

Guallatire y el etnoterritorio del altiplano. Norte de Chile¹

Guallatire and the ethnoterritory of the highlands Northern Chile

Alberto Díaz Araya² 

RESUMEN

En este artículo se examinan los repertorios étnicos que permiten aproximarnos al análisis de los componentes geográfico-culturales y etnohistóricos localizados en el paisaje altiplánico del área de Guallatire, como parte de una compleja territorialidad local e indígena que desborda las cartografías y las perspectivas externas.

Palabras claves: Guallatire – Altiplano – Enoterritorio – Norte de Chile

ABSTRACT

This article examines the ethnic repertoires that enable the analysis of the geographic-cultural and ethnohistorical components located in the highland landscape of the Guallatire area as part of a complex local and indigenous territoriality that overflows cartographies and external perspectives.

Keywords: Guallatire - Altiplano - Ethnoterritory - North of Chile

Las comunidades indígenas del altiplano han modelado la geografía andina con un repertorio de atributos que les permiten reconocer en el paisaje los contenedores de una memoria ritualizada (Mamani, 2013). Pese a la fragmentación de las antiguas territorialidades debido a las acciones del Estado colonial y el levantamiento de las cartografías republicanas, perviven testimonios donde los *ayllus* se imbrican con sus cerros *mallkus*, tal como sucede en las estancias de pastores aymaras pertenecientes al área de Guallatire (del aymara *Wallatiri*: abundancia de guallatas/gancho: Mamani, 1984; 2002), poblado que se localiza a 4.244 m.s.n.m. en el altiplano de Arica junto a la frontera con Bolivia.

En este artículo se exponen las características de la etnoterritorialidad de Guallatire a partir de relatos, documentos archivísticos y reportes etnográficos desde una perspectiva local, nortina e interdisciplinaria. Siguiendo las orientaciones de Álvarez (2014; 1990) y Galdames (1987), los etnoterritorios responden a la construcción histórica y simbólica del espacio como resultado

¹ Resultado de los proyectos FONDECYT N°1221368 y UTA Mayor 5810-22. El texto está dedicado al yatichiri Manuel Mamani, comunero de Guallatire y especialista en los estudios andinos desde una praxis local y transfronteriza. Las ideas que analizamos fueron discutidas durante extensas jornadas en nuestros recorridos por su altiplano natal, en la precordillera y en las aulas universitarias. Vaya al profesor Manuel, a su familia y a la comunidad de Guallatire nuestro respeto y aprecio.

² Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas de la Universidad de Tarapacá. Correo electrónico: albertodiaz@academicos.uta.cl

del conocimiento indígena, en atención a sus principios culturales o etnocategorías, conceptos y ontologías andinas, como parte de una discusión a escala regional para justipreciar reivindicaciones étnicas, identidades sociopolíticas, orgánicas, posicionamiento y control sobre el entorno comunitario y su paisaje cultural (Galdames et al., 2016; Barabas, 2004), distanciado de los componentes mecánicos y topográficos propiciados por entidades exógenas.

Dicho esto, en términos etnohistóricos Guallatire durante la época precolombina formó parte del señorío Caranga (*karanka*). Este señorío se habría consolidado durante el Período Intermedio Tardío (ca. 1.100-1.400 d.C), evidenciándose en *pukaras*, *chullpas* y estilos cerámicos puneños caracterizados por utilizar coloraciones negro/rojo, como se constata en la cerámica Chilpe de la sierra ariqueña (Villanueva, 2018). La materialidad arqueológica permite explicar que antes del Tawantinsuyo se establecieron *mitmakunas* o colonias altiplánicas de origen Caranga en la precordillera de Arica, vigentes durante el inkano, de acuerdo con el modelo de los archipiélagos verticales, lo cual implicaba la presencia de grupos puneños en los valles occidentales (Choque, 2017). Este modelo está sintonía con las hipótesis etnohistóricas, existiendo documentación de los siglos XVI y XVII que confirman que en la temprana Colonia aun el territorio Caranga se extendía desde la puna hacia la sierra o Altos de Arica, con *mitmakunas*, *mitmas* o *mitanis* destinados al control sociopolítico y/o a la producción agrícola en la precordillera. Empero, estas colonias seguían perteneciendo a las *markas* altiplánicas de Chuquicota, Sabaya, Corquemarca y Turco, de acuerdo a principios de complementariedad ecológica y a vínculos políticos e identitarios (Medinaceli & Lima, 2018). Conforme a un patrón de jerarquías, las autoridades serranas ariqueñas estaban subordinadas a las jefaturas de Turco (Choque, 2017). Los Caranga ejercían un control sobre las aldeas y caseríos localizados en diferentes pisos altitudinales, y en algunos casos, se establecía una ocupación discontinua del territorio occidental junto a la coexistencia con varios grupos étnicos con relaciones sociopolíticas interdigitadas, que en más de una ocasión generaron fricciones por la autonomía de las comunidades locales (Gundermann, 2018).

Con el establecimiento de la jurisprudencia hispana, regimentando aquí y allá la cordillera con encomiendas, corregimientos y reducciones, se inauguró una serie de pugnas de las autoridades indígenas al exigir sus derechos sobre los antiguos límites y demarcaciones étnicas en un complejo escenario de dominación colonial (Díaz, 2015).

Guallatire en las alturas

Se trata de un poblado cuyo primer asentamiento se remonta a inicios del siglo XVII, seguramente como una estancia formada por una serie de *ayllus* dispersos en el área que fueron incorporados a un centro reduccional, atendiendo la lógica arquitectónica del modelo aldeano colonial, localizándose probablemente en el cementerio del actual pueblo (Pereira, 2018). Desde inicios del siglo XVII, las divisorias de los corregimientos generaron tensiones entre los antiguos señoríos, exponiendo reclamos en 1611 por las tierras entre Turco, Guallarire hasta Pachica. En este momento, los caciques de Turco reclamaron potestad sobre la sierra, ya que “*los indios de Carangas desde antes de la Visita están en los altos y valles de Arica, se reduzcan en el pueblo de Tocaroma (Belén), que está en los mismos altos donde tienen tierras en que siembran*” (AGI, Charcas 49, “Memorial de los caciques de Hatuncarangas”). En el manuscrito de “Límites de Lipes y Carangas” se menciona que en el padrón de 1688, Guallatire y el ingenio de Choquelimpie

pertenecían a esa jurisdicción. No obstante, los conflictos entre jefaturas étnicas por clarificar el poder sobre el territorio se agudizaron con las fronteras impuestas por los corregimientos. En 1715, José Choque Vilca Guaman, cacique de Turco, solicitó un pronunciamiento del Corregidor para contener la arremetida de José Cañipa, cacique de Codpa y de los Altos de Arica, el cual a juicio de Choque Vilca, quería controlar los pastales de Pachica, Esquiña, Pueyo [sic] y Guallatire. Al año siguiente, el corregidor Antonio Domínguez citó a los caciques implicados para que acudieran a los parajes de Guallatire y ahí solucionar los deslindes provinciales, instancias que no fructificaron por la ausencia de Cañipa.

Hasta el siglo XVIII, el acceso e influencia que poseían los Carangas en ciertos sectores precordilleranos seguían aún vigentes. En aquel periodo, los caciques altiplánicos se hicieron partícipes en varias reclamaciones para actualizar y restituir sus antiguos dominios, intentando controlar la producción agrícola con sus *mitmas* y su legitimidad étnica; aunque, estas materias perdieron sustento frente a los cambios políticos propiciados por el Virreinato, las transformaciones económicas de los mercados regionales y las gestiones de los líderes locales (Gundermann, 2018). Por ejemplo, para fines de siglo asumen notoriedad algunos caciques serranos, como Asencio Maquera alcalde mayor que en 1780 era el principal del *ayllu Mancasaya* de Belén y Agustín Inquiltupa, alcalde que residía en Guallatire en 1778 (Cajas Reales de Arica, 1612-1787, Volumen 3). En el ámbito económico, los arrieros provenientes desde Carangas debieron disponerse a pagar los impuestos en la Caja Real de Arica, tal como se registra en 1787 a Manuel Flores, natural de Totora, Juan Caporal de Turco y Josef Mamani de Guachacalla, cancelando "*diez y seis pesos seis y medio reales por la alcavala al 6 p% sobre doscientos ochenta pesos que importaron catorce quintales de aguardiente abalvado de 10 pesos quintal*" (Cajas Reales de Arica, 1612-1787, Volumen 3). Con los años, el pueblo de Guallatire cobró resonancia al situarse en la frontera del Corregimiento de Arica, cercana al Camino Real de Carangas y por la actividad de ingenios mineros como Choquelimpie (Dagnino, 1909).

En el ámbito eclesiástico, Guallatire se integró a la dinámica religiosa que se ejercía en el Corregimiento, siendo la Doctrina de Arica la que operaba en el puerto y en los valles de Lluta y Azapa, y la Doctrina de Codpa en la sierra andina. Sabemos que en los valles y sectores cordilleranos con ausencias de los misioneros, las actividades pastorales fueron lacónicas, con abusos y maltratos sobre los indígenas y el cobro excesivo de sínodos destinados a la manutención de los curas, quienes en teoría debían recorrer el perímetro de la parroquia para administrar los sacramentos, ejercer la catequesis y celebrar festividades (Díaz & Ponce, 2013). Al respecto, en 1756 el párroco de Codpa expuso al obispo de Arequipa que no podía pagar 859 pesos y 3 reales, debido a que era la misma cantidad de sínodo que cancelaban las parroquias de Hilabaya y Tarata, pequeña en extensión y con menor cantidad de feligreses que la de Codpa. Esta última reunía a 17 pueblos de indios, incluyendo a Timar, Pachica, Esquiña, Ticnamar, Saxamar, Belén, Pachama, Guallatire, Choquelimpie, Parinacota, Putre, Socoroma, Sora, Churiña, Umagata, Livilcar y el valle de Chaca con "*caminos asperísimos y de cuestras de grande peligro, y los transitos de unos valles, ardientes, a la intemperie de pueblos sumamente frigidis, que se hallan situados en la mismas cordillera*" (Cajas Reales de Arica, 1612-1787, Volumen 3, C. 1)³.

³ La Doctrina de Codpa a fines del siglo XVIII tenía una extensión de 30 leguas, registrando 1.358 fieles (divididos en 9 españoles, 131 mestizos, 41 cholos, 24 zambaigos, 12 negros y 1.141 indios). El sínodo del sacerdote ascendía a 640 pesos cada año, en dos tercios de 320 cada uno, de acuerdo a la Real Hacienda de las Cajas principales de Arequipa (Díaz et al., 2014:107).

Para sobrellevar estas labores, se consideró la incorporación de ayudantes (presbíteros o frailes con residencia temporal en la doctrina) y un lenguaraz, cuando el sacerdote no dominaba el idioma aymara. En la visita de 1748, se instruyó al párroco que diseñara un circuito por las diferentes aldeas de la doctrina, siguiendo un patrón dispuesto por las distancias o atingente al calendario santoral. Se ordenó que *“el sacerdote de Belen... diga una missa en ese pueblo una semana y en otra que diga missa en Socoroma. Una semana que dice missa en Sora y en Churiña, otra semana en Choquelimpe, y en el yngenio a la que concurrirán a oyrla las gentes circunbecinal, y las del yngenio de Guallatiri”* (Archivo de Límites del Perú, ALP, ARV-4, legajo 415, año 1748, fs. 2)⁴. Al parecer estas disposiciones no se concretaron, porque siguieron las anomalías en el desempeño pastoral.

Ante la inestable acción de los misioneros, fueron las propias comunidades mediante un sistema de cargos quienes redefinieron el culto a los santos, articulando las festividades y la piedad religiosa propiciada localmente por mayordomos, alférez y cofradías en la cordillera ariqueña (Díaz et al., 2014). Con todo, el requerimiento del pago de tributos y gastos para la manutención del sacerdote siguió ejerciendo presión sobre las alicaídas economías indígenas. El asiento de Guallatire en 1753 poseía *“quinse yndios tributarios, de los quales se revaja uno, por ocupado, y quedan catorce, a la paga del Real tributo, que a razon de tres pesos por tercio cada yndio, deven enterar quarenta, y dos pesos”*. Para 1757 había *“diez y siete a la Paga del real tributo, que a tres pesos por tercio, deven enterar sinquenta y un pesos”* (Cajas Reales de Arica, 1612-1787, Volumen 3, C. 1).

Décadas más tarde, con el propósito de entregar una cobertura eficiente en 1777 se decidió reorganizar la parroquia de Codpa, creándose la Doctrina de Belén. Los pueblos que la integraron fueron: San Santiago de Belén (capital), San Francisco de Socoroma, San Idelfonso de Putre, San Andrés de Pachama, San Cristóbal de Sora, Santo Domingo de Churiña, San Santiago de Parinacota, San Juan Baustista de Choquelimpie y La Concepción de Guallatire. En total, la nueva distribución registró a 2.025 feligreses, casi en su totalidad indígenas (Díaz et al 2014). En dicho repartimiento:

“El anejo de Nuestra señora de la Consepcion de Guayllatiri dista d la capital dose leguas, se alla clavado en una llanura a las faldas del bolcan de este nombre, en medio de dos cordilleras, tiene muchos arroyos de agua su terreno que únicamente se conpone de pastos, por la parte del oriente linda con el referido Bolcan, a distancia de mas de tres leguas, por la del norte con el camino de Choquelimpe, a distancia de quatro leguas, por la del sur con el camino real de Caranga, a distancia de tres leguas, y por la del occidente con el rio de lauca, a distancia de seis leguas: en dicho anejo, y su territorio que ba designado apasentan los indios de comunidad en sus respectivas estancias ganaos de la tierras, y de Castilla propios, y ajenos, y no cultivan sementera brabas. En dicho anejo ay un aylllo de tributarios, que componen el número de quinse, entre casados, viudas, y solteros, y los más de estos son forasteros agregados” (Archivo Arzobispal de Arequipa, AAA, legajo único, 1787, Belén).

⁴ Este tipo de circuitos se mantuvo hasta fines del siglo XIX. Por ejemplo, en 1870 el párroco de Belén durante el mes de agosto *“antes del 14 se encamina a Putre, para celebrar con la pompa que pueda y con Exposición de S. Divina Majestad, la fiesta de la Asunta o el Tránsito el 15, y allí permanece hasta el 28, que sale para Caquena a la fiesta de Santa Rosa, el 30, con Vísperas solemnes y permanece en este lugar atendiendo los caseríos vecinos hasta el 8 de Setiembre, que ha de estar en Parinacota, para exponer la Divina Majestad y hacer la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora el 8 del mismo mes. El 15 pone rumbo hacia Choquelimpie, el mineral, que tiene buen número de fieles bolivianos; allí celebra la Octava de la Natividad y está hasta el 20 que debe hallarse en Huayatire a pasar la fiesta de la Virgen y ha calcular el tiempo para llegar a la festividad del Rosario celebrada en Socoroma con pompa singular el primer Domingo de Octubre y d 4 el día del Patrono San Francisco”* (Ramírez, 2018:110).

Dos años después, el párroco de Belén, Mariano Ignacio Pacheco de Peñaloza, debido a la falta de registros de los bienes de los templos, realizó un inventario de los ornamentos de todas las capillas. Apersonado en Guallatire y con ayuda del mayordomo Diego Choque, el 7 de septiembre de 1779 menciona que es *“Una Yglesia con su sachristia y puerta con su llave corriente y su torresita con dos campanas”*. En el centro del templo hay *“un retablito pequeño con su nicho de Nuestra Señora”*. También se registraron imágenes de vírgenes y santos; listados de crucifijos, *chalfonía*, cáliz de plata, patenas, misal, paños, casullas, estolas, túnicas, campanillas, medallas, hostiario, vinajeras, taburete, un par de andas y *“Onze lienzos en el Cuerpo de la Yglesia viejos”* (ALP, ARI-2, legajo 416, año 1779-1793, fs. 1-1v). Finalizado el inventario, el cura encomendó el cuidado de la capilla a Miguel Pacci quien asumió por 3 años como mayordomo; fueron testigos los caciques Justo Ramos y Manuel Colque. En 1783 se actualizaron los datos de las alhajas de la iglesia. Aquel año asumió como mayordomo Fausto Mamani y se apuntaron una alfombra donada por Miguel Mollo y *“una arpa nueva con clabijas de fierro que dio de limosna Francisco Ocharán”* (ALP, ARI-2, legajo 416, año 1779-1793, fs. 2). No es menor el hecho que el párroco se hiciera acompañar por unos de los *“principales”* del pueblo de Belén, con una reconocida trayectoria política en el cabildo indígena como lo era Francisco Ocharán; comerciante y arriero con redes de influencia étnica en toda la zona, lo cual se condice con el advenimiento de líderes locales asumiendo en este periodo ciertos protagonismos (Inostroza, 2013). La donación de un arpa es coherente con la circulación de instrumentos musicales como violines y arpas traídos desde Arequipa, lo que podría ser considerado como una estrategia de prestigio en los círculos religiosos (Díaz et al., 2012).

En 1789 se presentó Antonio Muñoz, fraile franciscano que oficiaba de ayudante en la doctrina para levantar un índice de los bienes, junto al mayordomo Diego Pacci y los *principales* Juan Pacci y Gregorio Calle (ALP, ARI-2, legajo 416, año 1779-1793, fs. 4). Se actualizaron los inventarios y se ratificó al mayordomo. Existen otros registros de 1791 y 1793 y responden a la sincronía de las rondas de los sacerdotes por los confines doctrinales y a la alternancia de los cargos de mayordomías indígenas. En algunas localidades, el cargo de responsabilidad de la fábrica del templo y sus alhajas recayó en un fabriquero (Díaz et al. 2014). A mediados del siglo XIX, con la asistencia de fray Agustín Marchan (párroco de Belén), Mariano Villanueva (Gobernador), *“los alcaldes del lugar D. Manuel Chambe y Pasqual Colque”*, Simon Mollo (Juez de Paz), los *“Maiordomos D. Lino Choque y D. Florentino Colque”*, el comisario Pablo Pacci y los testigos Pablo Arellano, Juan Medina, Eugenio Vilca y Florentino Colque, se efectuó un informe donde se registró *“un sombrero del Sr. Santiago de plata con peso de una onsa... Un bulto de mi Sr. Santiago apostol mediano, sombrero de pasta porta pas de lo mismo, con su capa blanca”* (ALP, ARI-5, legajo 416, fs. 8-9).

En este recorrido, Guallatire con su capilla consagrada a la Virgen de la Concepción, alhajada con platería, torre y sus 2 campanas, con imágenes de San Santiago (patrono de Belén y de amplia devoción en el todo el altiplano), con instrumentos musicales, sistema de cargos religiosos (mayordomos), con la presencia de los caciques indígenas de ambas parcialidades, entre otros, se transformó en un poblado referente de identidad, congregándose ahí los comuneros para participar en las fiestas patronales; celebraciones que sintetizaron el *canon* católico con múltiples creencias andinas tanto en la capilla como en la plaza del pueblo (Díaz et al., 2012; Mamani 2013).

El desplazamiento ceremonial hacia aquel núcleo aldeano supone considerar la existencia de una población dispersa habitando en estancias y caseríos contiguos durante gran parte del año (Díaz 2020). Existe referencias que en aquellas parciales distantes del pueblo habían *“pastales cienagosos y los habitantes se ocupan de la cría de ganado”* (Archivo General de la Nación, AGN,

Viaje a la Provincia de Arica, 1870). En dichas áreas, entre bofedales y la crianza de camélidos, se realizaban ritos autóctonos en las vertientes para la fertilidad del ganado camélido, ceremonias a los cerros *mallkus* y lugares sígnicos, que respondían a la cosmovisión andina y a un sistema de *Uywiris* (lugar sagrado o espíritu protector local), con *phujos* o *apachetas* (montículos de piedras que sirven para marcar el espacio o los senderos) diseminadas en el paisaje, alejadas del pueblo central y de los dispositivos del control eclesiástico (Martínez, 1976; Mamani, 2014; Galdames & Díaz, 2015).

Las unidades familiares y habitantes del sector de Guallatire registrados en las revisitas coloniales, padrones y censos republicanos, pueden constatarse en los siguientes cuadros:

Cuadro N°1

Datos demográficos de Guallatire

Año	Hombres	Mujeres	Total
1750	26	22	48
1772	45	52	97
1813	67	64	131
1866	50	58	108
1871	46	60	106
1876	44	54	98
1907	44	49	93
1917 ^a	211	95	306
1920 ^a	110	96	206
1930	47	72	119

Fuente: Archivo Histórico Vicente Dagnino, Censos S. XIX – XX; Hidalgo (2004); Ruz, Díaz y Galdames (2008).

^a Incluye al mineral de Choquelimpie.

Cuadro N°2

Apellidos de los habitantes de Guallatire

Revisita de 1750	Revisita de 1772	Censo 1813	Censos 1866/1871
Balero	Atana	Alave	Aranibar
Calisaya	Calisaya	Apas	Calle
Carvajal	Chambi	Blanco	Chambe
Choque	Choque	Carvajal	Choque
Colque	Colque	Chambe	Churata
Colquema	Colquema	Chipana	Colque
Guanca	Condori	Choque	García
Mamani	Flores	Churata	Gutiérrez
Ramos	Guanca	Colque	Inquiltupa
Tapia	Inquiltupa	Condori	Jiménez
Viles	López	Cruz	Mamani
	Mamani	Infante	Medina
	Mollo	Lagos	Miranda
	Pacci	Limari	Mocoso
	Ramos	Mamani	Mollo
	Tapia	Mollo	Morales
	Ubaldo	Morales	Ovando
	Vélez	Ovando	Pacci
		Pacci	Poma
		Poma	Quelopana
		Ramos	Ramos
		Saldaña	Ríos
		Sánchez	Rivera
		Torres	Sánchez
		Uchura	Umire
		Jiménez	Vargas
		Yucra	Yugra

Fuente: Archivo Histórico Vicente Dagnino, Censos S. XIX – XX (Ruz et al., 2008).

De la información demográfica que disponemos, la densidad del área de Guallatire se mantuvo por cerca de 2 siglos, siendo similar al comportamiento de otras comunidades altiplánicas con un promedio de 90 a 120 habitantes durante largos períodos (Ruz et al., 2008). En las tablas se coteja que la incidencia de indígenas forasteros era baja, alcanzando en 1871 al 4.7%. Dicha población era preferentemente masculina dedicada al rubro minero. Los índices varían cuando se integran los datos del mineral de Choquelimpie. Sobre esto, debemos considerar que los censos de 1917 y 1920 son un recuento unificado de ambas localidades, incrementándose la población masculina a un 61%, condición que se explica por el trabajo minero (Díaz et al., 2016).

En el censo de 1866 se anota que un 1,8% de la población sabía leer y escribir. Recordemos que en este periodo solo tenían acceso a la instrucción escolar los hijos de los pastores que se avecindaban en Belén (Díaz & Ruz, 2009). En 1858 el preceptor de la escuela de Belén era Melchor Arias y el establecimiento contaba 31 estudiantes, de los cuales 7 eran de Guallatire y uno de Choquelimpie, cursando las asignaturas de literatura, aritmética y religión (Archivo Departamental de Tacna, ADT, Subprefectura de Arica. 8 octubre 1858).

Durante el gobierno peruano los poblados serranos fueron organizados en distritos, incorporando la figura de los síndicos con responsabilidades vinculadas a los municipios. En 1862, Cruz Vásquez asumió como síndico en Guallatire, siendo suplente José Mamani, ambos con derecho a voto. En Choquelimpie fue elegido Gregorio Choquehuanca y como suplente Mariano Blanco (ADT, "Relaciones de los Señores que componen el Cuerpo Municipal de Arica", 20 de enero 1862). Para 1874 habían "tenientes gobernadores en Putre, Belén, Chapiquiña y Huayatire... y dos cárceles en regular estado" (*El Peruano*, 31 de agosto 1874). La capital distrital era Belén, que incorporaba a Guallatire, Belén, Choquelimpie y Putre, "la juventud de los tres primeros pueblos se instruyen en esta capital mas no la de Putre por haber distancia considerable" (ADT, "Petición por escuela y preceptores en los poblados del distrito de Belén". 8 octubre 1858); situación que se mantuvo hasta inicios del siglo XX en un contexto sociopolítico coercitivo y chilenezador desde el ámbito escolar (González, 2002)⁵. Durante esta etapa, el área del río Lauca estaba casi despoblada y solo los caseríos de "Timarchaca, Uncalliri, Japu y Paquisá" tenían aun habitantes (Keller, 1946: 201). Guallatire poseía "40 casitas y unos 220 habitantes que se reúnen en las fiestas, para lo cual acuden de las estancias situadas en terrenos vegosos para la crianza de ganado auquénido y ovejuno" (Urzúa, 1969: 164).

Los censos peruanos de 1866 y 1871 muestran que en el área sobre el 60% de la población se dedicaba al pastoreo, actividad que se inicia aproximadamente a partir de los 12 años de edad. Los reportes de la época detallan que los pastores "vistén los hombres pantalón, chaqueta y chaleco; y las mugeres, Hacyo ó Anaco, y el alimento que toman es carne, papas, chuño, maíz, babas etc. Las vevidas que hacen uso son: vino, aguardiente, y Chicha. Mascan coca" (*El Peruano*, Memoria del subprefecto de la provincia de Arica, lunes 31 de agosto 1874). Sobre la crianza de camélidos y usos de la carne y lana, el subprefecto notificó en 1874:

"Se matan anualmente en el distrito 500 cabezas de ganado lanar. Un carnero [llamo] pesa tres arrobas término medio, una vaca doce arrobas. La carne fresca no se acostumbra venderla, cada ciudadano cría sus ganados para el uso de su casa. Se yela en Choquelimpie y

⁵ En 1961 se registra la escuela G - 37 de Guallatire, construida de adobe y con 2 salas (González, 2002).

Huayatiri 50 arrobas anuales; se hace el beneficio del modo siguiente: se divide en pedazos el animal, se le hecha sal y se pone al yelo. Cada carnero se compra á 2 soles, la baca á 30 soles, el cuero del carnero á 40 centavos el de vaca á 2 soles, el de alpaca á 2 soles, el de vicuña á 30 centavos, término medio” (*El Peruano*, 31 de agosto 1874).

En el sector existen extensos bofedales que se nutren de los ríos Caquena y Guallatire que dan cabida a una extensa masa de camélidos, siendo el bofedal su principal forraje (Alvarado 1970: 67). En los pastales “*apasantan los indios de comunidad en sus respectivas estancias, con ganaos de la tierras, y de Castilla propios, y ajenos, y no cultivan sementera*” (AAA, legajo único, 1787, Belén), siendo una actividad económica tradicional que aún se mantiene. En plano comparativo, el censo ganadero de 1994 menciona que entre Guallatire y Surire había una masa de 16.213 llamos, 10.440 alpacas, 2.175 ovinos y 35 equinos y asnos (González, 1998). Hasta la década de 1960 todavía se realizaban mecanismos tradicionales para el intercambio o comercialización de la lana de camélidos; había un tipo de lana que se cambiaba por abarrotos en el pueblo y otra, más refinada, se vendía en Arica. Al respecto, Alvarado (1970), apunta que el trueque por lana operaba como articulador para el acceso a una variedad de productos en la cordillera. A saber el intercambio consideraba:

“10 libras de lana blanca por 1 quintal de azúcar.
 10 libras de lana blanca por 1 quintal de maíz.
 8 libras de lana blanca por 1 quintal de papas.
 4 libras de lana blanca por 1 arroba de papas.
 6 libras de lana blanca por 1 arroba de azúcar.
 1¹/₂ kilogramos de lana blanca por 1 quintal de maíz.
 1 kilogramos de carne por 3 kilogramos de papas.
 1 kilogramo de carne por 1 kilogramo de maíz.
 1 kilogramo de carne por 2 kilogramos de aceitunas.
 1 kilogramo de carne por 5 docenas de naranjas” (Alvarado 1970:75).

Estas costumbres requerían la crianza de llamas, alpacos y ovejas, incluidas ceremonias como la *uywa k'illpaña* que corresponde al “marcaje y floreo” del ganado, siendo uno de los ritos que se han conservado con mayor autenticidad, con cantos alusivos a las deidades y al ganado (Mamani, 2013, 1988). En el pasado, la ganadería extendió las redes para el intercambio con comunidades de la sierra, siguiendo patrones de complementariedad y la articulación de vías para el desplazamiento de recuas de llamas hacia los valles. En 1870 se contabilizan 40 estancias en la territorialidad de Guallatire. Los comuneros vendían “*carne seca o cecina de llama a Lluta y lana de alpaca en Tacna. Los quesos se fabrican solamente cuando hay muchas lluvias*” (AGN, Viaje a la Provincia de Arica, 1870).

La red de caminos troperos que cruzan la cordillera permitió el desplazamiento, la permuta de bienes, enseres y la circulación de símbolos e ideologías por toda la región. La movilidad de los arrieros altiplánicos consideraba recorrer extensas rutas en varias jornadas hacia los valles costeros como Lluta y Azapa con tropas de hasta 50 llamos cargados, llevando chuño, grasa, sal o *llijillas* (mantas) para cambiar por maíz, verduras o frutas. Al respecto, existe información de una ruta al norte entre Parinacota y “*Huayatire, la que se encuentra una pampa muy hermosa, llamada Carbonire. Entre el camino de Huayatire á Belén, atravieza el riachuelo Huchusavira*” (*El Peruano*, 31 de agosto 1874).

El camino que va desde Belén a Guallatire franquea por Pairumani, Portezuelo en Belén, quebrada de Misaña, Calapallalle, *apacheta* “*montículo de piedras que se acostumbra colocar como hito divisorio hasta donde alcanza la jurisdicción de los diversos pueblos o comunidades, para el uso de los pastos o de la leña, y que sirve también para deslindar la administración civil*”, Challapacheta, río Chúa, río Lauca, Guisa y Churigualla (Urzúa, 1969:163). Había otra ruta al sur con dirección a Surire e Isluga (áreas del altiplano con las cuales poseen históricos vínculos de linajes) junto a senderos que se entroncaban hacia el este (Bolivia). También se vinculaba con poblados serranos occidentales En la precordillera de como Esquiña, lugar en el cual los lugareños en 1804 trasladan “*los burros cargados con maíz para Guallatire*” (AAA, 1804, f. 47, citado por Pereira, 2019). Algunos arrieros poseían igualmente burros y mulas; los compraban en el Alto Tacna o los traían del Noroeste argentino, cuyos valores eran para “*las mulas que vende la República Argentina se compra á 80 soles las del lugar á 40; los burros... se compra á 25 soles y á 20 soles los del país*” (*El Peruano*, 31 de agosto 1874).

Sobre aquellas rutas, había un sendero que conectaba con la precordillera de Ticnamar y consideraba el paso por el Lauca, cuesta Vichuta, pampa Ancolacane, cuesta Caravilque, cordillera Contrave, Aura Contrave, cerro mina Santa Rosa, Caimuta, cerro Calabarata, bajando la cuesta Tumaya hasta Ticnamar (Choque, 2013). Desde la “*quebrada de chova en frente del volcán Guallatiri de un lado; y terminando por el otro hacia la Apacheta. En este punto pasan dos caminos: el que va de Tignamar a Guallatiri y otro que va a Chaquiquiña*” (AGN, Viaje a la Provincia de Arica, 1870). En Ticnamar, incluso hubo pastores que tuvieron propiedades agrícolas, tal como fue el caso de Cecilio Mamani (abuelo del profesor Manuel Mamani), quien en 1917 realiza una venta a José Lázaro de “*un retazo de terreno cerrado con tapial, ubicado en Ticnamar (...) con una estension de cuatro mil metros cuadrados, cultivados con alfalfa*” (Archivo Nacional, AN, Notariales de Arica, Volumen 2, foja 6, 1917).

La movilidad de los pastores nos remite a la caracterización del territorio de Guallatire, el cual se ha constituido a partir de estancias, caseríos y pastales. A mediados del siglo XX, Alvarado (1970) identificó la existencia en Caquena de 33 estancias y 35 familias, en Parinacota 32 estancias y 51 familias, y en Guallatire 14 estancias y 27 familias. Las propiedades asociadas a las estancias eran de una extensión considerable, abarcando a los bofedales y terrenos adyacentes. “*En promedio van de 10 hectáreas (las más pequeñas en Guallatiri) a 800 hectáreas en Caquena*” (Alvarado 1970:65). Los pastizales, de acuerdo al rol de avalúo agrícola de 1943 valían en Caquena entre \$100 a \$150, en Parinacota de \$50 a \$100 y en Guallatire \$100 (Keller, 1946: 211).

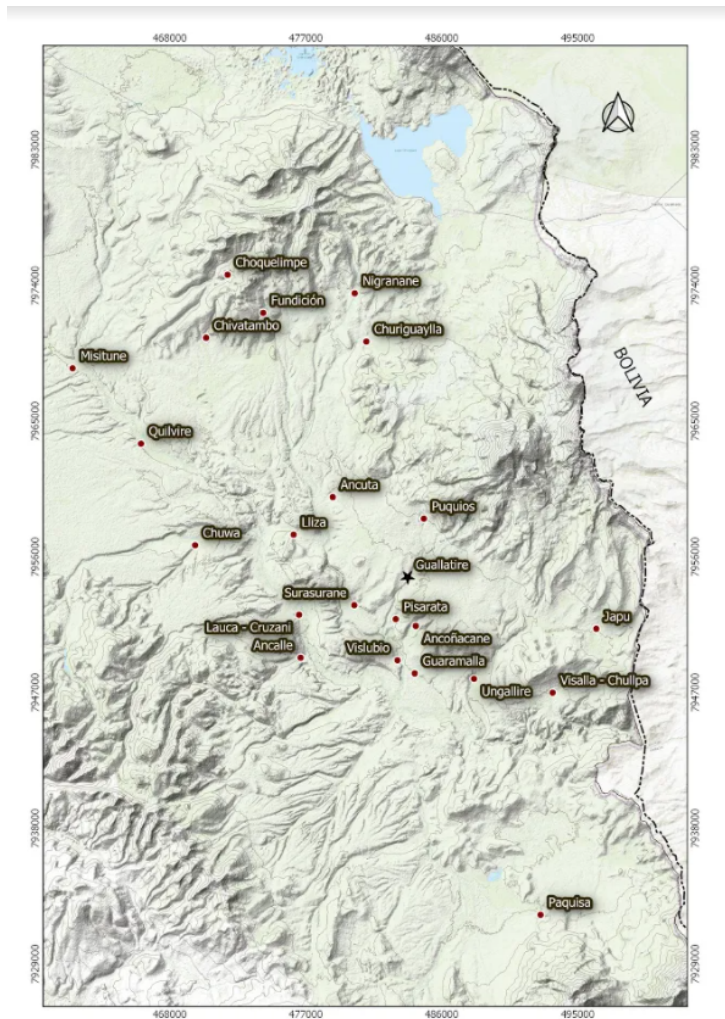
El área de Guallatire estaba integrado hasta hace algunas décadas por una serie de estancias o *jach'a uta*, la cual corresponde a un lugar de residencia integrado por varias familias interrelacionadas entre sí que podría corresponder a los antiguos *ayllus* (ver cuadro n° 3 y mapa 1). Las estancias se subdividen en caseríos que son denominados como *anta* o *majadas*, sitio distantes de las *jach'a uta* perteneciente a una familia, quienes temporalmente la habitaban para alimentar al ganado (Mamani 1988). Se trata entonces de una *marka* o poblado central como Guallatire que integró a varias *jach'a uta* y *antas* en un radio donde residían comuneros emparentados que se congregaban en el pueblo para actividades cívicas y fiestas religiosas.

Siguiendo los reportes etnográficos de Gundermann (2018), en una estancia podían permanecer los hombres, quienes para constituir sus hogares deberían traer mujeres de otras estancias

de la comunidad. Del mismo modo, las mujeres nacidas en la estancia, al momento de constituir sus hogares tendrían que hacerlo en otras. De acuerdo a este modelo, los hombres cabezas de hogares y titulares de derechos sobre las tierras de pastoreo constituirán linajes patrilineales y serán patrilocales según su residencia. Esta mancomunidad, ha permitido redefinirlas para el caso del altiplano chileno como *comunidades sucesoriales* (González y Ruz 2017).

Sabemos por los estudios de Manuel Mamani (1999, 2013) que los ganaderos se movilizan entre las *jach'a uta* y *antas* durante diferentes momentos del ciclo anual, recorriendo sus territorios en intervalos de dos ciclos estacionales. Desde un conocimiento indígena del territorio, en las estaciones secas *thaya pacha* (temporada de vientos) pernoctan en los caseríos, debido a que no hay nacimiento de crías de llamas y alpacas. Para la estación lluviosa, los pastizales son reservados para las crías. Entre ambas estaciones, los camélidos deben ser trasquilados y posteriormente se se

Figura N°1.
Guallatire y estancias



Fuente: elaboración propia.

preparan para la engorda y para su venta. Entre los meses de abril y mayo se estacionan en el *Anta* porque hay abundancia de pastos. Seguidamente a partir de junio hasta agosto, los pastores se trasladan con el ganado a las estancias, lugar donde utilizan su reserva de pasto. De septiembre a noviembre, retornan a la *Anta* utilizando la reserva de pasto, volviendo a la estancia para el *jallu pacha* o la temporada de lluvias durante el verano altiplánico. Este conocimiento de los pastores es coherente con lo registrado en el siglo XIX, al describir: “en diciembre y enero son los meses de mayor calor. En junio y julio se experimenta el máximo de frío” (AGN, Viaje a la Provincia de Arica, 1870), como parte de saberes de larga duración entre los pastores aymaras.

Cuadro N°3.

Jach'a uta y Antas en Guallatire

Jach'a uta	Anta
Chivatambo	Chivatambo, Tambocollo.
Choquelimpe	Choquelimpe.
Fundición	Fundición.
Negramane	Negramane.
Vislubio	Ancovinto, Achoco, Tumanta, Canchuyo, Chulluncane, Chaño, Vilaque y Sitañani.
Guaramalla	Gentilar, Guaramalla, y Calasipita
Visalla - Chullpa	Visalla y Chullpa.
Vilacollo	Puquios, Surasurane y Vilacollo
Ungallire	Tomaya, Caroco, Colca, Ungallire, Olloco, Chullumpire, Tigrata- Alto Cruzani, Utalacata, Pujune, Surane-Macaya Charcollo-Saitoco, Suricollo-Viluyo, Wata?
Lliza	Untuma y Lliza.
Japu	Sayaviento - Vilacollo, Vacullani, Botijane, Japu y Sayaviento.
Lauca-Cruzani	Vichuta y Lauca.
Misitune	Misitune.
Ancoñocone	Ancoñocone-Pampa y Tumaya.
Ancalle	Ancalle, Tacata y Ullullane.
Churihuaylla	Challauta y Churihuaylla.
Ancuta	Ancuta, Acusuma, Churake, Caliente, Carbonire, Bajo Misitune, Mulara, Vilacota y Amparmalla
Chuwa	Untuma y Chaño.
Surasurane	Chullpa-Visalla y Surasurani.
Paquisa	Vichuta, Queñoahuara, Almuyo, Condorire, Uyuni y Chullumpire.
Pisarata	Payalcollo, Portire, Tacata-Cucho, Kiulani y Chilipe-Challere.
Quilvire	Quilvire y Ajayani.
Puquios	Puquios.

Fuente: González (1998)

El territorio de los volcanes

Existen varios testimonios sobre leyendas que mencionan que en un tiempo antiguo el volcán Parinacota (conocido como Pedro Acarape o también llamado Miguel Acarape) se enfrentó a los volcanes Sajama y Tacora por el amor de María Anselma (volcán Pomerape), saliendo victorioso Pedro Acarape. Por eso hoy Parinacota y Pomerape son conocidos como los Payachatás en las

cercanías del lago Chungara en el altiplano de Arica (Mamani, 2016). Sobre el mismo entramado, en 1923 el cura de Belén recopiló un relato en el cual se menciona al volcán Guallatire conocido como Pedro Capurata⁶, el cual pretendió enamorar a María Ancelma, una de las cumbres Payachatas; pero, también en un duelo fue vencido por el volcán Sajama (Ramírez, 2018).

Asimismo, en el área de Carangas, Monast (1972) registró testimonios que aluden que el Sajama tuvo amoríos con la Pomerape. El Parinacota ofendido buscó aliados como el Guallatire “*que humea a través de las nieves*” y el volcán Tata Sabaya localizado al este del actual Colchane. Este convocó a los pequeños cerros de sus alrededores a quienes llamaba sus “*conejos*”, para roerlo y hacerlo caer. Pero el doctor Sajama (como suelen denominarlo) llamó en su ayuda “*a las noches que se deslizaron en nieve sobre los pequeños conejos y los mataron. Luego asentó al Sabaya un fuerte puñetazo en la boca, quebrándole todos los dientes. Esta desgracia del Sabaya explica el lamentable estado de su cima*”. De esta manera los Pallachatas y el Guallatire se pusieron al servicio del Sajama (Monast, 1972: 88). Existen otras versiones que narran otros enfrentamientos y amoríos entre los cerros del altiplano, como aquel del Tata Sabaya en pugna con el Sajama; este último recibe una plaga de “*sartenejos*” por enamorar a la Mama Guanapa (Cariquima). Otros cuentan el conflicto entre el Sillaguay (en las cercanías de Cancosa) y el Sabaya por el cariño de la Guanapa, como del mismo modo, la pugna entre el Tata Jachura (Chiapa) y el Tata Sabaya por la Mama Guanapa (Reinhard & Sanhueza, 1982; Podestá et al., 1989).

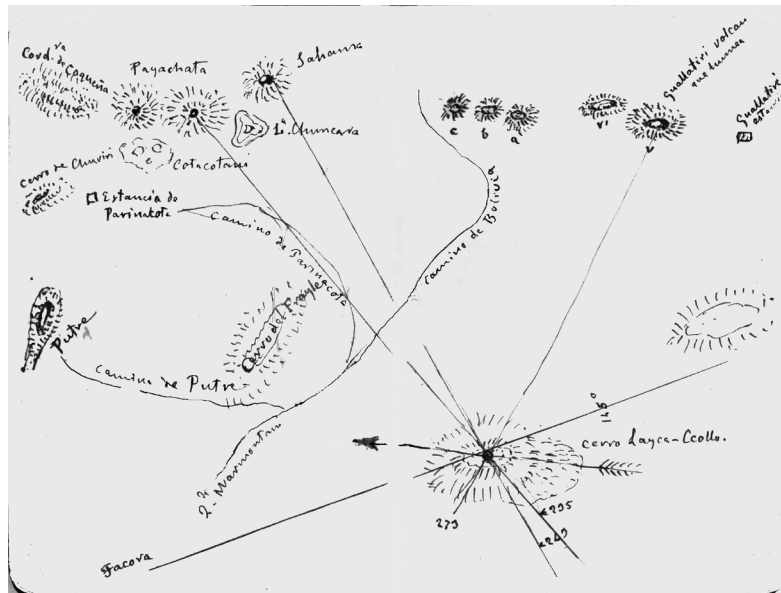
La tradición oral ilustra una serie de tensiones entre los *mallkus* vinculados a parcialidades puneñas, con características y cualidades humanas tanto en el desarrollo de las escenas como en el desenlace, que permiten explicar la topografía del paisaje y la fisonomía de los volcanes; y en el mismo tenor, la correlación de las fuerzas de cada uno de los cerros en un contexto semántico andino (Díaz 2020). En medio de este anfiteatro, el Guallatire de igual forma es reconocido por los pastores en un ejercicio fonético como el “*hechicero*” o el “*llatire*”. Dicho volcán siempre nevado, que exhala humo debido a que en su interior posee “*hornos de cocina*”. Suelen decir que “*el tata Sabaya atrapa a las personas, el Huayllatiri las cocina y el Sajama se las come*” (Monast, 1972: 89).

En 1870 el explorador Habich enviado por el gobierno peruano, al recorrer los valles y altiplanicies apuntó notas de campo e ilustraciones de la orografía ariqueña, anotando cierta alineación y colinealidad entre los conos volcánicos reconocidos como *mallkus* comunales. En aquella expedición junto a algunos comuneros ascendieron a la cumbre del cerro Laicacollo y, desde aquel punto, graficaron los hitos alusivos a las altas cumbres (ver figuras n° 2 y 3), recopilando posteriormente en algunos *ayllus*, testimonios sobre los vaticinios que realizaban los indígenas de Guallatire al interpretar las fumarolas: “*dicen que cuando el humo del Volcán se dirige de la parte de Arica, hay abundancia de abundancia de agua. Cuando el humo se dirige del lado de Bolivia, hay sequedad de aquel lado*” (AGN, Viaje a la Provincia de Arica, 1870).

⁶ El volcán Guallatire también recibe el nombre de Pedro Capurata (Wormald, 1966) o Tomás Capurata (Jofré, 2014).

Figura N°2.

Ilustración de los principales volcanes/mallkus referentes para los indígenas altiplánicos durante el siglo XIX.



Fuente: AGN, Viaje a la Provincia de Arica, 1870.

Figura N°3.

Ilustración del área de Guallatire frente al volcán Pedro Capurata en la cual aparecen algunos apuntes, donde se menciona al gobernador José Mamani, el mismo que en 1862 había electo síndico suplente de Guallatire.



Fuente: AGN, Viaje a la Provincia de Arica, 1870

Tales épicas narrativas sintetizan la prevalencia de los *mallkus* (volcanes) al constituirse como entidades colosales que armonizaron etnicidades en una antigua territorialidad Caranga, siendo mencionados en los relatos y cánticos de una memoria altiplánica espacializada (Bouysse-Casagne & Chacama, 2012; Galdames & Díaz 2015). A las narraciones fundacionales se incorporan los eventos telúricos, como los relatos de una erupción de un volcán (¿Huaynaputina en el año 1600?), el cual cubrió de cenizas toda la puna. Este episodio, habría significado el traslado de las aldeas y templos a otros sitios, tal como aconteció con Turco, poblado que se levantó a “tres leguas [de] Huallatiri y el Pucyo del pueblo de Hatun Carangas” (Riviere, 1982:16; Medinaceli, 2011).

En un plano de la memoria mítica, la tradición oral en Guallatire remite a las cualidades de su geografía y del actual asentamiento.

En este pueblo de Guallatiri existía en pujio. Allí lo construyeron al principio; también la iglesia. Hasta la fecha se puedan ver sus ruinas. Un día en ese lugar se estaba realizando una fiesta, dicen. Sin embargo, en el momento en que el cura preparaba la misa, se apareció en un rincón de la iglesia, una vizcacha colorada. Entonces el cura asustado decidió suspender todo diciendo que eso no era bueno... Después, decidieron construir el pueblo al otro lado de la quebrada... (Mamani, 2017:28).

Esta reseña es coherente con la documentación, con personajes como el cura, una vizcacha colorada (hay versiones que mencionan a un dragón o un zorro), el “*pujio*” (*phuju*, *pujune*), todos en un ambiente festivo. Existen antecedentes que la anterior aldea se localizaba cercano a un puquio donde se encuentra hoy el cementerio. Sobre este punto, el 22 de septiembre de 1873 los comuneros Esteban Mollo (teniente gobernador), Andrés Churata (juez), Florentino Colque (procurador), Rafael Sánchez, Dionisio Colque, Agustino Puma, Toribio Chantar, Caritro Mollo, Miguel Calle, Santos Pacci, Tomás Colque, Bonifacio Mollo, José Colque, Celsestino Pacci, Juan Colque y Gavino Mamani, expusieron a la autoridad eclesiástica que al hallarse el templo distante del poblado, separado por una quebrada, dificultaba el acceso durante las festividades; por lo cual la intención era cambiar la ubicación de la capilla “a este bando del caserío, [y] se construya con la misma forma y posición y a nuestras expensas” (Archivo del Obispado de Arica, AOA, citado por Pereira, 2018), siendo el actual emplazamiento del pueblo y su iglesia.

La capilla de Guallatire, consagrada a la Virgen de la Inmaculada Concepción, era celebrada hasta avanzado el siglo XX cada 22 de septiembre (el mismo día de la emisión de la carta de 1873), y no el 8 de diciembre como se establece en el santoral católico (Urzúa, 1969). Dicho ajuste se realizó en virtud de las rondas que realizaban eventualmente los curas por el altiplano (Díaz & Casanova, 2019). La Virgen de la Inmaculada Concepción en la zona de Carangas es reconocida como la “Mamita Concepción” o “*Mama Phaxsi*”, asociándose a la luna, siendo en las noches el momento propicio para su celebración (Monast, 1972).

La ubicación actual de la capilla de la Virgen en Guallatire se encuentra directamente alineada al volcán homónimo (Gangui et al., 2018), lo cual supone espacialmente un contrapunto entre la cosmovisión indígena y el *canon* católico arquitectónico colonial. En dicho escenario donde circulan concepciones indígenas en contrapunto con las lógicas del dogma católico impuesto en el territorio andino, anotamos dos sucesos que ilustran cómo la figura del volcán interviene en los papeles actanciales o en los circuitos de la vida comunitaria (Martínez, 1983): el 16 de julio de

1955 (fiesta de la Virgen del Carmen), Eusebio Jiménez Sánchez, a nombre de los vecinos solicitó a la Vicaría la presencia de un sacerdote ya que los niños de Guallatire veían en el volcán a varios soldados montados sobre caballos grises, divisando del mismo modo, a hombres con cola que los llamaban al nevado. Acudió entonces desde Belén el capellán Luis Urzúa, el cual fue recibido por los mayordomos Pedro Bráñez del Santísimo, Raimundo Jiménez de la Virgen Concepción, Juan de Dios Mamani del apóstol Santiago y Clemente Zubieta de la Virgen de las Peñas.

El cura escribió en sus crónicas que: durante toda la noche los lugareños realizaron una procesión con una oveja negra por toda la aldea, a la cual golpeaban con un látigo, además de sacudir palos en el suelo. Posteriormente, las mujeres de rodillas dieron vueltas alrededor de la capilla *“rezando las pocas y fragmentadas oraciones que han podido aprender”*, mientras los hombres encendían fogatas para *“que no se atreviera a franquearlas el odioso Supaya”*. Al amanecer, se ofició una misa; seguidamente, se realizó una *vilancha* con un llamo y rociaron la sangre en el campanario y en la ladera del volcán.

El padre Urzúa estuvo algunos días en Guallatire celebrando misas, bendiciendo las casas y recopilando testimonios. Antes de abandonar la comarca, los ancianos señalaron que existían varios *“lugares maléficos”* o *“mal parajes”* que debían ser rociados con agua bendita: Uno de ellos era una gran piedra (*¿huanca?*) ubicada en las cercanías de la aldea. También indicaron, después de un agitado diálogo en aymara, que en la salida del poblado estaba el lugar donde nacen los vientos y que era el más dañino de todos. El cura describe que caminaron por un pedregal hasta llegar a un recinto circular amurallado de piedras (*¿chullpa?*). *“Esto es muy malo, aseguran. Desde el tiempo de nuestros abuelos nos perturba (...) Apenas rezada la oración y salpicada el agua lustral, arremetieron contra el muro desparramando las piedras”* (Urzúa, 1969:161-167).

El relato de Urzúa, a la usanza de los extirpadores de idolatrías de la época colonial, grafica un complejo epítome de significados que los pastores le asignan al paisaje durante la medianía del siglo XX. En dicho entramado se edifican acontecimientos, personajes y tensiones comunitarias disponibles en la narrativa andina, donde colisionan el derrotero de los dispositivos catequéticos, con un despliegue ceremonial sostenido en la piedad religiosa frente a las creencias y costumbres indígenas de *“otros tiempos”* legadas por sus antepasados (Díaz 2020). La crónica de Urzúa describe una geografía donde tienen vitalidad los *malkus* en la actualización de sus atributos de poder, temor nocturno, personajes ecuestres, procesiones, *supay* (diablos o demonios), *huancas* (piedra sagrada), *chullpas* (entidad protectora ancestral), *vilanchas*, destrucción de *wak'as* que en su conjunto forman una composición sémica (Martínez, 1983).

Décadas antes, el párroco de Belén Julio Ramírez asistió a una fiesta patronal de Guallatire, lugar al que los pastores acudieron a los pies del *“Volcán y bajo los derruidos muros”*. El cura enfatiza la importancia del volcán en cuya cumbre hay una *“diadema de soberano, la fumarola”*; los lugareños lo saludan cada mañana y *“en tiempos muy lejanos, lo adoraban como a una pequeña divinidad protectora, pero cuyas iras había que temer”*. En la celebración participaron el cacique Cayetano Colque, el *yatiri* Cecilio Mamani (abuelo del profesor Manuel), el sacristán Antonio Zegarra y una banda de queñas, instrumentos que antiguamente eran construidos *“con huesos de difuntos, por eso tienen esa melodía soñolienta y trágica”* (Ramírez, 2018:116).

La capilla del pueblo es descrita como *“pequeña y desnuda de ornamentos”* con una torre blanca frente a una plaza, lugar donde se presentó una compañía de baile Morenos que vestían

con mantas multicolores y tocaban *lakas* (aerófonos). A la plaza acudieron los pastores junto a sus mujeres que “*van agobiadas de crías, llevan al menor a la espalda, como un rollo de soldado, y los otros pequeños se aferran a las sayas carmesíes, trotando como terneros detrás de sus madres*”. La festividad incluyó la bendición de diez imágenes de San Santiago, para que los proteja de los temporales, las sequías, la peste en el ganado y que luche “*contra Supay*”. El cura señala que en la entrada del pueblo habían unas enormes rocas rojizas que son “*los centinelas del Volcán*” (Ramírez, 2018: 119); dichas estructuras (*wak'as*), tal vez de data precolombina, y de gran valor simbólico (y patrimonial) serán destruidas décadas más tarde por el capellán Urzúa.

Conclusiones sobre *Wallaqiri phuju*

En Guallatire, el culto a San Santiago (*illapa*) está presente con imágenes en el templo y en las casas de las *jach'a uta* y *antas*, con una amplia devoción en todo el altiplano para proteger a las comunidades del demonio. Otros santos son asociados a la fertilidad de los animales, como San Juan para las ovejas, San Andrés a las vacas y San Antonio a las llamas y alpacas. En la estancia de *Ungallire* se encuentra la figura de San Antonio, lo que nos permite conectar las creencias locales sobre la reproducción de las llamas (San Antonio) y el *phuju*, que corresponde al manantial de fecundidad de los animales (Mamani, 2013).

Los manantiales en la cosmovisión andina están vinculados a las vertientes o pozos donde el agua emerge desde las profundidades, siendo reconocidos como *wallaqiri ph'uju* en Guallatiri, *q'asiri phuju* en Caquena y *juturi* en Isluga; lugares creacionales asociados a los antepasados y al ganado (Martínez, 1983; Mamani, 2013). En lo particular, el *wallaqiri phuju* es un manantial hirviente, que expulsa las aguas telúricas del *mallku*, asociándose a las expresiones *phuxtiri phuju* (murmullo del manantial) y *phulluqiri phuju* (burbujeo de manantial). En aquellas grietas se genera la reproducción del ganado y “*dentro del manantial dicen que hay una mujer rodeada de oro y plata*” (Mamani, 2018).

Durante el rito del *uywa k'illpha* (marca y floreo), mencionan que surge desde *wallaqiri ph'uju* el *samiri* (deidad acuática) que se reúne con el *uywiri* (deidad de los cerros) en la extensión del anfiteatro cordillerano. En la ceremonia el *uywiri* (o *wamani*) es representado por el *Titi* (gato andino); los *awatiri* (pastores) por los *tullqa /yuqch'a*; y los *samiri juthuri* por el *chullumpi*. Los *chullumpi* son aves acuáticas que habitan en las cercanías del manantial o en los ríos adyacentes. En cada *jach'a uta* y *anta* de Guallatire poseen esta ave embalsamada, la que durante la *samayaña* recibe un culto mediante cánticos acompañados de charango o mandolina (*tarka* o *pinkillu* se tocan solo en ocasiones) al finalizar el floreo (Mamani, 2013; Díaz 2020).

En el altiplano del norte chileno, los *samiri* y *uywiri*, manantiales y cerros, sacralizan los paisajes donde se intensifica una compleja red de vertientes, ríos y bofedales complementados con cadenas de volcanes que abastecen a los *ayllus* y codifican su etnicidad territorial en estrecho vínculo con las entidades naturales y los seres vivos/míticos que componen la geografía andina, la cual es recorrida entre relatos y sacralizada en ritos ancestrales (Mamani, 2018; Bouysse-Cassagne & Chacama, 2012; Díaz 2020).

Al sur de Guallatire, en Isluga, cuentan que el *qollqa mallku* y su *juturi*, es un cerro que aparece de noche montando un caballo blanco, vestido con sombrero de alas anchas, pantalón, botas, espuelas y recorre las lagunas. Dicen que es un temido *mallku* que concede rebaños de llamas y alpacas a quienes lo veneran (Martínez, 1983: 94). La representación es ciertamente cercana a la imagen de San Santiago en cuanto a los componentes de su estética; pero, encierra al unísono, significados que los vinculan a memorias indígenas espacializadas y sitios creacionales que marcan con historicidad a los etnoterritorios andinos, fisurando los límites de la cuadrícula cartográfica de las agencias del poder.

Referencias

ALVARADO, L. La Vida Rural en el Altiplano Chileno. ICIRA, Santiago de Chile. 1970.

ÁLVAREZ, L. Etnopercepción Andina: Valles dulces y valles salados en la vertiente occidental de los Andes. *Diálogo Andino*, 2014, 44, p. 5-14.

BARABAS, A. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. Distrito Federal, México. *Revista Alteridades*, 2004, Vol. 14, N° 27, p. 105-119.

BOUYASSE-CASSAGNE, T. & CHACAMA, J. Participación colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (Siglos XVI-XVII). *Chungara*, 2012, Vol. 44, N° 4, p. 669-689.

CHOQUE, C. Caminos reales y troperos. Las redes viales coloniales y las comunidades andinas en los altos de Arica (siglos XVI al XVIII). *Revista Chilena de Antropología*, 2017, 36, p. 412-429.

CHOQUE, C. Modesto Mena. Un Plebiscitario Irreductible de Ticnamar. CONADI, Arica, 2013.

DAGNINO, V. El Correjimiento de Arica 1535-1784. Imprenta La Época, Arica, 1909.

DÍAZ, A. *Las campanas de Ungallire*. Manuel Mamani y el paisaje sonoro andino. *Chungará*, 2020, Vol. 52, N°3, p. 369-371.

DÍAZ, A. La producción de maíz en el valle de Lluta. Norte de Chile, durante la época colonial (siglos XVI-XIX). *Interciencia*, 2015, Vol. 40, N°11, p. 767-772.

DÍAZ, A. & PONCE, C. La arquitectura de la Fe. Clérigos, indios y pugnas en las doctrinas del desierto. Tarapacá, siglos XVI-XIX. *Allpanchis*, 2013, 81-82, p.11-72.

DÍAZ, A. & CASANOVA, F. Crónica de la chilenización. La religiosidad andina a través del relato del padre Julio Ramírez Ortiz. Sierra de Arica, 1922-1931. *Chungara*, 2019, Vol. 51, N°4, p. 627-638.

DÍAZ, A. & RUZ, R. Estado, escuela chilena y población andina en la exsubdelegación de Putre. Acciones y reacciones durante el período postguerra del Pacífico (1883-1929). *Polis*, 2009, N° 24, p. 311-340.

DÍAZ, A.; GALDAMES, L. & MUÑOZ, W. Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVIII). *Alpha*, 2012, N° 35, p. 23-39.

DÍAZ, A.; MARTÍNEZ, P. & PONCE, C. Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades. *Revista de Indias*, 2014, LXXIX, p. 101-128.

DÍAZ, A.; SALAZAR, P. & SOTO, D. Los obreros del volcán. Indígenas y procesos de transición laboral en las azufreras de Tacora y Taapaca. Norte de Chile (siglo XX). *Estudios Atacameños*, 2016, N° 52, p. 69-89.

GALDAMES, L. & DÍAZ, A. Piedra en la piedra, ¿el hombre dónde estuvo? Percepción y significado de la piedra en la geografía sagrada de las sociedades andinas. *Runa*, 2015, Vol. 36, N°2, p. 5-23.

GALDAMES, L. Vitalidad de la piedra y petrificación de la vida: Notas sobre mentalidad andina. *Diálogo Andino*, 1987, N° 6, p. 128-143.

GALDAMES, L.; CHOQUE, C. & DÍAZ, A. De apachetas a cruces de mayo: Identidades, territorialidad y memorias en los altos de Arica, Chile. *Interciencia*, 2016, Vol. 41, N° 8, p. 526-532.

GANGUI, A.; GUILLEN, A. & PEREIRA, M. Archaeoastronomical study of andean temples in Arica and Parinacota, Chile (22 de marzo de 2018). <https://arxiv.org/abs/1803.08599> (consultado el 30 de marzo de 2020).

GONZÁLEZ, H. Propiedad particular en la Reserva Nacional Las Vicuñas. En Plan de Manejo Reserva Las Vicuñas, editado por CONAF. Documento de trabajo, Arica, 1998, n° 296.

González, H. & RUZ, R. Propiedad de la tierra indígena en el extremo norte chileno. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica, 2017.

GONZÁLEZ, S. Chilenizando a Tunupa. La Escuela Pública en el Tarapacá Andino 1880-1990. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos – Centro de Estudios Diego Barros Arana, Santiago, 2002.

GUNDERMANN, H. Comunidad Andina y Procesos Sociohistóricos en el Norte de Chile. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica, 2018.

INOSTROZA, X. Dimensiones del liderazgo étnico en el pueblo de Belén: Francisco Ocharan, secretario del Cabildo indígena. Altos de Arica (1750-1813). *Estudios Atacameños*, 2013, N° 46, p. 109-126.

JOFRÉ, D. Guallatire: Negotiating Aymara Indigeneity and Rights of Ownership in the Lauca Biosphere Reserve, Northern Chile. Thesis submitted in conformity with the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, Department of Anthropology, University of Toronto, Toronto, 2014.

KELLER, C. El Departamento de Arica. Editorial Zig-Zag, Santiago, 1946.

MAMANI, J. Aymara Jawarinaka. Relatos Aymaras. CONADI-Chiwanku Ediciones, Arica, 2017.

MAMANI, J. Cuentos de Parinacota. Chiwanku Ediciones, Arica, 2016.

MAMANI, M. Ensayo Preliminar de Topónimos más Comunes de la Primera Región de Tarapacá. Imprenta Universidad de Tarapacá, Arica, 1984.

MAMANI, M. Rol de la música en el ritual Marca y Floreo del ganado en el altiplano chileno. *Diálogo Andino*, 1988, 7-8, p. 26-42.

MAMANI, M. Chacha-warmi. Paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. *Chungara*, 1999, Vol. 31, N°2, p. 307-317.

MAMANI, M. Diccionario Práctico Bilingüe. Aymara-Castellano. Zona Norte de Chile. Emelnor impresores, Arica, 2002.

MAMANI, M. Valores Socioculturales y Sociolingüísticos de la Población Andina del Norte. Emelnor impresores, Arica, 2013.

MARTÍNEZ, G. El sistema de los uywiris en Isluga. En Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, pp. 255-327. *Anales de la Universidad del Norte*, Antofagasta, 1976.

MARTÍNEZ, G. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 1983, N° 69, p. 85-115.

MEDINACELLI, X. Sariri. Los Llameros y la Construcción de la Sociedad Colonial. IEB-ASDI-SAREC-PLURAL-IFEA, La Paz, 2011.

MEDINACELLI, X. & LIMA, P. ¿Quién es más poderoso que el Virrey Toledo? Interpretación de la marka a partir de los datos de Carangas-Oruro. En *Interpretando Huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por M. Muñoz, 2018, p. 207-226. Grupo Editorial Kipis, Cochabamba.

MONAST, J. Los Indios Aymaraes: ¿Evangelizados o solamente Bautizados? Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972.

PEREIRA, M. Pueblos Andinos de Arica y Parinacota. Fundación Altiplano, Arica, 2018.

PODESTÁ, J.; AMARO, J. & FLORES, R. Uybirmallaco. Tradición Oral Aymara. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, 1989.

RAMÍREZ, J. Por la pampa adusta. En Religión y Chilenización. Patrimonio Andino en los Escritos del Padre Julio Ramírez Ortiz. Norte de Chile, 1922-1931, editado por A. Díaz y F. Casanova, pp. 32-124. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica, 2018 [1927].

REINHARD, J. & SANHUEZA, J. Expedición arqueológica al altiplano de Tarapacá y sus cumbres. Revista de Corporación para el Desarrollo de la Ciencia, 1982, Vol. 2, N° 2:17-42.

RIVIÈRE, G. Sabaya. Structures socio-économiques et représentations symboliques dans les Carangas, Bolivie. EHESS, París, 1982.

RUZ, R.; DÍAZ, A. & GALDAMES, L. Población Andina de las Provincias de Arica y Tarapacá. El Censo Inédito de 1866. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica, 2008.

URZÚA, L. Arica, Puerta Nueva. Historia y Folklore. Editorial Andrés Bello, Santiago, 1969.

VILLANUEVA, J. Fragmentando el señorío preincaico de Carangas. En Interpretando Huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas, editado por M. Muñoz, Grupo Editorial Kipis, Cochabamba, 2018, pp. 52-68.

WORMALD, A. El Mestizo en el Departamento de Arica. Ediciones Ráfaga, Santiago, 1966.

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), Arequipa, Perú.

Archivo de Límites del Perú (ALP), Lima, Perú.

Archivo del Obispado de Arica (AOA), Arica, Chile.

Archivo Departamental de Tacna (ADT), Tacna, Perú.

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España.

Archivo Nacional, Santiago, Chile.

Archivo Registro Civil de Arica, Libro de Nacimientos de Belén, Arica, Chile.

Periódico *El Peruano*, Lima, Perú.