ATACAMA

Índice

12 CAPÍTULO UNO
Los cielos de Atacama
María Teresa Ruiz González

24 CAPÍTULO DOS
Historias del paisaje
Guillermo Chong Díaz

54 CAPÍTULO TRES
La prehistoria de Atacama
Mauricio Uribe Rodríguez

110 CAPÍTULO CUATRO
Atacama colonial. De la Conquista a la Colonia
Jorge Hidalgo Lehuedé

158 CAPÍTULO CINCO
Iglesias de Atacama. Nueva arquitectura para antiguas creencias
Hernán Rodríguez Villegas

198 CAPÍTULO SEIS
Historia de la minería indígena atacameña
Diego Salazar Sutil

222 CAPÍTULO SIETE
El cielo en la cosmovisión de Atacama
Joyce Cortés, Jimena Cruz, Cristina Garrido, Natalia Henríquez, Flora Vilches y Carolina Yufla

236 CAPÍTULO OCHO
La tradición arriera de Atacama (siglo XIX)
Cecilia Sanhueza Tohá

258 CAPÍTULO NUEVE
Pampa y salitre. Breve relato de la nación invisible
Pablo Miranda Bown

276 CAPÍTULO DIEZ
Pescadores y mineros en el litoral atacameño
Manuel Escobar Maldonado

290 CAPÍTULO ONCE
La música ritual atacameña
Claudio Mercado Muñoz

MUSEO CHILENO
DE ARTE
PRECOLOMBINO

Atacama. Pocos nombres de la topografía chilena tienen más resonancia que este vocablo ancestral. Evoca un paisaje desértico, sin embargo lleno de contenido. Se instala en la geografía mundial como el lugar más árido del mundo; se inserta en la historia como una valla difícil de conquistar, un límite natural que transforma a Chile en una isla; sus tierras guardan tesoros humanos de más de trece mil años de antigüedad, preservados casi intactos gracias al milagro producido por la extrema sequedad; sus riquezas minerales son y han sido responsables del bienestar de Chile.

Atacama, sin embargo, no responde a la visión extrema y simple que se ha instalado en la memoria colectiva. Su litoral, aunque con recursos de agua casi inexistentes, está regado por uno de los mares más pródigos del planeta, que permitió cobijar a una población de pescadores, cazadores y recolectores marinos desde hace más de diez mil años. El río Loa, único cauce que atraviesa el desierto y escasamente llega al mar, fue una fuente de vida para animales, pastos y otros recursos que aprovecharon los habitantes del sector. A la vez, el Loa fue un verdadero camino que atravesaba el desierto y permitía comunicar la costa con las tierras altiplánicas del oriente. En los oasis –ubicados en las quebradas y en el pie de la puna– se encuentra la cuna de la cultura atacameña, que estableció un sistema de sobrevivencia y desarrollo basado en los contactos con regiones tan apartadas como los valles argentinos del oriente y el altiplano boliviano. Colonizada por los inkas y después por las huestes españolas, la sociedad atacameña está aún viva en los descendientes de aquellos que conquistaron el desierto.

Agradecemos a Banco Santander su fiel auspicio que nos permite hacer esta nueva contribución, acercando el mundo propiamente americano a nuestros días. Estamos reconocidos de la Ley de Donaciones Culturales que apoyó esta iniciativa, así como de los autores, los fotógrafos, las instituciones y cuantos han colaborado en ella.

Clara Budnik Sinay
Presidenta
Fundación Familia Larraín Echenique

Pablo Zalaquett Said
Alcalde
Ilustre Municipalidad de Santiago

Santander

Es innegable la espectacularidad de la región de Atacama. Un territorio peculiar, marcado por contrastes y diversidad. La característica inicial es la aridez extrema, sin embargo, está lleno de riquezas naturales y culturales que fueron el sustento de los antiguos pobladores.

Hemos invitado a un grupo de estudiosos para que nos introduzcan en aspectos relevantes de la zona de Atacama. Su litoral es de los más ricos en recursos marinos y su desierto, con salares, termas y géiseres, está entre los más secos del planeta. Esta zona es cuna de minerales, especialmente de salitre, litio y cobre. Allí se encuentran yacimientos cupríferos internacionalmente famosos como la mayor mina a rajo abierto del mundo. Sus quebradas y oasis, sobre los 2.500 metros de altura, son generosas en recursos de agua y tierras, que los atacameños han aprovechado desde hace milenios haciendo terrazas de cultivo y practicando la ganadería. Hoy, la astronomía es otro de los grandes temas. Con los avanzados observatorios, y gracias a la transparencia de los cielos atacameños, tal vez sea posible desentrañar el desconocido más allá.

La historia de este territorio es fascinante. Las sociedades que lo han habitado han tenido carácter de cruzadas que han domesticado este lugar tan agreste, convirtiéndolo en un paisaje humanizado a través de ingeniosas formas de apropiación de sus recursos. Los atacameños del interior y los changos del litoral, los pampinos, los pirquineros y los mineros, los astrónomos y cuantos viven hoy en las grandes ciudades nortinas nos han demostrado que Atacama, lejos de ser un desierto inhóspito, es tierra pródiga y amable.

Este libro es fruto de una colaboración de casi tres décadas entre el Banco Santander y el Museo Chileno de Arte Precolombino. En este lapso se han publicado 28 ediciones que tratan de rescatar el legado de las culturas americanas en nuestra sociedad y que sostienen que el patrimonio de estos pueblos precolombinos sigue vivo y está presente en sus descendientes.

Queremos agradecer al equipo que ha hecho posible la edición de este libro, como también a cada uno de los colaboradores, a los fotógrafos, al apoyo de la Ley de Donaciones Culturales y, muy especialmente, a nuestro socio el Museo Chileno de Arte Precolombino.

Claudio Melandri H.
Gerente General
Banco Santander

M. Larraín G.
Presidente
Banco Santander

Introducción

La serie de libros que editamos con Banco Santander tiene como objetivo crear un corpus de conocimientos acerca de los pueblos precolombinos que han habitado nuestro continente y, en especial, Chile. En casi tres decenas de libros, se ha abarcado el poblamiento temprano de América y las culturas más relevantes de la prehistoria americana, llegando hasta los actuales descendientes de estos antiguos pueblos.

En esta oportunidad presentamos una publicación cuyo contenido se refiere al territorio de Atacama, pero no a la región administrativa –de reciente creación– que tiene este nombre, sino al vocablo ancestral que aún conservan los viejos atacameños cuando se refieren al salar de Atacama como el lugar original de su etnia. Así, para este libro la tierra de Atacama comienza en el río Loa y se extiende hasta Copiapó, aunque en algunos capítulos los autores establecen límites más extensos y se incluyen descripciones e iconografías del extremo norte de Chile, en el entendido que los límites culturales no son exactos.

Para conocer este fascinante paisaje árido y sus habitantes, reunimos a diversos especialistas que abordan la región desde sus particulares perspectivas. Casi como en una ordenada historia cronológica conoceremos primero los cielos de Atacama, que son el espejo que refleja con mayor pureza los orígenes y los misterios de nuestro pasado. Después veremos cómo se formó el desierto, las historias de sus hermosos paisajes minerales y podremos advertir los pasos que guiarán esta historia en los próximos millones de años. En seguida aparece el hombre que conquista el desierto poco a poco, en el rico litoral costeño, en los oasis, en las quebradas y el altiplano. Siglos más tarde, los españoles llegan a asentarse a estas tierras. Pese a que el período colonial estuvo marcado por la dominación hispana a través de encomiendas, tributos y extirpación de las idolatrías, el capítulo que trata acerca de las iglesias atacameñas revela el sincretismo que se mantiene hasta hoy en esas tierras.

Luego conoceremos las primeras experimentaciones de los antiguos mineros y la historia de esta industria que sirvió de sustento al país durante los dos últimos siglos. El tráfico cruza el tiempo y el desierto en Atacama, desde la prehistoria con los caravaneros de llamas que atravesaban los áridos paisajes por antiguos caminos, después siguiendo las rutas coloniales de la plata y posteriormente del salitre y del cobre, hasta llegar a los actuales caminos mineros. Un nostálgico capítulo se dedica a lo que queda del antiguo salitre, a lo que fue y aún es la cultura pampina, y otro, muestra cómo se mantiene la tradición pesquera de los antiguos changos.

En fin, conoceremos las ideologías atacameñas y su manera de comprender el mundo que habitan y los cielos que los cubren; la relación que tejen estos elementos con sus ancestros y deidades y la forma cómo actualizan estas creencias en sus ritos y fiestas. Hemos incorporado también una sección intercalada que intenta recuperar la historia de Atacama a través de relatos testimoniales hechos por sus actuales habitantes.

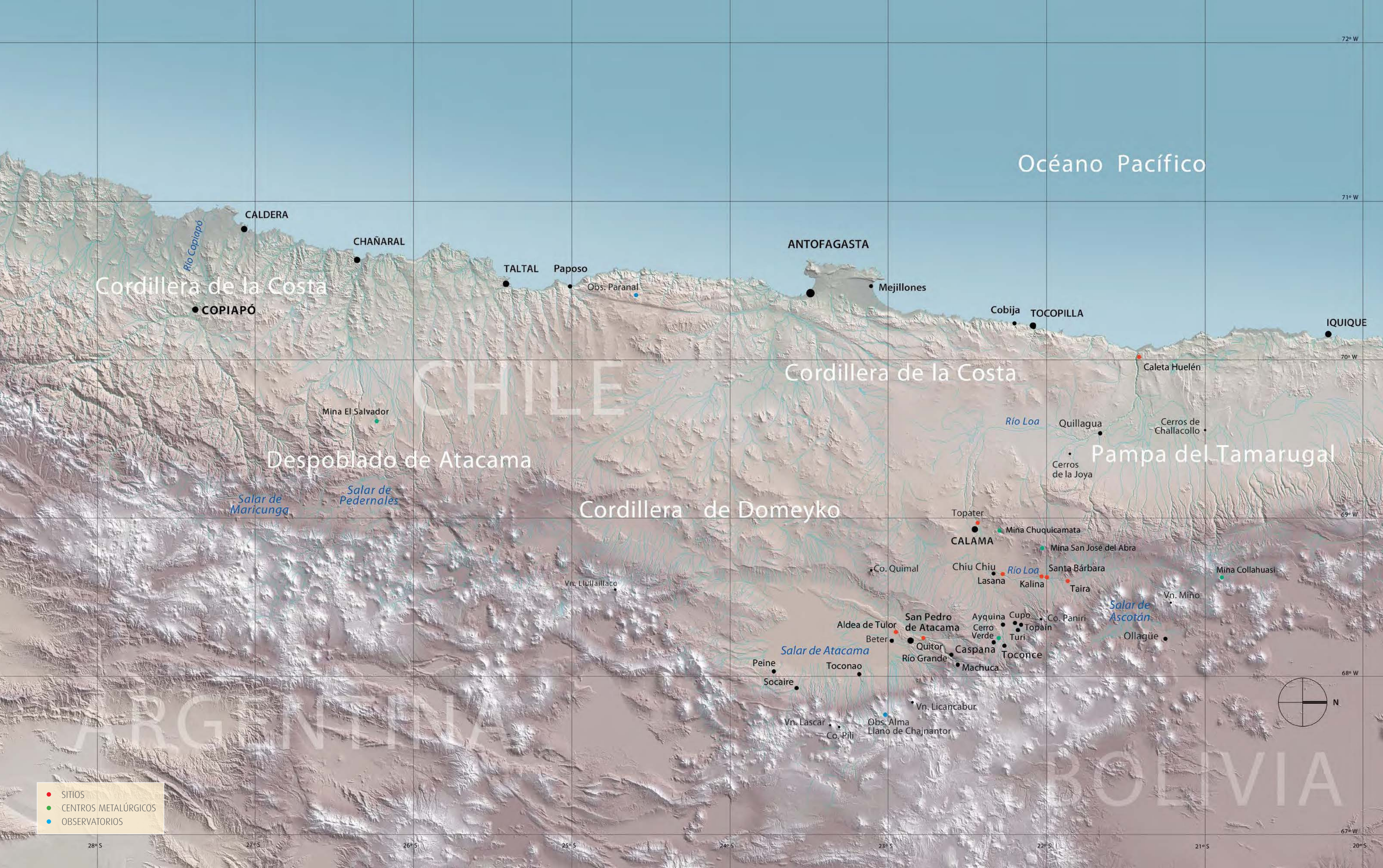
« p. 2 Fotografía Guy Wenborne.

« p. 4 Fotografía Pablo Maldonado.

« p. 6 Fotografía Augusto Domínguez.

« p. 8 Fotografía Nicolás Aguayo.

» Páginas siguientes:
Principales topónimos mencionados.
Producción Fernando Maldonado.


Océano Pacífico
72º W
71º W
70º W
69º W
68º W
67º W
CALDERA
Río Copiapó
CHAÑARAL
Cordillera de la Costa
COPIAPÓ
TALTAL
Paposo
Obs. Paranal
ANTOFAGASTA
Mejillones
Cobija
TOCOPILLA
IQUIQUE
Caleta Huelén
Cordillera de la Costa
CHILE
Mina El Salvador
Río Loa
Quillagua
Cerros de Challacollo
Pampa del Tamarugal
Cerros de la Joya
Despoblado de Atacama
Salar de Maricunga
Salar de Pedernales
Cordillera de Domeyko
Topater
CALAMA
Mina Chuquicamata
Mina San José del Abra
Co. Quimal
Chiu Chiu
Lasana
Río Loa
Santa Bárbara
Kalina
Taira
Mina Collahuasi
Vn. Llullaillaco
Vn. Miño
Salar de Ascotán
Aldea de Tulor
San Pedro de Atacama
Ayquina
Cupo
Co. Paniri
Cerro Verde
Topaín
Turi
Ollagüe
Beter
Quitor
Caspana
Toconce
Salar de Atacama
Río Grande
Machuca
Peine
Toconao
Socaire
Vn. Licancabur
Vn. Lascar
Co. Pili
Obs. Alma
Llano de Chajnantor
ARGENTINA
BOLIVIA
N
SITIOS
CENTROS METALÚRGICOS
OBSERVATORIOS
28º S
27º S
26º S
25º S
24º S
23º S
22º S
21º S
20º S

CAPÍTULO UNO

Los cielos de Atacama

MARÍA TERESA RUIZ GONZÁLEZ

Una ventana al universo

Durante el día, el Sol ilumina Atacama mostrando un paisaje manchado de colores que ocultan tesoros minerales y rastros de culturas milenarias. El crepúsculo da paso a una noche azabache llena de estrellas que dibujan la Vía Láctea. Bajo el cielo nocturno de Atacama la conciencia de ser viajeros en el universo se hace carne.

Noches casi siempre despejadas, con cielos oscuros aún no contaminados por las luces de grandes ciudades y una atmósfera transparente y estable sustentan el que hoy se considere al cielo de Atacama como un lugar único en el planeta para observar el universo. Estas condiciones, tan favorables para la observación astronómica, tienen origen en la geografía del lugar. La corriente fría de Humboldt, que corre de sur a norte a lo largo de la costa chilena, favorece que las nubes se condensen sobre el mar y no en el continente. A esto hay que agregar la presencia de la cordillera de los Andes, que actúa como una barrera natural, frenando el avance de las nubes cálidas y húmedas provenientes del Atlántico.

El interés de astrónomos de Estados Unidos y Europa por encontrar un buen lugar en el hemisferio sur para realizar observaciones astronómicas, los trajo a mediados del siglo pasado hasta el norte de Chile. Detallados estudios realizados en colaboración con astrónomos de la Universidad de Chile, evidenciaron, sin lugar a duda, que en Atacama existían condiciones óptimas para instalar sus observatorios.

« En este amplio panorama de la Nebulosa Carina, tomado en febrero de 2012, surgen muchas características que antes estaban ocultas, dispersas en el paisaje celestial de estrellas jóvenes, de polvo y gas.
Fotografía gentileza ESO / T. Preibisch.

› Las antenas de ALMA bajo la Vía Láctea.
Fotografía gentileza ESO / José Francisco Salgado.

Gracias a los telescopios que han operado en el área por casi medio siglo, el cielo del hemisferio sur es hoy tan conocido y explorado como el del norte. Antes de su instalación en Chile, la mayoría de los grandes telescopios estaban en el hemisferio norte, donde se concentra gran parte de los continentes y las civilizaciones tecnológicas. El sur era un cielo inexplorado.

Solo se sabía entonces que en el cielo austral se encontraban dos grandes "tesoros" astronómicos que era urgente explorar. Uno de ellos, el corazón de nuestra galaxia, la Vía Láctea, a 33 grados de declinación sur. En las noches de invierno pasa justo sobre las cabezas de los habitantes de Santiago y es difícil de observar desde el hemisferio norte. El otro objeto único del cielo del sur son las dos galaxias satélites de la Vía Láctea conocidas como las "Nubes de Magallanes" (la Nube Grande y la Nube Chica), que se ven como dos objetos nubosos muy hacia el sur, entre 60 y 70 grados de declinación sur, y están completamente invisibles desde el hemisferio norte.

Los primeros observatorios que se instalaron en Chile fueron observatorios "ópticos", que tienen la capacidad de captar la luz visible que nos llega desde el cosmos. Las condiciones óptimas para realizar observaciones en luz visible se dan en Atacama, donde hay una gran cantidad de noches con cielos despejados, sin nubes y con una atmósfera muy quieta, sin turbulencias. Así llegaron a Atacama el Observatorio Interamericano Cerro Tololo (National Science Foundation), el Observatorio Las Campanas (Carnegie Institution for Science) y el Observatorio La Silla (European Southern Observatory), seguidos, un par de décadas después, por observatorios e instrumentos aun más poderosos como los telescopios VLT, VISTA y VST del Observatorio Cerro Paranal (ESO), los dos telescopios Magallanes en el Observatorio Las Campanas y los telescopios Gemini (Consorcio Gemini) y SOAR en Cerro Pachón.

‹ Gas arremolinado en torno a un área del cielo que incluye los brillantes adornos azules del cúmulo de estrellas Árbol Navideño.
Fotografía gentileza ESO.

› El observatorio Paranal en el desierto de Atacama, en noviembre de 1999.
Fotografía gentileza ESO.

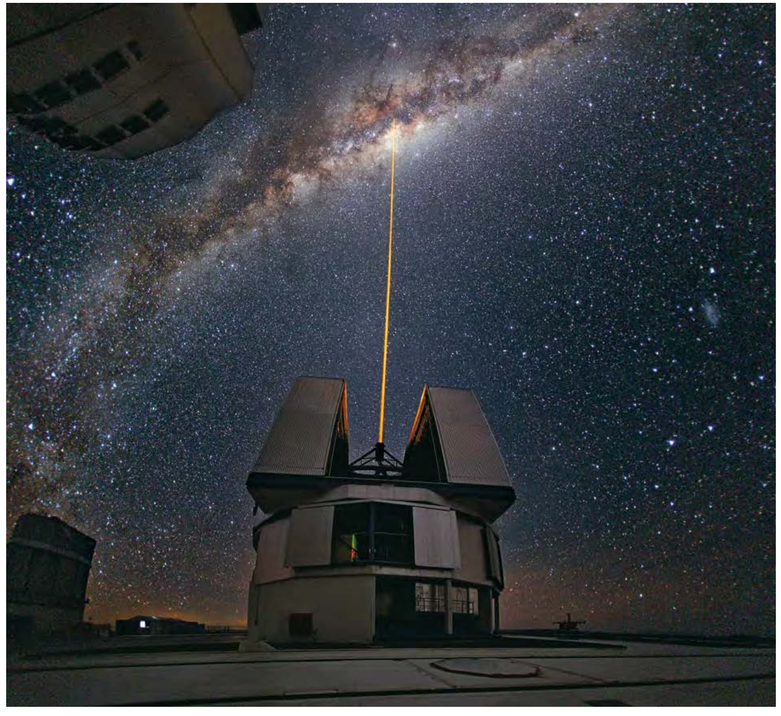
Las extraordinarias condiciones para la observación astronómica que encontraron estos observatorios en Chile, han motivado nuevos proyectos para instalar telescopios gigantes, diseñados para investigar las incógnitas planteadas por las observaciones realizadas en Atacama. Como ejemplo se puede mencionar el descubrimiento de planetas que giran en torno a otras estrellas (planetas extrasolares), los telescopios gigantes que pretenden "ver" estos planetas y estudiar sus atmósferas y, por qué no, investigar la posible presencia de vida en ellos.

Para estudiar objetos y fenómenos del cosmos que no emiten luz visible sino en ondas milimétricas –como el caso de las estrellas en gestación– no sirven los telescopios, hay que usar antenas equipadas con detectores especiales. Tal como las nubes son el principal impedimento para observar con un telescopio, es la humedad lo que absorbe la radiación milimétrica e impide ver el universo en esta luz. Nuevamente Atacama aparece como el mejor lugar del mundo para realizar observaciones en luz milimétrica, pues el escaso aire existente en sus llanos, a más de cinco mil metros de altura, es extremadamente seco y transparente a la luz de ondas milimétricas que nos llegan desde el universo.

Al este de San Pedro de Atacama, a más de cinco mil metros de altura, en el llano de Chajnantor, hoy se instalan y operan varios proyectos astronómicos. El principal de ellos es el Observatorio ALMA (Atacama Large Millimeter Array) operado por el consorcio del mismo nombre, formado por países de América del Norte, Europa y este de Asia. Este observatorio consta de 66 antenas de 12 metros de diámetro cada una y es único en su especie por su capacidad de observación, además de constituir una colaboración verdaderamente multinacional.

^ Vista panorámica del llano de Chajnantor. En primer plano, las antenas ALMA de 12 metros de diámetro están trabajando como un telescopio gigante. Hacia la derecha, en el cielo, pueden verse la Nube Grande y la Nube Chica de Magallanes.
Fotografía gentileza ESO / B. Tafreshi.

> Desde uno de los telescopios VLT en Cerro Paranal (ESO) un rayo láser apunta al corazón de la Vía Láctea.
Fotografía gentileza ESO / Beletsky.



En los últimos cincuenta años en que el universo ha sido estudiado desde los cielos de Atacama, se ha logrado conocer por primera vez lo que ignoraron veinte mil generaciones de evolución humana y responder preguntas ancestrales, tales como: ¿De dónde venimos? ¿Desde cuándo estamos aquí? ¿Cómo es nuestro universo? Es un privilegio de quienes habitamos esta época en la historia de la humanidad –quizás junto con otros en el universo– poder aproximarnos a responder estas preguntas fundamentales que nos han acompañado como especie desde tiempos remotos.

Hoy sabemos que nuestro Sol es una estrella más bien pequeña, una más entre cien mil millones de estrellas de nuestra galaxia, la Vía Láctea. En el universo hay más de cien mil millones de galaxias las que se agrupan formando cúmulos de miles de galaxias. La estructura a gran escala del universo es similar a la de una telaraña, con planos que se entrecruzan formados por galaxias de todos tipos, rodeando grandes espacios vacíos. El "arquitecto" responsable de este diseño es la fuerza de gravedad.

La descripción anterior corresponde a una visión espacial, "geográfica", de nuestro universo y del lugar donde estamos, sin embargo, ella no se puede separar de la visión histórica, de la descripción temporal que describe el desde cuándo y el cómo. El espacio-tiempo es un todo inseparable.

< La Nebulosa de Orión, una maternidad estelar donde cientos de estrellas estrenan sus primeros destellos. Fotografía gentileza ESO / J. Emerson / VISTA, Cambridge Astronomical Survey Unit.

Cuando se observan las galaxias más lejanas estamos examinando el pasado, cómo era dicha galaxia cuando la luz que recibimos desde ella comenzó su camino hacia nosotros, hace cientos o miles de millones de años atrás. Esa galaxia podría hoy haber desaparecido, pero no nos enteraremos hasta cientos o miles de millones de años después, cuando su luz desaparezca ante nuestros ojos. Todo lo que vemos es pasado, incluso los objetos más cotidianos y cercanos, aunque en esos casos la luz se demora muy poco en llegarnos y las cosas permanecen invariables.

Las observaciones del cosmos hoy nos muestran que el universo comenzó hace trece mil setecientos millones de años. Poco después –un millón de años después– se formaron los primeros átomos que eran de hidrógeno y helio. Cien millones de años más tarde, grumos de hidrógeno y helio comenzaron a colapsar sobre sí mismos por su propio peso, formando las primeras estrellas. En el corazón de estas estrellas recién nacidas prevalecen temperaturas altísimas, de más de diez millones de grados, lo que enciende las reacciones nucleares. Así, las estrellas comienzan a brillar.

El corazón de una estrella es como una bomba nuclear. En el caso de estrellas más bien pequeñas, como nuestro Sol, el combustible nuclear es hidrógeno, que se transforma en helio. Más tarde en su vida, cuando a la estrella se le acaba el hidrógeno, el helio es el combustible y este se transforma en carbón, nitrógeno y oxígeno. Todos estos procesos nucleares producen una gran cantidad de energía y es lo que hace que las estrellas brillen. Al morir las estrellas expulsan estos elementos recién fabricados, contaminando con ellos la mezcla de hidrógeno y helio que existía casi desde el inicio.

Las estrellas más masivas que el Sol –más de ocho veces su masa– fabrican en su corazón todos los elementos, hasta el fierro, y al morir explotan como una supernova; en la explosión misma se forman elementos aun más pesados que el fierro, como el cobre, el uranio y otros. De estas nubes de hidrógeno y helio, contaminado con todos los elementos que fabrican las estrellas, se forma una nueva generación de estrellas con sus planetas, que tendrán todos los elementos que conocemos y que son fundamentales para que exista la vida.

El universo evoluciona de lo más simple a lo más complejo, comenzando con una "sopa" de partículas fundamentales, siguiendo, un millón de años después, con la formación de los primeros átomos. Cien millones de años más tarde llegan las estrellas y luego, la vida más primitiva que surge hace unos tres mil millones de años. Finalmente, hace no más de un par de millones de años, la vida con conciencia (nosotros) recién comienza su aventura en el planeta Tierra.

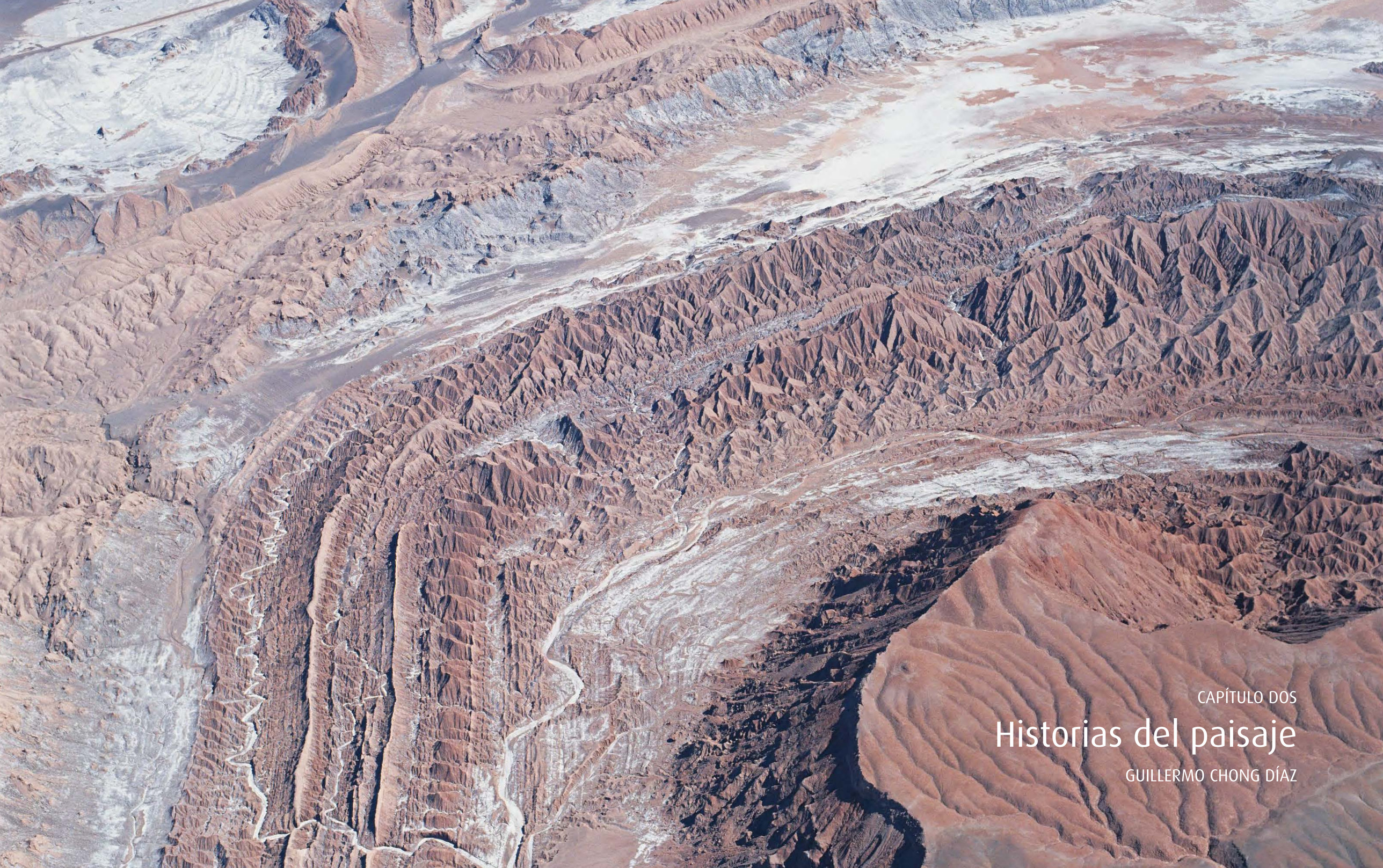
La búsqueda de datos y claves astronómicas para responder mejor nuestras preguntas ancestrales prosigue, y la llanura de Chajnantor concentra gran parte de los esfuerzos de la humanidad para lograrlo.

Chajnantor está rodeada por montañas amarillas azufre, otras color óxido y también negras y brillantes. Hoy crecen en este paisaje único las antenas de ALMA que, como blancas amapolas, cubren todo el llano. Varios otros observatorios operan desde las montañas que lo circundan.

A esa altura, en medio de las antenas, con dificultades para realizar las funciones más básicas como respirar, hablar, caminar, es emocionante constatar cómo seres humanos venidos de todas partes del mundo, están allí construyendo y operando instrumentos tremendamente sofisticados, todo a un alto costo, no solo en dinero, sino a riesgo de su propio bienestar físico, motivados exclusivamente por la búsqueda de nuevo conocimiento para la humanidad.

Chajnantor, la tierra del pueblo kunza, es hoy un monumento al espíritu humano, a lo mejor que tenemos como especie, a aquello que nos permite reconstruir nuestra historia, la historia de todo y todos, proyectándonos hacia el futuro con la íntima conciencia de ser habitantes del cosmos.

La Vía Láctea forma un puente de estrellas que une los telescopios VLT y el telescopio VISTA en Paranal. Fotografía gentileza ESO / Gerhard Hüdepohl.



CAPÍTULO DOS

Historias del paisaje

GUILLERMO CHONG DÍAZ

Cualquier paisaje actual nos puede contar la historia que lo llevó a ser lo que hoy vemos. Una narración que, en todos los casos, va mucho más atrás en el tiempo de lo que podemos imaginar y que, la mayoría de las veces, se expresa en una suma de millones de años antes, cuando el ser humano ni siquiera aparecía en la escala de la evolución.

El norte de Chile no es la excepción. Dada su desnudez física, por la ausencia de una cubierta vegetal, su relato es muy completo; a veces excepcional. Un componente importante de su historia está asociado a un clima que va desde una extrema aridez –descrita ocasionalmente como hiperaridez, en el desierto de Atacama–, hasta otro con características de estepa, en la precordillera y la alta cordillera. El paisaje, examinado por ojos expertos, revela que estas condiciones climáticas han existido durante millones de años.

Para entrar en el tema, primero nos ubicaremos en el territorio al cual queremos referirnos. Luego hablaremos de su "piel", las formas físicas que hoy visualizamos, explicando su relieve y los factores que lo definen, esto es su geomorfología. Interpretaremos en seguida a las rocas y lo que nos cuentan para tratar de armar un esquema de su geología, incluyendo las faunas y las floras que lo habitaron en un pasado que va más allá de lo remoto. Finalmente, nos referiremos al clima de hoy y a los pretéritos que lo definieron, con razón o sin ella, como el "desierto más árido del mundo".

« Cordillera de la Sal.
Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Vista aérea de la cordillera de Domeyko.
Fotografía Guy Wenborne.

Atacama

El norte de Chile, limitado aquí algo arbitrariamente entre los 17°30′ y los 27°00′ de latitud sur, posee un área superior a los doscientos mil kilómetros cuadrados y está dividido administrativamente en cuatro regiones. Desde el norte, estas son Arica-Parinacota, Tarapacá, Antofagasta y Atacama. Estas regiones, aunque separadas con un criterio político-administrativo, poseen características fisiográficas relativamente homogéneas, pero también exhiben llamativas diferencias específicas.

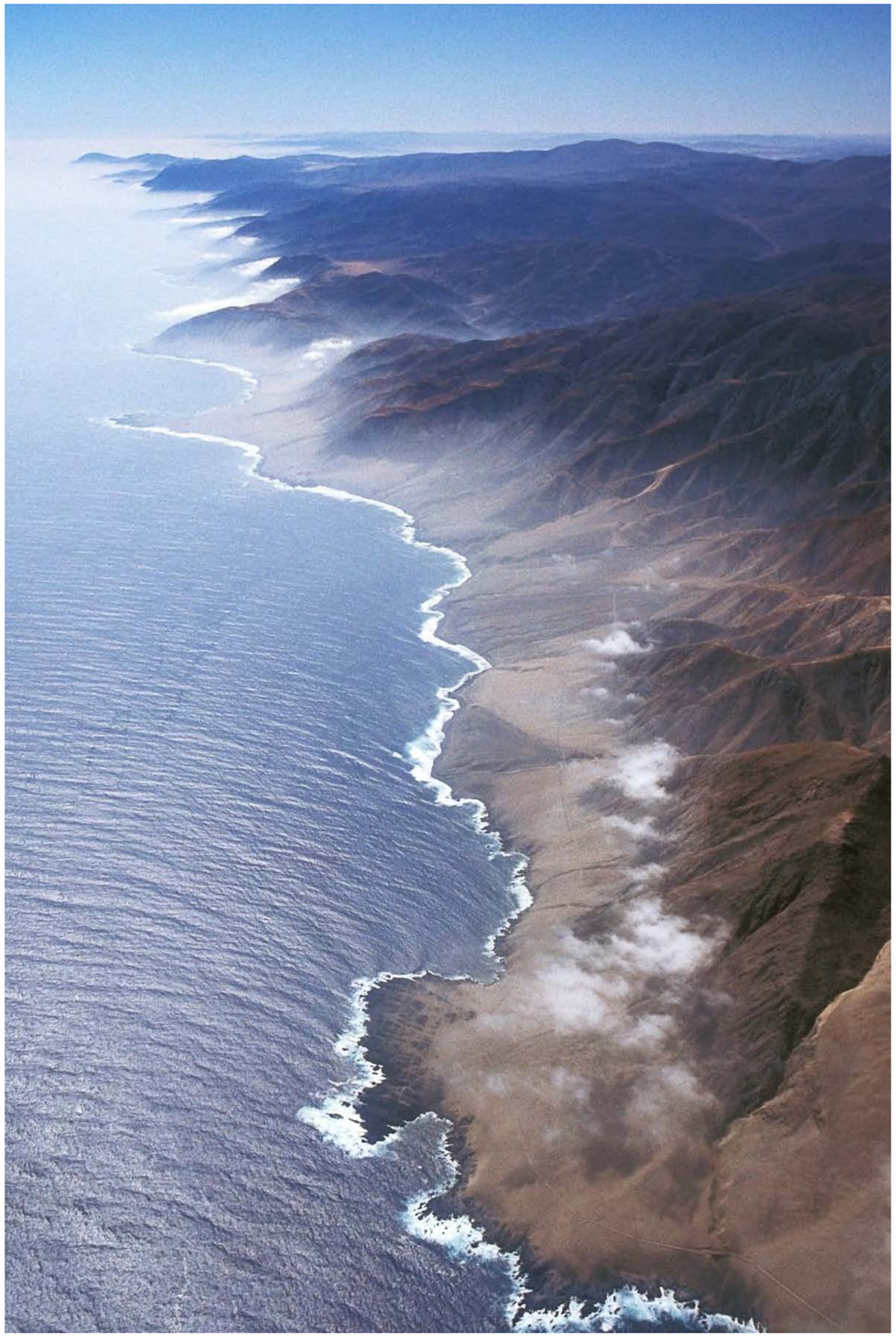
En este gran territorio la palabra Atacama se repite muchas veces, sin embargo su origen, su traducción, su significado o su interpretación son diferentes, se prestan para ambigüedades y suelen mencionarse en un marco de geografías perdidas. Así, cuando los españoles llegaron al Chile actual describieron y hablaron, sin precisar límites, del Despoblado de Atacama, del Gran Despoblado de Atacama, de Atacama La Grande y de un pueblo de Atacamas. Cuando Darwin y Domeyko escribieron sobre sus "viajes a Atacama" se referían a lugares de La Serena y Coquimbo; lo más al norte fue Copiapó. Francisco San Román, al describir sus "expediciones al Desierto y Puna de Atacama" estaba refiriéndose principalmente a lo que hoy es la Región de Atacama, fundada como provincia por el Gobierno de Chile en 1843, cuando el país se aproximaba a sus límites septentrionales. Para autores argentinos Atacama es un terreno difuso hacia el oeste de sus límites o el nombre que le daban a la Puna.

El significado de la palabra es discutido. No aparece en el lenguaje kunza y algunos lo atribuyen a un origen español o a una toponimia o palabras de origen preandino no identificadas, incluso atribuibles a la lengua perdida de Tiwanaku, previa al aymara o al quechua, la lengua puquina. Para algunos la palabra Atacama o *Atacamak* significaría "pato negro" y aceptan que provendría del quechua *tacama*. Sin embargo, también podría derivar del quechua *tercuman* que quiere decir "gran confín o donde alcanza la vista", la frontera entre el Despoblado de Atacama y lo no desértico, "el lugar donde florece" (¿Copiapó? ¿Copayaper? ¿Tierra Verde?). Finalmente, en estas difusas aproximaciones, los límites del Gran Despoblado de Atacama son totalmente aleatorios: ¿Copayapu por el sur? ¿La Pampa del Tamarugal o Quillagua por el norte? ¿Y por el oeste? ¿Y por el este?

Incluso hoy, en algunas enciclopedias, las palabras "desierto de Atacama" son impresas y salpicadas con descuidada ubicación en mapas de gran escala; en otras, las definiciones son muy poco rigurosas. Independiente de su origen, la palabra Atacama adquiere un real y actual significado cuando se habla del desierto de Atacama, la región que ocupa prácticamente toda la parte occidental del norte de Chile y que es, por definición, un desierto costero con continuidad en el sur del Perú.

Desde esta subjetividad, tan amplia como compleja, nos referiremos al norte de Chile como una gran unidad territorial para describir el área que aquí nos interesa.

Panorámica del salar de Pujsa.
Fotografía Augusto Domínguez.



La piel de Atacama: la geomorfología

De norte a sur, este territorio se compone de grandes unidades fisiográficas –la cordillera de la Costa, la depresión central, la precordillera y la alta cordillera– que incluyen varias subunidades y enormes lineamientos o fracturas, llamadas fallas, que separan parte de las unidades principales. Desde el océano Pacífico hasta las altas cumbres de los volcanes, se encuentra solo una mínima porción, la más occidental, del gran sistema de montañas llamado los Andes. Este se extiende muy al interior de Argentina y Bolivia y puede alcanzar un ancho de cerca de novecientos kilómetros.

Las grandes unidades, además de tener su orientación meridiana, se ordenan desde el océano como si fueran grandes escalones, con algunos "descansos", que van alzándose abruptamente hacia el oriente. Las fallas son muy importantes en la modelación de las formas de relieve, al igual que la acción del viento y el agua.

La cordillera de la Costa es un relieve "maduro" con sus cerros de formas redondeadas. Su altitud va aumentando desde los casi cien metros de su inicio en el Morro de Arica, su extremo norte, hasta cumbres de más de tres mil metros sobre el nivel del mar en la Región de Antofagasta. Tiene un variado promedio de altitud por sectores y su ancho se estima en unos cincuenta kilómetros.

‹ Costa del desierto de Atacama.
Fotografía Gerhard Hüdepohl.

^ Vista aérea de Catarpe, San Pedro de Atacama.
Fotografía Fernando Maldonado.

Una característica relevante de esta cordillera es el acantilado o farellón costero en su vertiente occidental, que cae verticalmente sobre el mar con alturas de cientos de metros. En su extensión entre Pisagua y Taltal, aproximadamente, es una barrera cerrada que impide la llegada de drenajes hasta el mar. La excepción es el profundo cañón del río Loa, el más largo de Chile (440 km), que atraviesa la cordillera y lleva un caudal mínimo de sus aguas hasta el Pacífico. Hacia el norte de Pisagua, la cordillera de la Costa está cortada por profundas quebradas que llegan al mar, algunas con un flujo irregular formando parte de lo que se llamó "los doscientos valles". Desde Taltal hacia el sur, el relieve se hace irregular, aparecen los primeros valles transversales importantes como el del río Copiapó y desaparece el acantilado costero.

En extensos sectores y debido a su brusca pendiente, el farellón o acantilado costero solo permite el acceso desde el mar. En algunos lugares este acantilado está "fosilizado", separado del mar por terrazas marinas, y ya no sufre la acción destructiva de la erosión. Las terrazas al pie del acantilado son superficies horizontales, producto de la abrasión marina: han sido excavadas por el mar. Aparecen cubiertas por los sedimentos derivados de la erosión continental, ya sea como conos aluviales provenientes de quebradas, como depósitos fluviales en las desembocaduras de antiguos ríos o por terrazas de rocas sedimentarias más jóvenes, producto de ingresiones y regresiones marinas. Afloramientos clásicos de este último tipo se encuentran en el área de La Portada en Antofagasta, en la costa de Caldera y especialmente en la península de Mejillones.

^ Valle Arcoiris, en la cordillera de Domeyko.
Fotografía Nicolás Aguayo.

› Acantilados cerca de Antofagasta.
Fotografía Gerhard Hüdepohl.

La península de Mejillones es un gran bloque "exótico" en su posición y en su composición geológica y constituye el único accidente que interrumpe una línea de costa prácticamente recta entre Arica y Taltal. Este accidente fisiográfico es el mejor ejemplo de la acción de las grandes fallas que controlan en muchas partes la disposición del relieve. Así, se puede ver cómo la península está separada del cuerpo principal de la costa, levantada y fracturada en escalones, por un sistema principal de fallas.

Otro rasgo único de la cordillera de la Costa es el Salar Grande, al sur de Iquique –único en su tipo en el mundo–, que corresponde a una cuenca de más de cien kilómetros cuadrados y ochenta metros de profundidad en promedio, rellena exclusivamente por sal. La vertiente oriental de la cordillera de la Costa, en tanto, es poco accidentada y sus relieves bajan con una pendiente suave hacia el este, confundiéndose con la depresión o valle central.

La depresión central, desde Arica hasta aproximadamente la localidad de Quillagua, es una amplia planicie con inclinación hacia el oeste, entre la precordillera y la cordillera de la Costa. En su parte septentrional está cortada por las mismas quebradas que atraviesan esta última. Este plano continúa hacia el sur prácticamente sin más interrupciones que algunos cerros o serranías islas como los cerros de Challacollo o los cerros de La Joya y algunas quebradas que no llegan a la cordillera de la Costa. En todo este sector se la conoce con el nombre genérico de Pampa del Tamarugal. Desde Quillagua hacia el sur, este relieve va perdiendo su identidad por la aparición de numerosos cerros y serranías y, a la altura de Copiapó, prácticamente ha desaparecido.

Este espacio es el nivel de base más importante antes del océano, lo que significa que retiene la mayor parte del agua que proviene desde el oriente donde se originan las precipitaciones, además de todos los materiales generados por la erosión de la precordillera y la alta cordillera. Esto determina que los aportes superficiales de agua formen numerosas playas de arcillas ("lagunas secas") y salares que quedan atrapados en la parte más baja de esta gran cuenca, contra la parte oriental de la cordillera de la Costa, en un proceso que se ha extendido a través del tiempo geológico y está activo hoy. De acuerdo a esto, muy probablemente, la concentración de los únicos yacimientos del mundo de nitratos ("salitre") en la depresión central obedezca a los mismos mecanismos. En el tiempo geológico, la depresión se ha ido rellenando con sedimentos de lagos, ríos y productos de la erosión de los relieves elevados al oriente. Al igual que en el resto del desierto, se observan escasas dunas debido a las abundantes sales que cementan los sedimentos y que dificultan su transporte. El ancho de la depresión se puede estimar en un promedio del orden de cincuenta kilómetros y su altitud varía entre los seiscientos y algo más de mil metros.

« Valle de Catarpe, San Pedro de Atacama. Fotografía Augusto Domínguez.

˅ Algarrobo en medio de una tormenta de arena en el desierto de Atacama. Fotografía Gerhard Hüdepohl.

› Salar de Pujsa. Fotografía Nicolás Aguayo.

La precordillera es una unidad menos definida que las anteriormente descritas. La altitud se incrementa en miles de metros. Se trata de cadenas montañosas y serranías que se elevan en forma relativamente abrupta desde la depresión central y que se adosan a los relieves aun más altos de la alta cordillera.

Desde el límite norte del país hasta más o menos la latitud de Antofagasta, la situación es parecida. Sin embargo, en ese punto se separa y diferencia un abrupto cordón montañoso de más de quinientos kilómetros de longitud, la cordillera de Domeyko, con altitudes promedio del orden de los tres mil o tres mil quinientos metros, con cumbres que se acercan a los cinco mil, como los imponentes cerros Quimal y Punta El Viento.

Hay varios rasgos, desde relevantes hasta espectaculares, en esta precordillera. Por ejemplo, la cantidad de fallas, alguna con cerca de mil kilómetros de longitud, el colorido de sus rocas, la abundancia de yacimientos minerales y lo abrupto de su relieve. También se encuentran los salares más grandes del país: de Punta Negra y de Atacama, con sus grandes extensiones de costras pardas y blancas, sus lagunas azules y sus deltas de ríos salinos. Estos se albergan en una gran cuenca sedimentaria, entre la cordillera de Domeyko y la alta cordillera, donde se disponen entre un rosario de depósitos salinos.

Hacia el sur, en la Región de Atacama, prácticamente desde la costa, las montañas van escalando en altitud hacia el oriente con solo un esbozo de depresión central. Aquí, como en Tarapacá, la precordillera está junto a la alta cordillera formando prácticamente una sola unidad.

< Distintas tonalidades del relieve en Atacama.
Fotografía Gerhard Hüdepohl.

La alta cordillera, que también suele describirse como altiplano, puna, cordillera principal, cordillera oeste o sencillamente los Andes, presenta dos unidades bien diferenciadas desde el extremo norte del país hasta el límite entre las regiones de Antofagasta y Atacama. Una es un gran plano inclinado hacia el oeste, lo que suele llamarse un *plateau*, que se alza hasta los cuatro mil quinientos metros de altitud. Es el altiplano, como lo indica su nombre, justamente un plano alto. La segunda unidad son los imponentes volcanes sobreimpuestos al altiplano, cuyas cumbres aisladas o formando grupos se elevan hasta cerca de siete mil metros en algunos casos. Muchos de ellos están activos y si bien solo algunos tienen erupciones periódicas como el Lascar, cerca de San Pedro de Atacama, el resto muestra su actividad a través de solfataras, fumarolas, campos de géiseres y aguas termales, lo que indica claramente que las cámaras magmáticas que los alimentan a profundidad están en actividad. Algunos cráteres de estos volcanes incluyen lagos en su interior.

« Salar de Tara.
Fotografía Augusto Domínguez.

^ Vista aérea del volcán Lascar, salar de Atacama.
Fotografía Guy Wenborne.

> Géisers del Tatio.
Fotografía Augusto Domínguez.

Se trata de un paisaje congelado, inmutable, en el que los numerosos salares y los lagos salinos del altiplano semejan quietos espejos de colores turquesas, azules, verdes y blancos, desmintiendo aquello de que el norte de Chile es monótono. Luego hacia el sur, en la Región de Atacama, el paisaje cambia y desaparecen el altiplano y la actividad eruptiva, pero siguen estando los salares y las altas cumbres de los sistemas volcánicos. El norte de Chile tiene del orden de 450 grupos volcánicos de un total de 620 en todo el país, o sea que en el territorio que describimos se ubica más del 70% de ellos, de los cuales diecisiete están activos.

Hitos en estos parajes son la cordillera de la Sal, el recorrido por las grandes quebradas de la parte más septentrional, el rápido cambio de altitud en un recorrido desde el oeste hacia el este, los volcanes activos y el "dominio salino", representado por una cubierta y subsuelo de sales distribuidos en la totalidad del territorio. Vemos así que el norte de Chile no es sinónimo del desierto de Atacama, sino que hacia el oeste está el desierto y hacia el este, el altiplano, con una zona de transición entre ambos.

› Laguna Lejía y volcanes Aguas Calientes y Acamarachi.
El movimiento del agua es efecto del viento.
Fotografía Gerhard Hüdepohl.

Lo que cuentan las rocas: la geología

Las rocas se muestran inmutables, eternas y silenciosas. Sin embargo, guardan un paisaje escondido que va más allá de sus colores y formas, que a veces entra en discusión con la razón, pero que dialoga con la imaginación y la fantasía. Las rocas y su contenido son el libro en el cual se puede leer sobre hechos pretéritos, cuyo significado desafía la comprensión humana.

Nuestro planeta tiene una edad de entre 4.5 y 4.6 billones de años. Las primeras estructuras orgánicas aparecieron hace unos dos billones de años y la vida, con formas semejantes a las que conocemos hoy, existe hace unos quinientos millones de años. Estos enormes lapsos se han dividido en lo que se llama la escala del tiempo y, al igual que una división en milenios, siglos, años, semanas, días y horas, esta escala nos habla de eones, eras, períodos, épocas y pisos.

La corteza exterior de la Tierra está dividida en una cantidad de placas llamadas tectónicas, que se desplazan (a la misma velocidad que nos crecen las uñas) chocando o alejándose entre sí, o viajando en direcciones opuestas una al lado de otra. Esos procesos generan una enorme liberación de energía capaz de formar plegamientos, cordilleras, volcanes, yacimientos minerales o terremotos, porque estas placas son, en realidad, las rectoras del comportamiento geológico.

Desde el interior de la Tierra, a través de los cráteres de los volcanes, surgen masas incandescentes de roca fundida (magma) que se transforman en coladas de lavas, cenizas o polvo volcánico. Masas enormes de ese mismo magma no alcanzan la superficie, y se solidifican como rocas debajo de esta, a grandes profundidades, formando, por ejemplo, los granitos.

Las rocas, desde su formación y a lo largo del tiempo, sufren profundas transformaciones. Cordilleras completas, por ejemplo, se desgastan hasta sus raíces y los productos resultantes de esa destrucción son transportados y depositados por el viento, la lluvia y otros fenómenos, y volverán a convertirse en rocas para formar nuevas montañas. Hoy podemos encontrar granos de arena de una playa, arcillas de un lago o cantos rodados de un río formando rocas que se elevan a miles de metros sobre los mares actuales.

Las rocas del norte de Chile nos cuentan su historia y nos describen una escenografía muy diferente a la que conocemos hoy. Una época pretérita de violencia y de maravilla, con seres extintos que nunca conoceremos, con paisajes de bosques, lagos y ríos, con cordilleras que desaparecieron y volcanes activos junto a dinosaurios, en el mismo espacio en que hoy vemos un desierto.

El territorio de nuestro país y, por lo tanto, su norte, forma parte de un borde continental activo, resultado del encuentro entre una placa submarina (Nazca) y otra que transporta el continente sudamericano (placa Sudamericana). La placa Nazca se "sumerge" debajo de la placa Sudamericana en un proceso llamado subducción. Como resultado de este "choque" colosal se han alzado los Andes, plegando y fracturando las rocas, lo que conlleva que algunas de ellas, que formaron fondos marinos, hoy se eleven a miles de metros de altitud.

Volcanes y lagunas altiplánicas de la Región de Antofagasta. Fotografía Guy Wenborne.

A este proceso se debe asimismo que el magma haya formado cadenas de volcanes y grandes masas de rocas ígneas, como los granitos, y que las rocas, después de su formación, sufran profundas transformaciones químicas y físicas. También que se haya emplazado una enorme cantidad y variedad de yacimientos minerales y que se generen los terremotos y sus mortales socios, los maremotos. Todos estos procesos se repiten en el tiempo por millones de años.

Una síntesis muy apretada de los eventos geológicos y de la geografía que los acompañó en el pasado la tenemos que explicar a través de una especie de división en "pulsos". Estos son lapsos en que transcurren una serie de eventos geológicos que culminan en uno mayor que se denomina diastrofismo, término genérico y en desuso, que ha sido reemplazado por el de fase tectónica. Este describe todos los movimientos de la corteza de la Tierra, la parte más externa, donde vivimos nosotros, como efecto de los procesos tectónicos (de *tecton*, construir). Se incluyen la formación de continentes, de cuencas oceánicas, cordilleras y planicies elevadas. Algo así como una "revolución" de la corteza, pero que transcurre en millones de años.

Importante es que, como resultado de todos estos eventos, se observa hoy una gran cantidad y variedad de fósiles de organismos marinos y continentales que atestiguan el desarrollo orgánico sincrónico. Existen fósiles de reptiles continentales y marinos, de troncos de coníferas e improntas de hojas y ramas asociadas a depósitos de pantanos y lagos. En alguna etapa, en la parte continental vivieron dinosaurios. En el dominio marino se desarrollaron, entre otros, multitud de moluscos como gasterópodos, bivalvos y cefalópodos, gran variedad de corales y peces. En estas mismas aguas pulularon gigantescos reptiles marinos como cocodrilos, ictiosaurios y plesiosaurios, entre los cuales se encuentran algunos de los predadores de mayor envergadura que han existido en el planeta.

< Fósiles de especies marinas encontrados en la cordillera de Atacama. Ilustración por R. A. Philippi (1860).

^ Amonitas y otros fósiles marinos muestran que antes hubo un océano donde ahora hay desierto. Fotografía Gerhard Hüdepohl.

Estos mares tuvieron características de aguas relativamente temperadas (con corales) y a mediados del lapso geológico que se describe comenzaron a retirarse hacia el oeste, lo que se demuestra por la presencia de rocas continentales sobre las marinas y de sales producto de la evaporación.

Durante el Cretácico superior (99-65 Ma [millones de años atrás]) hasta la época Eoceno (55-34 Ma) la actividad magmática se desplaza hacia sectores de las actuales depresión central y precordillera, unos cien kilómetros hacia el este del volcanismo previo desarrollado en la zona de la actual cordillera de la Costa.

En esta etapa la corteza terrestre se deforma plegando las rocas existentes y alzando el actual sector de la cordillera de la Costa y de la depresión central. Este proceso es conocido como inversión tectónica y el mar se retira convirtiendo el área en un relieve positivo donde, salvo una transgresión marina desde el este (¿del Atlántico?), el mar ya no recuperará su dominio original.

La época Oligoceno (34-23 Ma) marca una etapa especial del devenir geológico. Disminuye la actividad magmática, aunque se emplazan rocas ígneas que van a incluir los mayores yacimientos de cobre del mundo (pórfidos cupríferos). Asimismo, los movimientos tectónicos alzan áreas como la precordillera y se generan etapas de intensa erosión (denudación) de esos relieves, asociados a un volcanismo menor.

Durante las épocas Mioceno (23-5 Ma) y Holoceno (últimos once mil años) se forma el actual cordón volcánico, la cordillera Principal, de nuevo desplazado hacia el este. Disminuye la erosión en un clima muy árido (hiperárido) que permite que se conserven relieves antiguos, se formen salares y lagos efímeros en los relieves deprimidos y probablemente, en esta misma época, que se concentren los yacimientos de nitratos. La línea de costa es aproximadamente la que se conoce hoy.

En este largo y complejo panorama geológico hay que considerar otros dos temas que completan el cuadro. Uno se refiere a los grandes sistemas de fallas y el otro a la concentración de recursos minerales descritos como una "anomalía planetaria" en esta parte del mundo.

Existen dos grandes sistemas de fallas con longitudes de más de mil kilómetros y con anchos que llegan a decenas de kilómetros. Uno es el sistema de la falla de Atacama emplazado en la cordillera de la Costa y el segundo, el sistema de fallas de Domeyko ubicado en la precordillera. Ambos, a lo largo de su historia, han tenido desplazamientos horizontales y verticales formando numerosas fallas paralelas principales y secundarias. Al sistema de Atacama se le atribuye una edad del orden de los ciento treinta millones de años y al sistema de Domeyko, unos cincuenta millones de años. Ambos guardan una estrecha relación con el emplazamiento de yacimientos minerales.

En el futuro, quizá, los geólogos se preocuparán de otros dos sistemas tan importantes como los anteriores, pero poco o nada estudiados por estar cubiertos. Uno de ellos es el sistema Central, en la depresión central, y el otro es el sistema Altiplano, bajo el *plateau* de rocas volcánicas.

Con relación a la anomalía planetaria, el norte de Chile forma parte de una región andina en la cual existe una enorme concentración de yacimientos, entre otros, de cobre, molibdeno, oro, plata y zinc. Los yacimientos se agrupan en tres franjas, la de la cordillera de la Costa, la de la precordillera o cordillera de Domeyko y la de la cordillera Principal. A los recursos de minerales metálicos se suman una gran cantidad de yacimientos de minerales industriales (antiguos no metálicos) como los nitratos, el yodo, el litio, el azufre y la sal.

‹ Camanchaca en Parque Nacional Pan de Azúcar, al norte de Chañaral. Fotografía Guy Wenborne.

El clima, la aridez y la hiperaridez

Para referirnos al clima de la región que nos interesa tenemos que basarnos en hechos y en teorías. Que existan estas últimas significa que aún hay aspectos sobre este tema que no tienen una respuesta definitiva.

Un hecho y una duda. Acostumbramos en Chile a buscar superlativos para denominar lo nuestro y los ejemplos son numerosos. En este contexto nuestro desierto sería el "más árido del mundo". ¿Cuáles son los argumentos? Un desierto, por definición, es un lugar que recibe menos de 250 mm de lluvia anual. Nuestro desierto de Atacama, variando los lugares, recibe desde escasos milímetros hasta bastante más de 50 mm anuales en eventos de diferente origen como, por ejemplo, el invierno altiplánico. Esas lluvias son bastante más frecuentes que lo que se acostumbra a pensar y decir. En este marco, aunque no hay registros estadísticos sistemáticos de precipitaciones en el tiempo, se trata de un desierto consecuentemente árido a muy árido. Sin embargo, es cuestionable que sea el "más árido del mundo". ¿Cuáles son las comparaciones que se hacen, con el resto de los desiertos, para llegar a esa conclusión? Creemos que se necesita de información más completa.

Hechos y realidades. ¿Qué razones hacen a nuestro desierto tan seco, tan árido? Los expertos explican que se debe a su ubicación subtropical, a las aguas heladas del adyacente océano Pacífico asociadas a la corriente de Humboldt viniendo desde la Antártida, también enfriadas por los vientos alisios desde el suroeste. De acuerdo a esto, las nubes no captan suficiente humedad de estas aguas frías. Asimismo las nieblas costeras ("camanchacas") atrapan la escasa humedad y hacen más seco el interior porque no precipitan. Además está la presencia de la cordillera Principal, que es una barrera para las nubes con humedad que llegan desde el oriente.

Estos hechos, solos o combinados, son argumentos válidos para explicar la aridez del desierto de Atacama. Algunos científicos piensan que factores como la presencia de la alta cordillera no son una razón que influya en la aridez.

Una teoría. Los especialistas califican la aridez actual de hiperaridez aunque, una vez más, no se cuenta con suficientes registros estadísticos. Además, investigan para saber cuándo se produjo el cambio de lo árido a lo hiperárido, tema en que las opiniones al respecto están divididas.

Nosotros aventuramos y aceptamos opiniones y también proponemos teorías. Aceptamos que el desierto de Atacama es desde árido a extremadamente árido en general y aceptamos los argumentos de los especialistas para explicar su aridez. Creemos que no hay argumentos suficientes para titularlo como el más árido del mundo.

Tenemos una teoría. Es atrevida, pero la podemos defender con los argumentos geológicos que entregan las rocas y la paleogeografía de la región. Pensamos que esta región ha sido árida a hiperárida, desde por lo menos hace setenta millones de años, si no más. Esta aridez se ha alternado con períodos de mayor humedad, combinando ciclos irregulares de millones de años, divididos en ciclos menores y en microciclos. Estos últimos, contados en miles de años que se podrían comprobar en tiempos históricos y arqueológicos.

Una de las zonas más áridas del desierto de Atacama. Fotografía Gerhard Hüdepohl.

CAPÍTULO TRES

La prehistoria de Atacama

MAURICIO URIBE RODRÍGUEZ

Los primeros pobladores de la puna

La puna de Atacama, espacio comprendido entre el río Loa y el salar de Atacama, no siempre ha sido el árido paisaje que vemos en la actualidad. Este territorio se alza sobre los 2.500 msnm, asciende rápidamente hasta los 3.800 msnm y se ve coronado por montañas y volcanes andinos que superan, con facilidad, los 4.500 metros. Las más tempranas evidencias de ocupación humana en estas tierras dan cuenta de la particular adaptación a un espacio en el que aún no se imponía el aspecto desértico.

Entre dieciocho mil y once mil años atrás se vivía el fin de la Era Glacial, o período Pleistoceno. En las tierras altas de Atacama se gestaba un régimen climático especial, caracterizado por una exuberancia en la vegetación y en la fauna asociada a esta. Había grandes lagos en el altiplano y en tierras más bajas; también torrentosos ríos, como el Loa. Varios de ellos desembocaban en el salar de Atacama, a 2.500 msnm, generando un clima húmedo y alimentando una cobertura vegetacional de pastos, matorrales y árboles. El lago Titicaca, en Bolivia y Perú, con su gran concentración de agua y su cubierta continua de pastizales, es ejemplo de un paisaje que llegó a extenderse ampliamente por el sur andino.

Desde las nacientes del Loa hasta las tierras altas de Copiapó, el agua y las plantas atrajeron a una gran variedad de fauna, típica de fines del Pleistoceno. Dentro de ella, se contaban grandes animales hoy extintos: caballo americano, mastodonte, megaterio y paleocamélido, antecesor de los guanacos y las vicuñas. Este escenario debió ser estimulante para el arribo de las primeras poblaciones humanas que transitaron y finalmente habitaron este territorio, a pesar de enfrentar problemas como la calidad salina del agua y la adaptación a la altura.

Hace alrededor de once mil años atrás, se asentaron en Atacama grupos que habían desarrollado una particular economía de caza y recolección, siguiendo la huella de los primeros cazadores que recorrieron el continente tras las grandes presas pleistocénicas. El salar de Punta Negra presenta evidencia arqueológica asociada a estos primeros grupos: puntas de proyectil de piedra, de forma triangular, empleadas en la construcción de lanzas, dardos y cuchillos. También allí se han encontrado otras puntas de proyectil, de un tipo conocido en toda América del Sur para esta época denominadas “cola de pescado”, por su particular forma. Los arqueólogos piensan que ambos tipos de puntas están asociados a grupos distintos, y que los portadores de puntas triangulares fueron los primeros en asentarse en estas tierras.

« Detalle de uno de los paneles en el Alero de Taira, Alto Loa. Fotografía Fernando Maldonado.

› Valle del Loa, único río que cruza el desierto de Atacama. Fotografía Tomás Munita.

La ocupación humana de la costa

Poblaciones humanas distintas a las de tierras altas se asentaron de manera paulatina en el estrecho y desértico litoral de Atacama. Allí, reinaban las mismas condiciones climáticas de la actualidad. La camanchaca, espesa neblina asociada al farellón costero, se imponía tal como hoy; casi no había cursos de agua con salida al mar, con la excepción del río Loa y de algunas aguadas que se filtraban desde la cordillera de la Costa. Peces, mariscos, mamíferos y aves marinas fueron recursos aprovechados por estos pobladores, además de otros que resultaban atraídos por la cubierta vegetacional propia de la cordillera de la Costa, como el guanaco.

Alrededor de unos diez mil años atrás, en la costa de Antofagasta, específicamente en el sitio Las Conchas, se encuentran las primeras evidencias de grupos humanos que comienzan a subsistir del mar, aunque su explotación se limitaba a recolectar en playas y rocas, sin equipamiento tecnológico especial. A la recolección de moluscos y peces en los roqueríos se sumaba la caza de lobos marinos y guanacos de la cordillera de la Costa. Para la pesca parece bastante claro que utilizaban redes, debido a la presencia de pesas de piedra y otros artefactos líticos de formas geométricas. Estos también habrían formado parte de sus ceremonias, al igual que los pigmentos que grupos contemporáneos obtuvieron de acuerdo a las manifestaciones más tempranas de minería conocidas hasta el momento en Taltal.

Litos geométricos. En la costa desértica entre Antofagasta y Los Vilos, se han encontrado más de mil de estas enigmáticas rocas talladas y pulidas, atribuidas a los primeros pescadores del norte de Chile, conocidos como "Huentelauquén" (9000-6000 a. C.).
Colección MChAP.
Fotografías Fernando Maldonado / Nicolás Aguayo.

La presencia de estos cazadores-recolectores costeros coincidió con la abundante aparición de peces de aguas cálidas, producto de un aumento en la temperatura del mar. Cuando estas condiciones desaparecieron, estos grupos se retiraron del lugar, sin dejar mayor legado de continuidad cultural.

Tiempo después, el litoral de Atacama recibió la visita de poblaciones costeras del norte, asociadas posteriormente a las prácticas de momificación conocidas bajo el nombre de tradición funeraria Chinchorro. Hace unos ocho mil años atrás, estos grupos habían innovado tecnológicamente con la utilización de anzuelos de pesca elaborados en concha, espina de cactus y hueso, creación que implicó un aumento sustancial en la productividad de la pesca.

Gracias al anzuelo, los primeros pescadores accedieron, desde la línea de playa, a recursos marinos de mayor profundidad. El acceso a gran cantidad y diversidad de peces produjo no solo una estabilización de la población, sino un fuerte incremento demográfico, reflejado también en un énfasis en las prácticas funerarias. Este proceso se refleja en el crecimiento y la abundancia de los conchales en sitios donde estos grupos vivieron.

^ Arco de madera con cuerda de fibra animal y astiles de flechas de madera. Colección MRIQ. Fotografías Fernando Maldonado.

< Anzuelo compuesto de pesa de piedra y barba de hueso. Colección MACT. Fotografía Fernando Maldonado.

< Escudilla tejida con técnica espiral. Colección MACT. Fotografía Fernando Maldonado.

v Anzuelos de choro zapato y de espinas de cactus dobladas a fuego. Colecciones MACT y MMEJ. Fotografías Fernando Maldonado.

> Pesas de pesca y lito poligonal. Colección MChAP. Fotografías Nicolás Aguayo.

> Conchal en Copaca. Fotografía Fernando Maldonado.

En su equipo de herramientas contaban con anzuelos simples, elaborados en conchas de choro zapato o espinas de cactus; anzuelos compuestos, hechos con un gancho de hueso amarrado a una pesa lítica; arpones con cabezales desprendibles y barbas de hueso; puntas de proyectil dobles, cuchillos y raederas de piedra; bolsas, mallas y redes en fibra vegetal. Con el tiempo, el anzuelo de concha va desapareciendo, dando paso al predominio exclusivo del anzuelo de espina de cactus. También aparece un pequeño arpón de hueso para cazar peces y un instrumento con garfios de hueso empleado en la captura de pulpos.

Pese a la incorporación de estos elementos tecnológicos, los habitantes del litoral de Atacama no parecen haber incorporado masivamente las prácticas de momificación Chinchorro que sí se asociaron a esta tecnología en el litoral de Arica e Iquique.

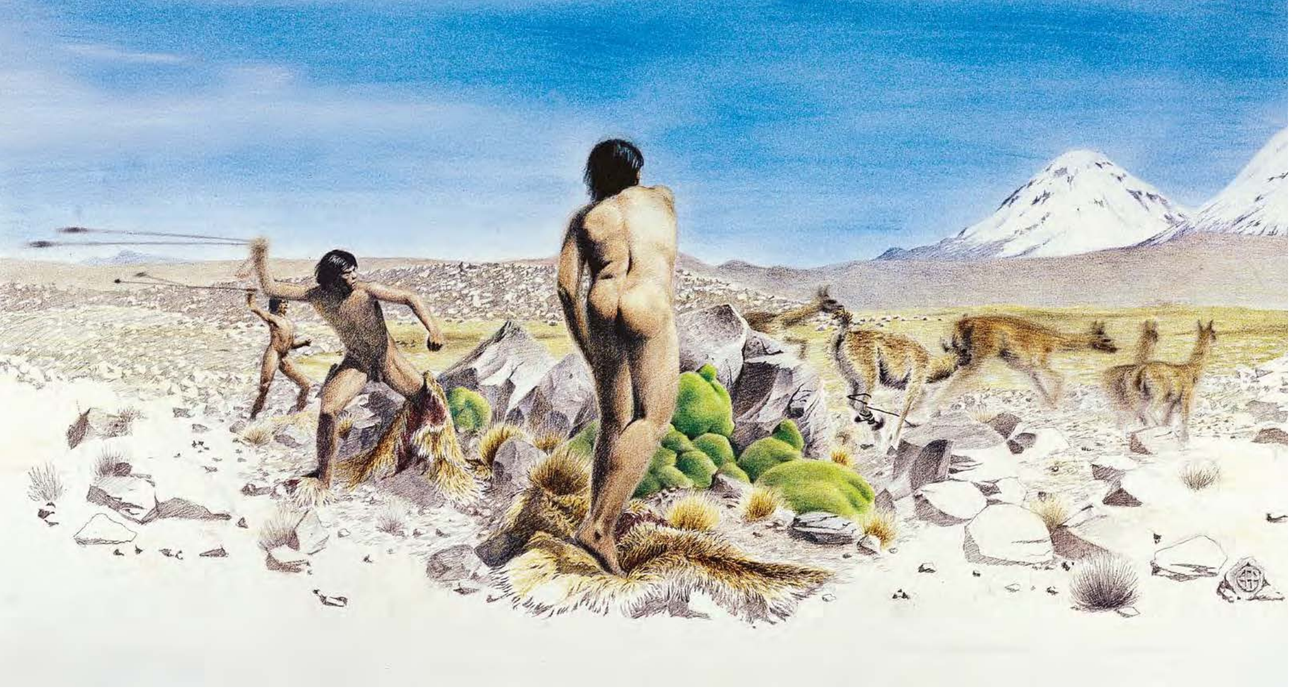
Hacia cinco mil y cuatro mil años atrás, el éxito alcanzado por estos grupos costeros se aprecia en ocupaciones sumamente estables, como Caleta Huelén, en la desembocadura del Loa; Abtao, en Antofagasta, y los Bronces, en Taltal. Se trata de conjuntos aglomerados de unos treinta recintos, de forma circular, construidos con piedra y con una particular argamasa de ceniza, algas y conchillas. Bajo el piso de estos asentamientos, los grupos costeros enterraban a sus ancestros, dando cuenta con este gesto de cierta relación de pertenencia de los pobladores con el territorio.

Ya bien entrada nuestra era, la construcción de balsas de cuero de lobo amplió considerablemente los horizontes económicos y culturales de estos pescadores, tal cual se expresa muy bien en el arte rupestre pintado y grabado que se concentra en la costa de la región en torno a Paposo y Taltal, al sur de Antofagasta.

< Pinturas en El Médano, Taltal. Un cetáceo arrastrado por una balsa. Arriba, a la derecha, una mantaraya. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Reproducción de una balsa de cuero de lobo. Colección MALS. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Pinturas en El Médano, Taltal. Fotografía Fernando Maldonado.



Cazadores y recolectores de las tierras altas: Tuina y Tambillo

Mientras los portadores de puntas "cola de pescado" recorrieron amplios territorios en el centro y sur del continente, realizando apenas incursiones en las tierras altas de Atacama, los portadores de las puntas triangulares sí se instalaron en estas, generando un modo específico de ocupación del espacio, el cual implicaba una alta movilidad y el aprovechamiento de recursos diferentes a la fauna pleistocénica. Este episodio ha sido denominado fase Tuina por los arqueólogos (11.000-9500 a. p. [antes del presente]), y a su vez puede ser entendido como el primer momento del llamado período Arcaico.

Aunque las benignas condiciones ambientales y vegetacionales cambian radicalmente en Atacama a lo largo del período, Tuina inaugura el Arcaico Temprano en momentos en que las condiciones húmedas aún eran dominantes. Esto favoreció movimientos estacionales desde tierras más bajas hacia la alta puna, especialmente en los veranos, la época más amable para explotar los ricos recursos de fauna lacustre y materias primas por sobre los 2.500 msnm.

El sitio y la localidad de Tuina –que dan nombre a la fase– se ubican a mitad de camino entre la actual ciudad de Calama y San Pedro de Atacama; allí se han encontrado evidencias de puntas triangulares y restos de actividad humana al amparo de aleros rocosos. Estos últimos eran verdaderos refugios temporales para grupos que, llegada la temporada, se movilizaban a distintos niveles altitudinales para cazar ciervos, guanacos y vicuñas. Estos animales, entre otros, reemplazaron a la anterior fauna pleistocénica, a medida que se imponían las nuevas condiciones climáticas posglaciales.

Los grupos de la fase Tuina también aprovecharon los recursos arbóreos del entorno del salar de Atacama, y accedieron a otras materias primas para elaborar sus artefactos de piedra, como la obsidiana y el basalto, obtenidos en las tierras más altas del macizo andino. En este transitar, los grupos de esta fase dejaron huella continua de su paso: puntas de proyectil, herramientas más gruesas y toscas como cepillos, raederas, raspadores y tajadores. Estos artefactos han sido encontrados tanto en lugares abiertos como en refugios rocosos y nos permiten conocer sus prácticas de caza, faenamiento y manejo integral de los animales.

Sin embargo, este patrón de vida pronto comenzaría a mostrar cambios; las condiciones climáticas del Pleistoceno habían quedado atrás y, en cambio, el Holoceno daba paso a un proceso bastante rápido de aridización del territorio. Posiblemente las estaciones de invierno y verano se volvieron más marcadas, disminuyó la pluviosidad del verano y el invierno se volvió más largo, seco y frío. Este fenómeno, que ocurrió en torno a unos nueve mil años atrás inaugura la fase Tambillo, en que los grupos humanos deben adaptarse a estas nuevas condiciones ambientales.

Durante esta fase se consolidaron e incrementaron los movimientos estacionales para obtener recursos en torno a la puna. También se amplió la variedad de herramientas, de puntas de proyectil y de materias primas utilizadas, lo que sugiere que se diversificaron las formas de cazar y consumir los animales. Además, la aparición de artefactos de molienda evidencia que los vegetales empezaron a tener mayor importancia dentro de la alimentación.

El sitio Tambillo, que da nombre a la fase, se encuentra a orillas del salar de Atacama y cerca de sus oasis de algarrobos y chañares. Junto a una concentración importante de distintos materiales líticos, se han encontrado algunas sencillas estructuras arquitectónicas y evidencia de enterramientos mortuorios. Todo ello parece indicar la presencia de campamentos destinados a quedarse por un tiempo significativo en el mismo lugar.

En general, se aprecia un crecimiento demográfico y una orientación a mantenerse cerca de recursos estables, al pie de la puna y en torno al salar de Atacama. Paralelamente, las vegas y los bosques de Chiu Chiu y Turi comenzaron a complementar el modo de vida de estos grupos a medida que, con el proceso paulatino de sequía, los recursos de la alta puna iban mermando.

< Cazadores de la Puna. Esta escena muestra una partida de caza de guanacos en un piso ecológico que corresponde al límite vegetacional. Ilustración José Perez de Arce.

^ Llamas pastando en la vega de Machuca. Fotografía Augusto Domínguez.

Hojas taltaloides, puntas de proyectil y perforador, elaborados en sílice o calcedonia (5000-2000 a. C.).
Colección MChAP.
Fotografías Fernando Maldonado.

La larga sequía

El fin total de la deglaciación parece haber tenido efectos drásticos sobre la puna atacameña, dando paso a la formación de un paisaje seco, salpicado de salares que antes fueron lagos, con una rica vida de avifauna. Hace unos ocho mil años atrás la situación pareció volverse tan crítica, que las evidencias de poblamiento humano prácticamente desaparecieron de los sitios ocupados anteriormente. Si bien es posible que muchos grupos abandonaran el territorio, otros generaron respuestas innovadoras que recogían toda la experiencia acumulada por siglos sobre recursos clave como el manejo del agua, los camélidos y las plantas.

Hace unos seis mil años atrás, el paisaje de Atacama llegó a experimentar un nivel de aridez inclusive mayor que el actual, quedando los recursos hídricos en condiciones frágiles y muy acotadas. En términos geológicos, esta situación se enmarca dentro del Holoceno Medio, y en términos culturales, dentro de lo que se conoce como período Arcaico Medio (*ca*. 8000-6000 a. p.).

En este contexto, el entrampamiento de aguas en la confluencia de quebradas y la pervivencia de vertientes no afectadas por la disminución de las precipitaciones, generaron la formación de espacios privilegiados. En el curso superior y medio del Loa cobraron importancia el sector de Santa Bárbara, las vegas de Turi y Chiu Chiu, y la junta de los ríos Toconce y Caspana. En torno al salar de Atacama, la mayor importancia la tuvieron las quebradas de Puripica y Tulan.

Puripica ejemplifica lo que ocurrió en términos de ocupación humana durante estos críticos momentos. Los cazadores recolectores se habrían asentado en torno a ecorrefugios, o zonas donde habían sobrevivido concentraciones de recursos animales y vegetales, a pesar de la aridez circundante. En estos ecorrefugios, sobre todo en el ámbito de quebradas, se manifestó una tendencia hacia la estabilización de los movimientos poblacionales que hace pensar, incluso, en cierto grado de sedentarización. Hay en ellos concentraciones más densas que antes de estructuras residenciales y desechos.

Este período de aridez llevó a los cazadores recolectores a territorializarse: distintos grupos intentaron apropiarse, excluyendo a otros, de los principales lugares de concentración de recursos. Incluso se ha detectado la existencia de distintos estilos de puntas de proyectil, circunscritos a sectores particulares, lo que podría sugerir la presencia de identidades grupales en proceso de diferenciación; algunas muestran mayor afinidad con el altiplano y otras, con los espacios desérticos más bajos del salar de Atacama.

Salar de Atacama, al fondo, plano inclinado y cadena volcánica andina. Fotografía Augusto Domínguez.

La domesticación de camélidos

Durante la fase llamada Puripica-Tulan (4600-3900 a. p.) mientras se experimentaba un paulatino aumento en las condiciones de humedad ambiental, algunos grupos de cazadores andinos iniciaron prácticas de conservación y reproducción de camélidos. Esto marcó el comienzo de la domesticación, que terminó por dar origen a especies como las llamas y las alpacas.

Las poblaciones de Puripica-Tulan, al igual que algunas del Loa, transitaban desde las quebradas altas a los oasis bajos del salar de Atacama, tal como lo habían hecho sus antecesores por generaciones. Pasaban gran parte del año en los ecorrefugios de las quebradas, junto a los animales capturados: los sitios de Puripica, Tulan y Kalina –este último en el Loa– son ejemplos de estos campamentos estables. En ellos se han encontrado construcciones circulares de piedra, que sirvieron tanto para el habitar humano, como para los animales en cautiverio. Los habitantes de estos sitios dejaron densos basurales, en medio de los cuales se han encontrado puntas lanceoladas y morteros de piedra con hueco cónico, usados para procesar vegetales.

Este registro permite observar la búsqueda de un equilibrio entre la cacería de camélidos silvestres –guanaco y vicuña–, la recolección de plantas y la crianza de animales reproducidos artificialmente. Esta reproducción sistemática dio origen a una variante local de la llama, tal como ocurrió de manera paralela en otras partes de los Andes.

En basurales de esta época hay gran cantidad de restos de camélidos de ambos sexos, de distintas edades y tamaños. Al ser alimentados por los seres humanos, su dieta cambió, dando paso a una transformación en sus dientes, en el grosor de su pelaje y en el robustecimiento de sus patas. Además, los camélidos se volvieron más grandes y aptos para soportar un fuerte peso sobre sus espaldas; ya no eran solo una fuente de carne, sino de lana y, también, un medio de transporte. Se conservan herramientas dirigidas al manejo de camélidos como láminas de piedra que sirvieron de cuchillos para trasquilar, pequeños buriles para perforar y trabajar cueros, entre otros.

A lo largo de este proceso de dos mil años, la práctica de la reproducción artificial de camélidos llegó a complementar un modo de vida que no abandonó la caza y la recolección, extendiéndose desde las tierras altas del Loa hasta Tulan, al sur del salar.

A fines de esta época, en las rocas aledañas o en los mismos bloques utilizados para sus viviendas, los habitantes de Atacama ilustraron su interés y estrecha relación con estos animales a través del arte rupestre, grabando y pintando insistentes figuras de camélidos en distintos tamaños. A través de estas imágenes, que realzan de un modo estandarizado la figura natural y grácil del camélido, se observa que estos fueron percibidos como un importante elemento simbólico y no un mero recurso económico.

En efecto, el camélido y la reproducción de su imagen parecen haber sido objeto de múltiples prácticas rituales. Se ha postulado un culto generalizado, pastoril o protopastoril, que alcanzó una expresión mayor en el sitio de Taira, extenso conjunto de paredes rocosas apegadas al Loa en un sector que hasta el día de hoy es rico en manantiales y pastos. Allí, el arte rupestre fue una práctica intensiva y extensiva, a través de largos siglos, de la misma manera que fue el pastoreo en este lugar.

‹ Alero de Taira.
Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Grabados de estilo Kalina.
Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Detalle de camélidos y figuras humanas en un panel del Alero de Taira.
Fotografía Fernando Maldonado.

Pastores y aldeanos

Hace unos tres mil quinientos años atrás, las poblaciones de las tierras altas de Atacama manejaban eficientemente su entorno y recursos asociados, aprovechando las nuevas condiciones húmedas de esta época. Mantenían la caza de camélidos y también su reproducción artificial, asegurando con esto la provisión de carne, lana y movilidad; recolectaban algarrobos y chañares en los bosques que crecen al amparo de los oasis, moliendo los frutos en morteros para convertirlos en harina y preparar sus alimentos, seguramente en la alfarería que justamente aparece ahora.

Con mayor o menor énfasis, hace unos tres mil años esta forma de vida era practicada por la mayoría de los grupos que habitaban estas tierras, los que además habían empezado a expandir sus relaciones con territorios aledaños, a ambos lados de los Andes, gracias al mismo pastoreo. Así se ampliaron los espacios y los contactos sociales, experimentándose un acelerado proceso de cambios que terminó generando un escenario político más complejo. A este proceso se le conoce arqueológicamente como período Formativo.

La quebrada de Tulan presenta expresiones materiales significativas de este proceso, vinculadas al surgimiento de un patrón de asentamiento residencial y ceremonial. Destaca el sitio conocido como Tulan-54, donde se observa una sofisticada arquitectura de piedra, constituida por un patio rodeado por recintos menores cuyo interior fue acomodado y embellecido para la realización de distintos ritos. En estos se relacionó la imagen del camélido con ofrendas de infantes recién nacidos, collares de mineral de cobre, placas de oro, conchas marinas, quemas y acumulaciones ceremoniales, donde abundan los desechos de cerámica.

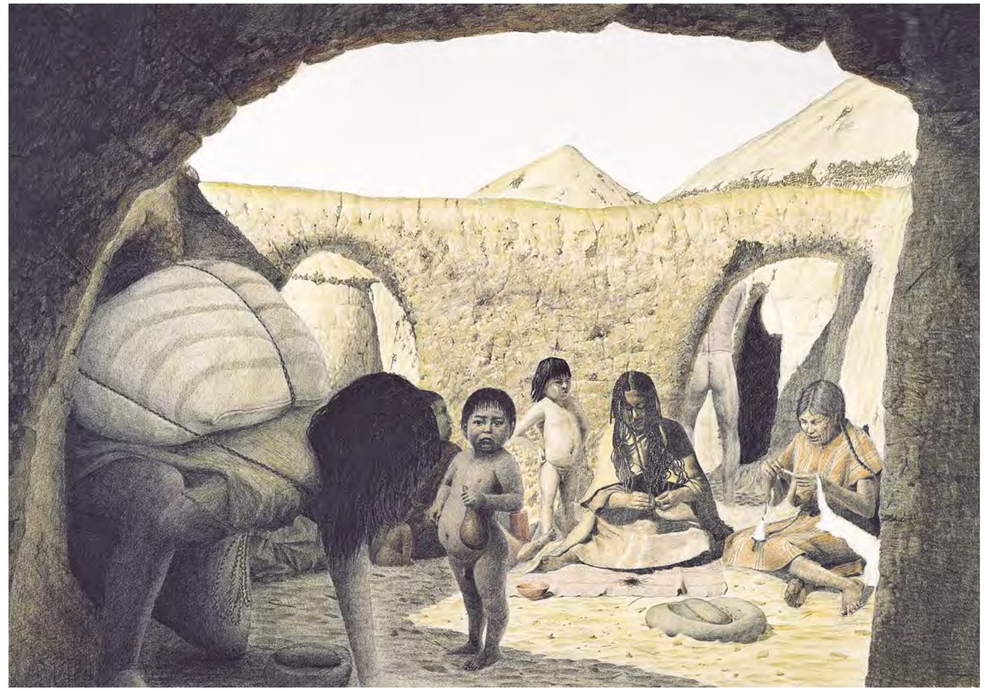
^ Vaso y cántaro cerámica roja pulida, período Formativo.
Colección MChAP.
Fotografía Fernando Maldonado.

> Textil de Topater, oasis de Calama, período Formativo.
Colección MChAP.
Fotografía Fernando Maldonado.

También quedó en evidencia un amplio manejo de llamas, vicuñas e incluso alpacas, junto a la producción de algunos recursos agrícolas. Se encuentran aquí los primeros indicios de ají, calabazas, maíz y quínoa, los que pudieron traerse de tierras lejanas así como cultivarse en las cercanías.

De esta manera, durante la llamada fase Tilocalar –unos novecientos años antes de nuestra era–, la arquitectura no solo tuvo una función doméstica, sino que además adquirió carácter de monumento, capaz de articular una vida comunitaria en crecimiento. Se vislumbra la creencia en fuerzas sobrenaturales, con las cuales hombres y mujeres trataron de vincularse a través de reiterados rituales con el territorio y sus recursos.

El patrón observado en Tulan comenzó a reproducirse, aunque con expresiones no necesariamente tan monumentales, en las quebradas de San Pedro de Atacama, en los oasis cercanos al salar y también en los oasis del Loa, como Chiu Chiu. En general, se configuró una amplia red de asentamientos que, desde las quebradas y los oasis, articuló el movimiento pastoril, las prácticas agrícolas, la interacción y el intercambio. Esta red mantuvo conectadas las tierras bajas, la alta puna y también la vertiente oriental de los Andes, según lo indica un particular estilo de alfarería monocroma y modelada, compartido por estos espacios, que en Chile se conoce como Los Morros.



Se ha planteado que el inicio del período Formativo estuvo estrechamente ligado al desenvolvimiento de sociedades pastoriles, cuyos asentamientos surgen como pequeños espacios residenciales de permanencia y tránsito ubicados en el ámbito de quebradas entre los 2.400 y 3.000 msnm. En este contexto se despliegan innovaciones como la crianza de llamas y las primeras prácticas agrícolas. Los antiguos campamentos de caza y recolección se convirtieron en aldeas, transformándose refugios y corrales en estructuras con mayor despliegue arquitectónico. También apareció la arquitectura en barro que llegó a caracterizar los momentos posteriores de San Pedro de Atacama, cuando se irguió como un gran centro poblacional compuesto por varias comunidades agrícolas con una periferia ganadera.

Después de la fase Tilocalar, en la que los asentamientos estaban en un espacio geográfico amplio, se establece la fase Toconao (350 a. C.-100 d. C.), cuyos asentamientos se concentraron en los oasis de Toconao y San Pedro. Aquí aparecen aldeas como Tulor-1, asociadas posiblemente a sitios funerarios como Toconao Oriente y otros. En la fase Toconao son claras las evidencias de recolección y agricultura, junto a la aparición, en el registro material, de elementos foráneos provenientes de la costa y del noroeste argentino.

Con posterioridad, cerca del comienzo de nuestra era, se diferencia la fase Séquitor (100-500 d. C.). Se trata de un momento de crecimiento poblacional y auge económico, en el cual se aceleró una gran complejidad social en torno al actual pueblo de San Pedro de Atacama.

‹ Vista parcial de los muros semienterrados de la Aldea de Tulor.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Representación de la vida en la Aldea de Tulor, San Pedro de Atacama (*ca.* 400 a. C.-400 d. C.).
Ilustración José Pérez de Arce.

El caso de la cuenca de Atacama

El desarrollo arquitectónico, venido desde las quebradas a los oasis, y el impulso de la actividad funeraria, al parecer llegaron a dominar todos los aspectos de la vida social y religiosa de Atacama. Lo mismo podría decirse del desarrollo de la alfarería, cuya tecnología y estética, monocroma y modelada, se hizo presente sincrónicamente en San Pedro, en el Loa y en los espacios trasandinos, alcanzando una identidad propia en tierras atacameñas.

De los primeros momentos, en la aldea de Tulor-1 resalta la intensificación del uso de recursos vegetales y arbóreos, concordante con el auge de una industria especializada en la madera que llegó a constituirse en una de las artesanías más notables de los oasis. También se intensificó la presencia de ornamentos en mineral de cobre y piedra, los que posiblemente revistieron un carácter altamente simbólico, según se demuestra en las ofrendas funerarias. En efecto, estos ornamentos se multiplicaron, asociándose al aumento y la complejización de los cementerios y la vida social.

Al parecer, esta sociedad hizo de la producción y la circulación de objetos una señal de identidad y distinción social, ayudando a la mantención de redes económicas, la generación de jerarquías políticas y la estructuración de las comunidades san pedrinas.

La alfarería, en este contexto, más que representar a un grupo en particular, pareciera remitir a la comunicación y la transferencia de experiencias entre diferentes poblaciones. Una de estas experiencias pudo ser la introducción de productos agrícolas que comenzaban a popularizarse a nivel regional, adoptándose especialmente en los oasis atacameños. La cerámica evoca novedosas prácticas de preparación y consumo de alimentos, además de contenedores de almacenamiento y fermentación en el caso de las bebidas. En general, se desarrolló una industria cerámica caracterizada por vasijas rojas y negras pulidas, de paredes cada vez más finas, en algunos casos con modelados antropomorfos. También en cerámica se fabricaron pipas, lo que parece indicar una intensificación de la vida social más allá de las actividades puramente productivas.

Se ha sugerido la presencia de dos tradiciones culturales distintas, una en las quebradas altas y otra en los oasis. No obstante, también se ha postulado la posibilidad de una sola tradición cultural, que habría habitado diferencialmente ambos espacios. En las quebradas, en la cuenca del Loa y en las tierras altas en general, se observa una forma de vida con énfasis cazador, recolector y pastoril; Incahuasi Aldea y Turicuna, en Caspana, son ejemplos de ello. En tanto, en los valles bajos se observa otra forma de vida recolectora y agrícola, que desarrolló innovaciones productivas en torno a San Pedro de Atacama. Esta distinción dual llegó a cobrar una mayor nitidez en momentos posteriores dentro de la prehistoria de Atacama.

Mientras en las quebradas se distribuían varios poblados, bien acotados espacialmente y poco densos en población, en los oasis ubicados bajo los 2.500 metros se desplegaba una arquitectura cada vez más aglutinada, fundada en el empleo del barro. Esta situación se encuentra bien caracterizada por la aparición de densos cementerios y de la mencionada aldea de Tulor-1, cuya formación se remonta a la fase Toconao, unos 350 años antes de nuestra era. Tulor corresponde a una aldea densa, emplazada en la zona de inundación de los ríos Vilama y San Pedro; cuenta con más de un centenar de recintos circulares de adobe, que se encuentran conectados por patios y pasadizos que ocupan, en conjunto, una superficie de 2.800 metros cuadrados. Sus pobladores aprovecharon la fertilidad del suelo para cultivar ají, calabaza, maíz y porotos.

Botellas, vasos y cántaros negro pulido.
Colección MChAP.
Fotografías Fernando Maldonado.

La instalación de estas aldeas fue precedida, o al menos siempre acompañada, por cementerios, lo que evidencia un fuerte vínculo con los antepasados y la tierra. Este parece dar cuenta de los cambios sociales del período, dentro de los cuales el cementerio pudo ser un espacio público de interacción ritual. En ellos se observa una presencia cada vez más relevante de ofrendas: cuentas, pendientes, adornos faciales, hachas y mazos. A esto se suma el uso de la fibra de camélido en el arte textil, y una popularización cada vez mayor de la mencionada alfarería de vasijas negras y rojas pulidas.

Siempre durante la fase Toconao, la agricultura se vio cada vez más potenciada; destaca el uso del maíz, cuya implementación en la dieta ha quedado plasmada en indicadores óseos humanos. La presencia de objetos trabajados en madera, de conchas del Pacífico y de cerámicas decoradas, confirman relaciones a larga distancia con el noroeste argentino, el suroeste de la actual Bolivia y el litoral chileno.

Posteriormente, durante la fase Séquitor, la actividad textil, la talla en madera y la presencia de minerales demuestran un crecimiento cada vez mayor, fuertemente acompañado por la intensificación del complejo fumatorio-alucinógeno que ya se insinuaba en la fase anterior. La evidencia creciente de este complejo se observa en cementerios como Toconao Oriente, Larache y Séquitor Alambrado Oriental. A partir de entonces, Atacama parece haber abierto las puertas a una nueva situación de relaciones a larga distancia, sustentada en un sofisticado movimiento de intercambio, a través de caravanas de llamas. Este desarrollo caravanero se incrementó después, durante el llamado período Medio, momento en el cual se estrecharon los nexos con el noroeste argentino y se generó un vínculo importante con Tiwanaku, sociedad compleja cuyo núcleo central estaba a orillas del lago Titicaca en el altiplano boliviano.

El caso del río Loa

Las evidencias arqueológicas del curso superior, medio e inferior del río Loa presentan singularidades y paralelismos con respecto a la cuenca de Atacama. En principio, no se habla de un período Medio para el Loa, debido a la inexistencia casi total de registros Tiwanaku. Se plantea, por consiguiente, una extensión del modo de vida del período Formativo hasta los inicios del período Intermedio Tardío, cuando la expansión agrícola y, en especial, la introducción de una compleja tecnología hidráulica afectaron radicalmente a las sociedades de la región.

Los habitantes del Loa reocuparon aleros rocosos y mesetas en las quebradas altas y desplegaron una importante explotación lítica y de minerales de cobre. Mantuvieron una alta movilidad asociada a prácticas de caza, sin descuidar el manejo doméstico de camélidos, al amparo de quebradas, vegas y confluencias. En Calama se encuentra uno de los pocos cementerios conocidos para esta época: se trata del sitio Chorrillos, dentro de cuyas ofrendas aparece alfarería del tipo Los Morros. En el arte rupestre se aprecia la continuidad del estilo Taira, junto a la aparición de un nuevo estilo pictórico llamado Confluencia. A diferencia de Taira, con su predominio del camélido en distintos tamaños, Confluencia presenta imágenes pequeñas, en las cuales la figura humana cobra tanta importancia como la del animal o presa.

Hacia el año 500 antes de nuestra era (fase Río Salado), aparecen en las quebradas altas las primeras evidencias de plantas cultivadas. Los asentamientos muestran evidencias indirectas de este proceso, a través de la acumulación de variados instrumentos de molienda. Pronto aparecen nuevos tipos de alfarería, tanto foráneos como regionales, que indican una amplia interacción, seguramente a través del pastoreo y las caravanas como se aprecia en los cementerios y exóticos objetos que aparecen en Turi, Chiu Chiu y Topater en Calama.

‹ Detalle de las pinturas en el Alero de Ayquina, estilo Confluencia.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Pintura en el Alero de Likán, río Toconce.
Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Caravanero atacameño. El Loa (*ca.* 1000-1500 d. C.).
Ilustración José Pérez de Arce.

En Quillagua, curso inferior del Loa, la tradición local coexistió con influencias venidas de más al norte, tal como se aprecia en algunos sitios ceremoniales y funerarios. Concretamente, se han encontrado túmulos artificiales equivalentes a los que se conocen para el valle de Azapa, la costa tarapaqueña y Tocopilla. En ellos se evidencia una superposición de camadas vegetales, alternadas con capas de tierra y ofrendas, entre estos materiales líticos, maderas, fragmentos de mineral de cobre e inclusive semillas de plantas alucinógenas.

Aunque la filiación ritual de estos túmulos parece clara, en Quillagua no se ha comprobado la función funeraria que sí presentan en Azapa y la costa tarapaqueña. Sin embargo, en el entorno de los túmulos se ha encontrado una serie de enterramientos en fosas y fardos funerarios, que de este modo parecen complementar el patrón ceremonial local. Caleta Huelén, en la desembocadura del Loa, es otro ejemplo de esto, sugiriendo que estas prácticas pudieron introducirse desde la costa.

Tras una larga ocupación, que habría tenido su origen hacia el 700 a. C., se generaron fuertes conexiones con Tarapacá durante el primer milenio de nuestra era, lo que se observa en la presencia de alfarería propiamente tarapaqueña, además de una tradición textil compartida desde los valles de Arica hasta el Loa Medio, en la que destacan túnicas y tocados muy coloridos. Progresivamente, a lo largo del Formativo, Quillagua debió ser un importante punto de articulación de las relaciones entre la costa, la Pampa del Tamarugal y las tierras altas de Atacama, como lo sugieren las considerables cantidades de lana, pescado y minerales en sus contextos domésticos y funerarios.

^ Boinas aterciopeladas y gorros de piel y plumas, indicaban el linaje de los antiguos habitantes del desierto atacameño.
Fotografía Fernando Maldonado.

> Casco de caravanero del Loa.
Fotografía Fernando Maldonado.

La conexión con Tiwanaku

San Pedro de Atacama y sus oasis se encuentran a más de 700 km de distancia del lago Titicaca. De acuerdo a la extensa movilidad y las relaciones alcanzadas durante el Formativo, sus poblaciones lograron interactuar con Tiwanaku, uno de los centros políticos y religiosos más prestigiosos de los Andes, cuya influencia perduró a lo largo de todo el primer milenio. Si bien San Pedro de Atacama fue una de las zonas más alejadas en la esfera de interacción de Tiwanaku, la arqueología ha llegado a percibirlo como un núcleo importante dentro de la periferia de esta formación estatal.

En principio, se asumió una respuesta generalizada y homogénea en todo San Pedro de Atacama con respecto a la influencia de Tiwanaku. No obstante, el estado actual de los estudios indica que las comunidades o *ayllus* de San Pedro presentaron manifestaciones distintas en el tiempo, lo cual sugiere una segmentación socioterritorial con respuestas diferenciadas ante dicha influencia.

Se ha intentado explicar la presencia de objetos de filiación Tiwanaku aduciendo un contacto directo entre la población local y la altiplánica, a través de la instalación de colonias, dirigentes o sacerdotes Tiwanaku en los oasis. Por otra parte, se han planteado contactos indirectos, a través de una interacción principalmente encauzada por Tiwanaku, pero intermediada por distintos grupos a través de alianzas o confederaciones envueltas en redes de intercambio caravanero, altamente institucionalizado y centralizado. En tercer lugar, desde una perspectiva más bien interna, se ha argumentado la configuración de una dinámica política y social propia de San Pedro, que se habría integrado a las redes de los Andes del sur para reforzar ciertas jerarquías internas de poder y liderazgo local.

^ Detalle de cinco de las 175 cabezas empotradas en los muros del Templete Subterráneo, en Tiwanaku, Bolivia. Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Tableta para alucinógenos. El "sacrificador" lleva una cabeza cortada y un hacha. Colección MASPA. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Tabletas para alucinógenos decoradas con motivos Tiwanaku. Colección MASPA. Fotografías Fernando Maldonado.

< Detalle de tableta que muestra la figura del sacrificador narigón de Kantatayita. Colección MASPA. Fotografía Fernando Maldonado.

Desde esta última postura, San Pedro de Atacama aparece como una entidad vinculada, aunque con diferentes grados de autonomía, respecto al altiplano central; convirtiéndose, a su vez, en núcleo articulador de la puna meridional, en estrecha relación con el noroeste argentino y suroeste boliviano, articulando Potosí, Sucre y Cochabamba.

Desde el Formativo Tardío, parte de la parafernalia para el consumo de alucinógenos muestra, en San Pedro, evidencias de una iconografía andina generalizada: personajes contorsionados, de perfil, con nariz prominente, hachas y cabezas humanas en las manos que evocan un acto de éxtasis y sacrificio. En efecto, antes de la interacción con Tiwanaku, las tabletas y los tubos para inhalar alucinógenos –como el cebil– ya eran conocidos y utilizados por las poblaciones de este territorio. Este consumo debió ser parte de un sistema de expresiones simbólicas y religiosas tremendamente elaboradas, con consecuencias sociales e ideológicas complejas. Atacama participó de este sistema a través de siglos de interacción pastoril y caravanera, integrando un horizonte cultural altiplánico al que se incorporó en torno al primer siglo de nuestra era hasta aproximadamente el 930 d. C., cuando la influencia de Tiwanaku se diluyó.

Ya desde la fase Séquitor, en pleno apogeo de los asentamientos en los oasis, empezaron a registrarse con claridad estos elementos iconográficos de origen altiplánico, e incluso más septentrionales. Posteriormente, el claro ingreso de objetos con la clásica iconografía Tiwanaku –sobre todo en contextos funerarios– proliferó a partir del año 400 d. C., durante la fase conocida como Quitor. En ese momento alcanzaron pleno desarrollo las comunidades o *ayllus* de los oasis de San Pedro.

^ Cucharas ceremoniales de madera del período Tiwanaku. Colección MASPA.
Fotografías Fernando Maldonado.

^ Morteros de madera y cubiletes de hueso pirograbados, para moler y guardar las sustancias alucinógenas, respectivamente. Colección MASPA.
Fotografías Fernando Maldonado.

> Tubos de madera para inhalar los polvos alucinógenos. Colección MASPA.
Fotografías Fernando Maldonado.

Los contextos funerarios permiten observar claras distinciones sociales. La presencia de tabletas y tubos para el consumo alucinógeno, la calidad y la cantidad de ajuares y ofrendas, muestran la posición de ciertos personajes con un estatus diferenciado, vinculados al culto religioso. El desarrollo alfarero acompañó este proceso, alcanzando un alto refinamiento tecnológico y estético a través de una alfarería negra pulida muy fina, caracterizada por botellas, cuencos y platos cuya función ritual pudo ser dar de beber y comer a los difuntos en el otro mundo como parte de un sistema de creencias.

Parece haber existido fuerte sintonía entre una organización estatal compleja como Tiwanaku y un sistema de vida análogo aunque de escala menor, previamente instalado en todo el territorio que rodeaba el sur del altiplano central. Dentro de este sistema de vida estuvo San Pedro de Atacama, donde la influencia de Tiwanaku sin duda reforzó las diferencias sociales empleando creencias y experiencias alucinógenas de carácter chamánico, que revistieron de prestigio religioso y político a algunos integrantes de cada comunidad, incrementando su capacidad de intercambio y enriquecimiento.

Enriquecimiento y complejidad social en San Pedro de Atacama

En los inicios, al parecer, los vínculos de Tiwanaku con San Pedro de Atacama tuvieron un carácter exploratorio e indirecto focalizado en el *ayllu* de Quitor. Posteriormente, en concordancia con el prestigio que fue adquiriendo San Pedro, estas relaciones prescindieron de centros intermediarios y fueron monopolizadas por Tiwanaku, que llegó a ejercer cierta hegemonía sobre los grupos locales y regionales.

En este contexto aparecen objetos de oro –diademas, collares y vasos– junto a cerámica negra pulida en el cementerio de Larache y otros artefactos de metal en Quitor y Solor-3, sugiriendo la existencia de elites locales con relaciones foráneas de alto nivel. La presencia de estos grupos se confirma posteriormente en otros *ayllus*, como Solcor, en cuyo principal cementerio se han distinguido dos patrones de enterramiento: uno con elementos Tiwanaku y otro sin ellos. En el primero destaca la presencia de tabletas, tubos y tejidos a telar –túnicas, mantas y bolsas–, junto a jarras y vasos *keros* de cerámica de indudable procedencia altiplánica, en los que se representaron personajes del imaginario Tiwanaku utilizando una colorida iconografía.

Keros o vasos-retratos de oro de Tiwanaku, San Pedro de Atacama. Colección MASPA.
Página enfrentada, detalle.
Fotografías Fernando Maldonado.

Sin embargo, no fue hasta la fase Coyo, alrededor del 700 d. C., cuando se presenta el principal registro de evidencias Tiwanaku en San Pedro. La producción de la alfarería local incorporó expresiones novedosas y aumentó la presencia de alfarería foránea, procedente del altiplano y de otros núcleos Tiwanaku en el oriente de Bolivia, como Cochabamba. En el cementerio de Coyo Oriente, la alta presencia del complejo alucinógeno parece mostrar el grado más alto de influencia altiplánica en San Pedro de Atacama. Y, a través de los tejidos, en el cementerio de Solcor-3 se aprecia cierta multietnicidad, a través de una interacción entre grupos locales y foráneos que usan diferentes prendas de vestir.

Durante la fase Coyo se produjo la intensificación de estos vínculos foráneos, junto a un desplazamiento de las poblaciones locales hacia sectores de los oasis no ocupados previamente. Este traslado se habría relacionado con cambios productivos en las labores mineras, posiblemente impulsados por el contacto con Tiwanaku, de lo que parece dar cuenta la importante presencia de martillos líticos en Coyo Oriente. Incluso, el tráfico de minerales se habría extendido hasta las cercanías de Copiapó, en mina Las Turquesas, donde hay evidencias de grupos provenientes de Atacama que explotaron sus vetas y dejaron restos de cerámica incisa de la fase Coyo. De hecho, se ha planteado que San Pedro habría llegado a surtir de minerales y metales a Tiwanaku, aunque otras posiciones opinan que San Pedro era el que se surtía de metales del altiplano y el noroeste argentino, especialmente de objetos manufacturados.

La presencia de prendas textiles altiplánicas, cargadas de la particular iconografía Tiwanaku, es parte de esta intensificación de vínculos. Sus representaciones de aves y seres humanos con atributos zoomorfos parecen ser parte de una misma asociación simbólica e identitaria, en la que se incluyen San Pedro y los valles orientales bolivianos. El estilo y la calidad de ese material han hecho que los textiles puedan interpretarse como bienes de prestigio, los que posiblemente redoblaron el poder social y político conferido a una elite por la posesión del culto religioso. Los contextos funerarios también proveen otros elementos que refuerzan esta diferenciación selectiva como deformaciones craneanas, elaborados objetos de madera y hachas o mazos de metal.

San Pedro de Atacama, el más meridional entre los centros de intercambio y culto de la órbita Tiwanaku, mantuvo también relaciones con el suroeste e incluso con el área selvática del oriente de Bolivia. También mantuvo un fluido contacto con el noroeste argentino, en especial con la cultura La Aguada. Entre los años 700 y 920 d. C., la riqueza y la diversidad en ciertos contextos funerarios parecen enfatizar la idea de una progresiva jerarquización en la sociedad atacameña, con una elite social, política y religiosa asociada al intercambio y ritual chamánico, promoviendo mejores condiciones de alimentación y salud para la población. Esta sociedad jerarquizada, cada vez más compleja y activamente integrada en redes de contacto con otras sociedades, llegó a enfrentar una situación de crisis y cambio al finalizar el primer milenio de nuestra era. A partir de entonces se dio paso a una nueva época, en la cual los habitantes de Atacama debieron reorientar sus conexiones y redefinir sus territorios.

‹ Vaso-retrato de madera. Colección MASPA. Fotografía Fernando Maldonado.

Unku o túnica con personajes alados y cabezas de aves rapaces. Colección MASPA. Página enfrentada, detalle. Fotografías Fernando Maldonado.

Los desarrollos regionales

Desde la arqueología, se ha llegado a plantear que a partir del 900 d. C. se generaron cambios drásticos en la región. Hoy se propone una coexistencia y convergencia de distintos grupos en un marco social y cultural bastante diverso, con ciertos aspectos identitarios diferenciales entre el Loa y la cuenca de Atacama.

Mientras San Pedro fue el polo cultural de Atacama durante el período Medio, el Loa mantuvo un conservador modo de vida pastoril derivado de épocas formativas. Este modo de vida llegó a transformarse, durante el período Intermedio Tardío, en una verdadera "identidad de tierras altas", vinculada a la explotación agroganadera de las quebradas, que terminó por adquirir gran relevancia cultural y política, como bien percibieron después los inkas y los españoles.

En San Pedro de Atacama, se redefinieron las relaciones económicas y sociales, en un escenario acompañado por el colapso del centro Tiwanaku. Aparecieron contextos funerarios más sobrios, y el complejo alucinógeno cambió y decreció. En ciertas tumbas apareció un nuevo tipo de cerámica negra pulida, llamado Dupont, y en algunos poblados se incorporaron enterramientos funerarios en el espacio habitacional, dentro de grandes cántaros rojos, alisados o pintados. Con todo lo anterior, se aprecia una transformación en aquella estructura de autoridad basada en el prestigio político y religioso que se había impuesto por siglos al amparo de las redes de interacción, intercambio y de prácticas chamánicas.

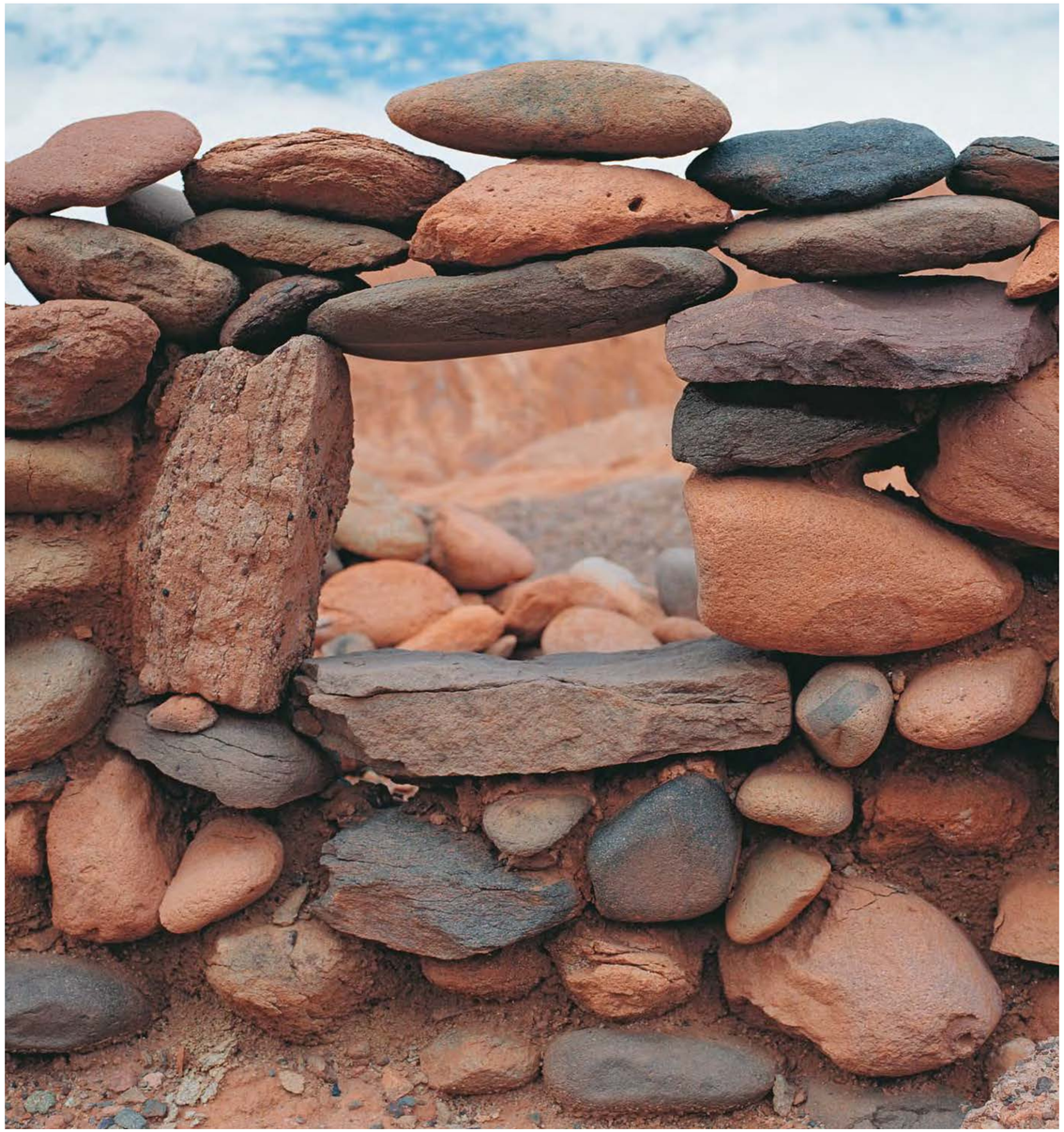
Algunos sitios muestran la coexistencia de prendas textiles ajustadas a los cánones del período Medio, junto a otras innovadoras, en pleno proceso de expansión a nivel regional. Algo semejante ocurrió en los asentamientos, pues en muchos de ellos se observa el despliegue de una novedosa arquitectura en piedra, junto a la continuidad de construcciones de barro presentes desde el Formativo.

Al cesar los vínculos con el altiplano central, comenzó a configurarse un sistema de asentamiento complejo que integró activamente el pastoreo y la agricultura, y que, de hecho, se mantuvo como forma de organización hasta el contacto hispano. Se desocuparon los oasis como lugares residenciales, o quedaron como meros lugares de pastoreo y chacras. En efecto, en San Pedro se produjo cierta concentración de población al norte de la cuenca, internándose por las quebradas de los ríos Vilama y San Pedro, dejando a Solor como uno de los pocos núcleos habitacionales en los oasis.

Paralelamente, en el Loa –en particular en sitios como el *pukara* de Turi– se producía la intensificación de un sistema de asentamiento disperso, pero bastante estable, especializado en la explotación pastoril de las ricas vegas que se encuentran en la zona y que hasta el día de hoy se conocen como estancias. Probablemente se trata de las mismas poblaciones que se habían instalado desde siglos tempranos en Turi y también en sitios como Cupo, Topaín, Caspana y Toconce.

Alrededor de los años 1100 y 1350 de nuestra era proliferaron ocupaciones en las quebradas del Loa y San Pedro, apoyadas en una sofisticada tecnología hidráulica y agrícola que permitió habitar y hacer productivos espacios antes desestimados. En torno a ellos se formaron poblados mucho más densos que los conocidos hasta el momento, con arquitectura de piedra, de planta rectangular, en terrazas que se acomodan a las laderas de los ríos de la misma manera en que se prepara la tierra para la agricultura. Se trata de un patrón de pueblo-estancia que llegó a caracterizar el sistema de asentamiento de prácticamente toda la región. Como contrapartida, en esta segunda etapa dentro del período, lugares como Solor sufrieron un abandono casi total. Mientras tanto, se consolidó un patrón de construcción mixto que combinó piedra y barro en sitios como Catarpe Oeste y Vilama.

> Terrazas de cultivo del pueblo de Caspana.
Fotografía Fernando Maldonado.



En los poblados o aldeas del Loa como Likan, Toconce, Panire, Turi y Talikuna empezaron a construirse estructuras con forma de torreón y un pequeño vano, localmente conocidas como *chullpas*, producto del contacto con el altiplano meridional de Bolivia, específicamente de la región de Lípez. Las *chullpas* tuvieron funciones de almacenamiento, pero al mismo tiempo estuvieron sacralizadas por ofrendas permanentes y en algunos casos cumplieron, también, funciones funerarias. Parecen dar cuenta de un sistema de creencias vinculado con el altiplano meridional, en el que el culto a los ancestros se incorporó plenamente en lo cotidiano. Los muertos en interacción permanente con los vivos y conectados con las fuerzas de la naturaleza representadas por la tierra, el agua y los cerros tutelares o guardianes de estos pueblos.

La presencia de *chullpas* se afianzó en el Loa, pero también llegó a implementarse en el salar de Atacama. Podemos ver *chullpas* a pocos kilómetros de San Pedro, por ejemplo en Quitor, y también en Catarpe Oeste, donde coexistieron con cementerios asociados a la tradición funeraria previa. En general, parece haberse extendido y consolidado un culto a los antepasados asociado a un sentido de territorialidad, importantísimo para los fines de pastoreo y producción agrícola a gran escala que se imponían en la región.

^ *Chullpa*, o torre ceremonial altiplánica, en Likán, Toconce.
Fotografía Fernando Maldonado.

< Detalle de *chullpa* en Catarpe.
Fotografía Fernando Maldonado.

Los *pukaras* de Atacama

Probablemente, los cambios políticos y sociales de fines del período Medio y comienzos del Intermedio Tardío –basados muy fuertemente en el sistema de estatus y caravanas– hicieron crítica la administración de los recursos. Es posible que la conservadora explotación del ambiente que se realizaba anteriormente, con un énfasis en la recolección y el forrajeo pastoril, se hiciera insuficiente o inmanejable, lo que motivó la adaptación de las quebradas a una producción agrícola intensiva.

Esta intensificación requirió el control del agua, además de un trabajo colectivo organizado para implementar la tecnología hidráulica necesaria. En esos momentos tomaron relevancia la agricultura del maíz, el incremento de la molienda y la producción de harinas. También se tomaron medidas para facilitar estas labores, el empleo de grandes vasijas alisadas para preparar alimentos e incluso la elaboración de bolsas donde guardarlos.

En torno al 1350 d. C., la ocupación de las quebradas adquirió su mayor énfasis, cesando las actividades en los oasis. Se había impuesto con éxito el sistema agrícola claramente excedentario venido de las tierras altas. Tal éxito se hace patente en el tamaño y la complejidad de los asentamientos, de la mano de un crecimiento poblacional reflejado en nuevas aldeas: Chiu Chiu y Lasana en el Loa, Zapar y Peine en la cuenca del salar de Atacama. Incluso en estas últimas se observan estructuras tipo *chullpa* y piezas de alfarería altiplánica, del tipo llamado "Mallku-Hedionda"; esto ratifica la influencia de la tradición cultural que viene de tierras altas y posiblemente una intención, por parte de las poblaciones locales, de participar de esta red y de una identidad altiplánica.

Vista desde el *pukara* de Quitor
hacia el *ayllu* de San Pedro de Atacama.
Fotografía Fernando Maldonado.

Dentro de este contexto, la transformación productiva y el éxito de los asentamientos en las quebradas pudo inducir a una agudización de los antiguos conflictos sociales al interior de San Pedro. Las evidencias de violencia en los *pukaras* de Quitor y Vilama, ubicados en los principales cursos hídricos del salar, parecen apuntar en esta dirección. En ellos se observan muros de circunvalación y piedras para hondas, vale decir, una arquitectura e industria lítica beligerante. Se ha planteado la hipótesis de que estas manifestaciones de violencia no fueron de la mano con grandes desplazamientos de poblaciones foráneas, ni con guerras de invasión. Más bien, es posible que la tensión se tradujera en una ritualización del conflicto.

En Quitor y Catarpe Oeste, se observa cómo la sociedad local se sumó a la tendencia panandina de construir *pukaras*, o pueblos en altura, los cuales sirvieron como enclaves estratégicos para el control del recurso hídrico y las tierras agrícolas. Además de un carácter habitacional, los *pukaras* tuvieron actividades ceremoniales, desplegadas en espacios arquitectónicos incorporados dentro o cerca de las casas, incluidas las tumbas de sus antepasados.

En definitiva, se trata de una nueva identidad cultural, que potenció la producción agrícola excedentaria convirtiéndola en un eje social y económico tan importante como lo fue la interacción caravanera en siglos anteriores. Se configuró así una unidad en la diversidad, con distintas comunidades articuladas en complejos asentamientos, que mantuvieron autosuficiencia económica e independencia política. Esta nueva identidad se expresó también en el vestuario y los tocados, que permiten distinguir con claridad las particularidades de los personajes de Atacama.

El complejo alucinógeno siguió presente en este período, aunque ahora la figura antropomorfa adquirió un carácter dominante en las representaciones iconográficas de las tabletas. Estas imágenes posiblemente aludían a las figuras dirigentes de importantes comunidades establecidas en núcleos como Turi, Lasana, Chiu Chiu, Catarpe, Quitor y Peine, entre otros.

En estas circunstancias, el Loa tuvo una relevancia mayor que San Pedro. El sistema, incluso, se extendió más allá de Lasana y Chiu Chiu hasta alcanzar el curso inferior del Loa, en la aldea de Quillagua, donde entroncó y disputó espacio con los desarrollos de la Pampa del Tamarugal y Tarapacá. En este escenario regional, con una nueva complejidad social instaurada a través de grandes núcleos de población, irrumpieron grupos foráneos vinculados al imperio inkaico. Fue entonces cuando, haciendo su entrada por el río Loa, comenzó el proceso de expansión y dominio del *Tawantinsuyu* sobre Atacama.

^ Imagen aérea del *pukara* de Turi.
Fotografía Fernando Maldonado.

< *Pukara* de Lasana, río Loa.
Fotografía Fernando Maldonado.

La llegada del Inka

Los antecedentes indican que este proceso se habría desarrollado al menos en dos etapas. A diferencia de lo que se pensaba inicialmente, comenzó antes del 1470 d. C. y tuvo un efecto contundente en la región. Hoy es innegable la presencia del Inka en la región, expresada materialmente a través de arquitectura, cerámica, tejidos, metales, arte rupestre, caminos y santuarios de altura.

Se ha documentado un acercamiento inicial, hacia 1450 d. C., en el Loa y en San Pedro de Atacama. Esta primera intervención puede apreciarse en asentamientos locales como el *pukara* de Turi, Catarpe Oeste y Quitor. También se observa el estilo inkaico en la arquitectura de los poblados de Zapar y Peine, al sur del salar. Este primer acercamiento se enfocó en los espacios más significativos para las comunidades de la región, incorporando a la circulación local cerámicas traídas del sur de Bolivia y noroeste de Argentina –tipos Yavi y La Paya–, desplegando un sistema vial que conectó desde el Alto Loa hasta Peine, para luego seguir hacia el despoblado territorio que conecta al sur con Copiapó.

^ *Maka*, vasija emblemática de la alfarería inka. Colección MASPA. Fotografía Fernando Maldonado.

< Vista aérea del camino inka que une el río Loa con el salar de Atacama. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Placa de cobre, posiblemente utilizada como pectoral.
Colección MChAP.
Fotografía Fernando Maldonado.

> *kallanka* construida dentro de una *kancha*, orientada hacia el Camino del Inka, en el *pukara* de Turi.
Fotografía Fernando Maldonado.

Más que en la violencia explícita, la expansión imperial parece haber puesto énfasis en la coerción simbólica y el ascenso social de los líderes locales. En este sentido, el Inka redirigió el intercambio, las relaciones multiétnicas de complementariedad, el aprovechamiento de la producción agroganadera y los cultos religiosos, ahora desde un enfoque estatal.

En una etapa siguiente, en torno al 1500 d. C., la presencia del Inka se separa formal y espacialmente de las poblaciones locales, aunque se habite el mismo poblado. Esto es elocuente en el *pukara* de Turi, uno de los asentamientos más grandes de Atacama, donde el poder imperial levantó plazas o *kanchas* y un gran edificio de adobe, o *kallanka*, apartado de las construcciones habitacionales en las que siguió habitando la población local. Lo mismo ocurrió en el centro minero y administrativo de Cerro Verde, en Caspana. Su plataforma ceremonial, o *ushnu*, y su plaza central con edificios de doble muro y ángulo recto, se irguieron separados del espacio ocupado por las construcciones locales. Esta separación también se observa en Catarpe, pues mientras la población local siguió en Catarpe Oeste, el *Tawantinsuyu* ocupó Catarpe Este para funciones administrativas y religiosas propias del estado.

Todos estos sitios exhiben el estilo constructivo cusqueño: traza cuadrangular con doble muro y relleno, plazas dobles con orientación cardinal, conjuntos residenciales agrupados por un mismo muro, bodegas y varios otros atributos foráneos reproducidos dentro de la tradición arquitectónica local. En Turi, Caspana y Catarpe se inaugura la presencia de abundantes estructuras para almacenamiento y, sobre todo, la construcción de grandes plazas para funciones administrativas y público-ceremoniales. En resumen, una lógica de ocupación alejada de la dinámica comunitaria más modesta heredada del período Intermedio Tardío.

El camino imperial, o *Qhapaq Ñan*, integró estas tierras al *Tawantinsuyu* de manera efectiva y simbólica. Enclaves como Cerro Colorado, Incahuasi, Cerro Verde, Tambo Licancabur y Tambo de Peine jalonaron la red vial, cuya ruta siguió, preferentemente, el radio de los poblados de tierras altas. Las mayores cumbres de la región también se incorporaron al dominio inkaico, sacralizadas e integradas a través de santuarios de altura como Panire, Licancabur, Llullaillaco y Pili.

El uso del trabajo colectivo o mita, la reorganización bajo control estatal de las redes viales y de intercambio, la producción excedentaria de bienes agrícolas y la obtención de riquezas a través de la minería, terminaron por consolidar el control del Cusco sobre la región, paralelamente al afianzamiento religioso y elitista. El dominio inkaico también potenció a cierta dirigencia local, tal cual lo sugieren las tumbas de algunos personajes en los cementerios de Los Abuelos de Caspana y Hostería San Pedro, caracterizadas por su parafernalia cusqueña.

En suma, el *Tawantinsuyu* llegó a Atacama principalmente desde la puna argentino-boliviana, comenzando su intervención por el Loa y siguiendo luego por San Pedro, en un eje norte-sur. Para ello se apoyó en estrategias de complementariedad, fácticas y simbólicas, así como en bienes materiales asociados a un claro sentido de identidad macroregional. Esta intervención le permitió absorber los recursos y la fuerza de trabajo mayormente concentrados en las tierras altas, usando su enorme capacidad de convocatoria, convencimiento, redistribución y coerción.

La combinación de agentes foráneos y locales fue crucial para el despliegue público y festivo de actividades redistributivas, en las que se emplearon grandes cantidades de alimentos. Al crecer en escala, estas actividades sirvieron para reafirmar ciertas imposiciones simbólicas, como asociar la idea de "generosidad" del Inka, así como también la de "participación, solidaridad o hermandad". En efecto, la cohesión ideológica de las bases fue clave para sustentar el extenso dominio del Cusco. Así, las poblaciones locales también pudieron sentirse parte activa del nuevo orden impuesto por el *Tawantinsuyu*, en el cual el Inka era pieza fundamental, pero no única, del cosmos andino.

> Vista aérea del *ayllu* de Catarpe. En la meseta, se pueden observar las ruinas del centro administrativo desde donde el Inka controlaba el tráfico de productos de los oasis del salar de Atacama.
Fotografía Fernando Maldonado.

El nuevo orden hispano

En el clímax de la presencia inkaica en la región sobrevino el contacto entre indígenas e hispanos hacia 1536 d. C. La disolución del *Tawantinsuyu* en manos europeas impuso una nueva y caótica situación en una provincia tan alejada como Atacama, que pareció normalizarse al ser nominalmente pacificada por los conquistadores, recién en 1557.

Durante la época colonial temprana sitios como Catarpe, Lasana, Panire, Turi, Zapar y Peine continuaron ocupados, manteniendo su vigencia como principales núcleos demográficos. Décadas después empezó la reducción de indígenas en nuevos emplazamientos, por disposiciones virreinales: el espacio que hoy ocupan los pueblos de Ayquina, Caspana y Beter está vinculado a estas reducciones.

El patrón de asentamiento y la industria cerámica impuesta bajo el *Tawantinsuyu* se mantuvieron durante el siglo XVI, haciéndonos suponer una prolongación de su organización social, pese y en paralelo al proceso colonial. Sin embargo, las campañas de reducción de la población a "pueblos de indios", como Beter; la creación de "espacios de fe", en Chiu Chiu y Peine, e incluso los procesos de "extirpación de idolatrías", instados por la corona española y la iglesia católica, afectaron decisivamente y modificaron la tradicional cultura atacameña a lo largo de los siglos XVI y XVII.

La percepción española de Atacama como desierto y "tierra deshabitada", durante el siglo XVII, resulta de numerosos factores: sistema de encomiendas, desplazamientos obligados de gente, rebeliones, refugio en estancias alejadas de los centros políticos, arriería, trabajo en las minas de Lípez y Potosí en la actual Bolivia. Es en estos momentos cuando los principales asentamientos prehispánicos dejaron de ser ocupaciones vivas y se transformaron en sitios arqueológicos.

El devenir histórico que las poblaciones de Atacama experimentaron por milenios, rico en dinamismo y versatilidad, no puede ser entendido como historia de un solo grupo homogéneo; tampoco como historia fragmentada de distintas unidades culturales, dispersas y desconectadas. Es más bien la historia de distintas sociedades relacionadas entre sí, que a lo largo del tiempo afrontaron una diversidad de opciones culturales. Es la historia de personas que gracias al trabajo comunitario, la movilidad, la profunda imbricación con el ambiente y paisaje y la memoria sacralizada de los ancestros, hicieron posible vivir en el lugar más árido del mundo conocido.

‹ La escena evoca la llegada de una caravana proveniente del altiplano, al mercado de San Pedro de Atacama (*ca.* 400-800 d. C.). Ilustración José Pérez de Arce.

^ Calle en San Pedro de Atacama. Fotografía Fernando Maldonado.

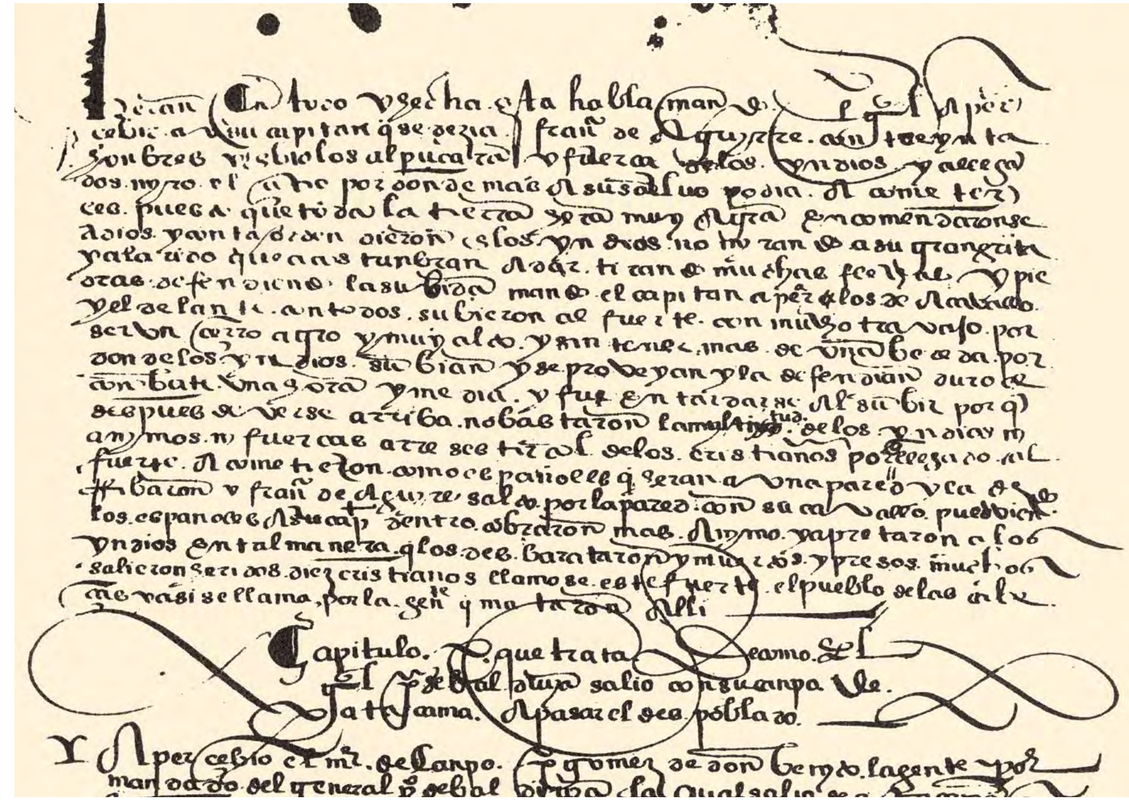
CAPÍTULO CUATRO

Atacama colonial. De la Conquista a la Colonia

JORGE HIDALGO LEHUEDÉ

Los procesos de conquista y colonización se inician en Atacama décadas más tarde que en otras provincias ubicadas al norte o al sur,[1] lo que explica la escasa información escrita acerca de los habitantes originarios de Atacama en el siglo XVI. Cuando se estaban descubriendo y conquistando los territorios de Perú y Chile, la mirada europea se orientó a aquellos lugares habitados por sociedades numerosas, que ofrecían la posibilidad de saqueos prolongados; con infraestructura y acumulación o potencialidad de minerales preciosos. También se interesaron por poblaciones pacíficas, disponibles para el servicio personal y, luego, por tierras agrícolas altamente productivas que podían alimentar a ciudades, centros mineros relativamente cercanos y con adecuadas vías terrestres o marítimas.

Atacama, en cambio, fue considerada como un lugar muy distante, pobre, desértico y hasta peligroso para las huestes hispanas. No cabe duda que los soldados hispanos vieron Atacama como un lugar de paso y no trepidaron en ranchear o asaltar a los atacameños para robarles sus bienes. La reacción de los campesinos era esperable, por lo que desde 1536, cuando Almagro regresó con sus tropas al Perú tras su fracasada expedición a Chile, sufrieron el constante ataque de los habitantes de los oasis de Atacama e incluso el ocultamiento de alimentos y otros recursos. Sus tropas no pudieron tomar el *pukara* de Quitor, hábilmente defendido por los campesinos guerreros de Atacama, que más tarde fue abatido por Francisco de Aguirre al unirse a la expedición de Pedro de Valdivia que partía a la conquista de Chile.



Según el cronista Gerónimo de Vivar, desde el inicio, los habitantes de Atacama resistieron bravamente y se congregaron mil guerreros en la formidable fortaleza de Quitor. A principios de junio, sin embargo, Aguirre con sus hombres y aliados tomaron el *pukara* ordenando de inmediato el degüello de los derrotados, cuyas cabezas clavadas en picas dieron origen al nombre del lugar, Quitor o "pueblo de las cabezas".[2] A mediados de junio llegó el resto de las tropas de Valdivia, pero, según diversos testimonios, después de la partida de esta hueste, la zona continuó siendo de guerra y de grandes riesgos para los peregrinos.[3]

Vivar nos ha dejado las noticias más tempranas de algunas costumbres de los atacameños. Señala que las comidas o los cultivos principales eran maíz, papas, frijoles y quínoa, a lo que se sumaba la recolección de los frutos de algarrobo y chañar, con los que producían chicha y harina para hacer pan. Los bosques de estos árboles constituían recursos estratégicos para los habitantes de las zonas áridas, pues eran una fuente muy importante de recursos alimenticios que podían ser conservados secos por largo tiempo.[4]

« Pueblo colonial en el *ayllu* de Beter, salar de Atacama. Fotografía Pablo Maldonado.

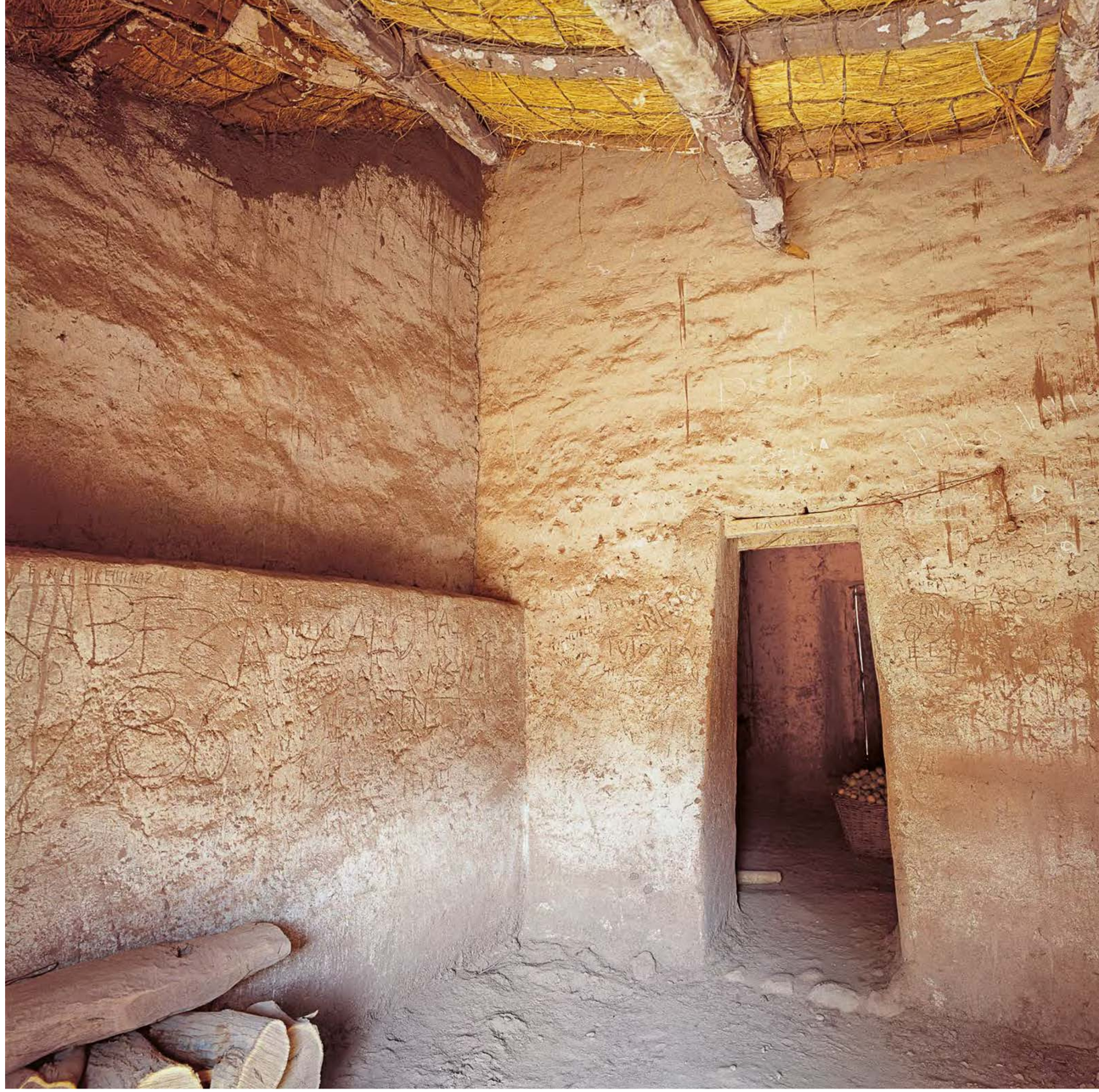
‹ Recreación de la toma del *pukara* de Quitor por Francisco de Aguirre. Ilustración José Pérez de Arce.

^ Facsímil del relato de la toma del *pukara* de Quitor, según el cronista Gerónimo de Vivar (1558).

Agrega Vivar que las viviendas eran construidas de adobes y vigas de algarrobo, con techos de barro de dos aguas, de diseños complejos y con más de un aposento. En uno de ellos estaban los cántaros con alimentos y bebidas y los lugares de dormir; en otro, el principal, tenían las sepulturas de "sus bisabuelos, abuelos, y padres y toda su generación. Acostumbran a enterrarse con todas las ropas, joyas, y armas que, siendo vivos, poseían, que nadie toca en ello".[5] Sobre el techo de las casas, a la manera de hornos, se encontraban silos donde guardaban sus comidas. Este testimonio nos revela que estas viviendas, además de un cobijo familiar, eran lugares sagrados, ceremoniales y centros de culto de los antepasados.

Se trataba de un tipo de vivienda permanente que se transmitía de generación en generación, no sabemos si se heredaba por línea paterna o materna, pero es del todo probable que no fuera la única vivienda de cada grupo familiar. Debían tener algunas adicionales en lugares de trabajo temporal, como los pastizales para apacentar sus ganados, o lugares distantes, con otras chacras de cultivos, en un sistema de asentamiento que, al igual que otros pueblos andinos, fue "salpicado", es decir, con múltiples asentamientos simultáneos.[6] Era una sociedad de un patrón interno disperso, con fuertes lazos o alianzas con otros grupos étnicos de los sectores de la Puna seca y salada y también con lazos en los valles del actual noroeste argentino y sur boliviano (Chichas), así como con los de Tarapacá y Copiapó. Sin duda, algunos grupos originarios de esos y otros sectores ocupaban territorios de ese mundo de oasis y quebradas. En Toconce, por ejemplo, existieron asentamientos de gente de tierras altas, probablemente aymara.[7] Del mismo modo, podemos pensar que los atacamas debían tener asentamientos en tierras de aquellos otros grupos étnicos con los cuales estaban vinculados por una común tradición circumpuneña. Para esto contaban, como otros andinos, con los recursos de la ganadería de llamas, que les permitían organizar caravanas para desplazarse hasta lugares muy lejanos, situación que se quebró parcialmente con la conquista y el paso de huestes conquistadoras.

Las autoridades hispanas entregaron encomiendas en Atacama, antes de que estuviera pacificada. El primer encomendero conocido fue Pedro de Isasaga, en 1550, al que sucedieron su viuda Teresa Avendaño y su hijo Francisco de Isasaga. Aunque transcurrida la mitad del tiempo asignado la Real Audiencia confirmó a la viuda como encomendera, luego, en 1557, el marqués de Cañete, Virrey del Perú, confirmó a su segundo esposo Pedro de Córdova por dos vidas, es decir, la de él y la de su heredero.



‹ La llamada "casa de Pedro de Valdivia" en la plaza de San Pedro de Atacama. El cartel en su fachada señala "Francisco de Aguirre construyó esta casa por orden de Pedro de Valdivia antes de su llegada, en junio de 1540". Fotografía Pablo Maldonado.

^ Detalle del interior de la casa que muestra una típica arquitectura inka, con muro divisorio y puerta trapezoidal. Fotografía Fernando Maldonado.

Estas encomiendas fueron prácticamente simbólicas. El rancherío de los hispanos y la resistencia de los atacameños que hacían insegura esta ruta, preocuparon al marqués de Cañete y al licenciado Altamirano, oidor de la Audiencia de Lima, que encomendaron a Juan Velázquez Altamirano, hermano del anterior, la pacificación de la provincia, lo que se logró finalmente en 1557. Para pagar por sus servicios a la Corona, el Virrey sugirió que Pedro de Córdova hiciera dejación de su encomienda en Atacama para otorgarla a Juan Velázquez Altamirano; en retorno, él podría recibir una encomienda en Charcas. La encomienda de Altamirano sería, como en el caso de su antecesor, por la mitad de los indios de Atacama, en tanto la otra mitad la conservaría Francisco de Isasaga. Se les entregaban los indios que estaban bajo el cacique principal don Juan Coto Cotar que "está en Atacama la Grande y don Francisco Pachagua para que por indivisos los tengáis en encomienda". Sin embargo se le incluyeron "los indios que están en el puerto del dicho valle de Atacama",[8] es decir, los indios pescadores oceánicos o camanchacas.

El premio de Velázquez Altamirano incluyó el título de corregidor de la provincia de Atacama y por ello se le comisionó para asegurar el camino entre Chile, Tucumán y Perú, estableciendo un pueblo de españoles. El nuevo corregidor fue el fundador de Toconao, que se constituyó en el primer centro administrativo hispano en Atacama, antes de que lo fuera San Pedro de Atacama. Es probable que en los tiempos posteriores a la pacificación, los españoles no quisieran residir en los *ayllus* de San Pedro, donde se concentraba la mayor cantidad de indígenas por temor a una rebelión. "El pueblo de Atacama la Grande",[9] donde se efectuó la ceremonia de perdón de los atacamas que hasta entonces habían estado en guerra y se celebró la misa "en la iglesia que estaba hecha en el dicho pueblo".[10] Era un pueblo de indios no reducidos, sin embargo, debió contener algunos edificios de la invasión española, como la iglesia. Otras obligaciones del nuevo corregidor eran procurar víveres suficientes para los viajeros, residir en el corregimiento y estar disponible para acudir con sus armas al servicio del Rey, como lo hizo en varias oportunidades

acompañando al presidente de la Real Audiencia en las expediciones contra los indios chirihuanos. El corregidor Velázquez Altamirano tuvo un papel gravitante en Atacama hasta su muerte. Lo heredó como encomendero su hijo Francisco Altamirano.

Altamirano mantuvo la paz en Atacama e incluso pacificó a los belicosos indios Humahuaca asentados al lado oriental de la cordillera. Parece ser que al margen de sus excelentes contactos –como tener un hermano oidor en la Real Audiencia de Lima, haber servido al Rey como soldado en diversos alzamientos de españoles y poner sus recursos en armas, caballos y soldados en estas misiones– la razón de su éxito residió en haber utilizado viejas tácticas andinas de conquista. Se trataba básicamente de crear vínculos de reciprocidad con los indígenas, como el entregar regalos a quienes deseaba conquistar y en particular tejidos valiosos a los curacas. Está demostrado que un regalo de textiles, el arte mayor andino, aceptado por un curaca a quien se deseaba incorporar al imperio o por un líder derrotado, creaba un vínculo de reciprocidad que, según normas andinas obligaba al receptor a devolver la mano, poniendo su pueblo al servicio del Inka. Así, Altamirano conquistó a los caciques de Atacama. Además de ofrecerles perdón por los asaltos y las muertes de españoles, de asegurarles su protección y de insistirles en lo mucho que les convenía hacerse cristianos, se reunió con los principales caciques de Atacama en Suipacha, un pueblo de Chichas a sesenta leguas de Atacama, en 1556. Allí les habló y les "mostró mucho amor y voluntad y les hizo buen tratamiento dándoles ropa de brocado y seda y muchos cestos de coca y otras muchas cosas.[11] Al año siguiente, en el pueblo de Atacama la Grande, el 5 de marzo, "don Joan cacique principal de esta dicha provincia de Atacama e Canchila e Cachagua, e Lequipe e Lequitea e don Francisco e don Diego e Capina e Vildopopoc e Catacata e otros muchos sus principales" señalaron por medio de intérprete, su voluntad de hacerse cristianos, que habían hecho iglesia, y ser vasallos del Rey" y que se les perdonara por los delitos, las muertes y los robos pasados hasta hoy.[12]

^ Tipos de tapiales en los callejones de los *ayllus* de San Pedro de Atacama. Fotografías Fernando Maldonado.

‹ Iglesia de San Pedro de Atacama o Atacama la Alta, con muro perimetral reconstruido. Fotografía Pablo Maldonado.

› Campana de la iglesia de San Pedro de Atacama. En su inscripción se señala que data de 1602. Fotografía Fernando Maldonado.

En una probanza de méritos (1596), Altamirano señalaba que desde que tenía a los indios de Atacama estos se habían bautizado, casado y que se encontraban mejor doctrinados que los de otras provincias "y que los dichos indios vienen a esta ciudad [La Plata] y a Potosí a sus contrataciones y residen en ella caciques y principales del dicho repartimiento".[13] Esto nos habla de un momento en que los caciques de Atacama eran ricos y poderosos.

Altamirano contaba además con la alianza del cacique principal de Atacama, Pedro Liquitaia, que algunos atribuyen a que Altamirano todos los días "trae a su casa al cacique principal y lo emborracha dándole vino y otras veces con ruegos y amenazas diciéndole que si no fuera por él ya lo hubieran ahorcado".[14] Este nivel de amistad entre el encomendero-corregidor con el cacique principal de Atacama pareciera ser una relación poco frecuente en las postrimerías del siglo XVI.

Los datos reflejan relaciones coloniales complejas, en que la manipulación de los líderes étnicos pudo haber creado enormes tensiones en un acelerado proceso de cambios. Desde las orgullosas autoridades atacameñas que habían negociado la paz en 1557 y proclamaban su derecho a la autodefensa, a fines del siglo tenemos líderes que tienden a depender de la situación colonial, y procuran sobrevivir ellos y sus comunidades eligiendo al mejor de sus aliados en la burocracia hispana, aun cuando sea el mal menor.

No obstante los avances del proceso de colonización en el sometimiento de los nativos, no cabe duda que los atacamas habían logrado importantes triunfos manteniendo espacios de libertad y evitando un riguroso control del estado colonial. Sabemos por ejemplo que las autoridades hispanas no habían logrado empadronarlos, es decir, no habían sido censados y tampoco habían sido reducidos a pueblos, como fue habitual en otras provincias. Como consecuencia, aún a fines del siglo XVI las autoridades españolas reconocían que no había sido posible obligarlos al pago del tributo individual, que debían cancelar al Rey, condición básica de la situación colonial de los pueblos indígenas sometidos al imperio hispano.

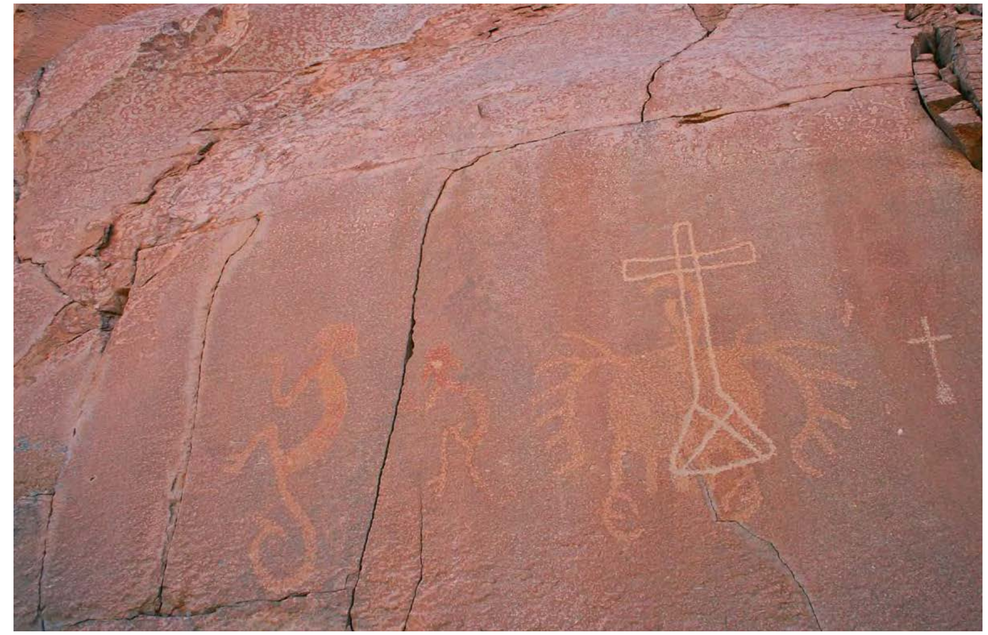
A fines del siglo XVI todavía no se consolida plenamente la Colonia en Atacama y con ello una serie de procesos que incluyen la evangelización intensiva de sus habitantes, así como un severo control económico.

La conquista del imaginario

Desde antes de la pacificación de Atacama se había iniciado un proceso de conquista espiritual de los Andes atacameños. Los caciques mostraron buena voluntad para acogerse al cristianismo, pero es dudoso que abandonaran las bases de sus antiguas creencias, ritos y cultos. El cristianismo se incorporó como un elemento nuevo en un sistema de divinidades y prácticas religiosas que continuó transformándose al interior del mundo colonial.

Los evangelizadores se enfrentaban con varios problemas. El primero era cómo hacerse entender en medio de una variedad lingüística en la cual era complejo explicar conceptos tan ajenos al mundo americano. Aprender las lenguas locales era un trabajo dilatado, más cuando se carecía de gramáticas y diccionarios, como en el caso de la lengua de Atacama, el kunza. Por ello, los sacerdotes tendieron a predicar en las lenguas generales –quechua y aymara–, favoreciendo y generalizando el uso de estas. Sin embargo, los pueblos continuaban comunicándose en sus propias lenguas, por medio de las cuales transmitían su tradicional visión del mundo que se expresaba en onomásticos y topónimos, cantos y bailes, gestos y ritos, discursos y memorias; vale decir, en un conjunto de símbolos y relaciones que organizaban su reproducción social, amparados por una cosmología que apoyaba sus modos de vida. Había sectores de la población que solo hablaban sus lenguas nativas, de modo que el mensaje en una lengua andina general podía ser tan ignorado como el transmitido en castellano. Por todo ello, en el caso de Atacama, es aventurado establecer la profundidad de la evangelización temprana.

Los europeos no advertían los sitios sagrados de los indígenas y pensaban que por carecer de templos no tenían espacios dedicados al culto. Además, interpretaban las creencias de los nativos como idolatrías inspiradas por el demonio,[15] aun cuando algunos eran más escépticos y las veían como expresión de ignorancia.[16] Concebían la evangelización no solo como un problema religioso, sino también como un problema político y de Estado. Las bulas papales que entregaron las tierras americanas a los reyes de Castilla, establecían la condición de evangelizar a los nativos. Si bien era un problema de conciencia para el Rey y sus funcionarios civiles y eclesiásticos, también era un compromiso político que podía afectar los fines de la conquista.

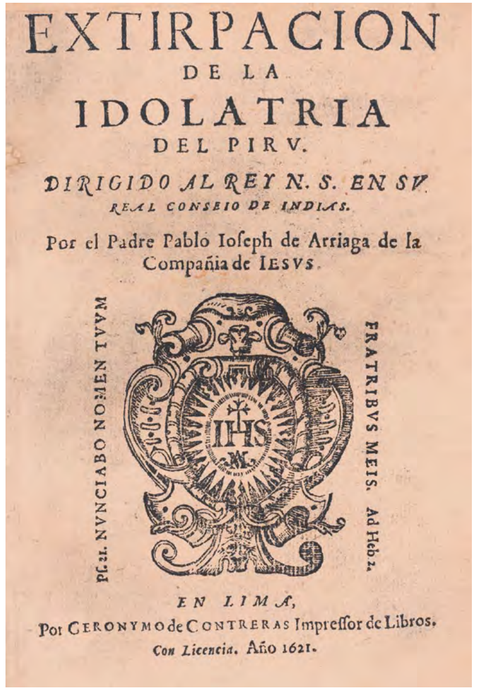


Las autoridades tendieron a pensar que una manera de llegar al común de indios era a través del ejemplo de los caciques y procuraron, por lo general, darles a estos una atención preferente en el adoctrinamiento religioso. Fueron convertidos en los principales aliados de las doctrinas, junto a un grupo de servidores de la Iglesia. Sin embargo, aquellos líderes étnicos necesitaban mantener su legitimidad frente a su comunidad, lo que los movía a encabezar secretamente los cultos a las huacas o divinidades nativas para la fertilidad, la salud y el bienestar de su gente.[17]

Pensadores y políticos hispanos entendían que era necesario cambiar o hispanizar el modo de vida de las comunidades para que olvidaran sus viejas ideas y costumbres. Para ello proponían una serie de medidas, como la reducción de la extremadamente dispersa población indígena, concentrándolos en pueblos con estructura de damero, con calles tiradas a cordel, en torno a una plaza donde estuvieran los edificios principales y en particular la iglesia. Esta estructura urbanística no se implementó en Atacama sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII, pero sí se llevaron a cabo algunas de las medidas institucionales que acompañaron la organización de la comunidad colonial en pueblos, impulsada fuertemente por el virrey Toledo desde 1570. Entre ellas, la constitución de los cabildos indígenas o consejos para la administración de la república de indios, que fue también una manera de disminuir el poder de los caciques.

‹ Pequeña petaca de cuero, encontrada en un adoratorio inka en la cumbre del cerro Quimal, San Pedro de Atacama. Fotografía Fernando Maldonado.

^ La superposición de símbolos cristianos sobre los indígenas es un efecto de la extirpación de idolatrías en Atacama. Cruz grabada sobre pictografías. Fotografía Claudio Mercado.



EXTIRPACION
DE LA
IDOLATRIA
DEL PIRV.
DIRIGIDO AL REY N. S. EN SV
REAL CONSEIO DE INDIAS.
Por el Padre Pablo Ioseph de Arriaga de la Compañia de IESVS.

PS. 21. NVNCIABO NOMEN TVVM FRATRIBVS MEIS. Ad Heb. 2.

EN LIMA,
Por GERONYMO de CONTRERAS Impressor de Libros.
Con Licencia. Año 1621.

DOCTRINA
CHRISTIANA,
Y CATECISMO PARA INSTRVCcion de los Indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé.
CON VN CONFESSIONARIO, Y OTRAS COSAS necessarias para los que doctrinan, que se contienen en la pagina siguiente.
COMPVESTO POR AVCTORIDAD DEL CONCILIO Prouincial, que se celebro en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583.
Y por la misma traduzido en las dos lenguas generales, de este Reyno, Quichua, y Aymara.

DVLCE TVVM NOSTRO CRIBÁSÍN PECTORE NOMEN: NAMQVE TVO CONSTAT NOMINE NOSTRA SALVS.

Impresso con licencia dela Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero Impressor en estos Reynos del Pirv.
AÑO DE M.D. LXXXIIII AÑOS.
Esta tassado vn Real por cada pliego, en papel.

El documento que relata el acuerdo de paz en 1557 es el primero que menciona la presencia de una iglesia y doctrina en el pueblo de Atacama la Grande, "donde se administren los sacramentos y el culto divino" y donde el clérigo presbítero Cristobal Díaz de los Santos hizo misa y predicó "e habló en su lengua", lo que parece ser una primera indicación de un sacerdote hablando el kunza.[18] Hemos visto que en 1570 Juan Velázquez Altamirano aseguraba haber mantenido un cura en Atacama. Un testigo señalaba "que ha residido en dicha provincia el padre Justiniano muchos años con salario doctrinando a los dichos indios".[19] El mismo Justiniano declara que él vivió seis años en el valle de Atacama.[20]

La idea de que los indígenas del Perú no se habían cristianizado adecuadamente y conservaban sus antiguas idolatrías se venía reiterando desde 1541 por el vicario general del Cusco y luego institucionalmente en los concilios realizados en Lima en 1551, 1567 y 1583. En el Segundo Concilio, por primera vez se distinguió entre los indios del común a "los "hechiceros" –o sea especialistas religiosos– y "dogmatizadores" –o sea predicadores de la religión indígena–, disponiendo para ellos penas de apartamiento y aislamiento, de cárcel",[21] incluso en los casos más graves podían ser sometidos "al rigor del derecho".

En la segunda década del siglo XVII se impuso en el gobierno civil y eclesiástico de Lima el discurso de que los indígenas de las áreas rurales seguían siendo tan idólatras como en tiempos anteriores a la conquista hispana.[22] Se aceptaba que la evangelización realizada hasta entonces había sido superficial y engañosa, fruto del demonio y malas prácticas de los religiosos. Esta desvalorización de los resultados impidió a los extirpadores percatarse de que las "idolatrías" eran reelaboraciones andinas de la doctrina cristiana, mezcladas con prácticas y creencias andinas tradicionales.[23] Así, concibieron a la religión nativa como pasiva e inmutable. Sin embargo, "la religión nativa no era ningún almacén inerte de creencias y prácticas atemporales. Durante el período colonial ni desapareció ni sobrevivió inalterada. En lugar de ello, sufrió adaptaciones fundamentales en un dinámico proceso de auto-renovación".[24]

En los procesos de evangelización estuvo desde temprano presente el tema de las idolatrías, que designaban las prácticas de aquellos indios que, a pesar de haber recibido instrucción religiosa y ser bautizados, continuaban con sus cultos de raíz andina y que para la mentalidad española eran expresión de adoración al demonio. Sin embargo, un Auto de Fe de 1609 en Lima –que incluyó quema de ídolos y momias, azotes de idólatras y el apoyo de las principales autoridades civiles y religiosas en reuniones previas–, contribuyó a cambiar el método de la evangelización pasando de la persuasión a la represión. Esto se logró con la creación de la figura de juez visitador o Visitador General de Idolatrías, autoridad que podía no solo juzgar a los idólatras, sino también visitar las doctrinas y examinar los conocimientos religiosos y de las lenguas nativas a los curas y destituirlos en caso necesario. A partir del sínodo de 1613 dicho sistema de visitas de idolatrías se formalizó en el derecho canónico, que tenía su modelo en la Inquisición, pero con diferentes sujetos y procedimientos.[25]

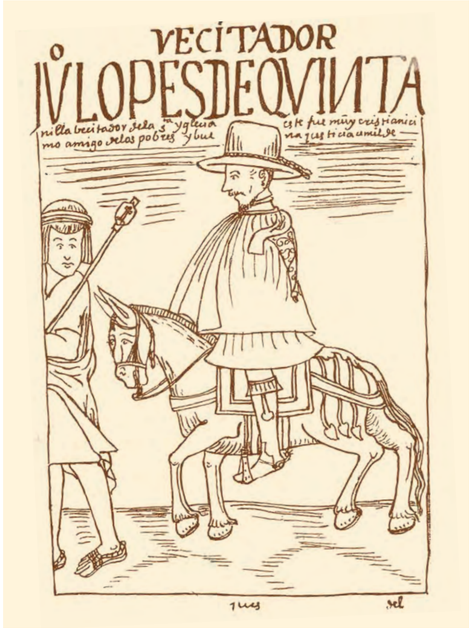
‹ Impresos peruanos coloniales, vinculados a la tarea evangelizadora que desempeñaba la Iglesia. En Medina (1904-1907). Colección BNCh.

^ Sacrificios indígenas de alpaca y coca a los dioses del Cerro y el Sol. Ilustración Fray Martín de Murúa (*ca.* 1616). Colección particular de Sean Galvin (Irlanda), y con permiso de Juan Ossio (Pontificia Universidad Católica del Perú).

El equipo del Visitador General incluía un séquito integrado, al menos, por un fiscal, un notario y el visitador. Por tratarse los acusados de indios, a diferencia de los acusados por la Inquisición, tenían derecho a defensa. Para algunos autores lo que se pretendía era mantener la ficción de un proceso legal, pero para otros se trató de un cambio fundamental pues permitió impugnar las acusaciones e incluso carear testigos que en la Inquisición estaban amparados por el anonimato.[26] No obstante, en Atacama del siglo XVII, no existió el cargo de defensor de indios y no encontramos ninguna evidencia que se nombrase otra persona o funcionario en su reemplazo para defender a los acusados. También, a diferencia de la Inquisición, la extirpación cumplió la doble tarea de servir fines judiciales y de evangelización. Especialmente en la primera etapa de 1609 a 1622, las campañas de los extirpadores fueron apoyadas por un grupo de jesuitas que paralelamente al juicio realizaba una evangelización intensiva. En la segunda etapa de extirpaciones, entre 1649 a 1670, los jesuitas dejaron de colaborar, probablemente por temor a perder la confianza de los indios.[27]

El inicio de los procesos de extirpación se ha vinculado a las actividades comerciales y abusivas que realizaban los curas doctrineros en sus parroquias. Estos, en sus afanes por enriquecerse materialmente, entraban en conflicto con líderes étnicos quienes reaccionaban acusándolos a las autoridades superiores y los curas, para acallarlos, los acusaban de idólatras.[28]

En este contexto, la extirpación de idolatrías constituyó una oportunidad para algunos sacerdotes que vieron la posibilidad de proyectar su carrera eclesiástica prestando estos servicios y revestirse de méritos religiosos ante las autoridades políticas y eclesiásticas, para aspirar a dignidades superiores en los templos o lugares de mayor prestigio y mejor renta.



En Atacama, como en Lima, se puede apreciar que la acción extirpadora quedó en manos de curas locales que incluso actuaron antes de recibir el título formal de Visitador de Idolatrías entregado por su obispo. Hasta ahora, no hay evidencias que se hubiesen constituido los inquisidores en un tribunal formal, acompañados de un equipo de sacerdotes encargados de la evangelización intensiva.[29] Las misiones jesuitas llevadas a cabo en Atacama fueron contemporáneas o paralelas a las visitas de idolatrías, pero no formaron parte del proceso de las mismas.[30] Los mismos extirpadores en Atacama, de acuerdo a sus testimonios, se encargaban de evangelizar después de destruir a los ídolos en actos públicos.

‹ "Mala confesión que hacen los padres y curas de las doctrinas, aporrea a las preñadas y a las viejas, y a las indias y las otras solteras no las quiere confesar...". Dibujo Felipe Guamán Poma de Ayala, Lima (*ca.* 1612/1615).

^ "Julio López de Quintanilla", visitador de la Iglesia. Dibujo Felipe Guamán Poma de Ayala, Lima (*ca.* 1612/1615).

Extirpación de idolatrías

Francisco de Otal (1620-1652)

De las cuatro visitas de idolatrías que mencionaremos, tres están vinculadas con Francisco de Otal. Se trata de un sacerdote que ostentaba el título de licenciado, originario de Aragón, España, quien en 1615 se encontraba en Lima realizando diligencias para facilitar su futuro en su carrera eclesiástica americana. En 1620 llegó a Atacama como visitador eclesiástico y luego pasó a desempeñarse como coadjutor de la Doctrina de Chiu Chiu, dotada de ochocientos pesos de sínodo, que se repartían entre él, que recibía seiscientos, y el titular, el padre Francisco Bernal, que recibía doscientos y, por estar enfermo, estaba impedido de cumplir su tarea eclesiástica. Por estimar que estas cantidades eran insuficientes para su sustento, Otal solicitó al Cabildo de la Catedral del Arzobispado de la Plata que se le diera licencia para dejar el curato. Señalaba, sin embargo, que no había otro sacerdote que supiera la lengua materna de los indígenas, sugiriendo que hablaba el kunza. Además, era reconocido por su conocimiento del quechua y más tarde los visitadores eclesiásticos dirían que hablaba la lengua de la costa o de los camanchacas, a pesar de que el mismo Otal había declarado que los evangelizaba en español, por no saber aquellos pescadores ni las lenguas generales, ni la materna de Atacama.

El arreglo que se hizo para que se quedara fue dotarlo de seis indios camanchacas, que pescaban para él, obligándose el cura a pagar su tasa al encomendero. Sin duda, esta concesión fue la base del poder económico de Otal: él pagaba a los indios por los pescados que recibía y de allí, por medio de arrieros, los enviaba secos o salados a las ciudades y centros mineros del Alto Perú. Con este dinero pudo contratar sacerdotes que colaboraran con él, como al padre Joan de Uspariche, que administraba los sacramentos, al que le pagaba seiscientos pesos de estipendio de su sínodo, más otros trescientos en alimentos. Varios testimonios indican que no cobraba derechos por los servicios eclesiásticos. Con los años, sus actividades comerciales se ampliaron a la compra y venta de productos, que comerciaba con Chile, Perú e incluso el oriente de Charcas, como la coca. Probablemente todo esto no habría sido posible sin el considerable poder que adquirió en Atacama gracias a las visitas para la extirpación de idolatrías.

^ Libros de bautismo y defunciones de la doctrina de Atacama la Baja, siglo XVIII. Obispado de Calama. Fotografía Fernando Maldonado.

Primera visita de idolatrías (1635)

En la primera visita de Otal en 1635, en la noche del 23 de junio en la víspera de San Juan,[31] acompañado de dos españoles, Juan Caballero,[32] Juan Martín, y un negro, sorprendieron en una casa de Calama a tres indios viejos en ceremonias idolátricas. Dispuso que dentro de tres días, los pobladores que confesaren sus idolatrías serían perdonados, y si no lo hiciesen los habría de quemar.[33] Con esto logró confesiones masivas e identificó los lugares de culto, procediendo a quemar numerosos ídolos en una ceremonia en la plaza de Calama.

Segunda campaña de extirpación (1638)

Por informaciones muy fragmentarias se deduce, por una parte, que hubo una sublevación de los indios de Atacama, probablemente vinculada al cobro de tributos y, por otra, la petición de los curas de Atacama para que le quitasen la cobranza y la administración de los tributos al cacique gobernador Pedro Liquitaya, temiendo que hubiese una irregularidad. Impelido a enterar las cantidades correspondientes, el gobernador indígena no pudo hacerlo y fue detenido, pero logró huir de la prisión. En el intertanto, el mismo gobernador fue acusado como "el sacerdote mayor de la idolatría" y en su ausencia fue procesado y "gravemente culpado por lo qual [señala el corregidor] le condene a muerte en rebeldía".[34] Se temió, de acuerdo a la información que el corregidor de Atacama entregaba al Virrey, que hubiese una alianza entre los atacamas y los indios calchaquíes para eliminar a las autoridades de la provincia.[35]

Tercera campaña de extirpación (1641)

En 1641, el Arzobispo de la Plata le otorgó a Otal el título de vicario y juez de idolatrías en consideración a las actividades que ya había realizado en esa dirección.[36] En 1642, 1643 y 1644 Otal recibió cartas del Arzobispo de Charcas, agradeciéndole por las "noventa y una presas de pescado congrio" y luego por la "cantidad y género de pescado" que le remitiera y que todo lo ha recibido "cabal y muy azendrado y bueno", y "haciendo la estimación que devo por del regalo del atun que trajo el yndio muy sasonado y a buen tiempo y es cosa lindísima"; luego procede a aprobar lo obrado por Otal en castigo a los ministros de idolatrías que habían huido a los ingenios de Lipes, en particular Pedro Canerit, a quien ordenó rapar, darle doscientos azotes, y así con otros que fueron condenados a servir en un convento de por vida. De paso, aprobó se condenase a Diego Vargas Machuca, un clérigo que ayudó a uno de ellos a huir a Chile y que además impedía el comercio de los indios.[37]

Para esta campaña, Otal contó con el apoyo del sacerdote Doctor Joseph Caro de Mundaca. Descubrieron que los indios tenían una cueva "donde para sus ydolos y ydolatrias estavan cabezas de leones carneros de // La tierra ay cus, coca, chicha, quilaPana y la yervacata todo lo qual lo tienen Para ofrecer a los dichos ydolos".[38] Señalan que han confesado a más de mil quinientos indios e indias:

> *"Porque todas las confesiones que an hecho de muchos años a esta parte an ssido nulas y les ha cogido todos los ydolos que tenían que son desde el tiempo del inga Los quales a rremitido a su señoria ylustrissima dicho señor arçobispo e ba proçediendo a castigar a los que son cabeças de todas estos ydolatras".*[39]

‹ Detalle del libro de defunciones de la Parroquia de San Francisco de Chiu Chiu, siglo XVIII. Obispado de Calama. Fotografía Fernando Maldonado.

Cuarta campaña de extirpación.
Domingo Suero Leiton de Rivera (1677)

Las campañas de extirpación de idolatría en Atacama no se extinguieron con el fallecimiento de Otal y colaboradores. Otros sacerdotes como Domingo Suero Leiton de Rivera lo sustituyeron hacia 1677 en su función pesquisidora de los cultos religiosos de los atacamas. De acuerdo con el *Libro de Varias Ojas*, este sacerdote recepcionó los bienes de la iglesia de Chiu Chiu en su calidad de cura propio de la misma el 26 de abril de 1671, extendiéndose su ministerio hasta el 6 de septiembre de 1685.[40]

Su título de cura en propiedad de Atacama la Baja, incluye tres cédulas reales, una de 1578 para que no se compela a los indios a ofrecer por las misas, que esto debe ser voluntario; otra de 1588, para que los curas no sean tratantes ni mercaderes; la tercera, de 1558, para que los curas no persuadan a los indios enfermos a testar a favor de ellos o de la iglesia. El título es de cura de Atacama la Baja, Cobija y anexos y está fechado en La Plata el 29 de enero de 1671.[41]

Permanencia de los cultos andinos

Sotar Condi: Cultos regionales y locales

La arqueóloga Victoria Castro ha desentrañado la traducción del nombre de uno de los ídolos de Atacama y con ello se avanza en una cierta caracterización, a nivel regional, de la divinidad en cuestión: Sotar Condi, es el nombre del ídolo quemado en la plaza de Calama por Otal. Con la ayuda de diversos diccionarios de lenguas andinas, Castro lo traduce por "picaflor"[42] y un testigo indígena lo describe como "a quien todos los indios de estas provincias teníamos por dios teniéndolo nuestro Padre [Otal] en la mano vestido de cumbe con su pillo y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco nos hizo una plática". Otros ídolos quemados en esa ceremonia por Otal fueron "de Chio Chio llamado quma quma y a otro de Ayquina llamado Socomba y a otro de Caspana llamado sintalacna".[43] Vale acotar que toda esta campaña se desarrolla en la jurisdicción de Atacama la Chica (Chiu Chiu).

‹ El picaflor de Atacama, un culto regional. Fotografía Augusto Domínguez.

^ Botella asa puente con representación de picaflor, cultura Nasca. Colección MChAP. Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Llamo de plata, ofrenda en santuario del cerro Quimal. Altura 3 cm. Fotografía Fernando Maldonado.

› Cerro sagrado de Socompa. Fotografía Guy Wenborne.

Castro exploró en el caso de Sotar Condi los elementos simbólicos que podrían estar representados en el picaflor y cómo su iconografía y nombre aparecen en diversas circunstancias andinas.[44] La idea de un pájaro que vence a la muerte, por su costumbre de hibernar (aparentando estar muerto) y luego resucitar en la primavera cuando ha florecido la vegetación, es un elemento que lo podría vincular simbólicamente a lo sobrenatural. Además, el colorido de su plumaje tornasolado lo podría relacionar al sol y al Inka, en cuyos depósitos se encontraban grandes cantidades de las plumas de colores de este género de aves. Luego, su representación en los gigantescos geoglifos de Nasca donde la población actual cree que "son propiciatorias de la llegada del agua y, tal vez, hace más de mil años, los nasquenses lo asociaron a la fertilidad de la tierra y la germinación de sus cultivos, beneficiando una producción en un territorio extremadamente árido".[45] También el nombre del picaflor Quenti en quechua, se asocia con un barrio del Cusco que estaba en dirección al *Collasuyo*. La autora concluye que se trataría de una divinidad de carácter regional, pero que su ámbito podría ser más amplio. En el caso de los otros ídolos de Atacama, el análisis de los diccionarios no le permitió llegar a propuestas concluyentes.[46]

La descripción del ídolo sostenido en la mano por Otal, pareciera indicar una figura de pequeño tamaño, probablemente similar a las miniaturas ofrendadas junto a las víctimas de los santuarios de altura, vestido con ropas finas inkaicas o *cumbi*[47] y emblemas como el pillo y las plumas de parina,[48] de esa misma tradición, según lo cual algunos rasgos de la religión imperial inka no habrían desaparecido del todo en este apartado rincón de los Andes.

Para el caso de Cobija, la documentación vinculada a Otal deja en evidencia el culto a los cerros que, como en toda la ideología extirpadora, se vincula con la adoración al demonio. Del mismo modo, en localidades como Socaire, una línea divisoria ritual (*ceque*) pasaba sobre el cerro Socompa "que tiene una altitud de 6.031 msnm. El mismo cerro es hoy una divinidad tutelar de este pueblo, siendo invocada en las ceremonias de Limpia de Acequias".[49]

^ Miniaturas en concha de *Spondylus* sp. y tejidos encontrados en santuarios de altura de los volcanes Copiapó y Pili, y cerro Las Tórtolas.
Colecciones MURA, MASPA, MALS y MChAP.
Fotografías Fernando Maldonado.

Tocol: Cultos de Atacama la Alta

En 1659 José Caro de Mundaca señala que en 1642, junto a Francisco Otal y otros de la comitiva, visitó el pueblo de San Pedro de Atacama, el de San Lucas de Toconao y Socaire. En San Pedro, lograron encontrar un ídolo de piedra llamado Tocol, que estaba oculto "debajo de la tierra en un hueco de ella" o en una bóveda ubicada detrás de la iglesia, puesto en sus andas. A pocas cuadras, en el *ayllu* Sequitur, encontraron otro de piedra negra, también en una bóveda y en sus andas. Informa que destruyó y quemó todos los ídolos de dichos pueblos y castigó a sus ministros. Menciona especialmente a Francisco Tupichare, ministro principal de esa idolatría, el que manda preso al arzobispo junto al ídolo de Betere, para que lo castigue. Agrega que también bautizó más de cien hombres y mujeres viejos con solo nombre de cristianos.

Don Fernando Viltipocpo, natural del pueblo de San Pedro de Atacama la Alta y segunda persona de ese pueblo, confirma en general lo señalado. Don Pedro Guacastote cacique principal del *ayllu* Solor agrega respecto a Tocol que:

> *"sus antepassados lo avian escondido y que era donde yvan a mochar y haçer adoraçion a este ydolo el qual aviendolos sacado vio este testigo que fue debajo de tierra en vn gueco della y en vnas andas puesto y luego este buelto y parte y lugar Donde estava lo mando quemar publicamente desenganandolos del herror en que vivian y los tenia el demonio siegos y apartados de la berdadera fee como se la predicava y creiesen solamente en vn solo Dios Berdadero".*[50]

^ Altar mayor de la iglesia de San Pedro de Atacama o Atacama la Alta; preside San Pedro mitrado. Fotografía Fernando Maldonado.

> Interior de la iglesia de Atacama la Alta. El techo es de vigas de chañar y algarrobo y listones de madera de cactus. Fotografía Pablo Maldonado.

En lengua atacameña *tockol* significa: "hondo, hondura, quebrada". "*Tockor*: hondo y *toockor*: zanja".[51] En aymara *ttokho* es "ventana, y también qualquier agugero en la pared que no pafa de banda a banda", "alacena en la pared" y "*ttokho ttokho vraque*: Tierra de muchos hoyos".[52] En quechua la voz "*ttokoy huasi*: casa de muchas alazenas".[53] Pareciera que la asociación de profundidad, hueco en la tierra, pudiera estar asociada a la idea de una divinidad femenina o asociada a la reproducción y fertilidad.

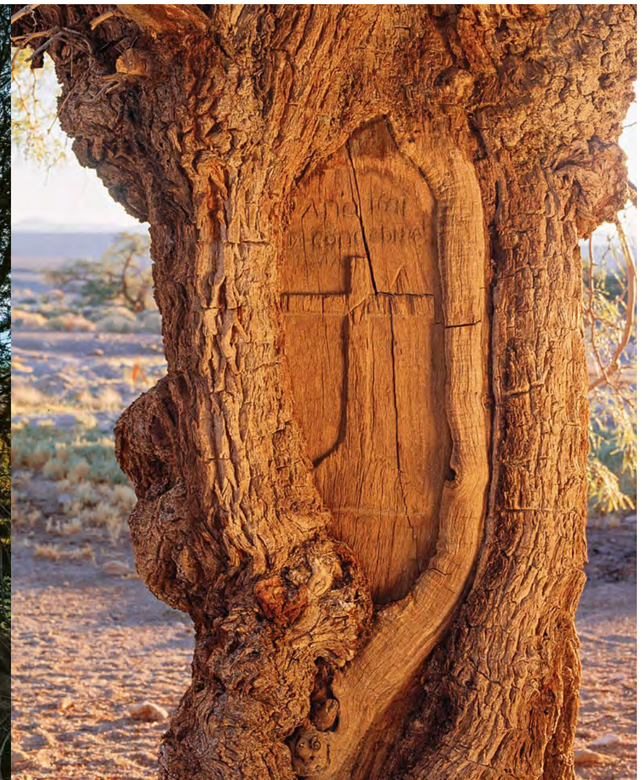
La relación de Tocol con la iglesia de San Pedro es intrigante. Por una parte, parece que los antepasados intentaron esconder la representación material de esta divinidad, guardada en una bóveda de donde podía ser llevada en andas en fiestas cúlticas. Se habla de un ídolo de piedra y de bulto, lo que indica una figura tridimensional, probablemente adornada con textiles indígenas y otros objetos de culto como plumas, lo que explica que fuera posible quemarlo. La cercanía de la iglesia pudo haber sido una buena táctica para esconder un ídolo bajo las narices de los conquistadores sin que fuera detectado. Por otra parte, existe la posibilidad de que ese fuera un lugar de culto prehispánico, sobre el cual se erigió la iglesia cristiana. Ambas alternativas no son necesariamente excluyentes y hacen pensar en un espacio colonial doblemente ritualizado en la mentalidad andina de Atacama, donde la tradición prehispánica se oculta bajo el mismo espacio sagrado del culto cristiano. Puede ser que los primeros constructores de la iglesia supieran, sin haber conocido el ídolo, que ese era un lugar ritual y de adoración de los atacameños. Lo que no podían prevenir es que el culto continuara en ese lugar a pasos de la iglesia.

Desde luego, el Primer Concilio Limense (1551-1772) estableció "[...] que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias". Señala que no solo se deben hacer templos cristianos, pero también derribar las huacas como lugares de culto al demonio, pues de conservarse es un incentivo para que los indios cristianos retornen a sus antiguos cultos. Para evitar este estorbo se ordena construir sobre ellos iglesias o erigir una cruz.[54] En efecto, "esta doctrina algunas veces se puso en práctica en el Perú, como puede verse en el templo del Sol del Cuzco, pero no siempre".[55] Algunos datos parecen indicar que esta práctica, llamada también "metódo de sustitución",[56] fue más frecuente de lo pensado con respecto a los emplazamientos y las direcciones de las huacas. Por ejemplo, *chullpas* o torres funerarias de la fase prehispánica Toconce en la región de Atacama no contenían restos humanos, lo que hizo pensar a los investigadores que su uso fue para el culto de los cerros y de los antepasados. Analizaron las direcciones de las ventanas o aberturas de estas construcciones y comprobaron que enfrentaban montañas sagradas. Del mismo modo las capillas y los santuarios cristianos actuales enfrentan los cerros dominantes.[57] Estos antecedentes nos hacen pensar que efectivamente los constructores de la Iglesia de San Pedro sabían que la construían en un lugar sagrado para los atacameños, pero no que estos ocultaban allí a Tocol en una bóveda, casi bajo el altar cristiano, el cual se mantuvo en la memoria de los atacamas y algunos le seguían rindiendo culto.

No se puede desvincular este conjunto de bóvedas donde estaban estos ídolos con un párrafo que ha sido comentado en extenso: el descubrimiento que los indios tenían una cueva donde adoraban cabezas de leones, llamas con ofrendas de cuyes, coca, chicha y otros elementos vegetales. Esto también se puede relacionar con las informaciones de Vivar acerca de las habitaciones sacralizadas como sepulturas de antepasados, enterrados con su ofertorio. En algunas descripciones arqueológicas de tumbas para la región de Atacama, Latcham confirma de alguna manera las observaciones de Vivar y concluye que, a inicios del siglo XX, los atacameños, "en el fondo, son tan paganos como sus antepasados y que han asimilado muy poco la religión y la cultura europeas".[58] Es decir, en su visión y con los antecedentes que tenía, la historia colonial habría dejado pocas huellas en el mundo de las creencias atacameñas, concepto que esperamos haber contribuido a superar en este artículo y en los muchos años que hemos dedicado a la historia andina colonial.[59]

Las momias de los antepasados –llamados *mallqui* en quechua, palabra que también significa semilla, como la *huanca*, una piedra que se ponía en las chacras–, aluden a las vinculaciones simbólicas entre antepasados y fertilidad, reproducción social y tierra proveedora, así como los soportes materiales de un mundo animado por fuerzas y entidades subterráneas protectoras y peligrosas.[60]

¿Fue este el significado de estas divinidades de tradición prehispánica para los atacamas? En la Información de Otal de 1650 encontramos una pista en su prédica previa a la quema de los ídolos, que alude a los poderes que se creían asociados a estas huacas. De acuerdo a esto, habría una fuerte vinculación simbólica entre los cultos a las divinidades prehispánicas y la reproducción de la sociedad, pues estas propiciaban su fertilidad y la de sus cultivos. Al desaparecer estos cultos, ¿a quién o quiénes se transfirieron esas potencias? Es probable que una parte de ellos se renovara o recreara siguiendo la matriz andina, pero es también probable que se recurriera a rituales cristianos en un nuevo orden cósmico o un sistema religioso creativo y dialéctico donde la mera aculturación resulta una explicación insuficiente.[61]



‹ *Ayllu* de Tilomonte, el último lugar habitable antes de cruzar el extenso Despoblado de Atacama.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Tamarugo de Tilomonte con un tallado en su corteza de una cruz y una leyenda que dice: "Año 1681" y en la línea siguiente "V I Concebida", es decir Virgen Inmaculada Concebida. Este árbol puede ser un testimonio de los procesos de extirpación de idolatrías en Atacama. Pudo ser un árbol sagrado o huaca para los indígenas que fue santificado y cristianizado por el tallado que lo consagró a la Virgen.
Fotografía Francisco Gedda.

‹ Tabletas para alucinógenos que exhiben reptiles y felinos, encontradas en los *ayllus* de San Pedro de Atacama. Son similares a los ídolos descritos en las extirpaciones. Colección MASPA.
Fotografías Fernando Maldonado.

Tres ídolos de Atacama la Baja

El primero de tres ídolos descubiertos por el extirpador Domingo Suero en 1764, en Lasana, es descrito como: "un platillo cuadrado de madera de algarrobo con dos figuras de simios en cuyo hueco le echaban comidas". Se trata sin duda de un objeto conocido por la arqueología como "tableta de rapé", nombre inadecuado para un artefacto en el cual los atacameños prehispánicos ponían las sustancias alucinógenas que aspiraban por la nariz con tubos, algunos magníficamente tallados.

Por las características de su forma e iconografía, la arqueóloga Helena Horta ha identificado esta como de estilo Circumpuneño, cronológicamente posterior al siglo VIII.[62] A nuestro juicio, lo interesante es que este artefacto habría dejado de ser parte de un complejo alucinógeno para integrarse en una parafernalia distinta vinculada con un rito de culto de fertilidad de los campesinos de Lasana. En el hueco de la tableta ellos depositaban los primeros granos que cogían en sus sementeras y los ofrecían en adoración. Si la tableta estaba convertida en un ídolo, o en una representación de una divinidad, a la que de este modo se ofrecía adoración o se agradecía por los frutos cosechados, estamos ante una resemantización colonial, por la cual un objeto antiguo y sagrado de alguna manera los conectaba con un pasado cuya memoria se desvanecía. La idea de figura de simio, a juicio de Horta, se trataría de la figura de un felino, mal interpretado por los extirpadores que confundieron la cola del felino estilizado con la de un mono.

> *"Y el otro en el pueblo de Caspana a manera de lagarto de la mesma madera con la voca avierta al qual le ofresian piedras de varios colores de pedernales y polvos de colores y davanle adorassion en Vn alto serro que mira al de Potosí".*

La segunda tableta también ha sido identificada como una tableta de estilo Circumpuneño con la representación de una cabeza de felino. Algunas de ellas tienen incrustaciones de piedras semipreciosas y por ello no parece extraño que le ofrecieran piedras y polvos de colores, quizá una reminiscencia de las antiguas ofrendas de alimentos a la huacas. Resulta también notable que lo hicieran en lo alto de un cerro que miraba a Potosí. El mineral descubierto en 1545 reorganizó toda la economía regional, convirtiéndose en un nuevo centro articulador del espacio económico, lo que nos deja la impresión de que Potosí estaba deshabitado y no era un lugar importante ni central en tiempos prehispánicos.[63] En esta perspectiva, la mirada a Potosí como a un "ceque", línea imaginaria que vinculaba lugares sagrados a los que un grupo de parentesco rendía culto,[64] estaría datando este rito como uno de recreación indígena colonial. Sin embargo, investigaciones recientes indican que Potosí era una huaca inkaica de gran prestigio y que su despoblamiento de acuerdo a las evidencias arqueológicas sería solo un mito y, por lo tanto, cabe la fuerte posibilidad de que la adoración en aquel cerro (sagrado) que mira a

la Huaca de Potosí se tratara de una tradición con raíces prehispánicas.[65] Nos encontramos ante una situación en que están cambiando los cultos, las memorias y se produce la renovación de la religiosidad andina.

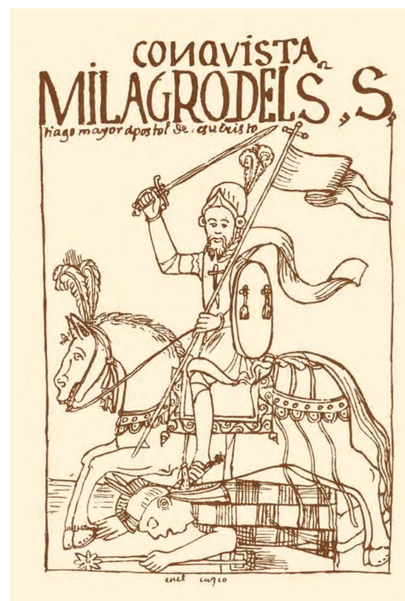
> *"en el dicho pueblo de la Ayquina // saco el tercero ydolo de en medio de un caudaloso rrio que estava colocado en Vna peña que estava en la mitad de el y la bañavan las aguas por entrambos lados a este ydolo segun dixeron los casiques le rendían adorassion y culto llevando el principal governador en las manos Vna olla nueba y otras veses cargandola en las espaldas y llena de mais yba la yndia mas ansiana con vn palito sutil y delgado tocandole y en llegando que llegavan con esta seremonia al rrio quebravan la olla en la dicha peña y levantando el grito a voses desian Caiatunar, que en su lengua materna dissen lo que en nuestro idioma Hispanico buena cosecha".*

Este tercer ídolo está estrechamente vinculado con la ansiedad por el agua y los buenos resultados en la cosecha y parece tener claras vinculaciones con las ceremonias contemporáneas de limpia de canales, tema que escapa a este trabajo.[66] En Ayquina, un rito comunitario de fertilidad era encabezado por el gobernador indígena –en este caso se debe tratar del cacique principal, es decir de la más alta investidura indígena de su sector–, que dependía de las autoridades hispanas, vinculado con la evangelización, pero que necesitaba legitimarse ante su pueblo encabezando antiguos ritos de fertilidad y otros cultos a los antepasados y a las huacas.[67] Los caciques fueron los sujetos a los que se prestaba atención preferente por parte de los evangelizadores, pues se pensaba que ellos podían influenciar e inclinar a los indios del común a acoger la doctrina cristiana y colaborar con ella.[68] Así, este rito también expresa las creaciones indígenas frente a las contradicciones de la vida colonial.

Hay varios elementos rituales que se asemejan a los contemporáneos, como el sacrificio del cántaro, que hoy se llama Santo Waki,[69] cuyo contenido de vino consagrado por una larga ceremonia es ofrecido por el *purikamani*[70] al soltar las primeras aguas de la acequia después de la ceremonia de limpia del canal, en que se tributa a la Pachamama y los cerros con coca, ulpo, chicha, para pedir "buenas siembras y buenas cosechas".[71] La ceremonia, un duro y festivo trabajo comunitario que dura varios días, está acompañada de abundantes comidas y bebidas, bailes y una liturgia cristiana en la iglesia del pueblo. En Ayquina, el Santo Waki o cántaro nuevo, cuyo contenido se ofrece como se ha señalado, se deja la noche anterior en la cocha o sector de acumulación del agua para el regadío, en una "mesa" o una peña escalonada que "representa al Mallku Panire el principal cerro tutelar de la comunidad".[72] En cambio en Toconce se deja enterrado "el jueves de Víspera detrás de la iglesia", días antes, en una ceremonia privada, el *purikamani* ha vertido "uno de los cántaros en la 'mesa' ritual que se encuentra detrás de la iglesia y al lado del canal en Toconce".[73] Llama la atención que en el actual Toconce, como en San Pedro de Atacama en el siglo XVII, el espacio posterior de ambas iglesias se usara para fines rituales de raíz andina.

La voz *caiatunar*, traducida por buena cosecha, tiene respaldo en el *Glosario de la lengua atacameña* que reunió más de mil voces. *Ckaya* es traducida por bien y bueno; *ttunar* a su vez por "terreno (*sepetunar*: terreno de Peine donde siembran maíz azul)"; "*ttupia*: coronta"; "*ttuti*: mazorca".[74] El significado de buena cosecha que nos provee este documento, entonces, aporta con una nueva expresión en kunza y apunta a una acepción no incluida por los investigadores de fines del siglo XIX y es que *ttunar* signifique también cosecha, aunque podría estar más directamente asociada a la idea de cosecha de maíz.

> *Kero* de madera con felino rampante.
Colección MASPA.
Fotografía Fernando Maldonado.



‹ San Santiago, patrono de Toconce, durante la fiesta del 25 de julio.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Imagen de San Santiago subyugando al Inka.
Dibujo Felipe Guamán Poma de Ayala,
Lima (*ca.* 1612/1615).

Transformación de la mentalidad religiosa de los Atacama

La secuencia señalada, indica que en Atacama el proceso de extirpación y evangelización fue largo e intenso. Asimismo nos muestra que los procesos de cambio de significado de algunos objetos de culto tradicionales, como las "tabletas para usos alucinógenos", se habían iniciado en el período colonial con anterioridad a la intervención religiosa de los extirpadores del siglo XVII. Esto demuestra procesos creativos de los campesinos andinos, así como también profundas transformaciones ocurridas en las costumbres y las tradiciones andinas. Se puede señalar, entonces, que a mediados del siglo XVII se descubren ritos de fertilidad locales, lugares sagrados asociados a los mismos, vinculaciones de autoridades políticas indígenas, también ciertas reminiscencias de *ceques*[75] y cultos a las montañas, junto a cultos a dioses mayores que eran compartidos con otros grupos étnicos. Estas tradiciones fueron en parte eliminadas o transformadas por los indígenas y los extirpadores, en la creación dialéctica del cristianismo atacameño.

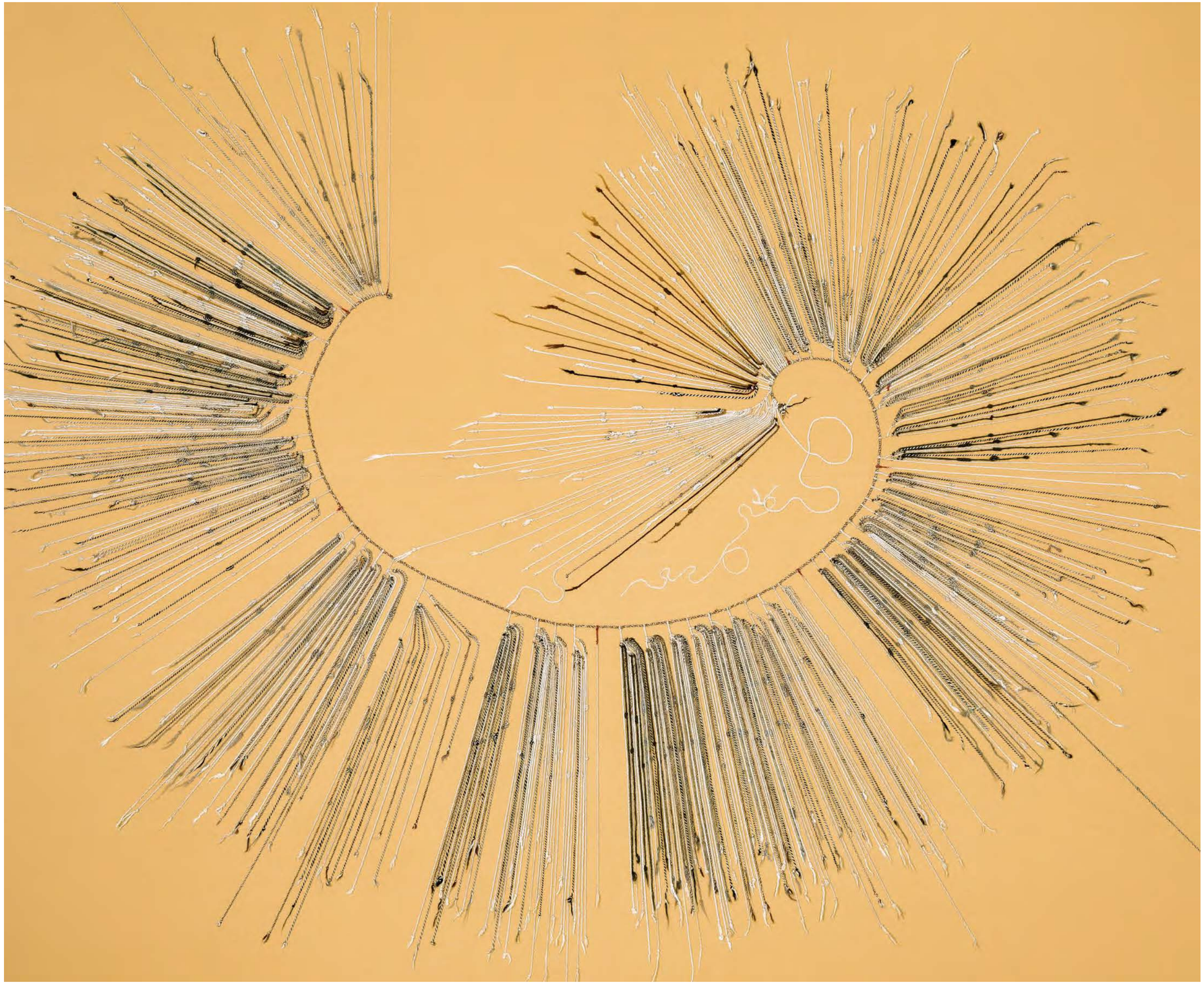
Proponemos tres etapas en la relación de los atacamas con el lenguaje ritual expandido por los procesos de evangelización: una previa a Otal –que va desde fines del siglo XVI a las primeras cuatro décadas del siglo XVII–, donde la Iglesia y las huacas compartían los mismos valores simbólicos, teniendo las huacas mayor importancia en los ritos de fertilidad; una segunda –que se extiende aproximadamente desde 1635 hasta cerca de 1650 y que se renueva con el accionar de otros sacerdotes hasta fines del siglo XVII– de extirpación y evangelización intensiva del cristianismo emprendidas por las redes eclesiásticas que hemos analizado y donde Otal aparece como el proveedor y otorgador de prosperidad para los atacameños; finalmente, una apropiación de las principales enseñanzas del cristianismo colonial, en la que algunos de los atributos de las huacas han sido traspasados simbólicamente al Dios cristiano, a la Iglesia y a sus representantes. ¿Quiere decir esto que los atacamas habrían abandonado otras tradiciones religiosas? No parece ser el caso, desaparecen prácticas cúlticas como el consumo de alucinógenos (que pudieron ser reemplazados por el consumo de bebidas alcohólicas) y divinidades prehispánicas y coloniales, pero sobreviven o son recreadas otras, sin que ello constituya una contradicción ni dé origen a nuevas persecuciones eclesiásticas. En términos religiosos, la sociedad colonial de fines del siglo XVII y del siglo XVIII parece haber alcanzado un consenso relativo que le permite convivir en un mundo donde los imaginarios se han integrado creativamente, sin embargo siguen existiendo esferas que se mantienen como propias de la actividad eclesiástica y otras propias de los cultos campesinos, participando las comunidades en ambas.

Relación de los Atacama con el estado colonial

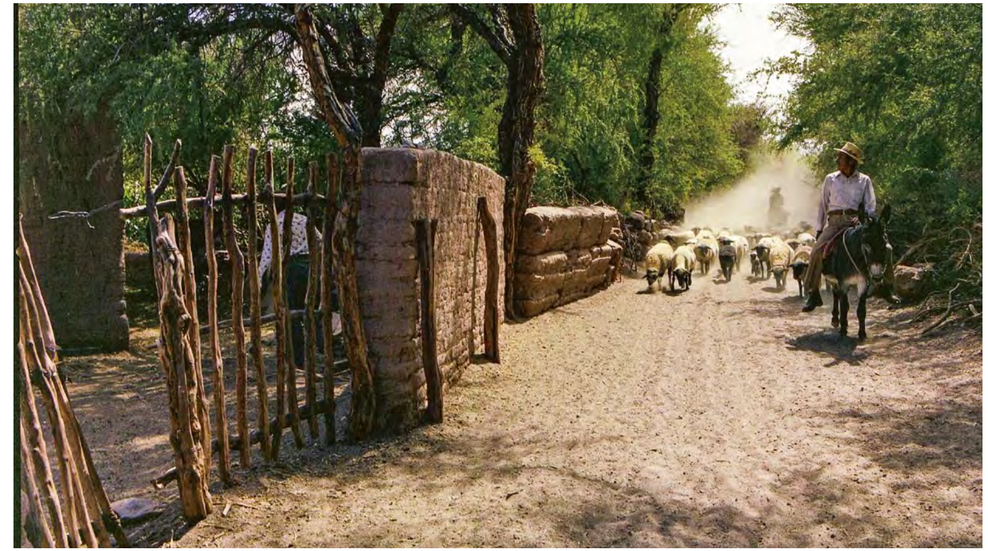
Demografía y tributos

Desde la entrega de los primeros títulos de encomienda en 1550, y luego de la pacificación en 1557, existió un interés en establecer el número de tributarios varones de entre 18 y 50 años, sujetos a contribución personal al encomendero, quien, a su vez, debía financiar al doctrinero. No obstante, la documentación refleja que no fue posible realizar el censo de esa población y todos los datos demográficos que tenemos son muy especulativos y de testigos que difícilmente podrían conocer la cuantía real de los habitantes andinos de Atacama y de aquellos atacameños que vivían fuera de la "provincia", especialmente en la mirada eurocéntrica que concebía los territorios o las jurisdicciones políticas como paños indivisos donde habitaban los originarios del lugar.

Así, por ejemplo, la defensa de Pedro de Córdova señala que cuando este se casó con Teresa de Avendaño se le entregaron mil quinientos indios de Atacama que su mujer tenía en encomienda, a pesar de "que no han sido visitados ni tasados por estar en despoblado"[76] (visitar era censar el número de indios y tasar se refiere a la cantidad de tributos que podrían pagar). Un vecino de La Plata, Diego Pantoja, dice haber conocido Atacama "y tiene por cierto que son más de mil indios".[77] Pedro de Luxan, cree que "son más de tres mil indios y ricos".[78] Lozano Machuca, pensaba en 1581 "que serán hasta dos mil indios", a los que agregaba cuatrocientos "indios pescadores, uros" en la ensenada de Atacama.[79] En 1596 tenemos un testigo más fiable por haber sido corregidor de Atacama, Juan de Segura, quien "cree visitados habrá en dicha provincia de Atacama y sus puertos ochocientos indios poco más o menos".[80] Todas estas cifras, normalmente, refieren a tributarios, o varones de 18 a 50 años de edad que estaban obligados a pagar tributo. Para calcular la población total es necesario multiplicar esas cifras por el dígito que representa al promedio de una familia y sus agregados.



> *Quipu* inka de la Colonia temprana, encontrado en Mollepampa, valle de Lluta. Posiblemente se trata de un registro contable de los tributarios del valle. Colección MChAP.
Fotografía Fernando Maldonado.



No tenemos datos totales de la población de Atacama pues no se incluyó en la Visita General del virrey Toledo, de 1570-1575. Hay que llegar hasta fines del siglo XVII para conocer los resultados de la Revisita del virrey de La Plata de 1683 para Atacama, que estableció 379 tributarios originarios más 10 forasteros,[81] con una población total de 1.946 personas que aumentaron a 2.636 en la revisita de 1752, 3.517 en 1777, 3.653 en 1786 y 2.297 en 1792. Aun así, estas cifras globales dicen poco de la distribución de la población.[82]

Los tributarios presentes en Atacama la Baja en 1683, constituían el 84,6%, en cambio en Atacama la Alta, la misma categoría representaba un 28,8%. Estas diferencias tienen que ver con las actividades económicas de ambas doctrinas de Atacama. En Atacama la Alta la población estaba mucho más dispersa, probablemente por estar establecidos en pequeños grupos familiares dedicados a explotar diferentes recursos en lugares distantes. En Atacama la Baja había una importante actividad de arriería, que tendía a establecer a la población más nucleada.

No todos los atacamas vivían en Atacama. Desde los primeros registros conocidos (1683) nos enteramos de que buena parte de los tributarios atacameños vivían permanentemente en el noroeste de Argentina, especialmente en Tucumán, y al sur de Bolivia y desde allí pagaban los tributos a sus caciques, que llegaban hasta los lugares más distantes para cobrárselos. Se conservaba así un sistema de adscripción a la comunidad política de los atacamas por lazos sanguíneos antes que por habitar y nacer en el mismo territorio. Es decir, desde el punto de vista fiscal y de los propios atacameños, aunque viviendo fuera, seguían siendo tributarios de Atacama. Esta concepción cambió en la revisita de 1792, cuando se dejó de incluir a los atacamas cuya residencia estaba en el noroeste de la actual Argentina.

Durante la Colonia, este sistema de asentamiento –aunque pudo tener sus orígenes en antiguos sistemas tradicionales de complementariedad económica– se había ampliado a una multitud de posibilidades muy dinámicas que incluían asentamientos en centros mineros, haciendas españolas, acceso a pastizales, migraciones estacionales del tipo trashumancia y una combinación de rubros, como mantener casas, chacras y ganado en Atacama y en otros sitios.

< Terrazas agrícolas de Toconce.
Al fondo, cerro León.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Callejones del *ayllu* Conde Duque,
San Pedro de Atacama.
Fotografía Fernando Maldonado.

El cacicazgo durante la Colonia

Desde aquellos grandes caciques del siglo XVI que tenían casas en la ciudad de La Plata, comerciaban en un amplio territorio, contaban con conexiones económicas y políticas con provincias vecinas, en paz o en guerra, eran capaces de negociar con autoridades políticas y eclesiásticas hispanas, el cargo de cacique fue perdiendo paulatinamente poder. Por una parte, no sabemos cómo era el mecanismo prehispánico de acceso al cargo, ya fuera de alguna forma hereditaria, por elección del más capaz o por una combinación de las variables anteriores. Hemos visto que es probable que el cacique principal de Atacama, en 1591, fuera sucedido por su hijo en 1648, pero no sabemos si esta sucesión de padre a hijo fuera una influencia hispana. Es del todo previsible que los sistemas prehispánicos que predominaron hasta 1557 fueran lentamente transformados por el creciente poder de los corregidores en la designación del cacique, como lo indican los datos del siglo XVIII. Por otra parte, en esta tradición hispanoindígena de gobierno, las familias con opciones hereditarias por haber tenido antepasados con cargos de caciques, procuraron destacar sus virtudes y ennoblecerse a los ojos de su comunidad y de las autoridades europeas, como sucedió con la familia Ramos en Atacama la Alta. Más aun, aparecen como aquellos más orientados a un mejor manejo del español y de la escritura, elementos que permitían claramente tener una ventaja en la defensa de los intereses comunitarios y, de ese modo, lograr un mayor apoyo de sus propias bases.[83] El problema de este liderazgo colonial es que fue perdiendo legitimidad a medida que los corregidores españoles fueron poniéndolos al servicio de sus intereses particulares, ayudados por los mecanismos jurídicos que les entregó la Corona a partir de 1756, cuando se legalizó el sistema de reparto de mercancías.

Además, la implementación de los cabildos indígenas en los principales pueblos –cuya figura central era el alcalde que quedó marginado del sistema de repartos por no estar involucrado, como los caciques, en la cobranza de los tributos– logró mantener su legitimidad y tener una convocatoria importante en circunstancias de crisis, como en la rebelión indígena encabezada por Tupac Amaru en 1780.

Los corregidores de indios y los repartos

Los corregidores de indios, que originalmente fueron creados para proteger a los indígenas de los abusos de los encomenderos, con el correr del tiempo se transformaron en la principal agencia de explotación del mundo indígena. Se ha señalado que sus gastos eran mayores que sus ingresos, lo que les obligaba a buscar ingresos adicionales, especialmente por la vía del comercio. Estos gastos se iniciaban en España con la compra del cargo, para lo cual normalmente se endeudaban con comerciantes. Como su salario era inferior a los gastos que debían sufragar para mantener la investidura y pagar las deudas contraídas, se estableció el llamado "reparto forzoso de mercancías", que consistía en imponer a la población indígena la compra de determinados productos a precios generalmente más altos que los del mercado con un crédito que se extendía por los cinco años de su período en el cargo. Hubo la tendencia de aumentar, duplicar y hasta triplicar la cantidad del reparto de mercancías desde su legalización en 1756. Este sistema sirvió para crear un mercado interno que estimulara la producción local, dotar de mano de obra a empresas mineras, agrícolas, artesanales y también para dar salida masiva de productos que los grandes comerciantes de Lima importaban de Europa o que adquirían de los obrajes regionales, con lo cual se movilizaba toda la economía colonial.[84]

Se acusaba a los indígenas de flojos y que debían ser obligados a trabajar, sin considerar que las actividades de los campesinos y ganaderos andinos eran ya de por sí bastante intensas para sostener al grupo familiar, pagar el tributo y los gastos eclesiásticos, así como producir su propia comida, vestuario, utensilios, fabricación de sus casas, etcétera. El campesino andino podía vivir recurriendo muy poco al mercado; en consecuencia, para los españoles y los criollos era indispensable crear de manera forzada un mercado interno. El instrumento fueron los corregidores de indios que tenían los poderes suficientes para imponer la deuda y cobrarla. En el fondo, buena parte de la economía colonial se sustentaba en el trabajo de los indígenas, a la que se sumaban los esclavos y los mestizos de los sectores bajos de la sociedad.

Al legalizar el reparto, la monarquía podía cobrar a los corregidores la alcabala o impuesto a la venta de mercancía, por el arancel quinquenal o conjunto de mercancías, con sus cantidades y precios, que repartía en su período. Antes de 1750 los corregidores hacían repartos ilegales que provocaron fuertes protestas y reclamos a la Real Audiencia de La Plata por los campesinos de Atacama. Los abusos en repartos fueron una de las acusaciones de fondo en los episodios contra el corregidor Manuel Fernández de Valdivieso hacia 1755, en la rebelión de Incaguasi en 1775, e influyó junto a otros factores en la rebelión de Tupac Amaru en 1780. Posteriormente a ella se abolió este sistema, aun cuando diversos autores piensan que los subdelegados, que reemplazaron a los corregidores al crearse el sistema de intendencias, siguieron practicando el reparto ilegalmente.

Cambios en el siglo XVIII y la rebelión indígena

El siglo XVIII fue el siglo del cambio de la dinastía de los Austrias por la dinastía de los Borbones en el gobierno de España y, con ello, después de la mitad de ese siglo, se hicieron las reformas destinadas a fortalecer el estado colonial aumentando los ingresos reales, después de la debilidad que se había manifestado en el siglo anterior. Esto fue acompañado de la ideología reformista de la Ilustración, que enfatizaba los resultados prácticos y el incremento de la producción. Con relación a los indígenas, se pasaba de un discurso en torno a la evangelización por otro orientado hacia la civilización. Para implementar esta política, fue necesario fortalecer el ejército hispano en las colonias, mejorar la calidad de los funcionarios de Estado, aumentar y hacer más eficaces los aparatos de control

^ Don José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II. Representación en papel moneda peruano. Gentileza Elías Mujica.

tributario, e incrementar los montos de los impuestos, especialmente en la década de 1770. Se ha calificado este proceso como una revolución en la administración y una segunda conquista de América. Con ello, creció la presión fiscal en todos los niveles sociales y se produjo un incremento generalizado de protestas sociales, que junto a otros factores ayudan a explicar la magnitud que alcanzó la rebelión tupamarista.[85]

Desde otro ángulo, este espíritu reformista se tradujo, en algunos pocos casos, en la acción política de corregidores que quisieron llevar adelante reformas que seguían el espíritu práctico y civilizador de esta corriente ilustrada a nivel local o provincial. Tendieron a fomentar las actividades mineras y agrícolas e incluso las escuelas para los niños indígenas.[86] En el caso de Atacama, esta tendencia se manifestó en el corregidor Francisco de Argumaniz (1770-1777). Entre sus reformas se pueden mencionar las siguientes: abrió acequias en el sector de Chiu Chiu, que permitieron incorporar terrenos eriazos a los cultivos; hizo limpiar y ampliar los caños que llevaban agua al puerto de Cobija; creó cajas de comunidad en San Pedro, Chiu Chiu y Toconao, que guardaban la producción de terrenos agrícolas trabajados comunitariamente. El maíz acumulado servía, bajo la estricta administración y contabilidad del cacique principal, para ayudar a los pobres y los enfermos y en casos de malas cosechas; más tarde se utilizaron para pagar los salarios de los maestros de escuelas. También se urbanizó el pueblo de San Pedro de Atacama, en el sentido de trazar calles tiradas a cordel, en el sistema de damero, y se avanzó en la construcción de casas de adobe; construyó escuelas y normó su funcionamiento adaptando a Atacama disposiciones que circulaban entre los corregidores de Charcas. Estas escuelas, a las que asistían niños y niñas indígenas, tenían por objetivo principal que los alumnos hablaran solo en español y olvidaran sus lenguas maternas para que resultara más fácil su inserción económica en la sociedad colonial y su evangelización. Los maestros eran indios ladinos en el español y que sabían leer y escribir, así como las oraciones básicas. El reglamento de la escuela establecía plazos para que los habitantes del pueblo solo hablaran español y castigos de azotes, así como penas pecuniarias a quienes no cumplieran con estas disposiciones.[87]

En 1776 se creó el virreinato de Buenos Aires incorporando en su jurisdicción al Alto Perú o la Real Audiencia de La Plata. Atacama pasó a depender más tarde de la Intendencia de Potosí.

En 1780, José Gabriel Condorcanqui Noguera Tupa Amaru, cacique de Tintas, en el distrito del Cusco, inició una rebelión que se extendió y conectó con otras rebeliones, como la de Tomás Catari en Chayanta, en el sector de Charcas. Se siguió expandiendo en otros corregimientos hacia el norte, el sur e incluso a la costa, como Arequipa, Arica, Tarapacá y Atacama, aun cuando en cada uno de estos lugares hay historias y líderes locales distintos. En Atacama la rebelión se inició encabezada por las autoridades del cabildo indígena en marzo de 1781, con la toma de San Pedro por los indígenas que habían recibido cartas de los caciques y autoridades indígenas de las provincias cercanas. Despojaron a las autoridades españolas de su poder y los encarcelaron en el pueblo. Algunos asustados trataron de huir, sin lograrlo. Paralelamente, se iniciaron actividades similares en otros pueblos, como en Calama, donde españolas y criollas fueron obligadas a vestirse con el traje de las indias, como una inversión de los símbolos del poder.

Ruinas del pueblo colonial de Atacama la Baja o Chiu Chiu.
Fotografía Fernando Maldonado.

En Atacama, encabezó la rebelión Tomás Puniri o Paniri, originario de Ayquina, un hombre de cincuenta años que había desempeñado el cargo de cacique y alcalde de ese pueblo y se había distinguido en la rebelión de la provincia de Chichas llegando a Atacama con cartas de poder de los jefes rebeldes. Por su parte, el cura de Chiu Chiu Alejo Pinto se puso a la cabeza de quienes consideraron a la rebelión como un crimen contra ambas majestades, Dios y el Rey. Con actos dramáticos en que se representó a sí mismo como Cristo y con una prédica intensiva acompañada de actos colectivos de auto flagelación, Alejo Pinto logró poner de su lado a los habitantes de Chiu Chiu y Calama, obligando a pedir público perdón a quienes habían adherido inicialmente al movimiento. Mediante cartas persuasivas logró que los rebeldes de San Pedro dejaran salir para Chiu Chiu a los españoles. Con ellos y el cacique, organizó la búsqueda de ayuda militar en Tarapacá y apoyó la constitución de milicias favorables a su visión. Tomás Paniri, probablemente engañado, llegó a Chiu Chiu donde lo capturaron y lo remitieron a Iquique, donde fue ejecutado.[88]

Se puede decir que de esta manera finalizó el proyecto civilizador de los Borbones. Es probable que las escuelas hispanizantes, los castigos a quienes hablaban la lengua nativa, los cargos ofrecidos a quienes hablasen y escribiesen en español, contribuyeran a que la lengua y algunas de las costumbres que ella llenaba de significado tendieran a desaparecer, para dar camino en la República a nuevas transformaciones de la identidad atacameña.

‹ La calle de la iglesia de Caspana, vista desde su atrio. Fotografía Pablo Maldonado.

^ Detalle de la arquitectura del pueblo de Ayquina. Fotografía Pablo Maldonado.

» El pueblo de Ayquina, en el cañón del río Salado, 1973. Fotografía Fernando Maldonado.

CAPÍTULO CINCO

Iglesias de Atacama. Nueva arquitectura para antiguas creencias

HERNÁN RODRÍGUEZ VILLEGAS

Evangelizando en espacios abiertos

La evangelización de América que impulsó el imperio español desde el momento mismo de su llegada al continente, se convirtió en una suerte de epopeya mesiánica que cubrió el territorio y lo marcó para siempre con el cristianismo, el idioma castellano y la arquitectura.[1] Antes de que transcurrieran cien años, América se cubrió de iglesias.

Desde México por el norte hasta Chile por el sur, el desafío de catequizar a la población aborigen hizo surgir muchas experiencias que ayudaron a solucionar la barrera del idioma y del espacio donde reunirse. Muchos europeos, con mentalidad todavía medieval, pensaban que era urgente convertir a los paganos ante la posibilidad de un próximo fin de mundo.

« Ceremonia en el atrio de la iglesia de San Santiago de Machuca.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Fraile franciscano catequizando a un indígena.
Dibujo Felipe Guamán Poma de Ayala, Lima, (*ca.* 1612/1615).

› Apacheta con cruz en el altiplano de Ayquina.
Fotografía Pablo Maldonado.

Los grandes reinos precolombinos de México y Perú, donde se asentaron los españoles en 1521 y 1534, presentaron similares realidades ante la evangelización. Ambas culturas poseían un sofisticado panteón de creencias profundamente arraigadas y movilizaban a miles de seguidores agrupados en estructuras sociales complejas, cuyas vivencias religiosas, gran parte de ellas comunitarias, guiaban su comportamiento. Había una clara conciencia sobre la existencia de lugares sagrados, donde oficiaban elegidos o sacerdotes y a los que asistían sus seguidores en soledad, en pequeños grupos o en grandes multitudes.

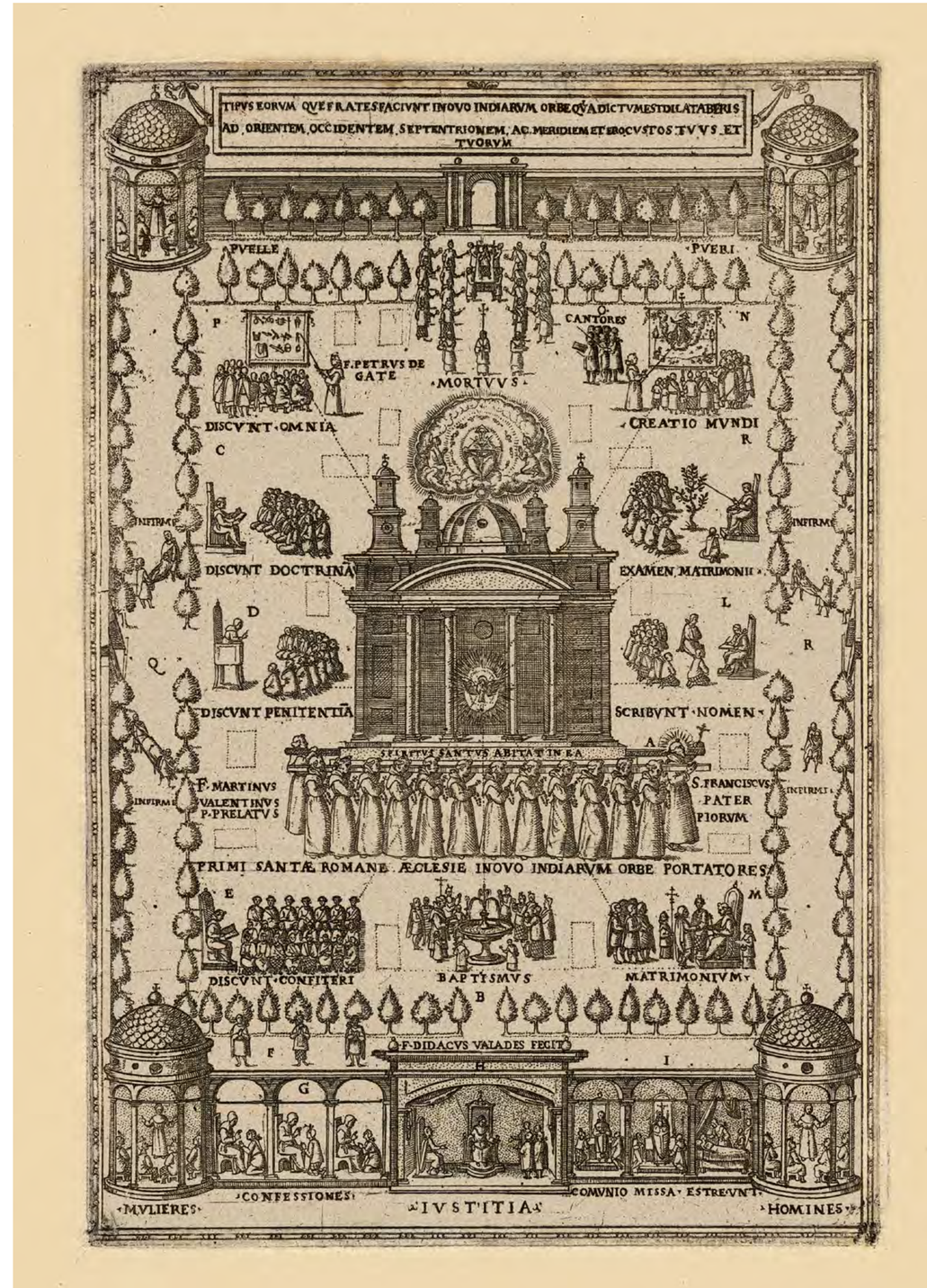
La religiosidad de los naturales tenía mayormente como escenario ritual espacios al aire libre, frente a un templo o a un hito geográfico relevante, acorde a rigurosos protocolos cuyo principal objetivo era presentarse ante los dioses para agradecer y pedir, mediante sacrificios. De acuerdo a las informaciones del clérigo Cristóbal de Albornoz, Visitador de Doctrinas hacia 1570, "todas las parcialidades andinas por pequeñas que fuesen tenían su *pacarisca*, las guacas, creadoras de su naturaleza, puestas en volcanes y en cerros nevados".[2] Así, la ceremonia de la misa cristiana, en la que se renueva ante Dios el sacrificio reparador de Jesús, fue rápidamente asimilada por la naturaleza religiosa de los americanos. Sin embargo, hubo que adecuar la espacialidad en la que se realizaba, cuyo marco material derivaba de antiguos templos levantados por las culturas del Mediterráneo. La arquitectura del Viejo Mundo que vino con la conquista debió transformarse para responder a las necesidades del conquistador y dar cabida a las creencias de los conquistados. Ese es el origen de la arquitectura de la evangelización americana, creación que logró conjugar los requerimientos y las creencias de dos mundos.

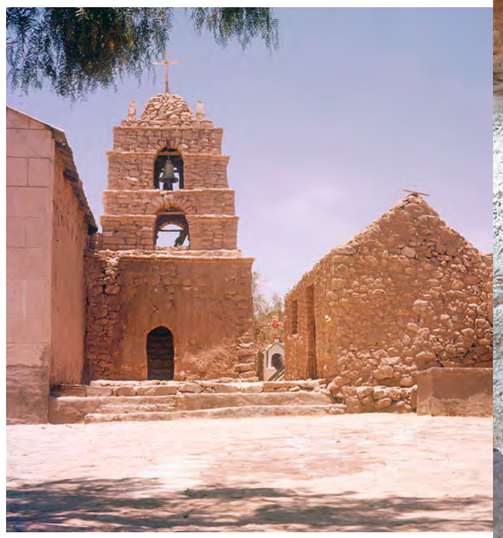
Los conquistadores tradujeron en atrios las grandes explanadas que encontraron en los santuarios de Tenochtitlán y Cusco y pusieron en ellas capillas en las que acogieron el culto al aire libre de los naturales, "para que viendo esas gentes que respetan sus templos, depongan de su corazón el error y conociendo al Dios verdadero y adorándolo concurran a los lugares que les son familiares".[3] Aunque algunos españoles hicieron suya esta propuesta del jesuita José de Acosta en 1588, otros destruyeron los adoratorios y las guacas indígenas y levantaron sobre sus ruinas el complejo ceremonial cristiano. No solo prefirieron los terrenos donde hubo templos precolombinos para construir iglesias, también utilizaron hitos del paisaje, cargados de significación religiosa, como referentes para su emplazamiento.

A mediados del siglo XX, historiadores y arquitectos mexicanos fueron los primeros en reconocer que en el siglo XVI había surgido en Nuevo México una estructura arquitectónica propiamente americana: las iglesias con atrio y posas. Más tarde se identificó esta peculiar solución espacial en Colombia y finalmente se descubrió que la misma tipología se había extendido por el antiguo virreinato peruano, llegando a identificarse 34 conjuntos en Bolivia, cinco en Perú y tres en Argentina. Sin duda estas cifras, publicadas en 1985 por los destacados arquitectos bolivianos José de Mesa y Teresa Gisbert, han debido cambiar.[4] Algunos de estos conjuntos han desaparecido destruidos por los terremotos, la demolición o el abandono, pero muchos más se han dado a conocer como resultado de nuevos reconocimientos e investigaciones en lugares en los que, hace veinte o treinta años, nadie había reparado. Es el caso de Chile, donde debe haber más de medio centenar de este tipo de iglesias en las regiones del norte del país.

‹ Perspectiva del Santuario de Copacabana, Bolivia. Dibujo de Andrés Mesa y Gustavo Galleguillos (Gisbert y Mesa 1985).

› Las funciones del atrio en una misión mexicana, con iglesia central y cuatro capillas posas en los extremos. Grabado basado en un dibujo de Diego de Valadés (1579). Colección BNCh.





Fue Roberto Montandón quien tempranamente, antes de 1952, investigó las iglesias del desierto de Atacama, en las que valoró "una armonía total entre el adusto ambiente geográfico y esas masas bajas y gruesas de adobes y piedras, en cuyos anchos muros golpea el viento que galopa libre por la llanura". Analizó detalladamente ocho templos del sector y si bien observó que eran una "expresión arquitectónica regional que se inspira en influencias exteriores", como las "sencillas estructuras en las quebradas cordilleranas y en las mesetas del norte de Argentina y del altiplano, regiones limítrofes", no reconoció en ellos la modalidad de atrio y posas que fusiona arquitectura y paisaje y las hace expresivos ejemplos de la arquitectura de la evangelización americana.[5]

Los conjuntos ceremoniales conocidos como iglesias con atrio y posas incluyen espacios cerrados y abiertos, en los que destacan ciertos hitos. El más importante es sin duda el templo, inserto en una plaza o atrio rectangular amurallado, en cuyas esquinas se levantan cuatro posas o capillas. "Limita el recinto exterior de la iglesia una tapia, en la que se abren dos entradas", dice Montandón al describir la iglesia de Chiu Chiu y respecto a la de Toconce menciona que "en las cuatro esquinas del recinto exterior, un pequeño techo de paja de dos aguas que sombrea un poyo, hace las veces de 'descanso' en las procesiones".

Los muros del atrio o recinto exterior pueden contar con uno o más arcos para ingresar a este espacio sagrado, espacio que a veces incluye un cementerio, mayoritariamente tras el presbiterio. En algunos casos, hay una posa o capilla más, frente a la puerta principal de la iglesia. "Entre el acceso al recinto y la capilla, se levanta un pequeño Calvario compuesto de una cruz de madera sobre un pedestal de piedra canteada", señala Montandón al describir la posa del Calvario, o "capilla Miserere" de la iglesia de Toconce.

« Capilla de San Isidro de Catarpe y su posa o cruz de difuntos. Construida por Lucas Cenzano en 1913.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Arco de ingreso a la iglesia de Ayquina.
Fotografía Pablo Maldonado.

^ Torre de la iglesia de Ayquina.
Fotografía Sergio Larraín García-Moreno, 1963.

› Campanario de la iglesia de Ayquina, cuya primera campana se menciona en un inventario de 1641. En 1792 ya tenía tres campanas de cobre con sus badajos de fierro.
Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Campanario de San Lucas, en la plaza de Toconao. Fotografía Pablo Maldonado.

‹ Altar y una de las estaciones del Vía Crucis, representada al interior de la iglesia de Socaire. Fotografías Fernando Maldonado.

› Iglesia de San Santiago de Socaire. Mencionada por primera vez en 1744, diez años más tarde ya tenía campanario con dos campanas. Fotografía Fernando Maldonado.

Puede haber hasta cuatro u ocho posas más, adicionales, que se proyectan en el pueblo, más allá de los muros del atrio, y todavía más lejos, en el paisaje distante. Adicionalmente, el conjunto suele contar con una torre, adosada a la iglesia o completamente exenta de ella, aislada en el espacio del atrio o adosada a uno de sus muros.

Estos elementos espaciales y arquitectónicos, aparentemente dispuestos con mucha libertad, son el engranaje de un complejo mecanismo cuyo funcionamiento responde a un riguroso protocolo que se activa cada vez que lo requiere la fiesta o ceremonia colectiva, o la íntima expresión de la religiosidad privada.

Para los estudiosos Mesa y Gisbert, la creación de estos conjuntos respondió a dos realidades que aparecieron con fuerza en la nueva sociedad americana: el deseo español de cristianizar a grandes multitudes y la tradición indígena de expresar su culto al aire libre.

Hay exponentes magníficos de estos conjuntos arquitectónicos, sobre todo en México, donde la espacialidad americana incorporó detalles estructurales y decorativos netamente europeos. Y casos muy sencillos, como los que se encuentran en Chile, donde espacio y materialidad son espontánea expresión de la profunda religiosidad popular.

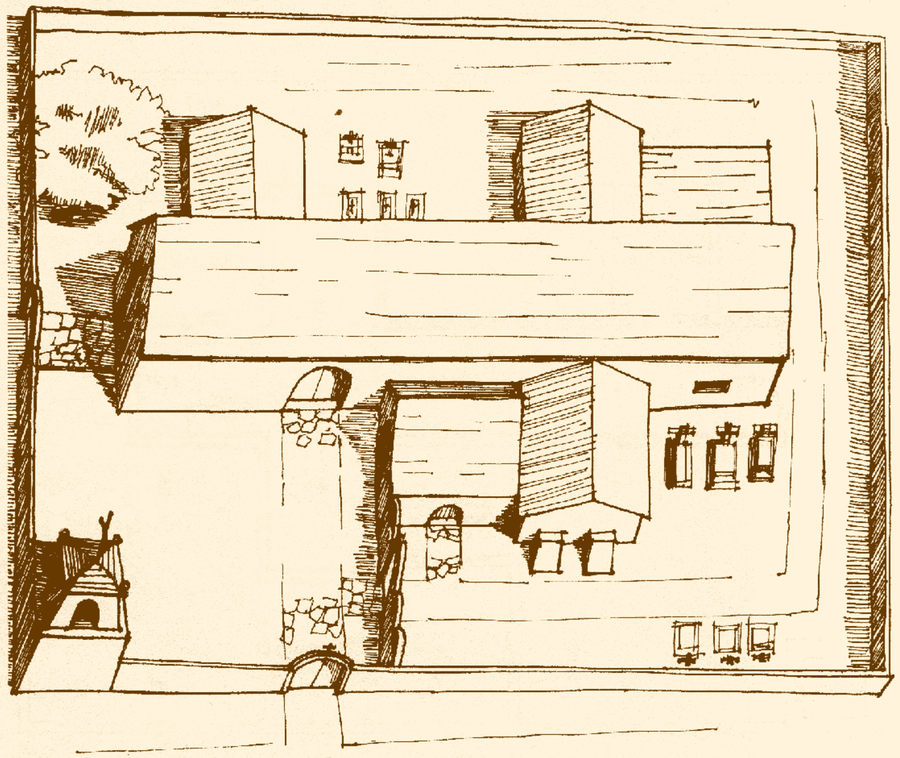
La arquitectura colonial americana tiene disímiles aproximaciones para este fenómeno. Algunos lo clasifican como una expresión provincial de la arquitectura europea o española de su tiempo. Otros, en cambio, lo consideran como una arquitectura peculiar y propia. También son diversos los términos para referirse a él: arquitectura mestiza, arquitectura barroco-americana, arquitectura barroco-popular, arquitectura andina.

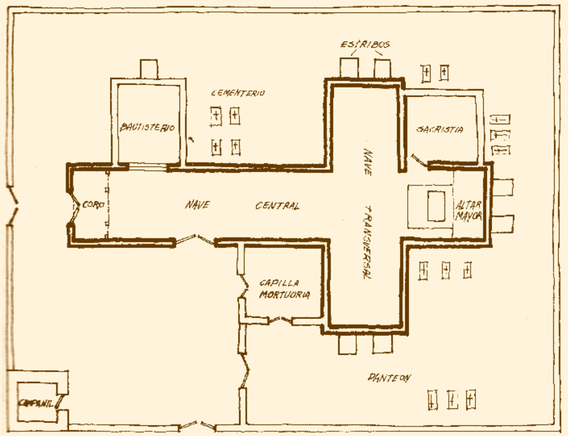
Mestizo es un término adecuado para señalar que, si bien es una arquitectura estructuralmente europea, ha sido elaborada con sensibilidad indígena. Ello se expresa, entre otras cosas, por un fuerte sentido de espacialidad, cuyos límites muchas veces alcanzan al paisaje circundante; por el uso de materiales vernáculos tradicionales, como piedra, barro y paja; por su decoración planimétrica que combina motivos precolombinos y cristianos, y por la reducida escala de sus espacios interiores.

En el caso chileno, esta arquitectura mestiza es una expresión netamente popular, anónima, realizada a espaldas de los modelos cultos u oficiales que se dieron en grandes ciudades como Cusco, La Plata o Potosí, donde hubo información de ejemplos europeos, trabajaron arquitectos o maestros mayores y se dio plenamente el mestizaje estilístico.

‹ Vista trasera de la iglesia de San Lucas de Caspana. Fotografía Pablo Maldonado.

› Atrio de la iglesia de Caspana, donde se menciona una primera capilla en 1641, dependiente de la parroquia de Chiu Chiu. Fotografía Fernando Maldonado.





« Iglesia de San Francisco de Chiu Chiu.
Fotografía Pablo Maldonado.

‹ Interior de la iglesia de Chiu Chiu, con vigas de chañar amarradas con cuero y cubierta de tablones de cactus.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Presunta perspectiva y planta de la iglesia de Chiu Chiu hacia 1862.
Dibujo Eduardo Muñoz (Casassas 1974).

Doctrina y capillas en Atacama

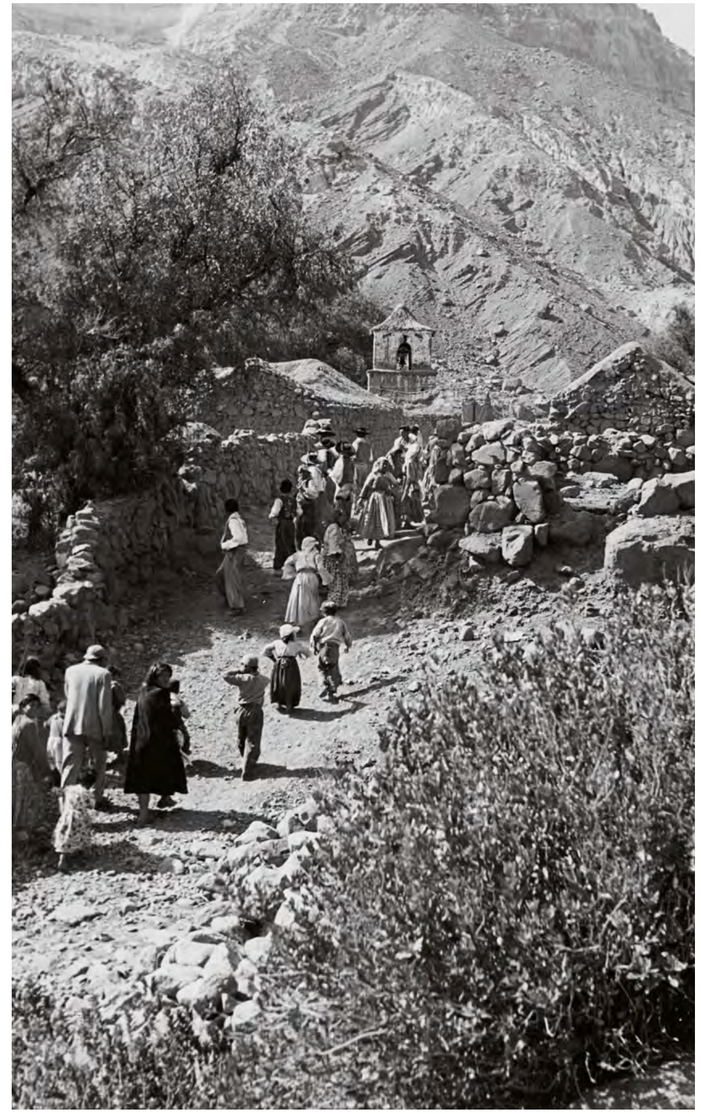
Entre los reinos del Perú y los valles de Chile se extiende un enorme territorio de tierra eriaza que se conoció como Despoblado de Atacama. Era una zona de tránsito habitada por pueblos ancestrales que hablaban su propia lengua, el kunza, y tenían una compleja red de relaciones con las comarcas de Lípez y Tucumán, allende los Andes, y con la costa de Cobija, en el mar Pacífico.

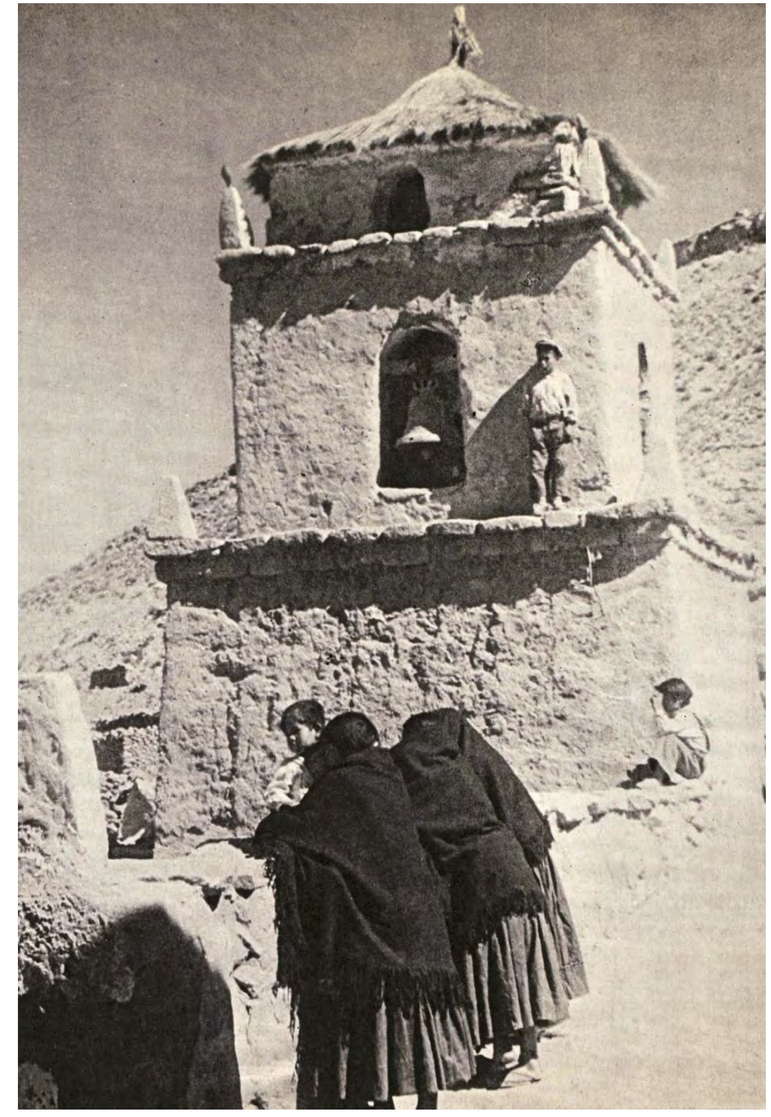
Diego de Almagro fue el primer europeo que pasó por el Despoblado al regresar de su expedición a Chile en 1536, y se detuvo en Atacama. Lo mismo hizo Pedro de Valdivia en 1540, cuando venía desde el Cusco a conquistar los valles de Chile. Ambas expediciones incluyeron sacerdotes, hombres de iglesia que, sin duda, realizaron por primera vez en ese paraje el santo sacrificio de la misa. Pero los naturales se opusieron a los extranjeros y toda Atacama fue durante mucho tiempo "tierra alzada e de guerra y la gente por los montes fuera de sus casas e asientos".[6]

La evangelización de la que se llamó Provincia de Atacama avanzó lentamente, en un territorio inhóspito y extenso, donde sucesivos vicarios y curas ayudantes, que no siempre los hubo, debían atender una población dispersa y pobre. Como lo corrobora en 1590 una carta del licenciado Juan López de Cepeda, Presidente de la Audiencia de Charcas: "estos indios viven como quieren así tan separados en doctrina como en lo demás, que sus encomenderos no atienden a otra cosa que a cobrar su tributo, y como se les den, dales poca pena lo que toca a sus almas".[7]

Desde el siglo XVI se estableció en este territorio la llamada Doctrina de Atacama, que comprendió dos curatos: el de Atacama la Alta, o San Pedro, y el de Atacama la Baja, o Chiu Chiu. Con la creación del obispado de Charcas en 1552 el Despoblado dependió de él en lo eclesiástico y desde 1559, de la Audiencia de Charcas en lo civil. A La Plata o Chuquisaca, hoy Sucre, la ciudad capital del territorio, llegaron tempranamente frailes franciscanos, mercedarios y dominicos, que intentaron crear lazos y evangelizar a los naturales del Despoblado.

Ya se habían establecido el Virreinato del Perú y la Capitanía General de Chile cuando en 1557 se produjo la instauración jurídica de la paz en el territorio de Atacama. En marzo de ese año el encomendero Juan Velásquez Altamirano reunió en Atacama la Alta a los caciques y principales de la provincia y hablándoles por intermedio del indio Andrés, que actuó de traductor, los convenció de incorporarse al imperio, bautizarse y hacerse cristianos. Luego, rogaron al presbítero Cristóbal Díaz de los Santos que dijera una misa "en la iglesia que está hecha en el dicho pueblo, el cual se fue a revestir y revestido dijo misa con la solemnidad que más pudo... y predicó e habló en su lengua [...]".[8] Pero esta instauración de paz fue teórica, porque los indios del Despoblado no depusieron entonces armas ni creencias, pues "a causa de estar tan alejados de los pueblos de los cristianos, ha mucho tiempo que no sirven y están de guerra. El más cercano pueblo que tiene de cristianos es la Villa de La Plata, que los indios llaman Chuquisacam".[9]





^ Peregrinación a capilla. Fotografía Roberto Gerstmann, *ca.* 1940. Colección MHN.

> Campanario de la iglesia de Caspana, al interior de Calama. Fotografía Jacques Cori Alaloff, *ca.* 1948. Colección MHN.

El llamado *Libro de varias ojas* que proviene de la parroquia de San Francisco de Asís de Chiu Chiu, constituye la fuente de información más antigua de las iglesias de Atacama e incluye documentos fechados a partir de 1611, generalmente redactados por los curas Esteban Justiniano, Francisco Boco Cárdenas, Fernando de Altamirano, Francisco Bernal del Mercado y Francisco de Otal, vicarios de Atacama entre 1570 y 1650, mayoritariamente residentes en Chiu Chiu, pueblo que fue cabeza de doctrina. Se recuerda especialmente al cura Otal, aragonés que iba y venía por caminos ásperos y solitarios, "persona docta y predicador en lengua quechua y en la lengua materna de los indios camanchacas, y que ha usado el dicho oficio de cura como debe y está obligado, teniendo su iglesia y demás capillas con todo aseo curiosidad y limpieza".[10] Entre otras obras, se debió a Otal la construcción de las cuatro capillas adscritas al curato de Chiu Chiu, que en las primeras décadas del siglo XVII se levantaron en los pueblos de Calama, Ayquina y Caspana, y en el puerto de Cobija, templos que el cura financió con "su plata y hacienda".

El modelo de estas y otras capillas de Atacama fueron las iglesias con atrio y posas que surgieron en toda la zona andina desde el primer momento de la evangelización.

> *"Iglesias y capillas muy modestas, en consonancia con la pobreza de medios con que se contaba en aquella región. Una pequeña área rectangular, a veces insinuándose una planta de cruz latina con una o dos capillas laterales perpendiculares a la principal (para baptisterio, para sacristía o para altares), con paredes de adobe las más de las veces, generalmente techadas a dos vertientes, con la cubierta descansando sobre la porosa madera de los cardones o cactus, apoyadas en torcidas tijeras de algarrobo o chañar y exteriormente tapadas con paja o revestida de barro; un campanario adosado a la misma nave o, a veces, edificado separadamente...".*[11]

Las iglesias más antiguas de Atacama son las que corresponden a los dos curatos creados durante el siglo XVI, San Pedro y San Francisco. Posiblemente sea más antigua la iglesia de San Pedro, que ya estaba en funciones en 1557 cuando se produjo la conversión de los Principales convocados por el encomendero Altamirano. Aunque no hay descripciones tempranas de este templo, por haberse perdido sus libros parroquiales anteriores a 1751, suponemos que se construyó con atrio y posas. Esta estructura espacial posiblemente no fue dañada por el incendio de la iglesia en 1839, ya que se le describe en 1842.[12] Poco más tarde, en 1853, el sabio Philippi dibujó minuciosamente el muro del atrio, decorado con una elaborada crestería de estilo mestizo.[13]

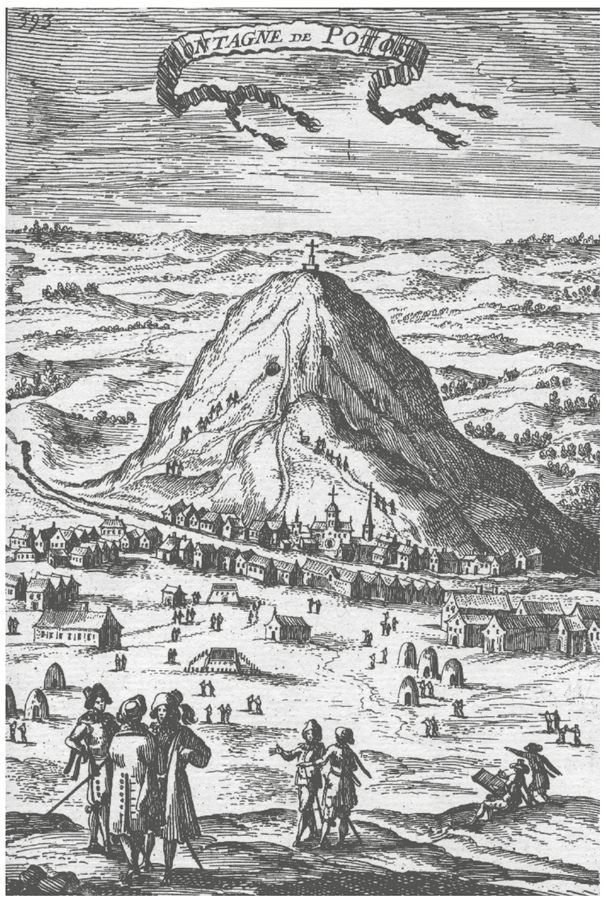
Debió seguirle en antigüedad la iglesia de San Francisco de Asís de Chiu Chiu, construida entre 1580 y 1600, constando que, en 1616, muchos de sus ornamentos fueron catalogados como "muy viejos". La iglesia, inserta en un atrio amurallado con posas, tuvo planta de cruz latina en la que se adosaron, tempranamente, un baptisterio, una sacristía y una bodega. Hacia 1818 se menciona que está inserta en un cementerio rectangular y murado, en uno de cuyos ángulos se levantaba la torre y sus campanas.[14]

< Muro reconstruido del atrio de la iglesia de San Pedro de Atacama. Fotografía Pablo Maldonado.

^ Plaza e iglesia de San Pedro de Atacama. Dibujo R. A. Philippi (1860).

El arte de Potosí embellece al Despoblado

Si bien los templos de Atacama fueron muy simples en su arquitectura, en la que se utilizó el oficio constructor de los naturales y se repitió el modelo de iglesia con atrio y posas, su mayor riqueza estuvo en su alhajamiento interior, donde la comunidad fue aportando permanentemente lienzos y tallas, las que vinieron mayoritariamente de Potosí o fueron realizadas por artistas itinerantes formados en esa ciudad. Potosí, independiente de su historial económico y minero, fue un verdadero polo de desarrollo artístico para la región sur andina. Al respecto, Mesa y Gisbert señalan que, si bien desde 1650 se inicia la decadencia de la Villa debido a diversas causas —entre otras la devaluación de la moneda y la supresión parcial de la mita, que disminuye la producción minera—, el período comprendido entre 1650 y 1750 es la época de oro de Potosí artístico y culto.[15]



‹ El Cerro Rico de Potosí, grabado publicado por Alain Manesson Mallet en su *Description de l'Univers*, señalando la existencia de cuatro vetas de extraordinaria riqueza, 87 minas en explotación y más de veinte mil hombres trabajando en ellas (Mallet 1683). Colección BNCh.

^ Monedas de plata acuñadas en la Casa de Moneda de Potosí, siglos XVII al XIX. Colección MHN.

› Detalle de la representación de San Francisco en la iglesia de Chiu Chiu.
Fotografía Fernando Maldonado.

El auge del mineral de plata de Potosí, descubierto en 1544, incidió fuertemente en el desarrollo de Charcas y en la región de Atacama. Durante el siglo XVII la llamada Villa Rica de Potosí fue la ciudad más poblada del continente y sus habitantes giraban en torno a la abundante aunque difícil producción minera, de asombrosa riqueza. Hubo un:

> *"continuo fluir de personas de todas las latitudes en pos de la mítica riqueza y el gran renombre de Potosí. Unida a esta población cosmopolita en la que se contaban franceses, italianos, turcos, griegos e incluso asiáticos, con la de naturales que acudían de todo el Collao al laboreo de las minas, dieron a Potosí en el censo de 1611 la exorbitante cantidad de 160.000 habitantes, que en aquel tiempo solo alcanzaban Londres y algunas ciudades del extremo oriente".*[16]

Uno de los caminos para llegar a Potosí fue a través del Despoblado de Atacama. Era el acceso desde el mar Pacífico, que se iniciaba en el puerto de Cobija y luego remontaba hacia el altiplano por caminos troperos que subían el curso de los ríos Loa y Salado. Las caravanas encontraban en esta ruta alimento y resguardo y aportaban recursos a sus habitantes. Fueron importantes en este tráfico los oasis de Chiu Chiu y San Pedro, enclaves donde engordaba el ganado y había un regular comercio de alimentos para los comerciantes, mineros o aventureros que transitaban a través de Atacama, entre las ciudades de Potosí o Charcas y la costa.

Ecce Homo o Señor de la Caña, de la iglesia de Chiu Chiu. Pintura de doble faz, posiblemente para sacar como estandarte durante la Semana Santa. Se le menciona en un inventario de ese templo, en 1781. Fotografías Fernando Maldonado.

Durante el siglo XVIII la administración eclesiástica logró dar mayor asistencia religiosa en la región, por lo que aumentaron las capillas y la participación de las comunidades en ritos y ceremonias. Aun así, seguía siendo un desafío para los vicarios y las autoridades españolas saber si los pueblos indígenas tenían un verdadero compromiso con los fundamentos de la fe católica, apostólica y romana, y era un impedimento no menor la existencia de diversidad de lenguas en las que había que transmitir la doctrina. A este respecto, es interesante mencionar el experimento que puso en práctica en 1774 Francisco de Argumaniz, corregidor de Atacama. Inspirado en la "Real Intención en la administración de justicia y buen trato de sus moradores" quiso aportar a la "civilización de aquella inculta gente en quien aún perseveran muchos efectos de la barbarie" creando un proyecto escolar laico de enseñanza elemental para los naturales, el primero que se conoce en el mundo andino. Su prioridad era enseñar castellano a los niños de la región y, además, proporcionar "cartillas, tinta y papel a todos los que fuesen pobres".[17] Se fundaron escuelas en San Pedro y Toconao, pero no se supo más de ellas luego de que Argumaniz dejó su cargo.

En la segunda mitad del siglo XVIII se agudizaron los conflictos entre indígenas y corregidores, y se instaló un clima de inestabilidad política en la región. Paralelamente, se produjeron importantes cambios administrativos, como la creación en 1776 del nuevo Virreinato del Río de la Plata, que incluyó los territorios de la Audiencia de Charcas, hasta entonces dependiente del Virreinato del Perú. El Corregimiento de Atacama dejó de pertenecer a Charcas en lo civil pero conservó su dependencia de ese Obispo en lo eclesiástico.

El rechazo de los naturales a la administración colonial, en especial al sistema de trabajo de la mita minera, motivó las reclamaciones del curaca Tomás Catari, de la zona de Potosí, al que siguieron numerosas comunidades de la región. En Atacama el caravanero Tomás Paniri, nacido en el pueblo de Ayquina, hizo de cabeza del alzamiento indígena en el Despoblado, pero fue aprehendido en Chiu Chiu y enviado a Iquique, donde fue asesinado en 1781. Pero el movimiento se había extendido a la zona de Cusco, donde fue liderado por el rico mestizo José Gabriel Condorcanqui, conocido como Tupac Amaru, el que encabezó una rebelión que continuó en todo el mundo andino aun después de que fuera ajusticiado el mismo año 1781. Estos sucesos marcaron profundamente a las comunidades de Atacama y dejaron una herida profunda en su relación con la Corona y con la Iglesia.

Cristo atado a la columna, de la iglesia de Chiu Chiu. Talla de madera policromada posiblemente realizada en Potosí. El cura Juan José Corro lo consignó en el inventario de 1728.
Fotografías Fernando Maldonado.

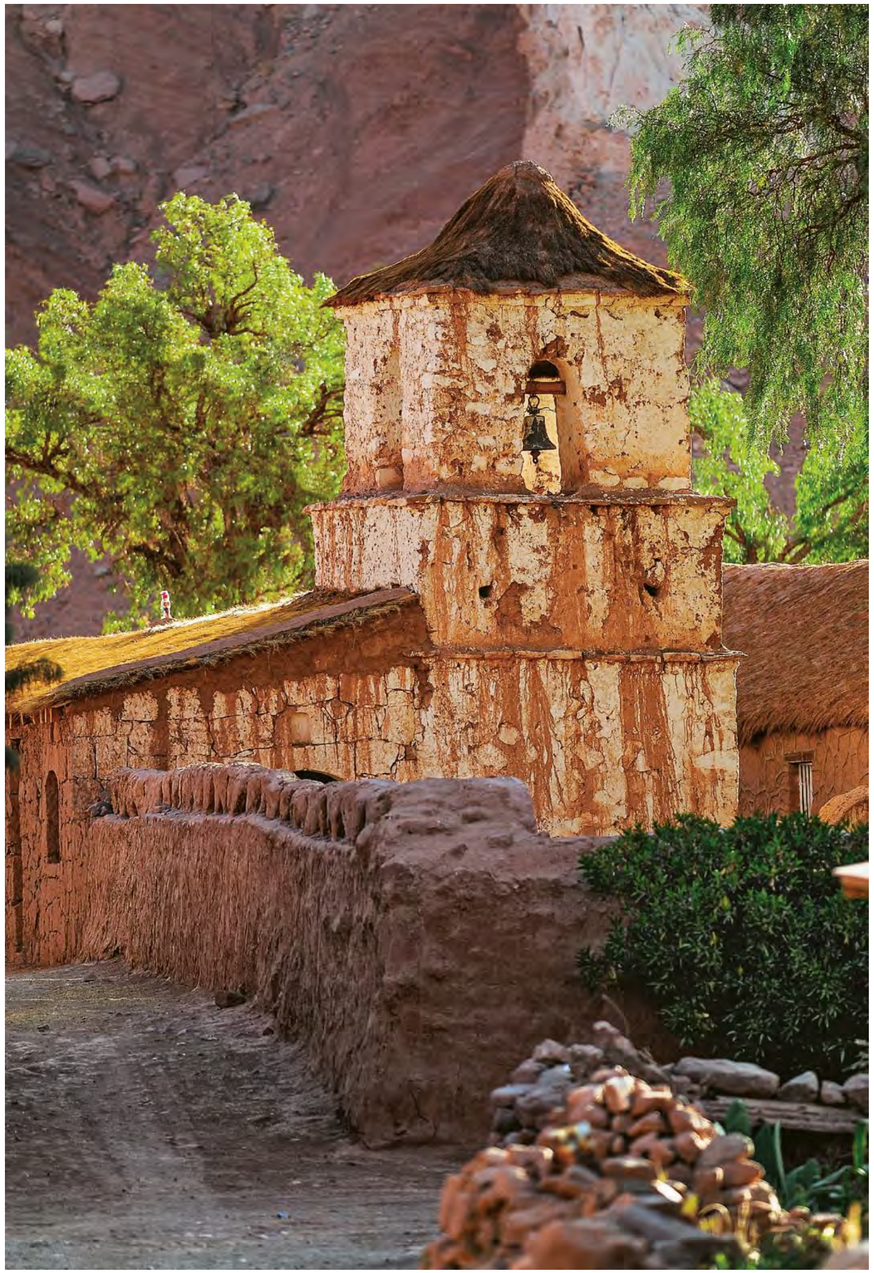
Entonces, el corregimiento tenía una población aproximada de 3.600 habitantes, de los cuales había muchos ausentes, mayoritariamente en López, Salta y Tucumán. Como informa el subdelegado Pedro Manuel Rubín de Celis, en 1787 el corregimiento estaba dividido en dos repartimientos: San Pedro y San Francisco. San Pedro, o Atacama la Alta, estaba integrado por el pueblo de este nombre y sus *ayllus* de Conde Duque, Sequitur, Coyo, Betere, Solor y Solcar, los pueblos de Toconao, Soncor, Socaire y Peine y el anexo de Susques. El repartimiento de San Francisco, o Atacama la Baja, estaba integrado por ese pueblo y el *ayllu* de Chiu Chiu, más los pueblos de Caspana, Ayquina y Calama, el asiento de Conchi y el puerto de Cobija.[18]

Buen y mal ladrón, de la iglesia de Chiu Chiu. Tallas de madera, tamaño natural y articuladas, mandadas a hacer por el cura José Alejo Pinto en 1789 "para representar más plenamente el Calvario de Nuestro Señor Jesucristo".
Fotografías Fernando Maldonado

Población y producción durante el siglo XIX

Poco se sabe de la participación del Corregimiento de Atacama en los sucesos de la Independencia. En 1810, mientras se realizaba una Junta de Gobierno en Buenos Aires, capital del Virreinato de la Plata, se reincorporaban al Virreinato del Perú los territorios de la Audiencia de Charcas, Atacama entre ellos, donde solo en 1825 se originó la nueva República de Bolivia. Mientras, el antiguo Despoblado mantuvo la continuidad de su dependencia eclesiástica del obispado de Charcas o Sucre. De alguna manera, esto permitió que para la mayoría de esa dispersa población no hubiera mayores cambios y siguieran recibiendo atención espiritual de sus curas y vicarios, más atenta a las numerosas celebraciones de sus santos patronos que a sucesos políticos del nuevo, pero lejano, estado independiente.

A través del siglo XIX hubo nuevos poblados e iglesias en el territorio de Atacama, como Santiago de Río Grande, próximo a San Pedro, o Nuestra Señora del Rosario, próxima a Susques, en la Puna. También hubo abandonos, como la capilla de San Roque de Peine o Peine Viejo y el poblado de Conchi Viejo. En Conchi Viejo, su hermosa iglesia de Nuestra Señora del Carmen nació del fervor de los mineros que se enriquecieron con una veta de cobre que se inició en el siglo XVIII y alcanzó su plenitud hacia 1850, cuando se construyó el templo.



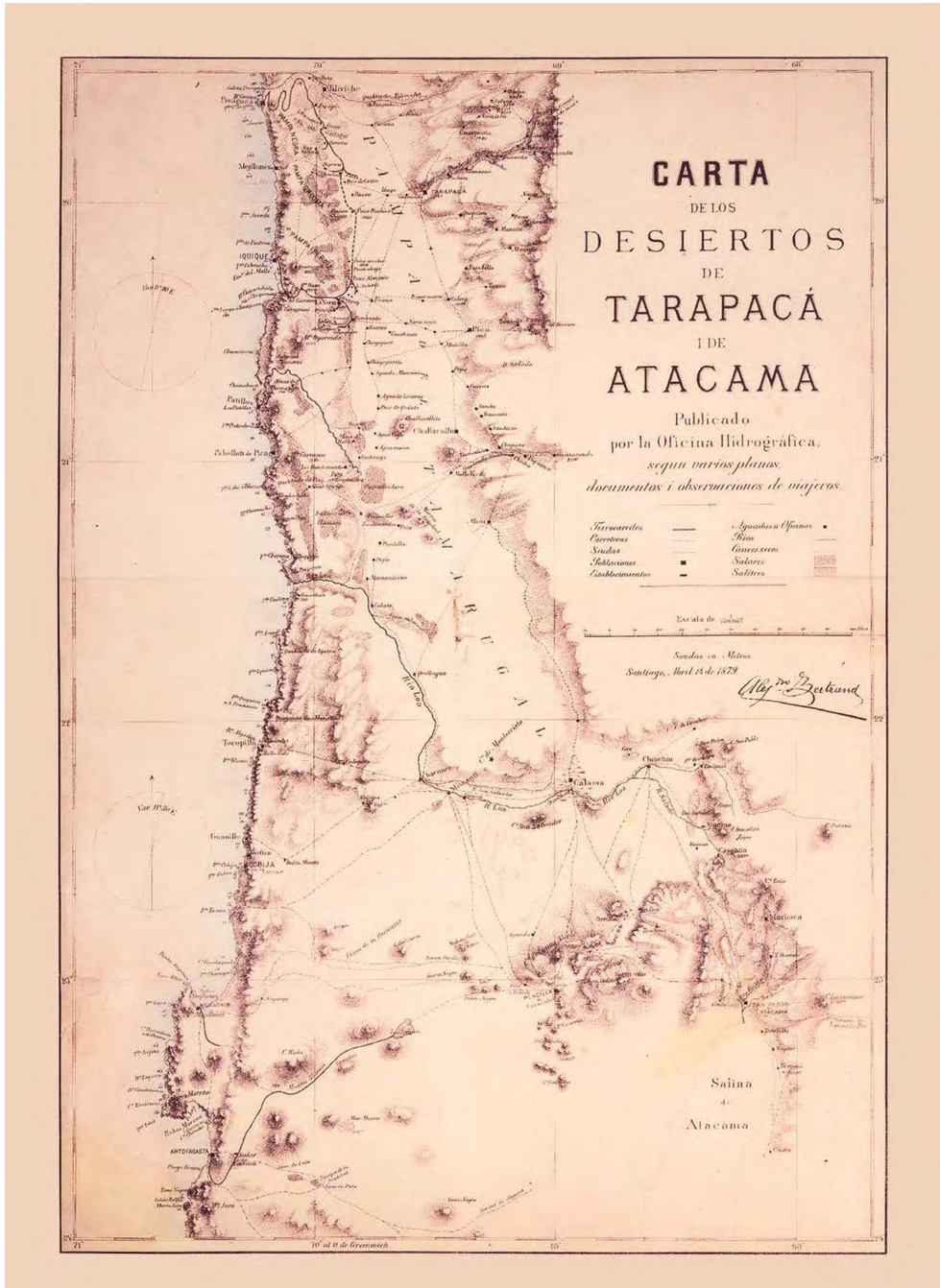
‹ Iglesia de San Roque de Peine, en el borde del salar de Atacama. Antigua comunidad que tuvo tempranamente una capilla, que se trasladó al lugar actual supuestamente durante el siglo XIX.
Fotografía Pablo Maldonado.

› Torre de la iglesia de Río Grande.
Fotografía Nicolás Aguayo.

Los mismos altibajos de fortuna afectaron a los poblados tradicionales. En 1833 el Mariscal Andrés de Santa Cruz ordenó crear una escuela pública en Chiu Chiu, pueblo que entonces tenía 750 habitantes y por donde pasaban diez mil llamas de carga, haciendo el trayecto entre Cobija y Potosí, o entre Cobija y Salta, transportando plata, armamento, paños y mercadería. En las chacras y los corrales de Chiu Chiu había mil cabezas de vacuno, dos mil burros, forraje y alimentos para llevar cuantiosa carga, hacia la costa o al Collao. Pero la bonanza de Chiu Chiu comenzó a decaer hacia 1840, cuando la Prefectura trasladó su sede a Calama, que comenzó a proyectarse como un centro importante, y se trazó un nuevo camino tropero que fue directamente de Calama a San Pedro, donde comenzaron a surtirse las caravanas. Así, fue en el oasis de San Pedro donde se concentró el potencial de carga de Atacama y sus corrales estuvieron desde entonces bien surtidos de animales.[19]

Así como el descubrimiento del mineral de Potosí irradió hacia el Despoblado de Atacama durante los siglos XVII y XVIII, el descubrimiento del mineral de Caracoles en 1870 produjo el mismo efecto, pero solo por ocho años. El afortunado José Díaz Gana descubrió no una mina, sino un campo de plata pura en el desierto de Atacama, poco al sur del Salar, que antes de agotarse produjo novecientos mil kilos de mineral y muchos nuevos ricos. Pálidos reflejos de esta fortuna llegaron a algunas iglesias del Despoblado, donde se pintó un altar o se hizo una nueva corona para una santa patrona o un sombrero de plata para San Santiago.

‹ Altar lateral de la iglesia de Chiu Chiu, con una talla del Señor de la Caña y fragmentos de retablos tallados en los siglos XVII y XVIII. Fotografía Fernando Maldonado.



Atacama, territorio chileno

El desenlace de la Guerra de 1879 generó nuevas jurisdicciones y dependencias en todo el territorio que hasta entonces había pertenecido a Bolivia. Los sacerdotes de la Vicaría Castrense del Ejército Chileno asumieron el servicio espiritual de los fieles, hasta que en 1883 se inició una Administración Eclesiástica sobre las siete parroquias que integraban ese territorio, Chiu Chiu y San Pedro entre ellas, en virtud de las atribuciones que le concedió la Santa Sede. En 1886 se constituyó el Vicariato Apostólico de Antofagasta y se designaron párrocos en las diversas sedes, creándose, un año más tarde, la nueva parroquia de San Juan Evangelista de Calama. En virtud del tratado entre Chile y Argentina sobre la Puna de Atacama, de 1899, se segregó una parte de su jurisdicción a la parroquia de San Pedro y en 1902 pasaron a depender del Obispado de Salta los poblados de Susques, Ingaguasi y Rosario, con sus respectivas capillas.[20]

A la riqueza minera de Potosí y Caracoles siguió la riqueza del salitre y la del cobre. Desde 1890 en adelante la pampa de Antofagasta se llenó de oficinas salitreras en las que hubo una demanda siempre creciente de mano de obra, agua y alimentos, todo lo que proveyó en parte la frágil economía agrícola del Despoblado, hasta la paralización de esta industria en la década de 1930. Así como el salitre afloró en la superficie de todo Atacama, el cobre surgió en un lugar puntual: Chuquicamata. Luego de un inicio esforzado y modesto, esa mina inició su carrera formal en 1915, cuando era explotada por capitalistas norteamericanos y fue inaugurada por el propio Presidente de la República, Ramón Barros Luco. Era entonces un pequeño campamento próximo al poblado de Calama y llegó a ser la mina de cobre a tajo abierto más grande del mundo.

‹ Carta de los Desiertos de Tarapacá y Atacama, levantada por el ingeniero Alejandro Bertrand. Oficina Hidrográfica, Santiago, abril de 1879.
Colección BNCh.

^ Vista general de Calama con la parroquia de San Juan Evangelista en primer plano. Fotografía Lassen Hermanos, *ca.* 1890.
Colección MHN.

Continuidad de arquitectura, religiosidad y vida

No obstante las riquezas que generaron el salitre y el cobre, en nada cambiaron los poblados ancestrales de Atacama y sus templos. Antes bien, quedaron rezagados, envueltos en una suerte de cápsula atemporal en la que cada comunidad mantuvo sus ritos y creencias, bajo el alero protector de los santos patronos y las altas cumbres de los Andes.

El paisaje y las iglesias sintetizan la identidad más expresiva del atacameño. La materialidad de los templos del Despoblado es reflejo de su espiritualidad mestiza, donde se sincretiza el santoral cristiano y la devoción a Jesús y a su Madre, con la religiosidad de los indígenas, que adoran a la divinidad en los santuarios de la naturaleza, denominada Huacca Muchay en su lengua.

La arqueóloga Victoria Castro, que ha investigado con profundidad, sensiblemente, la evangelización y la religión andina en los pueblos de Atacama, llegó a identificar, entre otras cosas, que el pequeño y multicolor colibrí, el Sotar Condi o "picaflor de la gente", era considerado como una deidad regional, "a quien todos los indios de estas Provincias teníamos como Dios...".[21]

Todavía sabemos poco de la espiritualidad andina, de sus significados profundos, no siempre reconocibles, de la Pachamama o santa madre tierra presidiendo el panteón andino. El aparente abandono o soledad de las capillas y poblados de Atacama se revierte completamente al avanzar el calendario de sus santos patronos, celebrados masivamente en cada localidad. Hasta ellas "suben" sus hijos desde cualquier lugar donde se encuentren, devolviendo a la vida casas que parecían abandonadas y reuniendo, al menos una vez al año, a familias extensas y dispersas que regresan al lugar donde vivieron los abuelos.

En enero se celebra a Nuestra Señora de la Candelaria en Caspana; siguen en marzo y abril las ceremonias de Semana Santa y luego la Cruz de Mayo en casi todas las localidades del Despoblado; en junio se festeja a San Pedro en ese pueblo; en julio es el turno de Nuestra Señora del Carmen en Conchi Viejo y de San Santiago, en Río Grande, en Machuca y en Toconce; en agosto es la celebración de San Roque, en Peine y en Cosca; en septiembre corresponde festejar a Nuestra Señora de Guadalupe en Ayquina; en octubre es la fiesta de San Francisco de Asís en Chiu Chiu y la de San Lucas, en Caspana y en Toconao; en noviembre es Todos los Santos y día de difuntos, en todas las capillas y los cementerios de Atacama, y en diciembre es la fiesta grande y multitudinaria de Nuestra Señora de Guadalupe de Ayquina, con bailes y diablada.

Las iglesias de Atacama son ejemplos de arquitectura y vida propiamente americana, y se conservan en pie, activas, gracias a sus estructuras de piedra y barro y a la fortaleza de sus comunidades, cuyo ejemplo motiva a respetar su cultura y a colaborar con el sostenimiento material de su patrimonio.

‹ San Antonio, en la iglesia de Socaire. Fotografía Fernando Maldonado.

‹ San Roque, en la iglesia de San Pedro de Atacama. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Interior de la iglesia de Caspana, durante la celebración de San Santiago, el 25 de julio. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Nuestra Señora de los Dolores o de la Soledad, de la iglesia de Chiu Chiu. Talla de madera policromada, de vestir, realizada en Potosí entre 1728 y 1735.
Fotografía Fernando Maldonado

> Virgen Guadalupe de Ayquina, ataviada para la fiesta de San Santiago en Toconce. La virgen visita al santo en la semana de festividades.
Fotografía Pablo Maldonado.

CAPÍTULO SEIS

Historia de la minería indígena atacameña

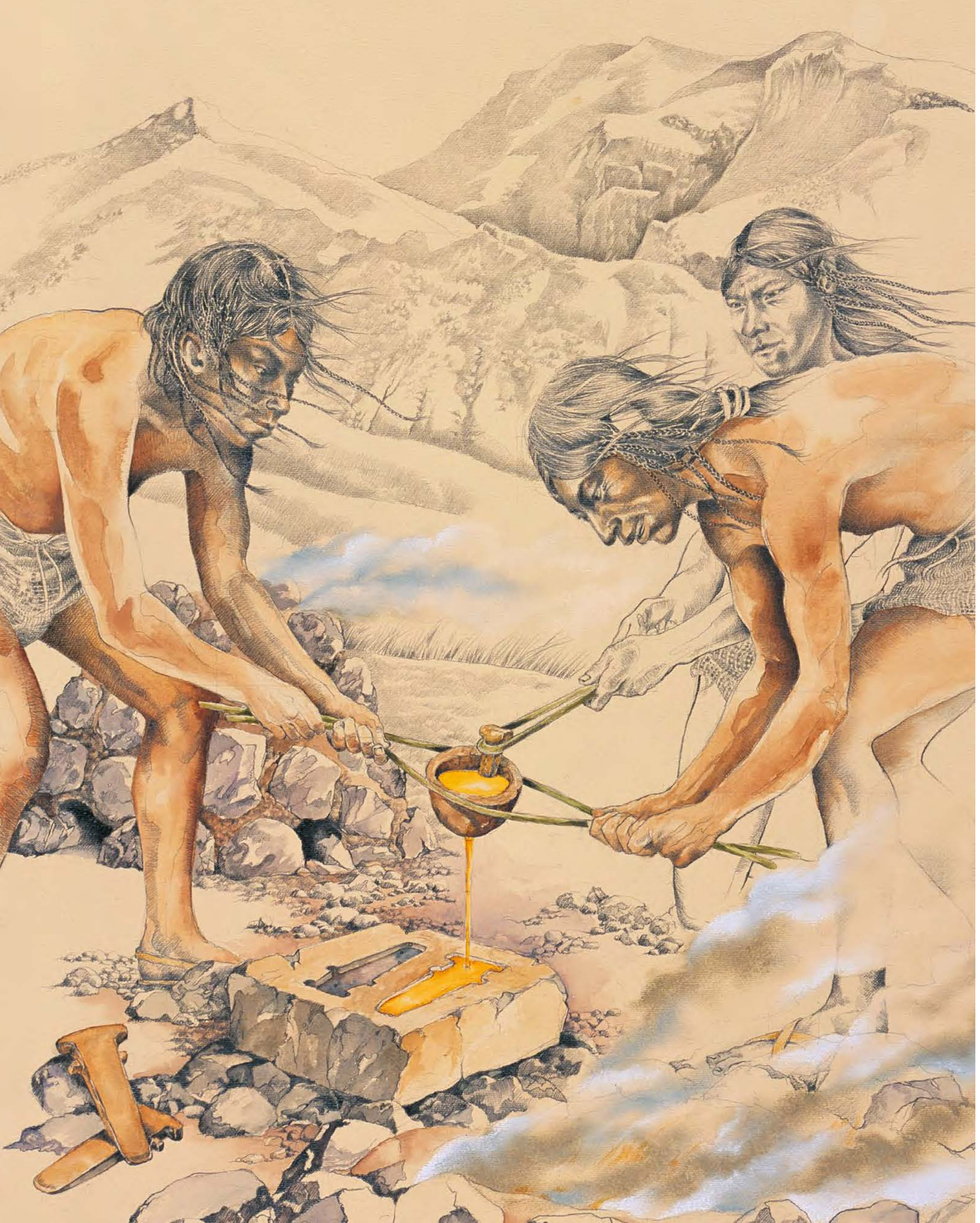
DIEGO SALAZAR SUTIL

El área Andina es una de las regiones más ricas del mundo en minerales. Incluye grandes reservas de antimonio, cobre, estaño, nitratos, plata, platino, plomo, oro y zinc, entre otros.[1] Dentro del territorio andino, Atacama es una de las principales regiones mineras. En la actualidad se concentran aquí algunos de los yacimientos de cobre más grandes del mundo, pero también han sido célebres en el pasado sus minas de plata (Caracoles, entre otras), oro (por ejemplo, Ingahuasi) y minerales no metálicos tales como el salitre, el azufre o el boro.

A lo largo de por lo menos trece mil años de historia humana en este territorio, sus habitantes han descubierto los distintos minerales que alojan los cerros atacameños y aprendieron diversos usos para ellos. Aquí nacieron y trabajaron algunos de los más antiguos mineros y geólogos de América. Por eso cuando los españoles llegaron a la antigua Atacama, se encontraron allí con una tradición minera de varios milenios. Este trabajo es una invitación a recorrer brevemente esta extraordinaria historia de conocimiento e interacción con el medioambiente andino; la minería indígena atacameña.

« Montañas de colores cerca de El Salvador.
Fotografía Gerhard Hüdepohl.

› Atacamita, mineral de cobre verde.
Fotografía Gerhard Hüdepohl.



Amanecer de la minería atacameña

Investigaciones recientes han logrado descubrir, en el límite sur del área atacameña, los testimonios más antiguos de minería conocidos a la fecha en toda América. En las costas de Taltal se encontró una mina de óxidos de hierro cuya primera explotación ocurrió hace aproximadamente doce mil años.[2] Este hallazgo viene a confirmar que la minería es una de las actividades más antiguas del territorio atacameño, actividad que marca desde entonces la historia de esta porción del desierto andino. Fueron los primeros habitantes de esta costa desértica, conocidos como cultura Huentelauquén, quienes iniciaron esta aventura minera, explotando un yacimiento extraviado en las sierras de Taltal, con el objeto de obtener pigmentos de colores rojo y amarillo que usarían luego con distintos fines, tanto rituales como domésticos. Para sus actividades mineras contaban con martillos y herramientas de piedra, la mayoría de ellos usados manualmente, sin enmangar. En las inmediaciones del sitio y en la costa aledaña buscaban las piedras más idóneas para ser usadas como herramientas en la mina. Se han encontrado martillos pequeños, de tan solo unos cientos de gramos, así como enormes piezas de más de dieciséis kilos que eran transportadas varios kilómetros hasta el sitio.

Desde ese temprano momento, y hasta la llegada de los españoles, el uso de estos minerales constituye una de las características distintivas de los habitantes de la costa desértica del norte de Chile. Con estos óxidos rojos y amarillos pintaron sus objetos, decoraron sus ritos funerarios e incluso cubrieron sus cuerpos, por razones estéticas, simbólicas y aun prácticas (usándolos como protector solar). Los primeros españoles en llegar a estas costas se asombraron del color rojo de la piel de los indígenas, pensando erróneamente que el color era dado por el consumo de sangre de lobo marino en vez de agua dulce, que era muy escasa. Pero en realidad no era la sangre de lobo lo que teñía sus pieles y cuerpos, sino el extendido uso de los óxidos de hierro que obtenían por medio de técnicas mineras en los ricos cerros de la cordillera de la Costa. La arqueología también ha documentado el uso de pigmentos rojos por parte de los primeros grupos de cazadores y recolectores que habitaron el interior de la Región de Antofagasta, específicamente en lo que hoy se conoce como las serranías de Tuina, cerca de Calama,[3] pero aún no se conoce dónde se extrajeron estos óxidos de hierro, ni si estos eran intercambiados con los grupos costeros que explotaban el sitio San Ramón en Taltal.

Lo que sí sabemos es que la explotación de óxidos de hierro, para usarlos como pigmento, dio inicio a la historia de la minería en Atacama. Durante varios miles de años esta fue la principal actividad minera de los cazadores y recolectores del territorio. Sin embargo, la experiencia acumulada y su creciente conocimiento de los cerros atacameños terminó por conducirlos hasta el cobre, el más importante mineral en la historia de este desierto andino desde entonces y hasta la actualidad.

< Proceso de fundición de un hacha en Atacama. Ilustración Eduardo Osorio.

^ Hacha T de cobre. Colección MURA. Fotografía Fernando Maldonado.

La minería del cobre

El cobre fue explotado por primera vez como piedra semipreciosa. Esto sucedió durante el denominado período Arcaico Tardío, es decir, a partir del 4000 a. C.[4] No conocemos minas de esta época, por lo que nada sabemos de las tecnologías usadas ni de quienes fueron exactamente los primeros mineros del cobre atacameño. Pero los hallazgos arqueológicos de cuentas de collares, colgantes y adornos de este mineral en Chiu Chiu, Puripica y Tulan, entre otros, demuestran sin lugar a dudas que la minería del cobre había comenzado en el desierto de Atacama. Muy pronto aparecen minerales en los restantes oasis atacameños y también en la costa desértica.

El interés que comienza a despertar el mineral cuprífero en las sociedades atacameñas del Arcaico Tardío no se explica por repentinos avances tecnológicos que permitieron su explotación, ni tampoco por algún súbito descubrimiento de estas menas verde-azuladas. Más bien fue el simbolismo del cobre lo que atrajo el interés de los cazadores y recolectores locales e inauguró esta actividad minera. Efectivamente, el cobre no tenía valor económico en ese momento, pero aun así los hombres y las mujeres del desierto lo apreciaban por su capacidad de transmitir cierta información social, es decir, por convertirse en un símbolo. Es cierto que no sabemos –y quizás nunca lo sabremos– cuáles eran las creencias particulares que hicieron del cobre una piedra semipreciosa muy atractiva. Pero sin duda fueron sus colores, la intensidad de esas tonalidades verdes que contrastaban como los valles fértiles en medio del desierto atacameño, los que llamaron la atención de los atacameños del Arcaico Tardío. A nivel mundial también se da una relación entre los primeros usos del cobre como piedra semipreciosa y la aparición de la agricultura y la ganadería.[5] La importancia de la fertilidad para sociedades agrícolas y ganaderas, en especial en ambientes desérticos, hizo del color verde un símbolo de vida, pero también de diferencias sociales. No parece ser una coincidencia que las primeras cuentas de mineral de cobre aparecieran en Atacama justo en el momento en que las sociedades locales atravesaban importantes transformaciones internas producto de su avanzada experimentación con la domesticación de animales y la vida sedentaria. En efecto, el uso de distintos emblemas y adornos, tales como los collares y las pulseras de mineral de cobre, serviría desde entonces para distinguir a los miembros del grupo social. De este modo, mientras los rojos óxidos de hierro se utilizaron durante miles de años para pintar cuerpos, artefactos y sobre todo los entierros de los difuntos, los verde-azulados minerales de cobre hicieron su aparición en la historia humana de Atacama como emblemas que marcaban la posición social de un individuo dentro de su propio grupo.

Los cazadores-pastores del período Arcaico Tardío atacameño no tardaron en adoptar la agricultura y en asentarse en forma cada vez más permanente en las aldeas que surgían tanto en los oasis del salar de Atacama como en el curso medio y superior del río Loa. Comienza entonces al período Formativo (1000 a. C.-500 d. C.) y se populariza el uso de nuevas tecnologías que acompañan desde entonces a los modos de vida de las sociedades atacameñas. Una de ellas fue la cerámica, utilizada profusamente en contextos domésticos y ceremoniales, y ampliamente distribuida entre todos los miembros de la sociedad. Otra tecnología que surgió en este período fue la metalurgia del oro y el cobre.

« Trapiche minero en Tres Puntas, Atacama, hacia 1850. Ilustración R. A. Philippi (1860).

‹ Placa de cobre. Colección MASPA. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Disco de cobre, 900-1430 d. C. Colección MEJBA, Argentina. Fotografía Fernando Maldonado.

Los metales

A contar del período Formativo, la actividad minera debe intensificarse para abastecer dos florecientes industrias: por un lado, la fabricación de cuentas de collares que requería de crecientes cantidades de mineral cuprífero para surtir una "demanda" local y también de otras sociedades vecinas con las cuales se intercambiaban estos bienes. Por otro lado, la incipiente industria metalúrgica, destinada a elaborar artefactos de estatus y algunos instrumentos. Y si las cuentas y adornos de mineral de cobre habían servido originalmente para expresar las primeras diferencias sociales durante el Arcaico Tardío, a partir del período Formativo y a lo largo de todo el resto de la prehistoria atacameña, la metalurgia continuó ese camino para convertirse en uno de los principales vehículos de expresión y legitimación de las jerarquías sociales que se institucionalizaron en la sociedad local.

^ Estos artefactos de plata servían el doble propósito de *topus*, agujas para sujetar vestimentas, y de *tumis* o cuchillos. Colección MASMA. Fotografías Fernando Maldonado.

< El *tumi* era un cuchillo que servía a distintos propósitos, utilitarios y rituales. Algunos tenían el tamaño suficiente para llevarse colgando del cuello. Colección MASMA. Fotografías Fernando Maldonado.

> *Tumi* y hachas estilo La Aguada. Los objetos de metal fueron parte importante de los ajuares funerarios durante la época Inka en el valle de Copiapó. Colección MURA. Fotografías Fernando Maldonado.

Por eso es que fue durante el auge y desarrollo de sociedades complejas y grandes estados, que la minería del cobre andina alcanzó su mayor expresión en términos de volúmenes de producción, y complejidad organizativa, tecnológica y logística. Antes de eso no existieron los mineros especializados tal como los entendemos hoy, ya que las minas eran trabajadas solo en períodos cuando los diversos ciclos agropecuarios de la economía andina no demandaban contingentes importantes de fuerza de trabajo en las aldeas. Lo más probable es que antes del surgimiento de sociedades complejas y estatales, hayan sido unos pocos campesinos-pastores y sus familias quienes se dedicaran a la minería durante temporadas cortas.

Pero a partir del período Medio, es decir entre los años 500 y 1000 d. C., este panorama experimentó cambios importantes. Especialmente en las tumbas de San Pedro de Atacama, no son pocos los individuos que se enterraron junto a herramientas mineras tales como martillos y palas, como queriendo continuar en la otra vida con la identidad y la actividad dominante que habían tenido en esta. Por entonces, los principales centros productores de metales de la zona surandina se encontraban en el altiplano boliviano (cultura Tiwanaku) y especialmente en el noroeste argentino (cultura La Aguada). Comparado con estos importantes centros de producción, la metalurgia en el norte de Chile fue siempre menos relevante, pero la actividad minera fue en cambio un sello característico de las economías y la organización social de algunas comunidades de la actual Región de Antofagasta. Se sabe de explotaciones de cobre de esta época en los yacimientos de El Abra, Radomiro Tomic, Chuquicamata, posiblemente, Chulacao y otras minas más. Estas explotaciones no solo abastecían una pequeña industria metalúrgica atacameña, sino también la fabricación de cuentas de collar en grandes cantidades. Además, en esta época, el mineral de cobre era también sumamente requerido para ser ofrendado en ceremonias religiosas, ya que se consideraba que este mineral era un alimento apetecido por algunas de las principales deidades del universo simbólico atacameño, en especial de los cerros.

^ *Ushnu* en la plataforma ceremonial de Viña del Cerro, centro administrativo y minero inka en Copiapó. Fotografía Fernando Maldonado.

> Vista general del establecimiento minero inka Viña del Cerro. En primer plano, bases de las *huayras* u hornos de fundición.
Fotografía Fernando Maldonado.

El "hombre de cobre"

El llamado "hombre de cobre", fue uno de los tantos mineros que trabajaron durante el período Medio los cerros atacameños en esta época. Su cuerpo fue encontrado a inicios del siglo XX en una galería de la mina de Chuquicamata.[6] Estudios posteriores señalan que el desafortunado minero falleció en plena faena, cuando la estrecha galería donde laboraba se desplomó causándole la muerte por asfixia. Durante siglos su cuerpo sin vida permaneció enterrado. Cuando fue encontrado, las sales de cobre lo habían cubierto casi por completo, contribuyendo al proceso de momificación natural del cuerpo; de ahí el nombre con que se conoce a este individuo. Las herramientas encontradas junto a él son aún el mejor y más completo testimonio de la tecnología usada por los mineros prehispánicos del cobre atacameño. Su equipo tecnológico consistía en pesadas piedras enmangadas con madera y cuero que conformaban sus martillos y mazos; cuñas, palas y azadas, de piedra y madera; barretas y picos de madera, y algunos cestos, sacos de lana y capachos de cuero para trasladar el mineral. Las evidencias arqueológicas conocidas en la actualidad demuestran que dependiendo de la forma de la mineralización y la roca de caja de la mina que estaban explotando, los expertos mineros atacameños decidían entre varias posibilidades extractivas, incluyendo explotaciones a rajo abierto, piques y galerías subterráneas, entre otros.

Paralelamente a la intensa actividad minera atacameña durante el período Medio, en San Pedro de Atacama se recibían metales elaborados en el altiplano, tanto en bronce como en oro. Y desde ahí se redistribuían a la cuenca del río Loa y la costa desértica. Minerales y metales estaban dentro de los objetos que más activamente participaban de las redes de intercambio, el ceremonialismo religioso y el simbolismo político y étnico de la época. Largas caravanas de llamas con sus lomos cargados de minerales, lingotes de metal refinado y objetos metálicos, comenzaron a cruzar una y otra vez los desolados paisajes del desierto y la cordillera andina, uniendo distantes sociedades por medio de sistemas de intercambio que probablemente se fundaban en relaciones de parentesco y alianzas sociopolíticas. Como verdaderas carreteras de la antigüedad, los surcos dejados por el paso de estos animales recorriendo las mismas rutas a lo largo de los siglos, son hasta hoy fiel testimonio de las relaciones de larga distancia que la sociedad atacameña estableció con el objeto de acceder a los bienes que requería y que no estaban disponibles en las zonas donde habitaban.

‹ Momia de un minero atacameño (*ca.* 800 d. C.), que se conserva en el Museo Nacional de Historia Natural de Nueva York, EE. UU.

‹ Hallazgo del "hombre de cobre", en 1889. Fotografía gentileza Museo Nacional de Historia Natural de Nueva York, EE. UU.

^ Hacha y cincel de cobre, encontrados en Copiapó. Colección MURA.
Fotografías Fernando Maldonado.

› Martillo de piedra usado en el trabajo de las minas, encontrado en Huanchaca. Colección MChAP.
Fotografía Fernando Maldonado.

› Capacho de cuero para transportar material.
Colección MChAP.
Fotografía Fernando Maldonado.

› Crisol de fundición. Diaguita-Inka, 1430-1532 d. C.
Colección MALS.
Fotografía Fernando Maldonado.

Luego del ocaso del período Medio y la influencia Tiwanaku en el norte de Chile, durante lo que los arqueólogos denominan el período Intermedio Tardío (1000-1450 d. C.), disminuyó la cantidad de metales circulando por las desérticas rutas andinas. No obstante, la sociedad atacameña siguió dedicando parte de su fuerza de trabajo a la producción y el intercambio de minerales, fundamentalmente cobre y turquesa. Se usaban para producir metales, cuentas de collar, para ser ofrendados en los rituales y, a partir de este momento, también para producir pigmentos usados en las pinturas rupestres de la región.[7] Las aldeas de la zona lograron organizar complejos sistemas de control, producción y distribución de los minerales de cobre que abundan en el área. Quizás uno de los casos más interesantes proviene de la célebre mina Las Turquesas, ubicada en el sector de El Salvador, en la Región de Atacama.[8] Trabajos recientes en este sector han demostrado que la explotación de este importante yacimiento comenzó durante el período Formativo y se mantuvo en actividad hasta tiempos inmediatamente preinkaicos.[9] Aun cuando esta mina de turquesa se encuentra a más de quinientos kilómetros de distancia de los oasis del salar de Atacama, separada de ellos por un interminable despoblado casi carente de recursos de agua, quienes organizaron originalmente su explotación fueron poblaciones venidas justamente desde los alrededores de San Pedro de Atacama. Tal era la importancia de este recurso a nivel regional, que una sociedad enviaba verdaderas colonias a larga distancia para procurárselo.

Pero en los alrededores de la mina Las Turquesas existían escasos recursos alimentarios y de agua. Esto significó que la población de mineros atacameños que permanecía en este lugar debía ser abastecida por medio de caravanas de llamas que traían productos desde la costa y los valles circundantes. Esta verdadera "colonia" atacameña que se había instalado en Las Turquesas incluía no solo mineros, sino también artesanos lapidarios expertos en el trabajo de esta piedra semipreciosa. En efecto, en las inmediaciones de la mina, los arqueólogos han estudiado un extenso campamento habitacional, en el cual los artesanos procesaban la turquesa para convertirla en cuentas de collar y otros adornos. Es posible que cientos y miles de "joyas" de turquesa fabricadas en este lugar hayan circulado por los más variados rincones de la geografía surandina.

‹ Collares de cuentas de turquesa. Colección MASPA. Fotografías Fernando Maldonado.

^ Establecimiento minero inka en Cerro Verde, Caspana. Fotografía Fernando Maldonado.

No era esta la única mina en funcionamiento en la época. En la actualidad se conocen otras minas de cobre explotadas por los indígenas atacameños antes de la llegada de los inkas. En la zona de San José del Abra, por ejemplo, al noreste de Chuquicamata, existían en operación varias faenas mineras pequeñas explotadas simultáneamente por familias provenientes del río Loa. De algunas de ellas se obtenía turquesa para la elaboración de adornos, pero en otras se buscaba la obtención de menas metalíferas, tales como la crisocola y la brochantita, las cuales eran reducidas en el lugar y luego enviadas en calidad de lingotes hacia los centros aldeanos de la época donde serían transformadas en herramientas y adornos de cobre metálico. Es posible que Collahuasi, Radomiro Tomic, Conchi Viejo, San Bartolo, Chulacao y Toconao también hayan tenido minas de cobre en explotación en esta época.

^ Mina y ruinas del establecimiento inka en San José del Abra.
Fotografía Fernando Maldonado.

> Manoplas y cabeza de maza estrellada, artefactos de cobre encontrados en Copiapó. Colección MURA.
Fotografías Fernando Maldonado.

La minería atacameña y el inka

Lo cierto es que, a contar del siglo XV, para cuando el imperio inkaico se expande por todo el territorio andino, Atacama se encuentra con una tradición de más de doscientos años de minería del cobre.[10] Esta tecnología, así como la organización de la producción, fueron aprovechadas por los hábiles administradores del gran Estado andino, siendo parcialmente modificada con el objeto de aumentar una vez más los volúmenes productivos. Sucede que con el advenimiento del *Tawantinsuyu* –como se conoció al imperio de los inkas–, la demanda sobre minerales y metales nuevamente se vio incrementada. Las autoridades inkaicas debían contar con amplias reservas de estos bienes para agasajar a los dirigentes de las comunidades sometidas, como una forma de asegurar su lealtad y colaboración, y para mantener las relaciones de reciprocidad que fundamentaban su alianza. Es por eso que el Estado cusqueño incentivó la minería y la metalurgia en aquellas comunidades que habitaban territorios mineralizados.

El territorio atacameño fue testigo privilegiado de los cambios introducidos por la nueva administración cusqueña. Los estudios en las localidades de San José del Abra y Conchi Viejo han demostrado que hacia el año 1450 d. C. se abolió el sistema de explotación por parte de pequeños grupos de tarea que accedían a la localidad durante algunos meses del año, y se reemplazó por un contingente mayor de especialistas mineros, esta vez de tiempo completo y dedicación exclusiva a las faenas extractivas. Todos ellos habían sido reclutados de entre las principales aldeas atacameñas de la época, y permanecían en las localidades mineras durante cerca de tres meses, tras lo cual eran reemplazados por un nuevo turno de mitayos de procedencia atacameña.[11] De esta forma las autoridades regionales se aseguraban que el mineral estuviera en explotación durante todo el año (a excepción de los meses de invierno), aumentando notablemente los volúmenes de producción, pero al mismo tiempo evitando alterar los ciclos productivos agrícolas y pastoriles que debían atender estos mismos individuos en sus propias comunidades de origen. Simultáneamente, existían operaciones mineras inkaicas en Collahuasi, Conchi Viejo, Cerro Verde (Caspana) y San Bartolo (Río Grande), y seguramente otras minas que aún no han sido detectadas. No hay duda de que durante el período Tardío –época de la expansión inkaica– la minería del cobre en los Andes alcanzó su mayor complejidad organizativa y los más grandes volúmenes de producción anuales. Pese a ello, los inkas rara vez modificaron la tecnología de las zonas mineras conquistadas, sino que aprovecharon el conocimiento milenario de las propias poblaciones locales. Su gran aporte fue, pues, organizativo. Y en este ámbito ninguna cultura indígena americana pudo emularlos.

La llegada de los españoles a América fue el comienzo del fin de la minería indígena del cobre andino. Como es bien sabido, los conquistadores pusieron su énfasis en la industria del oro y de la plata, destinando los mayores contingentes de mano de obra a dichas actividades, demostrando escaso o nulo interés en la explotación del cobre. Por otra parte, el ámbito de lo ceremonial y las jerarquías políticas, que habían sido el interés privilegiado para la producción cuprífera precolombina, fueron duramente afectados por la conquista española y sus aspiraciones de "civilizar" a los indígenas y reducirlos a mano de obra barata para la producción de metales preciosos. No obstante lo anterior, en algunas zonas la minería del cobre se mantuvo con el objeto de atender la demanda ejercida por el nuevo mercado colonial hispano (cañones, instrumentos de trabajo, campanas y monedas principalmente). A partir del siglo XVIII, en el área atacameña destacó el mineral de Conchi Viejo, convirtiéndose en el principal productor de cobre de la región. Allí habitaban indígenas atacameños y tarapaqueños, mestizos y españoles extrayendo cobre de las minas cercanas y fundiéndolo para producir principalmente almadanetas (mazos para triturar el mineral) que se enviarían a los ingenios de plata de Potosí.

Durante el período colonial, en Conchi Viejo y otras faenas mineras tales como el mineral de oro de Santa Loreto de Ingahuasi (en territorio actualmente argentino), algunas tecnologías artesanales indígenas coexistieron con las que traían consigo los españoles. Como sucedía en época prehispánica, las operaciones seguían las vetas de mayor ley, y tenían escasa infraestructura e inversión en términos de seguridad, transporte y desagüe de los socavones y galerías subterráneas. Sin embargo, los piques fueron más profundos en la Colonia debido a la mayor presencia de mano de obra y a la introducción de herramientas de fierro y acero. Si bien la pólvora sería introducida en la extracción minera andina a mediados del siglo XVII, su uso fue sumamente esporádico hasta finales del período colonial. Ya en el siglo XIX, su mayor popularidad coincide con la introducción de máquinas a vapor (calderas, máquinas y bombas para el desagüe de la mina), y el desarrollo de la geometría subterránea, todo lo cual modificó en forma profunda la tecnología minera tradicional de las sociedades atacameñas.

^ Ruinas de Huanchaca, Antofagasta. Fotografía Ricardo Kelly, *ca.* 1970. Colección MHN.

> Establecimiento minero de San Bartolo en Río Grande, siglo XIX. Fotografía Fernando Maldonado.

Como consecuencia de estos cambios, la mayor parte de la tradición minera milenaria del desierto de Atacama desapareció. Cuando la minería del cobre vuelve a experimentar un auge económico en el siglo XIX, ya no hay mineros indígenas en los célebres yacimientos de El Abra, Chuquicamata y San Bartolo, a pesar de que habían sido explotados desde épocas inmemoriales por atacameños.[12] Las tecnologías tradicionales han sido modificadas y las antiguas instituciones desarticuladas. Los indígenas han sido desplazados de la propiedad de las minas, la cual pasa a manos de pequeñas y medianas empresas que darán inicio a la minería del cobre moderna en el norte de Chile.

Pero en los cerros metálicos del desierto atacameño y en los sitios arqueológicos que estos encierran, resuena aún el eco de los martillos indígenas batiéndose contra las paredes de las minas prehispánicas. Y más aun, como un susurro en la mente de quienes estudian la minería indígena atacameña, puede oírse la sabiduría tradicional del minero que concibió a los cerros y los minerales como entidades vivas a las que se debía respeto y agradecimiento por las riquezas entregadas. No es posible terminar este breve repaso por la historia indígena de la minería atacameña sin siquiera mencionar la mentalidad del minero andino, su forma particular de concebir la tecnología minera como una suma de elementos prácticos y simbólicos, como una actividad que combina armoniosamente el desarrollo tecnológico con el ritual, permitiendo la feliz coexistencia entre seres humanos, economía y naturaleza. Esta sabiduría minera que todavía persiste en algunas comunidades mineras de la actual Bolivia, sin duda fue testigo privilegiado de los milenios de explotaciones de los óxidos en el desierto atacameño.

Con nuevas tecnologías, con nuevos actores y con una nueva mentalidad, hoy se sigue escribiendo la historia de la minería en el desierto de Atacama. Pero es la misma actividad milenaria, son las mismas etapas productivas y, en muchos casos, son las mismas minas las que continúan en explotación. Esta historia solo podrá terminar de escribirse cuando el último minero se despida para siempre de estos cerros milagrosos.

^ Vista aérea de la mina a rajo abierto de Chuquicamata. Fotografía Tomás Munita.

CAPÍTULO SIETE

El cielo en la cosmovisión de Atacama

JOYCE CORTÉS, JIMENA CRUZ, CRISTINA GARRIDO,
NATALIA HENRÍQUEZ, FLORA VILCHES Y CAROLINA YUFLA

La cuenca del salar de Atacama es admirada por sus cielos amplios y claros, lo que ha atraído a grandes proyectos astronómicos que hoy intentan comprender el universo desde esta tribuna. Sin embargo, estos científicos no son los primeros en explorar y hacer uso de la esfera celeste. Aunque tímidamente, las investigaciones arqueológicas y antropológicas han comenzado a develar cómo los antiguos pobladores del Alto Loa y el salar de Atacama organizaban su vida cotidiana y simbólica de acuerdo a la observación del cielo, a través de su arte rupestre o de rituales para adorar a los cerros.[1] Si bien estos estudios descansaron en investigaciones aisladas que se circunscribían a los poblados de Turi, Ayquina, Conchi y Toconce en la región del Loa Superior, daban cuenta de un conocimiento astronómico vigente entre sus habitantes originarios. Efectivamente, relatos indígenas apuntan a una directa relación entre el cielo y los significados que estas personas le otorgan a cerros y volcanes, fenómenos atmosféricos y el ciclo agrícola.[2] Además, en términos generales, ellos estaban perfectamente alineados con una serie de principios que gobiernan la rica información etno y arqueoastronómica que se conoce para los Andes centrales.[3]

« Cielo de Atacama.
Fotografía Fernando Maldonado.

› Concepción cosmológica del mundo andino. Mapamundi de las Indias del Perú, con la división cuatripartita del imperio inkaico del *Tawantinsuyu*. Dibujo Felipe Guamán Poma de Ayala, Lima (*ca.* 1612/1615).

Los habitantes del cielo de los Abuelos

Aproximándonos al conocimiento de los Abuelos –aquellos miembros más ancianos de las comunidades indígenas que hoy habitan la cuenca del salar de Atacama, el Loa y Ollagüe– nos encontramos con que el Sol, la Luna, el Río, los Luceros, ciertas estrellas, cuerpos oscuros y algunos fenómenos climáticos como las nubes, el viento, el rayo, la lluvia y el arcoíris, son los principales fenómenos que forman parte de la cosmovisión atacameña. Cada uno de estos elementos cumple funciones sociales y culturales que organizan el tiempo y el espacio a través de los cerros *TataMallkus* o *Achachilas*, que limitan y a la vez vinculan la tierra y el cielo en términos complementarios. Es más, se rigen por principios de solidaridad y reciprocidad que son parte de la vida cotidiana en comunidad, estrechamente vinculada tanto con actividades concretas de subsistencia, como simbólicas, ligadas a aspectos de la religiosidad y ritualidad local.

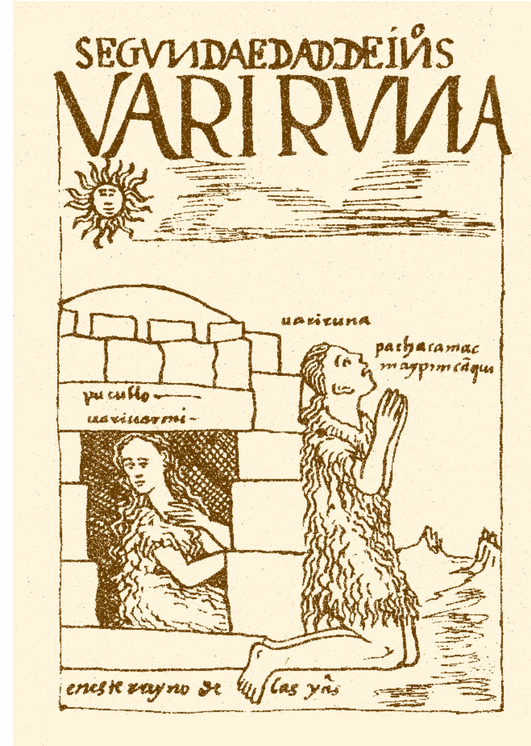
Estos mismos elementos son identificados y caracterizados según una serie de parámetros locales que tienen que ver con cualidades como el movimiento, la luminosidad o el brillo. Por lo general, los Abuelos expresan estos criterios como pares de opuestos: movilidad / estática, velocidad / lentitud, intensidad / vaguedad, luminosidad / oscuridad, presencia / ausencia. A su vez, la combinatoria de estos diversos parámetros hace que cada elemento del cielo asuma determinados roles, jerarquías, edades, estados de inmanencia y trascendencia.

Siguiendo la nomenclatura local de elementos, podemos identificar al Sol como *Ckapín* o Padre Sol, considerado el cuerpo celeste más joven del universo atacameño, aunque fuerte y masculino. En el concepto de familia representa al padre que provee luz y calor para la vida. Tutela las horas activas y de trabajo de los vivos, mientras que ante su presencia se esconden o mimetizan los antiguos y las almas de los muertos. La Luna en cambio, llamada *Ckamur* o Mama Luna, es el cuerpo más antiguo, anterior incluso al Sol. Es considerada como la única luz para las antiguas generaciones, aquel grupo de ancestros que habitó *los tiempos de color amarillo,* hasta que nació el Sol y lo cambió todo.[4] De esta manera, la luz del Sol pertenece a las generaciones actuales, *el día es de todos nosotros*, mientras la noche alberga a los antiguos.

Los Luceros, que nosotros conocemos como planetas, son considerados estrellas y son los hijos traviesos del cielo. Son las estrellas más grandes y brillantes, las primeras en aparecer y las últimas en irse. Debido a su movilidad y velocidad se "encuentran" con otras estrellas durante el año. Los Abuelos de Alto Loa y el salar son especialmente enfáticos y no menos risueños al nombrar a las Cuadrillas o Cabrillas (Pléyades), como unas de las principales protagonistas de dichos encuentros. Asemejando un rebaño de cabras hembras, reciben la visita del Lucero Chivato para señalar que son tiempos de fertilidad: *cuando el Chivato se junta con las Cabrillas... hacen más estrellas.*

La mayoría de las estrellas se concentran en la Vía Láctea, que en Atacama se conoce como el Río. Tanto en el salar de Atacama como en el Alto Loa, los Abuelos lo describen como una enorme franja curva en movimiento que cruza el cielo desde un extremo a otro, destacándose por sobre los demás elementos ya que contiene personas, animales y lugares que son reflejo de la vida en la Tierra. Esta densidad de "habitantes" nos interesa ya que coincide con uno de los principios característicos de la astronomía de la zona quechua-aymara, en lo que hoy es Perú y Bolivia. Se trata de las constelaciones de nubes oscuras, aquellas formadas por las manchas que se generan entre las estrellas, justo lo contrario de lo que vemos en el mundo occidental.

Pero además de este punto en común con los Andes centrales, los Abuelos de Atacama nos cuentan que las estrellas de este Río celeste representan las almas de sus difuntos.



‹ La "segunda edad" del mundo se inicia con la aparición del Sol. El personaje arrodillado reza: *Pacha camac, maypim canqui*? [¿Creador del mundo, dónde estás?]. Dibujo Felipe Guamán Poma de Ayala, Lima (*ca.* 1612/1615).

^ Representación del Sol (*Inti*) hecha en plata. Arte popular aymara, Isluga. Colección MChAP. Fotografía Fernando Maldonado.

˅ Representación de la *yakana* o constelación de la llama en una *chuspa* o bolsa ritual para coca. Pocoma-Gentilar (1250-1450). Colección MChAP. Fotografía Fernando Maldonado.

‹ La Vía Láctea aparece sobre el desierto y hace un arco de 360° sobre el observatorio de Paranal. Fotografía gentileza ESO/H.H. Heyer.

› Desde el sitio minero inka Cerro Verde, se observa la línea de cerros que rodea el paisaje de Atacama. De izquierda a derecha: volcanes San Pablo y San Pedro, volcán Paniri, cerros Echao, León y Toconce, volcán Linzor, cerros Copacoya y Tatío. Fotografía Fernando Maldonado.

Ordenando el universo con calendarios

Para observar los elementos celestes, los Abuelos toman como punto de referencia el horizonte perimetral que forman los cerros de la localidad, lo que les permite organizar y delimitar el universo de una forma particular. Guiándose por los cerros, los Abuelos construyen calendarios que, con precisión, fijan la ubicación de los astros a lo largo del año. Esta información la enriquecen gracias a una detallada percepción y comprensión del entorno de acuerdo con su color, luminosidad, temperatura y formas. La especificidad que alcanzan estos calendarios es vital para organizar la vida cotidiana y ritual.

El calendario lunar, en términos generales, se construye sobre la base del movimiento de este astro a lo largo de dos ciclos: mensual y anual. En el comienzo del ciclo mensual la Luna está nueva y, dependiendo de su color, presagia distintos eventos. El color rojo anuncia muertes, pestes, heladas de siembras y eventos desastrosos. El blanco se asocia a tiempos de frío, heladas, nieve y lluvia. El amarillo es señal de pestes, calor y vientos. En la medida que va creciendo, la Luna también "avanza" a través de las montañas, en sentido norte-sur o sur-norte según la estación del año, y de este a oeste mensualmente. Este tiempo es propicio para la germinación de las semillas. Luego, al alcanzar la fase de luna llena, se vive el mejor período de cada mes, siendo incluso

considerado como un día más de trabajo por su capacidad de iluminarlo todo. Aquí se retorna a los viejos *tiempos de color amarillo*, cuando los Abuelos aprovechaban la noche para seguir trabajando. Cortan pastos, podan sus plantas, riegan sus huertos o simplemente caminan bajo la luz de la Luna. Cuando comienza a menguar, se dice que la Luna en su descenso va hacia la oscuridad, a un lugar indeterminado y misterioso que *está más allá* de los cerros, rodeando al cielo y la tierra, conocido como "la Oscurana". Este período se percibe como un tiempo sensible, delicado y peligroso. El tiempo de carnaval, por ejemplo –que se hace coincidir con la fase de luna menguante a creciente– propicia la libertad sin trabas en la oscuridad. Durante este tiempo los Abuelos descansan y esperan que la Luna regrese.

El calendario solar, por su parte, sintetiza el ciclo de las actividades agrícolas y ganaderas de los Abuelos y está asociado a la presencia de elementos celestes que se "mueven" a lo largo de los ciclos marcados por el recorrido del Sol durante el año. Los distintos momentos o estaciones se representan con distintos colores que aluden al estado de la vegetación en dichos meses. El verde más oscuro corresponde al mes de diciembre, indicando que la actividad y la productividad agrícola están en pleno apogeo de choclos, habas, pasto para animales, vegas verdes. El color más amarillo, en cambio, representa al mes de junio, porque la vegetación se *hiela* por el frío. Se trata de un período de carencia de forraje, en el cual las actividades agrícolas se concentran en la preparación de la tierra. En el transcurso de diciembre a junio se produce una degradación del color verde al amarillo, indicando la disminución gradual del campo verde. En contraste, desde junio a diciembre se produce una degradación del color amarillo al verde. El día 1º de agosto es el día en que la tierra *se abre*. En ese momento se realizan sahumerios en los potreros de todos los poblados, de manera de abrigar la tierra y prepararla para la siembra.

Al igual que el calendario lunar, el calendario solar es cíclico; está construido sobre la base del movimiento del Sol a lo largo del año. Para los Abuelos se trata de un recorrido en dos etapas, de norte a sur y de sur a norte. Cada día, cuando el Sol aparece por detrás de los cerros y los volcanes de la cordillera andina para esconderse en los cerros de la cordillera de la Sal, ellos lo van siguiendo y demarcando. Algunas veces, incluso, marcan la sombra que proyecta en sus casas. En términos temporales este movimiento comienza en Navidad, el 25 de diciembre, cuando el Sol alcanza su posición más lejana, cerca del pueblo de Toconao (mirado desde los oasis de San Pedro de Atacama). El ciclo termina para los ojos de los Abuelos de San Pedro el día de San Juan, el 24 de junio, cuando el Sol se encuentra hacia el norte, apareciendo por el costado izquierdo del volcán Licancabur. Estos límites temporales y espaciales no hacen sino demarcar lo que conocemos como solsticios, vale decir, los puntos extremos de la trayectoria solar anual.

‹ Las terrazas de cultivo de Caspana, donde crecen alfalfa, tunas y árboles frutales. Fotografía Guy Wenborne.

^ El duodécimo mes, diciembre; Qhapaq Inti Raymi, mes de la festividad del señor sol. Dibujo Felipe Guamán Poma de Ayala, Lima (*ca.* 1612/1615).

› Cosecha en Chiu Chiu. Fotografía Tomás Munita.

La ciencia de los Abuelos

Ya sea a través de las formas de nombrar e identificar a los cuerpos celestes, o a través de la vinculación de estos con actividades cotidianas y religiosas, los Abuelos de Atacama nos muestran una forma específica de pensar el cielo y la tierra. Mediante diversas y variadas situaciones de oposición y transición se va configurando el universo local. Un sistema de pensamiento y acción dialéctica, en el cual la esfera celeste organiza en términos simbólicos y concretos a la esfera terrestre y viceversa. En efecto, aprendiendo a mirar el cielo a través de los ojos de los Abuelos atacameños, nos damos cuenta de que la astronomía es para ellos una verdadera "ciencia de lo concreto". Tal como la describe la antropóloga Billie Jean Isbell, se trata de una ciencia rigurosa, constante y precisa.[5]

La sabiduría ancestral se conserva en la memoria de los Abuelos.
Fotografías Augusto Domínguez y Nicolás Aguayo.

Una pastora atacameña

Yo aquí estoy, yo me he quedado aquí [en Turi]. Antes solía estar trabajando en Chuqui, de ahí como he estado viviendo enferma no más, por eso he venido para acá. ¿Qué hago aquí? Cuando me quedé sola quise irme a Toconce. Mi marido estaba enfermo, no podía mejorarse nunca, fue al hospital a Chuqui, mas antes fue a Antofagasta, a Calama, no se pudo mejorar. De ahí he venido para acá, aquí cayó no más y allí yo quedé sola. Adrián no estaba, había entrado a trabajar, la Cecilia estaba trabajando en hospital, me he quedado con la Carmen no más aquí. La María también estaba para Calama. Y yo estaba con los corderos. Después se vino la María y Félix no más quedó en Calama. Y de allí estamos con ellos.

Aquí había muchas estancias, había harto ganado, cabras, ovejas, llamos.

Los corderos [vienen de] tanta oveja, ahí con tanto cordero yo antes hacía [la cuenta] y de la María y míos eran siempre pocos. Yo cierro aquí y me voy a encerrar allá, otros están engordando en el corral, hay que ir al agua, hay que ir al pasto, ¡mucho afán! [...] Los chivitos cuando comen, comen todo, pan, maíz.

A cortar pasto solíamos ir a Topaín. Había pasto. Ahora no sé. Así, grande el pasto para cortar, traíamos cortando. Ahora no se po', *haberá*, no *haberá*, no sé po'. De ahí hay un caminito parece, no sé ahora, no he andado mucho con animales, tal vez estará borrado pero se nota el caminito. Es antiguo.

Ayer he andado lejos, para abajo fui. Allí ha parido la cabra. Traje cargado el chivito, ahora no, ahí no más. A este chivito le doy una sola vez no más [mamadera], esta mañana le he dado... Ahora [no] le doy hasta mañana. Ahora está tranquilito, le pongo un cuerito abajo y ahí se duerme.

Ayer estaba más helado, hoy día poco. Como tres días ya no ha llovido. Ha llovido dos días fuerte, cómo chorreaba el agua aquí, ahí chorreó en la mesa, [se formó un] montón de barro. Ahora no está haciendo frío.

[A Cupo] he ido una vez, a campear llama, teníamos llama, se ha perdido, fuimos a buscar hasta Cupo a Paniri por [a]hí. En Paniri estaba. Pero yo, no sé, más antes era buena para andar, no [me] cansaba nada. Llegaba temprano para Cupo, después me vine así, luego llegué a Paniri, ahí estaba, de allí nos venimos. No me he cansado nada. Ahora no, no puedo. Voy apurada de aquí para arriba, para la estancia, llego medio cansada.

Allá estábamos con la María en la estancia, con las ovejas, con las llamas, yo estoy pasteando las llamas, la María, las ovejas, así. Allí se han acostumbrado las llamas, por eso ahora vienen, toman agua y se van. Ahora no sé po', la Virginia sabrá, *venerían*, no *venerían*. Estarán para acá en los cerros. Seguro.

En el cerro de Paniri, del otro lado, allí cargaban yareta, allí había un campamento, allá para el abra, Abra Chica le llamaban, allí había un campamento. Yo he andado allí cargando las llamas. Ahora no hay nada de ese campamento. No hay yareta, se ha terminado todo. Llamos cargábamos antes y llevábamos para Abra Chica, ahí había un campamento, ahí entregábamos. Igual que está la yaretilla, igual, *ahícito*, *ahícito*, unas matas grandes, que hacíamos carga en dos o tres matas y está listo ya. Unas rumas grandes había en el campamento.

De Bolivia venían con llamos. No sé de qué parte serán, venían harto. Muchos bolivianos cargados de yareta, venían con llamos, tropitas, tropitas. A Calama llevaban las yaretas. Nosotros también íbamos de aquí para allá. Algunos traían treinta, cuarenta, veinte, hartas llamitas. Así era. Allí entregaban yareta en el Abra Chica.

Ahora no, no llegan nada. Niños venían también, de pastor. Ahora, ¡cuándo!, no dejan po'. Por eso tenemos que andar nosotros no más, no hay pastor. Los carabineros no dejan. Pero en Calama hay, vienen unos jovencitos que están trabajando en las fincas.

Entrevista realizada por Varinia Varela a Gerónima Salvatierra.

CAPÍTULO OCHO

La tradición arriera de Atacama (siglo XIX)

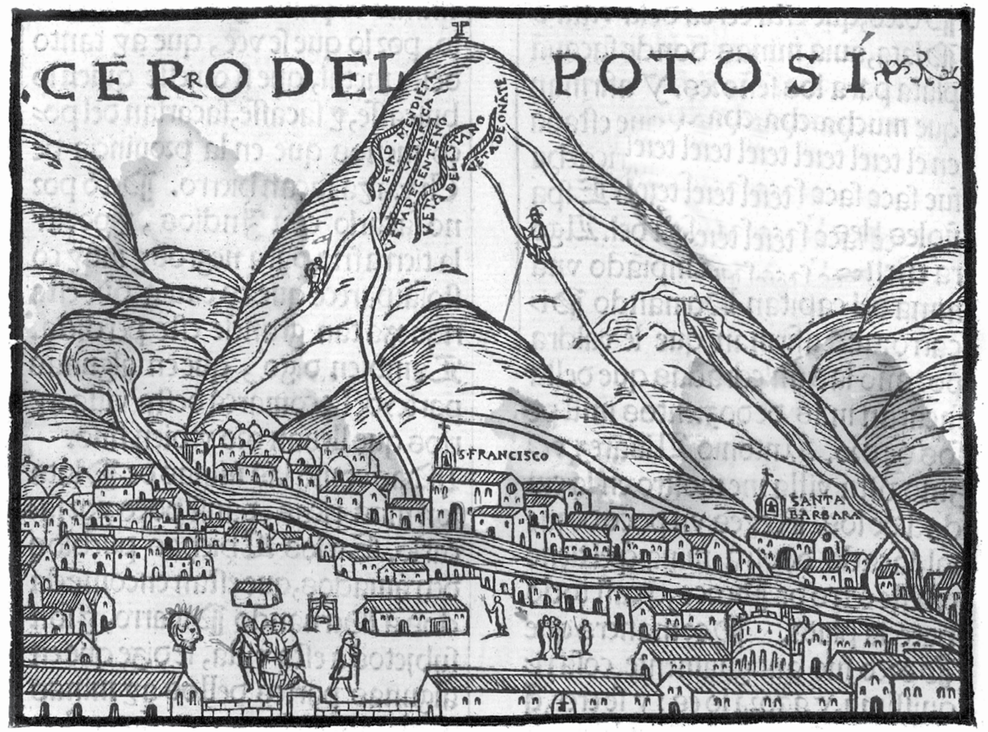
CECILIA SANHUEZA TOHÁ

La historia de la arriería en Atacama es una historia que se inicia en tiempos prehispánicos. Cuando los españoles llegaron al continente, los atacameños, como muchos otros pueblos del desierto, llevaban muchos siglos de experiencia en actividades ganaderas y en el desplazamiento por grandes distancias, donde el camélido como animal de carga cumplía un rol fundamental. A lo largo de la historia prehispánica, el tráfico caravanero para el intercambio de productos de muy variados tipos fue dibujando en la cartografía regional un conjunto de rutas y circuitos de desplazamiento según las circunstancias y las necesidades que vivían las poblaciones de Atacama.

Así fue también en tiempos coloniales y así continuaría durante todo el siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. De manera que, para poder conocer y comprender con más perspectiva el desarrollo de esta actividad durante el surgimiento de las repúblicas nacionales, debemos primero detenernos un poco en los orígenes de los arrieros atacameños. Esta mirada hacia atrás, además, no solo nos llevará a encontrar continuidades y cambios en el tiempo, también nos mostrará diferencias y, especialmente, aquellas formas tan distintas de "ser arriero" durante el siglo XIX.

« Una caravana de mulas cruza la cordillera de la Sal, en San Pedro de Atacama. Fotografía Nicolás Aguayo.

› En primer plano, escenas de caravanas en el grabado rupestre (*ca.* 1200), Quinchamala, cajón del Loa. A lo lejos, una pastora con sus corderos. Fotografía Fernando Maldonado.



Arrieros del río Loa: de la costa al altiplano

Del tráfico caravanero a la arriería colonial

Con el dominio colonial español, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, el énfasis de la economía se concentró especialmente en la actividad minera. En la región altiplánica o Alto Perú, la ciudad de Potosí fue absorbiendo progresivamente una parte importante de la circulación de bienes y recursos organizando nuevos circuitos de movilidad y tráfico de larga distancia. Entre ellos podemos mencionar el tráfico de pescado seco o "charqueado" que se realizaba desde Cobija, el puerto colonial de Atacama, a esta y a otras ciudades altoperuanas. Los productos del mar eran muy bien cotizados por españoles e indígenas, puesto que el Pacífico ofrecía una amplia variedad de especies. Para satisfacer esa demanda, el pescado o "charquecillo", como se lo llamaba, era previamente sometido a un procedimiento de secado al sol y salado, para asegurar su conservación y transporte.

El transporte en caravanas de pescado y otros productos se convirtió en la principal actividad mercantil de la población atacameña y también en un lucrativo negocio para los encomenderos y las autoridades españolas establecidas en la región. Pero también otros productos tradicionales de las comunidades indígenas se integraron a los nuevos itinerarios del tráfico colonial. Además de los fletes de mercancías pertenecientes a españoles, los caravaneros y primeros arrieros de Atacama, comercializaban pescado, productos agrícolas y ganaderos, recursos marinos y otros derivados de la caza y la recolección, con los indígenas establecidos en las ciudades y con las comunidades rurales del camino.

^ "Demarcación del puerto de Cobija" (1786).

> La ciudad colonial de Potosí, en la antigua Charcas, hoy Bolivia, según un grabado publicado por el cronista Pedro Cieza de León en 1552.

Se inauguró así una ruta colonial entre la costa y el altiplano, que bordeaba el curso medio y superior del río Loa y se introducía a Lípez por el sur del salar de Uyuni, continuando hacia el noreste con rumbo a Potosí. Este tráfico se realizaba inicialmente con grandes recuas de llamas pero ya en las primeras décadas del siglo XVII, se incorporó el mular como bestia de carga.

Aunque el tráfico caravanero con camélidos no desapareció hasta avanzado el siglo XX, la utilización del mular fue muy relevante en el desarrollo arriero y comenzó a producir cambios importantes en las modalidades del tráfico interregional. Las mulas presentaban notables ventajas sobre las llamas en cuanto a capacidad de carga, resistencia a largas distancias y velocidad, y se hicieron especialmente indispensables en los recorridos más cercanos al litoral, puesto que tenían mayor capacidad de adaptación que los camélidos a las tierras bajas y a los ambientes tórridos.

Durante los siglos XVII y XVIII, la arriería continuó perfilándose como una de las actividades prioritarias de los tributarios atacameños. Las mulas eran adquiridas en los valles transandinos de la región de Salta y los arrieros pagaban por ellas una cantidad elevada para sus ingresos. Sin embargo paliaban ese costo combinando los fletes desde Cobija –a cambio de un escuálido salario– con el comercio e intercambio independiente de productos de distinta índole. Hacia los inicios del siglo XIX, y en los primeros años de gobierno independiente, la mano de obra arriera representaba uno de los soportes indispensables para el proyecto económico de la naciente república de Bolivia.

El siglo XIX: los incentivos a la arriería por la ruta del Loa

Luego de la Independencia, el territorio de Atacama fue incorporado a Bolivia y el puerto de Cobija se estableció como capital departamental. Los principales esfuerzos estatales se concentraron en la habilitación del puerto y de la infraestructura vial necesaria para activar el tráfico y las comunicaciones hacia el interior de Bolivia.

Siguiendo el mismo derrotero del período colonial, el puerto de Cobija fue el punto de partida de la ruta principal de comunicación que unía a la provincia de Atacama con el altiplano. Las condiciones de este recorrido, especialmente el que unía Cobija con las riveras del río Loa, eran muy precarias. El trayecto inicial y más duro abarcaba más de veinte leguas (es decir, entre ochenta y noventa kilómetros) prácticamente sin forraje para los animales y con muy escasas (y en ciertos períodos inexistentes) fuentes de agua. Ya en el curso del Loa, el oasis de Chacance inauguraba un nuevo tramo hasta Calama, bien provisto de pastos aunque de aguas salobres. Más arriba, Chiu Chiu era un importante punto de abastecimiento por sus recursos agrícolas y la calidad de sus aguas. Desde allí, los hitos principales de la ruta eran Incahuasi, Santa Bárbara, Ascotán, Tapaquilcha, Viscachillas, Alota, Río Grande, Amachuma, Agua de Castilla, Porco y Potosí. Esta tercera parte de la ruta, sobre todo desde Santa Bárbara hacia arriba, presentaba también condiciones extremadamente hostiles puesto que atravesaba una cordillera de clima muy riguroso, con bajísimas temperaturas y frecuentemente desprovista de agua y leña. Desde la costa, este trayecto en su totalidad llegaba a abarcar más de ciento cincuenta leguas (es decir, sobre quinientos kilómetros).

Hacia 1830 se inició la construcción y la habilitación de postas o "tambos" a lo largo de la ruta con el fin de proveer alojamiento, alimentación y forraje a los viajeros, generalmente pequeños empresarios, comerciantes y funcionarios públicos. Cada uno de estos recintos contaba con un "maestro de posta", a cargo de la administración, y un número variable de "postillones" indígenas para el servicio de los pasajeros. Según la reglamentación oficial, los arrieros indígenas no debían pagar por el uso de estos alojamientos, pero para eso debía habilitarse algún refugio alternativo a la posta. Sin embargo, es muy probable que esto no haya sucedido en la realidad. El diseño y la materialidad de los recintos podían adaptarse a las condiciones particulares de cada lugar, pero debían ofrecer, al menos, ciertos servicios básicos. La ubicación de las postas debió ajustarse a la organización de trayectos que no sobrepasaran una jornada de camino, de manera que la distancia máxima entre estas no podía superar los cuarenta kilómetros.

La actividad arriera también adquirió mayor impulso a través del fomento estatal a la compra de mulas y al cultivo de alfalfa, lo que favoreció la instalación de casas comerciales dedicadas a las importaciones, el comercio y el tráfico. Esta activación no repercutía solamente en los habitantes de la región del río Loa, sino también en los oasis de San Pedro de Atacama, como señalaba el viajero y naturalista R. A. Philippi, a su paso por el pueblo:

> *"No se cultiva otro grano que cebada para las mulas; pero los alfalfales ocupan la mayor parte del terreno cultivable, siendo el transporte de las mercaderías de Cobija a las provincias argentinas de Salta, Jujuy, Tarija la ocupación principal de los atacameños [...] Por eso hay tantas mulas en Atacama y la tercera parte de sus habitantes creo son arrieros".*[1]

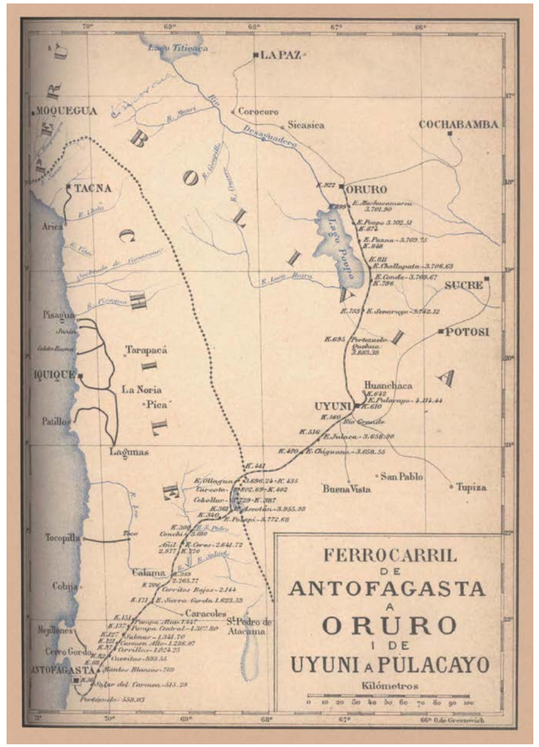
‹ Ruinas del puerto de Cobija, destruido por un tsunami en 1877. Fotografía Fernando Maldonado.

› Chañaral de las Ánimas. Ilustración R. A. Philippi (1860).

Los arrieros realizaban el transporte de las mercaderías ingresadas por el puerto de Cobija a Potosí y a los valles transcordilleranos y combinaban su trabajo como asalariados con sus propios circuitos de comercio e intercambio. Aunque hacia la segunda mitad del siglo los períodos de crisis económica y política de Bolivia provocaron una disminución del tráfico, los atacameños mantenían, aunque en menor escala, sus "trajines" a distancias considerables. Así se puede apreciar en el relato de Philippi, por ejemplo, cuando llegado a la localidad costera de Paposo en 1853, ubicada a unos doscientos cincuenta kilómetros al sur de Cobija, se encontró con arrieros de Atacama que, buscando alternativas de tráfico, recurrían al intercambio de coca con los changos pescadores: "Habiendo la guerra entre el Perú y Bolivia hecho imposible el comercio entre Cobija y Atacama estos indios habían pensado emplear sus mulas en una expedición a Paposo para comprar por coca [...] congrios y mariscos secos, y vender estos en las provincias argentinas".[2]

⌄ Ajustando la carga de las mulas para emprender el viaje.
Fotografía Fernando Maldonado.

> Aperos de arrieros. Colección MASPA.
Fotografías Fernando Maldonado.



‹ Mapa del ferrocarril de Antofagasta a Oruro y de Uyuni a Pulacayo. Dibujado por F. A. Fuentes (1897). Colección BNCh.

› Salar de Carcote, Ollagüe. Fotografía Tomás Munita.

Carreteras, fronteras y ferrocarril

A partir de la década de 1870, la expansión de grandes capitales extranjeros dio origen a un intenso desarrollo minero que provocaría profundos cambios en las economías regionales y nacionales. La explotación de salitre en la pampa y de plata en el mineral de Caracoles –ubicado al este de San Pedro de Atacama–, provocó un importante crecimiento demográfico e impulsó el desarrollo del puerto de Antofagasta, que terminó desplazando en importancia al puerto de Cobija. En la vecina región de Lípez, el mineral de Huanchaca –ubicado en el borde sudeste del salar de Uyuni – alcanzó un desarrollo sin precedentes y se convirtió en el principal yacimiento de plata de Bolivia. Emplazado en pleno desierto altiplánico, este enclave minero dio un mayor impulso a la actividad arriera y fue, además, la razón por la cual se construyó por primera vez un camino formalizado. La llamada “gran carretera”, habilitada para carretas a tracción animal, comenzó a funcionar uniendo al mineral con la región del río

Loa en la provincia de Atacama y siguiendo el trazado de las postas bolivianas hasta Calama, desde donde se ramificaba hacia los puertos de Tocopilla y Antofagasta. El camino carretero permitió un intenso tráfico destinado al abastecimiento de Huanchaca y para el transporte del metal hacia los puertos para su exportación.

En 1879, el conflicto bélico del Pacífico tuvo también consecuencias de grandes proporciones para la historia regional. La antigua provincia de Atacama fue anexada a Chile y se establecieron fronteras nacionales entre regiones que siempre habían estado estrechamente vinculadas. Poco después, entre las décadas de 1880 y 1890 se construyeron las líneas férreas que unieron el puerto de Antofagasta, el río Loa y el mineral de Huanchaca en el salar de Uyuni. Esto inauguraba una etapa de modernización del sistema de transportes regional que impactaría fuertemente la continuidad del tráfico arriero por estas rutas. Como señalaba, por esa época, el cura párroco de San Pedro de Atacama:

> *"Desde que se suprimió el puerto de Cobija i se estableció el ferrocarril de Antofagasta a Bolivia, la arriería que antes era la principal industria de los atacameños, está moribunda, sino ya muerta. Pocas son las tropas que actualmente trabajan, i sus dueños tienen que enviarlas hasta Potosí para de allí llevar carga a Sucre; con todo, el negocio no es remunerador i se ve ya que dentro de pocos años la arriería no existirá más en Atacama".*[3]

Sin embargo, aunque muy disminuida, la actividad arriera se readaptaba a las nuevas condiciones y a la creciente demanda regional, estableciendo circuitos alternativos y territorialmente más restringidos que los anteriores. Los principales desplazamientos consistían en el transporte, el abastecimiento y el comercio hacia centros mineros y ciudades como Caracoles y luego Calama, pueblos y asentamientos agrícolas, estaciones de ferrocarril, faenas y campamentos del desierto. La actividad arriera y la práctica del caravaneo con burros y llamas cargueras permitieron, a su vez, la continuidad del comercio y el intercambio complementario característico de las relaciones entre comunidades andinas, vinculando los oasis atacameños con territorios distantes como las regiones de Lípez o la Puna de Atacama hasta muy avanzado el siglo XX. Con Bolivia se mantuvo el tradicional intercambio de productos como harina y chicha de algarrobo y los frutos del chañar, por cueros de chinchilla, hojas de coca y ají, provenientes del altiplano. El chañar, por ejemplo, muy estimado en las tierras altas, era adquirido por arrieros bolivianos en Atacama en pesos chilenos y vendido en Lípez o en la tradicional feria de Huari en pesos bolivianos. Así también las llamas, además de ser objeto de trueque o intercambio, tenían un precio establecido en el mercado local atacameño, pero no en moneda chilena, sino boliviana. De este modo, existía un mercado indígena que satisfacía necesidades de consumo, combinando la utilización de monedas de distinto origen. Como siempre, los arrieros andinos complementaban lógicas mercantiles con prácticas tradicionales.

Sin embargo, en este nuevo contexto, los caravaneros y arrieros de ambos lados de la frontera debían utilizar clandestinamente las olvidadas rutas históricas para mantener un comercio e intercambio que, ahora, era calificado como un delito de contrabando.

‹ Trozo de camino inka o Qhapaq Ñan que bordea el Loa Superior. Fotografía Fernando Maldonado.

El lenguaje de las materialidades: una mirada desde las rutas y los caminos andinos

Tambos, postas y caminos: superposiciones y secuencias

En el siglo XIX, con la habilitación de las postas de la ruta del Loa se incorporaron no solo antiguos alojamientos coloniales, sino también infraestructura prehispánica. El caso de la posta boliviana de Incahuasi es de especial interés, puesto que, como su nombre lo indica, había sido anteriormente un tambo inkaico. Efectivamente, algunos tramos del camino del Inka coincidieron con lo que posteriormente fueron las rutas que bordeaban la quebrada del río Loa. Esta posta, descrita por la documentación boliviana como el "tambo de Ingaguasi", se ubicaba a siete leguas de Chiu Chiu, y en ella se había habilitado o fabricado "una sala cómoda para los pasajeros, otra para el Maestro de Posta, con su cocina, su corral y su guarda patio"[4] aprovechando la buena calidad del agua a esas alturas del río Loa.

Es decir, una posta decimonónica se superponía a un sitio inkaico que, a su vez, se había establecido sobre ocupaciones más antiguas, como lo confirma la alfarería local y foránea encontrada en el sitio, correspondiente a períodos prehispánicos anteriores. Esta ruta, entonces, nos expresa algo de las dinámicas sociales y culturales y de las capacidades locales de adecuación a los cambios históricos y tecnológicos. En pleno funcionamiento cuando el Inka la incorporó a su red de caminos, sería posteriormente utilizada por los caravaneros del siglo XVI que se adaptaban a los nuevos destinos coloniales, luego por los arrieros que recorrieron a lomo de mula estos derroteros realizando sus fletes y transacciones, y por las carretas del camino que, hacia fines del siglo XIX, también inscribió su paso por estos paisajes.

< Carreta de cuatro ruedas, utilizada a fines del siglo XIX. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Ruinas del tambo de Incahuasi. Fotografía Fernando Maldonado.

Fronteras simbólicas y ritualidad en los caminos arrieros

Los senderos coloniales y los caminos formalizados habilitados en el siglo XIX respetaron y reprodujeron las tradicionales prácticas rituales de los caravaneros y arrieros andinos. Podemos encontrar un ejemplo de ello en el abra más alta de la ruta que unía la región atacameña del Alto Loa con el altiplano de Lípez. Hasta la actualidad se encuentran ahí cuatro "pirámides" o linderos, dispuestas a ambos lados del camino carretero, tal como fueron descritas por diferentes viajeros del siglo XIX. En este sitio, ubicado cerca de la posta de Tapaquilcha, estaban señalados los límites jurisdiccionales de las provincias de Atacama y Lípez desde tiempos coloniales, que siguieron vigentes durante el período boliviano. Como todo espacio de frontera y como toda abra o portezuelo de altura, el lugar fue sacralizado y ritualizado por los arrieros indígenas que recorrieron esta ruta durante los últimos siglos.

Las columnas de Tapaquilcha, originalmente construidas con una estructura troncopiramidal, fueron adquiriendo con posterioridad el aspecto de *apachetas* producto de la depositación intencional de piedras en algunos de sus costados. Las *apachetas* corresponden a una práctica ceremonial muy propia del tráfico andino, y consisten en la acumulación de piedras colocadas por cada caminante como ofrenda a las divinidades de los cerros y para buen augurio de su viaje. Frecuentemente se las encuentra en las abras o sitios altos de los senderos por ser lugares que representaban puntos de transición entre un espacio o paisaje y otro diferente.

En torno a las columnas de Tapaquilcha, se aprecia también una serie de pequeños apilamientos rituales de piedras, conocidos actualmente como "cargas" y que encontramos en distintas huellas o senderos de Atacama.

‹ El antiguo camino carretero que unía San Pedro de Atacama con Calama ascendía serpenteando las laderas montañosas de este imponente paisaje. En 1930 terminó de construirse un túnel que atravesaba hacia el poniente la cordillera de la Sal. En los inicios de esa década comenzaba el período de esplendor del mineral de Chuquicamata, cerca de Calama, que requería de una ruta expedita para vehículos motorizados y carretas a tracción animal.
Colección MHN.

‹ El camino en la actualidad.
Fotografía Fernando Maldonado.

Hacia los oasis de Atacama: el ganado transandino y otras formas de ser arriero

Desde mediados del siglo XIX, la expansión y el desarrollo minero alcanzados por la región con la explotación del mineral de Caracoles, la industria salitrera y la naciente minería del cobre, provocaron un aumento demográfico sin precedentes. La consiguiente demanda de mercaderías y alimentos (especialmente carne), y de animales de carga, potenció y multiplicó la importación de bienes y ganado desde los valles transandinos. Desde tiempos coloniales Atacama recibía esporádicamente ciertas mercaderías y, sobre todo, ganado mular. Sin embargo, nunca fue una actividad regular y menos aun tuvo la envergadura que alcanzaría en esta época.

San Pedro de Atacama se convirtió en la puerta de entrada de un flujo creciente de ganado vacuno y mular proveniente de Argentina. Esta condición de "puerto seco" o aduana para el ingreso del ganado, hacía de este oasis un lugar indispensable para que las recuas de ganado, luego de atravesar la cordillera de los Andes, se alimentaran y repusieran durante una temporada para ser posteriormente conducidas hacia los enclaves mineros y las oficinas salitreras de la pampa. San Pedro de Atacama multiplicó la producción de forraje, cuyas tierras de cultivo, además de los pequeños propietarios atacameños, pertenecían principalmente a familias de origen boliviano, argentino y también chileno, después de la guerra. Esta elite local combinaba la producción de alfalfa en gran escala con las importaciones de bovinos y mulares. Posteriormente, los capitales destinados al comercio de ganado se fueron diversificando y ya entrado el siglo XX, incluían no solo a empresarios de origen local, sino también a importantes firmas vinculadas a la industria salitrera. Para tener una idea del volumen que llegó a alcanzar este movimiento, podemos decir que, según la Superintendencia de Aduanas, en 1903 ingresaron por ese resguardo 7.756 cabezas de ganado y en 1910 se registró una cifra cercana a las 25.000 cabezas.

En la actualidad sobreviven algunas “tabladas” o inmensos potreros de alfalfa en que se mantenía al ganado en tránsito hasta ser transportado a los centros mineros.

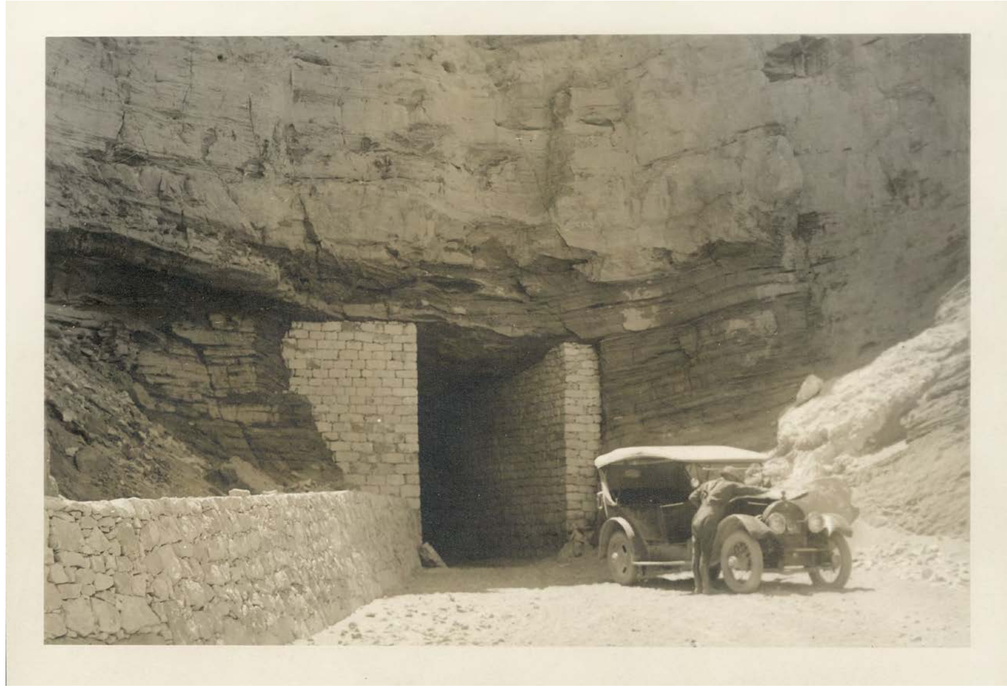
Los grandes desafíos que implicaba el traslado del ganado a través de la cordillera andina, su recuperación y engorda en los potreros y su posterior distribución, requerían de una mano de obra experimentada y de distintos niveles de especialización. Aunque en esa época se denominaba genéricamente “arriero” a quienes desempeñaban a veces oficios diferentes, el lenguaje especializado distinguía los diversos estatus o roles de quienes participaban en el proceso. Aunque una misma persona podía desempeñar más de uno de ellos, se diferenciaba al “baquiano” como el guía y “conocedor” de los caminos y pasos cordilleranos; al “arriero” como aquel que “trajinaba” con bestias de carga; a los “remeseros” y “peones” como quienes transportaban las remesas de ganado vacuno; al “capataz” como el responsable de las remesas ante sus propietarios o agentes importadores, entre otras varias categorías. Como mencionábamos inicialmente, existía una importante diferencia entre lo que había sido, hasta entonces, el tradicional “arriero atacameño”, propietario de sus mulas de carga y que podía desempeñarse en forma independiente o como “fletero”, respecto a esta otra forma de ser arriero “remesero” o “peón” que era básicamente un oficio asalariado. Mientras el primero tenía una relativa autonomía económica y comercial, el segundo operaba al servicio de las empresas o grandes propietarios de ganado de uno y otro lado de la cordillera. Es importante considerar, además, que una proporción importante de los arrieros especializados en el transporte de ganado no era originaria de Atacama sino de los valles transandinos. Descritos como “indígenas”, “mestizos” o “gauchos”, los arrieros remeseros permanecían pequeñas temporadas en San Pedro y participaban en el arreo del ganado hacia las minas y oficinas salitreras. A veces se empleaban también en otras labores y en algunos casos se establecieron definitivamente en la región. En la documentación burocrática de la época, las referencias a estas actividades mencionan tanto a argentinos como a atacameños en las labores y, en varios casos, aquellos figuran como residentes de largo tiempo en San Pedro de Atacama. Esos vínculos históricos y las redes sociales y de parentesco que se establecieron entre ambos pueblos, vivamente presentes en la memoria y las tradiciones orales atacameñas, contribuyeron, sin duda, a enriquecer el universo cultural de los habitantes de los oasis del desierto.

Las remesas salientes de los valles de Salta debían seguir un duro derrotero para llegar a destino en San Pedro de Atacama. La ruta remontaba las quebradas del borde oriental del macizo puneño, atravesaba la amplia meseta o Puna de Atacama y luego la cordillera andina occidental. Con alturas constantes sobre los cuatro mil metros, la Puna –reconocidamente inhóspita por sus duras condiciones climáticas, sus bajas temperaturas y sus eventuales e impredecibles tormentas de viento y nieve conocidas como “viento blanco” –, desafiaba la actitud temeraria de quienes se aventuraban por ella con grandes cantidades de ganado, a riesgo de sufrir pérdidas de animales en el trayecto, e incluso arriesgando la propia vida.

Esta forma de vivir y de ser arriero vería también su ocaso hacia mediados del siglo XX. En la década de 1940, el ferrocarril que unía Salta con el puerto de Antofagasta por el paso fronterizo de Huaytiquina pondría fecha de vencimiento a este sacrificado pero aventurero oficio. Su profunda raigambre en la memoria atacameña se manifiesta en los vívidos relatos que aún circulan en los eventos sociales y familiares, como también en las expresiones religiosas como los tradicionales bailes que año a año se recrean en la fiesta patronal de San Pedro de Atacama.

‹ Naciente del túnel que cruza la cordillera de la Sal, construido para viajar entre Calama y San Pedro de Atacama, *ca.* 1930. Colección MHN.

› El túnel en la actualidad. Fotografía Fernando Maldonado.



Un arriero de Talabre

Soy nacido y criado en Talabre... Desde que tenía diez años, con mi *finao* papá viajábamos en llamas cargueras, porque no teníamos burro en esos años... mi papá no tenía una mula, un burrito...

¡Yo quería ir! Quería conocer po, como veía que viajaba el resto, ya dije: "yo también quiero ir" ya, entonces me llevaron [ríe]... Y ya viajábamos. Después mi papá ya no alcanzaba, yo iba con mis hermanos o cualquier otra persona, vecino, hacíamos el viaje...

Después ya había burro ya, conseguí burro. Antes no se conseguía, casi. Comprábamos de Argentina burros, puro burro viajando pa' allá... hasta lo último. Hasta el año en que ha *reventao* el volcán [Laskar, 1993]. Ese era el último año en que he *viajao*...

Salíamos a Catua [Puna de Atacama, Argentina] ahí era el convenio que siempre hacíamos. Ahí siempre comprábamos con burro, después viajábamos con burro... cuando llegábamos allá, vamos haciendo cambalache, igual iban dándose... *Encachá* la gente allá...

Llevábamos frutas, fruta seca, comprábamos y cambiábamos por cosas, como la harina de ahí, el remolido, frangollo, sémola, *tooo* lo que sale allá, sirve más que comprar aquí. Aquí el arroz y el fideo, casi no, no... Un kilo de fruta fresca por uno de frangollo, sémola... La fruta la traíamos de Toconao, de ahí de Soncor, el algarrobo y chañar... comprábamos en San Pedro [de Atacama]. Cargábamos la fruta en caja, en cajones, con paja. El membrillo, la manzana, las peras, el damasco... Ahora no compra la gente po, ahora no compran *tooo*.

Llevábamos ropa, ropa usada también se cambalachaba por mercadería... La gente cambiaba mucho antes, ahora ya no. Ahora la gente le hace más a la plata. Casi no dejan pasar las cosas así, fruta fresca, ya no. Solo cuando hay así trueque...

Bajábamos más en el verano, del mes de noviembre empezábamos, diciembre había más lindo... enero, febrero, ¡marzo! ¡Abril todavía viajábamos! Mayo ya no, porque es muy *helao*, ya neva feo, ya no se puede viajar ya...

Viajábamos de día. [...] De aquí de Talabre echábamos tres días, cuatro días en burro hasta Catua... Yo tenía familia ahí po, tengo mi hermana, Leonarda, falleció... Era *casá* con un argentino, del otro *lao* tengo familia, ¡ufff! Sobrinos, sobrina... bastante gente. Mi *cuñao* todavía vive. Una vez hemos ido con todos; con mi *finao* papá, con *toa* la familia. Es que como hubo años malos acá, entonces hemos ido con el ganado p'allá. [...]

A veces viajaba solo, a veces *acompañao*, no faltaba quien me acompañe, a veces entre dos, tres así, con los vecinos. Pa' viajar juntabas familia. De allá de Mare, de Tilo Grande, p'acá había un señor Lorenzo, están los Flores también, eran familiares. El viejito Gutiérrez... ese es mi primo ¡viajamos cuáaanto con él! Hemos *viajao* muuucho con el *finao* Sandalio, el tío Javiano que vive en Toconao, eso me ha *acompañao* y con mis hermanos también a veces, cinco o seis así se juntaban...

Íbamos por camino tropero, un camino grande. Viajábamos por el camino de animales no más, no de vehículos. Subíamos cuesta, bajábamos *quebrás*, pero pura tropa no más... Esos caminos *tan* todavía... ya no anda gente ahora.

Una vez salimos de Olaroz en la noche, salimos ya tarde... y pegamos *toa* la noche... el último cerro parece hay un árbol pa' pasar el camino y ahí *tábamos* trajinando y nos pescó el viento con la *nevá*. Casi nos da *guelta*... Ahí única vez que se me han *escarchao* las pestañas. Cortito dimos la vuelta *p'abajo* y ya pasó. Se puso *tooo* el día y *toa* la noche. Llegamos acá a Ojorez que decimos que es una cueva grande, ahí llegamos, ahí descargamos, hicimos comer, descansamos un rato y pegamos otra vez...

Cuando se hizo esa ruta no había, no existía *ná*, ahora hay puro vehículo. De aquí a Toconao no bajan ni a burro, *ná* ahora. Antes no, con burrito a Toconao, a San Pedro [de Atacama] en burro buscaba lo que le faltaba a uno. Ya dejaron los burros, los burros ya tan comiendo pasto por ahí.

¿Cuándo van a volver esos tiempos? Nunca. Andar... El viaje me gustaba, porque uno *taba acostumbrao* ya. Llegaba *a'onde* llegaba, la gente te atendía bien, uno se acostumbra. Tenía amigos, haaartos, un día, tres días a veces, cargaba el burro y nos venía la marcha, ¡vámonos! Nunca me hacía mal...

Entrevista realizada por Jimena Cruz Mamani y Jorge D'Orcy a Luciano Soza.

CAPÍTULO NUEVE

Pampa y salitre.

Breve relato de la nación invisible

PABLO MIRANDA BOWN

La aventura

Un hombre camina por el desierto. Esconde sus ojos de los rayos del sol ya quemante en el amanecer; avanza haciendo crujir la costra de caliche bajo sus pies y piensa en el hogar que ha dejado por la promesa de riqueza que hiciera brillar ante él el *enganchador*. Enceguecido, le parece vislumbrar otro tiempo y otro lugar, muy lejos de allí; un pueblo y un río, carretas tiradas por sólidos bueyes y árboles cargados de fruta, el sonido de las gotas en los techos desvencijados, el paso húmedo del viento.

Él y otros como él, venidos desde el *sur*, más una multitud que conquistó esa tierra para otros dueños y una masa heterogénea que incluye chinos, yugoslavos, peruanos, bolivianos, norteamericanos, argentinos, italianos, alemanes, griegos e ingleses llegaron en la segunda mitad del siglo XIX a habitar el desierto más inhóspito del mundo. Cada uno traía sus propios sueños, cuyo denominador común era el salitre, *el oro blanco.* Hombres y mujeres se quedaron y colonizaron este espacio –entre Pisagua y Taltal– transformándolo, al habitarlo, en un *lugar*.

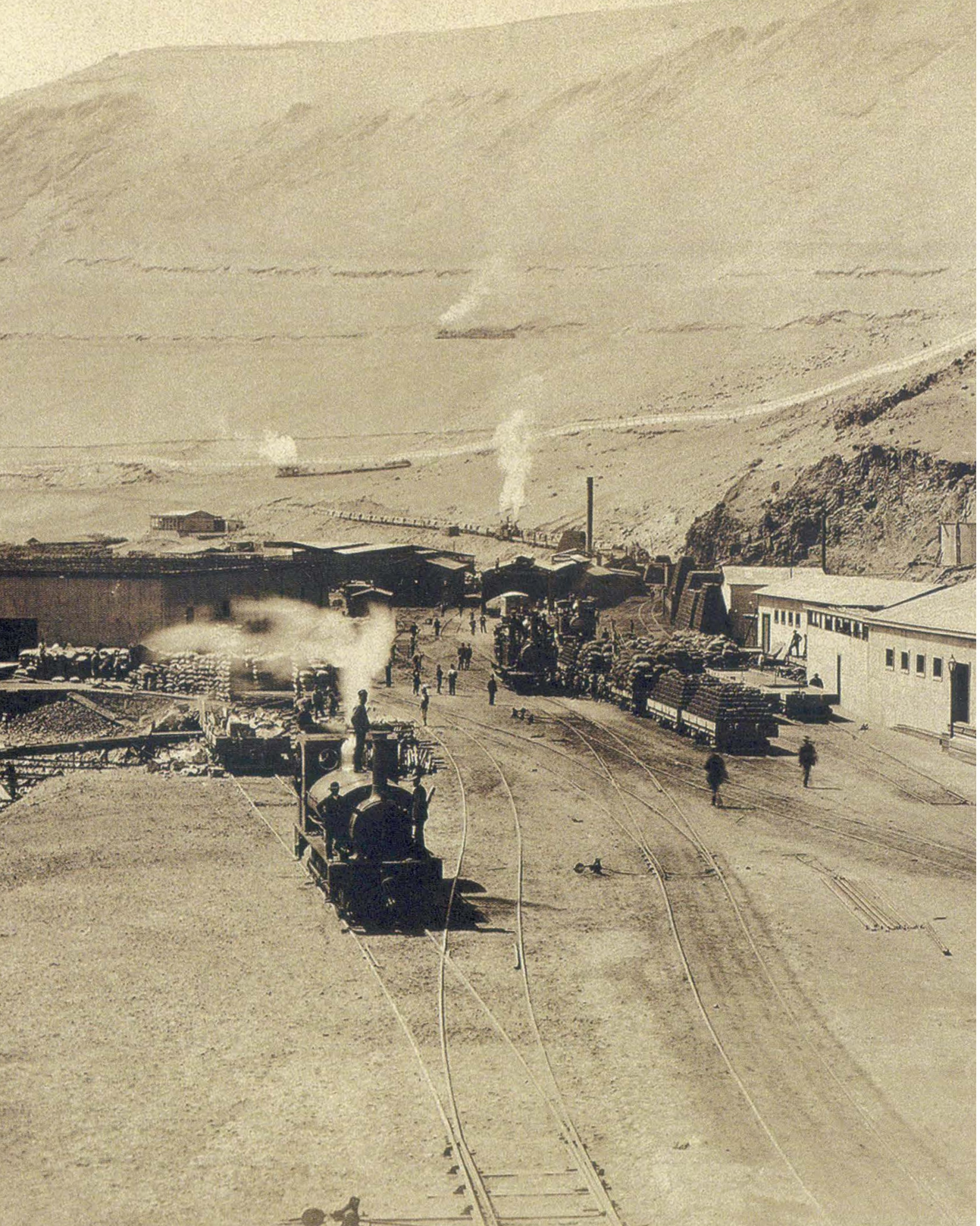
No importa si estos sueños se cumplieron o no, si la desilusión fue inmediata o tuvieron que pasar años antes de que se dieran cuenta de la diferencia entre lo ofrecido y lo cumplido, lo deseado y lo obtenido. No importó el aislamiento al que se vieron enfrentados o el clima y las condiciones lunares del desierto que debían vencer cotidianamente para realizar su trabajo, todos se vieron hechizados por el lugar y jamás retornaron a su mundo originario. Enriquecidos o no, sin importar su nacionalidad, la mayoría se quedó a habitar este lugar infinito, terrible y magnífico; hechizados, *empampados*, y allí hicieron su vida, ellos, sus hijos, sus nietos, creando un modo de vida único que subsiste apenas hasta el día de hoy.

Un hombre camina por el desierto y recuerda el sur, al que –sin saberlo– ya nunca volverá: se ha transformado en *pampino*.

« Oficina Pedro de Valdivia.
Fotografía Cristina Vega.

‹ Traslado del mineral en carreta, *ca.* 1930.
Colección MHN.

› Cerca del salar de Aguas Calientes, hacia el paso Jama.
Fotografía Fernando Maldonado.



Pampinos

Desde comienzos del siglo XIX, con la explotación del caliche, la pampa define la identidad de su habitante, el pampino. Sus características se estructuran siempre por el paisaje, el aislamiento y las migraciones hacia los pueblos y las oficinas del desierto.

En este territorio, apropiado por un capitalismo tardío, y en el esfuerzo de estos hombres descansa la carga emotiva de una de las más tristes y a la vez más relevantes páginas de la historia social del país: el pago a través de la ficha salario, las matanzas, el trabajo infantil, las inhumanas condiciones de vida, la explotación, la cesantía, el surgimiento de los movimientos sociales.

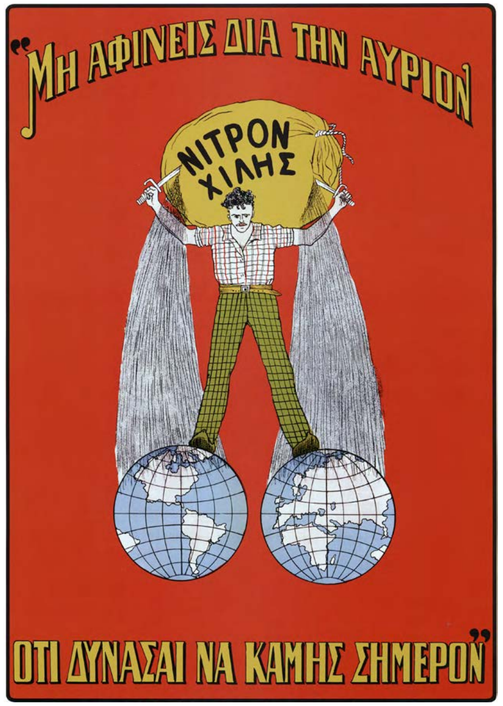
En un principio, la producción estuvo asociada al primitivo sistema productivo denominado de paradas, posteriormente al denominado *Shanks* y, más tarde, al *Guggenheim*. Cada uno representa una forma específica de trabajo que involucra una mecanización que va de menor a mayor complejidad, distintas formas de relaciones laborales dentro de la evolución del capitalismo local y, muy significativamente, un correlato en los términos de condición de vida de los trabajadores. Representan el *progreso*.

Estos trabajadores y sus hijos no tuvieron nunca otra posibilidad más que mirar hacia el interior de la pampa y continuar con lo que era la experiencia laboral de su entorno, dando así la continuidad necesaria a una cultura que enlazó en sus prácticas a muchas generaciones para engendrar un sentimiento colectivo: *ser pampino y reconocerse en una tradición.*

‹ Ferrocarriles salitreros.
Fotografía L. Boudat y Ca. (1889).
Colección BNCh.

^ Bolso encontrado en la salitrera Coya Sur.
Colección MHN.

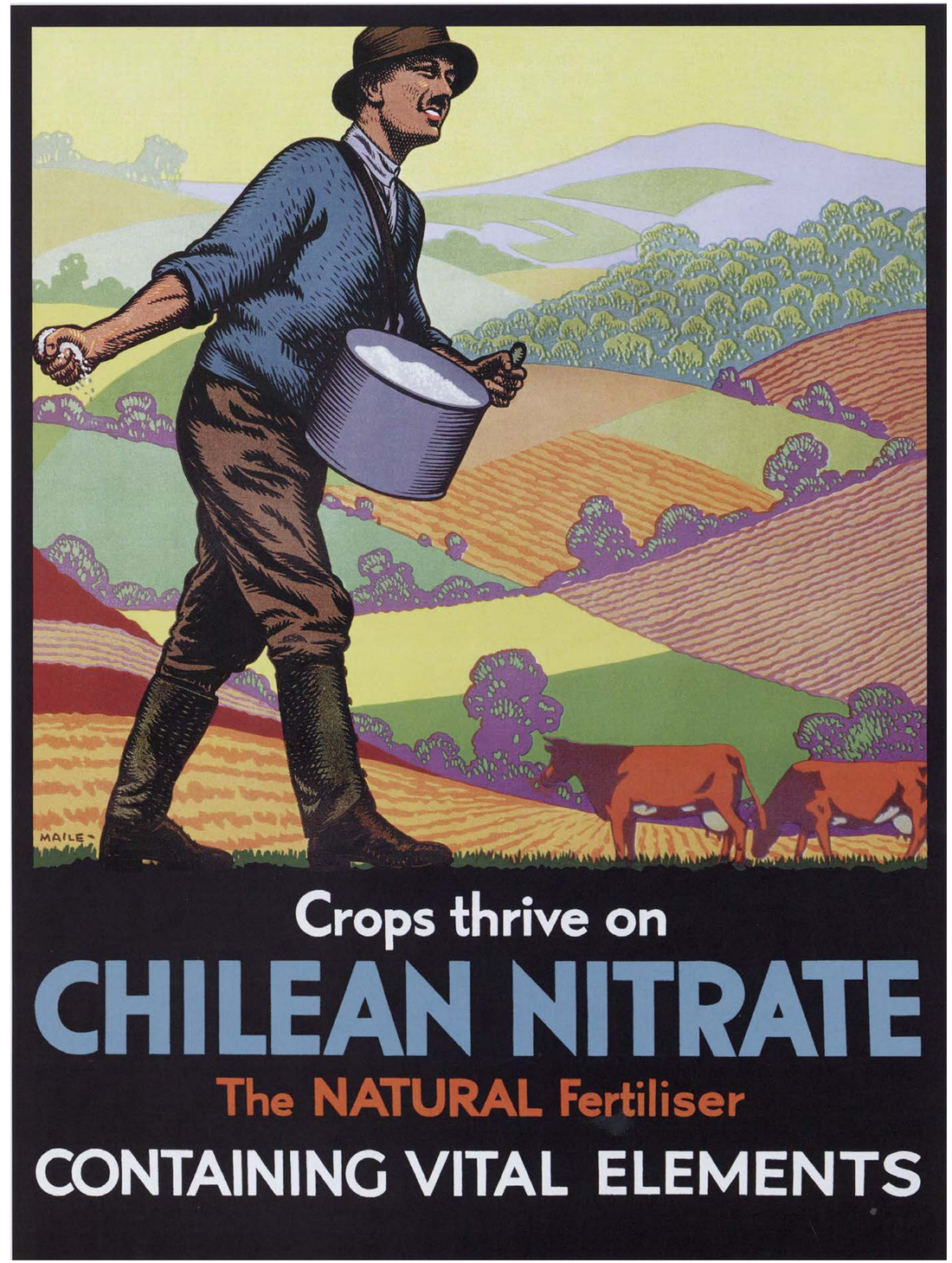
‹ Cuadrilla de desripiadores, oficina María Elena (1909).


"ΜΗ ΑΦΙΝΕΙΣ ΔΙΑ ΤΗΝ ΑΥΡΙΟΝ
ΝΙΤΡΟΝ ΧΙΛΗΣ
ΟΤΙ ΔΥΝΑΣΑΙ ΝΑ ΚΑΜΗΣ ΣΗΜΕΡΟΝ"

SALETRA CHILIJSKA
NAJLEPSZY NAWOZ AZOTOWY
ZAWIERAJACY 15½ % AZOTU
1927
Saletra Chilijska znajduje sie w sprzedaży w Syndykatach Rolniczych, Stowarzyszeniach Rolniczo - Handlowych oraz w Składach Nawozów Sztucznych.
Porad, dotyczących stosowania, udziela Delegacja Producentów Saletry Chilijskiej Warszawa, Okólnik № 5, telefon 306-52.

智利肥料
經售處

CHILESALPETER
ÖKAR SKÖRDEN
DET LÖNAR SIG ATT ANVÄNDA
CHILESALPETER
15½% SALPETERKVÄVE
CHILESALPETER · KOMMITTÉN · GÖTEBORG


MAILE
Crops thrive on
CHILEAN NITRATE
The NATURAL Fertiliser
CONTAINING VITAL ELEMENTS

Vaciamiento y resistencia

A partir de la primera guerra mundial, a medida que el salitre se volvió progresivamente prescindible en la economía global, las oficinas comenzaron a desaparecer. Aún hoy, se pueden ver sus restos diseminados en toda la inmensidad del desierto: Rica Aventura, Victoria, Anita, Edwards, Chacabuco, cientos de oficinas salitreras, pueblos, cementerios; huellas del utópico intento de conquistar para siempre un territorio inabarcable. Estos restos materiales muestran a los actuales trabajadores de la pampa una visión alucinada del futuro que les espera.

Solo una oficina salitrera se mantiene hoy en funciones: María Elena, en la Región de Antofagasta, pueblo que reúne no solamente a los eleninos, sino a infinidad de trabajadores de otras oficinas que fueron cesando paulatinamente su labor y, ante la perspectiva de dejar la pampa, buscaron cobijo en *María Polvillo*, el último bastión. Desde este lugar se anuncia inexorable el fin de un modo de vida que, pese a todo, se resiste a morir. Aquí, con la ayuda de todos, el pasado se recuerda, se piensa, se reestructura, se colecciona y revive, para proteger la memoria del olvido y la nada.

Por lejos que se encuentre, todo pampino erige sus recuerdos ante el vaciamiento de su mundo, como respuesta ante este derrumbe. En ellos la memoria personal y la colectiva se articulan, recordando con la ayuda de los otros.

« En los años veinte, frente a la competencia del salitre sintético, el gobierno de Chile junto con la Asociación de Productores Salitreros idearon diversos medios publicitarios para promover el salitre natural internacionalmente. En estas páginas, los afiches de Rusia, Polonia, China, Suecia y Gran Bretaña. Colección ANCh.

^ Mercado y antiguamente pulpería de la Oficina María Elena, hoy galeria comercial.
Fotografía Cristina Vega.

‹ Oficina Buenaventura.
Fotografía Tomás Munita.

Recordar

La memoria no solo se atesora en los recuerdos, sino también en objetos y lugares. Desde esta perspectiva, cada pampino actual es un coleccionista avezado que a través de los objetos –cajetillas de cigarrillos, viejos periódicos, latas de conserva, botellas– va reconstruyendo un relato que permite encontrar las claves para aferrarse a la propia existencia, articulando pasado, presente y futuro. En esta dimensión de la memoria, la fotografía es un soporte privilegiado y miles de ellas –copias de otras copias–, la gran mayoría de fines del siglo XIX y comienzos del XX, circulan entre esta cofradía pampina, estos buscadores de imágenes que pretenden eternizar el espíritu de lo que ya no existe, de lo que desaparecerá, proyectando a la vez un futuro utópico que se pretende actualizar imaginariamente.

^ Pulpería, *ca.* 1920. Colección MHN.

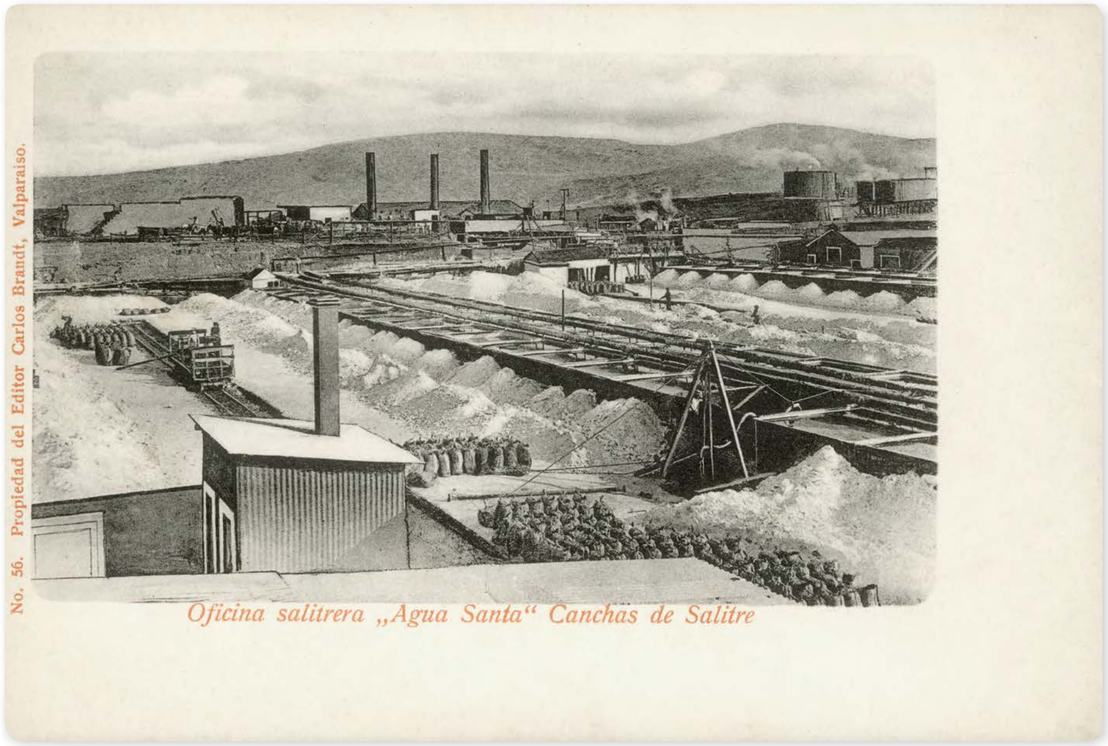
^ Ficha utilizada en las pulperías, para obtener enseres y alimentos. Colección MHN.

> Oficina Pedro de Valdivia. Fotografía Tomás Munita.

Desde la misma perspectiva de mantención de la memoria, vital en la resistencia del pampino a perder su identidad, surgen también los rituales. Destaca el 1º de noviembre, en que los actuales y pretéritos habitantes de la pampa acuden a los abandonados cementerios del desierto, desolados todo el año con excepción de este día. Vivos y muertos se reencuentran en una tierra sagrada, manteniendo y fortaleciendo lazos, cumpliendo promesas que se creían olvidadas, construyendo el monumento de la memoria en esta calcinada Tierra del Olvido.

Otro hito es la celebración del aniversario de Pedro de Valdivia, pueblo cerrado en 1996 y que en junio de cada año reúne a pampinos que confluyen a la ciudad desde todo al país para reencontrarse y recordar, para intentar reencontrar lo irrecuperable en el lugar donde vivieron sus años más luminosos, el tiempo del amor, del compañerismo, de la camaradería, de la solidaridad, la amistad y la abundancia. Este día proporciona la oportunidad ineludible del regreso; acuden desde Antofagasta, Tocopilla, Calama, Ovalle, Santiago, no importa cuán lejos se encuentren. Si no lo hacen, Pedro morirá bajo el polvo del Olvido, que avanza cubriéndolo poco a poco desde la Pampa del Miraje.

Coleccionismo y rituales se levantan como actos límite mediante los cuales los viejos pampinos pretenden vencer el olvido, vencer la muerte, vencer la pérdida del ser. En cada uno de ellos hay amor como camino y nostalgia como refugio, quizás para esconder el desconsuelo del presente; cada uno de ellos muestra su resistencia a desaparecer, su lucha contra la instauración de los lugares baldíos de la memoria.



Cuando María Elena no sea distinguible de las otras oficinas que la rodean, cuando comparta con ellas la soledad, el abandono, el viento y el polvo, sus habitantes excavarán en la memoria del desierto para tratar de encontrar su propio pasado. Así irán reconstruyendo la vida y la muerte de la última salitrera de la región, del país y del mundo, a punta de evocación, olvido, esperanza e imaginación, dando sentido a su historia, para no morir con el pueblo, para no desvanecerse bajo el sol inclemente de la pampa.

« Oficina Pedro de Valdivia.
Fotografía Tomás Munita.

^ Postal oficina salitrera Agua Santa, *ca*. 1920.
Colección MHN.

› Habitaciones de pampinos.
Fotografía Fernando Maldonado.

Un pampino de María Elena

Yo nací en el año [19]48, soy nacido y criado en la pampa.

Me críe en el campamento Coya Sur y trabajé desde niño, desde los siete años que trabajo; fui lustrabotas, vendía pescado, fui boxeador, qué no hice; soy la raíz de acá. A mi hermana Vicky fui el primero en comprarle todo para la escuela, con mi trabajo, porque mi viejito ganaba una miseria. De muchas formas ayudé en la casa para que no faltara la comida, por eso yo creo que estoy cansado, aburrido, no quiero trabajar más, ya no doy lo de antes, aunque para la pala aún soy como una bala. Antes todos trabajaban en María Elena, no había nadie parado. Usted entraba a trabajar a la empresa y si a los pocos meses no andaba con su terno, su par de ternos, era mal mirado. Entonces toda la gente aquí se vestía de bien y además todas las cosas que se traían a la pulpería eran importadas, eran inglesas o americanas, nacionales casi no había. Aquí se vivió en la abundancia, todo aquí era de calidad.

Los fines de semana se hacían deportes, el gringo se preocupaba de la recreación de sus trabajadores. Se preocupaba de la gente, que hiciera deporte, recreación, cultura, que la misma gente dejara aflorar lo que sabía, lo que podía hacer. Estaba la Banda del Litro, todos los domingos hacían las retretas y también se practicaba mucho deporte: boxeo, atletismo, waterpolo, natación, basquetbol, béisbol. Había hasta "saltos monumentales" que llamaban ellos, y después de eso se jugaba waterpolo, a continuación del waterpolo se hacía una retreta, con la Bandita del Litro que iba para allá a tocar, después de las seis de la tarde, porque a las cinco se cerraban las piscinas, después la gente apuradita se bañaba, se cambiaba ropa, se apitucaba, se ponía el ternucho, y se iba a las peleas, a las seis y media comenzaban las peleas. Yo en esa época era niño todavía.

Estaban los Juegos del Salitre, duraban tres meses, claro imagínese usted los Juegos del Salitre, diciembre, enero y febrero, a fines de febrero terminaban; pero imagínese usted... los Juegos del Salitre significaban ¡los Juegos del Salitre! Se hacían partícipes las cuatro oficinas: Pedro de Valdivia y María Elena no se podían ni ver y Coya y Vergara menos, si cuando jugaba Pedro y María Elena quedaba la escoba aquí nomás, había que pedir refuerzo, tenían que traer carabineros de Calama y Tocopilla para poder rodear el estadio, quedaba la escoba nomás.

Mi María, yo soy nacido y criado aquí, aquí nacieron mis hijos... donde yo voy digo que soy de María Elena, eso se los inculqué de niñitos a mis hijos, donde nació, reconocer sus raíces y nunca negarlas. Si yo negara a María Elena es negar mis raíces, a mi madre. Estoy orgulloso de ser pampino. El pampino nunca se va a terminar, él tiene raíces grandes y fuertes que nadie las va a cortar, podrán quitarnos el campamento, podrán quitarnos todo, pero el orgullo de ser pampino y haber nacido en estas tierras jamás en la vida; todos somos pampinos de corazón, nadie puede renegar de esto, eso sería una cobardía.

Nacimos como pampinos y moriremos como pampinos.

Entrevista realizada por Pablo Miranda a Norberto Esquivel.

CAPÍTULO DIEZ

Pescadores y mineros en el litoral atacameño

MANUEL ESCOBAR MALDONADO

Una carreta de techo curvo, como de película de vaqueros, avanza por el desierto a mediados del siglo XX. En el interior, José Cabello, de diez años, y su familia esperan llegar al puerto de Taltal, donde según su padre y abuelo harán dinero trabajando en la minería. Vienen viajando desde Illapel, uno de los centros mineros más antiguos de Chile y uno de los lugares de origen de las poblaciones del Norte Grande. Pasan los años y si bien José es descendiente de mineros e incluso trabaja en minería, opta por el modo de vida costero que conoció en su infancia y al cual se dedica hoy. En caleta Agua Dulce, cercana a Taltal, se encuentra rodeado de sus hijos y nietos, mariscando y pescando para preparar el almuerzo. Allí recuerda que aprendió el trabajo marino de niño, cuando recorría en tropas burreras longitudinales el camino de Taltal a Paposo, pescando y mariscando para luego vender sus productos. Hoy su itinerario es moverse por el litoral quedándose un par de meses en distintas caletas, solo o con amigos, dependiendo de las vedas y del agotamiento de los recursos.

Este aspecto de la vida de José forma parte de un proceso indispensable para comprender la formación de las actuales poblaciones costeras de Atacama, que partió lentamente en la Colonia, pero que se agudizó en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los pueblos originarios comenzaron a desaparecer como entidades culturales independientes. Paradójicamente, este proceso también permitió la continuidad de esa vida y tradición costera elaborada durante milenios, al recomponerla uniendo los saberes que perduraron y las nuevas técnicas que sobre ellos fueron aplicando otros individuos, que descubrieron ese espacio marino de subsistencia.

El desarrollo de la explotación del guano y luego del cobre, la plata y el salitre, llevó a la costa de Atacama nuevos actores y formas de vida que fueron absorbiendo a las sociedades indígenas del litoral, incorporándolas directamente a las faenas mineras, como lo destaca Claudio Gay: "Desde el establecimiento del mineral de cobre en las costas se han disminuido los pescadores dedicándose al trabajo de minerales",[1] o en tareas anexas como la estibación de carga en los barcos, que registró Russell en Pisagua,[2] donde los costeros utilizaban sus balsas de cueros de lobo para trasladar sacos de salitre. No obstante este proceso generado por la minería, hubo un núcleo de conocimientos que se mantuvo, gracias a los descendientes de los grupos indígenas y a individuos que sin pertenecer directamente a esas sociedades, los siguieron utilizando como medios de subsistencia, a pesar del nuevo contexto sociocultural que se expandía por la costa. Conocimientos fundamentalmente ligados a la explotación de recursos marinos, algunos rasgos sobre asentamientos y la lectura eficaz del medio ambiente.

« Desde caleta Uchan, al norte de Tocopilla. Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Pueblo de Chañaral, *ca.* 1920. Colección MHN.

› Vista aérea de la costa del puerto de Taltal. Fotografía Guy Wenborne.

Una de las prácticas más destacadas en la documentación existente es la pesca del congrio,[3] cuya importancia económica como medio de intercambio la hizo muy visible, aunque es innegable que también estaban capturando otros peces y recolectando mariscos y algas. Pero más allá de lo específico de estas actividades, lo relevante es que ellas se asientan en el conocimiento que se va reelaborando y heredando. Entre otros, se refiere a las conductas de las especies y su medio, saber los momentos y los lugares en que se pueden capturar, reconocer las variaciones de las mareas, las temperaturas del agua y los aspectos climáticos, detectar indicadores como el canto o el comportamiento de algunas aves[4] o las posiciones de la arena y las piedrecillas frente a los escondites de algunos animales.

En este sentido, son relevantes las informaciones históricas más tardías, anteriores a la segunda mitad del siglo XIX –momento en que la inmigración minera se intensifica–, ya que nos permiten concebir el vínculo con las poblaciones actuales. Entre otras, están las referencias de Ambrosio O'Higgins de 1788-1789[5] sobre grupos costeros cercanos a Caldera que pescaban congrios; algunos párrafos de Claudio Gay[6] respecto a la fundación de Paposo en 1798, que indican que la gente estaba varios meses al año sacando congrio. O las observaciones despectivas del militar O'Connor,[7] que en Cobija, en 1826, solo veía personas ineptas y perezosas que se alimentaban únicamente de lobos marinos; un par de años después, el inglés Bollaert destaca que están trocando congrio por coca o harina.[8] En 1830, de paso por Cobija, el naturalista francés D'Orbigny también informa que los indígenas estaban viviendo de la pesca y que los vio por toda la costa en sus balsas de cuero de lobo. Un documento sobre una misión religiosa en Paposo, también señala que en 1840 los indígenas estaban vendiendo congrio hacia Copiapó y Perú.[9]

Esa es la situación que encuentran los mineros recién llegados a estas costas. Paulatinamente, algunos toman contacto con los costeros y sus saberes ancestrales y comienzan a ocupar los espacios que los nuevos contextos sociales han abierto en los grupos originarios, ya sea a través de labores de subsistencia o formando familia. Y aunque no hay registros de cómo sucedió en detalle este fenómeno, las informaciones etnohistórica, histórica y etnográfica, permiten deducir qué ocurre, a pesar de su pérdida en la memoria mestizada. Es lo que se puede interpretar, por ejemplo, de las observaciones de Philippi sobre unos indios que conoció en la costa taltalina en 1853, que hablaban castellano, se vestían con ropa de algodón y eran "tan políticos como si hubiesen recibido su educación en la capital".[10]

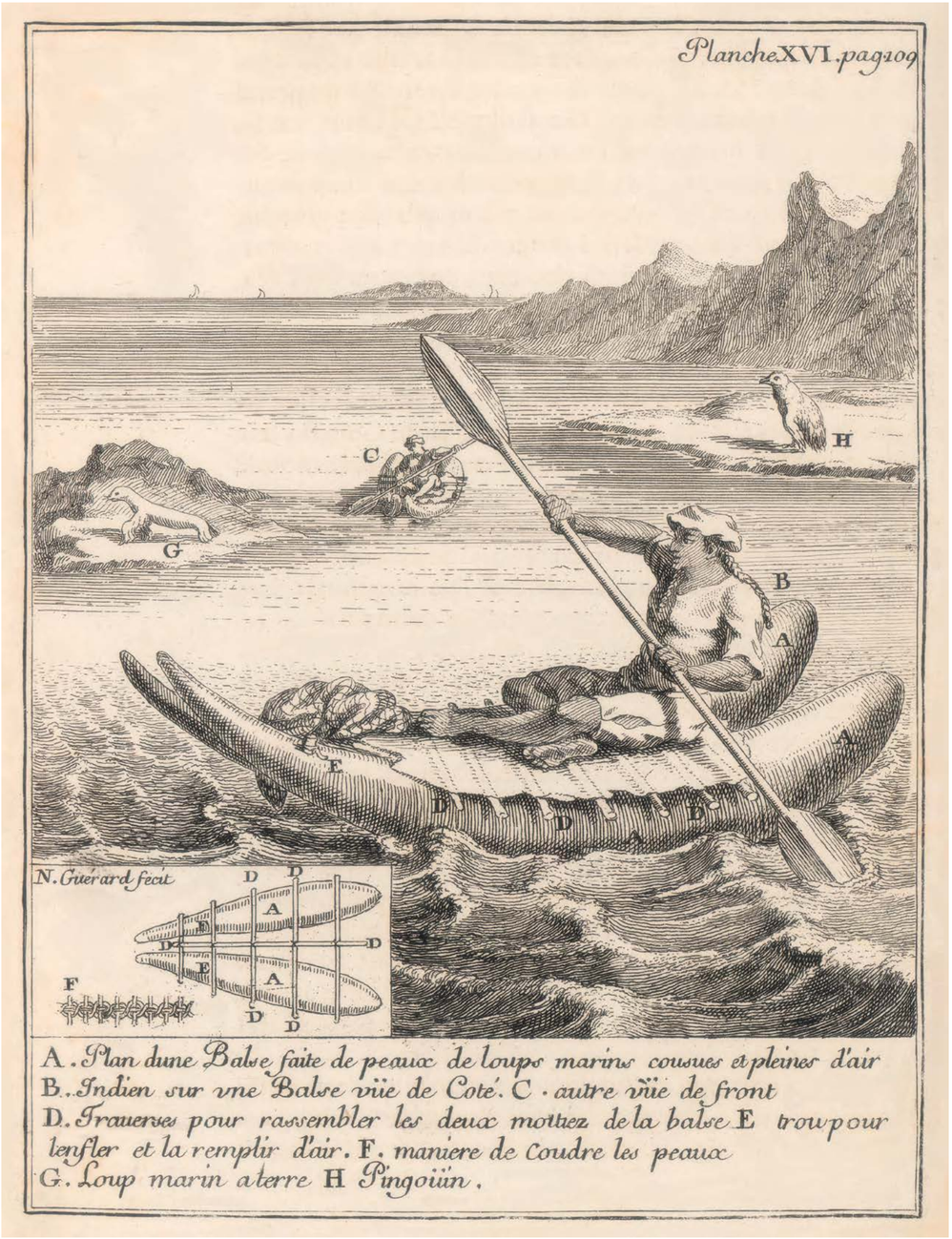
⌄ El Cobre. Ilustración de R. A. Philippi (1860).

› El puerto de Cobija, a mediados del siglo XIX. Ilustración de Touchard, grabado por Bichebois, Londres.

Así comienza a recomponerse la sociedad costera, con nuevos integrantes, otras valoraciones e ideas, pero siempre basada en las redes de conocimientos heredadas de generaciones anteriores que, a pesar de su debilitamiento por los abandonos relativos, continuaron presentes como herramientas para subsistir, recreando y adaptando nuevos artefactos y métodos e innovaciones que permitieron su continuidad. Es lo que indican las reseñas del período en que ha aumentado la inmigración. En 1864,[11] el científico Manuel de Almagro comentaba que la población de Cobija constaba, entre otros, de indios pescadores o arrieros; en 1870, el ingeniero Bresson señalaba que los indios del Paposo eran todos pescadores.[12] Y unos años después, en 1886,[13] el relato de una visita a Taltal señala que a pesar que los pocos indios que quedaban en Paposo estarían más dedicados a la agricultura y a la crianza de animales, de todas formas salían a pescar en balsas que construían incluso de cueros de cabras, aunque este último dato es bastante cuestionable.

Para los primeros años del siglo XX, está el estudio de Latcham,[14] quien indica que en ciertos puntos de la costa había algunas pocas familias de los antiguos pescadores, aunque mezcladas, cuestión que interpreta como la pérdida de pureza racial. Lo mismo comenta Augusto Capdeville en 1921,[15] al describir la conversación que tuvo con un viejo chango, quien le dijo que ninguno de los costeros paposinos quería ser chango, sino que eran chilenos venidos del sur. Lo que debe haber sido cierto en algunos casos, pues la información etnográfica recogida lo valida. Sin embargo, también es una afirmación parcial que más bien parece expresar una reacción a fenómenos discriminatorios, pues seguido a esa afirmación el viejo describe perfectamente cómo se fabricaba una balsa de cuero de lobos, relatando Capdeville que salían en ellas incluso a cazar albacoras.

Changos navegando en una balsa de cuero de lobo de grandes proporciones. Grabado del siglo XIX.



Grabado de un chango tripulando una balsa de cuero de lobo. A. F. Frezier (1902 [1712]).

También respecto al proceso de transformación y continuidad, un texto de Rudolph sobre el río Loa señala que, a diferencia de lo que se cree, los changos no habían desaparecido en la segunda mitad del siglo XIX, sino que habían sido reemplazados por una raza "que posee mucho de su instinto pescador",[16] agregando que había encontrado en 1927 a cuatro de ellos viviendo en la desembocadura del Loa, quienes le contaron que iban a Quillagua a cambiar pescados y mariscos por mercaderías. Obviamente, no es correcto hablar de razas cuando se consideran aspectos culturales, pero una lectura crítica nos permite comprender que se está describiendo el proceso aquí aludido. Una prolongación de aquello fueron las pesquerías de congrio, otros peces y mariscos, con que las poblaciones de la costa abastecían a las oficinas salitreras.

Fue con relación a ese tipo de actividades, bastante vinculadas a la pesca y la recolección de consumo familiar, que los saberes marinos se conservaron. Sin embargo, aproximadamente entre la década de 1940 y 1950, se generó otro proceso que inició una nueva etapa en la tradición costera del desierto, lo que hoy conocemos como pesquerías artesanales. Es lo que la etnografía realizada en Cobija, Paposo y Taltal muestra a través de los pescadores más viejos, que relatan la aparición de estas pesquerías como iniciativa de particulares que invierten en pequeñas flotas y ofrecen trabajarlas a los pescadores de congrios y a quienes comienzan a formarse como pescadores artesanales. Es destacable la clara distinción entre los pescadores artesanales de los grupos anteriores a la "profesionalización", como los pescadores "maneros" (que usaban solo la técnica de línea y anzuelo, a mano), los "orilleros mariscadores" y los tradicionales pescadores de congrios, que en definitiva habrían sido quienes traspasaron los conocimientos de la pesca en embarcaciones y que, por tanto, debieran ser considerados los antecesores de los pescadores artesanales.

< Bahía de Antofagasta, *ca.* 1930. Colección MHN.

< Costa de Mejillones, *ca.* 1930. Colección MHN.

^ Caleta Los Choros, al norte de Tocopilla. Fotografía Fernando Maldonado.

En Taltal eran identificados como un grupo específico dentro de la sociedad de comienzos del siglo XX.[17] Uno de los pescadores más viejos relataba que de niño, sin ser de familia de pescadores, se arrancaba para juntarse y ayudar a los "congrieros", hasta que terminó convirtiéndose en pescador. En este sentido, varios fueron los caminos que recorrieron los pescadores artesanales en las primeras décadas de su desarrollo, en que no existía mucha gente preparada.

Esta última etapa de la pesca artesanal que abarca a todas las comunidades costeras actuales, implicó la entrada de otras herramientas, técnicas y tecnologías de explotación, nuevas adaptaciones y recreaciones sobre lo que existía. Además, —lo que ha sido también un factor importante—, involucró un nuevo tipo de inmigración, ya no solo de la minería sino que una específica de la actividad pesquera: trabajadores de mar de otras regiones, especialmente del Norte Chico, atraídos por la riqueza del litoral desértico, el pequeño desarrollo de sus pesquerías artesanales y el crecimiento del mercado de los productos marinos, especialmente el de las empresas conserveras que al ampliar su demanda, hicieron que la inmigración aumentara. Un aspecto clave en la conformación de estas pesquerías artesanales, es que hay un desarrollo específico de conocimientos de este litoral, que se expande desde los grandes centros a las localidades más pequeñas.

Si bien la historia de la conformación de los actuales habitantes de la costa de Atacama se disuelve en el recuerdo colectivo, se mantiene en las prácticas que median la relación con el océano. Estas han permitido el crecimiento de las comunidades de trabajadores de mar, convirtiéndolas en los nuevos agentes que seguirán dando vida a la milenaria tradición del desierto costero, que esperamos ver otro siglo más, recolectando algas y mariscos a lo largo de la orilla o en un bote solitario aguardando la última picada.

< Punta Atala, al norte de Tocopilla.
Fotografía Fernando Maldonado.

^ Recolección y acopio de algas.
Fotografía Fernando Maldonado.

Un buzo y pescador de Cobija

[Aprendí a ser buzo] con viejos que *habían*. Que trabajaban así a la vista... que venían de allá de Hornito, de Michilla, allá *habían* más viejos que trabajaban en la playa... eran primitivos ya po, le estoy hablando de viejos que deben haber tenido cincuenta y tal vez un poquito más po, porque ya eran bien viejos ya po... *Habían* varios ahí en Michilla, del tiempo cuando trabajaba la Planta Carolina. De esos viejos... muy llevados a sus ideas, no les gustaba conversar con nadie.

[...]
Como trabajábamos juntos, andábamos en las almejas, en las lapas, y en los erizos [...] los veíamos cómo buceaban, así que ahí comenzamos... viéndolos a ellos... Así que los viejos hacían, trabajaban dos semanas y se iban... Nos enseñaron toda la machina del buzo que estaba abajo, *pa* llamar la atención, *pa* que lo tiraran *pa* arriba, y hartas cosas que realmente en este momento todavía sirven, casi todo lo aprendimos de ahí.

[...]
Si los congrios están escondidos igual que los pulpos. Están igual que los cangrejos, que los pulpos metidos. Uno va pasando por las piedras y ve piedras bonitas y ahí se queda. Y el congrio ronca po. Y según el ronquido, el porte que es po. Y ese uno después, atento a la maniobra, a *buscalo*. Aquí está este caballero. *Pum*. Lo busca y lo clava. Lo deja que se dé vuelta, lo saca un poquito *pa* afuera y le pega un fierrazo en la cabeza, un fierro con punta.

Uno está mirando el fondo, está trabajando, al menos yo soy así, yo cuando trabajo, comienzo a observar qué es lo que va viendo del territorio, del lugar que uno va trabajando, territorios distintos, distintas formas, distintas algas, distintos los colores de los *pescaos*, hartas cosas que realmente son muy diferentes en pocos metros... uno ve el color de adonde está trabajando, el color de los mariscos, pasa ese sector, llega a un sector de conchillas, piedras blancas, pasa, llega a otra parte donde hay comida, hay locos o hay lapas, que son distintos los colores... Uno se va acostumbrando al color del fondo, es algo espectacular.

Entrevista realizada por Manuel Escobar a Danilo Araya.

CAPÍTULO ONCE

La música ritual atacameña

CLAUDIO MERCADO MUÑOZ

La música ritual atacameña

En los Andes, como en la mayoría de los pueblos indígenas de América, la música está ligada al aspecto ideológico y ceremonial. Los instrumentos musicales y los cantos son fundamentales en los rituales andinos y están asociados a determinadas ceremonias y épocas del año. En las fiestas la alegría se expresa a través de la música y la danza. A través de ellas, la comunidad establece un nexo con la Pachamama, con los ancestros, los espíritus tutelares, el paisaje, los animales y las plantas. La música es uno de los hilos conductores de rituales que se repiten año a año, con los mismos gestos y el mismo programa ceremonial. Los instrumentos participan en momentos específicos, a veces sin parar durante días y noches; su sonido exuberante contrasta con el delicado sonido cotidiano del pueblo.

Es difícil hacer una síntesis del mundo musical atacameño pues cada comunidad ha desarrollado sus propias expresiones musicales locales y ha vivido distintos procesos de cambio. Sin embargo, es posible hacer una categorización de la música ritual considerando la división que los propios comuneros han establecido de sus rituales. Por un lado, están las "Costumbres", que son los rituales de clara procedencia andina, dejados por los ancestros como parte de la tradición (Limpia de canales, Carnaval, "Floramento" y Todos Santos). Por otro, las fiestas religiosas o patronales, resultado de los rituales prehispánicos y del largo proceso de extirpación de idolatrías, mestizaje y sincretismo mantenido durante quinientos años, desde la llegada de los españoles. Estas fiestas celebran vírgenes y santos patronos integrados al panteón andino con características propias de las antiguas deidades.

Siguiendo el patrón generalizado de los pueblos andinos, regido por el ciclo natural del calendario agrícola y del pastoreo, los atacameños dividen el año en un período seco y otro húmedo. Esta división se refleja en los instrumentos musicales y las melodías que se emplean en cada época. Hay una prohibición de tocar instrumentos o música que no corresponda a la ocasión. Por ejemplo, en Ayquina y Toconce entre enero y marzo (época húmeda) solo se tocan cajas, flautas y guitarras, mientras en la época seca se tocan el arpa y los instrumentos usados en las fiestas patronales (bandas de bronce, percusiones, *lakitas*).[1]

« Banda y bailes de *tinkus* en la fiesta de San Santiago en Toconce.
Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Fiesta de la Virgen de la Candelaria de Caspana.
Fotografía Claudio Mercado.

^ Músicos de la banda de bronces que acompaña el baile en la fiesta de San Francisco de Chiu Chiu.
Fotografía Tomás Munita.

Limpia de canales

Una de las costumbres más importantes que celebran los pueblos atacameños, es la limpieza de los canales de regadío que traen las aguas a los pueblos. De acuerdo a su origen de indudable raigambre prehispánica, el trabajo es a la vez fiesta y celebración. Se pide fertilidad a la tierra y abundancia de lluvias para seguir viviendo. Esto se hace con alegría para que la tierra perciba el cariño que ese grupo humano siente por ella. En las fiestas se equilibran las relaciones entre los individuos y entre la comunidad y la tierra. Durante tres días y sus noches se limpian los canales, se recuerda a los ancestros, se repiten gestos, danzas y cantos; suenan las palas de cincuenta *palires* en la piedra del canal, suenan los *putus* (trompetas hechas de cacho de buey), el *clarín* (trompeta de caña), los gritos de *pai señores, pai señores*... Una vez al año, tres días para celebrar las aguas.

Llega la noche y los comuneros de Ayquina van de casa en casa. En cada una son recibidos por los dueños, quienes ofrecen bebidas y comida. Comienza el primer *pa'tras pa'adelante*. El arpero y el tañedor del pueblo comienzan a cantar *Estrella del cielo*, un *huaynito* hermoso e hipnótico, y las parejas empiezan a danzar.[2] Desde el otro extremo de la pieza, en medio de las conversaciones, los gritos, los *putus*, las risas, los pasos del baile, apenas se escucha el sonido de las cuerdas del arpa. La alegría se la gana. Como decía el finado Abdón Saire, cantor y tañedor de Ayquina: "si el arpero ya no da más queda el tañaor y cualquiera en más se pone al arpa, lo que manda es la *tañá* y la *cantá*".[3]

‹ *Palires* limpiando el canal de regadío que lleva las aguas al pueblo de Toconce. Fotografía Tomás Munita.

‹ Caspaninos dando ofrendas de vino y coca a las aguas "limpias" del canal. Fotografía Tomás Munita.

› Cuando se largan las aguas, se hacen las ofrendas al canal, que incluyen también los "postres", preparaciones de ulpo. Fotografía Tomás Munita.

120
Bodega
uno

« Mesa del "Santo Waki" con las ofrendas para el canal de Toconce. Fotografía Tomás Munita.

^ Durante la limpieza del canal, el capitán toca el *putu*, acompañado del clarín. Colección MNHN.

Estrella del cielo

Estrella del cielo, vidita
qué lindo reluce
mocita soltera
donde quiera luce

Quién toca la puerta, ay palomita
yo soy señora
vengo por las cartas, ay palomita
y mañana me voy

Chuspita y quiscancho, vidita
y nos chuspanaremos
es que estamos lejos, ay palomita
y los olvidaremos

Solito he andado, vidita
por la cordillera
recogiendo flores, ay vidita
y de la primavera

Una canastilla, ay palomita
llenita de flores
no las desparrames, ay palomita
que son mis amores

Palomita blanca, vidita
pecho colorado
por esos tus ojos, palomita
estoy enamorado

Date una vueltita, vidita
flor de granadita.[4]

El *pa'tras pa'adelante* acaba y comienza una *ventana*, un *huayno* instrumental con otro tipo de danza. Los instrumentos son continuamente *challados*, se comparte con ellos como con un ser vivo más. Por los agujeros de resonancia de la caja del arpa va entrando el vino y las hojas de coca, se les va pagando. Tocar, cantar, danzar, hablar, reír durante toda la noche.

Los instrumentos musicales, pese a ser muy importantes en las sociedades indígenas por su clara relación con la ritualidad, presentan una variación importante en el tiempo. Actualmente en Ayquina y Toconce la fiesta de limpia canales se realiza con arpa y canto. Pero hace cincuenta años atrás se realizaba con charango y voz. Y antes que eso –según cuenta don Félix Berna, el actual arpero de Ayquina–, con pequeños tambores y canto, del mismo modo que se realiza actualmente en Caspana, pueblo vecino. Hay una acomodación a lo que está disponible en el momento. Lo fundamental es la realización del ritual; los instrumentos, si es necesario, son reemplazables.[5]

Caspana, fiesta de limpia canales. Es de noche, la plaza del pueblo viejo se va llenando de gente. Los comuneros que han estado durante el día en la quebrada limpiando los canales, brindando y almorzando en los lugares sagrados, se juntan en la plaza frente a la iglesia. Dos fogatas en las esquinas de la plaza, todos forman un gran círculo tomados de las manos por todo el perímetro. Los dos capitanes comienzan a tocar sus tambores, los cantores comienzan el canto y la danza, lentamente. Desde las esquinas, desde las gradas de la plaza, algunos miran las sombras de los danzantes, el fuego alumbrando la danza. Es el *talatur* y el *cauzulor*, cantos antiguos que mezclan palabras en kunza, quechua, aymara y español.

De pronto, el ritmo de los tambores y del canto cambia, se hace rápido, y el círculo comienza a girar cada vez más veloz, nadie debe soltarse de la mano de su vecino, se forma una culebra humana que se va moviendo cada vez más rápido, contoneándose al pasar por las fogatas. Algunos saltan sobre el fuego, los capitanes danzan con sus tambores, suenan los *putus* y los clarines, el canto colectivo, los gritos, la risa.

La energía, la emoción ritual, el peligro real de caer a la fogata y prenderse fuego, el sonido cambiando la sensación cotidiana de la realidad, el ritual haciendo un giro en la percepción del mundo.

Durante el día, los mismos que ahora danzan recorrieron la quebrada aguas arriba, los hombres limpiando el canal de regadío, las mujeres cargando alimentos, ollas, platos y bebidas para la *boda*, el gran almuerzo comunitario realizado cerca de la bocatoma del canal.

Al final del almuerzo, hay un momento especial en que todos se reúnen hacia el poniente de la mesa ceremonial. Todas las mujeres adultas forman una fila y van tocando, de una en una, una flauta de pan de madera de un tubo, forrada en cuero, llamada *El Negro*. Cada mujer toma el instrumento, se pone frente a la gente de la comunidad congregada allí y da uno o dos soplidos. Luego entrega *El Negro* a la mujer que le sigue en la fila y esta lo toca; así sucesivamente. Las mujeres que hacen una buena ejecución de la flauta consiguen un "sonido rajado".[6] Luego de que todas las mujeres han tocado, *El Negro* es guardado y se continúa con otra parte de la ceremonia. No es usual que las mujeres toquen flautas en los Andes, generalmente cantan y tocan tambor. La flauta *El Negro* es muy preciada para la comunidad, considerada una

reliquia de los antiguos, se guarda en el pequeño museo del pueblo y se utiliza solo en este ritual.[7] Puede ser un remanente de uso de las antiguas antaras que aparecen en las excavaciones arqueológicas de la zona.[8]

La música en Atacama está fuertemente ligada al agua. De ella sale la música que es cantada en los rituales. Se cree en la existencia del *Sereno*, un ser mitológico que vive en el agua. El músico que quiere componer una nueva música o letra de un canto, va de noche a una caída o fuente de agua. Ofrece vino y hojas de coca a la vertiente, a la tierra, a los antepasados. Comparte con ellos y le pide al *Sereno* que le dé la música. Luego se concentra en escuchar el sonido del agua. De pronto el sonido del agua se transforma en música. Este es un momento de terror para el músico pues ha aparecido el Sereno, el *supay*, el diablo. Pero debe ser valiente y aguantar, así el Sereno le dará la música. Si el terror lo vence, podrá volverse loco, desangrarse, morir. Es un ritual peligroso. Se relaciona con un ser poderoso, dual, que puede ser bueno y puede ser malo, todo depende de la fortaleza de cada uno.[9]

"Al escuchar en la noche, sentí cantar al agua y me sobrevino susto. Luego volví al pueblo, mientras la voz del agua me persiguió. Me enseñó a encontrar la melodía justa para las palabras. En una sola noche aprendí todo lo que hay que saber. Este canto se originó en la humedad del agua. El agua lo cantó, al agua hay que aprenderlo".[10]

En el pueblo de Peine, al sur del salar de Atacama, en limpia canal se canta el *talatur* con acompañamiento de clarines y chirimorros, campanitas de metal que se agitan como sonajeros. Los cantales, los que cantan en la ceremonia, cumplen un papel ritual fundamental manteniendo la memoria y la cohesión del grupo y sus creencias. Dice don Silverio Cruz, cantal de Peine, en 1988:

"Después de la limpia canales viene el talatur, un baile zapateado que se baila en Socaire y Peine. Los cantales hacen el convido, ellos escuchan una melodía del agua que no se entiende lo que dice, el cantal escucha y después él sigue con el canto en el talatur. El agua va corriendo. Se escucha como que el agua está "talando" [cantando el talatur]. Se escucha en la víspera de limpia de canales. Entonces el agua está con ruido porque no se siente como canta. Es un ruido especial. Al sentirse es como si están talando a lo lejos. Cuando estaba en Peine escuchaba clarito como que "tala" el agua ahí. Yo me sentía contento, yo era del talatur de Peine, yo soy el que manejaba el choromón [cascabeles sonaja] y yo cantaba el talatur en palabra kunza, pero el contenido de la palabra no lo sé, yo lo aprendí de un veterano pero ese no me dijo nada lo que contienen esas palabras".[11]

‹ En algunos lugares del río habita el *Sereno*, ser sobrenatural que revela las nuevas músicas.
Fotografía Tomás Munita.

‹ Instrumentos precolombinos que dan cuenta de la larga historia musical de Atacama. Trompeta de huesos, flauta traversa de madera, maraca y tambor de madera, Calama prehispánico y San Pedro de Atacama.
Fotografías Fernando Maldonado.

Carnaval

De acuerdo al calendario lunar, en febrero o marzo se celebra Carnaval. En todas las comunidades atacameñas se cantan coplas, pero estas varían en sus melodías y en la instrumentación que las acompañan, porque cada pueblo tiene las propias como parte de su identidad local. En un pueblo se usan cajas y flautas, en otros, guitarras y en otros, acordeón. Pero en todos el significado es el mismo: pedir bienestar para el año que comienza, agradecer por lo bueno del que pasó. En Ayquina la celebración de Carnaval toma la forma de una obra de teatro, en que varios personajes principales (el viejo, la vieja, el hijo, la hija, el nieto, la nieta, los capitanes, las bandereras) cumplen distintos roles establecidos por la tradición. El pueblo y la quebrada son el escenario y los pobladores completan el elenco. La obra se desarrolla durante cinco días y la comunidad entera expresa su alegría por las cosechas, las lluvias, el verde que rodea la quebrada.

En los cantos comunitarios hombres y mujeres van expresando sus sentimientos y vivencias. Al son de cajas y flautas cantan las coplas que han sido entonadas durante cientos de años e inventan otras. Alguien canta y todos repiten, luego otro sigue y todos repiten, conformando un fino entramado de sentimientos, emociones, voces e historias compartidas que cohesionan al grupo, que canta y danza en alegría. Las cuartetas hablan de la memoria del pueblo y la historia de las familias que poblaron ese lugar, así como de amores, desengaños y esperanzas; la lluvia, la vida y la muerte. La música cohesiona el ritual: está llena de sentido y de sonido para dar, agradecer, compartir, pedir y recibir.

Desde Calama he venido
montadito en un zancudo
llegando al alto de Ayquina
se me botó a macanudo
Este es el nuevo remate
de la punta de mi bandera
vamos cantando y bailando
una sola polvareda

Viene en Caspana lloviendo
y aquí llega la humedad
yo no les cuento mentiras
yo les cuento la verdad
Este es el nuevo remate
del año setenta y nueve
como dicen año nuevo
y hasta la fecha no llueve

Una docena de choclos
recogeré en mis alforjas
algunos tienen sus granos
y otros tienen puras hojas
Este es el nuevo remate
de allá de donde he venido
pensativo, vengativo
solo por verte he venido

Los gallos cantan al alba
yo canto al amanecer
ellos cantan los que saben
yo canto por aprender
Este es el nuevo remate
linda florcita de zapallo
canto alegre esta coplita
yo después de esta me callo.[12]

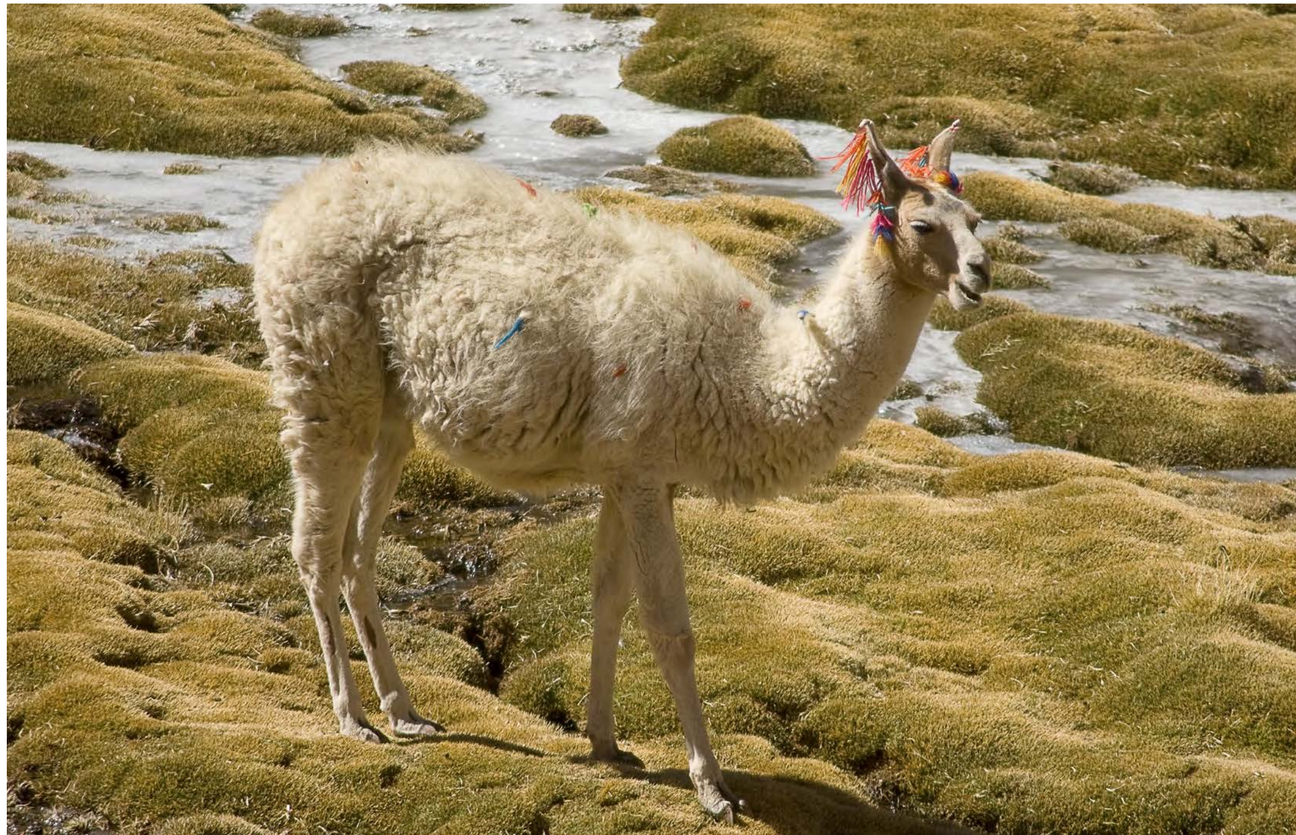
Floramentos

Antes de Carnaval es tiempo de celebrar los *floramentos*, una fiesta familiar que se realiza cada dos o tres años para hacer un cariño a los animales: llamos, corderos y ovejas. Es un ritual para agradecer por los animales, para pedir abundancia de lluvias y pastos para la multiplicación del ganado. El rebaño familiar se reúne en el corral, las mujeres preparan las *flores* (pompones de lana de colores), el grupo de principales –los cabeza de familia y el *yatiri* o sabio de la comunidad– dan una vuelta al corral sahumándolo con humo de plantas locales y los músicos se juntan a cantar *pa'tras pa'adelante*, con guitarra y/o con acordeón según los pueblos. Los hombres agarran a los animales y los sostienen mientras las mujeres les clavan una aguja en las orejas y pasan las lanas de colores. Estas lanas quedarán luego enredadas en los matorrales de la pampa y se convertirán en ofrendas a la tierra.

Durante todo el día, y si el rebaño es grande durante dos o más días, se florea a los animales en medio de canto y baile, comida y bebida. Otra vez se está alegre para que la tierra y los animales se alegren, para que el vínculo entre los hombres y las fuerzas del cosmos vuelva a consolidarse.

‹ "Cajero" llevando el ritmo de las coplas en la rueda de Carnaval en Toconce. Fotografía Claudio Mercado.

› Llamito con "flores" de lana. Fotografía Andrés Figueroa.



Todos Santos

A inicios de noviembre corresponde celebrar Todos Santos, la fiesta para las almas. Durante veinticuatro horas se produce una brecha entre el mundo de los vivos y el de los muertos y las almas vienen a visitar la tierra donde vivieron. Para atenderlas y recordarlas se hacen altares familiares, repletos de comida y bebidas. Panes con formas humanas y de escaleras por las que bajan las almas; flores, coronas, tarros de conservas, bebidas, postres: todo lo que a los finados les gustaba comer en vida. Entonces los comuneros recorren el pueblo de casa en casa, honrando a los muertos de cada familia. En cada casa comen y beben junto a las almas y cantan responsos, letras católicas con melodías andinas, cantos de gran tristeza, guiados por los rezadores. Uno tras otro se va entonando el *Alabado*, el *Trisagio*, el *María de Copacabana* y tantos otros. Aquí no hay instrumentos, solo la voz humana recordando a las almas. Un sentimiento profundo va surgiendo de estos cantos, se sabe que las almas han llegado y están comiendo, bebiendo, escuchando. La comunidad entera canta siguiendo la línea melódica del rezador. Una melodía hipnótica une a los comuneros con sus muertos queridos. Luego de un par de horas comiendo y cantando en una casa, la gente se traslada a la casa más cercana y vuelta a empezar.

‹ Altar de difuntos de una familia de Caspana. Colección MNHN.

› Rezadores en el cementerio y altar de una familia de Ayquina. Fotografías Claudio Mercado.

Fiestas patronales

Para las fiestas religiosas de santos patronos aparecen las *lakitas* o *sikus*, pequeñas bandas formadas por tocadores de sikos (*sikus* o zampoñas), bandas de bronce e instrumentos gruesos (bombos, cajas militares). Las bandas de *lakitas* existieron tradicionalmente como parte del sistema musical andino, mientras que, por los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, cuando los hombres tuvieron que hacer servicio militar obligatorio, conocieron y adoptaron las bandas de bronce. Aquellos que volvían del trabajo en las salitreras, trajeron los bailes creados en la pampa.

Todos los pueblos tienen al menos una fiesta religiosa que celebra a su santo patrono. Hay fiestas chicas, a las que acude solo un grupo de baile, y otras a las que acuden muchos. Lo milagrosa que pueda ser una imagen específica es lo que va haciendo que una fiesta crezca en importancia y tenga cada vez más gente que la visita. San Santiago en Toconce, San Pedro en San Pedro de Atacama, San Isidro en Lasana, San Antonio en Ollagüe, San Juan en Conchi Viejo, la Candelaria en Caspana, San Francisco en Chiu Chiu. La lista es infinita. En cada pueblo sus habitantes reactivan año a año el lazo con los poderes tutelares locales a través de estas fiestas. La imagen sagrada pasea por el pueblo bendiciendo los campos de cultivo y los animales. La Virgen de Ayquina es llevada en procesión hasta Toconce para que allá acompañe a San Santiago en su fiesta. Los poderes se multiplican, así como las posibilidades de abundancia, progreso, salud, bienestar.

< Virgen Guadalupe de Ayquina, en su visita a la fiesta de San Santiago en Toconce. Fotografía Fernando Maldonado.

^ Procesión en la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Caspana. Fotografía Claudio Mercado.

FESTIVIDAD DEL APOSTOL SANTIAGO DE TOCONCE
BIENVENIDA VIRGEN Y MADRE
GUADALUPE DE AYQUINA

« Baile de osos u "osada" en la fiesta de San Santiago en Toconce.
Fotografía Fernando Maldonado.

‹ Baile de chinos en la fiesta de la Virgen de Guadalupe en Ayquina, *ca.* 1940.
Fotografía Roberto Gerstmann.
Colección MChAP.

‹ Baile del torito, en San Pedro de Atacama.
Colección MUHNCAL.

‹ Fiesta de San Pedro, en San Pedro de Atacama.
Fotografía Guy Wenborne.

˅ Baile de *tinkus* en la fiesta de San Santiago de Toconce.
Fotografía Fernando Maldonado.

» Baile de *tinkus* en la fiesta de la Virgen de Guadalupe de Ayquina.
Fotografía Andrés Figueroa.

En sus inicios, la fiesta de la Virgen de Guadalupe de Ayquina fue una pequeña celebración que congregaba solo a los ayquineños, pero la Virgen fue tomando fama de milagrosa y el número de peregrinos fue creciendo. Actualmente reúne a un sinnúmero de grupos de música: enormes bandas de bronce e instrumentos gruesos que tocan para grupos de bailes de Pieles rojas, Sioux, Dakotas, Gitanos, Tinkus, Osos y muchos otros. También es posible encontrar las tradicionales *lakitas*, que luchan por hacerse escuchar en medio del ruido descomunal de las grandes bandas. La misma plaza del pueblo en que solo sus habitantes y parientes celebraban Carnaval, se inunda ahora de gente ajena al lugar haciéndolo retumbar con el sonido y la danza. Cada 8 de septiembre el desierto se llena de sonidos, colores, movimientos. Desde la quebrada de Ayquina surge la vida.

Notas
Referencias
Acerca de los autores
Agradecimientos

Notas

CAPÍTULO CUATRO
Atacama colonial. De la Conquista a la Colonia

1 Téllez y Silva 1989.
2 Hidalgo 1972. Vivar, equivocadamente, atribuye la conquista de Quitor a Pedro de Valdivia, quien llega después de Aguirre a Atacama.
3 Téllez 1984.
4 Por ello no asombra que los habitantes de Pica sostuvieran batallas con los de Atacama por los bosques de algarrobo de Quillagua; véase Paz Soldán 1878: 55-57.
5 Vivar 1966 [1558]: 14.
6 Véase el trabajo clásico de Murra (1975: 59-115) y la integración de diversos sistemas de complementariedad en los Andes en Salomon (1985).
7 Aldunate y Castro 1981; Castro, Aldunate y Berenguer 1984.
8 Autos fiscales con Don Pedro de Córdova, vecino de La Plata (Charcas), sobre el derecho a una encomienda que tenía su mujer, Doña Teresa de Avendaño, en los indios de Atacama, cuyo pueblo permutó por otro... *Estudios Atacameños* 10: 24.
9 Expediente sobre lo actuado a petición de Juan Velázquez Altamirano por haberse apaciguado los indios del valle de Atacama en el Perú. *Estudios Atacameños* 10: 12.
10 Ibídem: 14
11 Ibídem: 14.
12 Ibídem: 12.
13 Probanza de méritos y servicios de Francisco Altamirano y su padre Juan Velázquez Altamirano. *Estudios Atacameños* 10: 52.
14 Atacama la Grande. Cartas informativas del capitán Juan Segura, Corregidor y Justicia Mayor de Atacama, sobre el pescado que los indios del puerto de Magdalena llevan a Potosí. *Cuadernos de Historia* 5: 171.
15 Duviols 1971.
16 Griffiths 1998.
17 Millones 1979.
18 Expediente sobre lo actuado a petición de Juan Velázquez Altamirano por haberse apaciguado los indios del valle de Atacama en el Perú. *Estudios Atacameños* 10: 12 y 14.
19 Probanza de méritos y servicios de Francisco Altamirano y su padre Juan Velázquez altamirano. *Estudios Atacameños* 10: 53.
20 Ibídem: 64.
21 Duviols 1986: XXVIII/XXIX.
22 La bibliografía sobre el tema de las idolatrías en el siglo XVII es bastante extensa y toca varios aspectos colaterales, algunos de los cuales citaremos más adelante, por ello indicaremos algunos autores, vinculados al estudio de la idolatría en Lima, sin la intención de ser exhaustivos: Duviols 1971, 1977, 1986; Mills 1994; Bernand y Gruzinski 1992; Griffiths 1998; Estenssoro 2003; Cordero 2010.
23 Estenssoro 2003.
24 Griffiths 1998: 24.
25 Respecto a la Inquisición en Lima, véase Millar 1998.
26 Cordero 2010.
27 Griffiths 1998; Cordero 2010.
28 Acosta 1979, 1982a, 1982b, 1987.
29 Duviols 1971; Griffiths 1998; Cordero 2010.
30 Información de los servicios del licenciado Francisco de Otal, racionero de la Catedral de La Plata. Real Audiencia de La Plata, 1650 (fs.1r.-2v.).
31 La noche de San Juan se asocia en la tradición cristiana a cultos paganos. ¿Sería esa pista de tipo europeo lo que motivó a Otal a iniciar sus persecuciones en un momento calendárico que en sus concepciones era propicio para la brujería y contactos con el demonio? ¿O su acción fue en respuesta a una denuncia que coincidía con ceremonias andinas en la proximidad del solsticio de invierno? ¿O ambas alternativas se conjugaron?
32 Juan Caballero, Alguacil Mayor, designado por Otal, debe haber tenido a la fecha 20 años y se convertirá en el civil de mayor confianza de Otal, en asuntos religiosos y comerciales.
33 Castro 2009: 165-167; Probanza de Méritos de Francisco de Otal. Transcripción en Castro 2009: 403-571, fs. 41r-42v.
34 Carta de Jerónimo de Contreras, corregidor de Atacama, a la Real Audiencia de La Plata, proponiendo las mejores medidas de calmar la sublevación de los indios de dicho lugar. *Estudios Atacameños* 10: 74.
35 Ibídem, f. 1v.
36 Probanza f. 18v.
37 Probanza f. 83r- 90r.
38 Probanza f. 11v. //f. 12r. Ver comentarios, comparaciones e interpretaciones de Castro 2009: 246-287.
39 Probanza f. 12r.
40 Casassas 1974: 78.
41 Informaciones de oficio y parte Domingo Suero Leiton de Rivera, presbítero, cura vicario del pueblo de San Francisco de Chio Chio, provincia de Atacama la Baja, fs. 5v-8r.
42 Castro 2009: 227.
43 Castro 2009: 525.
44 No obstante no aparece en la iconografía de Atacama, información que agradezco a Helena Horta.
45 Castro 2009: 229.
46 Castro 2009: 239-246.
47 Murra 1975, 1978.
48 Martínez 1995.
49 Mayor información sobre los cultos a las montañas y limpia de acequias puede verse en: Barthel 1986 [1957]; Castro *et al.* 1994; Castro y Aldunate 2003; Castro 2009: 217 y 244.
50 Informaciones de José Caro de Mundaca, f. 25v.
51 Vaïsse *et al*. 2006 [1896]: 34.
52 Bertonio 1984 [1612]: 161-162.
53 González Holguín 1952 [1608]: 344.
54 Vargas Ugarte 1951: 8-9.
55 Ibídem: 9.
56 Barnadas 2004: 93.
57 Castro y Aldunate 2003: 76; Berenguer, Castro y Aldunate 1984: 184-187.
58 Latcham 1938: 63.
59 Véase la recopilación de trabajos publicados desde 1971, algunos en coautoría con diversos colegas, en Hidalgo 2004.
60 Santo Tomás 1951 [1560]: 314, traduce *mallqui* o *mallquina* como "planta para plantar"; González Holguín 1952 [1608]: 224, registra *mallqui* como: "La planta tierna para plantar"; "Qualquier árbol frutal"; Bertonio 1984 [1612]: 212, incluye *mallqui* como "planta para trafplantar". Duviols 1986: LXVI; Bouysse-Cassagne 2008: 331.
61 Ver Hidalgo 2012 [en prensa].
62 Postiwanaku, Horta 2008 Ms; Horta 2012 [en preparación].
63 De acuerdo a Assadourian (1972, 1979) y a Bakewell (1984: 3-4), siguiendo a Capoche [1585].
64 Zuidema 1995.
65 Bouysse-Cassagne 2008; Cruz y Absi 2008; Platt y Quisbert 2008; Platt, Bouysse-Cassagne y Harris 2006; Salazar-Soler 1997; Téreygeol y Castro 2008; Gisbert 2010.
66 Véase: Barthel 1986 [1957]; Castro y Aldunate 2003; Castro *et al*. 1994.
67 Millones 1979; Salomon 1990.
68 De allí que una parte del esfuerzo de extirpación de idolatrías se dirigió a la creación de colegios de hijos de caciques.
69 Castro y colaboradores (1994: 107), definen *waki* de la siguiente manera: "En uno de sus significados más amplios es el rito en el cual se ofrenda ('pago') y agradece a las divinidades, a las 'almas' y a las 'antigüedades' ('abuelos', 'ante abuelos' y rey Inka). En este sentido, el *waki* comprende necesariamente la existencia de alcohol, vino o *tinka*, hojas de coca, y el acto de asperjar estos ingredientes sobre la Pachamama o el agua de los canales o *kocha*. Esta ceremonia se efectúa principalmente cuando se va a llevar a cabo un acto importante o sagrado a nivel comunal o familiar. Los cántaros u otros contenedores de la ofrenda también reciben el nombre de *waki*. En lengua aymara, *waki* significa parte, porción, precio. Este acto sagrado está siempre presente en las ceremonias del ciclo calendárico, pero en el transcurrir cotidiano del grupo familiar, pueden existir muchas razones para realizar un *waki*, de modo que el concepto es muchísimo más complejo".
70 Castro y colaboradores (1994: 104) definen al Purikamani como: "[...] el cargo de mayor especialización y jerarquía dentro de la Limpia de Canales. En quechua, *purini* es andar, caminar, correr lo líquido, y camani, dar parte. En aymara, *pura* significa nosotros y *camani*, el más digno. Ambas lenguas dan sentido al significado de este cargo". La definición se extiende en la electividad, duración y responsabilidad del cargo.
71 Castro *et al.* 1994: 58-60.
72 Ibídem: 46-56.
73 Ibídem: 29 y 66.
74 Vaïsse *et al*. 2006 [1896]: 33.
75 Respecto a *ceques* puede verse el clásico trabajo de Zuidema (1995) para el Cusco, la síntesis de Wachtel (1973) y a nivel regional los textos de Castro (2009) y Barthel (1986 [1957]).
76 Autos fiscales con Don Pedro de Córdova, vecino de La Plata (Charcas), sobre el derecho a una encomienda que tenía su mujer, Doña Teresa de Avendaño, en los indios de Atacama, cuyo pueblo permutó por otro... *Estudios Atacameños* 10: 16-18.
77 Ibídem: 21.
78 Ibídem: 21-22.
79 Carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al virrey Don Martín Enriquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipes. *Estudios Atacameños* 10: 32.
80 Probanza de méritos y servicios de Francisco Altamirano y su padre Juan Velázquez Altamirano. *Estudios Atacameños* 10: 72.
81 Padrón y Revisita de Atacama del corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey Duque de La Plata. *Estudios Atacameños* 10.
82 Hidalgo 1986: 115 y 132.
83 Hidalgo y Castro F. 2004.
84 Golte 1980.
85 O'Phelan 1988.
86 Hidalgo y Castro F. 2008.
87 Hidalgo 2004, ver cap. 7.
88 Hidalgo 2004, ver caps. 10 a 13.

CAPÍTULO CINCO
Iglesias de Atacama. Nueva arquitectura para antiguas creencias

1 Gasparini 1996.
2 Castro 2009.
3 Mesa y Gisbert 1985: 130.
4 Ibídem: 131.
5 Montandón 1952.
6 Téllez 1984.
7 Castro 2009.
8 Ibídem.
9 Ibídem.
10 Ibídem.
11 Casassas 1974.
12 Ibídem.
13 Philippi 1860: lámina 9.
14 Casassas 1974.
15 Mesa y Gisbert 1977.
16 Ibídem.
17 Hidalgo 2004.
18 Ibídem.
19 Serracino 1983.
20 Casassas 1968.
21 Castro 2004.

CAPÍTULO SEIS
Historia de la minería indígena atacameña

1 Oyarzún 2000.
2 Salazar *et al.* 2011.
3 Núñez *et al.* 2005a.
4 Núñez 2006.
5 Bar-Yosef y Porat 2008.
6 Bird 1979.
7 Sepúlveda y Laval 2010.
8 Iribarren 1972-1973.
9 Westfall y González 2010.
10 Núñez *et al.* 2005a.
11 Se le llamaba mitayos a los indígenas que servían la *mit'a* o tributo en fuerza de trabajo al Inka.
12 Aldunate *et al.* 2008; Salazar *et al.* 2006.

CAPÍTULO SIETE
El cielo en la cosmovisión de Atacama

* El programa de investigación "Cosmovisión y conocimiento astronómico en la cuenca del salar de Atacama" comenzó en enero de 2009 y se encuentra en su etapa final de desarrollo, con el apoyo del proyecto ALMA y del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. G. Le Paige. Su objetivo central ha sido indagar en el conocimiento tradicional sobre el cielo y la tierra por parte de los habitantes del salar de Atacama y la región del Alto Loa, ya que se encuentra pobremente relevado en ámbitos formales. En esta labor ha trabajado un grupo de investigadoras locales (el grupo original integrado por: Abigail Acuña, Verónica Cerda, Joyce Cortés, Jimena Cruz, Karina Cruz,

Magdalena Gutiérrez, Natalia Henríquez, Virginia Panire, Tomás Vilca y Carolina Yufla) con la coordinación de una antropóloga (Cristina Garrido) y una arqueóloga (Flora Vilches). Mediante el uso de herramientas científicas (lógica etnográfica) adquiridas a través de talleres teóricos y prácticos, el grupo ha recopilado importante información antropológica apoyándose en sus redes de relaciones sociales con los habitantes más ancianos de la región.

1 Vilches 1996, Vilches 2005; Moyano 2009.
2 Castro y Varela 2004; Magaña 2006.
3 Ver, por ejemplo, Urton 1981; Milla 1995; Bauer y Dearborn 1995; Zuidema y Urton 1976.
4 Para los abuelos de Atacama, los colores verde y amarillo, principalmente, caracterizan el verano e invierno respectivamente. Se cree que el frío y la relativa oscuridad del invierno (el tiempo de color amarillo) son homologables a los tiempos sin Sol de los antiguos, cuando reinaba la luz de la Luna.
5 Isbell 1982.

CAPÍTULO OCHO
La tradición arriera de Atacama (siglo XIX)

1 Philippi 1860: 54.
2 Philippi 1860: 23.
3 Vaïsse 1894.
4 Cajías 1975: 35.

CAPÍTULO DIEZ
Pescadores y mineros en el litoral atacameño

* Este trabajo está hecho sobre información recabada en las investigaciones de los proyectos FONDECYT 1050991, 1080666 y 1110196. Además es una versión de un capítulo de "La presencia de lo omitido. El devenir de la tradición costera de Atacama", tesis del autor para obtener el título de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.
1 Gay V. 37: f. 254.
2 Russell 1890.
3 En Bittmann 1983, entre otros, se presentan las referencias más conocidas de cronistas, viajeros y científicos sobre la pesca del congrio.
4 En Cobija los pescadores dicen que cuando el Pilpilén, que siempre recorre la orilla, vuela alto, es porque habrá mal tiempo.
5 O'Higgins 1929.
6 Gay Vol. 16: f. 98.
7 O'Connor 1928.
8 Bollaert 1860.
9 Matte 1981.
10 Philippi 1860: 19.
11 Larraín 1979.
12 D'Ans 1976.
13 Donoso 1886.
14 Latcham 1910.
15 Capdeville 1921.
16 Rudolph 1928: 71.
17 Una bella fotografía de tradicionales vendedores de congrio se puede ver en el artículo de Contreras (2010: 69).

CAPÍTULO ONCE
La música ritual atacameña

1 Las *lakitas* son instrumentos musicales aerófonos de data prehispánica, con origen en los Andes Centrales.
2 El *huayno* es una forma musical común a todos los Andes, expresada con distintos instrumentos en distintos pueblos.
3 Castro *et al.* 1994.
4 Ibídem.
5 Mercado 2012.
6 El sonido rajado es un sonido de un timbre disonante, con gran cantidad de sonidos armónicos y batimentos. Este tipo de sonido es muy importante en la música tradicional de los Andes y es conocido como *tara* (Stobart 1996). Se le encuentra también en las flautas de chino (palabra quechua que nada tiene que ver con el país asiático) de Chile central.
7 Mercado 2012.
8 Pérez de Arce 2004.
9 Mercado *et al.* 1996.
10 Álvarez y Grebe 1974.
11 Entrevistado por María Ester Grebe en 1988. En Pineda *et al.* 2010.
12 Rueda de carnaval en Ayquina, 1992. En Mercado *et al.* 1996.

Referencias

ABERCROMBIE, T., 1986. The Polities of Sacrifice. An Aymara Cosmology in Action. Ph. D. Thesis. Chicago: University of Chicago.

---- 1991. Articulación doble y etnogénesis. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX,* Tomo I, S. Moreno y F. Salomon, comps., pp. 197-212. Quito: Ediciones ABYA-Yala.

ACOSTA, A., 1979. El pleito de los indios de San Damián (Huarochiri) contra Francisco de Avila, 1607. *Historiografía y Bibliografía Americanista* XXIII: 1-33, Sevilla.

---- 1982a. Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620. *Jahrbuch für Geschichte von ... Lateinamerikas.* Band 19: 69-109, Colonia.

---- 1982b. Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. *Histórica* VI (1): 1-34. Lima: Departamento de Humanidades, PUCP.

---- 1987. La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura andina y represión, de Pierre Duviols. *Revista Andina* 5 (1): 171-195. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

ADÁN, L., 1999. Aquellos antiguos edificios. Acercamiento arqueológico a la arquitectura prehispánica tardía de Caspana. *Estudios Atacameños* 18: 13-33, San Pedro de Atacama.

AGÜERO, C., 2000. Fragmentos para armar un territorio. La textilería de Atacama durante los períodos Intermedio Tardío y Tardío. *Estudios Atacameños* 20: 7-28, San Pedro de Atacama.

---- 2005. Aproximación al asentamiento humano temprano en los oasis de San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 30: 29-60, San Pedro de Atacama.

AGÜERO, C.; A. LLAGOSTERA, L. NÚÑEZ y F. VILCHES, 2007. Los orígenes indígenas de los territorios árido y semiárido de Chile. En *Antes de Antofagasta y Coquimbo: Espacio y tiempo para la Universidad Católica del Norte*, A. Llagostera, Ed. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.

AGÜERO, C.; M. URIBE, P. AYALA, B. CASES y C. CARRASCO, 2001. Ceremonialismo del período Formativo en Quillagua, Norte Grande de Chile. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 32: 24-34, Santiago.

ALDUNATE, C., 1993. Arqueología del Pukara de Turi. *Boletín del Museo Regional de La Araucanía* 4 (2): 61-78.

ALDUNATE, C. y V. CASTRO, 1981. *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior. Período Tardío.* Santiago: Ediciones Kultrún Ltda.

ALDUNATE, C.; V. CASTRO y V. VARELA, 2008. San Bartolo y Cobija: Testimonios de un modo de vida minero en las tierras altas y la costa de Atacama. *Estudios Atacameños* 35: 97-118, San Pedro de Atacama.

ALVARADO, M.; P. MEGE, M. P. BAJAS y C. MÖLLER, 2012. *Andinos. Fotografías. Visualidades e imaginarios del desierto y el altiplano.* Santiago: Pehuén Editores.

ÁLVAREZ, C. y GREBE, M. E., 1974. La trifonía atacameña y sus perspectivas interculturales. *Revista Musical Chilena* 38 (126-1): 21-46

ASSADOURIAN, C. S., 1972. Integración y desintegración regional en el espacio colonial. Un enfoque histórico. *Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales, EURE* II (4): 11-23, Santiago.

---- 1979. La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, siglo XVI. En *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, 1500-1975,* E. Florescano, comp., pp. 223-292. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Atacama la Grande. Carta informativas del capitán Juan Segura, Corregidor y Justicia Mayor de Atacama, sobre el pescado que los indios del puerto de Magdalena llevan a Potosí [1591]. Transcripción de José Luis Martínez. (ABNB, Correspondencia. Año 1591. VII. 19, N° 417. *Cuadernos de Historia* 5: 167-171, 1985).

Autos fiscales con Don Pedro de Córdova, vecino de La Plata (Charcas), sobre el derecho a una encomienda que tenía su mujer, Doña Teresa de Avendaño, en los indios de Atacama, cuyo pueblo permutó por otro... (Biblioteca Nacional de Buenos Aires [BNBA]. Colección de copias de documentos del Archivo General de Indias. Colección G. García Viñas. Documento 1400. *Estudios Atacameños* 10: 16-18, 1992 [1562], San Pedro de Atacama).

BAKEWELL, P., 1984. *Miners of the Red Mountain Indian Labor in Potosí, 1545-1560*. Albuquerque: University of New México Press.

BAR-YOSEF, D. y N. PORAT. 2008. Green stone beads at the dawn of agriculture. *Proceedings of the National Academy of Science* 105 (25): 8548-8551.

BARNADAS, J. M., 2004. Extirpación de idolatrías en Charcas: legislación y acción de la iglesia (siglos XVI-XIX). *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 10: 79-118, Sucre.

BARTHEL, T., 1986 [1957]. El agua y el festival de primavera entre los atacameños. *Allpanchis* 28 (XVIII): 147-184.

BAUER, B. y D. DEARBORN, 1995. *Astronomy and Empire in the ancient Andes: The cultural origins of Inka sky watching.* Austin: University of Texas Press.

BENAVENTE, M. A., 1982. Chiu-Chiu 200. Una comunidad pastora temprana en la provincia del Loa (II Región). En *Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp.75-94, La Serena.

BERENGUER, J.; V. CASTRO y C. ALDUNATE, 1984. Orientación orográfica de las chullpas en Likán: La importancia de los cerros en la Fase Toconce. En *Simposio Culturas Atacameñas, XLIV Congreso Internacional de Americanistas, Manchester,* B. Bittmann, Ed., pp. 175-220. Antofagasta: Instituto de Investigaciones Arqueológicas R. P. Gustavo Le Paige S. J., Universidad del Norte.

BERENGUER, J.; A. DEZ, A. ROMÁN y A. LLAGOSTERA, 1986. La secuencia de Myriam Tarragó para San Pedro de Atacama: Un test por termoluminiscencia. *Revista Chilena de Antropología* 5: 17-54.

BERENGUER, J. y P. DAUELSBERG, 1989. El Norte Grande en la órbita de Tiwanaku. En *Culturas de Chile. Prehistoria*, J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, Eds., pp. 129-180. Santiago: Editorial Andrés Bello.

BERENGUER, J.; I. CÁCERES, C. SANHUEZA y P. HERNÁNDEZ, 2005. El Qhapaq Ñan en el Alto Loa. Región de Antofagasta. Un estudio micro y macro arqueológico. *Estudios Atacameños* 29: 7-39, San Pedro de Atacama.

BERNAND, C. y S. GRUZINSKI, 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BERTONIO, P. L., 1984 [1612]. *Vocabulario de Lengua Aymara*. Cochabamba: CERES / IFEA / MUSEF.

BERTRAND, A., 1885. *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama y regiones limítrofes, presentada al Señor Ministro del Interior.* Imprenta Nacional, Santiago.

BIRD, J., 1979. The "Copper man": a prehistoric miner and his tools from northern Chile. En *Precolumbian metallurgy of South America,* E. Benson, Ed., pp. 105-132. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

BITTMANN, B., 1983. Cobija: panorama etnohistórico en relación a los informes del Dr. José Agustín Arze. *Chungara* 10: 147-153, Arica.

BOLLAERT, W., 1860. *Antiquarian, Ethnological and other Research in New Granada, Ecuador, Peru and Chile, with Observations of the Pre-Incarial, Incarial and other Monuments of Peruvian Nations.* Londres: Trubner and Co.

BOWMAN, I., 1942 [1924]. L*os senderos del desierto de Atacama.* Santiago: Sociedad Chilena de Historia y Geografía.

BOUYSSE-CASSAGNE, T., 2008. Minas del sol, del Inka, y de la gente. Potosí en el contexto de la minería prehispánica. En *Minas y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, P. Cruz y J.-J. Vacher, Eds., pp. 303-348. Sucre: Instituto Francés de Estudios Andinos.

BRAVO LIRA, B. , 1992. *La Universidad en la Historia de Chile 1622-1992* . Santiago: Pehuén Editores.

BRESSON, A., 1997 [1886]. *Una visión francesa del litoral boliviano*. Colección Sendas abiertas, franceses en Bolivia. La Paz: Stampa Gráfica Digital.

CAJÍAS, F., 1975, *La Provincia de Atacama, 1825-1842.* La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

CAÑETE Y DOMÍNGUEZ, P. V., 1974 [1791]. Del Partido de Atacama. *Norte Grande* I (2): 243-251. Santiago: Universidad Católica de Chile.

CAPDEVILLE, A., 1921 Ms. Cuaderno de campo.

Carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al virrey Don Martín Enriquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los Lipes. Transcripción de J. M. Casassas C. (*Estudios Atacameños* 10, 1992 [1581], San Pedro de Atacama).

Carta de Jerónimo de Contreras, corregidor de Atacama, a la Real Audiencia de La Plata, proponiendo las mejores medidas de calmar la sublevación de los indios de dicho lugar. 2fs. Transcripción de José Luís Martínez. A.B.N.B. C. 1638, III, 22, N° 1455 (*Estudios Atacameños* 10: 74, 1992, San Pedro de Atacama).

CASASSAS CANTO, J. M., 1968. *Noticias sobre la Iglesia Católica en la Provincia de Antofagasta.* Santiago: Editorial Orbe.

---- 1974a. *La región atacameña en el siglo XVII. Datos históricos y socioeconómicos sobre una comarca de América meridional.* Incluye, en apéndice, la transcripción, completa del Libro de varias ojas (1611-1698), de la Parroquia de Chiuchiu... Antofagasta: Universidad del Norte.

---- 1974b. *Iglesias y capillas de la región atacameña (administraciones española y boliviana).* Antofagasta: Universidad del Norte.

CASTRO, V., 1991. Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII. *Historia y Cultura* XX: 131-150, La Paz.

---- 1997. Huacca Muchay. Evangelización y religión andina en Charcas, Atacama La Baja. Tesis para optar al grado de magíster en Historia, mención Etnohistoria. Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.

---- 2004. El picaflor de la gente (Sotar Condi). *Revista Ornitología Neotropical* 15 (Supplement): *409 a 417*, Montreal.

---- 2009. *De ídolos a santos: Evangelización y religión andina en los Andes del Sur.* Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

CASTRO, V. y C. ALDUNATE, 2003. Sacred Mountains in the Highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research and Development* 23 (1): 73-79, Berna.

CASTRO, V.; C. ALDUNATE y J. BERENGUER, 1984. Orígenes altiplánicos de la fase Toconce. *Estudios Atacameños* 7: 209-235, San Pedro de Atacama.

CASTRO, V.; F. MALDONADO y M. VÁSQUEZ, 1993. Arquitectura en el Pukara de Turi. *Boletín del Museo Regional de La Araucanía* 4 (2): 79-106.

CASTRO, V.; V. VARELA, L. ADÁN, C. MERCADO y M. URIBE, 1994. *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos.* Santiago: FONDART.

CASTRO, V. y V. VARELA, 2004. De cómo camina el sol durante junio, de lo que se ve en el cielo y de lo que se comenta y se practica en la tierra. Oralidad y rituales en la subregión de río Salado, norte de Chile. En *Etno y Arqueo Astronomía en las Américas, 51º Congreso Internacional de Americanistas,* pp. 285-298, Santiago.

CIEZA DE LEÓN, P., 1986 [1553]. *Crónica del Perú (Segunda parte) o Señorío de los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

---- 1984. *Obras completas*. C. Sáenz de Santa María, Ed. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CONTRERAS, R., 2010. Recolección y pesca: Pasado y presente en la costa de Taltal. *Taltalia* 3: 57-86, Taltal.

CORDERO, M. M., 2010. Las visitas de idolatrías. Diócesis de Lima, siglo XVII. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Facultad de Historia, Geografía y Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Católica de Chile.

CORNEJO, L. (Ed.), 2008. *Pescadores de la niebla. Los changos y sus ancestros.* Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

COSTA, M. A. y A. LLAGOSTERA, 1994. Coyo-3: Momentos finales del período Medio en San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 11: 73-107, San Pedro de Atacama.

COSTA, M. A.; W. A. NEVES y M. HUBBE, 2004. Influencia de Tiwanaku en la calidad de vida biológica de la población prehistórica de San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 27: 103-116, San Pedro de Atacama.

CRUZ, P. y P. ABSI, 2008. Cerros ardientes y huayras calladas Potosí antes y durante el contacto. En *Minas y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII*, P. Cruz y J.-J. Vacher, Eds., pp. 91-120. Sucre: Instituto Francés de Estudios Andinos.

CUSSEN, C. L., 2005. The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification. *HAHR* 85 (3): 417-448.

D'ANS, A., 1976. Chilueno o arauco, idioma de los changos del norte de Chile, dialecto mapuche septentrional. *Estudios Atacameños* 4: 113-118, San Pedro de Atacama.

DE SOUZA, P., 2004. Cazadores recolectores del Arcaico Temprano y Medio en la cuenca superior del río Loa: Sitios, conjuntos líticos y sistemas de asentamiento. *Estudios Atacameños* 27: 7-43, San Pedro de Atacama.

DONOSO, F., 1886. *Una rápida escursión por el desierto de Taltal*. Valparaíso: Imprenta de La Patria.

D'ORBIGNY, A., 1*945. Viaje a la América Meridional: Brasil, República del Uruguay, República Argentina, La Patagonia, República de Chile, República de Bolivia, República del Perú: realizado de 1826 a 1833*. Buenos Aires: Editorial Futuro.

DRAPER, L. A., 2000. *Arzobispos, canónigos y sacerdotes: Interacciones entre valores religiosos y sociales del clero de Charcas del siglo XVII.* Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Taborga.

DUVIOLS, P., 1971. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'Extirpation de L'Idolâtrie" entre 1532 et 1660.* Lima: Institut Français d'Etudes Andines.

---- 1977. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

---- 1986. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII.* Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

ESTENSSORO, J. C., 2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750).* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto Tiva-Agüero / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Expediente sobre lo actuado a petición de Juan Velázquez Altamirano por haberse apaciguado los indios del valle de Atacama en el Perú. [1557]. Transcripción de José Luis Martínez C. AGI Patronato 188 N° 4, 4 fs. (*Estudios Atacameños* 10: 12-15, 1992, San Pedro de Atacama).

FREZIER, A. F., 1902 [1716]. *Relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile y al Perú durante los años 1712, 1713 y 1714.* Traducción de Nicolás Peña. Santiago: Imprenta Mejía.

GASPARINI, G., 1996. Significado presente de la arquitectura del pasado – México. En *América Latina en su arquitectura,* R. Segre, Rel., pp. 143 a 168. México, D. F.: Siglo XXI Editores.

GAY, C., s/f. Archivo Claudio Gay. Documentos de Claudio Gay (1540-1868). Santiago: Archivo Nacional Histórico, Biblioteca Nacional de Chile.

GISBERT, T., 2010. El cerro de Potosí y el dios Pachacámac. *Chungara* 42 (1): 169-180, Arica.

GOLTE, J., 1980. *Repartos y rebeliones Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengva general de todo el Perv llamada Lengua Qqichua o del Inca.* Lima: Instituto de Historia, Universidad Mayor de San Marcos.

GRIFFITHS, N., 1998. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

GRUZINSKI, S., 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

GUAMÁN POMA DE AYALA, F., 1980 [1612/1615]. *Nueva corónica y buen gobierno.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GUIBOVICH PÉREZ, P., 1993. La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1665). En *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVII*, H. Urbano y G. Ramos, Eds., pp. 169-240. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

HIDALGO L., J., 1972. Culturas protohistóricas del norte de Chile. *Cuadernos de Historia* N° 1, Departamento de Historia, Universidad de Chile. Santiago: Editorial Universitaria.

---- 1982. Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. *Chungara* 9: 192-246, Arica.

---- 1986. Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama (1750-1793), and its response to the Rebellion of Tupac Amaru. Tesis de Doctorado, University of London.

---- 2004. *Historia andina en Chile.* Santiago: Editorial Universitaria.

---- 2012. Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en el corregimiento de Atacama. Siglos XVII-XVIII. *Estudios Atacameños* 42, San Pedro de Atacama [en prensa]

HIDALGO, J.; M. MARSILLI y J. AGUILAR, 2012. Carreras eclesiásticas y extirpación de idolatrías: la doctrina de Camiña, Tarapacá, siglo XVII. *Chungara,* Arica [en evaluación].

HIDALGO, J. y V. DÍAZ, 1985. Cartas de los obispos de Arequipa sobre los indios del corregimiento de Arica, 1620-1682. *Chungara* 15: 77-97, Arica.

HIDALGO, J. y N. CASTRO F., 2004. El liderazgo étnico en Atacama, Altos de Arica, Tarata y Tacna, siglo XVIII. *Chungara Número Especial:* 799-811, Arica.

---- 2008. Civilización y castellanización de las poblaciones indígenas. Audiencia de Charcas, 1770-1780. En *La circulación en el mundo andino 1760-1860*, T. Pereira-Adolfo Ibañez, Ed., pp. 43-79. Santiago: Fundación Mario Góngora.

HORTA, H., 2008 Ms. Evidencias arqueológicas y etnohistóricas de la práctica alucinógena en Atacama. Jornadas de Historia Andina. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

---- 2012. Sacrificadores y víctimas. Hacia la definición del estilo circumpuneño en el complejo alucinógeno de la zona atacameña y noroeste argentino. En *The Southern Andean Iconographic Tradition*. Coedición de Dumbarton Oaks Precolumbian Program, Cotsen Institute of Archaeology, State University of New York y Universidad de Chile [en preparación].

Información de los servicios del licenciado Francisco de Otal, racionero de la Catedral de La Plata. ABNB, E.C. 1650,17 (Real Audiencia de La Plata, 1650).

Informaciones de José Caro de Mundaca, doctor, juez eclesiástico y visitador general de todo el arzobispado, fue cura y vicario de San Francisco de Chiu Chiu en la Provincia de Atacama, natural de La Serena (Chile) (AGI Charcas 96, N° 21/1660, 1660).

Informaciones de oficio y parte de Juan de Alcalá de Olazábal, maestro, fue cura de Atacama es cura y vicario del pueblo de Caiga con parecer de la audiencia del año 1665. 97, Nº 5/1663 (AGI Charcas, 1663).

Informaciones de oficio y parte Domingo Suero Leiton de Rivera, presbítero, cura vicario del pueblo de San Francisco de Chio Chio, provincia de Atacama la Baja, testimonio de 1.677, certificado en 1.668. 263, Nº 9/1677 (AGI Lima, 1677).

IRIBARREN, J., 1972-1973. Una mina de explotación incaica: El Salvador-Provincia

de Atacama. *Boletín de Prehistoria Número Especial*: 67-83, Santiago.
IRIGOYEN LÓPEZ, A., 2008. Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII. *Historia Mexicana 58* (2, El Colegio de México): 557-594.
ISBELL B. J., 1982. Culture confronts nature in the dialectical world of the tropics. En *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American tropics,* A. Aveni y G. Urton, Eds., pp. 353-364. Nueva York: Annals of the New York Academy of Sciences.
LATCHAM, R., 1910. *Los changos de las costas de Chile*. Santiago: Imprenta Cervantes.
---- 1938. *Arqueología de la región atacameña.* Santiago: Prensas de la Universidad de Chile.
LARRAÍN, H., 1979. Cobija y el interior de Antofagasta en 1864, relato de un viaje. *En Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile,* Vol. II, pp. 429-441. Santiago: Ediciones Kultrún.
LECHTMAN, H. y A. MACFARLANE, 2005. La metalurgia del bronce en los Andes Centro Sur Centrales. Tiwanaku y San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 30: 7-27, San Pedro de Atacama.
LLAGOSTERA, A., 2004. *Los antiguos habitantes del salar de Atacama. Prehistoria atacameña.* Santiago: Pehuén Editores.
MAGAÑA, E., 2006. Astronomía de algunas poblaciones quechua aymara del Loa Superior, norte de Chile. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11 (2): 51-66, Santiago.
MALLET, A. M., 1683. *Description de L'Universe,* París.
MARSILLI CARDOZO, M., 2002. God and Evil in the Gardens of the Andean South: Mid-Colonial Rural Religion in the Diocese of Arequipa. Tesis de Doctorado. Emory University.
MARTÍNEZ, J. L., 1985. Información sobre el comercio de pescado entre Cobija y Potosí, hecha por el corregidor de Atacama, don Juan Segura (19 de julio de 1591). *Cuadernos de Historia* 5: 161-171. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
---- 1995. *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor.* Lima: Universidad Católica del Perú.
---- 1998. *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII.* Santiago: DIBAM / Universidad de Chile.
MATTE, J., 1981. Misión en el Paposo. *Teología y Vida* XXII: 51-64. Santiago: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
MELLAFE, R.; A. REBOLLEDO y M. CÁRDENAS, 1992. *Historia de la Universidad de Chile.* Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
MÉNDEZ DE TIEDRA OP, J., 2002. *Constituciones del I Sínodo Platense (1619-1620)* Transcripción y edición de Josep M. Barnadas. Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos "Mons. Taborga".
MERCADO, C., 1996. *Tiempo del verde, tiempo de lluvia. Carnaval en Aiquina.* Santiago: Lom Ediciones, Chimuchina Records
---- 2012. Is the Antara flute still in use in the Atacama? Caspana's El Negro. En *Studien zur Musikarchäologie VIII, Orient-Archäologie. Actas del 7th Symposium of the International Study Group on Music Archaeology,* R. Eichmann, F. Jianjun y L.-C. Koch, Eds., Berlín.
MESA, J. y T. GISBERT, 1977. *Holguín y la pintura virreinal de Bolivia.* La Paz: Librería Editorial Juventud.
---- 1985. *Arquitectura andina. Historia y análisis.* Colección Arzans y Vela. La Paz: Embajada de España en Bolivia.
MILLA, C., 1995. La constelación de la Cruz del Sur. En *La enigmática etnoastronomía andina, Primer Encuentro de Cosmovisión Andina "La Cruz Cuadrada".* La Paz: Centro de Cultura, Arquitectura y Arte Taipinquiri.
MILLAR, R., 1998. *Inquisición y sociedad en el virreynato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima.* Lima / Santiago: Instituto Riva Aguero, Pontificia Universidad Católica de Perú / Instituto de Historia, Ediciones Universidad Católica de Chile.
MILLONES, L., 1979. Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra. *Ethnohistory* 26: 243-263, Durham, NC.
MILLS, K., 1994. *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru.* Monograph Series N° 18. Liverpool: The University of Liverpool.
---- 1997. *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
MONTANDÓN, R., 1952. *Iglesias y capillas coloniales en el desierto de Atacama.* Cuadernos del Consejo de Monumentos Nacionales 2. Santiago: Imprenta Universitaria.
MOYANO, R., 2009. Paisajes astronómicos y culturales en los Andes Meridionales: El calendario agrícola y la adoración a las montañas en Socaire, Atacama, norte de Chile. Diseño de tesis para optar al grado de magíster, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D. F.
MURRA, J., 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
---- 1978. *La organización económica del Estado Inca.* México, D. F.: Siglo XXI Editores.
NÚÑEZ, L., 1992. *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama.* Santiago: Editorial Universitaria.
---- 2006. La orientación minero-metalúrgica de la producción atacameña y sus relaciones fronterizas. *En Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas: Los Andes subcentrales,* H. Lechtman, Ed., pp. 205-260. Lima: IEP-IAR.
NÚÑEZ, L. y T. DILLEHAY, 1978. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica.* Antofagasta: Universidad del Norte.
NÚÑEZ, L.; M. GROSJEAN e I. CARTAJENA, 2005a. The expansion of the Inka empire into the Atacama Desert. En 23°S: *Archaeology and Environmental History of the Southern Deserts,* M. Smith & P. Hesse, Eds., pp. 324-332. Canberra: National Museum of Australia Press.
---- 2005b. *Ocupaciones humanas y paleoambientes en la puna de Atacama.* San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte-Taraxacum.
---- 2010. Sequential analysis of human occupation patterns and resource use in the Atacama desert. *Chungara* 42, (2): 363-391, Arica.
O'CONNOR, F., 1928. Reconocimiento del litoral de Atacama en 1826. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 62: 267-285, Santiago.
O'HIGGINS, A., 1929. La visita a las provincias del norte. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 67: 118-135, Santiago.
O'PHELAN, S., 1988. *Un siglo de rebeliones anticoloniales Perú y Bolivia 1700-1783.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
OYARZÚN, J., 2000. Andean metallogenesis: A synoptical review and interpretation. En *Tectonic Evolution of South America,* U. G. Cordani, E. J. Milani, A. Thomas Filho y D. A Campos, Eds., pp. 725-753. Rio de Janeiro, Brasil.
Padrón y Revisita de Atacama del corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey Duque de La Plata [1683]. Transcripción de Jorge Hidalgo L., Nancy Hume, María Marsilli y Rebeca Correa. (AGNA, Sala IX 7: 1, 52 fs. *Estudios Atacameños* 10, 1992 [1683], San Pedro de Atacama).
PAZ SOLDÁN, M. F., 1878. *Verdaderos límites entre El Perú y Bolivia.* Lima: Imprenta liberal, por Mariano Fernández.
PÉREZ DE ARCE, J., 2004. Influencia musical de Tiwanaku en el norte de Chile: El caso del "siku" y la "antara". En *Tiwanaku: Aproximaciones a sus contextos históricos y sociales,* M. A. Rivera y A. L. Kolata, Comps., pp. 193-220. Santiago: Ediciones Universidad Bolivariana.
PHILIPPI, R. A., 1860. *Viage al Desierto de Atacama hecho en orden del gobierno de Chile en el verano 1853-1854.* Halle en Sajonia: Librería de Eduardo *Anton.*
PINEDA, M.; M. IBARRA, A. MIRANDA y L. CUBILLOS (Comps.), 2010. *Pueblos atacameños. Estilo y entusiasmo (1969-1988).* Santiago: Archivo Etnográfico Audiovisual, Universidad de Chile.
PLATT, T.; T. BOUYSSE-CASSAGNE y O. HARRIS, 2006. *Qaraqara - Charka Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara.* La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural Editores / University of St. Andrews / University of London / Inter American Foundation/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
PLATT, T. y P. QUISBERT, 2008. Tras las huellas del silencio Potosí, los Inkas y el virrey Toledo. *En Minas y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII,* P. Cruz y J.-J. Vacher, Eds., pp. 231-277. Sucre: Instituto Francés de Estudios Andinos.
POLO DE ONDEGARDO, J., 1916 [1571]. *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas (1571), seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima. Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú,* Tomo III. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.
Probanza de Méritos de Francisco de Otal. AGI Charcas, Legajo 92, 105 fs. Transcripción de Victoria Castro
Probanza de méritos y servicios de Francisco Altamirano y su padre Juan Velázquez altamirano [1596]. Transcripción de José Luis Martínez, Cecilia Sanhueza, Carolina Odone y Andrea Ruiz-Esquide. (AGI Charcas legajo 80, 133fs. (*Estudios Atacameños* 10: 35-73, 1992).
RAMOS, G., 1992. Políticas eclesiásticas y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onkoy. *Revista Andina* 10: 147-169, Cusco.
Real Audiencia de La Plata, 2007. *Acuerdos de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas, Servicios y Méritos, 1582-1693.* Vol. 10. José Miguel López Villalba, director técnico del proyecto. Sucre: Corte Suprema de Justicia, Agencia Española de Cooperación Internacional, Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.
Representación de Pascual Sebastian Guacasus Governador de Atacama, sobre que el Corregidor de dicha provincia Don Manuel de Baldivieso le hace cargo del tributo de catorce indios. La Real Audiencia, ordeno de haber lugar al expresado cargo. Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Tierras e Indios, 1757, N° 50, 7 fs. Transcripción Jorge Hidalgo.
RISOPATRÓN, L., 1910. La *línea de frontera con la República de Bolivia.* Santiago: Sociedad Imprenta y Litografía Universo.
RUDOLPH, W., 1928. El Loa. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 59 (63): 68-89, Santiago.
RUSSELL, H., 1890. *A visit to Chile and the nitrate fields of Tarapacá.* Londres: J. S. Virtue & Co.
SALAS OLIVARI, M., 2005. El miedo a la excomunión en la sociedad colonial. Huamanga siglo XVII. En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, C. Rosas, Ed., pp. 51-82. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
SALAZAR, D., 2002-2005. Investigaciones arqueológicas sobre la minería incaica en San José del Abra (II Región, Norte de Chile). *Xama* 15-18: 101-1017.
SALAZAR, D.; D. MELERO y C. JIMÉNEZ, 2006. Los últimos 200 años en Conchi Viejo y San José del Abra (II Región): reflexiones sobre arqueología histórica y etnografía. En *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Chilena,* pp. 227-238.
SALAZAR, D.; D. JACKSON, J. L. GUENDON, H. SALINAS, D. MORATA, V. FIGUEROA, G. MANRÍQUEZ y V. CASTRO, 2011. Early evidence (ca. 12.000 BP) for Iron Oxide Mining on the Pacific coast of South America. *Current Anthropology* 52 (3): 463-475.
SALAZAR-SOLER, C. 1997. Las huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: A propósito del descubrimiento de las minas de Potosí. En *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes,* T. Bouysse-Cassagne, Ed., pp. 237-257. París / Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine / Instituto Francés de Estudios Andinos.
SALOMON, F., 1985. The Dynamic Potential of the Complementarity. En *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecology Complementarity*, S. Masuda, I. Shimada y C. Morris, Eds., pp. 511-531. Tokio: University of Tokyo Press.
---- 1990. Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748 y 1754. En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII-XX,* S. J. Stern, Comp., pp. 148-163. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
SAN ROMAN, F., 1896-1902. *Desierto y cordilleras de Atacama.* Santiago: Imprenta Nacional.
SANHUEZA, C., 1992a. Estrategias readaptativas en Atacama: La arriería mulera colonial. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes,* pp. 363-385. La Paz: HISBOL / IFEA / SBH.
----- 1992b. Tráfico caravanero y arriería colonial en Atacama: El siglo XVI. *Estudios Atacameños* 10: 169-182, San Pedro de Atacama.
----- 2011. Atacama y López. Breve historia de una ruta: Escenarios históricos, estrategias indígenas y ritualidad andina. En *En Ruta: Arqueología, historia*

y etnografía del tráfico surandino, L. Núñez y A. Nielsen, Eds., pp. 313-339. Córdoba: Encuentro Grupo Editores.

SANHUEZA, C. y H. GUNDERMANN, 2007. Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928). *Estudios Atacameños* 34: 113-136, San Pedro de Atacama.

SANTO TOMÁS, D. DE, 1951 [1560]. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú.* Lima: Ediciones del Instituto de Historia, Universidad Mayor de San Marcos.

SCHIAPPACASSE, V.; V. CASTRO y H. NIEMEYER, 1989. Los desarrollos regionales en el Norte Grande. En *Culturas de Chile. Prehistoria,* J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, Eds., pp. 181-226. Santiago: Editorial Andrés Bello.

SEPÚLVEDA, M. y E. LAVAL, 2010. Uso de minerales de cobre en la pintura rupestre de la localidad del río Salado (II Región, Norte de Chile). En *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena,* pp. 1111-1122, Valdivia.

SERRACINO, G., 1983. *Chiu Chiu, Lasana-Calama, Chile.* Rostros de El Loa 2. Impreso en Siel Ltda.

SIAREZ, E., 2009. *Inolvidable travesía por el sendero de los arrieros atacameños.* Santiago: Carvallo Productora / CONADI.

SINCLAIRE, C., 2004. Prehistoria del período Formativo en la cuenca alta del río Salado (Región del Loa Superior). *Chungara* 36, suplemento especial, tomo 2: 619-639, Arica.

STOBART, H., 1996. Tara and Q'iwa. Worlds of Sounds and Meaning. En *Cosmología y música en los Andes,* M. P. Baumann, Ed., pp. 67-81. Berlín: International Institute for Traditional Music, Vervuert Iberoamericana.

TÉLLEZ, E., 1984. La guerra atacameña del siglo XVI: Implicancias y trascendencia de un siglo de insurrecciones indígenas en el despoblado de Atacama. *Estudios Atacameños* 7: 399-421, San Pedro de Atacama.

TÉLLEZ, E. y O. SILVA GALDAMEZ, 1989. Atacama en el siglo XVI. La conquista hispana en la periferia de los Andes Meridionales. *Cuadernos de Historia* N° 9: 45-69, Santiago.

TÉREYGEOL, F. y C. CASTRO, 2008. La metalurgia prehispánica de la Plata en Potosí. En *Minas y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVII,* P. Cruz y J.-J. Vacher, Eds., pp. 11-28. Sucre: Instituto Francés de Estudioa Andinos.

THOMAS, C.; A. BENAVENTE, I. CARTAJENA y G. SERRACINO, 1995. Topater, un cementerio temprano: Una aproximación simbólica. *Hombre y Desierto. Una perspectiva cultural* 9: 159-170.

TORRES-ROUFF, C.; M. A. COSTA-JUNQUEIRA y A. LLAGOSTERA, 2005. Violence in times of change: The Late Intermediate period in San Pedro de Atacama. *Chungara* 37 (1): 75-83, Arica.

URIBE, M., 2004. Alfarería, arqueología y metodología. Aportes y proyecciones de los estudios cerámicos del Norte Grande de Chile. Tesis de Magíster en Arqueología, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.

---- 2004. El Inka y el poder como problemas de la arqueología del Norte Grande de Chile. *Chungara* 36 (2): 313-324.

URIBE, M. y L. ADÁN, 2005. Arqueología e historia... cultura y evolución social en el desierto de Atacama (900-1700 DC). En *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Chilena,* pp. 263-274, Concepción.

URIBE, M.; L. ADÁN y C. AGÜERO, 2004. Arqueología de los períodos Intermedio Tardío y Tardío de San Pedro de Atacama y su relación con la cuenca del río Loa. *Chungara* 36, suplemento especial, tomo 2: 943-956, Arica.

URIBE, M. y C. AGÜERO, 2004. Iconografía, textilería y alfarería Tiwanaku: Elementos para una revisión del período Medio en el Norte Grande de Chile. *Chungara* 36, suplemento especial, tomo 2: 1055-1068, Arica.

URIBE, M. y G. CABELLO, 2005. Cerámica en el camino: Implicancias tipológicas y conductuales para la comprensión de la vialidad y la expansión del Tawantinsuyo en el río Loa (Norte de Chile). *Revista Española de Antropología Americana* 35: 75-98.

URTON, G. 1981. *At the crossroads of the earth and the sky: and Andean cosmology.* Austin: University of Texas Press.

VAÏSSE, E., 1894. Artículo publicado en el diario *El Industrial*, Antofagasta, 21 de junio.

VAÏSSE, E.; F. 2° HOYOS y A. ECHEVERRÍA I REYES, 2006 [1896]. *Glosario de la Lengua Atacameña.* Antofagasta: Universidad de Antofagasta.

VALADÉS, D. DE, 1579. *Rhetorica Christiana,* Roma.

VARGAS UGARTE, R. S. J., 1951. Concilios Limenses (1551-1772), Lima.

VIDAL GORMAZ, F., 1879. *Noticias del Desierto y sus recursos. En Oficina Hidrográfica de Chile.* Santiago: Imprenta Nacional.

VILCHES, F., 1996. Espacio y significación en el arte rupestre de Taira, río Loa, II Región: Un estudio arqueoastronómico. Memoria para optar al título de Arqueóloga, Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

---- Espacio celeste y terrestre en el arte rupestre de Taira. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 10 (1): 9-34, Santiago.

VIVAR, G., 1966 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile hecha por Gerónimo de Bibar natural de Burgos.* Santiago: Edición Facsimilar y a la Plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

WACHTEL, N., 1973. *Sociedad e ideología ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WESTFALL, C. y C. GONZÁLEZ, 2010. Mina Las Turquesas: Un asentamiento minero lapidario preincaico en el extremo meridional circumpuneño, Región de Atacama, Chile. En *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 1073-1083, Valdivia.

ZUIDEMA, T., 1995. *El sistema de los ceques del Cuzco.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ZUIDEMA, T. y G. URTON, 1976. La constelación de la llama en los Andes peruanos, *Allpanchis Phuturinqa* 9: 59-119, Cusco.

Acerca de los autores

Guillermo Chong Díaz
Geólogo, profesor Universidad Católica del Norte. Egresado de la Universidad de Chile, doctorado en la Universidad Técnica de Berlín, miembro de la Academia de Ciencias de Chile. Premio Nacional de Geología 2003; Premio CONICYT a la Divulgación de la Ciencia, y Premio para Latinoamérica y el Caribe TWAS.

Joyce Cortés, Jimena Cruz, Cristina Garrido, Natalia Henríquez, Flora Vilches y Carolina Yufla
Investigadoras que comparten el cariño y respeto por las tradiciones de Atacama. Algunas nacieron allí, otras decidieron convertir este territorio en su lugar de residencia y trabajo. Desde sus respectivas disciplinas: la fotografía, la antropología, la conservación museográfica, el turismo, la educación y la arqueología, promueven la conservación y difusión de la cultura Likanantai rescatando los misterios y la sabiduría ancestrales de sus abuelos y abuelas.

Manuel Escobar Maldonado
Licenciado y titulado en Antropología Social y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Desde 2005 participa en proyectos de investigación FONDECYT en el litoral de la Región de Antofagasta, donde a través de la etnografía y el estudio documental ha desarrollado una investigación antropológico-histórica sobre la tradición del desierto costero y sus poblaciones.

Jorge Hidalgo Lehuedé
Profesor titular de la Universidad de Chile, donde también fue decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades (2006-2010). Ha sido profesor de varias universidades chilenas y profesor invitado en universidades de Estados Unidos y Francia. Titulado de Profesor de Historia y Geografía en la Universidad de Chile; Doctor of Philosophy, Universidad de Londres. Especializado en historia andina del norte de Chile, sus publicaciones en diversos países superan el centenar. Conservador del Archivo Nacional (1990-1994), Premio Nacional de Historia 2004 y miembro de la Academia Chilena de la Historia desde 2008.

Claudio Mercado Muñoz
Licenciado en Antropología con mención en Arqueología y Magíster en Musicología por la Universidad de Chile. Ha participado en numerosos proyectos de arqueología, antropología y etnomusicología, centrando sus investigaciones en la zona central de Chile y en las comunidades indígenas del Alto Loa, norte de Chile. Es autor de varios libros y videos documentales. Trabaja en el Museo Chileno de Arte Precolombino como coordinador del Área Audiovisual y responsable del sitio web.

Pablo Miranda Bown
Licenciado en Antropología con mención en Arqueología y Magíster en Psicoanálisis, sempiterno candidato a doctor en Filosofía, docente universitario e investigador. Séptimo hijo de un séptimo hijo, un viaje iniciático al desierto de Atacama siendo un niño convertirá este territorio en el contexto que privilegiará para desarrollar sus intereses, en un a veces inconsciente deseo de aunar objeto de estudio e historia personal.

Hernán Rodríguez Villegas
Arquitecto, Pontificia Universidad Católica de Chile. Posgrado Restauración de Monumentos y Sitios PNUD/UNESCO, Cusco, Perú. Fue Gerente de Proyectos Culturales de la Fundación Andes. Miembro de la Academia Chilena de la Historia. Director del Museo Andino y Director del Magíster en Historia y Gestión del Patrimonio Cultural, de la Universidad de Los Andes.

María Teresa Ruiz González
Licenciada en Astronomía de la Universidad de Chile y PhD en Astrofísica de la Universidad de Princeton, Estados Unidos. Profesora titular del Departamento de Astronomía de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile. Directora del Centro de Excelencia de Astrofísica y Tecnologías Asociadas. Premio Nacional de Ciencias Exactas 1997. Miembro de Número y Vicepresidenta de la Academia Chilena de Ciencias, en el año 2000 obtuvo la Beca Guggenheim. Vicepresidenta de Comunidad Mujer.

Diego Salazar Sutil
Arqueólogo y Magíster en Arqueología por la Universidad de Chile, donde actualmente se desempeña como Profesor del Departamento de Antropología. Sus áreas de especialidad son la prehistoria del norte de Chile y, en particular, la minería y la metalurgia indígenas de este territorio. Al respecto, ha publicado más de cuarenta artículos en revistas y libros especializados. Ha participado como director o codirector de diversos proyectos de investigación sobre estos temas en la II Región y en diversos proyectos de colaboración internacional.

Cecilia Sanhueza Tohá
Licenciada en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Doctora en Historia con mención en Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es Directora del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige, S. J., de la Universidad Católica del Norte, donde se desempeña como investigadora desde el año 2006.

Mauricio Uribe Rodríguez
Profesor Asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, donde ha trabajado desde 1997. Recibió sus grados de Licenciado y Magíster en Antropología y Arqueología, al igual que su título profesional, en la misma institución. Actualmente realiza sus estudios de Doctorado en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Su investigación arqueológica la desarrolla en el Norte Grande del país, especialmente en el desierto de Atacama. Ha sido Director del Departamento de Antropología y Presidente de la Sociedad Chilena de Arqueología.

Agradecimientos

Esteban Aguayo · Laura Aguirre · Margarita Alvarado · Victoria Castro · Padre Gilberto Cardona · Padre Patricio Cortés · Nicole Chiffelle · Ada Fernández · Valeria Foncea · Helena Horta · Usmenia Ipla · Juan Pablo Leal · Benjamín Lira · Claudio López · Carlos Maillet · Antonio Maldonado · Claudio Mercado · Raúl Molina · Carla Möller · Elías Mujica · Gloria Núñez · Carolina Odone · Juan Ossio · Hernán Rodríguez · Osvaldo Rojas · María Teresa Ruiz · Cecilia Sanhueza · Carolina Suaznabar · Arturo Torres · Varinia Varela · Monseñor Guillermo Vera Soto

Biblioteca Nacional de Chile, Santiago · Consejo de Monumentos Nacionales, Santiago · ESO (European Southern Observatory) · Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige, S. J., Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama · Ley de Donaciones Culturales · Ministerio de Obras Públicas · Museo Histórico Nacional, Santiago · Museo Nacional de Historia Natural, Santiago · Museo de Historia Natural y Cultural del Desierto de Atacama, Calama · Obispado de Calama

A las comunidades atacameñas que facilitaron el acceso a sus tierras, iglesias, lugares de trabajo y de culto.

ANCh	Archivo Nacional de Chile, Santiago
BNCh	Biblioteca Nacional de Chile, Santiago
MACT	Museo "Augusto Capdeville Rojas" de Taltal
MALS	Museo Arqueológico de La Serena
MASMA	Museo Arqueológico San Miguel de Azapa, Universidad de Tarapacá, Arica
MASPA	Museo Arqueológico R. P. G. Le Paige, S. J., San Pedro de Atacama
MChAP	Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago
MHN	Museo Histórico Nacional, Santiago
MNHN	Museo Nacional de Historia Natural, Santiago
MMEJ	Museo Histórico y Natural de Mejillones
MRIQ	Museo Regional de Iquique
MUHNCAL	Museo de Historia Natural y Cultural del desierto de Atacama, Calama
MURA	Museo Regional de Atacama, Copiapó

Edición
Carlos Aldunate del Solar

Coordinación general
Gema Swinburn Puelma

Coordinación editorial
Andrea Torres Vergara

Arte, Diseño y Producción
Virtual Publicidad
Andrés Urrutia Rodríguez
Hugo Quezada Martínez

Gestión de color
Bernardo Kusjanovic Díaz

Impresión
Ograma Impresores

Registro Propiedad Intelectual
Inscripción Nº 222.496
ISBN 978-956-243-066-1

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún medio, sin previa autorización de los editores.

Primera edición de 4.000 ejemplares.

Este libro se terminó de imprimir en noviembre de 2012, en los talleres de Ograma Impresores, Manuel Antonio Maira 1253, Providencia, Santiago de Chile.

Colección Santander
Museo Chileno de Arte Precolombino

La colaboración editorial entre Banco Santander
y Museo Chileno de Arte Precolombino consta de las siguientes obras:

2012	Atacama
2010	Santiago de Chile: Catorce mil años
2008	Rapa Nui: El ombligo del mundo
2007	La patagonia andina: Inmensidad humanizada
2006	Awakhuni: Tejiendo la historia andina
2005	Joyas de los Andes: Metales para los hombres, metales para los dioses
2004	Cocinas mestizas de Chile: La olla deleitosa
2003	Con mi humilde devoción: Bailes chinos de Chile Central
2002	Voces mapuches: Mapuche dungu
2001	Tras la huella del Inka en Chile
2000	Tiwanaku: Señores del lago sagrado
1999	Arte rupestre en los Andes de Capricornio
1998	América precolombina en el Arte
1997	Rostros de Chile precolombino
1996	Nasca
1995	Sonidos de América
1994	La cordillera de los Andes: Ruta de encuentros
1993	Identidad y prestigio de los Andes: Gorros, turbantes y diademas
1992	Colores de América
1991	Los orfebres olvidados de América
1990	Artífices del barro
1989	Arte mayor de los Andes
1988	Obras maestras
1987	Hombres del Sur
1986	Diaguitas, pueblos del norte
1985	Arica, diez mil años
1984	Tesoros de San Pedro de Atacama
1983	Platería araucana
1982	Museo Chileno de Arte Precolombino