

*La vida de las fiestas:
ciclo ritual agrícola en una comunidad andina*

Daniel González Hernández
UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN

Jorge Moreira Peña
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

ABSTRACT

This article offers an ethnographic analysis of Socoroma's *agricultural ritual cycle*, an Aymara community in northern Chile. It focusses on five festivities, Difuntos, Pachallampe, Carnavales, Cruces de Mayo and San Isidro, that structure the festive calendar and articulate relationships between humans and extra-human entities. The social practices deployed express a relational ontology that attunes the community with its ecological environment. The research highlights the relevance of festivals as instances of communication with vital forces that enable the regeneration of the community.

Keywords: Ritual; festivities; relational ontology; Andean community

El artículo analiza etnográficamente el *ciclo ritual agrícola* de la comunidad aymara de Socoroma en el norte de Chile. Se describen cinco festividades, Difuntos, Pachallampe, Carnavales, Cruces de Mayo y San Isidro, que estructuran el calendario festivo de este *ciclo* y articulan relaciones entre humanos y entidades extra-humanas. Las prácticas sociales desplegadas evidencian una ontología relacional que sintoniza a la comunidad con su medio ecológico. El estudio destaca la relevancia de las fiestas como instancias de comunicación con las fuerzas vitales que permiten la regeneración de la comunidad.

Palabras clave: Ritualidad; festividades; ontología relacional; comunidad andina

Introducción

Las fiestas son parte integral de la vida colectiva en la comunidad aymara de Socoroma. Ellas condensan las experiencias vitales agrocéntricas en el contexto ecológico de los Andes, constituyendo formas de conocimiento y modos de relacionamiento con el entorno circundante en su más amplio sentido, cronotopo que crea y re-crea el mundo andino desde una perspectiva local¹. Por tales motivos este ensayo está centrado en el análisis de sus fiestas comunitarias.

El pueblo de Socoroma se encuentra en el extremo norte de Chile, en la vertiente occidental de los Andes Meridionales. El territorio se caracteriza por una importante zonificación vertical, cuyas altitudes marcan zonas ecológicas claramente diferenciadas: altiplano (puna), precordillera (sierra), valle y costa. Socoroma se ubica específicamente en la Sierra de Guayllillas a una altura promedio de 3.000 m.s.n.m. Su posición relativa, intermedia, en la cabecera del valle de Lluta, ha estimulado formas de especialización productiva e incentivado a su vez la movilidad entre distintos pisos ecológicos para complementar los medios de subsistencia.

La principal actividad productiva de la población socoromeña ha sido la agricultura, complementada históricamente con una extendida actividad ganadera (Moreira 2021). Esta última fue decayendo desde la década de 1970 debido a diversos cambios tecnológicos y socioculturales, al punto que hoy no existe crianza de animales. La agricultura se mantiene vigente en sus tres productos principales: papa, maíz, orégano. Actualmente en el pueblo reside aproximadamente medio centenar de personas. A mediados del siglo XX se intensificaron los desplazamientos de sus habitantes hacia las zonas costeras y hoy la mayoría de ellos no reside de forma permanente en el territorio comunitario, sino fundamentalmente en la ciudad/puerto de Arica. Sin embargo, por una combinación de motivos laborales, afectivos y, sobre todo, rituales, se mantiene un constante flujo entre la ciudad costera y el pueblo serrano. En este movimiento pendular, de idas y vueltas, las actividades asociadas a las festividades han sido

¹ Reconocemos las críticas planteadas al concepto de “andino” por su carácter homogeneizante y esencializante, aplicado en muchas ocasiones a contenidos sociales heterogéneos y de forma ahistorical, de tal manera que termina por desdibujar lo que pretende precisar. Acá no lo utilizamos como concepto taxonómico, sino más bien de forma experiencial, buscando explicitar desde la experiencia tanto un lugar como una forma de vida inmersa en un contexto histórico de larga trayectoria. Este territorio y población han experimentado dinámicas históricas compartidas regionalmente, lo que permite apreciar semejanzas en distintos niveles de la cultura, aun cuando puede no existir identidad común entre sus habitantes. Consideraremos que la noción de “mundo andino” permite conectar lo particular de Socoroma con lo general de las expresiones culturales en esta región de los Andes.

trascendentales en la mantención de los vínculos comunitarios y reproducción social de la comunidad (Choque y Pizarro 2013; Moreira 2007).

Durante las fiestas los habitantes en el pueblo se multiplican, se genera un espacio y tiempo propio en el territorio comunitario, que se conforma en su conjunto como un “lugar de memoria” (Moreira 2007, 310). Entre los socoromeños existe conciencia de que las fiestas deben mantenerse en el tiempo, tanto porque en ellas se encuentran los fundamentos de su identidad individual y colectiva, como por la necesidad de cumplir con obligaciones rituales que demanda su existencia en este mundo, todo lo que permite dar continuidad a la vida en comunidad. Mediante las palabras “nuestras tradiciones”, “nuestras costumbres”, los comuneros sintetizan el ciclo festivo y el conjunto de prácticas ceremoniales que éste involucra. Se escucha decir a los socoromeños “Hay que respetar la costumbres” enfatizando la exigencia de practicar los ritos tal como fueron enseñados por los *antiguos*, “Así son las tradiciones de este pueblo” exaltando la importancia de las fiestas y su continuidad en las nuevas generaciones.

El calendario festivo en Socoroma es extenso y exigente, comprende más de 12 fiestas durante el año, demandando tiempo y recursos a los miembros de la comunidad. Especialmente del *sistema de cargos* o *mayordomos de la Iglesia*, conjunto de comuneros que se encargan de todos los asuntos concernientes a las actividades rituales del pueblo, adquiriendo especial protagonismo durante las festividades al ser los “encargados” de “cumplir” con “pasar la fiesta”. Es una organización jerárquica que se corresponde con la jerarquía presentada por los santos y vírgenes del pueblo. A la cabeza se encuentra el *fabriquero*, cargo de mayor autoridad y, además, responsable de las llaves de la Iglesia. Siguen los *mayordomos* de los 7 santos principales², quienes velan por su cuidado durante el año y adecuado cumplimiento de su fiesta. Luego se incluyen los *alférez*³, cargos específicos de cada festividad⁴. Sobre este grupo rotativo de cargos recaen las obligaciones del ciclo festivo.

² Existen santos mayores, que celebran fiestas, y santos menores que pertenecen al ajuar de los santos mayores. Estos últimos se ordenan jerárquicamente de la siguiente manera: San Francisco de Asís; Virgen del Rosario; Cristo Crucificado; Virgen del Carmen; Virgen de la Candelaria; Virgen Santa Lucía; Virgen Copacabana.

³ Mantenemos el uso del concepto en singular, *alférez*, y no en plural, *alféreces*, por ser la denominación local en Socoroma.

⁴ El fabriquero tiene por función ordenar y dirigir, a la vez que entregar apoyo, a los mayordomos; no se encarga de ningún santo ni virgen en particular, pero sí del conjunto de mayordomos; es quien encabeza práctica y simbólicamente las actividades del sistema de cargos. Por su parte, los mayordomos son los responsables del cuidado de los santos y vírgenes principales del pueblo, lo que significa una serie de actividades rituales durante el año y especialmente acompañar las fiestas de los otros mayordomos; tradicionalmente el cargo se asume por 3 años consecutivos. En cuanto a los alférez, hay de dos tipos: los que asumen por un año “pasar” o financiar algunos aspectos de

Se advierte, sin embargo, que en Socoroma el ciclo festivo no es homogéneo, presenta dos fases que pueden ser diferenciadas considerando ciertas características de sus fiestas. Si bien éstas tienen una base de acciones rituales comunes, también exhiben una serie de particularidades que las distinguen, tanto en detalles protocolares (desde prohibiciones, mandatos simbólicos, hasta una gramática precisa de gestos, usualmente sincronizados con canciones, danzas, músicas y tonalidades específicas) como en aspectos más materiales y experienciales: la orientación de las manifestaciones rituales, despliegue espacial, y vínculo ontológico (relacionalidad/modo de relacionamiento) entre humanos y medio ecológico. Así, de acuerdo con estas últimas dimensiones, las fiestas pueden ser agrupadas en dos sub-ciclos. Uno relacionado predominantemente a la liturgia cristiana de la Iglesia católica, que llamaremos *ciclo litúrgico católico*, caracterizado por fiestas cuya gramática se estructura en base a la misa y procesión central, con el acompañamiento del clero oficial. El otro relacionado con las actividades de regeneración agrícola, que denominaremos *ciclo ritual agrario*, caracterizado por presentar mayor densidad de roles de participación, tener expresión en lugares múltiples a los cuales no accede el clero y condensar formas heterogéneas de relaciones sociales. Esta distinción no es fija ni excluyente. Es, por ahora, una propuesta y una manera de encuadrar el problema en un espacio y tiempo etnográficamente determinado. Lo que nos interesa aquí, es el conjunto de relaciones humanas y extra-humanas que cada fiesta expresa. En este caso la delimitación entre un ciclo y otro es una franja porosa que en ocasiones encuentra elementos de uno y otro compartidos. La distinción debería ser entendida como un flujo de experiencia, donde en un espacio/tiempo se condensan mayores relaciones heterogéneas o multidiversas.

El *ciclo litúrgico católico* en general se desarrolla en un espacio circunscrito casi exclusivamente a la iglesia del pueblo. Las labores del clero se limitan a la misa y acompañamiento de la procesión central. El espacio litúrgico al interior de la iglesia se restringe al protocolo misal, la voz principal emana del pulpito; los cuerpos de los asistentes están inmóviles, no danzan, ni cantan, y no hay una gramática gestual que sean algún índice de conexiones más significativas o acciones grupales expresivas. Las fiestas de este ciclo no llaman a una densidad de roles en la participación o a espacios más diversos (con algunos contraejemplos puntuales como ocurre en Semana Santa o San Francisco, evidenciando la porosidad de esta distinción de *ciclos*).

El *ciclo ritual agrario* comprende el periodo más “abrigado” y lluvioso del año, entre los meses de noviembre y mayo, cuando presenta mayor intensidad la

una fiesta de los santos y vírgenes, y los que asumen “pasar” las fiestas de Carnavales y Cruces de Mayo. Vale precisar, además, que todos estos cargos son respetados como autoridades tradicionales por la comunidad.

actividad agrícola. Las fiestas celebradas son Todos los Santos o de los Difuntos (noviembre), Pachallampe (noviembre), Carnavales (febrero), Cruces de Mayo (mayo) y San Isidro Labrador (mayo). Se inicia con la invocación de los antepasados, sigue con el tiempo de la siembra, luego el tiempo de la germinación y crecimiento de los cultivos, después el tiempo de la cosecha, hasta llegar al tiempo del intercambio y distribución de los productos⁵.

Este ciclo festivo estructura el “tiempo” de las principales actividades productivas en Socoroma. Acá el “tiempo” antes que referir a una unidad cronológica mensurable, apunta a las actividades predominantes, de duración variable, que organizan la vida comunitaria. Como indica Rengifo (2006), la palabra tiempo es un concepto prestado del castellano para adjetivar los sucesos comunitarios, cuyo fin e inicio, separando y juntando los acontecimientos, está marcado por las actividades agrofestivas. Por tal motivo comúnmente se habla del tiempo de siembra, tiempo de cosecha, tiempo de heladas. Y el resultado de la producción dependerá de la sintonía lograda entre la comunidad humana y todos los seres que animan su ecología mediante la ejecución cíclica de las ceremonias y festividades. En síntesis, de su relationalidad medioambiental.

En efecto, a través del laborioso cumplimiento del *ciclo ritual agrario*, la comunidad socoromeña se esfuerza permanentemente por alcanzar una correcta sintonía con su medio ecológico. En éste conviven una multiplicidad de seres dotados de potencias e intencionalidades en diálogo constante. El mundo está intensamente animado, tiene expresiva vitalidad, siente y “responde” a los actos humanos. Así, las fiestas son instancias comunicantes que habilitan una dinámica de *correspondencias* entre todos los seres que habitan el mundo en los Andes, en las que fuerzas humanas y no humanas del medio ecológico se “responden” mutuamente (De Munter 2016). Concordamos con Cavalcanti-Schiel (2007, 9) cuando plantea que en los Andes “el esfuerzo es el término común de la sociabilidad, la reciprocidad es su gramática, y el ritual, uno de sus más expresivos discursos”. Constatamos, entonces, que cada festividad del *ciclo ritual agrario*: a) significa una actividad predominante dentro las labores agrícolas; b) presenta una espacialidad orientada hacia el paisaje sagrado; c) exhibe un vínculo ontológico de carácter específico entre la comunidad humana, entidades extra-humanas, y su ecología.

⁵ Por su parte, el *ciclo litúrgico católico* corresponde a la porción del año más frío y seco, entre abril y octubre. Comienza con Semana Santa (abril), luego Corpus Cristi (junio), Santa Lucía (julio), Virgen del Carmen (julio), Virgen de Copacabana (agosto), el patrón del pueblo San Francisco de Asís (octubre) y casi enseguida o a veces en paralelo, la dualidad femenina de San Francisco, también llamada patrona, Virgen del Rosario (octubre). Más alejado de este conjunto santoral se celebra la Virgen de la Candelaria (febrero), proveniente de Sora en el valle de Lluta, lo que explica su ubicación en el otro ciclo.

De esta manera, el objetivo del presente artículo es analizar el *ciclo ritual agrario* considerando las tres dimensiones mencionadas. Para ello se describen las prácticas desplegadas en sus festividades, buscando ilustrar etnográficamente la densidad y expresividad de las actividades rituales. Focalizamos nuestra atención en el conjunto de relaciones humanas y extra-humanas que cada fiesta de este subciclo expresa, con el objetivo de comprender algunos elementos de la ontología relacional que se exhiben en las festividades de la comunidad. Si bien existe un declarado interés etnográfico en este ensayo, también nos interesa contribuir al debate contemporáneo abierto por las perspectivas ontológicas, acudiendo a conceptos y argumentos de autores que han planteado propuestas teóricas al respecto.

Vale considerar que, de manera general, el interés de las investigaciones realizadas años atrás se había puesto en las cosmologías indígenas que mostraban el reconocimiento de las mutuas influencias humanas y no humanas, resaltando la importancia que adquirían los seres extra-humanos en diversos aspectos de la vida en los Andes. Recientemente, con las perspectivas introducidas por el “giro ontológico”, se ha volcado la mirada sobre el estatuto ontológico de estas entidades no humanas o extra-humanas, así como también en la relationalidad y los contextos de comunicación entre los distintos tipos de seres que forman parte de las sociedades andinas (Muñoz Morán 2020). En Socoroma, comprendiendo la dimensión relacional de su ontología, observamos que las fuerzas extra-humanas han sido agenciadas en determinadas entidades que constituyen figuras centrales de las fiestas. En un tiempo/espacio concreto, las fiestas condensan la cosmopraxis andina (De Munter 2016) que expresa la interdependencia entre vivos, muertos, santos, cruces, cerros, apachetas. En este conjunto de entrelazamientos y conexiones, *correspondencias*, los socoromeños participan activamente en la creación de las condiciones socio-ecológicas que dan continuidad a la vida, es decir, posibilitan la regeneración de la existencia de su comunidad.

A continuación, pasamos a revisar el *ciclo ritual agrícola*.

Todos Los Santos o Difuntos

Al comienzo era la muerte. El ciclo se inicia abriendo noviembre con la presencia de los difuntos. Tal como se ejecuta una *chalta* solicitando permiso para iniciar cada fiesta o ceremonia, se debe pedir permiso a los antepasados para comenzar un nuevo ciclo. Celebrar a los muertos es un rito de inicio y regeneración.

Estos días los socoromeños en sus hogares “arman altares” dedicados a los difuntos de su familia, abriendo el diálogo entre vivos y muertos. Cada altar es un homenaje a la memoria del “santo difunto” que, desde lo íntimo, transforma el

espacio doméstico en un cosmos andino. Durante tres años regresan las almas de los difuntos, durante tres años consecutivos deben ser recibidas con altares. Cada altar tiene tres niveles conectados por escaleras que muestran el tránsito vertical entre estos mundos. Los altares se adornan con flores, frutas, verduras, fotografías, figuras de pan con ángeles, escaleras, estrellas, Cruces, palomas, cargándolos así de signos identificables en las fiestas del año (véase Imagen 1).

La primera noche, llamada *víspera*, se arman altares para los angelitos, *tanta wawas*, los infantes difuntos. El 1 de noviembre se inician las actividades en el cementerio, ubicado en los extramuros del pueblo. Se realiza una ofrenda en el centro del cementerio, donde una gran cruz llamada *Mundo-Alma* o *Alma-Mundi* es “envuelta” con coloridas flores naturales (véase Imagen 2). Con esta práctica se conmemora a los “difuntos lejanos”, a quienes han partido hace más de tres años, y a los difuntos del mundo, una conexión de este particular lugar con la amplitud del cosmos. Es un *axis mundi*, lo que Ossio Acuña (2016, 35) entiende como “vaso comunicante” de los niveles o mundos en los Andes. Después comienza un recorrido casa por casa visitando todos los altares. El 2 de noviembre se realiza el mismo circuito, en ánimo de despedida y cierre de las celebraciones a los antepasados. En su tercer año el altar cobra especial relevancia porque constituye la despedida definitiva del mundo más cercano que es su hogar.

Cada casa-altar atiende con un plato de comida, tradicionalmente “picante de guata”, que dicen es “ofrenda del santo” para que sea recibido y no exista margen a negarlo. Es una comensalidad obligada. En cada casa se efectúa un rezo, semi-cantado, largo, en latín, dirigido por un *cantor* y *rezador* especialista, heredero de un antiguo y reconocido *cantor* socoromeño. El canto del *miserere* inunda de tristeza el altar “Oh dulce Jesús mío, mirad con piedad, mi alma perdida, por culpa mortal. Llorad ojos míos, llorad sin cesar, a Dios ofendido, con mi mal obrar...”. Durante los distintos momentos de la fiesta, en los altares, en la comida, en las caminatas, se percibe el ánimo fúnebre. El recorrido de la comunidad por el pueblo, de casa en casa, asemeja un cortejo fúnebre. Caminar grupalmente es también un signo que veremos tanto con la comparsa en Carnavales como en la peregrinación a los cerros en Cruces de Mayo o a las chacras en Pachallampe.

Para De Munter es significativo este momento dentro de la cosmopraxis aymara, ya que, en sus palabras:

Es la praxis visitante y conmemorativa, a inicios de noviembre, que permite a los miembros del grupo habilitarse de maneras concretas e intensamente sociales en el manejo de y la sensibilidad ante las –acudiendo nuevamente a este concepto central en la obra de Ingold- ‘correspondencias’ vitales que se van dando entre muertos, vivos, cosas e integrantes en general en lo que comúnmente se conoce como *pachamama*, la ‘dama de tiempo y espacio’, además de importantes entes o

presencias del cosmos y del ambiente (*inti, phaxsi, waranaka, wayra*, etc.). (De Munter 2016, 635)

Mediante la elaboración del altar cada familia se conecta con los antepasados. Las almas se hacen presentes estos días, no solo en los recuerdos, ellas rezan, cantan, comen con la comunidad, generando así un momento de con-vivencia con los difuntos. Los vivos buscan la comunicación con los muertos, quienes habilitan a los vivos para su desenvolvimiento en la vida (De Munter 2016) y, de manera específica en este momento, para permitir el inicio de sus labores agrícolas en las semanas previas a la llegada de las lluvias (Choque 2015). Así el calendario ritual se abre con los muertos, los antepasados, la infancia, la casa, donde siempre está presente la comensalidad. Es la regeneración de la vida.



Imagen 1. Altar de los Difuntos. Autor: Jorge Moreira



Imagen 2. Alma-Mundo. Autor: Jorge Moreira

Pachallampe

Inmediatamente después viene la fiesta del Pachallampe, realizada aún en noviembre, previo al arribo de las lluvias, tiempo de siembras. Etimológicamente *pachallampi* significa “acariciar la tierra”, “tratar la tierra con cariño” o también “tierra blanda”, dispuesta para sembrar (Henríquez y Ostria 2015, 194; Mamani 2002, 46). Mediante este ritual los *mayordomos* se traspasan entre sí las semillas de papa que luego serán sembradas colectivamente.

El pachallampe se desarrolla casi por completo en las chacras. Los socoromeños salen de la iglesia con los santos *pachallamperos* hacia los sectores agrícolas donde, frente a los cerros, los *mayordomos* salientes y entrantes se encuentran, se traspasan las semillas, y juntos siembran en un ambiente intenso de dones, diálogo, gestos, música, bailes, comidas y libaciones. Todo esto ocurre lejos del templo, el escenario ritual son las chacras, inmersas en cadenas de cerros circundantes, a las que se ha llegado, con los santos en brazos, atravesando ríos y quebradas.

En un sector protegido, cerca de los matorrales que crecen por los canales de riego, se arma una mesa-altar para los santos *pachallamperos*: San Isidro y San Salvador. Frente a ellos se eleva el cerro de papas que serán sembradas. Les acompañan un conjunto de *Niños Jesús* en el interior de sus cajones de madera. Aunque no son las figuras centrales, es interesante notar que hay más *niñitos* que santos en la mesa-altar. Nuevamente, al igual que en la fiesta de los Difuntos, y como se verá en la fiesta de las Cruces, las *wawas* muestran amplia representación, destacando la importancia que tienen los niños, en tanto semillas, en los ritos andinos. Al comienzo de la siembra, como signo de fertilidad y regeneración, las campesinas socoromeñas suelen tratar cariñosamente los tubérculos con varios ojos y preguntar: “¿cuántas wawa tendrás para el año?” (En Choque 2017, 415). Los *niñitos* son “envueltos” en tejidos usados sólo con fines rituales, protegiéndolos, al igual que la tierra “envuelve” y cuida la semilla para facilitar su crecimiento. Los santos *pachallamperos* también son protegidos con una *llicllia* del extremo sol diurno y las heladas nocturnas, pues proteger los santos es también proteger las siembras (véase Imagen 3).

Esta fiesta implica varias dimensiones, con música y danza, e incluyendo una teatralización del trabajo agrícola. El mayordomo saliente debe entregar la misma cantidad de semillas, o más, de las que recibió años atrás. Los sacos de papas semilleras son pesados y, ante los ojos del *capataz*, se comparan con el peso de un hombre, *el negro o lojo lojo*, un socoromeño cuyo rostro ha sido oscurecido con carbón. Se le cuelga en la balanza donde también fueron pesadas las papas, cuyos pesos deben ser similares, una suerte de juego de equilibrio entre la papa y el trabajador, los dominios vegetal y humano. Mientras que entre el *capataz* y el

labrador se expresa un desequilibrio social personificado. El momento es de jolgorio y risas.

Desde la música, el ritmo del Pachallampe está definido por una musicalidad específica, una copla andina cantada que se acompaña con guitarra, acordeón y violín, semejante a los cantos *kukuli de mayo* (Choque y Diaz 2017). El baile es grupal, formando un círculo de parejas, siempre *chacha-warmi* (hombre-mujer), que va marcando un paso preciso según el ritmo punzante dado por la guitarra y el violín, una imitación del acto que abre la tierra con la *ch'onta*⁶ (véase Imagen 4). Las parejas no solo bailan, se redistribuyen por la chacra y efectivamente siembran, en un ritmo desenfrenado, rápido y trabajoso, como en competencia, donde la coordinación entre el *chontero* y la *semilladora* debe ser precisa. El hombre aplicando fuerza y destreza con la *ch'onta* abre la tierra, seguido por la mujer que, cargando las semillas en una *llicllia* a la altura de su vientre, en una posición de crianza maternal de las papas-semillas, va dejando su fertilidad en la tierra. Tras ellas vienen las mujeres más antiguas con sus *chipallas*⁷ cubriendo las semillas, "envolviéndolas" en la tierra. Todas las semillas quedan sembradas en la chacra. Al final de la siembra se baila nuevamente, con los Santos y las *wawitas* en brazos, por la buena cosecha, desenvolviéndose en ese ambiente festivo lleno de vida. Las papas de esta siembra se utilizarán en las fiestas del año venidero, sobre todo en las Cruces de Mayo.



Imagen 3. Santos pachallamperos en la chacra. Autor: Jorge Moreira

⁶ Instrumento agrario andino antiguo, también llamado en idioma quechua *chaquitaclla*, un arado de pie que sirve para remover la tierra, para plantar la semilla, hundiendo la punta con la fuerza del pie y girando el palo con la fuerza de los brazos.

⁷ Herramienta usada principalmente para el riego de los cultivos.



Imagen 4. Bailando pachallampe. Autor: Jorge Moreira

Carnavales

El Carnaval, en su más amplia concepción, es la inmersión de la comunidad en la fertilidad misma de la vida. De fecha variable en relación con la Cuaresma, generalmente se realiza en febrero, durante el tiempo de lluvias estivales, momento intermedio entre la siembra y la cosecha, cuando tiene lugar el crecimiento y germinación de los cultivos.

La fiesta se extiende por una semana, y tiene como figura central a José Domingo Carnavalón, llamado comúnmente *Abuelo Carnavalón*, la personificación humanizada del Carnaval, un antepasado mítico que cobra presencia y vida cuando los propios socoromeños le dan forma para la ocasión. La fiesta se inicia cuando el *Abuelo Carnavalón* llega al pueblo un Domingo, en la *Entrada del Carnaval*, y termina el Domingo siguiente con su despedida, en el *Entierro del Carnaval*. Durante esta semana las familias reciben al *Abuelo* que visita sus casas, acompañado por los *alférez* del año junto a la comparsa de bailarines y banda de músicos, compuesta por *tarkeada* y orquesta andina. Todas las casas del pueblo deben ser visitadas, se espera que todas las familias reciban al *Abuelo* y atiendan la comunidad que llega en alegre procesión. En cada casa los anfitriones ofrendan al *Abuelo* múltiples productos que van adhiriendo a su cuerpo: frutos, semillas, botellas de alcohol, cigarrillos, entre otras cosas, que poco a poco van encorvando la figura del *Abuelo* sobre su burro, embriagando su corporalidad. Junto con ello, “envuelven” al *Abuelo* con serpentinas multicolores, abrazándolo cada vez que pasan los brazos alrededor de su cuello. Esparcen harina en los rostros y cubren con serpentinas a todas las personas, una por una, primero los *alférez* y luego los participantes, en un acto extenso por los juegos y conversaciones que cada pareja

suscita. Sirven alcohol o refresco como muestra del *cariño* de la casa, siendo retribuidos por la comparsa bailando y jugando alegremente en el lugar. Por último, los anfitriones *chaltan* y bailan con los *alférez*, tras lo cual se sale bailando rumbo a otra casa que el *Abuelo* debe visitar, y continuar así hasta el fin del día (véase Imagen 5 y 6).

Aunque de manera general la fiesta consiste en la visita del Carnaval a las casas del pueblo, durante la semana los días tienen asignadas distintas actividades, sin que la Iglesia cumpla un rol importante. Solo viernes santo se vincula a la Iglesia a través de una misa y procesión del Señor Crucificado junto a Simón Cirineo, en la que, por cierto, no participa el *Abuelo Carnavalón*. Las actividades se desarrollan en distintos lugares del pueblo, abarcando ampliamente sus dimensiones. El *Abuelo*, siguiendo el curso del sol, hace su entrada el primer día por el Este, durante el amanecer, y tiene su entierro el último día por el Oeste, durante el crepúsculo, en extremos contrapuestos del pueblo, ambos en la periferia del radio urbano, el espacio de las chacras. Siguiendo el mito de Inkarrí (Arguedas y Roel Pineda 1973) se puede plantear que los socoromeños buscan “amarra” el tiempo de las lluvias. El martes, llamado *martes de challa*, se destina específicamente a visitar las chacras. El *Abuelo* es llevado, como los santos *pachallamperos* en tiempos de siembra, en una larga procesión por caminos escarpados hasta las chacras, algunas de ellas donde se realizó el pachallampe anterior. Allí el *Abuelo* baja de su burro, se instala, y observa el despliegue de los asistentes entre el juego con los *pepinos* (frutos de las papas), las *chaltas*, el baile y la música, mientras las chacras van quedando “envueltas” en *challas*, harina y serpentinas, contribuyendo con esto “a la potencia fertilizante del dominio vegetal, y de la ‘suerte’ (*surti*) de la producción en general” (Arnold 2020, 172). Las chacras han recibido al *Abuelo* y la comunidad que, mediante estos actos habilitantes, han aportado al crecimiento de los cultivos.

Con la activación de los mecanismos rituales del Carnaval los socoromeños persiguen las lluvias, buscan influir en su medio ecológico para obtener el recurso hídrico vital que necesitan sus cultivos. Cuando llueve durante el Carnaval las personas comentan que es “porque se ha tocado y se ha bailado bonito” (Moreira 2007, 263). Solo la abundancia de agua puede garantizar el éxito en las cosechas, motivo de las acciones rituales en tiempo de lluvias. Para ello se preparan los canales de regadío, el jueves por la mañana se realiza la *limpiacequia*, faena comunitaria de limpieza de canales. Pero vale considerar que esta abundancia de agua debe estar adecuadamente ecualizada. El clima en los Andes es variable, inestable, y no siempre llueve de la forma requerida en función de los cultivos: excesiva intensidad de las precipitaciones, o granizadas, pueden provocar daños irreversibles. Es potencialmente dañina. Con esta celebración, los socoromeños esperan que el *Abuelo* “haga llover bonito”, por lo que se esfuerzan en cumplir sus

obligaciones rituales, en “recibir al Abuelo como corresponde”, bajo principios éticos de respeto y cariño.

El *Abuelo* es una entidad distinta a los Santos o las Cruces que destacan como figuras centrales de este *ciclo ritual agrícola*. Sus actos contienen un “sentido de la plurivalencia” como advierte Mora (2022, 257), pues, aunque en general es benévolos, también puede causar graves perjuicios. Es potencialmente benefactor y destructor al mismo tiempo, tiene poderes similares a las lluvias, acontecimiento por el que ha retornao al pueblo. Él es la personificación del tiempo de lluvias, que ejerce poderes meteorológicos, una especie de deidad de los fenómenos atmosféricos (Mariscotti 1973; Martínez 1983).

En Socoroma nadie discute que el *Abuelo* es autoridad, tiene poderes, moviliza fuerzas que no solo se concentran en la dimensión agrícola descrita, sino que pueden ser extendidas al plano social. Como señalamos, los actos humanos encuentran en él una respuesta acorde con pautas éticas culturalmente establecidas, existiendo correspondencia entre las actitudes que se le prodigan y las formas en que responde. En consecuencia, los efectos varían según se sigan, o no, las actitudes esperadas con él, motivo por el que se le debe tratar “como corresponde”. Así, es de común conocimiento que el *Abuelo* “concede favores”, pero también que puede ser “malo” cuando no se ha tenido el respeto correspondiente. Abundan relatos ejemplares en ambas direcciones. A modo de ejemplo, el Carnaval de 2019, la abuela del *alférez* en un momento íntimo relató una serie de historias del *Abuelo* intercalando cada uno de sus relatos con la frase: “No, si el Abuelo es malo, es malo el Abuelo”. Desde esta perspectiva el *Abuelo* castiga las malas acciones⁸. Su nieto, el joven *alférez* de Carnaval, matizando la versión de su abuela, comentaba: “Todas las personas usamos un concepto distinto para lo que es el Abuelo, mi abuela dice es malo, pero yo usaría, es un ente que se hace respetar”. En esta versión, el *Abuelo* “se hace respetar”, en el sentido de favorecer o castigar según las actitudes de respeto o desprecio que le procuren. Muchas situaciones o eventos dependen de su voluntad, motivo por el que se expresa cariño en la forma de comunicarse con él, agradeciendo, mediante ofrendas, las lluvias propiciadas que permiten obtener lindas cosechas o la concesión de favores específicos. Tras la fiesta, así describió el *alférez* su percepción de *Carnavalón*:

⁸ Una persona sufrió la muerte de su burro tras el Carnaval al no facilitar este animal para realizar las visitas a las casas; otra persona se enfermó gravemente del estómago durante la fiesta tras golpear con puntapiés al *Abuelo* cuando estaba en estado de ebriedad; el automóvil de sus hijos se averió cuando regresaban a la ciudad de Arica tras terminar el Carnaval por haber estado discutiendo.

El Abuelo para mí es un ente espiritual, para mí es un ente espiritual, eso para mí es el Abuelo, y también este tipo lo vi como un familiar, ente espiritual y familiar podría decirse, que me acompaña una semana, sí, que viene al pueblo y nos hace bailar, nos cuida también, por eso te digo un ente espiritual que te viene a cuidar, viene a cuidar a todos sus hijos, sus nietos, sus bisnietos, que todos la pasen bien, eso para mí es el Abuelo.

Para el *alférez* no existe contradicción en concebir al *Abuelo* entre dos polos, como un ente que “se hace respetar”, al que se le debe tratar con respeto por las fuerzas perjudiciales que puede desatar, y como un benefactor, un ente espiritual y familiar, que cuida a los miembros de la comunidad y, a su vez, es cuidado por ellos.

Se aprecia que el *Abuelo* siempre “responde”, está en permanente comunicación con los socoromeños, dando y recibiendo, por lo cual exige retribuciones. Los *alférez*, en constante interacción con él, se empeñan por cumplir con las formas adecuadas de las ceremonias para “dejar contento” al *Abuelo*, conscientes que tienen el deber de “cumplir” con él, por razones tanto personales como en beneficio del pueblo.

Tal comunicación es facilitada por un proceso de “personificación ontológica” (Absi 2005; Arnold 2018; Gose 2018). Los socoromeños han personificado en el *Abuelo* los poderes extra-humanos de su medio ecológico. Iniciando la fiesta, en la noche previa a la *Entrada*, se da forma humana y se viste el Carnaval, en la ceremonia llamada “Vestir al Abuelo”⁹. Una serie de elementos, fragmentos dispersos de distintos materiales, como varas de madera, paja, lanas, sogas, agujas, paños, entre otros, forman parte de la sustancia que constituye al *Abuelo*, un anciano siempre elegantemente vestido, con terno, zapatos y sombrero. El esfuerzo de innumerables manos va moldeando su cuerpo hasta adquirir forma humana y, ya vestido, “envuelto”, alcanza la vida, para terminar la noche bailando junto a los *alférez* y comunidad. Si bien cada año existe una nueva versión del *Abuelo*, con una forma particular producto de la voluntad y materiales que disponen los *alférez*, se reconoce que en esencia es el de siempre. El *Abuelo* es, a la vez, el mismo y otro. En otras palabras, es un proceso que renueva lo ya existente.

Es interesante notar que el *Abuelo* se incorpora en la comunidad con un estatuto de pariente, es un familiar, un antepasado, y, debido a este carácter y categoría – el hecho de ser “el Abuelo” - exige una relación de cariño y respeto. En consecuencia, la comunicación que posibilita la figura de – y en definitiva se establece con – el *Abuelo* es personalizada, íntima, cercana, siendo probable que

⁹ En las últimas décadas el Abuelo ha sido vestido por los *alférez* en presencia de toda la comunidad, como parte de una ceremonia pública, la que antiguamente estaba reservada solo a algunas personas.

este acercamiento social desde el parentesco oblitere el origen del Abuelo en el medio ecológico que le brinda sus poderes extra-humanos.

El Carnaval está enlazado con la fiesta de los Difuntos, al igual que en noviembre la comunidad se desplaza de casa en casa por todo el pueblo, aunque esta vez la comparsa baila con gran algarabía. También, como en noviembre, cada hogar recuerda los antepasados, los antiguos carnavales de la familia, un reencuentro con la memoria alegre.

Al final de la fiesta viene uno de los momentos más sensibles, el “Entierro del Abuelo”. Anocheciendo la comparsa se dirige con el *Abuelo* a *Ancuvilque*, desde el pueblo hacia las chacras, donde se abre un agujero la tierra, su “entierro”. En círculo alrededor del *Abuelo* las personas se aglutan para enterrar su propio carnaval: se desprenden de la harina, serpentinas, *challas*, que lo envuelven junto con la tierra. Las últimas paladas coinciden dramáticamente con el silencio de las *tarkas* que estuvieron acompañando este momento con la sonoridad más alta. Inmediatamente la música y los ánimos dan un giro. Se escucha el son de unas guitarras, las que dirigen al grupo, ya desestructurada la comparsa carnavalesca, nuevamente hacia el pueblo. Es música de *kukulis*, ritmo y canto que acompaña las Cruces de Mayo. En la plaza, entre la alegría y tristeza del *entierro*, se baila una ronda ceremonial de *kukulis*, mientras los *alférez* de las Cruces atienden con alcohol. Así finaliza Carnavales, señalando con canto, música, baile y libaciones a las Cruces de Mayo, próxima fiesta del *ciclo ritual agrícola*.



Imagen 5. Envolviendo al Abuelo. Autor: Jorge Moreira



Imagen 6. Comparsa de Carnaval. Autor: Jorge Moreira

Cruces de Mayo

Esta fiesta tiene como figuras centrales a las Cruces, las apachetas y los cerros de la comunidad. La tríada cerros/apachetas/crucos forma una compleja urdimbre de símbolos y significados que expresan la relación de los socoromeños con la dimensión extra-humana de su medio ecológico. La fiesta consiste en la “Bajada de las Cruces” desde sus *asientos*, las apachetas, emplazadas en la cumbre de los cerros sagrados de la comunidad. En el pueblo se realiza la “Vestida de las Cruces”, se les saca en procesión, se les vela, para luego con el “Despacho de las Cruces” devolverlas a sus *asientos* en las apachetas de los cerros mediante un largo y sacrificado peregrinaje ritual o “camino de la memoria” (Abercrombie 1998; Choque y Pizarro 2013).

Las tres Cruces principales del territorio comunitario, ordenadas de mayor a menor de acuerdo con una jerarquía ritual que se corresponde con la distancia respecto del pueblo, son Calvario, Yapabelina y Milagros. Si bien son tres las Cruces veneradas, los socoromeños insistenteamente recalcan que “la Cruz es una sola”, por lo que todas tienen igual importancia ritual para la comunidad. Cada Cruz principal agrupa una serie de Cruces secundarias que la acompañan, relacionadas entre ellas. Las primeras son dejadas en la apacheta mientras que las segundas en las *tiañas*. Estas Cruces secundarias tienen nombres propios, usualmente asociados a lugares de cultivo donde se erigen, recibiendo también ceremonias en tanto forman parte fundamental del camino ritual. Un número importante de Cruces de menor tamaño son llamadas *wawas* de las Cruces principales.

La fiesta se extiende alrededor de una semana en el pueblo, desde “la vestida” el 2 de mayo, hasta “el despacho” el fin de semana siguiente. Sin embargo, se puede plantear que comienza antes, cuando las Cruces son bajadas durante Semana Santa, hacia fines de marzo o inicios de abril¹⁰. Su bajada, en este momento, estaría marcando el fin de las lluvias, y con esto el término del periodo lluvioso e inicios del periodo seco del año. Es el tiempo de cosechas.

En el mes de mayo entonces se hace patente la estación seca. El pueblo, las chacras, ahora sin lluvias, necesitan abastecerse de agua. Entre las distintas relationalidades que tiene esta fiesta, una se vincula directamente con la continuidad de la producción y sustento de la vida: mantener el flujo de agua hacia el pueblo desde los cordones montañosos durante la prolongada estación seca. Recordamos que las apachetas, *asiento* de las Cruces, se sitúan en la cumbre de cerros donde nacen importantes vertientes que irrigan la comunidad de Socoroma.

Esta es, en consecuencia, la festividad que presenta mayor despliegue territorial¹¹. Las Cruces permanecen la mayor parte del año en los cerros y, para la fiesta, se traen a la comunidad. Pero no ingresan inmediatamente al pueblo, permanecen en áreas periféricas desde Semana Santa. Las Cruces son dejadas en hitos dentro del camino ritual hacia sus respectivos cerros, inmersas en los sectores de cultivo, rodeadas de chacras, y específicamente en cursos de agua que han sido canalizados por los propios socoromeños: Calvario y Yapabelina en el canal del pueblo, mientras que Milagros en el canal de Aroma (véase Imagen 7).

Durante este periodo, desde que se bajan hasta que se visten, las Cruces permanecen fuera del pueblo, cerca de las chacras, en puntos de circulación del agua, porque allí su milagrosa presencia puede mantener el flujo de los cuerpos hídricos. Insertos ya en el periodo seco, sin posibilidad de lluvias, es crucial la irrigación de las chacras mediante las obras de canalización que ordenan el abastecimiento de agua, canales que fueron limpiados en la *limpiacequia* de Carnavales. Durante varias semanas, hasta el día de su celebración, cuando ingresan al pueblo, es deber del *alférez* y *mayordomos* “ponerles alumbrado”, ellos son los *encargados* de velar por el cuidado de las Cruces, del agua, de las chacras, de los cultivos.

A partir del 2 de mayo las Cruces ingresan al pueblo, específicamente para la “Vestida de las Cruces”. Cada Cruz principal con sus Cruces secundarias son traídas a sus respectivas casas, entre petardos, músicas y cantos, para cambiar su vestimenta. Las Cruces se desvisten y se visten con nuevas prendas cada año. Los maderos son “desenvueltos” de sus telas ya descoloridas, para luego ser

¹⁰ Algunos *antiguos* indican que se bajaban antes de Semana Santa.

¹¹ También marca límites históricos y presentes del territorio comunitario reivindicando control sobre las fuentes de agua de su cuenca hidrográfica

“envueltos” con nuevas y limpias telas blancas. Otras telas más delgadas y de variados colores van arropando las Cruces de afuera hacia adentro, como una “envoltura concéntrica”, dando forma a un patrón simétrico que cubre la totalidad de las Cruces. Aunque la “Vestida de las Cruces” no es una práctica exclusiva femenina, la renovación de sus vestimentas es un proceso asumido mayormente por mujeres socoromeñas.

Acá es importante atender a la práctica de “envolver” en los Andes. Para Arnold es una técnica imbuida con potencias, ya que “ayuda a convertir algo material en algo viviente y animado” (2020, 171). En el caso de Socoroma se puede plantear que con el proceso de “Vestida de las Cruces”, en otras palabras, mediante su envoltura, se las está protegiendo y, a la vez, dotando de vida. Constituye una “envoltura generativa” en palabras de Arnold (2020). Es posible ver que, durante toda la fiesta, las Cruces reciben un trato de cariño y profundo respeto, junto con dedicarles caricias, cantos, bailes, tanto en instancias públicas como privadas, acompañándolas y velándolas toda la noche.

Las Cruces, ya renovadas, quedan por alrededor de una semana en el pueblo, la mayor parte del tiempo en la Iglesia. Ingresan al templo después del “Encuentro de las Cruces”, inmediatamente tras ser vestidas, y permanecen en su interior hasta el fin de semana más próximo cuando se realiza el “Despacho de las Cruces”. Aunque las Cruces descansan mayormente en la Iglesia, el grueso de las actividades ocurre fuera de ella. La orientación de la fiesta, el destino, está afuera, en su medio ecológico. La semana en el pueblo es un lapso reducido en comparación con su permanencia en las chacras y cerros, recordándonos que el origen de las Cruces son las montañas, pues allí, en la cumbre, está su *asiento*, la apacheta, motivo por el que la comunidad debe retornarlas. Es usual que las personas al encontrarse en Socoroma para la fiesta se pregunten mutuamente: “¿Vas a subir al cerro?” o “¿A qué cerro vas a subir?”.

“Tú eres milagrosa, pero tu camino es tan horrible” canta el verso. Pocas horas de sueño, elevada altitud, continuas libaciones y cantos emocionados hacen de la subida un camino tortuoso. Siguiendo la trayectoria del agua se alcanza la cumbre del cerro donde, antes de dejar la Cruz en la apacheta, los devotos, de rodillas, dan tres vueltas a su circunferencia, intensificando el dolor corporal producto del cansancio, con lo que las lágrimas se esparcen alrededor de la apacheta tal cual el alcohol de las *chaltas* sobre sus piedras. Es el momento en que cada cuerpo se entrega en ofrenda a los cerros, cual *vilancha*¹², produciendo su propio sacrificio ritual. Luego, en ánimo más tranquilo, otras ceremonias buscan que las Cruces cumplan las solicitudes de los socoromeños, cerrando un ciclo de flujos recíprocos de dones y contradones con las fuerzas extra-humanas. A los pies

¹² Rito de sacrificio animal con ofrecimiento de sangre a la tierra.

de la apacheta se extiende una mesa donde se comparte comida con las Cruces, con los cerros. Las Cruces son amarradas a la apacheta, las personas se despiden, se baja del cerro. “Para el otro año volveremos” canta el verso (véase Imagen 8).

Al día siguiente se cierra la fiesta con el *Sayari Molino*, una ceremonia de signos teatrales, en la que “el Abuelo”¹³, castiga o perdona las acciones de los socoromeños durante la fiesta, viviéndose entre el humor de las anécdotas y el dolor de latigazos.

Las Cruces/apachetas/cerros remiten a una misma entidad, aunque con distintas materialidades y posibilidades. No se debe olvidar que, al decir de los socoromeños, “la Cruz es una sola”, entendidas como totalidad. Las Cruces, o los cerros, representan la unidad de agencias heterogéneas que se encuentran distribuidas en distintos seres implicados en la vida de los Andes. Gabriel Martínez (1983), analizando la sacralidad de los cerros en Isluga, planteó una idea que aquí encuentra eco: las Cruces son “entidades complejas”, con distintos niveles de conjunciones y disyunciones entre todos los elementos, materialidades y subjetividades que la definen en la práctica de su celebración. Cada uno de esos niveles pueden ser entendidos, en coherencia con una ontología analogista, como líneas de acciones que conectan signos y significados, en la que cada punto que conforma esas líneas puede estar definido desde distintos lugares.



Imagen 7. Cruces de Yapabelina en tíaña de Cruz Vilque (frente al pueblo)¹⁴. Autor: Jorge Moreira

¹³ Representado por un socoromeño vestido de abuelo, que no debe ser confundido con el *Abuelo Carnavalón*.

¹⁴ En esta oportunidad las vestimentas de las Cruces exhiben los colores de la bandera chilena. Tras la Guerra del Pacífico (1879-1883) este territorio fue ocupado y administrado por el estado chileno hasta la firma del Tratado de Lima en 1929. Éste resolvió que Perú mantendría soberanía sobre la



Imagen 8. Apacheta en Cerro Milagros. Autor: Jorge Moreira

San Isidro

En Socoroma ya ha pasado recientemente la fiesta principal de la cosecha (Cruces de Mayo). Es el momento de apreciar sus frutos y llevar a cabo su distribución. Esta fiesta consiste en una recreación lúdica de intercambios campesinos, gira en torno a la vida agrícola. De manera teatralizada expresa y representa el microcosmos social de la comunidad, pues los *mayordomos* y comuneros en escala reducida replican sus chacras con los frutos cosechados en la temporada, choclos, papas, tunas, orégano, productos que luego se intercambian y comercializan simbólicamente con trozos de loza o cerámica quebrada (véase Imagen 9). Inmersos en este juego de representaciones e intercambios, los socoromeños escogen autoridades como alcaldes, jueces, policías, existiendo también su contraparte, ladrones y cómplices, roles que en conjunto van generando situaciones lúdicas¹⁵.

La organización de la festividad siempre recae sobre los dos *mayordomos* a quienes pertenecen San Isidro y San Salvador, los *mayordomos* de la Virgen del Rosario y la Candelaria respectivamente. Sin embargo, ninguna de ellas participa de la festividad. Ésta se desarrolla completamente en el exterior de la Iglesia,

Provincia de Tacna, mientras que Chile asumiría soberanía sobre la Provincia de Arica. Tales delimitaciones etno-nacionales han marcado el devenir histórico de la región en el último siglo.

¹⁵ Actualmente esto sucede en pocas ocasiones, está más presente como recuerdo.

entrada la tarde cuando los santos *pachallamperos* son sacados fuera y se posicionan dándole la espalda a la Iglesia, observando las chacras de los comuneros¹⁶.

Así, los santos presiden toda la fiesta, para la cual han sido adornados con flores y productos de las cosechas. Sobre ellos se da forma a un arco con *chalas* de maíz, el que es utilizado como marco para cubrir los santos con un manto o una *llicllia* (véase Imagen 10). Comienza el tiempo de las heladas y, según indican, los santos no pueden pasar frío, porque aquello afectaría sus cosechas, razón por la cual cubren sus hombros y espaldas, igualmente como lo hacen los propios socoromeños en esta época. En ese determinado momento los santos encarnan las chacras, ellos son los cultivos, condensan el resultado del mundo agrícola, al igual que en Pachallampe. Pero en una recreación de las chacras en el pueblo. Ahora no son los santos desplazándose, los que viajan, caminan y bailan en las chacras, sino que se retorna al centro, indicando la circularidad y el cierre del ciclo.

La primera actividad ejecutada por las personas que llegan a la fiesta es acercarse a los santos, agarrar el incensario siempre encendido, poner copal en su interior – cada persona trae su propio copal que desenvuelve cuidadosamente de una bolsita – y luego enviar su aliento que se transforman en humo denso subiendo hacia los santos como un conector entre distintas dimensiones. Cada una de las personas pausadamente les habla, acaricia, y con cariño amarra a sus cuerpos o deja a sus pies parte de las cosechas que ha traído como ofrenda, ensanchando y diversificando su altar que se aprecia abundante, generoso y próspero. Ofrendando y estableciendo tal comunicación personal con los santos se ingresa a la dinámica de la fiesta. Las cosechas vuelven a los socoromeños cuando al final de la fiesta los productos del altar son distribuidos por los *mayordomos* entre todos los participantes.

En tanto fiesta orientada a la celebración de la producción agrícola, es también un agradecimiento a los santos labradores del pueblo. Aquí vuelven a estar presente los santos que en noviembre habían acompañado las fiestas y labores agrícolas al inicio del *ciclo*. Finalizando la fiesta, tras la comensalidad ritual en la plaza – como en los 7 platos de las Cruces de Mayo –, se canta y baila pachallampe, recordando que todo vuelve al comienzo. En este momento la presencia de los Santos *pachallamperos* marca el final e inicio, la re-generación, del *ciclo ritual agrícola*.

¹⁶ Antiguamente, antes que la plaza fuera empedrada, las chacras eran recreadas en la misma plaza del pueblo. Hoy la fiesta se desarrolla mayormente al costado de la Iglesia, donde aún hay tierra que permite recrear las chacras. Por tal motivo se ha discutido qué hacer con los Santos, resolviéndose durante el 2024, sacarlos por la puerta lateral de la Iglesia que da a la *chalta de los mayordomos*, donde pueden efectivamente mirar las chacras.



Imagen 9. Recreando las chacras. Autor: Jorge Moreira



Imagen 10. Altar de San Isidro. Autor: Jorge Moreira

Reflexiones finales

Nuestra indagación se sustenta en años de participación en las fiestas, cuyos inicios se remontan dos décadas atrás. Sin ser una etnografía continua, ha significado una constante inmersión en el calendario festivo presentado, permitiendo un conocimiento empírico de las fiestas, así como también, de manera

más amplia, un aprendizaje de las pautas culturales que rigen las actividades de la vida comunitaria. La etnografía, entendida como “the durable wealth of anthropology” (Salomon 2018, xiv), acá no es solo una recolección de datos y su positiva exposición, basada en la acumulación de hechos observables, sino una experiencia perceptiva del envolvimiento en la vida de las fiestas. Estar, compartir, vivir la fiesta, para comprender su propio desenvolvimiento festivo, expresado en gestos, detalles, interrelaciones permanentes y abigarradas con seres humanos y no-humanos, que se mueven en conjunto, comunicándose, respondiendo recíprocamente, con silencios, convergencias y malentendidos. Con esta experiencia podemos definir la ontología desde un punto de vista etnográfico: aquella no significa revelar algo que no se haya visto antes, o sumergirse en las profundidades de una realidad oculta donde emanan nuevas verdades sobre el ser de las cosas. La ontología es la reconstrucción de un mundo particular, desde una mirada etnográfica concreta acerca de las relaciones que componen ese mundo, sus modos de identificación y su equipamiento conceptual (Tola 2015). No desdeñamos la posibilidad de un “ontología profunda” (Holbraad y Pedersen 2021, 69-80) o la imposibilidad de comprender las “propiedades del mundo” (Mannheim 2020, 52-57), solo que las circunscribimos a un marco etnográfico, a sus contingencias, praxis y materialidades específicas. La ontología busca re-mirar el mundo, volver a comprender lo que está ahí, lo que ya hemos visto y asumir otro punto de vista (Holbraad 2014). Por ello la etnografía es relevante, pues la fuente de la reflexión ontológica no es un dato puro, aún no hallado, sino la puesta en relación de nuestra propia posición con las prácticas festivas andinas. Con todo ello, nos propusimos describir y analizar el *ciclo ritual agrario* porque permite pensar el conjunto de fiestas en sus dinámicas interdependientes, ya que estudios previos se han focalizado más bien en sus singularidades (Choque 2015; Choque y Pizarro 2013, Choque y Díaz 2017; Galdames et al. 2016; Moreira 2023, 2024)¹⁷. Desde este punto de vista, el eje que sostiene el movimiento de las fiestas es la labor agrícola vinculada a sus contextos medioambientales.

Las fiestas involucran a la comunidad en los distintos “tiempos” del *ciclo*, constituyen el espacio/tiempo vital del principal acontecimiento agrícola. En los Difuntos se inicia con la ineludible presencia de los antepasados, quienes habilitan

¹⁷ Choque (2015) presenta una mirada conjunta de las fiestas de Socoroma, describiendo y desarrollando una reflexión para alrededor de 15 fiestas, pero sin detenerse mayormente en alguna por el carácter de la publicación. Moreira (2007) describe pormenorizadamente el ciclo anual de las fiestas socoromeñas con el objetivo de “dejar plasmado un detalle etnográfico de ellas con el fin que sirva a los socoromeños cuando, en un futuro, puedan revisar a través de estas palabras algunos aspectos y formas de cómo se llevaron a cabo sus ‘costumbres’ en un determinado momento de su historia” (2007, 320). El objetivo mayor de su tesis fue comprender la identidad cultural de la comunidad mediante las fiestas.

el desenvolvimiento del ciclo ritual en su conjunto, es la apertura que posibilita la conexión con los poderes generativos, las potencias extra-humanas, que habitan su mundo en constante transformación. Así, se continúa con Pachallampe que marca el tiempo de siembras, Carnavales el de crecimiento y fertilidad, Cruces de Mayo de cosechas, y San Isidro de distribución e intercambio. Por otra parte, los lugares donde se desarrollan las fiestas, aun cuando son diversos, comparten un despliegue desde el centro hacia la periferia, extendiéndose desde un espacio restringido hacia uno más amplio, abriéndose hacia el medio ecológico. El centro litúrgico eclesiástico, la Iglesia y la plaza, el espacio cristianizado, en definitiva, queda desplazado por una orientación hacia el espacio cotidiano y práctico, desde las calles del pueblo, circulando entre las casas y patios de los comuneros, hasta las chacras, y que también se despliega hacia el paisaje sagrado, configurado por vertientes y cerros poderosos en los límites del territorio comunitario. Toda esta espacialidad se encuentra vinculada por los cuerpos hídricos que se convierten en vasos comunicantes del flujo vital del mundo, en tanto el agua es el elemento fundamental que sustenta su vida basada en la agricultura. Tales consideraciones permiten comprender este *ciclo ritual agrario* en referencia a las potencias que permiten la continuidad de la vida en Socoroma.

Hemos visto que estas fuerzas anímicas son singularizadas en cada fiesta por una figura central, el *Abuelo*, las Cruces, los Santos, los Difuntos. Son entendidas acá como extra-humanas debido a sus poderes que exceden la humanidad, pero que tienen la cualidad de “persona social” en tanto son parte del mundo social de los socoromeños, con las cuales se mantiene estrecha comunicación. Sobre el estatuto ontológico de estas entidades podemos apuntar algunas palabras, teniendo en cuenta que el llamado “giro ontológico” permite pensar el conjunto de relaciones sociales, entre sí, con la materialidades y externalidades corporales, que están en la base de las prácticas sociales, para dar cuenta que en esas praxis pueden estar comprometidos diversos mundos (Holbraad y Pedersen 2021).

El *Abuelo* es un caso interesante porque es a la vez humano y más-que-humano. Comparte la misma fisicalidad pero diferente materia. El *Abuelo* no está constituido de los mismos materiales que los humanos, no comparte la misma sustancia. Sin embargo, tras ser modelado y vestido comparte con los humanos la misma fisicalidad (Descola 2012) o envoltura (Arnold 2018, 2020). El cuerpo, su forma – aunque no la sustancia –, es necesaria para dotar de potencial intencionalidad al *Abuelo*, lo que permite su personificación ontológica. Luego, esta intencionalidad es activada por la forma cómo los socoromeños lo perciben y el tipo de relaciones que conscientemente entablan con él: vestirlo, cuidarlo, pero sobre todo incorporándolo activamente en las relaciones de parentesco. Así, deviene humano mediante actos que son humanizantes, adquiere una

individualidad humanizada, proceso que Di Salvia (2016, 2019) distingue como “personalización ontológica”.

Las Cruces evaden cualquier definición acabada por sus múltiples *correspondencias*. Aun cuando son inmanentes, en determinados momentos parecen compartir atributos de los cerros, las apachetas, las vírgenes, mediante una cadena de analogías (Descola 2012). Acá solo plantearemos una idea respecto de los cerros dada la relevancia que presentan en la organización social y espacial en los Andes. Las montañas han sido entendidas ampliamente como ancestros míticos de las poblaciones andinas. Esto ha sido propuesto también para el caso específico de Socoroma por Choque y Pizarro (2013) y Galdames et al. (2016). La hipótesis es sugerente porque tal cualidad de los cerros conecta esta festividad con los antepasados y, en el contexto global, permite plantear que tanto el inicio (fiesta de los Difuntos) como el fin (Cruces de Mayo) del *ciclo ritual agrícola* tiene relación con ellos, se abre y se cierra con los ancestros difuntos. Sin embargo, desde nuestra propia experiencia etnográfica, en otro lugar (Moreira 2023), hemos discutido el estatuto ontológico que tienen los cerros para la comunidad de Socoroma, afirmando que no hay evidencias empíricas para sostener que éstos sean considerados como sus antepasados, ni tampoco que las Cruces sean la personificación ontológica de los cerros como plantea Van Kessel (2006). Las montañas son consideradas como “metapersons” por Gose (2018, 488), “person-like presences” por Salomon (2018, 21), en el sentido que presentan características similares, pero a la vez distintas, a las personas. Esto se acerca a nuestro caso de estudio. Aunque en Socoroma las Cruces y los cerros son entidades diferenciadas, pues las Cruces no son consideradas como cerros, se puede establecer una correspondencia porque se dice que éstas les pertenecen, forman parte de ellos, compartiendo así parcialmente sus propiedades o atributos. Se aprecia con ellas – no con los cerros – modos de relacionamiento que las personifican, transformando en sujetos sociales estos objetos materiales (Di Salvia 2016; Arnold 2020), en la forma como lo conciben Gose (2018) y Salomon (2018). Las Cruces aproximan aquello que es distante en los cerros, sus poderes extra-humanos, para facilitar y hacer eficaz la comunicación durante la fiesta. De cierta manera ponen al cerro en movimiento, pues mientras que éste permanece inmóvil, las Cruces recorren caminos y bajan al pueblo donde son recibidas sentidamente por los socoromeños.

Los santos en Socoroma personifican fuerzas sagradas con atributos específicos. San Isidro, por ejemplo, es el Santo Labrador. Ellos comparten con las Cruces el mismo proceso de “personificación ontológica” (Di Salvia 2016), también se vuelven personas sociales, que cobran vida mediante innumerables cuidados durante el año y especialmente en su fiesta, respondiendo a la comunidad, aunque no en un sentido humano (Arnold 2018). En una suerte de metonimia San Isidro personifica tanto las chacras como los comuneros, pues lo que ocurre con su

persona es transferido a las chacras, siendo él mismo quien las siembra. En definitiva, encarna el conjunto del trabajo agrícola.

A través de estas entidades se puede apreciar que la distribución de materialidades, intencionalidades, funcionalidades, es decir, las formas anímicas de concebir las potencias generativas no son unívocas ni homogéneas en la comunidad de Socoroma. La ontología que ellas expresan tiene eco en el carácter analogista que asigna Descola a las sociedades andinas, caracterizada por una “singularización funcional y espacial” de las entidades extra-humanas, que se traduce en competencias específicas e inscripción material en lugares y objetos determinados (2012, 401). Recuerdan ciertas características de la “persona fractal” planteada por Wagner (2013), ni singular ni plural, ni todo ni parte, sino un fragmento en un encadenamiento relacional, o *correspondencia*, que posee cierta unidad en su fisicalidad, pero también pluralidad relacional por sus conexiones integrales que lo vinculan con la comunidad celebrante y las fuerzas extra-humanas. Compartimos con Catherine Allen que el mundo andino expresa un analogismo, tal como lo define Descola, pero, siguiendo a Sahlins, sobre un fondo animista, afirmando que “esta orientación analógica se basa en un animismo subyacente” (2025, 130).

Así, dadas las particularidades de estas entidades extra-humanas la comunicación ritual con cada una de ellas es singular, esperando que cumplan desde el ámbito específico que les corresponde. Responden a los actos y “*el habla*” de los socoromeños. Acá vale recordar que en el tiempo de los incas:

[...] no hubo comunidad o grupo social que no tuviera una relación directa y privilegiada con una entidad extrahumana, identificada con un lugar y un referente material, llamado *huaca*, que se comunicaba regularmente con sus miembros, ‘hablando’ de una forma que solo algún sacerdote a su servicio estaba en la capacidad de transformar en un mensaje verbal inteligible para los fieles (Curatola 2016, 302).

El *Abuelo*, las Cruces y los santos coinciden con esta categoría de *huacas*. Actualizadas, por supuesto, en el presente de la comunidad. Pero difieren, acorde con el contexto histórico actual, en que cada socoromeño tiene la capacidad de interpretar personalmente las respuestas de estas *huacas*.

Se aprecia que humanizando y personificando, es decir, dotando de personalidad social a distintas entidades, han sido formas de socialización desarrolladas por las poblaciones andinas para relacionarse con el medio extra-humano y, de esta manera, poder aproximarla e incorporarlo a su sociabilidad (Absi 2005; Canessa 2020; Gose 2018).

Sintetizando, en Socoroma las fiestas y sus ritos simbolizan y agencian espacios abigarrados de vitalidad con los cuales se producen modos de

relacionamiento y correspondencias medioambientales específicas. En otras palabras, queremos decir que estos espacios vitales configuran una realidad alejada de los púlpitos, las misas, los clérigos, y que teniendo como fundamento una ontología relacional atienden a las *correspondencias* entre aquellos elementos y seres no humanos que dan sentido y permiten la continuidad de una forma de vida agrocéntrica en esta porción de los Andes. Por este motivo la comunicación ritual con las entidades extra-humanas, caracterizadas *grossō modo* por el "tiempo" o los fenómenos atmosféricos, resulta trascendental. El mundo es regenerado cíclicamente gracias a la ejecución de las fiestas, ellas mantienen el flujo de la vida en la comunidad de Socoroma.

Los siguientes esquemas resume lo planteado en este artículo:

Fiesta	Mes	Actividad / tiempo	Entidad relacional	Correspondencia medioambiental
Difuntos	noviembre	habilitamiento	Ancestros	proximidad de la lluvia
Pachallampe	noviembre	siembra	Santos	preparación de la tierra
Carnavales	febrero / marzo	crecimiento y germinación	Abuelo Carnavalón	abundancia de lluvias
Cruces Mayo	mayo	cosecha	Cruces	continuidad del flujo hídrico
San Isidro	mayo	distribución e intercambio	Santos	protección de las heladas

Esquema 1. Ciclo ritual agrícola. Elaboración propia

Fiesta	Baile / canto	Comensalidad	Caminar	Envolver / desenvolver
Difuntos	miserere	en las casas	de casa en casa	armado del altar
Pachallampe	pachallampe	en las chacras	hacia las chacras	protección con llicllias a Santos, Niños Jesús, semillas de papas

Carnavales	tarkeada / orquesta	en las casas	de casa en casa y hacia las chacras	vestir al Abuelo, entierro y desentierro del abuelo
Cruces Mayo	kukulis	en la plaza y en los cerros	hacia los cerros	vestida de las Cruces
San Isidro	pachallampe	en la plaza	sin caminata	protección con llicllias a los Santos

Esquema 2. Prácticas generativas. Elaboración propia

Las fiestas son espacios/tiempos de memoria y de múltiples *correspondencias* (De Munter 2016) entre los existentes, especies de cronotopos (Bajtin 1989) andinos en un mundo cosmocéntrico (Descola 2005). La memoria colectiva de los socoromeños que define este mundo integrado se concreta fuertemente desde prácticas secuenciales de comensalidad, andar, y envolver/desenvolver, todo lo que genera animación de las fuerzas vitales presentes en la ecología de los Andes.

En todas las festividades de Socoroma la alimentación e ingesta de alcohol tiene un espacio y tiempo privilegiado, siendo una actividad colectiva y compartida entre humanos y no-humanos. Probablemente porque la comensalidad es el medio más extendido para propiciar relaciones sociales en los Andes (Harvey 1998, 74). Sin embargo, la forma cómo se alimentan los humanos entre sí y cómo éstos alimentan a los otros seres de su ecología son distintas, evidenciando la distancia social entre estas categorías de la existencia. Compartir comida es parte del esfuerzo humano por establecer pautas comunes de sociabilidad que permitan comunicarse con estas entidades (Gose 2018). Comer en exceso es comer por otros, por aquellos que no están (Canessa 2020), y compartir la comida con los muertos establece una comensalidad extra-humana. Caminar es el movimiento que sintoniza la sociedad con el medio circundante (Ingold y Lee Vergunst 2008) y, en el mundo andino, es un fluir en equilibrio con la vida (Mendoza 2021). En Socoroma es un movimiento tan cotidiano como ritual, y particularmente en las fiestas es una actividad profundamente social, pues siempre se anda en compañía. En los Difuntos, Carnavales, Pachallampe, las procesiones de casa en casa, hacia las chacras, dinamizan los espacios cotidianos de la vida socoromeña. La peregrinación de las Cruces es larga y difícil, pero el camino está lleno de voces familiares, presentes y pasadas, que animan cantando, a las que se responde también *verseando*. Caminar mediante las procesiones y el peregrinaje pueden ser dos maneras de fluir, desenvolverse, animar los cuerpos de humanos y no-humanos, expresando el modo en que sus habitantes se relacionan con su ambiente.

La lógica de envolver/desenvolver analizada por Arnold (2018, 2020) es pertinente para comprender diversos aspectos implicados en las fiestas. La

práctica de envolver involucra una acción de desenvolver, su contrafuerza, su respuesta transformadora. Envolver/desenvolver no son acciones causales, lineales, sino más bien flujos transformadores de la vida. Ambas prácticas se presentan recurrentemente en las fiestas de Socoroma: vestir y desvestir las Cruces, enterrar y desenterrar al *Abuelo*, *challar* las chacras, tejer los *pillos*, bailar el *kukulis* y la *tarkeada*, entre otros ejemplos. Así también, cada *chalta* comienza abriendo los tejidos que contienen los elementos rituales, desenvuelven las fuerzas propiciatorias, y termina cerrando los tejidos, envolviendo estas mismas fuerzas generativas. Tales prácticas permiten iniciar nuevas actividades a distintas escalas, tanto en niveles micro como macrosociales.

Podemos decir, finalmente, en una comprensión amplia, pero arraigada en una experiencia tan particular como múltiple, que las fiestas envuelven y desenvuelven recursivamente la asombrosa vitalidad de los socoromeños. Es, pues, el fluir de la vida en los Andes lo que en última instancia se expresa al abrigo de sus fiestas.

Bibliografía

- Abercrombie, Thomas. 1998. *Caminos del poder y la memoria*. La Paz: IEB-IFEA.
- Absi, Pascale. 2005. *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IRD- IFEA – Fundación PIEB.
- Allen, Catherine. 2025. *El flujo de la vida en Los Andes. Estudios y reflexiones desde la etnografía*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Arguedas, José María y Josafat Roel Pineda. 1973. “Tres versiones del mito de Inkarrí”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*, coordinado por Juan Ossio Acuña, 219-225. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Arnold, Denise. 2018. *Los eventos del crepúsculo: relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el Tiempo de los Españoles*. La Paz: Plural Editores e ILCA.
- . 2020. “Envolturas generativas: procesos vitales en los Andes meridionales”. En *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica*, coordinado por Oscar Muñoz Morán, 163-192. Madrid: Nola Editores.
- Bajtin, Mijail. 1989 [1937]. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus
- Canessa, Andrew. 2020. “Un carrusel de cosmologías: giros ontológicos en el mundo andino”. En *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica*, coordinado por Oscar Muñoz Morán, 341-364. Madrid: Nola Editores.

- Cavalcanti-Schiel, Ricardo. 2007. "Las muchas naturalezas en los Andes". *Periferia* 7: 1-11.
- Choque, Carlos. 2008. *Memoria y olvido del pueblo de Socoroma: deconstruyendo su identidad e historia*. Arica: CIACPO-Tierra Viva.
- . 2012. "Se van los peruanos... los más testarudos se quedan": la memoria y olvido de la chilenización en el pueblo de socorama. [Tesis Doctorado]. Lima: PUCP.
- . 2013. "Amt'añ thakhi en Socoroma: significado y expresiones del uso de la memoria en una comunidad aymara del norte de Chile". *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani* 5(1): 136-157. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/3765>
- . 2015. *Los Socoromas. Modos de vida, tecnologías y religiosidad del pueblo de Socoroma*. Arica: CONADI.
- y Alberto Díaz. 2017. "¡Ahora sí es pachallampe! Simbolismo, tecnología y memoria en la siembra de papa en Socoroma, norte de Chile". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 49(3): 411-426. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000024>
- 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.
- Curatola, Marco. 2016. "La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua". En *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, coordinado por Marco Curatola y Jan Szeminski, 259-316. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- De Munter, Koen. 2016. "Ontología relacional y cosmopraxis, desde Los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4): 629-644. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000030>
- Di Salvia, Daniela. 2016. "Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes sur-peruanos". *Revista Española de Antropología Americana* 46: 97-116.
- Di Salvia, Daniela. 2020. "Con los pies en la tierra andina: reflexiones teóricas sobre la ontología animista quechua". En *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica*, coordinado por Oscar Muñoz Morán, 227-261. Madrid: Nola Editores.
- Descola, Philippe. 2005. *Las Lanzas del crepúsculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

- Galdames, Luis, Choque, Carlos y Alberto Díaz. 2016. "De Apachetas a Cruces de Mayo: Identidades, territorialidad y memorias en los Altos de Arica, Chile". *Interciencia* 46(8): 526-532.
- Gose, Peter. 2001. *Aguas mortíferas y Cerros Hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Abya Yala.
- . 2018. "The semi-social mountain. Metapersonhood and political ontology in the Andes". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8(3): 488-505.
- Harvey, Penny. 1998. "Los 'hechos naturales' de parentesco y género en un contexto andino". En *Parentesco y Género en los Andes. Tomo II. Gente de carne y hueso: las tramas del Parentesco en los Andes*, coordinado por Denisse Arnold, 69-82. La Paz: ILCA/CIASE.
- Henríquez, Patricia y Ostria, Mauricio. 2015. "Repertorio de prácticas escénicas de resistencia cultural. El Pachallampe". *ALPHA* 41: 191-205. ISSN 0716-4254.
- Holbraad, Martin. 2014. "Tres provocaciones ontológicas". *Ankulegi* 18: 127-139.
- y Morten Pedersen. 2021. *El giro ontológico. Una exposición antropológica*. Madrid: Nola Editores.
- Ingold, Tim. 2018. *La Vida de las líneas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- y Jo Lee Vergunst. 2008. "Introduction". En *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*, coordinado por Tim Ingold y Jo Lee Vergunst, 1-19. Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- Mannheim, Bruce. 2020. "Relatividad ontológica restringida". En *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica*, coordinado por Oscar Muñoz Morán, 47-84. Madrid: Nola Editores.
- Mamani, Manuel. 2002. "El rito agrícola de Pachallampi y la música en Pachama, precordillera de Parinacota". *Revista Musical Chilena* 56: 45-62. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902002019800003>
- Mariscotti, Ana María. 1973. "La oposición del Señor de los Fenómenos Meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales". *Historia y Cultura* 6: 208-215.
- Martínez, Gabriel. 1983. "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115. <https://doi.org/10.3406/jsa.1983.2226>
- Mendoza, Zoila. 2021. *Qoyllur Rit'i. Crónica de una peregrinación cusqueña*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- Muñoz Moran, Oscar, ed. 2020. *Andes. Ensayo de Etnografía teórica*. Madrid: Nola Editores.

- Mora, Gerardo. 2022. "El Ño Carnavalón no es un dios, tampoco un diablo. Una huaca contemporánea en San Miguel de Azapa (Chile)". *Andes* 33(1): 229-261.
- Moreira, Jorge. 2007. *San Francisco de Socoroma: pasado y presente, memoria e identidad. Estudio etno-histórico de un pueblo en las alturas*. [Tesis de Licenciatura en Historia]. Santiago de Chile: USACH.
- . 2021. "Pastores y agricultores de Socoroma: un caso de complementariedad ecológica durante el siglo XX en el extremo norte de Chile". *Estudios Atacameños* 67: e4194.
- . 2023. "La devoción de las Cruces. Parentesco y género en la circulación de objetos sagrados en una comunidad andina del norte de Chile". *AVA* 43: 12-40.
- . 2024. "Parentesco y reciprocidad festiva en una comunidad andina en el norte de Chile". *Cuaderno de los grupos de trabajo /ALA* 5: 105-118.
- Ossio Acuña, Juan. 2016. "Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del Inca". En *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, coordinado por Marco Curatola y Jan Szeminski, 21-88. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rengifo, Grimaldo. 2006. "El calendario agrofestivo -wata muyuy- en comunidades andinas. Apuntes". En *Calendario agrofestivo en comunidades andino-amazónicas y Escuela*, coordinado por PRATEC, 27-34. Lima: Bellido Ediciones.
- Rivera Andía, Javier. 2018. "Introduction. Towards Engaged Ontographies of Animist Developments in Amerindian South America". En *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, coordinado por Javier Rivera Andía, 1-69. New York: Berghahn.
- Salomon, Frank. 2018. *At the mountainis' altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*. New York: Routledge.
- Tola, Florencia. 2015. "Comentario a 'El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías premodernas'". *Trace* 67: 150-157.
- Van Kessel, Jean. 2006. *Los Santos Iconos de Chile*. Iquique: IECTA.
- Wagner, Roy. 2013. "La Persona Fractal". En *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Montserrat Cañedo, 83-98. Madrid: Editorial Trotta.

Daniel González Hernández

Antropólogo Social por la Universidad de Chile, Doctor(c) en Historia en la Universidad de Concepción. Becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID). Se ha dedicado por más de 20 años a la investigación etnográfica y testimonial del mundo campesino y andino en Chile, con especial atención a las fiestas patronales.

Contacto: daniel.gdaniel@gmail.com

Jorge Moreira Peña

Licenciado en Historia por la Universidad de Santiago de Chile, Doctor en Antropología Social y Cultural por la Universidad Autónoma de Barcelona y actualmente desarrolla un proyecto Fondecyt de Postdoctorado en la Pontificia Universidad Católica de Chile (ANID). Miembro del Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (Getp- GRAFO) y de la Red Interamericana de Estudios de Familia y Parentesco (RIEFAP). Investigaciones focalizadas en historia del pueblo aymara en Chile, con interés en temas de pastoralismo, identidad étnica, ritualidad, ecología, parentesco y género en los Andes.

Contacto: jorge.moreira.p@gmail.com

Recibido: 08/07/2025

Aceptado: 07/11/2025

Copyright © 2025 The Author(s)

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.