



De pisadas, apachetas y máscaras: una interpretación en clave heterológica del imaginario político de las comunidades andinas en el proceso de definición de la frontera internacional entre Bolivia y Chile

Of footprints, apachetas and masks: an interpretation in heterological code of the political imaginary of the Andean communities in the process of definition of the international border between Bolivia and Chile

Sergio González Miranda

Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, Universidad de Tarapacá (Arica, Chile)
pampino50@gmail.com

RESUMEN

El texto indaga en cómo se registraría, desde la perspectiva indígena, la emergente problemática fronteriza asociada a las repúblicas a partir del siglo XIX. La concepción de frontera para los indígenas fue, por cierto, no solo distinta, sino epistemológicamente contraria. Este artículo busca mostrar cómo la frontera ha debido, en cierto modo, adaptarse a las comunidades andinas, a sus demandas y prácticas cotidianas, viendo las tensiones y contradicciones en las formas de marcar y construir territorialidades a partir de registros heterogéneos como pueden ser las apachetas y los hitos fronterizos.

Palabras clave: comunidades andinas, fronteras, pisadas, apachetas, máscaras.

ABSTRACT

The text investigates how the emerging frontier problem, associated with the republics from the 19th century is recorded from the indigenous perspective. The conception of the frontier for the Indians was, of course, not only distinct but epistemologically contrary to the idea of border in the republics. The border was forced to change, in a way, adapted to the Andean communities, to their daily demands and practices.

Key words: Andean communities, border, footprints, apachetas, masks.

INTRODUCCIÓN

La presencia de la administración chilena en las antiguas provincias de Arica y Tarapacá, a partir de la década de 1880, especialmente en las zonas de frontera con Bolivia, tuvo un impacto simbólico y político. A pesar de la escasa presencia estatal chilena en las décadas posteriores a la Guerra del Pacífico en esas zonas fronterizas, el propio conflicto bélico generó un imaginario en las comunidades altoandinas que persiste hasta la actualidad. Por ejemplo, José Barraza Llerena haciendo referencia a los geoglifos en la región de Arica y Parinacota, menciona que: “Existen geoglifos históricos en que se conmemora el centenario de la República y alusivo a la guerra del Pacífico o geoglifos de calvarios marcando la ruta como parte del proceso de cristianización” (2003:80). También imágenes en las iglesias del altiplano relativas a



la Guerra del Pacífico (Chacama *et al.* 1992), al combate naval de Iquique, expresan ese imaginario. Incluso las bandas de bronce son resultado de la conscripción obligatoria a partir de 1900 (Díaz 2009).

Fue el Tratado de Paz y Amistad entre Bolivia y Chile, el que llevó a la zona de frontera la presencia más notoria del estado nacional chileno con los peritos y geógrafos que establecieron los hitos fronterizos junto a sus pares bolivianos en 1906 (Riso Patrón 1910). Posteriormente, el Tratado de Paz y Amistad entre Perú y Chile, haría lo propio cuando se definió la línea de la Concordia, especialmente en la meseta de Ancomarca, donde confluyen los tres países, la zona del tripartito (ver figura 1), y también de las comunidades de Ancomarca, peruana; Charaña, boliviana; y Visviri, chilena. Las comunidades andinas, hayan quedado ubicadas a uno u otro lado de la frontera, debieron enfrentar este fenómeno de la presencia de los estados nacionales de Bolivia, Perú y Chile, con un lenguaje simbólico que incluye la esfera religiosa y mitológica (van Kessel 1989: 88), pero también política; esfera esta última que se ha ido fortaleciendo con el siglo veintiuno (Amilhat-Szary y Rouviere 2011). Durante el siglo veinte, la década de 1950 fue, posiblemente, la que más aproximó a las diplomacias de Bolivia y Chile y, por añadidura, a las regiones de Oruro y Tarapacá, las que aprovecharon esa ventana de amistad para demostrar simbólica y políticamente la importancia de la integración física entre ambas regiones.

En este trabajo se reflexiona sobre tres momentos y tres símbolos. El primero, se trata de un mito recogido por el antropólogo Gabriel Martínez Soto-Aguilar cuando realizaba su trabajo de campo para el estudio del sistema de los *Uywiris* de Isluga, que lo hemos relacionado con la presencia chilena después de la guerra del Pacífico, que se refiere a **pisadas** grabadas en una roca en la cima del cerro Winchani (sagrado para los Chipayas). El segundo, se refiere a los hitos fronterizos instalados en 1906, según lo acordado en el Tratado de 1904 entre Bolivia y Chile, donde se utilizaron como demarcadores algunas **Apachetas**, las que tienen un significado simbólico y ritual para las comunidades aymaras. El tercero, dice relación con el primer viaje de la caravana de la amistad emprendida por pobladores de Oruro hacia el litoral del Pacífico, específicamente el puerto de Iquique, trayendo consigo la **máscara** de la diablada del territorio Caranga, la imagen patrimonial identitaria por antonomasia de Bolivia.

DE PISADAS...

En su trabajo etnográfico para comprender la cosmovisión de las comunidades de Isluga, Gabriel Martínez Soto-Aguilar registró mitos que explicaban un sistema de deidades (cerros), que le llevó a escribir su notable artículo titulado “El sistema de los *Uywiris* en Isluga”; en dicho escrito –en un pie de página (12)– dice lo siguiente:

Del cerro Coipasa (Winchan Mallku) tenemos un dato sugerente, de aspecto mítico, contado por los abuelos: en la cima del Winchani hay una roca, donde están cuatro pisadas grabadas, con distintos tipos de calzado (abarcas, ojotas): Una corresponde a una abarca boliviana, otra a una chilena, otra al tipo de ojota que usan los chipayas –esa representa al ‘Corregimiento de Chipaya’– y una última, al calzado de los Chiapa, que representa el ‘Corregimiento de Chiapa’. El dato incide, por un lado, en la importancia de Chiapa y su relación con Chipaya. Por otro lado, en el sentido simbólico de las ‘pisadas’ (Martínez 1976: 277).

Para Cecilia Sanhueza “este relato parece ser una resemantización del amojonamiento colonial. Además, es interesante recordar que en esa zona había también deslindes prehispánicos y ‘mojones antiguos’ o ‘de otros siglos’ como lo certificaba el corregidor de Lipez en 1581, al iniciar desde el Coipasa su ‘recorrido’



de reconocimiento con los caciques locales. Probablemente las caminatas ceremoniales por los nuevos y antiguos deslindes fueron adquiriendo cada vez mayor importancia a partir del siglo XVI. En ese sentido, no podemos dejar de sugerir que la metáfora de las ‘pisadas’ en la cima del cerro Coipasa pudiera estar relacionada con estas peregrinaciones rituales...” (Sanhueza 2008:73). Sin embargo, dos de esas pisadas –la chilena y la boliviana– son referencias modernas de fines del siglo XIX y, por lo mismo, posteriores a la Guerra del Pacífico.

Fernando Montes Ruiz recopiló lo que denominó “mitos modernos”, donde se mezclan relatos antiguos con incorporaciones de instituciones modernas, como la escuela, el arrieraje, etc. (1984:430). Lo que demuestra la plasticidad de la vida campesina que va registrando los acontecimientos de un pasado reciente en su mitología referida a pasados remotos. Por tanto, nada tiene de extraño que dentro del sistema mayor de deidades tutelares andinas como son los Mallkus, en este caso el cerro Coipasa o Winchani, bolivianos, estén en relación con el cerro de Chiapa, el Tata Jachura, chileno. Gabriel Martínez califica al Winchan Mallku como un gran Mallku general y al Jachura también como mayor (Jiliri), pero además “bravo” (1976:277). Además, indica que “todos estos mallkus generales, que hemos llamado, son invocados siempre para la salud, la riqueza, el éxito en los negocios, la suerte en los viajes, tal como se hace con los uywiris-cerros...” (1976:279). Por lo anterior, no parece extraño que, ya sea por la Guerra del Pacífico o por la presencia de funcionarios de los estados nacionales de Bolivia y Chile en la definición de la frontera internacional, afectando directamente a sus comunidades, les incorporen en su mitología (en igualdad de condiciones) con sus mallkus mayores. Esta vez, como pisadas. Posiblemente porque se refieren a las fronteras y a los demarcadores de caminos.

La relevancia de las pisadas de los calzados es evidente, no solo porque están –en este mito/relato– marcadas en una roca sino en la cima de *Winchani* un *Mallku*, un cerro sagrado que da la vida a la comunidad Chipaya. Un pueblo acostumbrado a transitar los Andes en busca del litoral, como parte de su tradición y cosmovisión.

La importancia de este Mallku mayor, Winchani o cerro Coipasa, en la mitología Uru-Chipaya es haber salvado a los chullpas o gentiles del diluvio. El mito de origen de este pueblo lo hace caminar y ocupar gran parte del altiplano boliviano, el noroeste argentino y el litoral de Chile (Cardozo y Lázaro 2014:51).

Es muy interesante saber cómo se registra desde la perspectiva indígena la emergente problemática fronteriza asociada a las repúblicas a partir del siglo XIX, cuando en su imaginario está todo el territorio de frontera entre Bolivia y Chile. Las “pisadas” en la roca de un Mallku Mayor de un pueblo antiguo, es una voz que viene lo profundo y habla desde lejos.

De Certeau nos dice que lo que habla desde lejos, desde un rincón heterológico, necesita ver escrita su voz. En cierta forma, esas pisadas fueron un modo de expresar su voz. Dice este autor:

Lo que habla de lejos debe encontrar sitio en el texto. De esta forma la oralidad salvaje deberá escribirse en el discurso etnológico: el ‘genio’ de las ‘mitologías’ y de las ‘fábulas’ religiosas (como dice la Enciclopedia [de Diderot], en el conocimiento erudito; o la ‘Voz del pueblo’, en la historiografía de Michelet. Lo que es audible, pero lejano, se transformará en textos conformes con el deseo occidental de leer sus productos (2000:172).



Posiblemente la antropología (peruana, boliviana y chilena) transformen en texto académico la “voz que viene desde los Andes” y que no fue oída por la diplomacia de esos tres países en 1904 y 1929, o serán las propias comunidades contemporáneas las que transformen sus códigos tácitos como las pisadas en la roca del cerro isla de Coipasa en un relato político, especialmente en este siglo veintiuno que parece más poroso y abierto a escuchar las voces que vienen desde los rincones heterológicos.

Figura 1. Tripartito o trifinio en la triple-frontera entre Bolivia, Perú y Chile.
Figure 1. Tripartite or trifinium on the triple border between Bolivia, Peru and Chile.





DE APACHETAS...

La apacheta (ver figura 2) es un demarcador, pero de mundos complementarios. La apacheta integra territorios y no los separa como es el caso del hito fronterizo. Es expresión de un pasado que se relaciona con el presente a través de la ofrenda del caminante. Toda apacheta tiene espíritu. La apacheta, como demarcador de rutas, puede ser leída como una frontera interior, que indica donde termina un territorio y donde comienza otro, dentro del mismo mundo conocido. También puede ser entendida como la memoria histórica de un pueblo, expresada en cada piedra dejada por cada hombre o mujer que por allí transitó alguna vez. La apacheta puede descifrar los misterios del pasado y entregar las claves del futuro. Es el tiempo detenido en un acopio de piedras que, como un texto abierto, se ofrece a quien lo sepa leer. El primer mensaje de la apacheta es que, por antonomasia, es integración de un territorio culturalmente construido por diversos pueblos.

Las Apachetas tienen nombres que le identifican y no son construcciones meramente funcionales. Son un nexo entre un espacio y otro. No hay contradicción u oposición entre un espacio andino y otro, sino su complementario, como lo plantea John Murra respecto de la economía vertical andina (1975). Isaiah Bowman, quien fuera director de la Sociedad Americana de Geografía y profesor de la universidad de Yale, en su viaje por el desierto de Atacama, encontró *Apachetas*, las que describió de la siguiente forma: “hacinamientos de piedras acumuladas como ofrendas de los indios al guardián del camino...” (1942:127) En una Apacheta en la zona de Pastos Grandes y Salar de Rincón, encontró restos de (hojas de) “coca, pedazos de velas y lanas de llama” (1942:34 fig. 8). Posiblemente, vestigios de un ritual u ofrendas que solo es posible entender en el marco de lo que Gabriel Martínez denomina un “espacio lleno, repleto de significación, que existe y posible existir...” (1976:265), que el lenguaje no andino intenta aproximarse, donde la antropología sin duda ha tenido el mayor acercamiento y, posiblemente, la diplomática el mayor distanciamiento.

La diplomacia (boliviana y chilena) intentó transformar a la apacheta en hito o mojón fronterizo, suponiendo que tenía la misma función y significado, como se puede observar cuando se ejecutó en terreno el Tratado de 1904 entre Bolivia y Chile.

Desde Ticnamar, el 11 de Julio de 1906, el Subdelegado de Belén D. Rojas, en compañía de guardián Cereceda y el Sargento Ríos, comunica al Gobernador de Arica, que se dirigieron a los hitos fronterizos con Bolivia, donde descubrió que la apacheta de Tambo quemado ubicado en punto llamado Vacoya le falta la plancha donde lleva los nombres de Chile y Bolivia, la que fue quebrada y robada. Al hito de Chungará le faltan algunos transversales que fueron robados. El hito de la apacheta Caranguilla le falta la plancha de los nombres de Chile y Bolivia en que fue quebrado y robado. El hito del punto Macaya (costado norte del río Lauca) le falta la misma plancha que los anteriores. Estos hitos quedan acuñados con grandes piedras y recomendados a los celadores del Chungará y Huayatare y se encuentran a dieciocho leguas de distancia. (Archivo histórico Vicente Dagnino ASP-AHVD. Ubicación: AHVD, subdelegados, legajo 05 – 06, folio 322, oficio 10).

Esta reacción de los habitantes andinos podemos definirla de política, como rebeldía simbólica frente al poder del estado-nacional, expresado en funcionarios que intentan cambiar el carácter ritual de la apacheta por otra de carácter administrativo.



La imagen del caminante y la apacheta son la mejor expresión de la interculturalidad. Por ello, quizás, la pisada dice tanto en la cultura andina, como para quedar grabada en una roca en el cerro isla más simbólico del mundo andino más profundo, el Chipaya, en el salar de Coipasa.

Claramente la historia política de América Latina, una vez instauradas las repúblicas, nos ha enseñado “que las fronteras están hechas para delimitar y definir; para marcar una línea de división y distinguir *nosotros*, los que estamos de este lado de la división, de los *otros*, los del otro lado” (Walsh 2006:14). Incluso la *Apacheta* podría ser redefinida en esta perspectiva geopolítica como un mero lindero o mojón demarcador de ese límite que separa a unos y otros.

La diferencia fundamental entre un *hito fronterizo* y la *Apacheta* es que esta última es un demarcador de camino, y mientras el primero es un demarcador de frontera. La *Apacheta* es un lugar acogida mientras el *hito* un lugar de separación. La *Apacheta* es el umbral para un nuevo camino, y el *hito fronterizo* es la puerta de un territorio extranjero. Cada piedra que ha permitido levantar la *Apacheta* expresa a cada caminante en su singularidad y universalidad en tanto habitante, son también el vínculo con el caminante que vendrá, el pasado se funde con el futuro, en un ritual de integración tanto temporal como espacial.

Un ejemplo interesante donde se combinan distintos tipos de demarcadores hemos encontrado en el Archivo de Intendencia de Tarapacá. Después del Tratado de Paz y Amistad entre Bolivia y Chile, eventualmente, se recibía denuncias en esta Intendencia sobre la incursión de pobladores bolivianos en estancias andinas chilenas y también incursiones de pobladores chilenos en territorio boliviano, lo que obligaba a las autoridades a realizar investigaciones en terreno. Hemos registrado un litigio en la zona Cariquima, en año 1910, donde debió hacer presencia el perito de la Oficina de Límites de Chile, don Luis Bolados R., para resolver un supuesto movimiento de linderos fronterizos. Más allá del conflicto mismo, es interesante la visión que, desde un lado y otro de la frontera, se tenía del lugar fronterizo habitado por comunidades aymaras, bolivianas y chilenas.

Vgr. el subprefecto de San Cristóbal, Bolivia, señor Y. del Castillo, acusa que los pobladores chilenos: Pascual, Tiburcio y Marcelo Estevan, todos del mismo apellido, han cometido hechos que constituyen avances en el territorio boliviano, habiendo verificado trabajos de barbecho en la línea divisoria del Cantón Llica como te tengo comunicado a Ud, y destruyendo en especial los linderos limítrofes marcados con los Nº 36 al 55 en los lugares Apacheta de Tola, y alto de Pahuantalla; con cuyo motivo se ha recibido en esa Sub-Prefectura, órdenes impartidas por mi Gobierno, así como también por parte del señor Prefecto y Comandante General de este departamento (Potosí) a efecto de que en lo sucesivo se eviten iguales avances sobre territorio boliviano... (Archivo de Intendencia de Tarapacá. Libro subdelegaciones, volumen Nº7, 1910).

Este documento estaba dirigido al Sub-delgado chileno señor M. Reynaud. Es llamativo que además de la indicación de *hitos* fronterizos haga referencia el subprefecto boliviano a una *Apacheta* como demarcador de territorio, cuando para la lógica andina ésta tiene otro sentido y finalidad.
La respuesta del ingeniero chileno es, en lo sustantivo, la siguiente:

Pascual Estevan, Santos Estevan, Silverio Estevan, Tiburcio Ticuna continúan siendo dueños absolutos de las posesiones que poseen en el punto llamado Huaila situado en la orilla del salar de Coipasa al poniente del cerro Lacataya obstante, que al efectuarse la demarcación de la línea fronteriza es esta región que va en línea recta desde el cerrito Tapacollo al cerrito Salitral i de aquí



también en líneas rectas al cerro de Lacataya i al Portezuelo de Huailla esas posesiones hayan quedado en territorio boliviano.

Lo que señala Bolados es que el Tratado de Paz y Amistad entre Bolivia y Chile reconoce la propiedad privada de los habitantes de la zona de frontera, sin importar su nacionalidad, aunque hayan quedado sus terrenos al “otro lado de la línea”. Legalmente fue así, pero en los hechos los pobladores aymaras bolivianos perdieron sus tierras de pastoreo que quedaron en Chile y los aymaras chilenos perdieron las suyas en Bolivia. Peor aún, comunidades que alguna vez fueron complementarias quedaron separadas por una frontera internacional.

Es relevante la utilización de indicadores naturales como cerros y salares para definir la frontera, es decir *geosímbolos*. Estos *geosímbolos* sean naturales (cerros, ríos, salares, lagunas, etc.), construidos (linderos o hitos) o prehispánicos (Apachetas), pasan a ser claves, aunque se trate de áreas muy acotadas, para las comunidades que habitan la zona de frontera donde los Estados intervinieron y definieron un *límite* internacional. Vemos, en este caso, que la familia Estevan ocupaba esos terrenos para la agricultura, pues la autoridad boliviana verificó “trabajos de barbecho”, como, posiblemente, lo habían realizado por generaciones. Muchos casos similares como los de esta familia se repiten a lo largo de la frontera entre los dos tripartitos, donde las comunidades tradicionales vieron pasar la *línea* por sus tierras, dividiendo sus bofedales o sus áreas de cultivo.

Como bien lo señala Alejandro Grimson: “la frontera es nada más ni nada menos, que acción humana sedimentada en el límite, es historia de agentes sociales que hicieron y producen hoy la frontera tanto como la frontera los hace a ellos, a sus imaginarios, sentimientos y prácticas. Hacen la historia en circunstancias que no han elegido. El desafío, por lo tanto, es estudiar cómo ellos hacen la frontera en términos políticos, económicos y simbólicos a la vez que considerar como ellos están hechos por la frontera” (Grimson 2003:16). La familia Estevan de Cariquima, cien años después del incidente relatado más arriba, ya no es la misma, sus descendientes posiblemente entienden la frontera de un modo diferente al de sus padres, especialmente después de los exitosos procesos de chilenización y bolivianización (las pisadas en la roca) que profundizaron la *otredad* durante el siglo veinte. Sin embargo, la frontera ha debido, en cierto modo, adaptarse a ellos, a sus demandas y prácticas cotidianas (las pisadas indígenas en la roca), un caso notable ha sido la creación de la organización transfronteriza *Alianza Estratégica Aymaras Sin Fronteras (AEASF)*¹.

Posiblemente la AEASF sea una nueva resemantización de las pisadas en roca en la *cima del Winchani*, o, simplemente otra forma de emergencia de un poder sub-nacional que se transforma en otra acción de violencia real y/o simbólica en contra de los campesinos indígenas. Como ya lo reclamaron al decir:

“Estamos desprotegidos, no estamos contentos con sus alcaldías, nosotros queremos que nuestros Jilakatas vuelvan a tomar autoridad en nuestros territorios, porque queremos cuidar nuestra madre tierra, no queremos que se siga saqueando nuestras aguas superficiales y

¹ La Alianza Estratégica Aymaras Sin Fronteras (AE), reúne a 57 municipios de los tres países, abarcando una población aproximada de ciento ochenta mil personas, y que ha interesado a organismos internacionales como el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la ONG CeSPI, entre otros. También ha incorporado a gobiernos nacionales como el de Chile, gobiernos regionales como el de Tarapacá y el de Tacna, ONG nacionales como el Centro de Estudios y Servicios Multidisciplinarios INTI de Bolivia.

González, S. 2017. De pisadas, apachetas y máscaras: una interpretación en clave heterológica del imaginario político de las comunidades andinas en el proceso de definición de la frontera internacional entre Bolivia y Chile. *Revista Chilena de Antropología* 36: 398-411
doi: 10.5354/rca.v0i36.47682



subterráneas, porque son sagradas para nosotros y porque queremos llegar a nuestras futuras generaciones un provenir de paz y alegría verdadera para todos” (El Morrocotudo de 16 de mayo de 2008, columna escrita por Nasario Mamani).

Figura 2. Apacheta en el altiplano chileno (Arica-Parinacota)
Figure 2. Apacheta in the Chilean highlands (Arica-Parinacota)





DE MÁSCARAS...

La máscara de Oruro llegó a Tarapacá un 21 de mayo de 1958 (ver figura 3). La trajeron los orureños en la primera Caravana de la Amistad que se inició ese año como resultado de un acuerdo con los tarapaqueños, para presionar a los gobiernos de Bolivia y Chile para que construyeran una carretera para camiones de alto tonelaje que permitiera la integración física y económica de ambas regiones.²

Hasta entonces la máscara de diablo que se conocía en Tarapacá era la de los figurines o diablos sueltos, aquellos que bailaban alrededor de las cofradías impidiendo que el público se les acercara demasiado. Era una máscara roja, pequeña, simple pero efectiva, infundía temor. En cambio la orureña era notoriamente más grande, tenía esos ojos salidos y azules, el pelo rubio casi blanco y varios colores, con el tiempo se le incrustarán luces.

La caravana orureña de camiones, camionetas, motonetas y bicicletas llegó un simbólico 21 de mayo de 1958 al puerto de Iquique. Las fotos de la caravana orureña registran máscaras de diablos que son mostradas a los habitantes del puerto como su fueran el rostro que les representa mejor para esta ocasión. La máscara del diablo de Oruro con toda su simbología, asociada al Supay, al Tío de la mina y al propio conquistador español, es también la identidad aymara profunda.

Para Levinas es el rostro y no la máscara lo que permite la intersubjetividad humana. Como bien lo interpreta Patricia Corres (2015), el rostro es “el cara-a-cara con el prójimo, sin máscaras, y cuando aceptamos la propia debilidad, mostramos, asimismo, el rostro al otro...” (Navarro 2008:81). Sin embargo, cuando la “máscara” no es un estado de ánimo o una postura psicológica, sino una máscara elaborada como un artefacto en sociedades o comunidades históricamente reprimidas o violentadas, debe ser entendida en su propio simbolismo. La máscara no es meramente una forma de eludir la intersubjetividad transparente y comunicativa, sino una forma de protección, un modo de comunicación colectivo, por tanto, más de lo que el propio rostro permite.

Incluso quienes han estudiado “la máscara” aymara en el sentido psicológico del término, como fue el caso de Fernando Montes Ruiz en su tesis “La máscara de piedra, simbolismo y personalidad aymaras en la historia”, como bien apunta Xavier Albó: “Por mucho que el autor se esforzara en sumergirse dentro del mundo Aymara e intentara comprenderlo en sus propios términos, es evidente que parte de otra vivencia y formación. Lo ve necesariamente desde afuera, como el mundo del *otro*” (1984:19). Montes está estudiando más bien el rostro que la máscara de los aymaras, aunque metafóricamente le denomine “máscara”.

² Era el último año de la presidencia del presidente de Chile Carlos Ibáñez del Campo, quien había tenido excelentes relaciones con los gobiernos de Bolivia, de Hernán Siles Suazo y Paz Estenssoro. La llegada al poder del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) había cambiado no solo el clima político interno de Bolivia sino también con sus países vecinos, especialmente Chile. Esta década la hemos denominada como “dorada” en las relaciones bilaterales entre Bolivia y Chile (González y Ovando 2011).

Las regiones de Oruro y Tarapacá vieron una oportunidad para alcanzar el sueño de integración física que venían planteándose desde el primer intento del minero boliviano José Avelino Aramayo en 1864 de un proyecto de construcción de un ferrocarril entre las dos regiones. Por tanto, tomaron la decisión política y simbólica de realizar ese año una caravana (de ida y vuelta) de integración que denominaron “de la amistad”.



En Levinas el rostro y la intersubjetividad expresan una responsabilidad con el prójimo, por ello, esta filosofía se sustenta en una ética más que en una epistemología. Aquí es evidente que entre orureños y tarapaqueños hubo una solidaridad mutua, pero la responsabilidad debió venir de parte de los estados nacionales.

Patricia Corres afirma que “el rostro es vida, es ánimo, con todas las emociones que ello implica, con toda la capacidad de acción, de pensamiento, de sentimiento, de hacer contacto con el mundo. Por eso, cuando alguien muere, desaparece el rostro y surge la máscara” (2015:82).³ La máscara de Oruro, en cambio, parece ser de vida, especialmente en carnaval, y eso era lo que se pretendía representar en las caravanas de 1958.

Para Corres “el rostro no es exclusión, al contrario; no es la vestimenta, ni la edad, ni el sexo, ni la clase social. El rostro alude al otro y ese otro puede tener cualquier edad, ser de cualquier religión, etnia, clase social...” (2015:82). En cambio, la máscara es exclusión, representa a una etnia, hay una diferenciación entre hombres y mujeres (*vgr* China Supay), están dentro de un marco religioso sincrético católico y también expresan una distinción social, especialmente en las máscaras del carnaval. El historiador boliviano y activo participante del carnaval de Oruro, Fernando Cajías, señala:

Con base en las fuentes periodísticas, se deduce que existían dos carnavales en el Oruro decimonónico y de principios del siglo XIX: el de la elite, con sus mascaradas y juegos en los salones prefecturales, y el del pueblo, con sus bailes ya entonces dedicados a la Virgen del Socavón. Los trabajadores mineros bailaban de diablos en honor a la Virgen del Socavón; este culto permanece hasta hoy y no es exclusivo de los diablos. Todas las danzas bailan en honor a la “Mamita del Socavón”, pero, sin duda, los intérpretes de las cinco diabladas se caracterizan por estar entre los más devotos (2011:252).

Este mismo autor expresa la importancia del sincretismo religioso en la figura del diablo: “la diablada orureña está vinculada a dos vertientes: la católica y la andina, vertientes que luego de siglos de coexistencia, coinciden en el calendario ritual, especialmente del Carnaval” (Cajías 2011:252).

Olivia Navarro nos recuerda que para Levinas, “un «rostro» no es el conjunto de una frente, dos ojos, una nariz, una boca y un mentón, en la medida en que su significación desborda su imagen...” (2008: 180). Lo mismo puede decirse de la máscara de la diablada, que también desborda su imagen, pero para ello es preciso saber interpretarla. No es meramente un artefacto de arte, es la expresión simbólica de un sincretismo religioso y de la identidad de un pueblo.

Precisamente una careta de diablo le regaló la delegación orureña al municipio iquiqueño, de manos de la señora Marina Azcárraga de Wanting, y que sería exhibida al público en una de las vitrinas del comercio del puerto. Marina Azcárraga de Wanting dijo estar en la oportunidad: “realmente emocionada al haber sido encomendada para entregar la máxima expresión del folklore boliviano, cual es la careta de la Diablada de Oruro. Fiesta religiosa y pagana, que es la máxima expresión del pueblo de Oruro hacia la Virgen del Socavón” (*La Patria*, miércoles 11 de junio de 1958).

³ Es curioso, pero en pueblos antiguos como los de la cultura Chinchorro y su momificación complicada (Allison *et al.* 1984), sobre el rostro de estas momias se ponían las máscaras pintadas donde es posible identificar gestos que tratan de expresar la vida.



El periódico orureño *La Patria*, tituló ese miércoles 21 de mayo: “La Caravana cumplió sin novedad su última etapa. A las 13:15 comenzaron a llegar los primeros carros a Iquique, donde el pueblo les recibió con singular entusiasmo al son de la diablada. Ningún carro se detuvo en el camino ni sufrió demora”. Mientras el periódico *El Tarapacá* de Iquique de ese día miércoles, tituló en su página tres: “Un afectuoso recibimiento tributó Iquique a la ‘caravana de la amistad’”.

La máscara de la diablada que fue presentada en Iquique el 21 de mayo de 1958 se quedó para siempre en Tarapacá.⁴ La máscara de Oruro reemplazó a la tradicional careta roja de los figurines o diablos sueltos de Tarapacá. Se consolidó este lazo intercultural (y no solo intersubjetivo) con la visita a la Diablada de Oruro a la fiesta del Carmen en La Tirana en 1960 (Díaz *et al.* 2010: 21).

Los iquiqueños llegaron el 6 de agosto a Oruro, con su caravana de vehículos. Para ellos fue emocionante que los iquiqueños les esperaran con lo más simbólico de su identidad: la diablada. Desde entonces las bandas de bronce orureñas son infaltables en las cofradías de La Tirana.

Sin embargo, ese acto de osadía de orureños y tarapaqueños, incluida la máscara del diablo, el Supay andino, no tuvo efecto alguno en los estados nacionales de Bolivia y Chile, pues no el ansiado camino que debería unir a estos dos pueblos hermanos con economías complementarias, no fue prioridad en la agenda diplomática bilateral. Sin embargo, se transformaron en el símbolo de la fiesta mariana más importante de Chile.

Figura 3. La máscara de Oruro llega a Iquique con la caravana de la amistad, 21 de mayo de 1958
Figure 3. The Oruro mask arrives in Iquique with the caravan of friendship, May 21st 1958



⁴ La primera diablada fue fundada en Iquique en 1957 por Gregorio Órdenes llamada de los Siervos de María.



CONCLUSIONES

Sea o no un mito moderno que se hable de *pisadas* en una roca en un *Mallku* mayor en un territorio andino habitado por la población más antigua del altiplano, o, de un demarcador de rutas que tiene nombre y espíritu expresado en un cúmulo de piedras: la apacheta, o, de una *máscara* del Supay como un rostro simbólico el sentimiento religioso de un pueblo minero y mestizo, lo relevante es que todavía pueden esos mitos modernos formar parte del imaginario de una población de frontera, donde el límite es también un habitar. La ontología de los pueblos de que habitan el área circunvecina del tripartito andino es inevitablemente fronteriza.

Los pobladores de la frontera tienen formas de entregar mensajes para los que ejercen el poder, en este caso a través de los mitos modernos, cuyo destinatario es identificable: los estados nacionales. Tanto las pisadas como las máscaras de la diablada y las piedras de las apachetas, nos hablan de las fronteras.

Figura 4 (a y b). Imágenes patrióticas en el templo católico de la comunidad aymara de Cotasaya (Colchane, Tarapacá)

Figure 4 (a & b). Patriotic images in the catholic temple of the Aymara community of Cotasaya (Colchane, Tarapaca)





Crédito de las fotografías: Las imágenes 1 y 2 fueron tomadas por el autor. La imagen 3 fue adquirida por el autor y donada a Dibam (Iquique). La imagen 4 fue facilitada por el Dr. Alberto Díaz Araya, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Tarapacá.

Agradecimientos: Proyecto Fondecyt 1160209.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, M.J.; Focacci, G.; Arriaza, B.; Standen, V.; Rivera, M. (1984). Chinchorro, momia de preparación complicada: método de momificación. *Chungara* 13, 155-173.
- Amilhat-Szary, A.L., Rouvière, L. (2011). Des dynamiques transfrontalières au bilan d'aménagement du territoire : innovations et blocages dans les Andes centrales (Chili-Pérou-Bolivie). *Mosella* 32 (Número spécial "Frontières et Aménagement"), 181-196.
- Barraza, J. (2003). *Manual de patrimonio cultural y natural de Arica y Parinacota*. Arica: Consejo de Monumentos Nacionales.
- Bowman, I. (1942). *Los senderos del desierto de Atacama*. Santiago: Imprenta Universitaria, Sociedad Chilena de Historia y Geografía.
- Cajías, F. (2011). *V Encuentro Internacional sobre el Barroco (boliviano)*. Navarra: GRISO-Universidad de Navarra / Fundación Visión Cultural.
- Cardozo, E. y Lázaro, G. (2014). *El pueblo uru-chipaya. Un pueblo milenario en la historia y el presente*. Cochabamba: FUNPROIEB Andes.
- Corres, P. (2015). *Emmanuel Levinas. La alteridad y la política*. México: Editorial Fontanamara.

González, S. 2017. De pisadas, apachetas y máscaras: una interpretación en clave heterológica del imaginario político de las comunidades andinas en el proceso de definición de la frontera internacional entre Bolivia y Chile. *Revista Chilena de Antropología* 36: 398-411
doi: 10.5354/rca.v0i36.47682



- Chacama, J., Espinosa, G. y Arévalo, P. (1992). *Arquitectura religiosa en la sierra y puna de la primera región de Chile*. Arica: UTA.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I*. México: Universidad Iberoamericana.
- Díaz, A. (2009). Los andes de bronce. Conscripción militar de comuneros andinos y el surgimiento de las bandas de bronce en el norte de Chile. *Historia* 42(2), 371-399. <http://ref.scielo.org/zg7x84>
- Díaz, A., Ruz, R. y Galdames, L. (2010). *Nación e identidad en los Andes. Indígenas de Arica y Estado chileno (1883-1929)*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá.
- González, S. y Ovando, C. (2011). La década dorada de las relaciones diplomáticas entre Chile y Bolivia. *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales* 29, 87-108.
<http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v14n29/v14n29a06.pdf>
- Grimson, A. (2003). Disputa sobre las fronteras. En S. Michaelsen y D. Johnson. *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, 13-24. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Martínez, G. (1976). El sistema de los uywiris en Isluga. En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J.*, 255-327. *Anales de la Universidad del Norte* 10. Antofagasta: Editor Universidad del Norte.
- Montes, F. (1984). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Quipus.
- Murra, J. (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Navarro, O. (2008). El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 13, 177-194.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2863805.pdf>
- Sanhueza, C. (2008). Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI. *Boletín del museo chileno de arte precolombino* 13(2), 57-75. <http://ref.scielo.org/7x266c>
- Riso Patrón, L. (1910). *La línea de la frontera con la república de Bolivia*. Santiago: Imprenta Universo.
- Van Kessel, J. (1989). Ritual de producción y discurso tecnológico. *Chungara* 23, 73-91.
http://www.chungara.cl/Vols/1989/Vol23/Ritual_de_produccion_y_discurso.pdf
- Walsh, C., Linera, A. y Mignolo, W. (2006) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento. El desprendimiento, pensamiento crítico y giro des-colonial*. Buenos Aires: Signo.

Recibido: 24 Abr 2017

Revisado: 22 May 2017

Aceptado: 28 Sep 2017