

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

"...Somos Camanchaca, Somos Alturana...": Fronteras y Etnicidad en Isluga.

Marietta Ortega Perrier.

Cita:

Marietta Ortega Perrier. (1998). *"...Somos Camanchaca, Somos Alturana...": Fronteras y Etnicidad en Isluga. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/67>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/yg7>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

"...Somos Camanchaca, Somos Alturana...": Fronteras y Etnicidad en Isluga.

Marietta Ortega Perrier*

Abstract

Se plantea que la percepción que la oficialidad chilena tiene de las poblaciones altoandinas y su lealtad hacia "la patria" se refleja en el ámbito ceremonial de la tradición Islugueña. Conscientes de lo complejo de su posición en un territorio fronterizo, los Islugueños re-crean y re-formulan mediante el ritual su "chilenidad", así como la peculiar relación que tienen con sus vecinos inmediatos. En este escrito se analizan diversas maneras en las que la etnicidad Islugueña se expresa a través del ritual. Las canciones del Carnaval reflejan una percepción de sí como diferentes de los aymara bolivianos y el deseo de declarar su lealtad hacia la nación chilena. No obstante, es en el rol de los caciques que se muestra con claridad cómo se puede declarar - simultáneamente - diferencia (territorial y ancestral) y comunalidad (cultural y ancestral) con los vecinos bolivianos.

A modo de Introducción

La Comunidad Santo Tomás de Isluga se encuentra en el altiplano de Tarapacá en la frontera con Bolivia. Con una población dedicada fundamentalmente a la ganadería y la agricultura de autoconsumo, los Islugueños han mantenido por más tiempo que las otras comunidades aymara de la Primera Región un modo de vida apegado a la tradición. Pese a una temprana diferenciación con los ayllu Bolivianos, la incorporación a Chile luego de la Guerra del Pacífico marca la existencia y coincidencia de fronteras nacionales y étnicas. Esta ponencia señala la pertinencia de considerar la relación de Isluga con el Estado Chileno a fin de comprender la peculiaridad de su persistencia y plantea que la percepción que la oficialidad chilena tiene de las poblaciones altoandinas y su lealtad hacia "la patria" se refleja en el ámbito ceremonial de la tradición Islugueña. Al examinar los factores socioeconómicos y culturales que permitieron a los Islugueños permanecer más tiempo

ligados a un "modo de vida andino", se hizo evidente que estos han utilizado recursos ideológicos que sirvieron para demorar y hacer cualitativamente más compleja su incorporación a la sociedad nacional. Si hacemos nuestra la tesis de Anderson (1991) respecto a los procesos de nacionalismo y conformación de nacionalidades, se hace evidente que algunas de las pre-condiciones que éste señala como indispensables para que la gente pueda concebirse como parte de la "comunidad imaginaria" que conforma una nación no se alcanzaron en Isluga hasta fechas relativamente recientes. Nos referimos por ejemplo al acceso al medio escrito (alfabetismo) y el predominio de una lingua franca (el español). Antes de la alfabetización, la capacidad para "imaginar comunidad" descansaba en fuentes pre-literarias - la tradición oral y el ritual - precisamente aquellos recursos ideológicos que permitieron a los Islugueños declararse a sí mismos "distintos de otros" y, simultáneamente, les posibilitaron convertir experiencias nuevas, ajenas, en centrales: en parte integral de su identidad y tradición (Ver al respecto Hirsch 1990). La validez de un análisis de este tipo se refuerza al aplicar al caso de los aymara de Tarapacá la teoría de la ritualización formulada por Humphrey y Laidlaw (1995) que cuestiona la existencia intrínseca de significados fijos y predeterminados y permite comprender cómo la acción ritual - precisamente a través de la reiteración - permite incorporar nuevos significados en contextos cambiantes y convertirlos en "tradición" (Ortega Perrier 1998). Sin embargo, como los propios autores lo establecen, esta teoría no niega de existencia y atribución de significados en el ritual, sino que al incorporar la teoría de la acción a la comprensión del ritual, permite una mejor comprensión de procesos complejos de cambio socio-cultural.

*Marietta Ortega Perrier, Ph.D. / Universidad de Tarapacá, Arica.

Existen razones para considerar Isluga *Marka* como un microcosmos donde la comunidad se materializa y la identidad se construye precisamente a través del ritual que le atribuye "centralidad" a su existencia. Este pueblo ceremonial, expresa en su diseño los principios organizacionales centrales de la sociedad islugueña. Con la forma de una letra U se divide en barrios que son a su vez agrupados espacialmente siguiendo la organización central de los ayllus (Martínez 1975). Analizaré algunas razones para considerar algunos elementos materiales que se traen a este espacio ceremonial como intento para transformar conceptos ajenos y traerlos a la centralidad, a su propia realidad, es decir, atribuirles "significado". A continuación nos referiremos al tema de la etnicidad islugueña analizando a las distintas formas que tienen los islugueños para imaginarse a sí mismos como parte de una "comunidad" más amplia y también para "distinguirse de otros", y los numerosos recursos ideológicos desplegados. A través de procesos de simbolización la identidad es reforzada al afirmar simultáneamente su diferencia y la similitud existente con los aymaras bolivianos. Ejemplos de ello lo constituyen la recreación ritual de fronteras territoriales, y un saludo y canto ceremonial.

1. El espejo de Narciso

Un pueblo ceremonial bellamente localizado, Isluga _ llamado indistintamente "Isluga *Marka*", "pueblo Isluga" o "pueblo" a secas por los islugueños _ es solamente ocupado para la celebración de fiestas que involucran a toda la comunidad. Al centro está la Iglesia Católica, a la derecha de la iglesia, el campanario; la gente se refiere a este como torre, más precisamente como "torre macho" o "jefe torre". Al lado de la torre y la iglesia está la plaza. Allí se llevan a cabo todas las fiestas que involucran a la comunidad. A fines de los años 70 casi todo el mes de Diciembre estaba dedicado a la celebración de los principales santos, Santa Bárbara, Concepción, Santísimo, Santo Tomás (patrono) y Carnaval. Prácticamente todas las "faenas" se realizaban en su beneficio. En la comunidad había un profundo sentido de respeto por el pueblo. Sin duda, pueblo Isluga alberga muchos muertos y se le concibe como un lugar "fuerte". Las cosas cambiaron rápido y en los años 80 las celebraciones estaban confinadas a la pareja mínima de santos pues para entonces muchos islugueños se habían unido a los pentecostales que aborrecen estas prácticas "paganas". En los años siguientes, en tanto el Pentecostalismo creció entre los islugueños y los patrones de migración personal cambiaron a patrones

más permanentes, las fiestas del pueblo decrecieron hasta llegar al límite de la desaparición con la salvedad de Santo Tomás y Carnaval.

Isluga *Marka* es simbólica y geográficamente el centro del mundo de los islugueños. Parece plausible concebirlo como un campo de acciones y de significados en donde los islugueños expresan las percepciones que pudieran tener acerca de su marginalidad en referencia a los pueblos de la costa, a la nación. Durante el transcurso de las fiestas en Isluga *Marka*, los islugueños sitúan su forma de vida - percibida como distinta de "lo chileno", lo no-indígena - al centro de la existencia. Ello permite a la vez el "imaginarse a sí mismos" como componente central de una comunidad más amplia, un ethos indígena que trasciende las fronteras nacionales, en lo que Hirsch (1990) denomina "dar centralidad". En su artículo respecto a la incorporación de los Fuyuge a la sociedad nacional en Nueva Guinea, este autor nos da un ejemplo del ritual como instancia en que nacionalidad e identidad étnica convergen en el estrado ceremonial proporcionado por el poblado. Un elemento material usado de modo similar a la hoja de coca, la nuez de betel es producido y utilizado masivamente en los pueblos costeros donde se encuentra el aparato estatal, nacional. Entre los montañeses Fuyuge, distantes física y culturalmente de los lugares de producción y consumo masivo, la nuez de betel se incorporó en el ritual donde pasa a reemplazar el lugar ocupado por los huesos de los jefes muertos. Esta substitución se lleva a cabo en el contexto de dos versiones opuestas de "comunidad imaginaria" sostenidas simultáneamente por los Fuyuge: una basada en elementos socioeconómicos en la que ellos aparecen periféricos a los centros metropolitanos y otra generada en el ritual que los hace aparecer al centro de esta comunidad. Al introducir este producto ajeno a su ritual, los Fuyuge intentan dar sentido al lugar que ocupa su sociedad al interior en la sociedad nacional de Papua Nueva Guinea. Creemos interesante considerar que una función similar desempeñan algunos elementos materiales en pueblo Isluga, en donde los islugueños parecieran dar sentido, hacer coherente su inserción marginal a la nación. Como ejemplo, hasta mediados de los setenta los cuatro altares representando a cada uno de los ayllus de Isluga eran vestidos como seres humanos sujetando la bandera chilena, el emblema de nacionalidad ha sido tenido en la mayor estima por los militares. De modo similar, a mediados de los ochenta, las mulas de carnaval lucían adornos "tradicionales", de plata, con el escudo nacional de Chile.

En un trabajo de más largo aliento analizamos la

construcción de un arquetipo que permitía a los islugueños hacer al territorio una metáfora de su identidad étnica (Ortega Perrier 1998). A continuación revisaremos esta ecuación y algunas de las diversas estrategias implementadas a fin de preservar y recrear esta identidad. Sugerimos que mediante la sacralización del paisaje – en este caso “paisaje” como sinónimo de “territorio” – los islugueños han lidiado con demandas externas de lealtades, pero también han resuelto conflictos internos en una búsqueda de continuidad tanto del paisaje como de la comunidad.

2. Mapas virtuales

y el despliegue de lealtades

Morphy (1995) contrasta las concepciones del paisaje que tienen los colonos y los aborígenes australianos y propone distinguir entre el paisaje **del** recuerdo (*landscape of memory*) y la concepción nativa del paisaje **como** recuerdo (*landscape as memory*). Proponemos aquí que de modo similar la concepción islugueña del paisaje contrasta con la visión occidental del paisaje. Al igual que el caso de los colonos blancos en Australia, los mapas elaborados durante la colonia y las repúblicas valoran y dan nombre al paisaje según acontecimientos o personajes históricos. Por el contrario, para los aborígenes australianos el paisaje es la memoria actuando como un molde tipográfico que se aplica sobre nuevas realidades, inclusive a nuevos ocupantes de antiguos territorios. Visto así, bien pudiera ser que un territorio nunca antes visto sea atribuido a una parcialidad por presentar similitudes en el paisaje que recuerdan el territorio reconocido como de esa parcialidad o tribu: el paisaje actúa como “mecanismo de memoria”:

“...se piensa que cada aspecto del paisaje tiene connotaciones...las fragancias, sonidos y sabores de la tierra hoy día, son los aromas, sonidos y sabores que ellos también experimentaron...Los seres ancestrales, fijos en la tierra, se transforman en un punto de referencia atemporal...” (Morphy 1996: 187-8. En inglés en el original).

De modo similar, nosotros nos inclinamos por entender el concepto islugueño del paisaje **como** memoria, y sugiero que así concebido, el paisaje puede acomodar el cambio (Bender 1995: 14). Coincidimos con Rappaport (1990) para quien el relato es sólo una de las formas en que historia es contada en los Andes; en Isluga el relato es acompañado de otros recursos que son parte integral de la historia: música, ritual y también el paisaje. Con estos antecedentes nos referiremos al paisaje animado

andino, limitándonos a los *Uywiris* o *mallkus*. Como han explicado diversos autores, *Uywiri* es una denominación local para aquellos protectores o guardianes sobrenaturales, seres de los que depende el bienestar de la comunidad (Martínez 1976; Bouysse-Cassagne and Harris 1987: 45). La relación entre los humanos y las montañas *Uywiris* debe ser mantenida en buenos términos, a menudo el *Uywiri* es una montaña pero como se ha explicado antes, la torre de la iglesia o campanario es referido como *Uywiri-torre* y como *turi mallku* en Bolivia; los sacrificios que se le dedican durante el carnaval relaciona este ritual al deseo de honrar lo ancestral. La “costumbre”, en el sentido de acción ritual, brinda un lazo directo a la “indianidad” de los islugueños los cuales pueden o no estar conscientes de este significado, pero es a través de la reiteración el ritual crea sentido. Las Montañas *Uywiris*, la torre *mallku* y el *pukara* son todas representaciones materiales reconocibles de lo ancestral.

En todas las ceremonias en Isluga, se invocará a los lugares sagrados en una larga y reiterativa letanía. Cuando se *ch'alla* alcohol y se comparte coca, los *Uywiris* son invitados a venir en una interminable recitación de nombres de lugares. Si pudiéramos dibujar un mapa virtual de la realidad “ritual”, los *Uywiris* demarcarían el territorio de Isluga y proveerían un inventario de todos los lugares que se piensan como importantes para su gente. Durante las ceremonias, la repetición de los nombres de los lugares se transforma en una declaración continua y reiterativa de ambas: territorialidad e identidad. Además, los lugares sagrados, particularmente las montañas,

“...al mismo tiempo que dominan el paisaje aymara, proporcionan un modelo natural de jerarquía y de la relación orgánica que entrelaza las comunidades y autoridades locales con un sistema mayoritario...” (Bouysse-Cassagne y Harris 1987: 45).

Esta cita debe verse más como un recordatorio ambiguo de cómo “las cosas debieran ser” y necesariamente una afirmación de cómo realmente son, es decir como una clave integral de un recuento histórico (Rappaport 1990). A menudo se escucha que un pico de la vecina Bolivia - Tata Sabaya- es nombrado por los islugueños cuando saludan a los *Uywiris*. A diferencia de las otras entidades, el Tata Sabaya está más allá del territorio de Isluga. Por otra parte, una leyenda muy popular nos cuenta la relación adúltera del Tata Sabaya con la montaña Wanapa (en el territorio aledaño de Cariquima), esposa de uno de los montes de Isluga. El adulterio es condenado fuertemente en Isluga, así la importancia de los lazos

existentes entre Cariquima, Isluga (ambos en territorio chileno) y Sabaya (Bolivia) es destacada por la naturaleza (peligrosa) de la relación usada para calificarlos. De manera similar, bajo gobiernos nacionalistas declarar lealtad a un país vecino podría resultar peligroso para la integridad de los islugueños. En consecuencia, consideramos la inclusión del Tata Sabaya en la recitación de los nombres sagrados como el reconocimiento de una comunalidad cultural que no desaparece pese a una temprana demarcación de fronteras. No obstante es importante señalar que la concepción islugueña del paisaje *como* recuerdo se expresa de modo distinto que en el tiempo del sueño australiano. Se hace presente por medio de la ritualización del paisaje y, en particular, en la invocatoria a los Uywiris. En corcondancia con la metáfora islugueña de territorio por identidad, las relaciones entre los lugares sagrados, su jerarquía intrínseca ocupan el lugar entre las relaciones y jerarquías entre comunidades. Proponemos que esta y otras evidencias apuntan a la existencia anterior de una relación jerárquica entre la gente del actual Isluga chileno y los *ayllus* bolivianos vecinos. Indicaciones de tal relación provienen de distintas fuentes: ritualización, el sistema de fiestas de santos, imagenería religiosa, tradición oral, etc., todas las cuales contribuyen a una historia de Isluga que no necesariamente es consistente con los recuentos formales. Sin embargo, documentos históricos y el uso que hacen de ellos los islugueños para demostrar su existencia ancestral (documentos acerca de la tierra presentados como evidencia de origen de las personas) pueden ser entendidos siempre y cuando todos los otros mecanismos de construcción de memorias sean tomados en consideración. En la próxima sección, se propone una visión distinta en que los islugueños lidian con los peligros de la similitud.

3. Cantando la diferencia

"...Las palabras definen la experiencia; la experiencia toma su significado del tiempo y el lugar. Las palabras empoderan la acción (o la inacción), ellas "naturalizan" las relaciones sociales. Necesitamos saber como sus significados han sido construidos y utilizados. Así podremos comenzar a democratizarlas..." (Bender 1995:16. En inglés en el original).

Otra pista para seguir cuando analizamos la habilidad de los islugueños para reformular la identidad a través del ritual, pueden ubicarse las palabras de las canciones entonadas durante carnaval. Carnaval es una celebración mayor en Isluga y se requiere poco esfuerzo para concebirlo como una celebración de la fertilidad de

ganados y tierras. Como parte de la fiesta las canciones son interpretadas con mandolinas. Este uso de mandolinas es peculiar por cuanto este instrumento no es característico de esta parte de los andes (ver Stobart 1996: 39) pero gozó de gran popularidad entre los mineros de las salitreras, migrantes de los lugares concebidos como el corazón del Chile tradicional y cuya lealtad nacional nunca se cuestionó. Parece sintomático que su instrumento favorito haya sido incluido para cantar el Carnaval Andino. La letra de la canción dice:

"somos alturana, somos cordillera...venimos bajando [de Arajaj Saya]... Somos Camanchaca ...venimos llegando..." (Canción de Carnaval).

La Camanchaca es la densa niebla provocada por el choque de temperaturas entre frío Océano Pacífico y el calor extremo del desierto de Atacama, ausente por tanto del lado boliviano. Debe también notarse que esta canción es cantada en español y no en aymara. En consecuencia, mientras en el ejemplo anterior de la invocación de un *Apu* poderoso (Tata Sabaya), encontramos una demostración del reconocimiento de una comunalidad cultural con Bolivia, en la canción y en el carnaval en general, encontramos una declaración de diferencia. Recordarán que se ha mencionado el uso de las banderas chilenas para vestir a los monumentos de los *ayllu* y el uso de los escudos de nacionalidad chilena en el adorno de las mulas, todo lo cual ocurre durante Carnaval. En la próxima sección se presenta lo que nosotros distinguimos como otra "fórmula" islugueña que permite la declaración tanto de comunalidad como de diferenciación de los *ayllus* bolivianos.

4. El peregrinaje de los caciques

Cuando analizamos el tema de la etnicidad debemos a lo menos considerar dos aspectos distintos. Primero, un interés en construir una aparente integridad, "ancestral e histórica" dirigida a los ojos del observador no indígena y segundo, la creación de un recuento que provee simultáneamente coherencia interna a la idea que la comunidad tiene de su integridad histórica, del "existir desde siempre". No se sugiere la construcción intencional de una *folie* histórica, sino más bien que _ una vez que los antiguos pobladores comprendieron que la integridad del territorio garantizaba la integridad del grupo _ esta idea se reproduce *ad libitum* según la versión "legítima" (ver Morphy 1996: 187).

En los tiempos precoloniales y aún durante la administración española, la identidad indígena se basó en la adscripción hacia un jefe o líder (Hidalgo 1987). Las subsecuentes formulaciones islugueñas de identidad

necesitaron integrar ambas perspectivas: la nueva (territorial) del paisaje **del** recuerdo y la ancestral (adscripción a un líder) del paisaje **como** recuerdo. Una vez que la hibridación se produce, el nuevo "modelo" permite a los islagueños acomodar los cambios en la base de la adscripción, siguiendo un patrón similar pero visto ahora como ancestral gracias a los procesos de ritualización (Morphy 1995, 1996; Kuchler 1995; Bender 1995).

Al intentar descubrir las diferentes maneras de declarar la etnicidad (o de "imaginar comunidad", parafraseando a Anderson) que pudieron haber ayudado a mantener la integridad sociocultural de Isluga, nos topamos con senderos simbólicos que demarcan una distinción política y territorial, a la vez que connotan una comunidad cultural respecto a sus vecinos bolivianos. En nuestra opinión son los caciques quienes _ en una fascinante simultaneidad _ proveen la necesaria consistencia interna que permite al paisaje actuar como memoria. En Isluga se elegían dos caciques, uno por cada parcialidad (*Arajj Saya* y *Manqha Saya*), y el ocupar la posición de cacique marcaba la madurez social de un hombre. Aunque gran parte de los poderes administrativos y políticos originales de los caciques expiraron hace mucho, dos aspectos de importancia paradigmática persistieron. Primero, los dos líderes debían hacer un completo tour de sus territorios, y en segundo lugar irían a Yunguyo para adivinar el futuro de las Comunidades.

En el pasado, aún las remotas pampas de Parajalla eran visitadas por los *caciques* que atendían así a las necesidades de sus habitantes:

"...Depende del cacique. Van a visitar... a tomar los rayas, casa por casa. Preguntan si tienen problemas... Ahí, con su vara resuelven problemas, conversando. Caminaban juntos, una semana, diez días porque rodeaban Manqha Saya y Arajj Saya..." (A. Condori, 1983)

Dos aspectos merecen una mayor atención en esta cita. El primero se relaciona con la importancia atribuida a las varas de mando o "Santo Rey" y las formas en que son usadas como insignia de la autoridad investida en una persona para realizar su tarea. Las varas son manejadas de manera delicada y nunca descuidadas y a veces son explícitamente nombradas **Melchor**, **Gaspar** y **Baltazar**. El 6 de Enero (la festividad Cristiana de los Santos Reyes), las varas son honradas por medio de *wilanchas* y rociadas con alcohol y coca. Cuando agradecíamos a un cacique después de asistir al carnaval, nos dijo que debíamos agradecer a las varas, pues "... ése dan bendición..." En una comunidad vecina boliviana (Coroma), las varas de todos los *jilakatas* son

puestas en una tabla ritual para ser *ch'alltadas* con alcohol y coca y son amorosamente interrogadas acerca de los temas que conciernen al bienestar de la comunidad invocándolas como: "...almas de los cuatro costados..." No se ha descrito este ritual en Isluga, sin embargo el tratamiento dado a las varas involucra una noción de que son vistas igualmente como una síntesis móvil de lo ancestral.

Un segundo aspecto importante es que durante su recorrido los caciques no solamente atienden a su gente y delimitan simbólicamente el territorio, sino que además marcan las fronteras en relación a "otros". Así, empoderados con sus varas visitan la frontera:

"...cuando llegan al hito 50 entonces el cacique [de Bolivia] también sale. A veces se encuentran con el cacique de Bolivia. Ahí conversan, se avisan, aman juntos y toman alcoholcito. De ahí cada uno parte por su tierra. Esa era la costumbre que tenían antes..." (A. Condori, 1983).

Esta fórmula no es desde luego exclusiva de los islagueños y Rappaport (1990) menciona actividades similares en los Andes Colombianos y les entiende como una expresión de resistencia.

De modo similar, los aborígenes australianos se concentran en dar gran cantidad de nombres a lugares en disputa con los colonos blancos sacralizándolos mediante este ritual. Más aún, Morphy (1995) contiene que al hacerlo los aborígenes otorgan ritualmente a los territorios en conflicto una "centralidad" que les hace indisputables.

Como una segunda tarea mayor, los caciques deben ir en un peregrinaje a Yunguyo, un santuario en Bolivia conocido por su importancia mágico-mística donde adivinarán el futuro de las cosechas y el ganado de Isluga. Los *mallkus* con sus varas entran en la iglesia donde encenderán lámparas, velas e incienso, pidiendo "bendición" para la Comunidad. Yunguyo y Copacabana tienen la reputación de albergar *wacas* antiguas. La *waca* de Yunguyo tiene la forma de un sapo, y en los Andes el sapo es asociado con agua, tal como lo es la Virgen de Copacabana. El Santo al que los caciques rinden homenaje es Santiago, el santo del rayo y de la lluvia. En segundo lugar, las varas del oficio también son llamadas *santurey* que quiere decir "Rey Santo" aunque probablemente también El Mago, los reyes peregrinos o los reyes magos. Para un pueblo que vive en un territorio sometido a sequías recurrentes, la importancia de asegurar la caída de lluvia es un aspecto central para su subsistencia y no es de extrañarse que la mayor parte de las actividades ceremoniales de los caciques estén dedicadas a ello. Los caciques pueden ser vistos

parcialmente (y por un tiempo fijo) como personificando las capacidades de Santiago. La importancia atribuida por los islugueños a las varas de mando de los caciques, hacen una asociación factible con el rayo. La imagen de San Santiago montado a caballo, exterminando con su lanza, inspiró la identificación del santo con el rayo, y los islugueños hacen suya la metáfora. Visto de esta manera, los caciques se dirigen a Yunguyo para confirmar su investidura y los poderes asociados a ello.

Por otra parte, la idea que propusimos de la adscripción islugueña a una comunidad cultural más amplia, un *ethos* "indio" Boliviano (en comparación a la percepción de un Chile ajeno a las formas indígenas de vida), se refuerza con el caminar de los caciques en Yunguyo alrededor de un calvario, monumento construido en honor a un santo pero que, como señalamos anteriormente, con frecuencia representa un segmento social significativo, una estancia o un *ayllu*. No obstante, cuando se señaló previamente la reunión en la frontera con el cacique boliviano, cada cual después parte a su propio territorio. En otras palabras, la comunalidad a la vez que la diferencia son declaradas - en una fascinante simultaneidad - por los caciques.

Para mediados de los 90, los *mallkus* eran una cosa del pasado y los hombres de la generación alfabetizada han cumplido solo excepcionalmente con este rol. Este es el resultado de múltiples factores, entre otros la expansión de la religión Pentecostal, la decadencia del sistema de cargos y en términos estructurales los cambios en los modelos económicos y políticos a partir de los setenta. A la luz de este trabajo, creemos que las múltiples implicancias de la desaparición del cargo de cacique pueden ser ahora mejor entendidas.

Conclusiones

Se ha analizado diversas maneras en las que la etnicidad islugueña se expresa a través del ritual ya sea denotando la comunalidad o la diferenciación existentes respecto de sus vecinos bolivianos, o exhibiendo lealtad a la República de Chile. Concluimos que en particular el rol de los caciques permite la incorporación simultánea de la idea occidental del paisaje *del* recuerdo que hacen equivalentes el territorio y la identidad, y un la concepción nativa indígena del paisaje *como* recuerdo. Para finalizar, el uso de las áreas ceremoniales más significativas para propósitos seculares en Isluga *Marka*, refleja la tremenda presión ejercida sobre la habilidad de esta comunidad para dar cuenta y sentido a los cambios estructurales de las décadas pasadas. Tal vez la manifestación señera de su incorporación ideológica al mercado será la

explotación turística de Pueblo Isluga: Narciso rompe su espejo.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London. Revised edition.
- Bender, Barbara (1995) 'Stonehenge-Contested Landscapes (Medieval to Present-Day)', in Barbara Bender (ed.) *Landscape Politics and Perspectives*. Explorations in Anthropology Series, University College London series, Berg, Oxford.
- Bouysson-Cassagne, T., O. Harris, T. Platt, V. Cereceda (1987) *Tres Reflexiones Sobre el Pensamiento Andino*, Hisbol, La Paz.
- Hidalgo, J. (1987) *Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its response to the Rebellion of Tupac Amaru*. Ph.D. Thesis, U. of London.
- Hirsch, E. (1990) 'From Bones to Betelnuts: Processes of ritual transformation and the Development of 'National Culture' in Papua New Guinea', *Man n.s.*, Vol 25, N 1, pp. 18-35.
- Humphrey, C., and J. Laidlaw (1994) *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Clarendon, Oxford.
- Kuchler, S. (1995) 'Landscape as Memory: The Mapping of Process and its Representation in a Melanesian Society', in B. Bender (ed.) *Landscape Politics and Perspectives*. Berg, Providence, Oxford.
- Martínez, G. (1975) 'Características de orden antropológico y socioeconómico de la Comunidad de Isluga (I Región)', *Tarapacá en el espacio y el tiempo*. Norte Grande Vol. 1 N 3-4.
- Martínez, Gabriel (1976) 'El sistema de los Uywiris en Isluga', Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S.J. Universidad del Norte. Antofagasta, pp. 255-329.
- Morphy, H. (1995) 'Colonialism, History and the Construction of Place: The Politics of Landscape in Northern Australia', in Barbara Bender (ed.) *Landscape Politics and Perspectives*. Explorations in Anthropology Series, University College London series, Berg, Oxford.
- Morphy, Howard (1996) 'Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past,' in Eric Hirsch and Michael O'Hanlon (eds.) *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, Clarendon Press, Oxford.
- Ortega Perrier, Marietta (1998) 'By Reason or By Force: Islugueño Identity and Chilean Nationalism'. Dissertation presented for the Degree of Ph. D. In Social Anthropology, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Inglaterra.
- Rappaport, J. (1990) *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge Latin American Studies, Cambridge.
- Stobart, H. (1996) 'The Llama's Flute: musical misunderstandings in the Andes'. *Early Music*, August. pp. 471-482.