

“Amt'añ thakhi” en Socoroma: significado y expresiones del uso de la memoria en una comunidad aymara del norte de Chile

Carlos Choque Mariño
UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ

ABSTRACT

The following paper highlights the meanings and expressions of memory in an Andean community of northern Chile. The aim is thus the identification and understanding of the various "paths of memory" or "amt'añ thakhi", used by farmers in the formal and informal remembrance of the past, both in labor expressions, cultural, as in the rituals using mnemonic devices. Additionally, the purpose of this paper is to demonstrate the use of memory as a significant tool for those companies faced with cultural and political changes, leading them to generate successive deconstructions of their own history and past events.

Keywords: Andes; community; memory; Aymara culture; northern Chile

El siguiente artículo evidencia los significados y expresiones de la memoria en una comunidad andina del extremo norte de Chile. Se busca con ello, la identificación y comprensión de los diversos “camino de memoria” o “amt'añ thakhi”, utilizados por los campesinos en los espacios formales e informales de rememoración del pasado, tanto en las expresiones laborales, culturales, como en las rituales, mediante la utilización de artefactos mnemotécnicos. Asimismo, el propósito del presente artículo es evidenciar, el uso de la memoria como herramienta significativa, para aquellas sociedades enfrentadas a cambios culturales y políticos, llevándolos a generar sucesivas deconstrucciones de su propia historia y hechos pasados.

Palabras claves: Andes; comunidad; memoria; cultura aymara; norte de Chile

Introducción

Durante el siglo XX surgieron numerosos estudios y enfoques disciplinarios, permitiendo profundizar los debates y reflexiones sobre la memoria y la historia. Desde esta perspectiva, los estudios de la memoria en los Andes se han enfrentado a diversas problemáticas teóricas y empíricas, destacando las políticas y culturales, que han permitido una mayor reflexión sobre el alcance de la temática en discusión. Los temas derivados de la violencia política en los Andes y las violaciones a los derechos humanos, permitieron sendas investigaciones sobre la memoria en países como Perú, Chile y Argentina, efectuadas por las Comisiones de Verdad y Reconciliación respectivamente y por estudios desarrollados por: Starn (1993), Montoya (1997), Degregori y Jelin (2003), Theidon (2004), Correa, Carrizo y Corbalan (2009), Stern (2006) y Venturoli (2009), entre otros. Respecto a la vinculación del rol de la memoria y los usos culturales en las sociedades indígenas, los resultados son disimiles, ya que se evidencian mayores estudios y análisis en Perú y Bolivia, destacando los trabajos de Albo (1997, 2003), Hughes (2004), Abercrombie (2006) y Platt et al. (2011). En el caso chileno, solo se ha progresado en trabajos sobre memorias oficiales y documentos de archivos, relegando las memorias colectivas de las comunidades indígenas a una posición secundaria y subalterna.

Por otra parte, los procesos de transformación sociocultural vividos en la región Arica y Parinacota desde la década de 1960 en adelante, han provocado un cambio cultural en la población indígena de Socoroma, ya que parte de ella dejó la agricultura y ganadería para convertirse en una población mayoritariamente inmigrante, relegando a una posición secundaria y a la vez olvidando, una serie de prácticas rituales y memorias, que fueron esenciales en su calendario ritual¹. Asimismo, las formas y mecanismos de hacer memoria se han dejado de lado, o deconstruido, con los cambios vertiginosos de la modernidad. Esta localidad está ubicada a unos 3.200 m.s.n.m., siendo una zona ecológica donde predominan una serie de accidentes orográficos, prevaleciendo un paisaje de cerros y quebradas, utilizados con fines económicos y rituales de forma preponderante desde fines del Período Medio u Horizonte Tiwanaku (ver imagen 1)².

En tales circunstancias, cabe señalar las siguientes interrogantes ¿Es posible identificar los significados y atributos que se otorgan a la memoria en esta comunidad?, ¿Cuáles son las expresiones del uso de la memoria, y que artefactos mnemotécnicos son utilizados entre sus habitantes en la actualidad? Y ¿Existen prácticas culturales que recurren al cultivo de la memoria en el calendario ritual de los socoromeños?

¹ El pueblo de Socoroma se encuentra ubicado en la comuna de Putre y Provincia de Parinacota en el norte de Chile. Para comprender los procesos de cambios y transformaciones en la población aymara de ver Choque (2009).

² Para datación de recintos arqueológicos en Socoroma y sierra de Arica ver Muñoz y Chacama (2006). El Período Medio se extiende desde ca. 500 – 1.200 d.C.



Imagen 1: Pueblo de Socoroma, Provincia de Parinacota. (foto Carlos Choque 2011)

Los hallazgos realizados permiten identificar la complejidad y diversidad del uso y función de la memoria en la vida cotidiana y ritual de los habitantes de Socoroma. En este contexto, la hipótesis tiene en consideración el siguiente enunciado; los significados y utilidad de la memoria, explican la continuidad y sobrevivencia de las prácticas culturales y el devenir histórico, convirtiéndose en expresiones que dan sustento a la preservación de la memoria colectiva. Por tal razón, nuestro objetivo es lograr comprender el uso y funcionalidad de la memoria, tanto en los significados, como en las implicancias socio-culturales, pues permiten la continuidad de expresiones rituales y memorias, constituyendo una expresión de resistencia frente a la pérdida y cambio cultural.

“*Amt’añ thakhi*” o “senderos de memoria”, es una expresión de la diversidad de usos y significados de la memoria, en las comunidades aymaras, pues generan diversas estrategias para la conservación de su historia pasada, recurriendo a los artefactos mnemotécnicos manufacturados y paisajísticos, que se despliegan en determinados contextos cotidianos y litúrgicos. Igualmente, ciertas actividades rituales han permitido la reproducción y deconstrucción de memorias pasadas de manera colectiva y pública, cuya finalidad es asegurar el ciclo ritual y la validación social de los hechos e historias, generando consistencia en su identidad cultural.

La memoria y significado. Elementos para la discusión del concepto en Socoroma.

Las diversas reflexiones teóricas sobre la memoria, han estado influenciadas por su asociación con los estudios clínicos y el conocimiento

histórico a lo largo de la última centuria³. Desde la perspectiva de las ciencias sociales, Jaques Le Goff (1991b), consideró la memoria como un concepto crucial, ya que tiene la capacidad de conservar determinadas informaciones, que son remitidas ante “todo un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él imagina como pasadas” (Le Goff, 1991b, p.131). Este atributo le permite a la memoria tener una evolución permanente, así como lo señaló Pierre Nora (1984) y está abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia inconsciente, estando además vulnerable a las utilizaciones, manipulaciones y repentinas revitalizaciones⁴. Asimismo, la memoria posibilita el registro de eventos y detalles de nuestras vidas o de nuestras sociedades, que ocurre con las adquisiciones impersonales originadas en los estímulos y procesos mnemotécnicos.

En este mismo sentido, Paul Ricoeur (2000), concibe la memoria como parte de la historia y por ello, sometida a las controversias y reflexiones que emergen desde el corpus del conocimiento histórico. No menos importante han sido las discusiones en torno al alcance de las primacías y axiomas de la memoria, tanto en su aseveración individual como colectiva. En tales circunstancias, su significado involucra un criterio de identidad que posee extensión temporal, situación que permite un reconocimiento de la conciencia del pasado, que emerge de los almacenes mnémicos de los sujetos en los campos cognitivos y pragmáticos. Lo cognitivo se encuentra asociado a las cuestiones semánticas de la referencia y verdad, y como tal, responde a la pregunta qué se recuerda. Igualmente, Ricoeur reflexiona, que lo pragmático es la habilidad de recordar o hacer memoria, y da cuenta de cómo se recuerda⁵.

Teniendo en cuentas tales significaciones generales, conviene preguntarse ¿cómo clasificar las formas de expresión de la memoria en aquellas sociedades que han construido una tradición de rememoración, alejada del uso del archivo o fuentes escritas y sus males heredados, como expresó Jacques Derrida? Responder esta interrogante, lleva primero a considerar el enunciado de Jean Piaget⁶, quien aseveró que los procesos de construcción de la memoria, están íntimamente relacionados con los comportamientos perceptivos-cognoscitivos y fundamentales en los procesos constructivos de la memoria. Agregando, que los estudios de memoria tienen por objeto el problema de la actividad mnésica, dirigiéndose también hacia la contrariedad de las actividades perceptivo – cognoscitiva, pues se van modificando ó adaptando, las huellas del pasado en la “medida que se enfrentan a situaciones nuevas” (Piaget, 1968, p. 294). Por lo tanto, los procesos que afectan a la memoria tienen directa relación con los asuntos que vive el espacio y la organización socio – cultural que rodea a los sujetos. En este contexto, los aspectos narrativos y dramatizaciones practicadas

³ Los estudios de Squire (1986), Tulving & Schacter (1991), Baddeley (1997) y Choque (2012), entre otros, profundizan desde una perspectiva clínica las implicancias de la memoria.

⁴ Pierre Nora, considera a la memoria como la vida, lo vivido por grupos humanos, múltiple, abierta al recuerdo y el olvido desde el propio grupo, de revitalizaciones y de deformaciones sucesivas, es afectiva y mágica, articula detalles que la confortan, que la hacen bella, se nutre de recuerdos vagos pero con sentido, que pueden hasta ser enfrentados, pero lógicos; es simbólica y sensible, y forma la identidad.

⁵ Ver Ricoeur (2000).

⁶ Ver Piaget (1968).

por los sujetos, vienen a ocupar un lugar central en la afirmación del recuerdo, que se denomina como memoria colectiva.

Este tipo de memoria, posee despliegues narrativos dramatizados, generando impresiones veraces de la escena, convenciendo a los sujetos que los hechos rememorados o imaginados corresponden a la verdadera realidad (Goffman, 1970, p. 29). Entonces, los sujetos de un determinado lugar como Socoroma, pueden construir memorias dependiendo de los intereses y motivaciones colectivas o individuales, generando fachadas permanentes que van traspasando el tiempo y las generaciones, todo ello con el interés de restituir o fortalecer la historia familiar o colectiva. Igualmente, estas dramatizaciones de acontecimientos pasados poseen expresiones muy elaboradas y con un patrón estricto de jerarquizaciones como las evidenciadas por Thomas Abercrombie en K'ulta (Bolivia)⁷. En suma, la memoria colectiva es un proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad. Este pasado vivido es distinto a la historia, pues se refiere a una serie de fechas y eventos registrados, como datos y hechos, sin distinguir si han sido sentidos o experimentados por alguien. Además, la memoria colectiva es una instancia para asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida, como señaló Maurice Halbwachs (1950)⁸.

En esta misma temática, T. Abercrombie (2006), reflexionó que la memoria colectiva es una forma de explorar las representaciones pasadas y presentes de la memoria en las zonas andinas, considerando que las sociedades indígenas, distinguen claramente la memoria colectiva de las memorias explícitamente históricas y oficiales. Ello, porque las primeras, ofrecen un fundamento histórico a la existente y por lo tanto a la propia memoria. Si bien, se evidencian claras desventajas entre las memorias colectivas frente a las escritas y archivísticas, los pueblos indígenas siguen teniendo la capacidad de traer a la vida recuerdos desde tiempos lejanos, como suele ocurrir en los relatos de los chamanes, yatiris ó aborígenes australianos, pues el tiempo no es una limitante para la expresión de las memorias (Sharon, 1988; Ember, 2006)⁹. Por otra parte, Elizabeth Jelin (2002), mencionó que la existencia de archivos y memorias escritas sobre el pasado en distintos tipos de soportes, no garantizan su evocación. En la medida en que son activadas por el sujeto o grupos sociales, adquiriendo sentido y vigencia, cargados de necesidades sociales y valores, enmarcadas en visiones del mundo, pues son una construcción social, acción que devela función selectiva de la memoria¹⁰. En consecuencia, existe una relación permanente entre las distintas expresiones de la memoria, pues las escritas, facilitan la construcción del pasado.

⁷ Ver Abercrombie (2006).

⁸ La memoria que entendemos como individual de la que creemos poseer el control, y ser productores de su construcción, así como también de sus facultades para concebir el pasado y el presente, o el recordar y el olvido; esta memoria que concebimos como "propia" y de la que dependen todas nuestras acciones, no es sino producto de interferencias de un proceso de socialización que a su vez conforma diversas memorias colectivas.

⁹ Carol Ember, proporciona un ejemplo importante, al mencionar que "los aborígenes australianos todavía cuentan historias relacionadas con sucesos que ocurrieron hace más de 30.000 años" (Ember, 2006, p.97). Ver: Cita de Russell Ciochon, John Olsen y Jaime James (1990).

¹⁰ Sobre este tema, Jelin (2002), considero que las nociones de memoria colectiva, son múltiples, superpuestas y compartidas, situación que provoca problemas al momento de generar las evocaciones individuales y colectivas, por tanto son construcciones que pueden ser subalternas y dominantes a la vez.

Asimismo, las memorias colectivas para las comunidades aymaras, implican una apropiación directa de la significación, es decir el hablante enuncia el verbo y la predicación en singular, incluyendo así al sujeto (hablante + oyente). Por ello, la palabra “chuymajanki”, no solo es tener memoria o “acordarse de algo”, sino que representa una asociación con todo el estado interior del cuerpo, el alma¹¹. Esto quiere decir, que recordar se hace con el “corazón” o los sentimientos interiores de cada sujeto. Igualmente, la palabra “Chuymaruchaña” o “encomendar a la memoria”, implica un acto que despliega una consideración emocional positiva o negativa, que puede operar como un acto individual o de manera colectiva.

Así, las expresiones de la memoria varían dependiendo de los espacios, temporalidades y escenarios donde se practican, teniendo directa relación con las jerarquizaciones, que le otorgan a la acción de rememorar su pasado. Este hecho es de suma importancia, pues el pasado les ha entregado constitución de identidad individual y colectiva, de ahí los esfuerzos en reescribir su memoria colectiva de manera permanente. Por otra parte, la necesidad de olvidar el pasado o el presente, requiere del compromiso de la memoria, pues el propio acto de alejamiento de los recuerdos, implica la generación de nuevas memorias, generando así disgustos o traumas del propio pasado social o individual, conducta que grafica asertivamente el concepto de “chuymajanki”. Además, la memoria posee una serie de significados culturales, develados y desplegados dependiendo de los contextos sociales y rituales como del rol que poseen los sujetos, que están haciendo memoria.

En suma, la reproducción de la memoria constituye un dilema de expresiones versus acción, superado mediante la construcción de recuerdos, que pasan inadvertidas para quienes son espectadores ajenos a las comunidades aymaras. En este contexto, existen diversos recursos y artefactos que posibilitan el afloramiento de las huellas mnémicas, desplegados de manera jerarquizada en espacios incultos o sacralizados, que permiten la validación social y cultural del acto de “tener memoria”, por ello existe una diversidad de expresiones, como el acto de rememorar actividades económicas, identidades y prácticas rituales. Igualmente, el hacer memoria para los andinos, constituye una obligación social y cultural, pues cada “jaqi” debe recorrer los senderos de memoria que la comunidad demanda¹², pues involucra la prestación de servicios comunales que tienen por finalidad recordar a las deidades, linajes e historias pasadas. Negarse a practicar dichos “senderos de memoria” o “amt’añ thakhi” involucra la construcción de memorias negativas, sobre los sujetos o familias que se niegan a cumplir las obligaciones comunales (Choque, 2012).

¹¹ El concepto de “Chuyma”, significa “corazón”, además posee variadas connotaciones pues es “todo lo perteneciente al estado interior del ánimo, bueno o malo, virtud o vicio, según lo que le precediere”. Ver Bertonio (2011[1612]).

¹² “Jaqi”, según Manuel Mamani (2002) significa “persona, ser humano, gente o ser racional”, posición que se adquiere cuando el hombre accede al matrimonio en las comunidades aymaras. Esta práctica se mantuvo vigente en la mayoría de las comunidades hasta mediados de la década de 1960 en el norte de Chile, siendo su práctica contemporánea solo de índole ritual y simbólica. La condición de “jaqi” con lleva además la práctica de obligaciones comunales.

“Amt’aña k’ancha”: Espacios para la generación de memorias culturales y laborales de los jóvenes pastores.

Francisco Gil y Gerardo Fernández, sostuvieron que no cabía duda, que el paisaje de los Andes está dominado por cerros y nevados, “imponentes protagonistas del paisaje que han influido fuertemente en los modos de pensar de los andinos” (Gil y Fernández, 2008, p.106). Agregamos a esta visión, que los cerros emergen en el paisaje con significados, dones y como estimulantes de memoria, debiendo ser tomados en cuenta, pues en “caso contrario pueden desatar su ira sobre la población y en oposición pueden bendecir y proteger a quienes cumplen con la entrega recíproca de dones” (Bouysse y Harris, 1987,p.44). Socoroma, no es distinto a los demás pueblos andinos, pues ha generado una permanente interacción con los cerros, en sus prácticas rituales y en su vida cotidiana.

En el siglo XIX, Socoroma poseyó un papel importante en el comercio con Bolivia, además el pueblo tuvo un numeroso ganado ovino y equino, que conservó hasta la construcción de la carretera internacional a Bolivia en la década de 1960 (Choque, 2009b). El rápido acceso a la costa y al país vecino en camiones, provocó la extinción de caballares, asnos y acémilas, reduciéndose a una mínima expresión en la actualidad. No sucedió lo mismo con el ganado ovino, que perduró hasta mediados de la década de 1980. En tal circunstancia, Socoroma gozó de una tradición pastoril ovina, efectuada por la población infantil y adolescente, pasando largos periodos con las manadas de ovejas en cerros y quebradas, tal como lo evidenció Xavier Albo, al declarar que “una de las primeras tareas productivas será probablemente acompañar a quienes llevan los rebaños a pastorear” (Albo, 1992, p.93). Si bien, Albo hace referencia a los camélidos del altiplano; el cuidado del ganado ovino en la sierra tiene idénticas expresiones, pues la familia y en especial los niños, son los encargados de su resguardo, en los pastos naturales que están ubicados en terrenos no aptos para la agricultura¹³.

Durante la realización de la investigación, fue posible identificar que los entrevistados evocaron memorias, sobre las actividades pastoriles que desarrollaron en la niñez, siendo este trabajo una de las primeras actividades laborales, desarrolladas para “ayudar a sus padres”. Por tanto, cuando “despertaron” (toma de conciencia), estuvieron “pasteando” en los cerros de la comunidad. Las memorias de prácticas labores y culturales, les permitió aprender las nociones de trabajo colectivo, y forjar la base de la personalidad andina, adquiriendo los principios de reciprocidad y colaboración, que luego serán esenciales en la vida diaria como en los ritos agrícolas¹⁴. De este modo, los niños socoromeños “despertaron” pasteando los cerros Tarucachi, Vilque, Calvario, Markuma y Chatiza, siendo espacios donde se reprodujeron y reelaboraron memorias, como también de interacción social, similares a las libaciones evocativas y ch’allas de memoria, efectuadas en vísperas de fiestas rituales¹⁵.

Los cerros son espacios frecuentes para la realización de juegos de memoria en los Amt’aña K’ancha (campos de memoria) y Anat’añ K’ancha

¹³ Ver Serracino y Stehberg (1975), para estudios de la vida pastoril en ovinos en el norte de Chile.

¹⁴ Ver Arteaga y Domic (2007).

¹⁵ Ch’alla, nombre genérico del rito de libación de líquido. Ver Mamani (2002).

(campos de juego). En los primeros, se realizaron actividades para recordar, reproduciendo así los caminos de memoria generados por mayordomos y alféreces, tal como sugiere Thomas Abercrombie (Ver imagen 2)¹⁶. En el segundo, “Anat’añ K’ancha”, los juegos tienen un rol predominante, si bien, se asocian al uso de la memoria, no tienen las mismas complejidades expuestas en los campos de memoria. Ambos, espacios son colindantes y en algunos casos se superponen en las narrativas de los entrevistados.

Si bien, nuestro propósito central es la identificación de las memorias de labores culturales que se realizaron en los cerros, también es posible identificar los espacios de construcción de memorias, los comportamientos de los jóvenes pastores quienes ejecutaron representaciones rituales y las reafirmaciones de identidad, en un entorno distinto al hogar o al pueblo mismo, sino que se produjeron en sectores específicos de los cerros, pues poseyeron espacios y artefactos mnemotécnicos para la reelaboración de la memoria, siendo usados a lo largo del tiempo. Lo anterior coincide con los planteamientos de T. Abercrombie (2006), pues el paisaje, y en nuestro caso el cerro, ha constituido un estimulante permanente para la reproducción de memorias. Las zonas de uso cultural en los “cerros”, son: los refugios para la lluvia, antiguas paredes de piedra en los cerros inhóspitos, apachetas destruidas, los abrevaderos y sitios de juegos construidos por los niños. Cuyos espacios no poseyeron la categoría de un “espacio salvaje”, dado que las fuerzas incontroladas de la naturaleza y el Manqha Pacha expresan su poder hegemónico. En vista de ello, algunos sectores de los cerros de Socoroma poseen una connotación dual y ambigua, ya que generan temores e inseguridades en los adultos, pero para los niños pastores ciertas zonas son un espacio de seguridad y de interacción socio-cultural, tal es el caso del Tata Calvario, Tarucachi y Vilque, pudiendo estos representar una extensión del espacio sagrado, ya que su entorno está “protegido” por las cruces del pueblo¹⁷.



Imagen 2: Amt’aña K’ancha o “Campos de memoria” a un costado del Calvario de Socoroma. (Foto, Carlos Choque 2011)

¹⁶ Es necesario precisar, además que en la cima del Tata Calvario existen dos “K’ancha”, siendo la más oriental construida en teoría por los niños que nacieron entre 1945 a 1955, no obstante, esta apropiación inicial es rechazada por los entrevistados que tienen como periodo de nacimiento los años de 1916 a 1929, pues expresaron que este espacio de juegos, ya estaba ahí al momento de conocerlo en la década de 1930. Una de las k’ancha ejerce de campos de juegos o “ant’añ k’ancha” y la otra de campos para hacer memorias “amt’aña k’ancha”.

¹⁷ Argumento similar expreso el desaparecido Gabriel Martínez (1983, p. 86-87), al presentarnos la noción de «ambigüedad» que rodea a las ideas y prácticas en torno a los cerros al interior de la Provincia de Iquique.

La reproducción e interacción socio-cultural, no se expresan en un área indefinida ni es identificada al azar, sino están asociadas a la existencia de huellas mnémicas y narrativas, que tienden a difundir la existencia de ciertos espacios culturales, reutilizados por cada generación de pastores, como la K'ancha del Tata Calvario¹⁸. En suma, este espacio estimula la apertura de los almacenes mnémicos, practicados por cada generación de pastores, reutilizando las mismas áreas de juegos y trayendo como resultado la producción de nuevas memorias o la reelaboración de las mismas, en cada nueva generación. Asimismo, el cultivo de las memorias es realizado preferentemente por la mujer en Socoroma, pues cumplen roles sociales, económicos y culturales en la comunidad, permitiéndole traspasar sus conocimientos y recuerdos a los grupos etarios inferiores, mientras ejerce su función materno a lo largo de su vida (Arnold y Yapita, 1996).

El "Amt'aña K'ancha" en el cerro Tata Calvario, es un espacio donde el juego, está acompañado de la reproducción de ritos y "costumbres", en el cual niños – pastores, ejercen roles de fabriqueros, mayordomos, "Küjraría" y "servicios"¹⁹, concibiendo un "thakhi" de memoria, que los lleva a dramatizar procesiones con representaciones simbólicas de los santos y vírgenes, como también fiestas de siembra de papa o "Pachallampe" y la Anata²⁰. Es también, el "Amt'aña K'ancha", la que permitió la generación y reelaboración de significados entorno a determinados ritos, así como la creación de huellas mnémicas expresados en el futuro inmediato y lejano. La recurrencia de recuerdos sobre el tiempo de pastoreo, estuvo asociada a la existencia de una infancia que exigió sacrificios y privaciones, siendo el pastoreo un tiempo de juegos y de responsabilidades limitadas, tal como lo graficó tempranamente Guaman Poma de Ayala (1992 [1613]) en el Perú colonial (Ver imagen 3).

En consecuencia, el pastoreo de ovejas en los cerros fue un tiempo de aprendizaje, reafirmación de la identidad comunitaria y solidaridad en los jóvenes pastores y un espacio para las prácticas de los ritos comunales e interacción con el espacio sagrado. Agregar, que la "amt'aña k'ancha" y los cerros, permitieron la deconstrucción de nuevas memorias, teniendo como contexto la territorialidad sagrada de su entorno²¹, pues los cerros son considerados como testigos del tiempo y de puntos privilegiados del paisaje

¹⁸ Se denomina como "K'ancha" al corral de animales. También identifica una "K'ancha" como campo deportivo. Es necesario precisar que el sentido de "K'ancha", es distinto al que propone J. Hyslop (1990), quien la define como "un espacio cerrado de forma rectangular con tres o más estructuras situadas simétricamente a los lados del conjunto formando un patio central".

¹⁹ Küjraría, es una palabra de raíz aymara cuyo significado tiene relación a la persona encargada de prender las velas de los altares y de las personas para Semana Santa y en los diversos días de la semana, pues cada santo posee un día en específico. Los "küjraríos" realizaban la vigilia para Semana Santa en la sala y los mayordomos les llevaban las comidas, refrescos y cueros para dormir. Asimismo, ejercieron el rol de acompañar a los mayordomos en las diversas labores rituales o reemplazarlos, cuando no estaban en el pueblo por motivos laborales o de viaje. En general eran personas solas o mayores. Los "servicios" poseen un rol meramente asistencial en las festividades pues están encargados de acompañar a los mayordomos y alférez y asistirlos en la atención de los invitados a las fiestas.

²⁰ "Anata", juego o esparcimiento. También, es una fiesta de pre-cosecha (carnaval) que coincide con el inicio de la cuaresma de resurrección. El "Pachallampe" o "Pachallampi", ceremonia ritual en la siembra de la papa.

²¹ La K'ancha está dominada visualmente por los Volcanes Tacora y Taapaca, como también de las cruces de Cruz Vilque y Calvario. Además de los cerros, Orqo Chatiza, Qachu Chatiza, Socoroma y Tarucachi.

mítico (Gil y Fernández, 2008; Riviere, 1979). Asimismo, toda práctica cultural en los linderos del Tata Calvario, Qachuchatiza ó cerro Socoroma, motivaron la consolidación de las memorias precedentes y del sentido de identidad de los Socoromeños.



Imagen 3: Altar del Tata Calvario en la celebración de las cruces de mayo. (Foto, Francisco Manríquez 2011)

Cintas de colores y adobes como artefactos mnemotécnicos para la elaboración de memorias e identidad nacional

Las memorias colectivas poseen la cualidad de perdurar en el tiempo, si bien sufren los efectos del envejecimiento, la pérdida de algunas de sus partes o el olvido por el poco uso o estímulo de las huellas mnémicas, siguen existiendo en los almacenes cognitivos. La existencia de las huellas mnémicas en los individuos y grupos colectivos, se ve estimulada con el cultivo de narrativas dramatizadas y evocadas, expresadas principalmente en libaciones que hacen mención al pasado social y cultural, tal como mencionaron Halbwachs (1950) y Abercrombie (2006). Igualmente, el paisaje natural y cultural han ofrecido la estimulación necesaria para conservar la memoria, siendo un espacio para su reproducción clandestina en sitios familiares o públicos, no pudiendo ser borrada o eliminada de la mente, incluso en aquellas zonas o territorios, donde se han producidos acciones de violencia durante un período prolongado de tiempo.

Las comunidades andinas de Tacna (Perú) y Arica (Chile), sufrieron tempranamente los efectos de la violencia política ejecutada desde 1883 a 1929, luego de concluida la guerra del Pacífico. Este período ha sido denominado “plebiscitario”, ya que los ciudadanos de estos territorios debían definir en las urnas si deseaban la soberanía chilena o peruana, después de los plazos fijados

por el Tratado de Ancón²². En tales circunstancias, el gobierno de Chile aplicó en las provincias de Tacna y Arica una serie de medidas políticas, económicas y sociales con la finalidad de ganar la adhesión de la ciudadanía local, aplicando una política que se conoció como “Chilenización”²³, la cual tuvo expresiones de violencia simbólica, coyuntural, física directa y finalmente el “Estado de terrorismo”, tal como lo denunció la Secretaría de Estado del gobierno Norteamericano, que ejerció un rol arbitral según el “laudo” de 1922 (González, 2004; Díaz y Ruz, 2009; Choque, 2012)²⁴. En este contexto, la aplicación de la política de Chilenización, también tuvo sus expresiones en el campo de la memoria, pues busco suprimir todo tipo de elementos simbólicos, rituales, sociales y culturales, que recordaran la existencia del Perú en los ciudadanos de este territorio en disputa.

El Estado de Chile y sus agentes gubernamentales, supieron tempranamente la importancia de los espacios simbólicos y el paisaje, pues instalaron distintos elementos que evidenciaron la nueva dominación y hegemonía nacional. Uno de estos elementos fue la instalación de los símbolos y colores patrios en los espacios públicos y religiosos, disputándose así el control de la memoria colectiva de la población de Socoroma y demás pueblos de la sierra. Los sistemas simbólicos como las cintas de colores en las Cruces de Mayo, poseen una función social y política, pues adquiere una dimensión expresiva, que comunica la presencia de la identidad nacional de manera constante y permanente, poseyendo una expresión instrumental y manifestando la dominación del vencedor.

El proceso de vestir las cruces, es un acto ritual cargado de emotividad, y un espacio para reafirmar la memoria oficial versus la memoria colectiva, ya que se hace uso profuso de colores que enfatizan la identidad nacional chilena, instancia que contraviene las memorias colectivas, que se despliegan en otros ritos campesinos. El acto de colocar los colores de Chile en las cruces, es un evento necesario y hasta cierta forma obligatoria, teniendo una consideración simbólica relevante entre los socoromeños, que colocan profusamente en orden secuencial los colores: azul, blanco y rojo. En este contexto, emerge una interrogante ¿Existe posibilidad de transgredir esta “costumbre” y expresar insurgencia ideológica al momento de ataviar la cruz? (Ver imagen 4).

²² Este tratado en su artículo N° 3 expresa que “el territorio de las provincias de Tacna y Arica que limita, por el Norte, con el río Sama, desde su nacimiento en las cordilleras limítrofes con Bolivia hasta su desembocadura en el mar, por el Sur, con la quebrada y el río de Camarones, por el Oriente, con la República de Bolivia; y por el poniente con el mar Pacífico, continuara poseído por Chile y sujeto a la legislación y autoridades chilenas durante el termino de diez años, contados desde que se ratifique el presente tratado de paz. Expirado este plazo, un plebiscito decidirá en votación popular, si el territorio de las provincias referidas queda definitivamente el dominio y soberanía de Chile o si continúa siendo parte del territorio peruano (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, 1928, p 4-5).

²³ La “Chilenización” debe ser entendida como un proceso de “construcción de una conciencia nacional e identidad chilena en un espacio territorial y simbólico, que posee una expresión dual de su identidad (nacional y étnica), en la cual se aplicaron políticas, cosmovisiones e imaginarios tendientes a modificar el habitus, la estructura social y las prácticas culturales mediante la aplicación del poder y la violencia” (Choque, 2012). En otras palabras se buscó construir una homogeneidad política y cultural en función de un único criterio: la adscripción de los peruanos criollos e indígenas a la nación chilena.

²⁴ En enero de 1922 Estados Unidos invitan a Perú y Chile a reanudar las conversaciones por la soberanía de Tacna y Arica. Perú y Chile aceptan su arbitraje y convienen resolverlo con el presidente Warren G. Harding, por medio de un laudo arbitral.

Tal como se ha mencionado anteriormente, durante el proceso de vestir la cruz, los devotos disponen de una gama amplia de cintas de colores, telas bordadas y flores, siendo el uso de colores alusivos a Chile de alta demanda. El acto de usar colores distintos genera la inmediata observación de los asistentes que no dudan en generar llamados de atención con la siguiente expresión: “El azul va primero, después el blanco”. Agregando, más tarde con cierta insistencia “esa es la costumbre” y “somos chilenos”. Las manifestaciones de transgresiones a estas normas culturales de vestir la cruz pueden ser expresadas por aquellos sujetos que poseen un rol ritual o religioso, función que los exime de las observaciones o llamados de atención de los demás habitantes del pueblo.

No obstante, el uso predominante del rojo y blanco, genera un doble impacto en la feligresía, generando murmuraciones por el no uso del color azul y por otra, permite la activación de antiguas memorias que se expresan con este artefacto mnemotécnico (cintas). El despliegue de tal artefacto de memoria en un contexto ritualizado permite el reconocimiento de un pasado ligado al Perú, porque “Socoroma era peruano y los abuelos eran peruanos”. El hecho de poseer cruces con representaciones simbólicas de identidades nacionales contrapuestas a la memoria oficial, vino a estimular en las memorias colectivas la existencia de un periodo anterior o lejano, que aún persiste en los almacenes mnémicos y que dan cuenta de historias familiares y violencia, ya que los antiguos socoromeños fueron activos promotores y partidarios de la causa peruana, sufriendo con ello el impacto de la violencia política en la primera mitad del siglo XX, tal como se reporta en los informes diplomáticos y memorias colectivas.



Imagen 4: Vecinas de Socoroma vistiendo a la Cruz de Milagro.
(Foto, Carlos Choque 2010)

Este tipo de situaciones que alteran el sistema simbólico, generan una ruptura de los patrones preestablecidos en el imaginario, pues la “costumbre” de distribución de cintas de colores asociados a una identidad nacional, puede ser

desplazada a un rol secundario, permitiendo una libre expresión e insurrección de percepciones y sentimientos relegados en la subalternidad. Lo anterior se debe principalmente, a la “costumbre” de vestir la cruz con cintas de colores, iniciada a mediados de la década de 1960, pues en los años previos se realizaba con flores de Retama (*Retama sphaerocarpa*). El cambio se fundamentó, por el ataque que realizaban los guanacos (*Lama guanicoe*) a las cruces, pues estos buscaban alimentarse de las flores en los meses secos, por tal situación se cambiaron las flores por cintas de colores, según los testimonios de los entrevistados (Ver imagen 5).

Entonces, el sentido de las cintas de colores y otros sistemas simbólicos respondieron a aspectos estéticos y coyunturales, aprovechados por algunas familias para reafirmar la supuesta “chilenidad” (Díaz y Ruz, 2009; Díaz et al. 2012). El uso de estos artefactos implica una manipulación y apropiación de memorias, que busca instalar en el imaginario colectivo una identidad nacional, basándose en discursos, acciones y retóricas nacionales, evitando así, cuestionamientos sociales o políticos del comportamiento y conducta pasadas, cimentada con la dictadura de Pinochet entre los años 1973 a 1990. Desde esta perspectiva, el uso y fomento de los colores nacionales, son una búsqueda por perpetuar en los inconscientes la “Chilenización”, que sigue en conflicto con las memorias de la “peruanidad”.



Imagen 5: Cruz de Yapabelina en su apacheta.
(Foto, Carlos Choque 2011).

Por otra parte, existen artefactos mnemotécnicos que dominan el paisaje cultural y social, permitiendo la activación de huellas mnémicas sin restricciones e impedimentos morales e ideológicos en los espacios públicos y familiares. Estos artefactos son las edificaciones de uso comunitario y privado, adquiriendo así una connotación ritual y temporal, similar a las cintas de colores. La permanente observación de la arquitectura local posibilita que los sujetos identifiquen en sus muros una historia pasada, que denuncia una relación de identidad nacional ligada al Perú. Esto se debe a los estilos arquitectónicos y constructivos del siglo

XIX, pues fueron influenciados por el estilo “neoclásico peruano” o “arequipeño” (Ruz y Gálvez, 2001)²⁵. Los adobes de este estilo arquitectónico, son el doble de ancho (50 cm.) que los adobes contemporáneos, lo que posibilita su identificación por la población longeva de la comunidad. Asimismo, esto origina que las paredes de las edificaciones se conviertan en una suerte de documento que devela, la antigüedad de las casas, el linaje de los propietarios, las ideologías nacionales y las festividades rituales que se practicaron en dichas viviendas. En ese contexto una entrevistada de Socoroma nos dice:

En esa casa han dejado los antiguos, el techado nomás a puesto mi marido. La puerta y todo acá no estaba hecho y esta cocina no había, en ese pieza nomás estaba. Ese es de los Aranda, ese es reliquia de los Aranda, ellos eran peruanos, habían sido parientes de mi marido (Vecina de Socoroma de 92 años).

Entonces, el hogar no solo es un espacio de intimidad, seguridad, reproducción social y ritual, sino un “cosmos”, como lo señalaron Olivia Harris (1983), Thomas Abercrombie (1986) y Denis Arnold (2009). Asimismo, diversos autores han asegurado que los aymaras han construido una representación de su cosmovisión, donde cada sector de la casa posee un espacio de valor ritual y simbólico. Un ejemplo de ello, son las “cuatro esquinas”²⁶, la ubicación de las flores de Retama, las fotografías, calendarios, imágenes religiosas, adoratorios, etc. De igual forma el exterior de la casa es un espacio que posee su propio orden, memoria y articulación cósmica (Choque, 2012).

Es decir, las paredes de adobes adquieren el rol de artificio mnemotécnico al transmitir la memoria, que se lee, repite y recuerda, construyendo significados que pueden variar o ser re-elaborados, pero que tienen como contexto la existencia de un pasado republicano “peruano”, que aflora en la observación y la convivencia con estos instrumentos. Asimismo, este artificio mnemotécnico, ejerce su poder sobre los individuos que habitan la casa, pues genera una deconstrucción cultural del pasado, incentivando una evocación permanente a los difuntos ó familiares de aquellos que un día habitaron la casa, construyendo así nuevas huellas mnémicas para el futuro cercano²⁷.

Los “caminos de memoria” o “amt’añ thakhi” de los socoromeños

Durante la ejecución del calendario ritual de los Socoromeños, es posible la identificación de diversos “thakhi” comunales y de memoria²⁸, como lo

²⁵ Ver también para la arquitectura y estilos urbanos del siglo XIX a Ruz y Gálvez (2003).

²⁶ Las familias aymaras del altiplano, tienen un lugar de ofrendas a su cerro protector (uywiri), la cual esta emparejada en forma ritual con un altar doméstico ubicado en el patio de las casa (iskina), siendo entonces la “esquina” un espacio de ritual donde se representa el derecho del linaje familiar en torno a la tierra y los recursos que esta posee. De igual, es en las “cuatro esquinas”, donde se realizan las libaciones y advocaciones en determinadas fiestas, para sí también conjurar al Uywiri de la familia.

²⁷ Denise Arnold (2009) considera que la casa andina, por si sola genera procesos de construcción de memoria. Además, de un marcado rol simbólico y ritual.

²⁸ El “thakhi comunal” para Albo y Ticona (1997), es un sistema de cargos que expresan en tres categorías, “el camino pequeño”, “camino intermedio” y “camino grande”. El camino dura 20 años de servicio a la comunidad en cargos tradicionales y religiosos. Así, una vez que se cumplen con los tres caminos, las autoridades cesantes ingresaban a una nueva categoría de pãsarú (pasado), hecho que los convertía en “los más escuchados y los primeros invitados siempre que hay celebraciones”.

evidenció Thomas Abercrombie en K'ulta y Xavier Albo con Esteban Ticona en Jesús de Machaca (Bolivia). Si bien, la ejecución de los caminos de memoria no poseen las dimensiones rituales y significaciones de las comunidades altiplánicas, es posible identificar en Socoroma ciertos rasgos y patrones comunes durante la realización de la ch'alta o ch'alla que precede al am'tañ thakhi, realizados en un contexto cotidiano y otro ritual²⁹.

Las rememoraciones del pasado o "caminos de memoria" poseen dos categorías, una informal e inicial y otra formal y sacralizada. La primera se realiza en la fábrica de la iglesia o en la casa de algún mayordomo responsable de la festividad. La característica de esta primera forma de sendero de memoria, se expresa sin los protocolos, formalidades, jerarquizaciones sociales y participación de las divinidades locales. No obstante, la existencia de las hojas de coca y licores cumplen el rol de prefacio a los senderos formales de memoria, pues en la ch'alta se incorporan los saludos a los santos o cerros importantes dependiendo del tipo de festividad venidera. La finalidad de estas libaciones, es preparar a los mayordomos y fabriqueros para la realización de los senderos de memoria, en los espacios consagrados y ubicados en altares específicos.

El segundo tipo de "am'tañ thakhi", son realizados en espacios formales y sacralizados, localizados en los altares ubicados en las inmediaciones de la iglesia, y a diferencia del primer "camino de memoria", tienen la manifestación de complejos recorridos y rememoraciones del pasado, permitiendo el afloramiento de las huellas mnémicas y el involucramiento con los espacios sagrados en el acto de hacer memoria. La realización del am'tañ Thakhi requiere previamente de la disposición del conjunto de autoridades religiosas y civiles de la comunidad, que deben estar desplegadas según su posición jerárquica dual³⁰, debiéndose además ubicar espacialmente los artefactos y materiales rituales: Lliclla (textil o manta de uso ritual y cultural), tari (textil de menor tamaño para las hojas de coca), alcohol de caña 96°, vino, coca (*Erythroxylum coca*), lluxta (lejía o sal carbonatada que cataliza la hoja de coca) y licores.

La dirección de estos ritos es llevada a cabo por la pareja de Fabriqueros de iglesia quienes realizan las plegarias a los antepasados, al Tata Calvario, San Francisco – Parkara Achachi y a la Virgen del Rosario - CongorichavaAwicha³¹, para que reciban las súplicas de los mayordomos y depositen sus bendiciones sobre el pueblo. Dependiendo del tipo de festividad se evocan y rememoran las historias de los diversos santos. Se les invoca también con sus nombres aymaras y mestizos, tal como ocurre en la fiesta de siembra de papas "Pachallampe", instancia en que los santos toman los siguientes nombres a medida que se desarrolla la narrativa poética. Los nombres de los santos son: Parkara Achachi (San Francisco), Congorichava awicha (Virgen del Rosario), Arriero (Crucificado) Facinerosa (Virgen del Carmen), Candelaria (Virgen de la Candelaria), Sansosoreño (San Salvador), Sirka Tanir Tawaco (Virgen de Santa Lucia) y Chacarero (San Isidro). Igualmente, la realización de las rememoraciones evocadas tienen correspondencia con las peregrinaciones a los cerros sagrados o festividades realizadas a cada santo, como también al antiguo pueblo de

²⁹ Ch'alla, nombre genérico del rito de libación de líquido. Ver Mamani (2002).

³⁰ Para este tipo de caminos de memoria es imprescindible que sea realizado por el binario hombre-mujer. En casos de viudez o enfermedad de uno de los participantes debe ser reemplazado por alguien del mismo género.

³¹ Park'ara Achachi (Abuelo de frente pelada) y Congorichava Awicha (abuela de las rodillas gastadas). Traducción propia.

Socoroma, los linajes principales y a los antiguos mayordomos o los “truncos” que desde tiempos remotos practicaron las “costumbres”, llegando a enfatizar la antigüedad de sus prácticas rituales con la siguiente declaración “de que tiempo será esta costumbre”, pues esos “abuelos sabían tener estas costumbres”. De la misma forma, se puede identificar que en estos caminos de memoria los mayordomos antiguos dirigen el desenvolvimiento de los mayordomos entrantes, siendo un ejercicio de aprendizaje e interacción con el espacio sagrado, donde los convocados y los destinatarios provienen de los distintos “Pacha”, que concurren a recibir las súplicas y dones de los socoromeños³².

La inmigración a la costa, la enfermedad y la condición de viudez de algunos mayordomos, han generado ciertas readecuaciones a los caminos de memoria, pues la estructura y orden preestablecido se modifica dependiendo del contexto y realidad coyuntural presente, intentando conservar aspectos centrales como veremos en las fiestas de Mayo. Esta festividad posee los “caminos de memoria” más complejos ya que se le suman a las libaciones el alférez “pasantes” de cada cruz principal, que acuden para suplicar el acompañamiento de los santos en las peregrinaciones a los cerros sagrados. Por ello, la distribución de los Alférez es realizado de acuerdo a las jerarquías preexistentes de los Santos de la Iglesia, generando con ello una jerarquización de cruces antiguas y nuevas, teniendo simetría con el orden dual y jerárquico de los santos. Así entonces, los santos mayores como San Francisco y el Crucificado, tienen a su lado a la Cruz del Tata Calvario; la Virgen del Rosario y del Carmen tienen a su cuidado a la Cruz de Yapabelina y; La Virgen de la Candelaria, Santa Lucía y Copacabana tienen a la Cruz de Milagro (Ver imagen 6).

En el *amt'añ thakhi*, los mayordomos se convierten en los guías de las memorias, realizando evocaciones de: antiguos mayordomos, historias míticas de cerros y los caminos que conducen a cada cruz. Es necesario precisar que esta senda de memoria, es complementada por las motivaciones y las historias de los linajes del alférez, que enfatizan su compromiso y lealtad con las costumbres, siendo, un espacio para reafirmar el rol de los linajes en lo político y cultural al interior de la comunidad. Después de concluida, la presentación de los tres “senderos de memoria”, los mayordomos y alféreces realizan tres secuencias o recorridos de la hoja de Coca, suplicando la bendición de las cruces, presentado así los “parabienes ó paravinas”. Concluido este sendero, el alférez y mayordomos realizan tres secuencias de libaciones de alcohol “thinka”, de encuentro entre las cruces y los santos del pueblo, hecho que puede durar un par de horas, dejando a los participantes en un estado de embriaguez y jolgorio festi

³² Pacha es “todo lo que es; todo que existe y consiste”, todo lo que es de manera dinámica y que se va recreando una y otra vez. Pacha es lo invisible, lo profano y sagrado, lo exterior y lo interior, todo el universo y este lugar donde te miras, podemos decir que el mismo creador está incluido en la Pacha” (CONADI, 2004). Pacha es una noción de tiempo, espacio y totalidad. Ver también Choque (2005).



Imagen 6: Algunos mayordomos y alférez en Amt' añ thakhi
(Foto Carlos Choque 2011)

La realización de la ch'alta de memoria, es sin duda, un esfuerzo por mantener la vigencia de los linajes y la reafirmación de su identidad cultural, así como para elaborarla y apropiarse de ella, ejemplo de ello, lo constituyen los alférez de la Cruz de Milagro (año 2010), Humberto Tancara y Ana Ramos, quienes a pesar de provenir del distante San Pedro de Totorá (Bolivia), se han esforzado en mantener la vigencia de las “costumbres” de los Socoromeños, consolidando así su derecho a los recursos comunales y al reconocimiento colectivo de su nueva identidad³³. Es también, el amt' añ thakhi una celebración que involucra un acto ritual colectivo, en que compartir bebidas alcohólicas, hojas de coca y lluxta o caramelos dulces, son en sí mismas un instrumento de reciprocidad entre los mayordomos, alférez (pasantes) y el espacio sagrado. Por tal motivo, Abercrombie consideró a estos ritos como “instrumentos de interacción social” (Abercrombie, 2006, p.433). Entonces, el amt' añ thakhi de mayordomos y alférez son un esfuerzo extraordinario para traer al presente recuerdos del pasado lejano, reforzando así el sentido de identidad y oportunidad de recordar aquellos actos impíos o sacrílegos, que se deben obviar y evitar a lo largo de las libaciones y fiestas del pueblo. En otras palabras, son las deidades que van interactuando y haciendo memorias de sus propios caminos, las que se expresan en narrativas y diálogos que emplean primeras y segundas personas a medida que se desarrolla el sendero de memoria.

³³ La ch'alta no es el hecho de derramar alcohol, vino y coca, sino por el contrario consiste en un rito de mayor complejidad donde los dones que se entregan a las divinidades, son enviados por sus mayordomos, generando de esta manera la construcción de los “senderos de memoria”.

Reflexiones finales

El “Amt’añ thakhi” o “senderos de memoria”, posee una expresión diversa y de cierta complejidad en las comunidades aymaras del norte de Chile debido a dos factores externos. En primer lugar, han sido afectadas por los vertiginosos cambios culturales de las últimas cinco décadas, motivado por el acceso a los mercados laborales y los principios de modernidad, adoptados por los grupos etarios juveniles. Y por otro lado, las comunidades del altiplano o puna han vivido un proceso agresivo de penetración de las sectas protestantes (adventistas, testigos de Jehová, etc.), situación que ha redundado en una feroz lucha en contra de las memorias del pasado (memoria idolátrica), y sus vinculaciones religiosas. Situación que ha culminado con el cierre de templos católicos y el abandono de las prácticas pastoriles de la alpaca y llama. Sin embargo, esta necesidad de generar un olvido inexorable que trata de borrar las huellas de lo aprendido o vivido de manera individual y colectiva poseen resultados ambiguos y confusos. Estos intentos de socavar la propia inscripción del recuerdo, ansían afectar las metáforas antiguas, expresadas en las huellas mnémicas, destruyéndose de esta forma las memorias del pasado. La evasión al olvido ocurre esencialmente por la existencia de los artefactos mnemotécnicos y los paisajes culturales sacralizados que generan estimulaciones de las huellas mnémicas, almacenados en el sistema cognitivo, que al ser estimulados hacen posible la rememoración de hechos sociales, políticos y culturales, de interés del sujeto u organización social³⁴.

En el caso de Socoroma, los senderos de memoria se expresaron en la existencia de: “los campos de juegos” y “campos de memoria”, espacios sociales para el aprendizaje de la vida cultural y reafirmación de la identidad colectiva, esto bajo la observancia del espacio sagrado generado por el “tata calvario” y los achachilas (Apus), que controlan y dominan el espacio comunal, obligando a los seres humanos a las prácticas de reciprocidad entre la sociedad humana y el mundo sagrado. Por ello, los jóvenes pastores debieron realizar permanentes esfuerzos por aprender los ritos y luego recordarlos, participando más tarde de los senderos formales de memoria, una vez que se convirtieron en “personas” o “jaqi” (el matrimonio). Este proceso implica hacer cumplir a la memoria su tarea de restituir lo que ha tenido lugar, y en este sentido se encuentra inscrita en su seno la huella del tiempo, por ello la restitución solo requiere de estímulos y este lo genera el propio espacio sagrado y el paisaje.

Igualmente la existencia de artefactos mnemotécnicos tienen por finalidad el cultivo de identidades nacionales en un sentido ambiguo, pues conducen a los individuos a recordar la existencia de un “otro”, cuya identidad debe ser combatida en todos los espacios temporales y socioculturales. Esta situación se produce porque dichos instrumentos como las cintas y los adobes transmiten

³⁴ Ballesteros Jiménez (1994) sostuvo que el olvido de una cierta información se produce básicamente porque otros recuerdos dificultan o interfieren con la recuperación de dicha información, es decir, cuando los recuerdos viejos van interfiriendo en la recuperación de los recuerdos más nuevos, siendo esto una “interferencia proactiva”. No obstante, la existencia del olvido de los recuerdos, está asociado a diferentes causas, esto producto de un acto voluntario o por acciones coercitivas; un segundo olvido más bien evasivo, que contiene voluntad de silencio, de no recordar lo que puede herir y buscando no transmitir sufrimiento y; un último olvido liberador, que libra al sujeto y a la colectividad de la carga opresiva del pasado y permitiendo pensar el futuro libremente.

representaciones narrativas que funcionan como modelos icónicos que transitan en el tiempo y espacio, generando movimientos rituales que ayudan a conformar los límites de lo social y cultural de grupos y sociedades que van decodificando y reinterpretando su pasado con acciones conmemorativas colectivas.

Para los socoromeños la rememoración del pasado lejano y “mítico”³⁵, es un gran viaje narrativo donde una serie de interacciones episódicas se describen en dimensiones temporales del espacio y de la vida humana, que afloran en estas libaciones ordenadas por categorías formales e informales y con jerarquizaciones de sus actores que van desenvolviéndose de manera cíclica según los turnos asignados por el espacio sagrado. Este recorrido como se ha mencionado, emplea como catalizador la bebida alcohólica, pero que ejerce de instrumento mnemónico, propiciador de la reciprocidad y significación específica según el tipo de licor empleado. Las dedicatorias libatorias junto al uso profuso de hojas de coca, permite la activación y liberación de las huellas mnémicas almacenadas en el subconsciente y en los almacenes sensoriales. Es decir, el *amt’añ thakhi* y en particular la *Ch’alta* de los mayordomos y alféreces permite el afloramiento de la información expresada en códigos verbales – acústicos y frases semánticas, que vienen a deconstruir distintos aspectos de los recuerdos, permitiendo manifestar los recuerdos de manera jerarquizada con expresiones hegemónicas y contra-hegemónicas, dependiendo de los contextos socio-culturales que estén afectando a la comunidad. Por otra parte, estos recuerdos son reelaborados conforme a los intereses de los sujetos y las divinidades, sin las restricciones del tiempo – espacio, ya que la *ch’alta* es una libación que genera un *taypi*³⁶, donde convergen el pasado distante con el presente. Esta situación permite readecuaciones temporales de las jerarquizaciones de las divinidades, que dependiendo del “sendero de memoria”, van readecuando su ubicación espacial, pues los santos de menor jerarquía se convierten en mayores y principales, dirigiendo sus propias rememoraciones y significados frente a un auditorio sacralizado.

Al privilegiar los socoromeños este tipo de memorias no escritas, manifiestan su propia historia, pasado y presente. Y traen a la mente los pasados lejanos, el sentido del “yo” individual y colectivo, las genealogías de los linajes, la organización de su cosmos sagrado y las interacciones que vienen produciéndose entre las divinidades y los seres humanos a través del tiempo.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Thomas. *The Politics of sacrifice: An Aymara cosmology in Action*. Doctoral Thesis, University of Chicago, 1986.
- ABERCROMBIE, Thomas. *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos – IFEA, 2006.
- ALBO, Xavier. “La experiencia religiosa aymara”. En *Rostros indios de dios* (Manuel Marzal, Coordinador). La Paz, Cipca/Hisbol/Ucb, 1992, pp. 81–140.
- ALBO, Xavier y Esteban TICONA. *Jesús de Machaca: La marka rebelde. La lucha por el poder comunal*. La Paz, Ediciones Cedoin – Cipca, 1997.

³⁵ Categoría historiográfica occidental para denominar la historia del pasado andino.

³⁶ Se define como el “centro de todo”.

- ALBO, Xavier. 2003b. *Jesús de Machaqa: La marka rebelde. Cinco siglos de historia*. La Paz, Cipca – Plural, 2003.
- ARNOLD, Denisse. "Cartografías de la memoria: Hacia un paradigma más dinámico y viviente del espacio". *Cuadernos FHYCS-UNJU*, Nro. 36, 2009, pp.203-244.
- ARNOLD, Denise y Juan DE DIOS YAPITA (Comp.). *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. La Paz, Hisbol, 1996.
- ARTEAGA, Ana y Jorge Domic. "Ser wawa en los Andes: Representación social de mujeres migrantes aymaras sobre el niño (a) aymara". *Revista Ajayu*, La Paz, Volumen V, No.1, 2007 (pp. 1-26.).
- BADDELEY, Alan. *Memory. Theory into practice*. East Sussex, Psychology Press Ltd., 1997.
- BALLESTEROS, Sergio. *Percepción de las propiedades de los objetos a través del tacto*. Madrid: Editorial integración, 1994.
- BERTONIO, Ludovico. *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), 2011 [1612].
- BOUYASSE CASSAGNE, Therese y Olivia HARRIS, "Pacha: En torno al pensamiento aymara". En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Ediciones Hisbol, 1987, pp. 11-59.
- CIOCHON, Russell, John OLSEN and Jamie JAMES. *Other Origins: the Search for the Giant Ape in Human Prehistory*. New York, Editors Bantam, 1990.
- CHOQUE, Carlos. *10.000 años de historia aymara*. Iquique, Ediciones Mideplan/Bid, 2005.
- CHOQUE, Carlos. *Memoria y olvido de Socoroma*. Arica, Ediciones Tierra Viva, 2009.
- CHOQUE, Carlos. "Divergencias y antagonismos del movimiento social indígena en la Región de Arica y Parinacota (1965-1985)". *Rivista Confluenze Vol.1 N° 2*, 2009b, pp. 267-289.
- CHOQUE, Carlos. *Se van los peruanos... los más testarudos se quedan: Memoria y olvido de la Chilenización en Socoroma, tesis doctoral*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- CONADI. *Cultura aymara*. Arica, Editorial Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), 2004.
- CORREA, Gustavo, Carrizo, Jorge y David Corbalan. "Memoria y violencia política en Argentina reciente: Desde grupos sociales a grupos armados". *Revista de Escuela de Historia, Universidad de Salta*, Vol. 1 – 2, 2009, pp. 1-13.
- DEGREGORI, Carlos y Elizabeth Jelin. *Jamás Tan Cerca Arremetió lo Lejos: Memoria y Violencia Política en el Perú*. Lima, Ediciones IEP, 2003.
- DERRIDA, Jacques. "El mal de archivo. Una impresión Freudiana." <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>, 1994 [Enero 2013].
- DÍAZ, Alberto y Rodrigo Ruz. "Estado, escuela chilena y población andina en la ex subdelegación de Putre. Acciones y reacciones durante el período post guerra del Pacífico". *Revista Polis*, vol.8, n. 24, 2009, pp. 311-340.
- DÍAZ, Alberto, Rodrigo RUZ, Luis GALDAMES y Alejandro TAPIA. "El Arica peruano de ayer Siglo XIX". *Atenea*, n. 505, 2012, pp. 159-184.
- EMBER, Carol, Melvin EMBER y Peter PEREGRINE. *Discovering Anthropology: Researchers at Work-Physical Anthropology and Archaeology*. México D.F., Ediciones Prentice Hall, 2006.

- GIL, Francisco y Gerardo FERNÁNDEZ. "El culto a los cerros en el mundo andino" (dossier monográfico). *Revista Española de Antropología Americana*. 38 (1), 2008 (pp.105-113).
- GOFFMAN, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1970.
- GONZÁLEZ, Sergio. *El Dios Cautivo: Las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. Santiago, Lom ediciones, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire Collective*. Paris, PUF, 1950.
- HARRIS, Olivia. "Los muertos y los diables entre los laymi de Bolivia". *Revista Chungará*, Universidad de Tarapaca, Vol XI, 1983, pp. 135-152.
- HUGHES, Pedro. *Memoria andina*. www.blog.pucp.edu.pe/media/avatar/438.doc. 2004, Enero 2013.
- HYSLOP, John. *Inca Settlement Planning*. Austin, University of Texas Press, 1990.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Editorial Paidós, 1991b.
- MAMANI, Manuel. *Diccionario practico bilingüe aymara – castellano del norte de Chile*. Antofagasta, Ediciones Emelnor, 2002.
- MARTÍNEZ, Gabriel. "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes*, n. 69, 1983, pp. 85-115.
- MINISTERIO de Relaciones exteriores del Perú. *El arbitraje de Tacna y Arica: actas de la Comisión Plebiscitaria*. Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1928.
- MONTOYA, Rodrigo. "Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas". http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/RMMemoria/RM_Memoria1.html. (1997), Enero 2013.
- MUÑOZ, Iván y Juan Chacama. *Complejidad Social en las Alturas de Arica: Territorio, Etnicidad y Vinculación con el Estado Inca*. Arica, Ediciones Universidad de Tarapacá, 2006.
- NORA, Pierre. *Entre Memoria e Historia: La problemática de los lugares*. Buenos Aires, Universidad de Comague, 1984.
- PIAGET, Jean. *Memoria e inteligencia*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1968.
- PLATT, Tristan, Therese BOUYSSÉ-CASSAGNE y Olivia HARRIS. *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas. Historia Antropológica de Una confederación aymara (siglos XV-XVII)*. La Paz, Plural Editores, 2011.
- RICOEUR, Paul. *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2000.
- RIVIERE, Gilles. "Intercambio y reciprocidad en Carangas". En *Antropología*, Instituto Nacional de Antropología n. 1, 1979, pp. 85-113.
- RUZ, Rodrigo y Macarena GÁLVEZ. *La historia en la piedra. Putre: Documentos, memoria y arquitectura. Siglos XIX – XX*. Arica, Herco Editores, 2001.
- RUZ, Rodrigo y Macarena GÁLVEZ. *Putre. Historia y patrimonio de una localidad precordillerana*. Arica, Herco Editores, 2003.
- SHARON, Douglas. *El Chaman de los cuatro vientos*. México D.F., Siglo XXI.
- SERRACINO, George y Rubén STEHBERG. "Vida pastoril en la precordillera andina (Guatín, San Pedro de Atacama, Chile)". *Estudios Atacameños*, N° 3, San Pedro de Atacama, 1975, pp. 73–88.
- SQUIRE, Larry. "Mechanisms of memory". *Science*, n. 232, 1986, pp.1612-1619.
- STERN, Steve. *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973–1988*. Duke University Press, 2006.

- STARN, Orin. *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Lima, Taller de concentración y liderazgo, 1993.
- THEIDON, Kimberly. *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima, Ediciones IEP, 2004.
- TULVING, Endel & Daniel SCHACTER. "Priming and memory systems". *Science* n. 247, 1991, pp.301-306.
- VENTUROLI, Sofía. "Huir de la violencia y construir. Mujeres y desplazamientos por violencia política en Perú". *Rivista telemática di studi sulla memoria femminile DEP*, n. 11, 2009, pp. 46-63.

Carlos Choque Mariño: es profesor de Historia, Magister en Educación Intercultural Bilingüe y Doctor en Antropología en Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Actualmente se desempeña como académico del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas, Universidad de Tarapacá. Arica-Chile,
Contacto: cochoquem@uta.cl; carlos_choque@hotmail.com

Recibido: 01/03/2013
Aceptado: 19/04/2013