según las historias orales, Santo Tomás también tiene sus propias filiaciones: son tres hermanos, el mayor está en Arequipa, el del medio figura en Camiña y el menor reside en Isluga. Esto nos sugiere una correspondencia, a modo de lectura cultural, con ordenamientos y jerarquías instituidas en la época colonial (audiencia, curato, parroquia).

Asimismo, el mito de fundación de la iglesia Espíritu Santo de Nama nos remite a pasados más cercanos y relata el cambio histórico ocurrido en el transcurso de la época republicana temprana. Durante tiempos coloniales y peruanos, el pueblo de Nama y su iglesia se conformaban bajo la advocación de Santa Cruz. Tras los enfrentamientos

de la Guerra del Pacífico, a inicios del siglo XX, apareció «una piedra con cara de persona», donde hoy se enclava la iglesia Señor Espíritu Santo de Nama: «cuando todos iban llegando una paloma blanca se paró arriba de un eucalipto donde estaba la piedra»; sobrevoló alrededor del pueblo, posándose en distintos lugares, hasta perderse hacia el oriente. Los mayores de ese entonces fueron a consultar a un yatiri de Chipaya en Bolivia, quien «dijo que la piedra era un encantamiento, había que construir una iglesia grande y también había que hacer tres calvarios donde la paloma fue parando». Actualmente es «fiesta tan grande que se hizo santuario»; antaño se dedicaban devocionalidades a los tres calvarios, «ahora sólo queda principal en cerrito Calvario (Figura 4), las de Jupuni y Angostura están muertas», al igual que los calvarios de la iglesia Santa Cruz (Comunicación personal Nieves Carlos, Nama, 2012). Sin embargo, la devoción hacia el Señor Espíritu Santo de Nama se ha extendido más allá de su ámbito distintivo local, infiltrándose en el pueblo de Huaviña correspondiente a Tarapacá Alto.

Hace unos treinta años, una mujer devota del Señor de Nama, proveniente de una familia de Huaviña, enfermó gravemente durante un viaje a Bolivia y tuvo que ser internada en el hospital de La Paz, siguiendo las indicaciones de un yatiri. Mientras ella yacía en el hospital, sus parientes llevaron sus ropas y las posaron sobre la figura del Señor de Nama en la ceremonia de adoración durante sus festividades. La señora sanó, y como manda o promesa por la beneficencia, su familia se había comprometido con el Señor de Nama para ser alférez de sus celebraciones patronales. Dado que este cargo religioso recaía siempre en comuneros de Nama, la familia de Huaviña, aconsejada por el sacerdote de las iglesias rurales y consagrada por el yatiri, instituyó la Octava de Espíritu Santo Señor de Nama dentro del calendario ritual de Huaviña. Hoy constituye una fiesta importante y concita fervor local; a veces resulta incluso más opulenta que las festividades patronales de San Juan y Virgen Candelaria.

Figura 4: Calvario de Espíritu Santo durante la víspera de sus celebraciones patronales en Nama



Fuente: Fotografía de ©Francisca Urrutia Lorenzini. Se retratan los momentos previos a la ceremonia que se oficia cuando aparecen los primeros rayos del sol (junio 2019).

Al igual que las *wak'as* que componían alianzas y generaban filiaciones de acuerdo con jerarquías mutables, mientras sus pedazos tangibles eran diseminados por sus devotos y su culto podía emerger en lugares distintos al sitio de origen, las iglesias y sus figuras santas también comportan dinámicas similares que designan ámbitos distintivos, a la par que disponen entrelazamientos regionales y suprarregionales. Por ejemplo, la hermandad de Camiña e Isluga bajo la figura de Santo Tomás, ve su alianza reforzada en torno a calvarios de la Virgen Candelaria que conectan la *marka* de Isluga y el altiplano boliviano con el *pattja qhewra* de Camiña, donde dicho calvario comporta devocionalidades a la Santa Cruz de Chapiquilta. Asimismo, la Octava del Espíritu Santo en Huaviña se relata como una festividad hija del Señor Espíritu Santo de Nama. Del mismo modo, el pueblo mantiene el carácter de nodo articulador entre jurisdicciones que tenía durante el siglo XVIII.

Las memorias y sus recorridos conjugan pasado, presente y futuro a la vez, así como las

fronteras entre conjuntos y anillos socioterritoriales se orquestan conforme a una densa interacción y liminalidad. La manera andina de definir tanto territorio como comunidad se representa en caminos irradiados desde el centro ritual de cada pueblo, su iglesia y torre, organizando ruedos mentales en torno a calvarios que los designan (Urrutia, 2022). En los Andes, se destina una atención especial hacia las entidades liminales o intersticiales que representan con más contundencia lo que está en condición de tránsito entre mundos o ámbitos agentivos, por cuya razón son más factibles de emanar potencias interactivas. Las iglesias comportan relacionamientos con el mundo celestial cristiano del *Araj Pacha*, mientras que las torres son consideradas *mallku*, en tanto entidades que habilitan la vinculación con fuerzas genésicas subterráneas que brotan del *Manqha Pacha*, siendo calvarios, novenas y sitiales de cruces en los cerros imbricados con dicha agencia, junto con *wak'as* y antepasados (Dransart y Ortega, 2021; Harris, 2006). Así pues, en el mismo núcleo ritual de los pueblos andinos, se expresa la experiencia de mundos espirituales

y dominios religiosos paralelos. De un modo analítico parecido, las vivencias particulares de esa integralidad conflictiva en cada ámbito local coexisten con la afirmación común en torno a la región de Tarapacá. Es decir, las identificaciones mayores no reducen la heterogeneidad; por el contrario, se sostienen precisamente a partir de un devenir conjunto de las diferencias.

Las devocionalidades hacia los calvarios y la costumbre del Baratillo no se observan en el ámbito de Tarapacá Alto, salvo en Usmagama, donde el calvario se vincula con la fiesta grande del Señor de la Exaltación de Escara en el altiplano boliviano. Además de las relaciones de compadrazgos entre iglesias y alianzas entre sus figuras patronales, en Tarapacá Alto destaca la *tollqawa* como costumbre distintiva. Se celebra después del día principal, que transcurre con saludo al alba, misa y procesión por el pueblo cargando las figuras santas, presentación de nuevos pasantes en la iglesia, convite festivo y boda en la plaza, donde los pasantes de la fiesta brindan a los devotos reunidos comida y

alcohol, cuyo comensalismo es animado por bandas y orquestas. En la jornada siguiente de la *tollqawa*, también nombrada como día de entrega, la pareja de alférez pasantes entrega el turno a la pareja de alférez recibientes, quienes toman el cargo del año próximo. El traspaso tiene lugar en la plaza y se consagra con el baile ritual de *toiqawa* o *tollqawa*. La Octava Espíritu Santo de Nama en Huaviña incorpora este componente en sus festividades.

Para la *tollqawa*, se dispone una mesa al centro de la plaza, donde se instalan ambas parejas de alférez, sus respectivos compadres o *toikas* y sus familiares cercanos. Frente a ellos se ordena una larga fila de parejas de danzantes llevando claveles en sus manos, quienes anteriormente habían bajado en procesión con músicos *lakitas* (conjunto de zampoñas, bombo y caja), para persignarse en la entrada de la iglesia antes de comenzar la costumbre en la plaza. Cada una de las parejas se presenta, por orden, a *challar* la mesa, entregan las flores y dan sus parabienes mediante intercambios de coca y alcohol;

tras los saludos, se coloca al final de la fila hasta que todas hayan concluido su turno. Posteriormente, ambas parejas de alférez permutan entre sí sus sombreros, ponchos y mantas para liderar la fila de danzantes. Los dos compadres o *toiqas*, «*tullqa*: yerno, aunque en esta lengua tiene más latitud que en la nuestra» (Bertonio, 2011[1612]: 483), toman su posición dirigiendo la coreografía, compuesta por seis pasos de baile o mudanzas. Los primeros en ejecutarla son la pareja de pasantes y luego los recibientes; cada uno, terminado el paso, se vuelve al último de la fila hasta que todos los pares de bailarines hayan hecho lo propio. La coreografía evoca una suerte de entramado de pasos, como si fuesen hilos de un tejido que se borda en conjunto en medio de grandes algarabías.

Las relaciones de compadrazgo, filiación y alianza entre imágenes santas y sus prácticas devocionales despliegan ámbitos locales y regionales distintivos, a la par que se asemejan a los parentescos y afinidades entre seres tutelares del paisaje ancestral. Las redes y los principios que entraman a personas y

colectivos humanos, también rigen a las figuras sagradas y los conjuntos sacionaturales. El parentesco, en tanto mutualidad del ser (Sahlins, 2013), implica cierta tecnología social de pertenencia que conecta existentes y mundos diversos (Stengers, 2005). Las poblaciones de Tarapacá habitan un territorio en reconfiguración permanente e incorporan la dimensión histórica de sus tradiciones culturales. Se evidencia un reensamblado incesante, un palimpsesto cronotópico de historicidades y territorialidades, donde tiempos y espacios devienen múltiples.

La pactación continua entre las muchas personas del cosmos se dispensa mediante la cosmopolítica expresiva del ritual (Stengers, 2014). Este es el medio de comunicación o régimen textual de la interacción destinada a balizar de una manera productiva o deseada el intercambio de esfuerzos, cuyos protocolos y éticas de sociabilidad andina exigen que la convivencia sea mutuamente provechosa y respetuosa de todos los seres (Cavalcanti-Schiell, 2007). Las entidades liminales deben tratarse con sumo respeto,

a través de prescripciones rituales específicas, para que las potencias emanadas no se vuelvan peligrosas y descontroladas; por eso no todos están habilitados para interactuar y comunicarse con ellas. No obstante, los acuerdos dialógicos son siempre inestables y necesitan ser periódicamente reactualizados, ya que los muchos actores de la negociación se mueven acorde a subjetividades propias. En consecuencia, el calendario ritual es la renovación cíclica de los pactos que permiten la reproducción biológica y social de la existencia en común, así como la continuidad y perpetuidad de la vida (Cavalcanti-Schiel, 2007; Stengers, 2014).

4. Fiestas de santos y diablos: heterodoxia y tensión creativa

De acuerdo con su calendario ritual, las comunidades andinas de la región de Tarapacá distinguen entre ceremonias de dios parte y de *uywir* parte, o bien entre fiestas de santos y fiestas de diablos. Ello nos remite al modo relacional de las *wak'as* durante tiempos coloniales y que sigue reverberando

hasta el día de hoy. Hay en ello, por cierto, fuerzas transformativas en torno a devociones y fundamentos de autoridad, siempre proclives a la modulación de las entidades sagradas según los contextos sociohistóricos, tanto entre ambas esferas espirituales o partes como al interior de cada una. Las semblanzas etnográficas de mundos espirituales andinos y sus disposiciones hacia lo sagrado reflejan cómo el corazón y la mente de los tarapaqueños han sido un terreno fértil para ideas y conductas heterodoxas en torno a las imágenes sagradas y su veneración, como si la heterodoxia hubiese fluido libre a partir del encuentro desigual entre dos sistemas divergentes que se imbricaron recíprocamente, haciendo florecer nuevas comprensiones y prácticas devocionales que cambiaron irrevocablemente formas y fuerzas originales. Las nociones de santos y diablos fueron abrazadas y desarrolladas al mismo tiempo por los cristianos nacientes durante la evangelización, reorganizando los contenidos al compás del complejo cambiante de *wak'as*, lo que dio vitalidad y creatividad a la cultura religiosa andina

colonial (Castro Rojas, 2009; Mills, 2007). Se alude, pues, a la *indigenización* o la *natu-ralización* del cristianismo en tanto rasgos auténticos de memoria y autocomprensión andinas (Castro Flores, 2024; Mills, 2007).

Las fiestas de santos designan genéricamente las festividades dedicadas a vírgenes, santas y santos, así como a manifestaciones crísticas (Espíritu Santo, Corpus Christi, Santa Cruz, Exaltación). Las personalidades santas se entienden como mediadores en la relación con Cristo Dios y propiciadores de su beneficencia particular, cuya morada es la iglesia. En cambio, las fiestas de diablos se perciben como costumbres y ritualidades anteriores a la cristiandad; refieren a Carnavales, enfloramientos del ganado o *wayños*, *pawas* y *qollas* a la tierra. Involucran la esfera *uywir* parte, donde los cerros *mallku* y *achachila* son honrados junto a la Pachamama en tanto fundamentos de autoridad y fuentes de vida, verdaderos dueños de los lugares, con quienes pueden conectarse a través de sus personalidades ancestrales en el paisaje según protocolos

establecidos desde tiempos remotos. Los muertos y las almas de antepasados también se sitúan como energía genésica de *mallku* parte. Las conmemoraciones de Todos Santos y Todos Diablos enmarcan la performance del eterno retorno de la conversión y los procesos de regeneración recíproca que suscita la experiencia de mundos religiosos paralelos (Harris, 2006).

Ambas fiestas, de santos y de diablos, acucian etapas de celebración y formas rituales parecidas, lo que cambia son los destinatarios y el lugar; considerando siempre la porosidad de las fronteras en el juego de contraposiciones entre distintos mundos y existentes. Durante las festividades santas, la *wilancha* se oficia frente al arco de la iglesia, sin ingresar nunca a ella; mientras que la procesión de imágenes sagradas se ordena en torno a las esquinas del pueblo, a diferencia de los ceremoniales dedicados a las entidades protectoras del paisaje, cuyas ofrendas y homenajes se realizan mediante peregrinaciones a cruces y calvarios en los cerros circundantes. Asimismo, la torre de

la iglesia se integra dentro de *uywir* parte, protagonizando los procedimientos rituales durante los Carnavales.

La tradición no solo se ancla en un pasado prehispánico fijo e inmutable; por el contrario, acompaña la aventura de la vida social y despliega multiplicidades, incorporando flujos históricos y dándole sentido a formaciones sacionaturales en permanente ensamble cultural y político. Las *wak'as* permanecieron y se reenergizaron gracias a que se inyectaron en las representaciones coloniales que han transfigurado las modernidades, insuflando sus propios contenidos y relacionamientos. Encarnan agencias ancestrales y hacen brotar encantamientos que dotan con su *ch'ama* o *camac* a determinadas entidades. Es la manifestación de su fuerza y forma lo que define a las *wak'as*, no al revés. La ancestralidad no depende de personalidades físicas, que pueden morir y renacer, ni tampoco está sujeta a temporalidades circunscritas. La ancestralidad abreva la potencia primordial y la autoridad divina que anima a ciertos lugares, seres y objetos.

Las disposiciones hacia lo sagrado y los mundos espirituales hacen existir otros modos de atención, y nos exigen darle sentido e importancia plena a las múltiples maneras de ser, de sentir y de conocer la naturaleza. La espiritualidad andina deviene en un vínculo cotidiano con el territorio, como una fuerza motriz generativa para defender lo que el poder hegemónico ha marginado y revitalizar entramados creativos ante la violencia de tiempos convulsos. En estos términos, la noción de territorio escapa a la idea de posesión, que el entendimiento moderno le asigna en tanto propiedad irrestricta de linderos absolutos. Las formas de pensar y habitar el territorio poseen ribetes más profundos en cuanto devienen en medio de expresión de la multiplicidad y el cambio, donde límite y posibilidad se entrelazan mediante la tensión creativa entre sus diversos existentes, y donde conflicto y comprensión van modulando subjetividades e interacciones (Despret, 2022).

En la medida en que cada pueblo tarapaqueño se percibe como centro cosmopolítico,

las transformaciones históricas y sociales quedan registradas en el territorio ancestral. La ritualización del cambio no consiste en obliterar las diferencias ni fijar medidas de distancia; por el contrario, procede como diplomacia que reconoce las distintas posiciones y retiene su propia versión de los acuerdos, a sabiendas de que la negociación enmarca determinadas relaciones de poder y conlleva una pluralidad de entendimientos (Stengers, 2005).

En Isluga, a finales de la década de 1970, en plena dictadura de Augusto Pinochet, las estancias altiplánicas, en su calidad de poblados limítrofes con Bolivia, estuvieron bajo vigilancia del ejército chileno, que intensificó su contingente en la frontera. Era requerido mostrar lealtad a Chile. La presencia del Estado se concretó en escuelas y ayudas materiales. La plaza fue remozada y se construyó una sede comunitaria adyacente a uno de sus muros. La iglesia y la torre están contenidas en la plaza, centro ritual de la *marka* de Isluga; allí hay dispuesta una mesa de piedra con asientos empotrados a

la pared, donde los caciques o *mallkus* de ambas *sayas*, con sus respectivos *jilakatas*, presiden las ceremonias a Torre Mallku durante Carnavales. En esos años, la actualización del pacto político y social con el Estado chileno fue inscrita en el núcleo sagrado de la comunidad.

Sobre la mesa de las autoridades andinas, se grabó en la pared el escudo nacional con la frase «prohibido padecer» (Ortega, 1998). Hoy, el escudo está desdibujado y la frase apenas es legible. Resulta polémica la decisión de marcar el centro ritual con símbolos patrios y llamativa la elección del enunciado que convoca, a la vez, el imperativo de permanecer y el deseo de que sea prodigado sin pesares. La integralidad conflictiva de vocablos y expresiones en español, tal como ocurrió con el término *uywiri*, cuya traducción propia al vocablo *aviador* y su posterior aymarización a *awiaturi*, reflejan un gusto estético y político en el manejo de la expresión verbal. La ritualización del cambio trabaja con la contradicción, busca criar la vida en medio de fuerzas y devenires incontrolables.

5. A modo de conclusión transitoria

Con frecuencia, la noción indígena decanta en el pensamiento moderno como una condición esencializada bajo un corpus de tradiciones clausuradas, en vez de ser entendida como un proceso de construcción continuo, diverso y heterogéneo del orden sociocultural. Quise explorar entidades e imaginarios andinos que han colaborado en la construcción de mundos espirituales dinámicos, integrando, desintegrando y reintegrando creencias y prácticas occidentales modernas de acuerdo con sus propias memorias locales y sentidos culturales. Las costumbres incorporan dimensiones históricas y políticas, a la vez que comportan entendimientos propios que, en ocasiones, pueden parecer controversiales y ambiguos. Los colectivos indígenas ya no son más sujetos pasivos y oprimidos, sino actores y co-creadores de modernidades disonantes. El tiempo y el espacio son el resultado provisional de la unión de existentes y acontecimientos; si se cambian los principios de ordenamiento, se obtienen

lógicas temporales y espaciales que cuestionan las formas de habitar y de pensar dominantes. La etnografía no procede tanto como explicación de la otredad, sino más bien como multiplicación de mundos. Las semblanzas etnográficas suponen la cadencia de una escritura transitoria, cuyo horizonte es describir la cosmogonía de nuestra naturaleza y nuestra vocación a la vida en común, calibrando nuestra voluntad y capacidad para crear sentidos. Que Tarapacá sea narrado como un territorio vivo no cancela de antemano otras posibilidades; los totalitarismos siempre acechan y hay que mantener la mirada despierta. Atreverse a conocer es aprender a distinguir, a reconocer cómo cuentan y cantan las diferencias. Para ello, hay que dejarse criar por territorios y ancestros, ¡Jallalla!

Declaración de autoría

Autora única: conceptualización, investigación etnográfica, análisis e interpretación de registros, redacción manuscrito y revisión de manuscrito final.

Agradecimientos

Este trabajo forma parte del proyecto ANID/FONDECYT/REGULAR N.º 1240723. Agradezco a la beca ANID Doctorado Nacional 2490–2025. A las comunidades de Nama, Camiña, Isluga y Huaviña por acogirme afectuosamente en sus territorios y por las enseñanzas pacientemente prodigadas. A Elena Balmaceda por la elaboración de los mapas. A editores y evaluadores de este manuscrito, cuyas observaciones y sugerencias ayudaron a refinar el abordaje.

Referencias citadas

Abercrombie, T. (2006): *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, IFEA-IEB.

Arnold, D. (2018): *Los eventos del crepúsculo: relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el tiempo de los españoles*, La Paz, Plural Editores-ILCA.

Berenguer, J., C. Sanhueza y I. Cáceres (2011): «Diagonales incaicas, interacción interregional y dominación en el altiplano de Tarapacá, Norte de Chile», L. Núñez y A. Nielsen, eds., *En ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*, Córdoba, Encuentro grupo Editor, pp. 247–284.

Bertonio, L. (2011) [1612]: *Vocabulario de la Lengua Aymara*, La Paz, Instituto de las Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas.

Castro Flores, N. (2024): *Que siempre haya gloria. La indigenización del cristianismo en Charcas colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Castro Rojas, V. (2009): *De Ídolos a Santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*, Santiago de Chile, Colección de Antropología, Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos.

Castro Rojas, V. (2016): *Etnoarqueologías Andinas*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Cavalcanti-Schiell, R. (2007): «Las muchas naturalezas en los Andes», *Perifèria, Revista d'investigació i formació en Antropologia*, 7 (2), pp. 1–11.

Connerton, P. (1989): *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press.

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.

Curatola, M. y M. Ziolkowski (2008): *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

DeLanda, M. (2016): *Assemblage theory*, Edinburgh University Press.

Despret, V. (2022): *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*, Buenos Aires, Editorial Cactus.

Díaz Araya, A. (2026): «Templos y religiosidad andina en la precordillera de Tarapacá. Sibaya, Mocha y Huaviña (siglos XVI–XX)», A. Gajardo, ed., *Resiliencia en Piedra. 20 años del terremoto de 2005 y la recuperación de las iglesias andinas tarapaqueñas*, Santiago de Chile, Local Ediciones, pp. 11–83.

Díaz, A., P. Martínez y C. Ponce (2014): «Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades», *Revista de Indias*, 74 (260), pp. 101–128.

Dransart, P. (2022): «Comer y ser comido: fisiologías de la práctica en Isluga, norte de Chile», L. Bugallo, P. Dransart y F. Pazzarelli, eds., *Animales humanos y humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 355–386.

Gavilán, V. y A.M. Carrasco (2009): «Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno», *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 41 (1), pp. 101–112.

Glave, J.M. y A. Díaz (2020): «Clérigos y encomiendas en Tarapacá. Relaciones en la implantación del orden colonial durante el siglo XVI», *Cultura y Religión*, XIV (2), pp. 79–99.

Goldman, M. (2024): *Antropología y saberes orgánicos: los posibles de un encuentro cosmopolítico*, ARIES, Anuario de Antropología Iberoamericana.

González, H. y V. Gavilán (1991): «Cultura e identidad étnica entre los Aymaras chilenos», *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 24–25, pp. 145–158.

González, H., H. Gundermann y J. Hidalgo (2014): «Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymaras del norte de Chile», *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 46 (2), pp. 233–246.

Gose, P. (2008): *Invaders as Ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, University of Toronto Press.

Guber, R. (2018): «Volando rasantes... etnográficamente hablando. Cuando la reflexividad de los sujetos sociales irrumpe en la reflexividad metodológica y narrativa del investigador», J. Piovani y L. Muñoz Terra, comps., *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*, Buenos Aires, CLACSO, Editorial Biblos, pp. 52–72.

Harris, O. (2006): «The Eternal Return of Conversion. Christianity as Contested Domain in Highland Bolivia», F. Cannel, ed., *The Anthropology of Christianity*, London, Duke University Press, pp. 51–76.

Hidalgo, J. (2004): *Historia Andina en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria.

Hidalgo, J. (2009): «Civilización y fomento: la Descripción de Tarapacá de Antonio O'Brien, 1765», *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 41 (1), pp. 5–44.

Ingold, T. (2017): «Suficiente de Etnografía», *Revista Colombiana de Antropología*, 2, pp. 143–159.

- Izko, J. (1985): «Magia espacial y religión telúrica en el Norte de Potosí», *Yachay, Revista de Cultura, Filosofía y Teología*, 3, pp. 10–31.
- Larraín, H. (1975): «La población indígena de Tarapacá (norte de Chile) entre 1538 y 1581», *Norte Grande*, 3–4 (I), pp. 269–312.
- Latour, B. (2007): *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Martínez, G. (1989): *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*, La Paz, Hisbol.
- Mendinacelli, X. (2012): «Bertonio y el mito de Tunupa», *Revista Ciencia y Cultura*, 28, pp. 133–151.
- Mills, K. (2007): «The naturalization of Andean Christianity», R. Po-Shia Hsia, ed., *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge University Press, pp. 504–534.
- Molinié, A. (1997): «Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito», en R. Varon y J. Flores, eds., *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 691–708.
- Nielsen, A. (2018): «Chullpas y sociedad en la historia prehispánica tardía del Altiplano Sur», M. Muñoz, ed., *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía en los Andes y sus tierras bajas*, pp. 569–588, Cochabamba, Editorial Kipus.
- Nicolas, V. (2015): *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayo de historia a varias voces*, La Paz, Plural Editores.
- Núñez, L. (1979): «Emergencia y desintegración de la sociedad tarapaqueña: riqueza y pobreza en una quebrada del norte chileno», *Atenea*, 439, pp. 163–213.
- Núñez, P. (1984): «La antigua aldea de San Lorenzo de Tarapacá. Norte de Chile», *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 13, pp. 53–65.
- Odone, C., C. Rivet, N. Castro y F. Urrutia (2022): «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», *Autoctonía, Revista de Ciencias Sociales e Historia*, VI (2), pp. 753–802.

Ortega, M. (1998): 'By Reason or By Force': *Islugueño Identity and Chilean Nationalism*, Dissertation presented for the degree of Ph. D. in Social Anthropology, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, England.

Platt, T. (1996): *Los guerreros de Cristo. Cofradía, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina. Macha (XVIII–XIX)*, La Paz, ASUR, Plural Editores.

Platt, T. (2018): *Defendiendo el Techo Fiscal. Curacas, Ayllus y Sindicatos en el Gran Ayllu Macha. Norte de Potosí, Bolivia, 1930–1994*, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia, University of St. Andrews.

Pitarch, P. (2026): «El trickster de la Antropología», *Anuario de Antropología Iberoamericana*, 21 (1), pp. 20–33.

Quispe, A. (2017): *La Mit'a Religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Real Academia Española (1770): *Diccionario de la lengua castellana*, tomo primero, Madrid, Joaquín Ibarra impreso.

Rivera Cusicanqui, S. (2018): *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Salomon, F. (2018): *At the Mountain's Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*. London and New York, Routledge.

Sahlins, M. (2013): *What kinship is—and is not*, Chicago, University of Chicago Press.

Sanhueza, C. (2006): «Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI», *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 13 (2), pp. 57–75.

- Stengers, I. (2005): «Introductory notes on an ecology of practices», *Cultural Studies Review*, 11 (1), pp. 183–196.
- Stengers, I. (2014): «La propuesta cosmopolítica», *Revista Pléyade*, 14, pp. 17–41.
- Strathern, M. (2014): «Reading Relations Backwards», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20 (1), pp. 3–19.
- Urbina, S., M. Uribe, C. Agüero y C. Zori (2019): «De provincia inca a repartimiento: Tarapaca en los siglos XV y XVI (Andes Centro Sur)», *Estudios Atacameños*, 61, pp. 219–252.
- Urrutia, F. (2022): «Cacofonía de voces en Nama (Tarapacá, norte de Chile): caminos que andan y relaciones entrelazadas», *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 51, pp. 5–40.
- Urrutia, F. y J. González (2025): «Uywaña and Sarawi. Relational Approach to Camelids and Humans (Tarapacá, Northern Chile)», R. Frontini, P. Escosteguy and M. Salemmé, eds., *Animals and people: Interactions, agents and materialities. An overview from Southern South America*, pp. 31–55, Springer.
- Van Kessel, J. y D. Condori (1992): *Criar la Vida. Trabajo y Tecnología en el Mundo Andino*, Santiago, Editorial Vivarium.
- Villanueva, J., P. Alonso González y P. Ayala (2018): «Arqueología de la ruptura colonial: muros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada», *Estudios Atacameños* (60), pp. 9–30.
- Wachtel, N. (1990): *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Un ensayo de historia regresiva*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Zuidema, T. (1999): «La fiesta del Inca, el Corpus Christi y la imaginación colonial: castigo y sacrificio humano como ritos de comunión», A. Molinié, ed., *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Notas

1 Es interesante notar que, en tiempos de la Monarquía Hispánica, el vocablo 'avío' connotaba un sentido de préstamo y habilitación de negocios, especialmente en los contratos mineros y ganaderos (Real Academia Española, 1770: 407).

2 «Calvario y *novena* son lo mismo. Calvario es la construcción, ve. *Novena* se dice porque en la ceremonia se lo rodea, de pie o de rodillas los más devotos; es como un saludo, con respeto y fe. Por eso se dice también *novenantes* a los que participan en las costumbres» (Comunicación personal con Fortunato Vilches, Alto Camiña, 2009).