

Cartografía social de Chapiquiña: reivindicando los derechos territoriales indígenas en los Altos de Arica, Chile

The Social Cartography of Chapiquiña: Revindicating Indigenous Territorial Rights in the Highlands of Arica, Chile

Cartografia social de Chapiquiña: reivindicando os direitos territoriais indígenas nos Altos de Arica, Chile

Joselin Leal Landeros
Alan Rodríguez Valdivia

Fecha de recepción: 4 de septiembre de 2017
Fecha de aceptación: 16 de febrero de 2018

dossier

Resumen

Este trabajo se enfoca en demostrar que el método de cartografía social puede convertirse en un dispositivo político que permite visualizar epistemológicamente otros saberes territoriales que se materializan en un mapa, con el fin de reivindicar derechos territoriales indígenas. Para eso, se elaboraron mapas con la comunidad de Chapiquiña en el norte de Chile, representándose la apropiación sobre su territorio. En nuestro caso, este método es el acceso hacia las “geo-grafías” mentales invisibilizadas por el Estado chileno, las cuales nos permiten inferir hipotéticamente que el proceso de migración desde los pueblos hacia la ciudad de Arica no se trata de una desterritorialización de las comunidades aymara, sino de un proceso de movilidad que ha permitido la construcción y transformación del territorio aymara contemporáneo, tanto en lo urbano como en lo rural.

Descriptor: cartografía social; territorio; rural-urbano; comunidad de Chapiquiña; norte de Chile.

Abstract

This study attempts to demonstrate how methods of social cartography can serve as a political tool for the re-vindication of indigenous rights. This study employed methods of social cartography to map indigenous territorial knowledge in the indigenous community of Chapiquiña in northern Chile as a process of re-appropriation of ancestral territory. Methods of social cartography serve to make visible

* Este trabajo se realizó para la comunidad aymara de Chapiquiña, como parte del Proyecto Aprendizaje Basados en la Experiencia con el Convenio de Desempeño de la Universidad de Tarapacá de Arica, 2014. Agradecemos a Pilar Morales, Fabián Poblete, Sebastián Lucero, Andrea Martínez, Juan Jofré Cañipa, Patricio Arias Huarache y Vanessa Guerra por su participación, así como a los evaluadores y evaluadoras anónimos por sus comentarios que permitieron mejorar este artículo.

Joselin Leal Landeros. Antropóloga social por la Universidad de Tarapacá, Chile. Estudiante de Maestría en Historia, CIESAS Peninsular, México.
✉ joselinleal.antropologia@hotmail.com

Alan Rodríguez Valdivia. Magíster en Gobernanza de Riesgos y Recursos por la Universidad de Heidelberg, Alemania.
✉ geoculturaluta@gmail.com

mental “geo-graphies” which are invisible to the Chilean state. This process led us to infer the hypothesis that the process of rural-urban migration from these Aymara communities to the city of Arica is not a process of indigenous de-territorialization. Instead we argue that these processes represent the transformation and construction of contemporary rural-urban Aymara territory.

Keywords: social cartography; territory; rural-urban; community of Chapiquiña; northern Chile.

Resumo

Este trabalho enfoca-se em demonstrar que o método de cartografia social pode se tornar num dispositivo político que permite visualizar epistemologicamente outros saberes territoriais que se materializam em um mapa, a fim de reivindicar direitos territoriais indígenas. Para isso, foram elaborados mapas com a comunidade de Chapiquiña no norte do Chile, representando-se a apropriação sob seu território. No nosso caso, esse método é o acesso às “geografias” mentais tornadas invisíveis pelo Estado chileno, as quais nos permitem inferir hipoteticamente que o processo de migração desde os povoados à cidade de Arica não se trata de uma desterritorialização das comunidades aymara, mas de um processo de mobilidade que permitiu a construção e transformação do território aymara contemporâneo, tanto no urbano como no rural.

Descritores: cartografia social; território; rural-urbano; comunidade Chapiquiña; norte do Chile.

Introducción

Esta iniciativa surgió a partir de la reflexión de la comunidad aymara de Chapiquiña respecto a la protección de su territorio, conscientes de encontrarse en medio de un contexto extractivista-minero en el norte de Chile. En este escenario, nos encontramos con el desafío de cómo fundamentar los derechos territoriales de esta comunidad indígena. Luego de seis meses de trabajo de campo y de investigar las “narrativas territoriales” (Leal 2017), identificamos que existían aspectos que no eran posibles de comprender sin que los comuneros dibujaran “su” territorio y elaboraran sus propios mapas. Así también, siguiendo las reflexiones de Escobar (2016) y De La Cadena (2010), queremos describir esta cartografía social como un caso de ocupación ontológica del territorio y donde los “seres de la tierra” toman protagonismo en las narrativas y representaciones del territorio aymara en los Altos de Arica.

Escobar (2015 y 2016) resalta en las luchas indígenas la posibilidad de comprender otros mundos y cómo los humanos se relacionan con lo no-humano. En este trabajo notamos un fuerte vínculo entre los chapiquiñenses y su entorno, no obstante, es necesario partir por la idea de que el territorio de Chapiquiña es una construcción sociohistórica.

En esta región existieron diversos señoríos étnicos (Hidalgo y Focacci 1986; Durs-ton e Hidalgo 1999) que fueron dominados por el Tawantinsuyu. Posteriormente, durante el Estado colonial se invisibilizó las jurisdicciones indígenas frente a la conformación de una jurisdicción española y colonial (García Martínez 1992), situación

que se perpetuó con la conformación de las repúblicas y los Estados nacionales. Es así como “el pueblo aymara” quedó subordinado a las repúblicas de Perú, Bolivia, norte de Argentina y norte de Chile (Albó 2000). Posteriormente, con la Guerra del Pacífico (1879-1883) y el Tratado de Ancón de 1929, Arica se anexó definitivamente al territorio chileno (González y Gundermann 2009). A pesar del escenario de colonización, las comunidades aymara de la región de Arica y Parinacota continuaron ocupando su territorio. Los principales antecedentes históricos y antropológicos para comprender la dinámica de la población aymara desde su pasado hasta el presente han sido los trabajos de Van Kessel (1985); Aedo (2008); González y Gundermann (2009); Ruz (2005; 2008); Ruz y Díaz (2011); Ruz y González (2014). Sin embargo, estos trabajos no tienen una visión territorial-empírica desde la cual los propios individuos presenten su territorio y se pueda reflexionar sobre las transformaciones que podrían estar provocando instituciones gubernamentales y no gubernamentales.

El conflicto contemporáneo de los territorios indígenas en Chile se origina con la negación del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, a pesar de que en 2008 se ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). El panorama internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas insta a que los gobiernos “respeten la importancia para las culturas y valores espirituales de los pueblos [...] y su relación con las tierras o territorios, el cual comprende “la totalidad del hábitat [...] que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera” (OIT 1989, Convenio 169, art. 13.1 y 13.2.). Además, el Sistema Interamericano de Derechos Humanos ha declarado que los derechos territoriales indígenas se fundamentan en “la continuidad histórica” y su “vinculación ancestral con las sociedades que preexistían a un período de colonización y conquista”, y por todo lo anterior, debe entenderse que los pueblos indígenas y tribales “abarcen el territorio como un todo” (OEA 2010, 39-40). De esta manera, complementando a Barabas (2004), que propone el aporte de la etnografía para argumentar derechos indígenas, planteamos la *cartografía social* como un medio que podría fortalecer las reclamaciones indígenas y en especial las decisiones que se toman en sus territorios.

Asimismo apreciamos cómo la comunidad aymara de Chapiquiña reivindica un territorio mucho más extenso del que es reconocido por el Estado chileno, compuesto por Chapiquiña, Pachama, Laco-Cosapilla y Copaquilla, como parte integral de todo su territorio. Esto implica un conflicto jurídico entre la propiedad privada establecida en la Constitución chilena y el derecho de propiedad colectiva como pueblo indígena. El objetivo de este trabajo es demostrar que la cartografía social permite visibilizar un territorio negado por el Estado chileno y que puede convertirse en un dispositivo político que facilite la reivindicación de los derechos de Chapiquiña.

De acuerdo con lo planteado, este trabajo se compone de cuatro secciones. La primera propone el concepto, transfigurado, de “geo-grafías” para poder comprender otras territorialidades, el trabajo de mapeo y la posición crítica hacia los mapas

del Estado. Luego exponemos la metodología de la cartografía social y en la tercera sección presentamos la problemática de las disputas por los territorios indígenas en Chile. Después, en la sección “Chapi-Quiña: territorios de muchas espinas”, analizamos los resultados de la cartografía social, argumentando una ocupación ontológica del territorio desde los mapas producidos por la comunidad.

Geo-grafías: otra manera de pensar la Tierra

La geografía política no se detiene en el análisis del Estado como el único poder que organiza la sociedad, sino que reclama la existencia de otros poderes que se manifiestan en las estrategias regionales o locales (Raffestin 2011). El trabajo geográfico debe reconstruir otras formas de pensamiento y saberes que puedan manipular su propia información y transgredir los intereses de acumulación por desposesión (Harvey 2005) impuestos por los Estados y el mercado.

Una crítica semejante realiza Porto-Gonçalves (2001; 2002; 2009) al introducir el concepto de geo-grafías. Se entienden como el devenir que cualquier sociedad inscribe dentro de un orden de significados, que específicamente encuentran el modo de marcar la tierra, haciendo común un determinado espacio y adueñándose de él, y construyendo un sentimiento comunicativo por medio del espacio: geo-grafiar (Porto-Gonçalves 2001; 2009). Por lo tanto, se debe estar atento a otros conocimientos producidos por otras racionalidades, diferentes al Estado y el mercado, que se encuentran mezcladas en diferentes escalas, en donde el desafío es geo-grafiar nuestras vidas, nuestro planeta, para visibilizar nuevas territorialidades (Porto-Gonçalves 2002).

Así las geo-grafías nos llevan a cuestionarnos si los mapas son capaces de representar la movilidad. Por un lado, los mapas guardan en sí las reglas de la sociedad, mantienen un discurso retórico, expresando así una visión social incrustada en mitos que el Estado trata de propagar y cristalizar en los estatutos legales, los imperativos territoriales y los valores del ejercicio del poder político pues todos se usan para controlar nuestras vidas de innumerables maneras (Harley 1989; Perkins 2003; Sletto 2012; 2015) y construir una geografía hegemónica de cuidado y responsabilidad localmente centrada; por otro, las representaciones hechas en los mapas son sobrepasadas por el movimiento mediante escalas (Massey 2004), por la experiencia universal de moverse en una variedad de cosas, incluidos los humanos, las ideas y los objetos (Cresswell 2010). Los mapas representan una forma de quietud de la movilidad (Cresswell 2011) que se encuentra manipulada (Harley 1989). Las movibilidades críticas llevan a cuestionar cómo se mueven las cosas y los significados en los movimientos (Cresswell 2014) algo que supera totalmente a la representación cartográfica. Es más, para Cresswell (2014) las movibilidades futuras descansan en la producción de movibilidades en el pasado, y en el sentido crítico de las movibilidades, éstas son pro-

blemáticas para los gobiernos y los medios ya que hay cosas que se mueven que ni siquiera son humanas; o hay ideas que se mueven y viajan junto con los humanos y las cosas en todas las escalas, ideas que pueden transformarse cuando llegan a nuevos destinos y se conectan con nuevos actores y cosas (Cresswell 2014).

De este modo, las movilidades construyen identidades que se forjan por medio de relaciones corporales que se extienden tanto geográfica como históricamente (Massey 2004). En su extensión geográfica, Massey propone que los lugares no son simplemente víctimas de lo global, dado que también son los momentos y agentes mediante los cuales lo global está constituido, inventado, coordinado y producido. Mientras, en su extensión histórica, existe una responsabilidad (colectiva) presente por los acontecimientos del pasado que llevamos con nosotros y forman nuestras identidades. Por consiguiente, geo-grafiar posee una implicancia con formas de mapeo que buscan criticar el mapa y el mismo proceso de mapeo (Perkins 2003) para hacer visible otras identidades e ideas complejas del “lugar”.

Un objetivo epistemológico de esta crítica ha sido cuestionar la barrera entre el “investigador experto” y las “comunidades investigadas”, en cambio propone espacios de colaboración, negociación y co-construcción del conocimiento (Wynne-Jones et al. 2015). Esto ha llevado a nuevas formas de mapeo (Perkins 2003; 2006) conocidas como cartografía social o mapeo participativo, que en su esencia intentan invertir el poder de los mapas y avanzar a proyectos contrahegemónicos o de contramapeo que puedan representar topónimos indígenas, historias y concepciones de paisajes borrados por los mapas producidos por actores estatales o corporativos (FIDA 2009; Sletto 2013 y 2015).

Esta metodología de mapeo la podemos resumir en tres alcances. Teóricamente, permite mayor control de las comunidades en los procesos de mapeo en donde la gente pueda reflexionar críticamente sobre sus elaboraciones (Wynne-Jones et al. 2015); el mapeo se convierte en un impulsor para la memoria dando así mayor peso al proceso que al producto cartográfico (Sletto 2013); y desde un punto de vista posrepresentacional, la cartografía borra otras formas de producción para representar cosas seguras y estables, en contra de presentarse como un objeto ontológicamente inestable y siempre en proceso (Sletto 2015). En su potencialidad para analizar, promueve la apertura y fluidez en métodos participativos y critica la posicionalidad del investigador para reconocerse y confrontarse a sí mismo sobre lo que analiza y los propósitos que tiene de por medio (Wynne-Jones et al. 2015); busca explorar el potencial del trabajo de la memoria en contextos de lucha y cambio social, en donde el proceso de mapeo inspira el discurso de la memoria (Sletto 2013); los elementos (símbolos, imágenes, textos, dibujos) se comprenden como rastros de espacios afectivos aún presentes en el diseño del mapa, de emociones que quedan atrás y que constituyen los lugares (Sletto 2015). Por último, existe una apuesta hacia la praxis en donde los afectos emocionales y corporales se consideran como ingredientes críticos

en la realización de futuros progresivos (Wynne-Jones et al. 2015); o como la forma de hablar del pasado construye la acción del presente (Sletto 2013; 2015).

En resumen, hemos querido transfigurar el concepto de “geo-grafías” para entregar una crítica hacia los mapas estatales, enfatizando la movilidad como un elemento central en la producción de territorialidades y la responsabilidad de las comunidades y los investigadores que tienen con el pasado de los lugares que constituyen identidad. Finalmente tomamos la cartografía social como un elemento transversal que provoca la visibilización de otras territorialidades. Empero, nos enfocamos en interpretar las diferentes marcas sobre la tierra identificadas por los chapiquiñenses y destacamos los datos recogidos durante el proceso en sí. Es decir, nos centramos en los diferentes elementos afectivos mapeados por las personas, mas no el proceso mismo de mapear.

Metodología: dibujando el territorio

Esta investigación fue formulada por estudiantes de las disciplinas de geografía, historia, antropología, arqueología y psicología, con la intención de trabajar desde una perspectiva interdisciplinaria. Así, inicialmente planteamos realizar seis talleres de cartografía social. El primer taller sería para trabajar un mapa de actores y un mapa de problema con la comunidad y en el segundo trabajar con “actores clave” (identificados previamente durante el trabajo de campo), que conocían el territorio con profundidad, con el fin de discutir los resultados de la primera sesión. Así también, propusimos contrastar los resultados preliminares antes de la producción de un mapa “final”. Sin embargo, en la segunda convocatoria nos encontramos con el problema de la baja participación de la comunidad a pesar de llevar más de seis meses de trabajo de campo y de vivir en el pueblo. Por esto, trabajamos en talleres separados con la población que reside en Arica y con quienes viven en el pueblo. Una estrategia que adoptamos a mitad del trabajo (con el apoyo de los dirigentes), fue convocar a toda la comunidad para reflexionar sobre los derechos territoriales indígenas y cómo proteger el territorio. Finalmente logramos concluir el trabajo de cartografía social después de 10 talleres participativos, realizados entre el 24 de julio y el 20 de diciembre de 2014. De esta manera, al momento de cerrar el proceso de cartografiar expusimos los resultados, instancia en donde la comunidad recalzó que se trató de un avance en la representación de su territorio y que, como vimos con el concepto de geo-grafías, en ningún caso era una representación definitiva de éste. Por otro lado, los instrumentos utilizados fueron imágenes satelitales impresas y croquis, y con esta información, más lo recopilado en el trabajo de campo, se elaboró un mapa en un Sistema de Información Geográfica (SIG) que posteriormente entregamos a la comunidad con la intención de aportar en la protección de su territorio.

Con respecto a los talleres, los participantes fueron integrantes de la Comunidad Indígena de Chapiquiña; la Comunidad Indígena de Laco-Cosapilla; la Comunidad Indígena de Pachama; y la Comunidad Indígena Pukara de Copaquilla. Así también asistieron miembros de la Junta Vecinal 3 de Chapiquiña; y del Centro Social y Cultural de Pachama, Chapiquiña y Laco Cosapilla, con edades entre los 40 años y 68 años de edad. Todos se autoidentificaron como aymaras, algunos viviendo exclusivamente en Chapiquiña y otros en la ciudad de Arica, subiendo constantemente al pueblo. En definitiva, la principal ventaja de la cartografía fue observar que la generación más joven (40 años aproximadamente) puede aprender de sus abuelos, convirtiéndose así en una poderosa herramienta de transmisión de los conocimientos y saberes dentro de la misma comunidad.

Los territorios en disputa

Geográficamente Chapiquiña se encuentra localizada en la provincia de Parinacota, perteneciente a la región de Arica y Parinacota, a una altitud de 2.800 metros sobre el nivel del mar, siendo estas diferencias de altitud algo distintivo que marca distancia entre la costa (ciudad de Arica, a nivel del mar) y los espacios en altura (Altos de Arica).

Actualmente habitan en el territorio entre 15 a 30 personas que representan a 11 familias, manteniéndose la mayoría de los integrantes de la comunidad en la ciudad de Arica, proceso migratorio que están experimentando todos los pueblos indígenas en Chile. Según el Censo del año 2002, nueve de cada 10 aymaras reside en la ciudad de Arica (INE 2002).¹ Choque (2009) planteó que las comunidades andinas desde la década de 1960 en adelante percibieron las presiones de las políticas gubernamentales motivadas por las ideas de desarrollo y progreso, lo que habría ocasionado la migración a las ciudades. Todo este proceso gestó el fenómeno de “translocalidad” y “desterritorialización” que ha caracterizado a las poblaciones aymaras en las últimas cinco décadas, descrito como la capacidad de las comunidades aymaras contemporáneas de salir de sus comunidades rurales, extendiendo la comunidad hacia la ciudad. Es decir, “la comunidad ya no se reproduce dentro de sus límites territoriales históricos, ya que las redes económicas, sociales y culturales que le dan sentido traspasan sus antiguas fronteras” (Carrasco y González 2014, 227).

En este contexto, la historia del despojo de los recursos naturales y la precarización de las poblaciones indígenas motivó a una serie de movimientos sociales indígenas como lo describió José Bengoa (2000), quien explica el surgimiento de la Ley “Indígena” 19.253 en 1993 y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). La categoría importante para comprender el panorama actual de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado es la de comunidad indígena, que en la Ley se define como:

1 Al momento de escribir este artículo no se dispone de los resultados definitivos del Censo 2017 de Chile.

Toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) provengan de un mismo tronco familiar o; b) reconozcan una jefatura tradicional o; c) posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y/o d) provengan de un mismo poblado antiguo (MIDEPLAN 1993, art. 9, título I, párrafo 4).

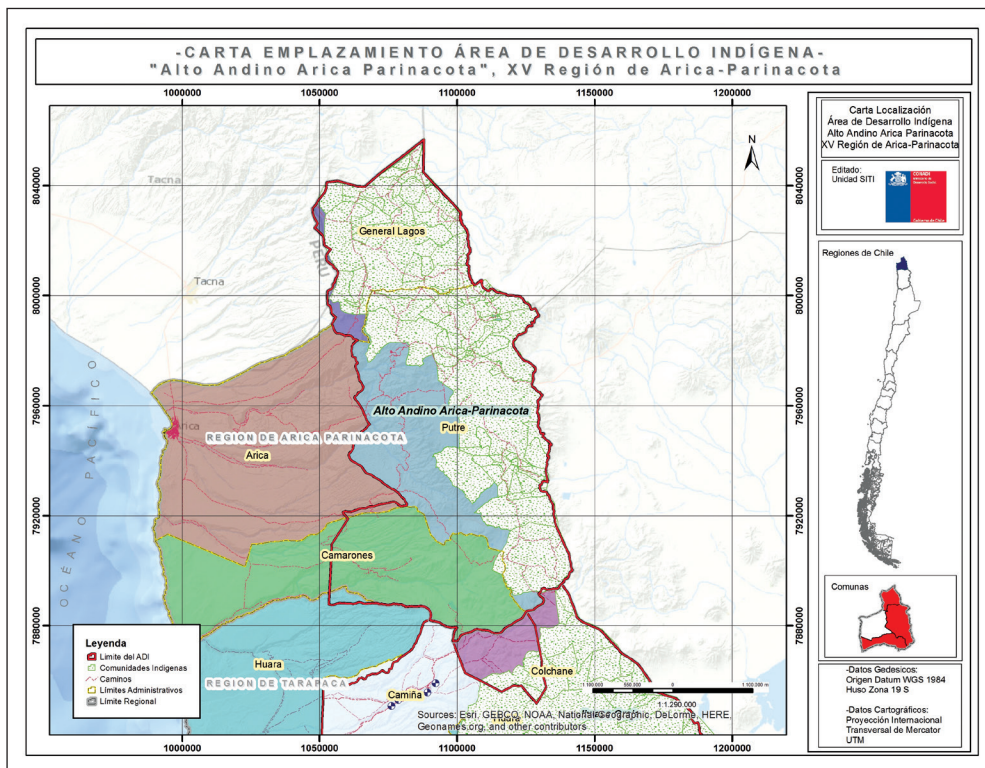
Lo anterior es relevante porque señala que, con solo una de esas situaciones, un grupo de personas se puede constituir como Comunidad Indígena con un requisito mínimo de 10 personas mayores de 18 años de edad. Esto impacta en los derechos de los pueblos indígenas en Chile ya que, al no reconocer la ocupación colectiva de los territorios y solo reconocer las tierras indígenas bajo la premisa de la propiedad individual (que se implementó una vez anexados los territorios aymaras a la jurisdicción chilena durante el siglo XX), provocó la desamortización de los territorios indígenas y la propiedad comunitaria, titulando las tierras a nombre de individuos y gestando procesos de conflictos al interior de las comunidades andinas (Gundermann y Vergara 2009). Por lo mismo, Pedrero (2006) señaló que la Ley Indígena promueve la fragmentación de las comunidades históricas. Así, para el año 2015 en la región de Arica y Parinacota habían 74 Comunidades Indígenas inscritas en la CONADI, de las cuales cuatro pertenecen a Chapiquiña.

En la misma línea el Estado de Chile ha implementado una serie de medidas gubernamentales que buscan “reconocer” a los pueblos indígenas en el marco de una política indígena multicultural, lo que Boccara (2007) define como “etnogubernamentalidad” creando nuevos espacios sociales y nuevos sujetos étnicos colectivos e individuales, reconfigurando el espacio sociopolítico indígena. De igual manera, Boccara y Bolados (2008) plantean un “neoindigenismo” creado desde el Estado a partir de la dictadura que impulsa la participación indígena sin real representación en sus dirigentes. En definitiva, se ha impulsado la participación indígena, se han creado nuevas Asociaciones y Comunidades Indígenas desde 1993 hasta la actualidad, lo que ha gestado nuevas disputas étnicas al interior de las comunidades históricas y territoriales en relación con la posesión individual y colectiva sobre los territorios.

Otra arista importante ha sido la creación de la Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) que buscan focalizar los recursos del Estado en políticas indígenas. En la región de Arica y Parinacota se creó el ADI Alto Andino en el año 2007. La imagen 1 muestra cómo el Estado representa los territorios indígenas, lo que influye en la toma de decisiones gubernamentales.

En este sentido, lo que proponemos en el siguiente apartado es describir la ocupación ontológica del territorio indígena a partir de la cartografía social de Chapiquiña. Es decir, queremos exponer visualmente cómo los chapiquiñenses perciben, sienten y representan su territorio.

Imagen 1. Área de Desarrollo Indígena (ADI) Alto Andino



Fuente: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Ministerio de Desarrollo Social (2015).

“Chapi-Quiña: territorios de muchas espinas”

En esta sección presentamos los resultados de investigación y argumentamos la importancia del territorio para la comunidad aymara de Chapiquiña a partir de la representación del mismo, en tanto su ocupación ontológica en el extremo norte de Chile. Al comenzar la cartografía social, lo primero que surgió fue necesidad de delimitar el territorio. En la imagen 2 graficamos los deslindes preliminares que serían los siguientes:

- a. Hacia el norte, Chapiquiña limita con cerro Banderane y Churilincó.
- b. Hacia el sur, limita con Huacñjaya y Guanajallala.
- c. Hacia el este, limita con el río Lauca.
- d. Hacia el oeste, limita con las cumbres del Alto Livilcar.

La necesidad de delimitar los territorios se manifestó desde el Estado incaico, una delimitación distinta a los cuatro *suyus*² oficiales fue el *Colesuyu*, zona que corres-

² Los *suyus* fueron las cuatro grandes divisiones del Estado inca: Chinchaysuyu, Andesuyu, Collasuyu, Condesuyu (Zuidema y Poole 1982).

pondió a los Altos de Arica y el sur del Perú y que cumplía funciones sociopolíticas para las poblaciones locales (Rostworowski 1986). Así también, los antecedentes etnohistóricos exponen que estas poblaciones y sus *ayllus*³ identificaban sus hitos o “mojoneras” en ciertos lugares de cada *marka*⁴ como cerros, vertientes, quebradas o volcanes (Harris 1997). Posteriormente, durante el período colonial, las “mojoneras” de cada *marka* fueron reagrupadas para delimitar las reducciones o pueblos de indios producto de las reformas del virrey Francisco de Toledo en el siglo XVI (Molina 2015, 35). En este sentido, varios autores han planteado una continuidad en las formas de demarcar el territorio propio de los pueblos andinos, sin embargo, los siglos de dominación sobre los territorios exponen transformaciones importantes en sus jurisdicciones (Bouysee-Cassagne y Chacama 2012; Sanhueza 2008). Durante el período colonial, el proceso de deslindar el territorio mediante las mojoneras fue una forma de establecer los límites de las jurisdicciones indígenas, lo cual comprende una administración política sobre el territorio donde hay una autoridad que concentra el poder sobre la tierra, el agua y otros recursos naturales (García Martínez 1992). Con base en lo anterior, podemos plantear que mediante la cartografía social nos adentramos en la territorialidad indígena de Chapiquiña y su jurisdicción.

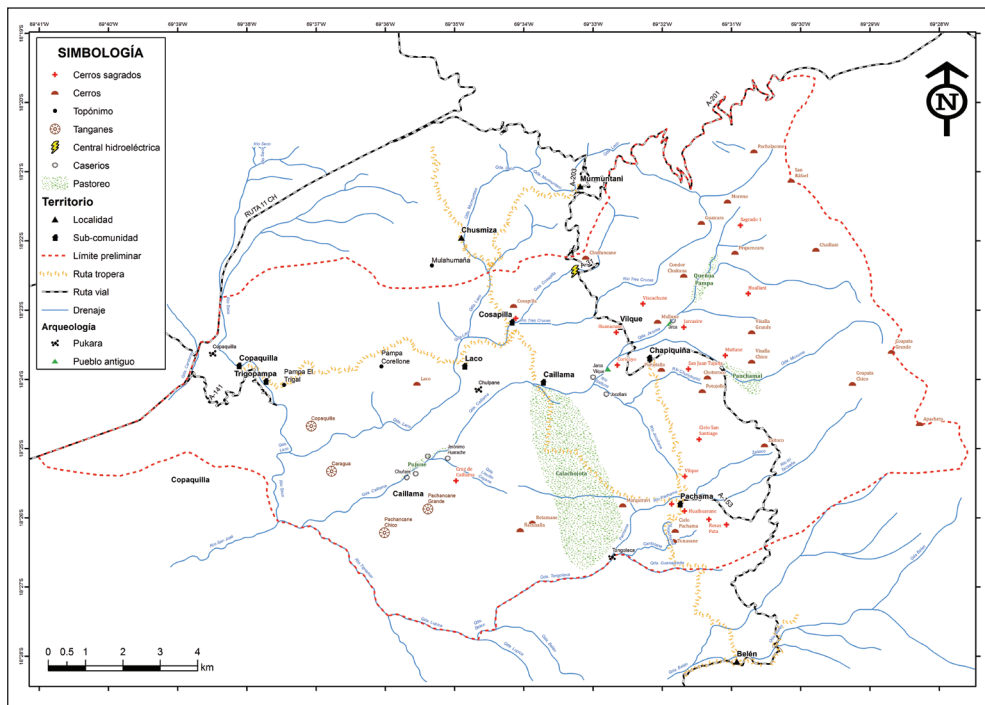
100

La jurisdicción indígena sobre un territorio se manifiesta mediante la apropiación política, histórica, ritual, económica y sociocultural sobre un espacio delimitado. La propiedad o posesión de tierras dentro de ese espacio fue una derivación de lo anterior (García Martínez 1992, 56). En esta oportunidad nos limitaremos a comprender la ocupación ontológica del territorio de Chapiquiña. En este sentido, otro de los elementos significativos en la cartografía social en relación con los límites territoriales son las *apachetas* (ver imagen 3), estas representan lugares de culto a los antepasados, siendo “demarcaciones de una geografía sagrada” (Galdames et al. 2016, 526) que permitieron delimitar el territorio desde períodos precolombinos y coloniales. En Chapiquiña, las *apachetas* limitan con el pueblo de Guallatire (a 3.500 msnm), cumpliendo la función de “marcar una transición entre un territorio y otro” (Harris y Bouysee-Cassagne 1988, 259) y delimitar su jurisdicción en la actualidad.

3 Los *ayllus* fueron unidades territoriales y organizaciones sociales vinculadas con un antepasado en común y relaciones de parentesco. También se asocian con la división de mitades de los pueblos (Molinié-Fioravanti 1985).

4 Una *marka* es la delimitación de tierras agrícolas y de pastoreo de diversos *ayllus* (Molina 2015, 35).

Imagen 2. Mapa preliminar de Chapiquiña



Elaboración de los autores a partir del trabajo de campo y la cartografía social.

Olivia Harris (1997) enfatiza que el proceso de delimitar el territorio y construir mapas muchas veces no logra exponer la multidimensionalidad de este. Por lo mismo, consideramos que la cartografía social, al ser elaborada por los comuneros, permite tener una aproximación a las dimensiones más profundas del territorio. Siguiendo esta línea, los chapiquiñenses dotan de protagonismo a los cerros en la cartografía social (igual, tanto por quienes habitan en la ciudad como por quienes viven en el pueblo) porque los cerros están cargados de emociones y significaciones propias del mundo andino.

En la cartografía de Chapiquiña (ver imagen 3 y 4) se dibujaron distintos cerros. Algunos cerros son propiciatorios, asociados directamente con las ceremonias rituales y agrícolas, como por ejemplo *P'uñutaya*, *Rospata*, *Santiago Cielo* y *Munaypata* “cerro de los enamorados” (Rolando 2014, taller de cartografía)⁵ que se encuentra al costado del cementerio de Pachama. Estos son lugares importantes para la agricultura donde se realizan los rituales agrícolas para carnavales, tal como describe Martínez (1983) para el caso de Chuani (Bolivia).

También encontramos otros cerros con distintas fuerzas, por ejemplo, el cerro *Vizcachane* cargado de fuerzas sobrenaturales. Platt y Quisbert (2008) plantean la hipótesis

⁵ Notas de campo en taller de cartografía. Rolando, Arica, 29 de agosto de 2014.

de que habría una fuerte relación entre los cerros sacralizados y la existencia de yacimientos de metal de plata y cobre, lo que coincide con lo que plantea una comunera de Chapiquiña respecto al cerro *Vizcachane* cuando señala que “se ponen las cruces [...] en ese cerro, porque en ese cerro [...] dice que tienen oro, tienen plata, tienen mal paraje” (María 2014, entrevista).⁶ Los lugares de mal paraje son espacios que hay que respetar, por lo mismo, generalmente tienen una cruz que simboliza la protección para el pueblo y la comunidad, por ejemplo, el cerro *Jarcasire* es un lugar “donde te atajan⁷ [por eso] ahí hay una cruz” (Rolando 2014, taller de cartografía). Otros lugares de mal paraje son el cerro *Coricollo* y el sector de *Llajtire*, que con el tiempo se transformó en una ruina donde a mucha gente se les ha aparecido “cosas, monjes, diablo sentados en el fondo del muro y esas personas han quedado con secuelas, se les ha hinchado la cara, ojos, cabeza, siempre les ha traído malestares, por eso está prohibido ese lugar” (Rolando 2014, taller de cartografía). Por ello se dice que, en las mañanas, en tiempos de lluvia no hay que salir a pastear sin comer, “entonces le echamos *tostao* [maíz tostado] al bolsillo cuando vamos al campo vamos comiendo” (María 2014, entrevista).

Rescatando a De La Cadena (2010), entenderemos a los cerros como “seres de la tierra” que se caracterizan como seres vivientes y que están dotados de fuerzas sobrenaturales, y tal como ella plantea, la importancia de los cerros ha sido identificada en la documentación colonial. Por ejemplo, Molinié-Fioravanti (1985) propone que se colocaron cruces en las antiguas *huacas* con la función de proteger al *ayllu*, por lo que era necesario adorar a las *huacas* para evitar una maldición a su *ayllu* y su linaje. Otro ejemplo de esto lo describe Marsilli (2014) para el caso de Gregorio Taco y la adoración a sus *huacas* en el siglo XVIII en el obispado de Arequipa al sur del Perú. Los cerros con cruces identificados en el poblado de Chapiquiña (ver imagen 3) son los cerros *P'uñutaya*, *Vizcachane*, *Coricollo*, *Huanacune*, *Jarcasire*, *San Juan Tucuña*, *Huallani*, *Muñane*. Alrededor del poblado de Pachama, están presentes las cruces en los cerros *Cielo San Santiago*, *Vilque*, *Huanacune*, *Cielo San Andrés*, *Rosas Pata* y *el Munaipata*. Van den Berg (1989) ha descrito que los cerros son los destinatarios de los ritos, protectores del hogar, ganado y de las chacras de la familia, esos los observamos en las ceremonias de carnaval entre el mes de febrero o marzo. Así también, son destinatarios de malos espíritus a quienes hay que ahuyentar y alejar, pero también satisfacer porque son parte del mundo de *Manka Pacha*, que se encuentra en constante tensión con *Aka Pacha* y *Alax Pacha*. Se dice que los cerros “son los más hambrientos y que “pueden hacer enfermar por su hambre, pero también pueden ser grandes curanderos” (Harris y Bouysee-Cassagne 1988, 260).

Esta vinculación ritual con los cerros y *apachetas* genera una “identidad asociada al territorio, constituyendo el paisaje cultural relacionado con un sistema de paren-

6 Entrevista a María, Chapiquiña, 24 de agosto de 2014. Utilizamos seudónimos en las citas de entrevistas y talleres de cartografía.

7 Quiere decir que le “atajan” (agarran o toman) su *ajayu* (alma, espíritu, ánima), lo cual puede provocar enfermedades como la “agarradura” (Carrasco 1998, 320).

tesco, ya que las montañas sagradas representarían a los antepasados” (Galdames et al. 2016, 530). En esta misma línea, durante la cartografía surgió la categoría de *Alma Zamaña* “quiere decir a dónde descansa el alma”, que se encuentra en un camino tropero donde se llega hasta Pachama. Así también, en Pachama cruzando el cerro *Ñequenequene* se llega hasta *Tongolaca*, donde viven los *gentilares*⁸ que se describe como el lugar “donde vivían los antepasados, en los pies donde molían los alimentos” (Javier 2014, entrevista). Esta vinculación con los antepasados manifiesta que ellos serían “los dueños del lugar” (Liffman 2009).

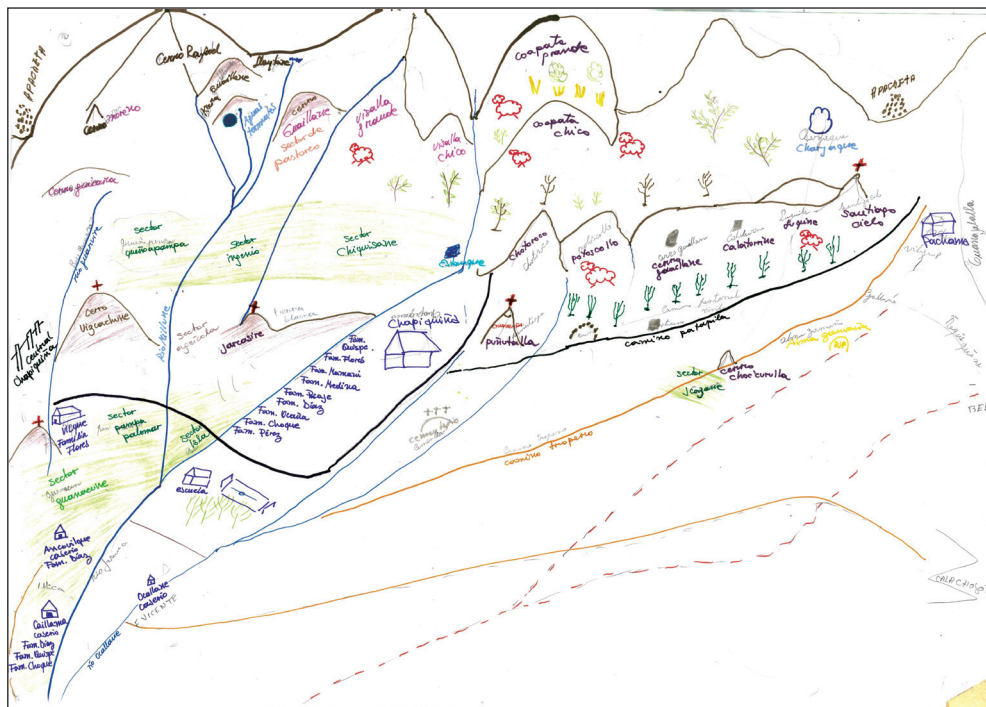
En definitiva, el territorio representado se comprende a partir de la apropiación del mismo, mediante las prácticas socioculturales que le asignan un valor (Sosa 2012, 21). Los cerros están asociados con la dimensión económica y ritual del territorio, que se entreteje en el ciclo “ritual y agrícola” en donde se destacan ceremonias propiciatorias al agua, la ganadería y la agricultura como “fiesta carnaval”, *Cruces de Mayo*, *Pachallampi* y otros ritos (Choque y Pizarro 2013).

La cartografía también expone los lugares destinados al pastoreo de animales, principalmente ovejas. Estos espacios son lugares de reproducción de la memoria, por ejemplo, un comunero describe “todo lo que se ve al fondo en la cordillera, ahí no hay límites, usted lo puede llevar [los animales] donde quiera, al sector que le guste a usted, ahí no había privilegios para nadie, el cerro es comunitario” (Javier 2014, entrevista).⁹ Estos lugares de pastoreo trazaron lo que se conoce como “camino tropero” que trazan el territorio desde Chapiquiña a Pachama, y desde Pachama a Belén. En el mapa elaborado en Arica se destaca que en Pachama hay una piedra grande representativa del pueblo que se llama *Casircala* (ver imagen 4). Estos se conocieron como *Qhapaqñan* en el período incaico, y luego, para el período colonial, continuaron siendo utilizados para el transporte de mercancías como azogue y mineral desde el puerto de Arica hasta el Potosí (Bolivia) (Choque y Muñoz 2016).

8 Los *gentilares* generalmente son asociados con sitios arqueológicos. Se describen como lugares cargados de fuerzas sobrenaturales (Castro y Gallardo 1996) que también pueden ser una fuente de peligro o enfermedad (Aedo 2008, 124).

9 Entrevista a Javier, Chapiquiña, 8 de enero y 19 de febrero de 2014.

Imagen 3. Cartografía de Chapiquiña elaborada en el pueblo



Mapa elaborado por los habitantes del pueblo de Chapiquiña durante los talleres de cartografía social, 2014.

Observamos en la imagen 3 que los espacios destinados a la agricultura y ganadería están situados junto a vertientes de agua y que se dibujaron con líneas azules. El agua en el mundo andino es un recurso de veneración, por el que hay que pedir a los cerros y a los dioses que habitan en él, por ejemplo, para el caso de Isluga y Cariquima en Tarapacá “el solsticio de verano está dedicado a *Mallkus* y *T'allas*, antepasados protectores del cerro, ojos de agua (*Jutur Mallku-Jutur T'alla*) o vertientes (*Seren Mallku Seren T'alla*) o *pirkas* para pedir por la multiplicación del ganado, por la salud, por la cosecha, por el bienestar” (Gavilán y Carrasco 2009, 106). De la misma manera, las vertientes toman protagonismo porque protegen y alimentan el territorio de Chapiquiña. Estas nacen desde el cerro San Rafael y la quebrada del río *Jaruma* se dice que este río “es agua amarga”, desde donde nace aguas termales, y que luego se encuentra con el río y el lugar de pastoreo llamado *Llaytane*. Otra vertiente importante que aparece en los dibujos desde Chapiquiña y Arica es la vertiente de *Moxuma* que nace entre los cerros *Visalla* chico y *Coapata* grande. Las vertientes de *Jaruma* y *Moxuma* son las primeras en dibujarse porque ambas se juntan llegando al poblado de Chapiquiña. Desde el dibujo de Chapiquiña (imagen 3) se identifica un ojo de agua *Charjaque*, éste no aparece en el dibujo realizado en Arica. La vertiente que limita entre Pachama y Belén se conoce como

Hasta ahora la cartografía relata cómo los recursos naturales del territorio (agua, tierra, cerros) se relacionan económica, ritual y políticamente. Los sectores destinados solo a la agricultura corresponden a los sectores de *Queñoapampa*, sector Ingenio y sector *Chiquisane*, y cerca de la Central Hidroeléctrica de Chapiquiña se encuentran los sectores de cultivo Pampa Palomar, sector Isla, sector *Guanacune*. Así mismo, los cerros dedicados al pastoreo de animales son *Chotoroco*, *Potoscollo*, *Guaillane*, *Calaturrine* y *Luquine* (ver imagen 3). De estos cerros, únicamente el *Chotoroco* es dibujado en la cartografía de Arica, así también solo se representa el río *Jocollane* en la imagen 4, cerca del pueblo de Chapiquiña.

El proceso de representar el territorio señala también la forma de historizarlo, recordarlo y de establecer las fronteras de identidad individual y colectiva de los chapiquiñenses. En esta línea, cruzando algunos antecedentes de las entrevistas etnográficas, los comuneros de Chapiquiña coinciden en que, antes de la formación de poblados principales como Pachama y Chapiquiña, existían caseríos donde habitaban las personas, por ejemplo, el sector de *Jancovilque* que se dibuja en el mapa de Arica, o *Ancovilque* como se dibujó en Chapiquiña. Ambos corresponden al poblado antiguo, dicen que corresponden a un momento anterior del pueblo de Pachama (desde el período prehispánico). También está el caserío de *Caillama* y el caserío *Ocallane*, ambos representados solo en el mapa de Chapiquiña. En cambio, en el mapa de Arica se agregan los caseríos de *Chuñave* y *Pujuni*; estos caseríos corresponden a los lugares de cultivo de las familias Díaz, Quispe, Vicente y Choque.

Cuando se dibujaron los mapas se describieron los asentamientos arqueológicos que están en Chapiquiña-Pachama argumentando la ocupación prehispánica en el territorio, ya que generalmente se asocia al pueblo de Pachama como un repartimiento de indios del Virreinato del Perú, que perteneció a la jurisdicción de la Doctrina de Codpa hasta 1777 y luego quedó incorporado a la Doctrina de Belén hasta inicios del siglo XIX (Hidalgo et al. 2004).

De todo lo anterior, contrastando los dos mapas de cartografía social identificamos algunas diferencias en la representación. Por ejemplo, desde el mapa realizado en Chapiquiña surgieron las *apachetas*, las cuales son fundamentales para conocer los límites territoriales, así también surgieron sectores destinados al cultivo y pastoreo de animales. Lo anterior se comprende porque es en el territorio donde se continúa realizando las actividades socioculturales cotidianas como el pastoreo, riego andino y la experiencia de vivir en el territorio.

Por otro lado, nos sorprendimos con el mapa dibujado en la ciudad de Arica porque surgió valiosa información, centrada en las vertientes de agua, los lugares de mal paraje, y además, una visión más amplia del territorio. En la imagen 4, se puede apreciar tanto el pueblo de Chapiquiña, Pachama, Laco-cosapilla y Copaquilla. En definitiva, Chapiquiña reveló una ocupación ontológica del territorio y expuso sus “seres de la Tierra” a partir de la representación del mismo.

Conclusiones

El mapeo con la comunidad de Chapiquiña partió desde el compromiso como investigadores en las reclamaciones indígenas. Recurrimos a la cartografía social como una idea concreta para fundamentar los derechos sobre el territorio, principalmente por la errónea representación de estos en los mapas del Estado chileno. Aunque nuestra propuesta sea un trabajo más de representación, cumple el objetivo de visibilizar un territorio negado por el Estado.

En relación con los resultados, la cartografía social reveló los aspectos más significativos del territorio; entre ellos se destacan los cerros como “seres de la Tierra”. Tal como plantea De La Cadena (2010), estos son resignificados en contextos de presiones políticas y disputas por los recursos naturales, lo cual se evidencia desde los documentos coloniales; en los casos de valoración de la naturaleza en Bolivia y Ecuador que han reconocido los “derechos de la naturaleza”; y para el caso de Chapiquiña, se observa cuando reivindican el derecho al territorio como pueblo indígena apelando a sus cerros, agua y vertientes, demostrándonos en dibujos cómo ellos representan su universo. Y no solo eso, mostraron cómo los que habitan en la ciudad representan su mundo de formas diferentes a los que viven en el pueblo. Sin embargo, ambas cartografías comparten conocimientos y saberes sobre su territorio con profundas raíces epistémicas.

Por otro lado, la cartografía social demostró que el territorio de Chapiquiña es una relación de escalas entre lo local, regional, nacional y lo global. Cuando Carrasco y González (2014) postulan que la desterritorialización de las comunidades aymaras ha dado paso a complicados procesos de articulación entre lo rural y urbano, cuestionando que esta relación sea socialmente discontinua, apreciamos un complicado proceso de articulación debido a la movilidad ejercida desde el campo a la ciudad y viceversa. Pese a la distancia, las personas tienen la capacidad de movilizar las ideas, sus cuerpos, los animales, los objetos y hasta las entidades sobrenaturales. Esta idea codificada en los elementos mapeados ha permitido rastrear los espacios afectivos de las personas (*alma zamaña*,¹⁰ lugares de pastoreo, lugares de los antepasados, vertientes que protegen y alimentan el territorio), por lo que el territorio original continúa presente en los lugares de destino.

Por lo tanto, proponemos que no se trata de una desterritorialización de las comunidades aymaras, sino más bien un proceso de movilidad que ha permitido la construcción y transformación del territorio aymara contemporáneo tanto en lo urbano como en lo rural.

A pesar del trabajo reflexivo que hemos intentado fundamentar en este artículo, reconocemos los límites de la cartografía como producto. Como se ha expuesto, el

10 Según los habitantes de Chapiquiña, *alma zamaña* es el lugar donde descansa el alma. Se encuentra ubicado en el antiguo cementerio de Chapiquiña, en un camino tropero que conecta Chapiquiña con Pachama.

trabajo de mapeo es muy criticado en la geografía, no solamente para las producciones cartográficas del Estado sino que también para el mismo mapeo participativo. El hecho fundamental es que nuestro trabajo es una pincelada del territorio de Chapiquiña, lo cual se debe a que el mapeo es un trabajo ontológicamente inestable e inacabado. En el desarrollo de esta investigación nos dimos cuenta de que el mapa no tiene la capacidad de mostrar todo lo que es un territorio, es totalmente excedido por el diálogo que las personas construyen mientras mapean.

Coincidimos con De La Cadena cuando le preguntan ¿qué son los seres de la Tierra? y ella responde: “Yo no sé lo que son. Yo sé lo que son en traducción. Y lo que son es algo que las personas que los conocen, “de una manera que no es mi manera de conocer”, pueden responder” (RedGE Perú 2017). Asimismo, intentamos interpretar y traducir un territorio ontológicamente diferente, por el cual únicamente las personas de Chapiquiña pueden responder.

Bibliografía

- Aedo, Juan Ángel. 2008. “Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga”. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 36: 117-137. Acceso el 6 de septiembre de 2011.
<http://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/330>
- Albó, Xavier. 2000. “Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile”. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 19: 43-74. Acceso el 26 de febrero de 2018.
<http://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/554>
- Barabas, Alicia. 2004. “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico”. *Alteridades* 27: 105-119. Acceso el 25 de septiembre de 2013.
<http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/313>
- Bengoa, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Boccaro, Guillaume Bruno. 2007. “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile”. *Chungará (Arica)* 39 (2): 185-207. Doi:10.4067/S0717-73562007000200003.
- Boccaro, Guillaume Bruno y Paola Bolados. 2008. “¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura”. *Memoria Americana* 16 (2): 167-196.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512008000200003
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Juan Chacama. 2012. “Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos

- XVI- XVII”. *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 44 (4): 669-690.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562012000400009>
- Carrasco, Ana María. 1998. “Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras del norte de Chile”. *Revista de Antropología Chilena* 30 (1): 87-103. Acceso 26 de febrero de 2018.
https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0717-73561998000100007&script=sci_arttext
- Carrasco, Ana María y Héctor González. 2014. “Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile”. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos* 14 (2): 217-231. Acceso el 20 de agosto de 2017.
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-09482014000200009
- Castro, Victoria y Francisco Gallardo. 1996. “El poder de los gentiles. Arte rupestre en el río Salado (desierto de Atacama). *Revista Chilena de Antropología* 13: 79-98. Doi: 10.5354/0719-1472.1995.17521
- Choque, Carlos. 2009. “Divergencia y antagonismos del movimiento social indígena en la región de Arica y Parinacota (1965-1985)”. *Confluenze Rivista Di Studi Iberoamericani* 1-2: 267-289. Acceso el 17 de febrero de 2016.
<https://confluenze.unibo.it/article/view/1662>
- Choque, Carlos y Elías Pizarro. 2013. “Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios Atacameños* 45: 55-74. Acceso el 10 de agosto de 2017.
<http://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/57/52>
- Choque, Carlos e Iván Muñoz. 2016. “El camino real de la plata. Circulación de mercancías e interacciones culturales en los valles y Altos de Arica (siglos XVI al XVIII)”. *Historia* 49 (1): 57-86. Acceso el 20 de enero de 2017.
<http://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/14>
- CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena). 2015. *Informe demandas indígenas del ADI Alto Andino Arica y Parinacota 2014*. Arica: CONADI.
- Cresswell, Tim. 2014. “Mobilities III: Moving on”. *Progress in Human Geography* 38 (5): 712-721. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0309132514530316?journalCode=phgb>
- _____. 2011. “Mobilities II: Still”. *Progress in Human Geography* 36 (5): 645-653. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0309132511423349>
- _____. 2010. “Mobilities I: Catching up”. *Progress in Human Geography* 35 (4): 550-558. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0309132510383348>

- De La Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x/full>
- Durston, Alan y Jorge Hidalgo. 1999. "La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: casos de regeneración colonial de estructuras archipiélagas". *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 29 (2): 249-273. Acceso el 30 de agosto de 2017.
http://www.chungara.cl/Vols/1997/Vol292/La_presencia_andina_en_los_valles_de_Arica.pdf
- Escobar, Arturo. 2016. "Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11-32.
<http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>
- _____. 2015. "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social* 41: 25-38.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180942587002>
- FIDA (Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola). 2009. *Buenas prácticas en cartografía participativa*. Roma. Acceso el 3 de agosto de 2014.
<https://www.ifad.org/documents/10180/c02f82b2-876b-411a-9d1a-2c5dd-6f78d07>
- Galdames, Luis, Carlos Choque y Alberto Díaz Araya. 2016. "De apachetas a cruces de mayo: memorias en los Altos de Arica, Chile". *Interciencia* 41: 526-533. Acceso el 5 de julio de 2017.
<https://search.proquest.com/openview/2e3644e5c07a020a83da876021b-660b4/1?pq-origsite=gscholar&cbl=27688>
- García Martínez, Bernardo. 1992. "Jurisdicción y propiedad: una distinción fundamental en la historia de los pueblos de indios del México colonial". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 53: 47-60, diciembre. Acceso el 13 de julio de 2017.
https://www.jstor.org/stable/25675553?seq=1#page_scan_tab_contents
- Gavilán, Vivian y Ana María Carrasco. 2009. "Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno". *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 41 (1): 101-112. Acceso el 11 de noviembre de 2014.
http://www.chungara.cl/Vols/2009/Vol41-1/Festividades_Andinas.pdf
- González, Héctor y Hans Gundermann. 2009. "Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930)". *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 41: 51-70. Acceso el 18 de diciembre de 2014.
http://www.chungara.cl/Vols/2009/Vol41-1/Acceso_a_la_Propiedad_de_la_Tierra.pdf

- Gundermann, Hans e Iván Vergara. 2009. "Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile". *Estudios Atacameños* 38: 107-126. Acceso el 24 de julio de 2014.
<http://www.jstor.org/stable/25671356>
- Harley, J. B. 1989. "Deconstructing the Map". *Cartographica* 26 (2): 1-20. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://www.utpjournals.press/doi/abs/10.3138/E635-7827-1757-9T53>
- Harris, Olivia. 1997. "Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos". En *Saberes y memorias en los Andes*, editado por Thérèse Bouysse Cassagne, 351-373. París: CREDAL / IFEA.
- Harris, Olivia y Thérèse Bouysee-Cassagne. 1988. "Pacha, en torno al pensamiento aymara". En *Raíces de América, el mundo aymara*, editado por Xavier Albó, 271-281. Madrid: Alianza Editorial / UNESCO.
- Harvey, David. 2005. "El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión". *Social Register 2004*. CLACSO: 99-129, enero. Acceso el 20 de agosto de 2018.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Hidalgo, Jorge y Guillermo Focacci. 1986. "Multiétnicidad en Arica S. XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas". *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 16 (17): 137-147. Acceso el 4 de septiembre de 2017.
http://www.chungara.cl/Vols/1986/Vol16-17/Multiétnicidad_en_Arica.pdf
- Hidalgo, Jorge, Nelson Castro y Sergio González. 2004. "La revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan". *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 36 (1): 103-204. Acceso el 20 de agosto de 2017.
http://www.chungara.cl/Vols/2004/Vol36-1/La_Revisita_de_Codpa.pdf
- INE (Instituto Nacional de Estadísticas). 2002. *Censo 2002 resultados* 1. Chile: Instituto Nacional de Estadísticas.
<http://www.ine.cl/estadisticas/censos/censos-de-poblacion-y-vivienda>
- Leal, Joselin. 2017. "Narrativas territoriales de la comunidad aymara de Chapiquiña en los Altos de Arica". *Revista Chilena de Antropología* 36: 234-254. doi:10.5354/0719-1472.2017.47491.
<https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/47491>
- Liffman, Paul. 2009. "Territorialidad discursiva. Lenguaje, poder y geografía". En *Geografía humana y ciencias sociales. Una relación reexaminada*, editado por Martha Chávez, Octavio González y María del Carmen Ventura, 201-225. México: El Colegio de Michoacán.
- Marsilli, María. 2014. *Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa*. Santiago de Chile: DIBAM. Acceso el 7 de mayo de 2017.
http://www.centrobarrosarana.cl/622/articles-53339_archivo_01.pdf
- Martínez, Gabriel. 1983. "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de La Société Des Américanistes* 69: 85-115. Doi: 10.3406/jsa.1983.2226

- Massey, Doreen. 2004. "Geographies of Responsibility". *Geografiska Annale* 86 B (1): 5-18. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0435-3684.2004.00150.x/abstract>
- MIDEPLAN. 1993. *Ley 19.253 que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. Chile.
- Ministerio de Desarrollo Social. 2015. *Carta de emplazamiento Área de Desarrollo Indígena "Alto Andino Arica y Parinacota", XV región de Arica- Parinacota*. Acceso el 22 de febrero.
<http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl>
- Molina, Raúl. 2015. "Saywaña, amojonamientos y deslindes en Villablanca y Chulluncane: geografía de un conflicto de tierras aimara". *Revista de Geografía Norte Grande* 46: 29-46. Acceso el 3 de junio de 2017.
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022015000300003
- Molinié-Fioravanti, Antoinette. 1985. "Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes". *Journal de La Société Des Américanistes* 71: 97-114.
 Doi: 10.3406/jsa.1985.2254
- OEA (Organización de Estados Americanos). 2010. *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos*. Doc. 56/09. ISBN 978-0-8270-5580-3.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). 1989. Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Ginebra. Ratificado por Chile en septiembre de 2008.
- Pedrero, Malva. 2006. *Sistematización de antecedentes sociohistóricos y culturales del artículo 9 de la Ley 19.253 y la situación de las comunidades aymara de las provincias de Arica y Parinacota*. Arica: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- Perkins, Chris. 2003. "Cartography: Mapping Theory". *Progress in Human Geography* 27 (3): 341-351. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1191/0309132503ph430pr?journalCode=phgb>
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2009. "De la geografía a las geo-grafías: un mundo en busca de nuevas territorialidades". *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*, 27-64. Venezuela: Instituto Venezolano de Ciencia y Tecnología.
- _____. 2002. "Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades". *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO: 217-256.
- _____. 2001. *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México DF: Siglo Veintiuno Editores.

- Raffestin, Claude. 2011. *Por una geografía del poder*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- RedGE Perú. 2017. *¿Qué son, quiénes son y qué quiere decir seres de la tierra?* Acceso el 4 de febrero 2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=gBs5wQU755M>
- Rostworowski, Maria. 1986. "La región del Colesuyu". *Chungará* 16 (17): 127-135.
http://www.jstor.org/stable/27801862?seq=1#page_scan_tab_contents
- Ruz, Rodrigo. 2008. "Uso de pastales y construcción de circunscripciones comunitarias en la precordillera de Arica". *Revista Diálogo Andino* 31: 47-65. Acceso el 4 de enero de 2017.
<http://dialogoandino.cl/wp-content/uploads/2016/07/03-RUZ-ZAGALDA-31.pdf>
- _____. 2005. "Escrituras, olvido y memoria. Títulos de propiedad, olvido y prácticas de la tierra aymara. Tarapacá siglos XIX/XX". *Revista Diálogo Andino* 26: 91-107. Acceso el 7 de julio de 2016.
<http://dialogoandino.cl/wp-content/uploads/2016/07/DA-26-2005-06.pdf>
- Ruz, Rodrigo y Alberto Díaz. 2011. "Estado chileno y comunidad indígena. Presión y conflicto sobre tierras de uso colectivo en el espacio precordillerano de Arica: Putre 1880-1935". *Revista Estudios Atacameños* 42: 173-188. Acceso el 5 de junio de 2014.
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432011000200009
- Ruz, Rodrigo y Héctor González. 2014. "Estado peruano, liberalismo y tierras indígenas en la precordillera de Arica (1854-1880)". *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos* 14: 41-60. Acceso el 2 de marzo de 2017.
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-09482014000100003
- Sanhueza, Cecilia. 2008. "Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 13 (2): 57-75. Acceso el 23 de marzo de 2017.
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-68942008000200004
- Sletto, Bjørn Ingmann. 2015. "Inclusions, Erasures and Emergences in an Indigenous Landscape: Participatory Cartographies and the Makings of Affective Place in the Sierra de Perijá, Venezuela". *Environment and Planning D: Society and Space* 33 (5): 925-944. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263775815604927?journalCode=epda>
- _____. 2013. "Cartographies of Remembrance and Becoming in the Sierra de Perijá, Venezuela". *Transactions* 39: 360-372. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/tran.12038/pdf>

- Sosa, Mario. 2012. ¿Cómo entender el territorio? Guatemala: Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar.
- Van Kessel, Juan. 1985. “Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985), su historia social”. *Cuaderno de Investigación Social* 16: 1-33. Iquique, Chile.
- Wynne-Jones, Sophie, Peter North y Paul Routledge. 2015. “Practising Participatory Geographies: Potentials, Problems and Politics”. *Area* 47 (3): 218-221. Acceso el 15 de enero de 2018.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/area.12186/full>
- Zuidema, Reiner Tom y Deborah Poole. 1982. “Los límites de los cuatro suyus incaicos en el Cuzco”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 11 (1-2): 83-89. Acceso el 27 de febrero de 2018.
https://www.researchgate.net/profile/Deborah_Poole/publication/26431249_Los_limite_de_los_cuatro_suyus_incaicos_en_el_Cuzco/links/54496c820cf2ea654132e19e.pdf

Entrevistas

114

- Entrevista a María, Chapiquiña, 24 de agosto de 2014.
- Entrevista a Javier, Chapiquiña, 8 de enero y 19 de febrero de 2014.
- Notas de campo en taller de cartografía. Rolando, Arica, 29 de agosto de 2014.