

La *devoción* de las Cruces. Parentesco y género en la circulación de objetos sagrados en una comunidad andina del norte de Chile

Jorge Moreira Peña *

A partir de la circulación de objetos sagrados, el presente artículo aborda el cruce entre ritualidad, género y parentesco en una comunidad andina del norte de Chile. Desde una perspectiva etnográfica se analiza la memoria histórica del traspaso de la *devoción* de las Cruces de Mayo. Las Cruces son conceptualizadas como objetos materiales de carácter sagrado que se encuentran imbuidos en el parentesco, en tanto expresan vínculos con la dimensión sagrada de la comunidad, presentan adscripciones familiares y funcionan como activadoras de la memoria familiar. La genealogía del traspaso de la *devoción*, o la circulación de las Cruces entre personas y familias, sugiere que ha sido una práctica ritual fuertemente asociada a las mujeres de la comunidad, aun cuando el sistema de parentesco tiende a obliterar el papel del género femenino en la organización social.

Palabras clave: Cruces de Mayo; Parentesco; Género; Comunidad andina.

The Crosses' devotion. Kinship and gender in the circulation of sacred objects in an Andean community in northern Chile

Based on the circulation of sacred objects, this article addresses the intersection between rituality, gender, and kinship in an Andean community in northern Chile. From an ethnographic perspective, it analyzes the memory associated

* Doctor en Antropología Social y Cultural. Postdoctorante Proyecto Anillo ATE220054, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile (USACH), Chile. Miembro Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (Getp-GRAFO), Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), España. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1122-6737>. E-mail: jorge.moreira@usach.cl

Recibido: 28/02/23 Aceptado: 31/08/2023

with the May Crosses' transfer of *devotion*. The Crosses are conceptualized as material objects of a sacred nature imbued with kinship, since they express links with the sacred dimension of the community, present family affiliations and function as activators of familiar memory. The genealogy of the *devotion's* transfer, or the Crosses circulation between individuals and families, suggests that it has been a ritual practice strongly associated to the community's women, even though the kinship system tends to obliterate the role of female in the social organization.

Keywords: May Crosses; Kinship; Gender; Andean community.

Introducción

El presente artículo forma parte de una investigación sobre relaciones de parentesco en una comunidad andina del extremo norte de Chile¹. Enfocando la realidad desde la perspectiva del parentesco, se analiza una práctica específica de la fiesta de las Cruces de Mayo, el traspaso de la *devoción*. La *devoción* de las Cruces refiere al acto de asumir su cuidado y asegurar el cumplimiento de la festividad, consistente en el retorno de las Cruces al pueblo (*bajada de las Cruces*), la reposición de sus vestimentas (*vestida de las Cruces*) y una peregrinación hacia los cerros comunitarios donde se encuentran sus "asientos" (*despacho de las Cruces*). El rol preponderante que las mujeres tienen en esta actividad festiva permite plantear algunas consideraciones respecto del sistema de género y la organización social de manera más general.

La información que se presenta está sustentada en trabajo de campo, entrevistas semiestructuradas y reconstrucción de genealogías. El material etnográfico corresponde a las festividades de los años 2019 y 2022². En la comunidad de Socoroma existe un ciclo festivo anual que dinamiza, sintetiza y expresa diversos aspectos de la cultura e identidad local (Choque, 2015; Moreira, 2007), motivo por el que constituye un punto de interés para la reflexión antropológica. Así, a partir del trabajo etnográfico enfocado en el

¹ Programa de Doctorado Becas Chile folio 72180454 y Proyecto ANILLO ATE N° 220054 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

² Por motivo de la pandemia del Covid-19 las festividades de los años 2020 y 2021 fueron realizadas de forma restringida.

traspaso de las Cruces se busca articular tres dimensiones interconectadas de la vida social en la comunidad de Socoroma: parentesco, género y ritualidad.

El artículo se vertebra de la siguiente manera. Primero se definen algunos de los conceptos centrales. En segundo lugar, se describe el contexto de la investigación, la comunidad y la fiesta de las Cruces. Tercero, se analiza el traspaso de la *devoción* de las Cruces de Mayo. En el cuarto punto se discute la realidad etnográfica descrita. Por último, se termina con unas reflexiones finales en torno a la vinculación del parentesco, el género y la ritualidad.

Cruces de Mayo de Socoroma



Imagen 1. Fuente: Fotografía del autor. Mayo 2022.

Parentesco, género y ritualidad. Algunas definiciones

El parentesco es probablemente el concepto más debatido en la historia de la disciplina antropológica (Rapport y Overing, 2000). Sin buscar revivir la extensa discusión sobre *qué es el parentesco*, acá se define con el objetivo de aclarar el posicionamiento epistemológico desde donde se analiza la realidad etnográfica. El parentesco es entendido como una perspectiva teórica que parcela un dominio analítico en base a una dimensión distinguible de la

sociedad, aquella que organiza el proceso de reproducción de los grupos sociales, asegurando la transmisión a nuevas generaciones las condiciones materiales e ideológicas que permiten su continuidad (Fox, 1985; Godelier, 2012; González Echevarría et al., 2010; Goodenough, 1970; Grau, 2006; Parkin, 1997; Stone, 2010). Esta postura asume que existen diversas formas culturales de construir las relaciones de parentesco, ya sea que en este proceso se enfatizan los aspectos biológicos o aquellos performáticos, o una variada combinación de ambos, pues cualesquiera sean las lógicas culturales que dan forma a las relaciones de parentesco, éstas siempre remiten a la reproducción social. Sin embargo, a pesar de esta especificidad y delimitación teórico-práctica, el parentesco no puede ser analizado como un dominio o dimensión autónoma, sino que siempre en relación con otros dominios de la sociedad, destacando especialmente la intersección con los sistemas de género (González Echevarría et al., 2010; Stone, 2010; Stolcke, 2010).

Transculturalmente las relaciones de género y las de parentesco muestran una íntima interdependencia, pues debido su importancia en el proceso de reproducción social comparten una serie de elementos que les confieren una mutua constitución (Godelier, 2012; González Echevarría et al., 2010; Stone, 2010). El género, como categoría analítica, surgió a partir de la constatación que las diferencias corporales habían funcionado como elementos ordenadores de las relaciones sociales, siendo la diferencia sexual transformada culturalmente en desigualdad, lo que permitió evidenciar las asimetrías de poder y consecuente posición subordinada de las mujeres en la vida social (Del Valle, 1993; Lamas, 2013; Stolcke, 2010). En consecuencia, acá se entiende el sistema de género como un conjunto de relaciones que organizan las desigualdades sociales en base a las diferencias corporales -sexuales- percibidas culturalmente. Desde esta perspectiva, por el énfasis puesto en la naturaleza de reproducción humana, las investigaciones de parentesco experimentaron la crítica de la antropología de género. Crítica que fue agudizada desde posturas feministas hacia el uso extendido del recurso heurístico que separa cultura y naturaleza, ya que desde esta posición, mediante dicha dicotomía, propia de los binarismos de la ontología occidental, se ha tendido a generar y perpetuar desigualdades estructurales que afectan a las mujeres. La interpretación cultural de los llamados “hechos naturales” de la reproducción que había realizado la antropología del parentesco fue entendida como una estrategia que ha servido

para legitimar los sistemas jerárquicos de poder mediante la naturalización de las realidades sociales. En otras palabras, la naturalización de las relaciones de parentesco implicaba la naturalización del poder (Collier y Yanagisako, 1987; Harris, 1986; Ortner, 1985; Strathern, 1992; Yanagisako y Delaney, 1995). El parentesco nunca más pudo ser entendido sin atender al poder y la desigualdad que ha brindado la perspectiva de género.

Por otra parte, parentesco y género, íntimamente imbricados, también se articulan con elementos de otras dimensiones de la vida social, como es la ritualidad, foco del análisis que se plantea en este artículo. Martine Segalen (2005), retomando ideas de autores como Durkheim, Van Gennep, Douglas y Turner, destaca las dimensiones colectivas, simbólicas y de eficacia social de los rituales, para definirlos como un conjunto de actos formalizados y expresivos que se caracterizan por “una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo” (2005, p. 30). Esta definición sintetiza los aspectos que caracterizan las fiestas en la comunidad de Socoroma. Para el caso etnográfico que se presenta, las fiestas corresponden a lo que la literatura antropológica ha conceptualizado como ritos o ritualidad, pues mediante un conjunto de actos, practicados regular y cíclicamente, que emplean múltiples elementos expresivos y de códigos diversos, las fiestas articulan un sistema simbólico de representaciones y prácticas compartidas que tienen la capacidad de conservar y transmitir la memoria colectiva de la comunidad. De esta manera, si bien a través de las festividades se revalidan las relaciones con objetos y creencias sagradas -la dimensión divina-, no es posible desvincularlas de la función social que desempeñan, ya que en última instancia el foco de los rituales o las fiestas está situado en la propia sociedad, validando principios mediante los cuales ésta se organiza y fortalece los lazos de cohesión social (Bartolomé, 2004; Bell, 2009; Durkheim, 1982; Godelier, 2012; Segalen, 2005). En síntesis, se puede conceptualizar las fiestas como actividades eminentemente colectivas, abigarradas de prácticas simbólicas que otorgan sentido a sus participantes y que sintetizan en diversos registros la identidad grupal, familiar y comunitaria de la comunidad. Las fiestas en Socoroma son, por tanto, instancias comunicativas que condensan diversos aspectos de la sociedad, a la vez que producen una mediación entre distintas dimensiones de

ésta (Moulian, 2005). Desde esta perspectiva, las fiestas se constituyen en un espacio social donde es posible articular parentesco, género y ritualidad en la comunidad estudiada.

Para el caso específico de los estudios andinos en Chile, la articulación de estas dimensiones sociales, no obstante, ha sido poco explorada desde la antropología. Vale tener en cuenta que el parentesco aún se encuentra en un nivel de desarrollo incipiente y que la perspectiva de género en los estudios andinos fue incorporada recién en la década de los 90s (Gundermann y González, 2009; Moreira, 2022). Una evaluación reciente sobre el parentesco en los estudios andinos en Chile concluía que, a pesar de que las investigaciones destacan el parentesco como un esquema relevante de análisis para comprender los pueblos andinos, son escasos los estudios que han dirigido su atención directamente sobre este ámbito, teniendo como consecuencia el uso de categorías analíticas de distinta índole y una carencia de datos empíricos generalizables (Moreira, 2022)³. Esto se relaciona con el propio desarrollo que ha tenido la antropología en Chile, en la que el parentesco no se ha constituido como un subcampo disciplinar.

Por su parte, la perspectiva de género estuvo prácticamente ausente en los estudios andinos hasta los años 90 (Echeverría, 1998). Con fuerte inspiración en la propuesta de Collier y Yanagisako (1987) diversas investigaciones afirmaron la importancia de analizar el género como eje estructurador de las sociedades andinas, lo que ha conducido a establecer diversas articulaciones con el parentesco (Carrasco, 1998; Carrasco y Gavilán, 2009, 2014; Echeverría, 1998; Gavilán, 1998, 2002, 2020; Gavilán y Carrasco, 2018). Estos trabajos han puesto de relieve las asimetrías y jerarquías que permean las relaciones entre hombres y mujeres, así como en el conjunto de la estructura simbólica de la población andina. Se ha planteado la crítica, no obstante, que la mayoría de las

³ Ver Moreira, J. (2022). El parentesco en los estudios andinos del norte de Chile. *Revista Chilena de Antropología* 45: 47-70. En el artículo se presenta una síntesis desde la década de 1950, a partir de la profesionalización de la antropología en Chile, hasta el año 2020. De una revisión de 17 artículos que proporcionan información relevante sobre el parentesco (entre 1954 y 2020), solo 3 de ellos lo analizan de forma específica. Todos los otros ensayos refieren a aspectos diversos del parentesco, en tanto el foco de análisis se sitúa en otras dimensiones de vida, como la estructura social de las comunidades, los usos y herencias de las tierras, el funcionamiento de las actividades productivas, los mecanismos de integración social, la ritualidad. Por otra parte, el artículo establece un contrapunto con el desarrollo de los estudios de parentesco en los Andes y en las antropologías metropolitanas de manera más general.

autoras ha utilizado principalmente la institución del matrimonio como unidad de análisis bajo el supuesto que mediante éste se alcanza la persona social en los pueblos andinos (Moreira, 2022, p. 9). Si bien la dualidad masculina/femenina ha sido un recurso heurístico utilizado por las sociedades andinas para organizar diversos aspectos de la vida y la unión hombre-mujer representa un ideal cultural, constituyendo una base de numerosas analogías culturales, esto no debería conducir unívocamente al análisis del matrimonio. Algunos estudios etnográficos han mostrado que la relación permanente entre los cónyuges tiene menor importancia que otro tipo de relaciones para la reproducción social de las comunidades (Göbel, 1998; Salvucci, 2015; Sendón y Manríquez, 2021) y recientemente se ha apuntado en un trabajo sobre migración en la región de Arica y Parinacota, la importancia de las relaciones intergeneracionales entre mujeres (Gonzálvez, López y Stefoni, 2022). Las dinámicas intra-género ciertamente han recibido menor atención en este espacio de los Andes. En parte aquellas relaciones se analizan en este artículo. En este contexto de producción académica, son excepcionales los trabajos que analizan en la articulación de las tres dimensiones⁴. No obstante, para el caso etnográfico que se presenta son especialmente interesantes los trabajos de autores que también han analizado la fiesta de las Cruces de Mayo en la región de Arica y Parinacota. Compartiendo la importancia en la configuración territorial que han tenido las Cruces, los autores han destacado distintos aspectos de la fiesta, como los elementos litúrgicos y cosmológicos (Van Kessel, 2006), las expresiones musicales (Díaz, Muñoz y Martínez, 2021) y las identidades socio-territoriales (Choque y Pizarro, 2013; Díaz, Corvacho, Muñoz y Mondaca, 2020; Galdames, Choque y Díaz, 2016). Este último punto, la referencia a las identidades, inscribe la discusión en el parentesco y el género. En los diferentes sectores geográficos analizados, las Cruces son asociadas a la existencia de “linajes familiares” (Choque y Pizarro, 2013, p. 57, 60, 64, 71; Díaz et al., 2021, p. 135, 146; Díaz et al., 2020, p. 133, 139, 140; Galdames et al., 2016, p. 529, 530). Sin embargo, los trabajos no aclaran las características que definen esos “linajes familiares” ni se analiza su actualización a través del

⁴ Aunque casos interesantes son el de Serracino (1985), que analiza la limpia de canales en una comunidad atacameña, vinculando esta actividad al parentesco y la jerarquía social; también el de Carrasco y Gavilán (2009), que a partir de la cosmología y las prácticas religiosas analizan las representaciones del cuerpo, el sexo y el género en comunidades altioplánicas de Tarapacá.

culto a las Cruces. Tampoco incorporan análisis sobre prácticas o ideología que muestren las dinámicas de las relaciones de género expresadas en las festividades. A pesar de que las identidades sociales remiten inevitablemente a una discusión sobre el parentesco (Grau, 2006), y, como se ha visto, que parentesco y género son dos dimensiones de la vida estrechamente vinculadas, éstas son abordadas solo tangencialmente por las investigaciones.

Por otra parte, para algunos autores las Cruces forman parte activa del universo parental de la comunidad. Las etnografías sugieren una personificación de las Cruces que permite a los sujetos andinos establecer relaciones de parentesco con ellas, comprendiéndolas como sus antepasados míticos. Van Kessel (2006) considera que en los Andes se han personificado los cerros y, junto con ellos, las *apachetas* y las Cruces, señalando que estas últimas “son la personificación del cerro protector, llamado también Achachila (abuelo)” (Van Kessel, 2006 p. 27). Con similar argumentación, adecuando ideas basadas en etnografías producidas en el contexto altiplánico de Bolivia, Choque y Pizarro (2013, p. 57) analizan las manifestaciones de las Cruces en el sector precordillerano de Arica para plantear que:

los *mallku* o cerros sagrados son los dispensadores de la vida, pues están íntimamente relacionados con la tríada origen-abundancia-distribución del agua. No obstante, esta idea del *mallku* entre los aymara de la precordillera de Arica no existe como un concepto cercano y propio, sino que les resulta más apropiada la noción de *achachila*, que es ‘abuelo’ o ‘antepasado’ (Jorda 1981; Montes 1987; Albó 1992; Fernández 1995; Mamani 2002; Van Kessel 2003b).

La homologación que establecen los autores entre cerros y *achachilas* construye una relación explícita de parentesco entre las deidades encarnadas en el paisaje y la población humana que lo habita. Galdames et al. (2016, p. 530) proponen una idea similar al planear que el culto a los cerros y *apachetas* ha establecido identidades territoriales en la medida que se ha constituido un “paisaje cultural relacionado con un sistema de parentesco, pues existe una apropiación de las montañas sagradas, ya que representarían a sus antepasados desde tiempos míticos”. En síntesis, los autores plantean que, inscritos en un devenir mítico, los cerros serían los primeros antepasados de los habitantes serranos.

Desde mi propia experiencia en el campo y la recopilación de información etnográfica, cuestiono el planteamiento descrito: que los cerros sean *achachilas*, abuelos o ancestros, ya sean comunitarios o familiares. Si bien la población socoromeña despliega con las Cruces de los cerros tipos de relaciones que toman prestado ciertos atributos característicos del parentesco -como el cariño, los cuidados-, considero que se debe tomar una precaución importante antes de conceptualizarlas como parte del entramado parental. Los miembros de la comunidad no describen a las Cruces como “personas sociales”, en las relaciones que establecen con ellas no se produce una “personificación ontológica” que permita establecer vínculos de parentesco. Algunos autores han apuntado la importancia que tiene en los Andes la “personificación” de entidades que, en principio, se encuentran en la categoría de no-humanas, para destacar que mediante ese proceso las poblaciones andinas han logrado entablar relaciones más directas con las fuerzas del mundo extra-humano que las rodea, incorporándolas así a su mundo social (Absi, 2009; Arnold, 2016; Gose, 2018). Para el caso etnográfico que se expone, los principios ontológicos humanos no son extendidos hacia las Cruces, con lo que éstas no experimentan una personificación ontológica, y en consecuencia no son integradas como personas sociales en el entramado parental de la comunidad⁵. Las Cruces presentan otro estatuto ontológico para la población socoromeña. De acuerdo con estas apreciaciones etnográficas, en Socoroma las Cruces se conciben como objetos materiales de carácter sagrado que condensan identidades comunitarias y familiares, por tanto, imbuidas en relaciones de parentesco. Las Cruces de Mayo pueden ser conceptualizadas, en definitiva, como *soportes materiales de orden sagrado que dan expresión al parentesco*. Así, el análisis propuesto considera las relaciones de parentesco que se generan en referencia a las Cruces o que éstas propician, pero no como entidades con las que se establecen relaciones de parentesco.

El caso etnográfico

La comunidad de Socoroma

⁵ A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con el Abuelo Carnavalón, personaje central de la festividad de Carnavales con quien efectivamente se establecen relaciones de parentesco de tipo comunitarias.

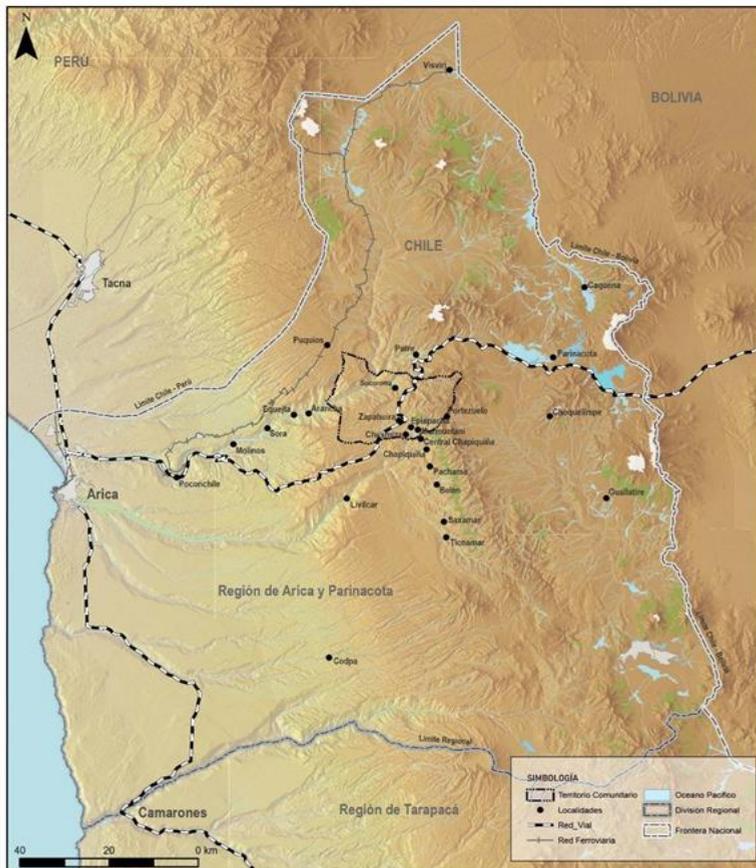
Socoroma es una comunidad indígena de origen aymara que se ubica en el extremo norte de Chile, en la Región de Arica y Parinacota, zona fronteriza que limita con el Estado de Perú y el de Bolivia. Se compone de 5 poblados, el pueblo homónimo de Socoroma, centro de las funciones sociales y religiosas de la comunidad, y cuatro localidades pobladas en calidad de anexos: Zapahuira, Murmuntani, Epispacha y Chusmiza. Todos los sectores residenciales se encuentran en el sector precordillerano de la llamada Sierra de Guaylillas, a una altura aproximada de 3000 m.s.n.m. Esta zona se caracteriza por una marcada zonificación vertical, las diferencias altitudinales del territorio demarcan zonas ecológicas claramente diferenciadas: altiplano (puna), precordillera (sierra), valle y costa. Tal característica del territorio ha estimulado formas de especialización productiva en los habitantes, incentivando a su vez la movilidad territorial para complementar los medios de subsistencia.

La principal actividad económica de la población socoromeña ha sido la agricultura, complementada históricamente con un extendido sistema de ganadería (Moreira, 2021). Sin embargo, la ganadería fue decayendo desde la década de 1970 debido a diversos cambios tecnológicos y socioculturales, al punto que solo unos años atrás la última familia que criaba ganado abandonó esta actividad. De manera gradual se ha introducido el turismo como una actividad económica sustentable, impulsada tanto por agencias gubernamentales como privadas, y aunque todavía es una actividad incipiente, ya se están produciendo ciertas conversiones o adaptaciones de la economía local en función de ésta.

En la actualidad reside un centenar de personas de manera permanente en la comunidad, la mayoría de ellas asentada en el pueblo de Socoroma. A mediados del siglo XX los pueblos altiplánicos y precordilleranos iniciaron oleadas migratorias hacia las zonas costeras, particularmente intensas durante los años 70s, y mantenidas hasta tiempos presentes. Inmersos en este proceso de movilidad, la mayoría de los miembros de la comunidad no reside de forma permanente en el territorio comunitario, sino fundamentalmente en la ciudad/puerto de Arica. Sin embargo, por una combinación de motivos laborales, rituales y afectivos, se mantienen activos flujos de población entre la ciudad costera y el pueblo serrano. No existe, por tanto, una desvinculación total de los miembros respecto de su comunidad, quienes la reproducen en distintos espacios regionales. Este proceso, caracterizado por una realización

comunitaria más allá de la comunidad territorial -debido a que solo una pequeña porción de sus miembros reside en el territorio comunitario, mientras que la mayoría sostiene diversos tipos de vínculos desde otros espacios geográficos- ha sido conceptualizado como la translocalización de las comunidades andinas (González, Gundermann e Hidalgo, 2014; Gundermann, 2001; Gundermann y Vergara, 2009). En este contexto translocalizado, las festividades religiosas han funcionado como actividades trascendentales para mantener los vínculos comunitarios y asegurar la reproducción social de la comunidad (Choque y Pizarro, 2013; Moreira, 2007). Una de las fiestas grandes, que congrega la mayor cantidad de socoromeños y socoromeñas en el pueblo, es la fiesta de las Cruces.

Comunidad de Socoroma



Mapa 1: Espacio regional y territorio comunitario de Socoroma. Fuente: Elaboración propia

Las Cruces de Mayo

La fiesta de las Cruces corresponde a una imbricación de tradiciones prehispánicas y europeas. La vertiente católica tiene su origen en las fiestas primaverales de mayo, las que luego fueron apropiadas y normativizadas por el calendario católico (Caro Baroja, 1979; Van Kessel, 2006), mientras que la prehispánica en las ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola, especialmente vinculadas a los cerros sagrados por su capacidad generativa (Zuidema, 2010). En esta región de los Andes durante el mes de mayo se vuelve patente el periodo seco del año, razón que habría motivado peregrinaciones y ofrendas rituales, siempre en un contexto festivo, para mantener la continuidad de los cursos de agua desde su origen en las cumbres de los cerros. Así, el símbolo de las Cruces fue impuesto sobre los antiguos lugares de adoración indígenas: las *apachetas* de los cerros. Las *apachetas*, descritas tempranamente por los cronistas, son amontonamientos o conjuntos de piedras de carácter sagrado que se encuentran en la cumbre de los cerros y usualmente constituyen un lugar de adoratorio central. Actualmente la tríada *apachetas/cerros/cruces* forma una compleja urdimbre de significados que expresa la religión de las poblaciones andinas.

La fiesta de las Cruces se extiende alrededor de una semana en el pueblo de Socoroma. Los días 2 y 3 de mayo las Cruces “se visten” y “se sacan en procesión”. Tras ser cuidadas y veladas en el pueblo, aproximadamente una semana más tarde son devueltas a sus “asientos” mediante un largo peregrinaje ritual o “camino de memoria” (Abercrombie, 1998; Choque y Pizarro, 2013), entre cantos y libaciones. En la cumbre de los cerros sagrados se practican rituales en torno a la *apacheta* y se ofrenda simbólicamente para reestablecer un ciclo recíprocaro con las entidades sagradas (Van den Berg, 1990).

Las tres Cruces principales del territorio comunitario son Calvario, Yapabelina y Milagros, “ordenadas de mayor a menor” de acuerdo con una jerarquía ritual que se corresponde con su distancia del pueblo. Cada una de ellas agrupa una serie de Cruces menores o secundarias que la acompañan, de las cuales se dice que “le pertenecen”. Mientras que las Cruces principales son dejadas al finalizar la peregrinación en las *apachetas*, las Cruces menores son dejadas en las *tiañas* del camino. Las *tiañas* también son amontonamientos de piedras con carácter sagrado, pero de rango menor a la *apacheta*, que van marcando hitos en

la ruta seguida por los devotos. En tanto parte fundamental del camino ritual, ellas también son motivo de ceremonias. Algunas Cruces que son dejadas en estas *tiañas* se reconocen como cruces comunitarias, mientras que otras pertenecen a determinadas familias. De aquellas Cruces con adscripción familiar, algunas son dejadas en sus “asientos” durante el mismo peregrinaje de las Cruces mayores, mientras que otras mediante una procesión familiar, en una ceremonia más íntima realizada después de la fiesta principal. Esta asociación entre Cruces y familias, o personas que representan familias, es el fenómeno social que interesa analizar.

Traspaso de la devoción de las Cruces

Comprendidas las Cruces como entidades sagradas que generan y dan expresión a relaciones de parentesco, la *devoción* se conceptualiza como una adscripción o identificación identitaria con determinadas Cruces, lo que se manifiesta en un fuerte sentido de pertenencia comunitaria y familiar respecto de ellas. A las personas se les considera “devotas” de una u otra Cruz y en muchos casos se refieren a ellas como parte de un patrimonio familiar mediante la asociación con el patronímico: “*La cruz de Coca es de la familia P.* ” o “*La Cruz de San Antonio es de los V.*”. Vale aclarar que la extensión o alcance de individuos que cubre la idea de “familia devota” es difícil de precisar en Socoroma, tanto por el carácter bilateral del parentesco, como por el variable número de parientes que participan en la fiesta de año en año y porque de manera general la *devoción* se individualiza en una persona -ni siquiera una pareja-, quien actúa como representante o rostro visible de la familia. Aquellas familias devotas “se hacen cargo” de la Cruz, es decir, se responsabilizan y preocupan por cumplimiento ritual de la festividad.

La memoria histórica de las adscripciones familiares a las Cruces permite observar que la *devoción* es y ha sido una práctica ritual signada por una distinción de género en la comunidad, en tanto se presenta una marcada asociación entre mujeres y Cruces: en la mayoría de los casos se reconoce a mujeres socoromeñas como las devotas más antiguas de las Cruces, a la vez que su circulación ocurre fundamentalmente entre mujeres y exhibe un fuerte énfasis matrilateral. A continuación se describe el traspaso, “entregar” y “recibir”, que ha experimentado la *devoción* de la Cruces de Socoroma,

siguiendo la jerarquía ritual en que están insertas: Calvario, Yapabelina, Milagros.

a) *Cruz del Calvario*

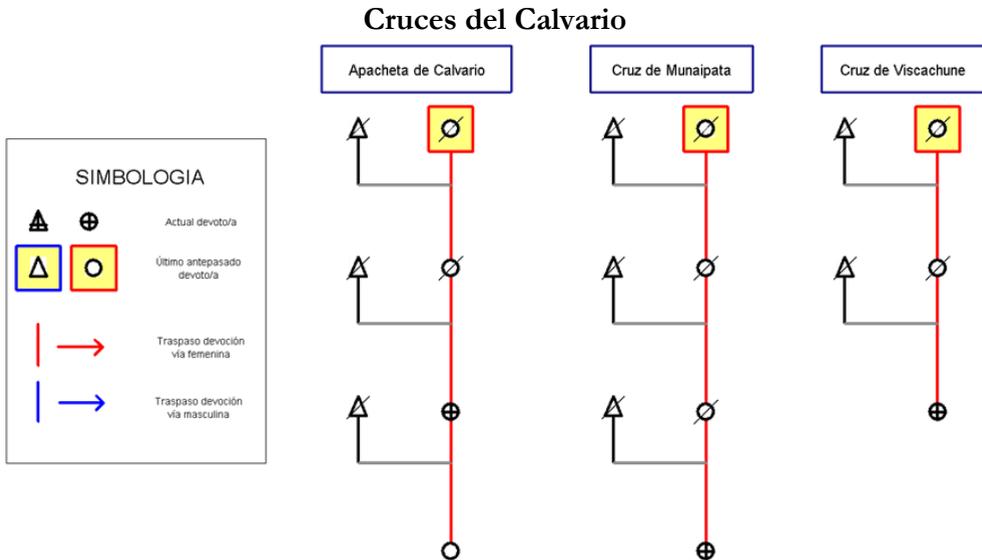
Calvario se compone de tres Cruces, las que dispuestas desde el pueblo hacia el cerro son: Viscachune, Munaipata y Calvario. Siendo Calvario la Cruz principal, se dice que Viscachune y Munaipata “le pertenecen”. En todas ellas se reconoce una familia devota que se responsabiliza por su cuidado. Mientras que Viscachune es vestida por la misma familia año tras año, Munaipata y Calvario son vestidas cada año por distintas familias de la comunidad, quienes solicitan el permiso a la familia devota de cada Cruz. En caso de no presentarse alguna persona para la vestida de Munaipata o el alferazgo de Calvario, la tarea recae en la familia devota como responsables de la Cruz.

Apacheta de Calvario: Es la Cruz principal de la comunidad, en tanto el Calvario es el cerro tutelar, a cuyas faldas se sitúa el pueblo de Socoroma. Es interesante notar que, a la vez que se entiende como una Cruz de pertenencia comunitaria, también se reconoce una familia devota, singularizada en una persona. La transmisión de la *devoción* ha seguido una línea femenina y se ha producido al momento de fallecer las devotas, momento en que las hijas han relevado la labor realizada por sus madres. Hace solo unos años falleció la última reconocida devota de Calvario, por lo que actualmente su hija, de 71 años, a su vez ayudada por su hija mayor, se ha encargado de Cruz. En este caso la *devoción* de la Cruz del Calvario ha funcionado como un tipo de herencia familiar traspasado de manera intergeneracional vía materna.

Munaipata: Es la Cruz que se encuentra sobre el pueblo al inicio del camino al cerro Calvario, lugar donde además se visten las Cruces. La *devoción* también presenta un flujo de transmisión matrilineal, pues de acuerdo con los relatos ha sido entregada de madres a hijas y de abuelas a nietas por tres generaciones. La actual devota recibió la Cruz en vida de parte de su abuela materna debido al fallecimiento de su madre cuando ella era pequeña. La genealogía alcanza hasta la tercera generación ascendente, siendo su bisabuela la última devota que registra la memoria asociada a las Cruces.

Viscachune: Es una Cruz pequeña localizada en el camino que se dirige hacia el valle de Lluta. La actual devota se ha encargado de la Cruz tras la muerte de su madre, quien a su vez la recibió de su madre al fallecer. Aunque solo se conoce

el traspaso en tres generaciones, se mantiene una transmisión de tipo matrilateral entre mujeres.



Esquema 1: Traspaso de la *devoción* de las Cruces del Calvario. Fuente: Elaboración propia.

b) Cruz de Yapabelina

El conjunto de Cruces que forman el camino ritual de Yapabelina desde la zona más baja hasta la más alta del territorio son: Dos Cruces, San Antonio, Rosaspata, Taracollo, San Salvador y Apacheta. Las Cruces más cercanas presentan pertenencia familiar, mientras que las más lejanas pertenencia comunitaria y a través del alferazgo anual la comunidad se responsabiliza de ellas.

Apacheta de Yapabelina: Actualmente es una Cruz del pueblo, no existe una familia específica que se responsabilice por ella. Varios comuneros afirman que hacia mediados del siglo XX esta Cruz pertenecía a una familia, pero que fue “entregada” al pueblo debido a dificultades para mantener la celebración y porque pocas personas acompañaban el “despacho”. Así lo explica alguien que recuerda cuando la Cruz pertenecía a una familia:

Yapabelina tenía devoto también, Yapabelina tenía sus devotos, sus devotos eran los M., los M. entregaron al pueblo, y cuando ellos eran a cargo de la Cruz de Yapabelina nadie sabía acompañar, unas cuantas personas no más iban a dejar, así no más era, pa allá Milagros se cargaba la gente, al Calvario, así no más era.

Algunos relatos indican que el traspaso de la Cruz ha involucrado tanto hombres como mujeres, reconociendo en una mujer el antepasado devoto más antiguo.

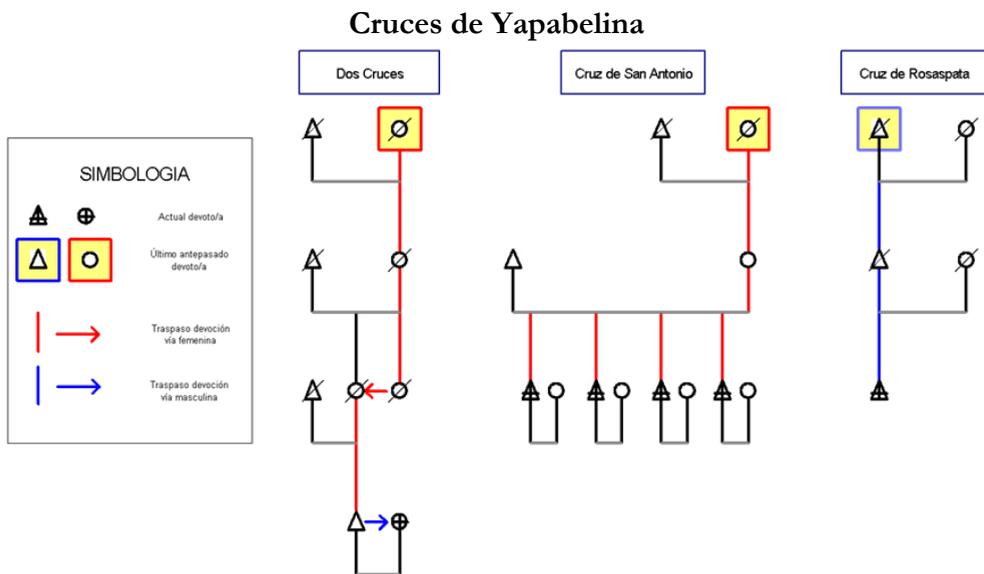
Dos Cruces: Corresponde a las Cruces que se encuentran en el abra que separa la cuenca hidrográfica de Socoroma de la de Zapahuira. Actualmente la *devoción* de esta Cruz se singulariza en una mujer, quien se encarga de vestirla año tras año. Sin embargo, su *devoción* es producto del traspaso realizado por su esposo y que ella asumió. A pesar que este hecho es reconocido por la comunidad resulta interesante que nadie refiere al esposo como devoto o encargado de la Cruz. Previamente, en las generaciones ascendentes, la *devoción* había circulado en una cadena de mujeres: de madres a hijas y entre hermanas (la madre del esposo que entrega la *devoción* a su cónyuge). En este caso, el hombre ha servido como eslabón para realizar la vinculación entre varias mujeres que se transfieren el cuidado de las Cruces, primando una asociación femenina con ellas.

San Antonio: Es una Cruz que se encuentra en Zapahuira, y si bien acompaña a Yapabelina durante la fiesta en el pueblo de Socoroma, tras el término regresa a su localidad. Es considerada una Cruz familiar, hoy conocida como “la Cruz de los C.”, porque de ella se encarga un grupo de hermanos varones ante las dificultades sanitarias de su madre. Se tiene certeza que la *devoción* de estos hermanos proviene del lado materno, razón por la cual todavía personas recuerdan que “esa Cruz es V.” o “es de la familia V.”. La madre de los hermanos recibió, a su vez, la Cruz por parte de su madre, mujer ápice donde finaliza la memoria de la *devoción*. Una vez más, la última asociación genealógica que establecen los devotos de la Cruz termina en un antepasado femenino.

Rosaspata: Es también una Cruz familiar, se le conoce como “la Cruz de los H.”. El actual devoto reconoce el origen de la *devoción* en su abuelo paterno, quien la traspasó a su padre, y éste a él. En consecuencia, esta Cruz presenta una predominancia masculina, siendo uno de los dos casos en que la *devoción* es transferida solo entre hombres.

Taracollo y San Salvador: Estas son las Cruces más cercanas a la *apacheta*. De ellas no se tiene registros de adscripción familiar. La Cruz de Taracollo hace unas décadas “estaba olvidada” debido a la habilitación de un camino vial que desvió la ruta de peregrinación original para permitir un arribo más cercano de

la *apacheta*. Un socoromeño *antiguo* renovó esta Cruz algunos años atrás, sin embargo, no se hizo cargo de vestirla. Por este motivo, ante la situación que no aparecían devotos y “para que la Cruz no quedara olvidada” nuevamente, una familia del pueblo asumió esta labor, representada por la mujer más longeva de la familia. Por su parte, la Cruz de San Salvador tampoco es vinculada con alguna familia, sino que es reconocida como una Cruz del pueblo. Esto puede explicarse por los poderes generativos que se le adjudican, particularmente en la concepción de hijos. Cuando parejas de la comunidad presentan dificultades para procrear, solicitan la intervención y se encomiendan a la Cruz de San Salvador, existiendo numerosas historias que acreditan su efectividad. Vale precisar que, como dicen en el pueblo, “San Salvaco da varón”, evidenciando cierta preferencia por la continuidad masculina de la descendencia.



Esquema 2: Traspaso de la *devoción* de las Cruces de Yapabelina. Fuente: Elaboración propia.

c) *Cruz de Milagros*

Las Cruces que componen el camino ritual de Milagros en orden ascendente son: Coca, Cruz Vilque, Vilacollo, Choquechoncalla, Sejpa, Ñuñumane, Taipicagua, Apacheta. Igualmente que Yapabelina, en este caso las Cruces más cercanas están asociadas a familias devotas, mientras que las más lejanas son consideradas Cruces del pueblo.

Apacheta de Milagros: Es una Cruz comunitaria en la actualidad, sin embargo, antiguamente perteneció a una familia que se retiró del pueblo durante el periodo de “chilenización”⁶ a inicios del siglo XX. Probablemente la Cruz de Milagros cambió de una devoción familiar a una comunitaria en aquellos tiempos convulsos, asumiendo el pueblo la responsabilidad de la Cruz cuando ésta quedó sin familia devota. La antigua pertenencia de la Cruz es vinculada específicamente a la figura última de una mujer socoromeña.

Cruz Vilque: La trayectoria de esta Cruz es interesante porque ilustra procesos de discontinuidad de las familias en la *devoción*. El patronímico al que son asociadas las Cruces muchas veces oculta sus orígenes y trayectorias. El antepasado ápice de la *devoción* de Cruz Vilque es una mujer. Ella la traspasó a un hijo, quien hizo lo propio a su esposa. En la siguiente generación se repite tal situación, la madre traspasa a un hijo que la entrega a su esposa. Esta última traspasa la *devoción* a su hermana, quien al fallecer la encarga a su hija. En síntesis, la *devoción* circula de la siguiente manera: dos veces de madre a hijo, dos veces de esposo a esposa, una vez entre hermanas, y una vez de madre a hija. En cuatro oportunidades ha sido alterado el patronímico que se asocia como devoto de la Cruz. A la actual devota se le conoce usualmente como parte de la familia F., ella “es de los F.,” siendo probable que en un futuro no lejano esta Cruz también sea reconocida como “la Cruz de los F.” Sin embargo, poniendo atención al registro histórico que se ha trazado en la transmisión de la Cruz, se aprecia que ésta ha llegado a ella no a través del apellido F., sino por vertiente materna, en una cadena de asociaciones y traspasos que van alterando la continuidad de las familias devotas.

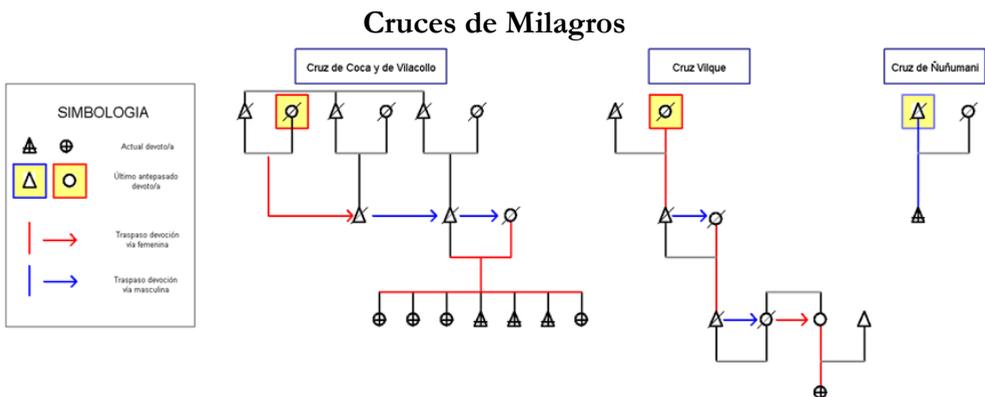
Ñuñumane: Se encuentra en el sector Ñunumane y es concebida como una Cruz del pueblo. Sin embargo, también se reconoce como devota a la familia del “guitarrero” conocido popularmente como “Ñuñumane”, quien pasó su infancia residiendo junto a su familia en aquel sector. Se encuentra documentado que durante la primera mitad del siglo XX su padre solicitó al Estado chileno el uso de los bofedales de Ñuñumane (Ruz y Díaz, 2011). Es probable que la presencia de la Cruz de Ñuñumane sea anterior a la fecha de llegada de esta familia al sector, y la cercanía de residencia haya originado su

⁶ La “chilenización” refiere al proceso de adoctrinamiento ideológico que experimentaron los sujetos andinos durante la ocupación del territorio peruano que la administración del Estado de Chile ejerció tras la Guerra del Pacífico (1879-1883).

devoción, aunque vale precisar que sin generar una apropiación familiar de la Cruz. “Ñuñumane” solía asistir a la fiesta y cantar hermosos versos en honor de las Cruces, pero no se hacía cargo de ellas ni las vestía. Posiblemente su familia tenga un origen externo a la comunidad, ya que nunca tuvieron casa en Socoroma o en los anexos, por lo que generalmente era recibido en la casa de Milagros, a la cual pertenece su *devoción*.

Coca y Vilacollo: Estas son dos Cruces distintas, localizadas en distantes sectores del territorio. Acá se consideran de manera conjunta porque ambas son vestidas por una misma familia: un grupo de *syblings* se turna año tras año la vestida de las Cruces. El antepasado devoto más antiguo que se reconoce es una mujer de la comunidad. A comienzos del siglo XX ella contrajo matrimonio con un joven de origen boliviano, uno de tres hermanos que, al fallecer sus padres, fueron adoptados por distintas familias de Socoroma. Al cambiar de religión y trasladarse al vecino pueblo de Putre, este matrimonio entregó las Cruces al hijo de un hermano del esposo. Éste, al no tener descendencia, las entregó a la esposa de un primo. Luego son los hijos de este primo quienes hoy están a cargo de las Cruces. Así, la actual familia devota lo es en virtud de la circulación de las Cruces propiciada por los vínculos genealógicos entre los tres hermanos que fueron adoptados en Socoroma.

Choquechoncalla, Sepja y Titiumaña: Por motivos que se desconocen, existen pocas memorias asociadas a estas Cruces. Los relatos no reconocen vinculaciones con familias o devotos específicos, asunto que las sitúa en la categoría de Cruces comunitarias. Todas son vestidas junto con la *apacheta* de Milagros.



Esquema 3: Traspaso de la *devoción* de las Cruces de Milagros. Fuente: Elaboración propia.

Discusión

Lo expuesto respecto del traspaso de la *devoción* de las Cruces se puede sintetizar en tres tipos de casos: 1- Solo participan mujeres; 2- Solo participan hombres; 3- Participan hombres y mujeres. Los siguientes cuadros permiten ilustrarlo⁷.

Traspaso de la *devoción* de las Cruces solo entre mujeres

Cruz Principal	Cruces secundarias
Calvario	Apacheta, Munaipata, Viscachune (todas)
Yapabelina	Dos Cruces, San Antonio
Milagros	(ninguna)

Cuadro 1: Elaboración propia.

Traspaso de la *devoción* de las Cruces solo entre hombres

Cruz Principal	Cruces secundarias
Calvario	(ninguna)
Yapabelina	Rosaspata
Milagros	Ñuñumane

Cuadro 2: Elaboración propia.

Traspaso de la *devoción* con participación de hombres y mujeres

Cruz Principal	Cruces secundarias
Calvario	(ninguna)
Yapabelina	Apacheta
Milagros	Apacheta, Cruz Vilque, Coca, Vilacollo

Cuadro 3: Elaboración propia.

Numéricamente, en 5 casos solo hay participación de mujeres en el traspaso de las Cruces; 2 casos en el que el traspaso solo ocurre entre hombres; y en 5 oportunidades hay participación, en distintos grados, de hombres y mujeres,

⁷ Se han excluido de los cuadros las Cruces que actualmente no presentan individuos o familias devotas.

aunque en todas ellas la vinculación del último antepasado con la Cruz es una mujer.

De esto se desprende que, aun cuando la cantidad de Cruces en las que solo participan mujeres y en las que participan hombres y mujeres es la misma, 5 en cada caso, la cadena de transmisión funciona por la vinculación entre mujeres, pues la presencia de devotas que se traspasan, es decir, que “encargan” y “reciben” las Cruces, es significativamente mayor en relación a los hombres (24 mujeres y 15 hombres). En la mayoría de los casos, los hombres funcionan como eslabones en una cadena de mujeres que son reconocidas como devotas de las Cruces. Esto permite apreciar que la *devoción* es una práctica con fuerte énfasis matrilateral. Se aclara que no constituye una norma, más bien una tendencia, puesto que se presentan casos, dos específicamente, en los que solo existen vinculaciones entre hombres. Vale tener en cuenta, no obstante, que la profundidad de la memoria genealógica en estas dos Cruces es acotada, solo dos generaciones, por lo que una profundización en su historia podría modificar tal situación. Lo anterior no cambia, sin embargo, el hecho que en la mayoría de las oportunidades la transmisión de la *devoción* opera por el lado femenino. Y, aspecto no menor, en todos los casos, a excepción de los 2 mencionados, el último antepasado con el que se asocia la Cruz, es decir, la devota más antigua en la memoria genealógica es una mujer, lo que no hace sino reforzar la importancia de las mujeres en la actividad ritual de las Cruces. De manera general, como modelo, se observa una práctica de transmisión matrilateral de la *devoción* hacia las Cruces de Mayo. Sin embargo, se constata que el reconocimiento público de estos aspectos es obliterado, probablemente como parte de una ideología del parentesco que enfatiza aspectos patrilineales. Respecto de este último punto, es pertinente señalar que los estudios antropológicos que han analizado el parentesco en el territorio chileno de los Andes han planteado la existencia de grupos de parentesco corporativos en las poblaciones pastoriles del altiplano, usualmente catalogados como “linajes patrilineales”⁸. Mientras que en los sectores precordilleranos se ha planteado un reconocimiento bilateral para la adscripción a grupos de parentesco con cierta tendencia patrilineal, aunque no siempre se explica a qué aspectos del

⁸ Ver por ejemplo Castro, 1981; Cerna et al., 2013; González, 1995; Gundermann, 1986, 2005.

parentesco refiere aquella patrilinealidad⁹. Los resultados de la investigación sobre parentesco en la comunidad de Socoroma llevada a cabo por el autor de este ensayo, permiten concluir que el sistema de parentesco en la comunidad es bilateral con inclinación matrilateral, operando tanto para el traspaso de bienes materiales e inmateriales como para la formación de grupos familiares. Sobre esta base, ambos apellidos, expresados públicamente como símbolos de identidad familiar, permiten vincular o asignar un origen territorial a los individuos. Sin embargo, el reconocimiento de las familias se produce fundamentalmente mediante la identificación del patronímico, transferido usualmente por vía paterna -aunque en muchos casos no ocurre así-, lo que inclina a enfatizar un reconocimiento patrilateral. La supuesta inclinación patrilineal, afirmada en numerosas investigaciones, estaría fundada en el traspaso del patronímico paterno en primer término, el que se constituye como símbolo de identidad familiar y vínculo territorial en las sociedades andinas. Es debido a esta identificación de las familias con el patronímico que se tiende a ocultar la relevancia de la vertiente femenina en la constitución de los grupos parentales, afectando en consecuencia la asociación que se establece entre familias y Cruces.

Choque y Pizarro (2013), así como Galdames et al. (2016), plantean una distribución específica de familias devotas en torno al culto a los cerros mediante la asociación entre apellidos y Cruces, utilizando para esto el patronímico que identifica a las familias. Sin embargo, la genealogía presentada acá respecto de la *devoción* muestra que no es posible plantear una adscripción identitaria con las Cruces sin considerar ambos apellidos, ya que en el sistema bilateral de parentesco en Socoroma ambas vertientes parentales dan origen a derechos y responsabilidades. Al centrarse solo en los patronímicos se excluye parte relevante de la historia de las Cruces y su asociación con personas y familias de la comunidad. La exteriorización que realizan los propios socoromeños y socoromeñas respecto de la identidad familiar en base al patronímico probablemente esté expresando una ideología patrilineal, situando a los hombres como fundadores de “linajes familiares”. Con esto se legitima el poder y prestigio de los hombres en la comunidad, a la vez que se relega a un segundo plano el de las mujeres. Tal ideología que enfatiza la importancia

⁹ Ver por ejemplo González, 1995; Gundermann, 1986; Castro, 1981; Castro y Bahamondes, 1987, 1988; Cerna y Muñoz, 2019.

masculina es reforzada durante la fiesta de las Cruces de Mayo por actos ilustrativos, como “Los Siete Platos”, cuando en el centro de la plaza del pueblo, separadamente, los hombres comen sentados en mesas y las mujeres en el suelo, pero también por un sistema de creencias, como lo manifiesta la Cruz de San Salvador “que da hijos varones”.

El análisis de la genealogía del traspaso de la *devoción* de las Cruces, desde qué antepasado proviene y entre qué parientes circula su cuidado, ha permitido visualizar el rol que tienen las mujeres en la adscripción familiar al culto de las Cruces en la comunidad de Socoroma. El género se ha constituido en una dimensión importante para comprender estas prácticas rituales, permitiendo observar el carácter sexuado de la *devoción*.

Comentarios finales

Este artículo pretende contribuir en la articulación de parentesco, género y ritualidad, pues a partir de prácticas rituales se ha buscado comprender aspectos del sistema de parentesco y género presentes en la organización social de la comunidad.

Se ha conceptualizado a las Cruces como entidades materiales, pertenencias familiares y símbolos sagrados, que condensan y a su vez dan expresión a las relaciones de parentesco en la comunidad de Socoroma. A diferencia de lo planteado por otros autores, desde esta experiencia etnográfica no es posible proponer a las Cruces como antepasados. Las Cruces no adquieren la condición de humanas, no se constituyen en personas sociales, y no se establecen relaciones de parentesco con ellas. Las Cruces en sí mismas presentan una serie de atributos humanos y no-humanos, pero que no bastan para constituir las ontológicamente en personas sociales. Esto, por supuesto, no quita que en otros lugares de los Andes las Cruces no puedan ser personificadas, como incluso se ha planteado para el cercano valle de Azapa (Van Kessel, 2006). Sin embargo, no es el caso de la comunidad de Socoroma, donde corresponden a entidades con distinto estatuto ontológico.

La etnografía ha destacado que una característica importante, revelada mediante el conocimiento de la memoria histórica de las adscripciones familiares asociadas a las Cruces, es que la *devoción* ha sido mantenida fundamentalmente por mujeres. Distintos aspectos de esta práctica ritual

muestran el fuerte vínculo entre mujeres y Cruces: en la mayoría de los casos el último ancestro conocido devoto es una mujer, su traspaso ha seguido una marcada herencia por vía materna, su circulación se ha dado principalmente entre mujeres, y en la actualidad los individuos o familias devotas que son vinculados al cuidado y vestimenta de las Cruces se singularizan en mujeres socoromeñas. Por otra parte, si bien en “la vestida” de las Cruces no se excluye a los hombres, es nuevamente una actividad centralizada por las mujeres, quienes las visten y se encargan de conseguir los diversos utensilios para adornarlas. Los cuidados en Socoroma contienen al género, están imbuidos en una práctica eminentemente femenina. Todos los elementos de la fiesta de Mayo señalados permiten conceptualizar la *devoción* de las Cruces como una práctica de tipo matrilateral. Esto es coherente con el sistema parentesco de tipo bilateral e inflexión matrilineal que la investigación realizada por el autor ha evidenciado en la comunidad de Socoroma.

Así, la reconstrucción de genealogías asociadas a las Cruces ha visibilizado el género en la *devoción*, dimensión de la vida social que en ocasiones ha quedado al margen de los análisis. El peso del modelo de patrilinealidad, muchas veces establecido sin suficiente sustento empírico, ha ocultado tendencias y prácticas matrilaterales en las poblaciones andinas, como es el caso de las Cruces.

Acá se ha enfatizado el rol preponderante que tienen las mujeres en prácticas rituales asociadas con la circulación y abundancia del agua, expresada en la fiesta de las Cruces de Mayo. Existen otros tipos de prácticas, también relacionadas al agua, que son fuertemente feminizadas, como el riego, sistema en el que destaca la figura de las conocidas y apreciadas “regadoras”. Agua y mujeres, vinculadas simbólicamente por la capacidad generativa de ambas, se revelan como dos elementos fundantes de la organización social en Socoroma, y de su continuidad en el tiempo.

Al respecto, se debe tener en cuenta que, en el actual contexto de comunidad translocal, el carácter sexuado de la *devoción* ha fortalecido los vínculos afectivos con el territorio por vertiente materna. Desde esta perspectiva, las mujeres sostienen las relaciones de las familias socoromeñas en el contexto translocalizado. Esto posiciona al género femenino en un lugar privilegiado de mantención y transmisión de la memoria colectiva de las familias y de la comunidad.

Bibliografía

- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. The University of Wisconsin Press.
- Absi, P. (2005/2009). *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. IRD- IFEA - Fundación PIEB.
- Arnold, D. (2016). Wak'as, objetos poderosos y la personificación de lo material en los Andes meridionales: pugnas de exégesis sobre la economía religiosa según las experiencias de género. En L. Bugallo y M. Vilca (Comps.), *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 30-71). Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bartolomé, M. (1997/2004). *Gente de Costumbres y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México*. Siglo XXI Editores.
- Bell, C. (1997/2009). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.
- Caro Baroja, J. (1965/1979). *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)*. Taurus.
- Carrasco, A. (2014). Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno. *Diálogo Andino*, 45, 169-180.
- Carrasco, A. (1998). Constitución de género y ciclo vital entre los aymara del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 30, 87-103.
- Carrasco, A. y Gavilán, V. (2009). Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 41 (1), 83-100.
- Castro, M. (1981). *Estrategias socioculturales de subsistencia en las comunidades altoandinas en el interior de la provincia de Arica, Parinacota*. Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Mimeo.
- Castro, M. y Bahamondes, M. (1988). Control de la tierra en la cabecera del Valle de Lluta. *Revista Chilena de Antropología*, 7, 99-113.
- Castro, M. y Bahamondes, M. (1987). Cambios en la tenencia de la tierra en un pueblo de la precordillera del Norte de Chile: Socoroma. *Revista Chilena de Antropología*, 6, 35-57.
- Cerna, C. y Muñoz, W. (2019). Movilidad, parentesco e identificación en el valle de Codpa, norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 51 (4), 661-674.

- Cerna, C., Samit, S. y Véliz, L. (2018). Alteridades, intercambio y marchantes en Codpa, extremo norte de Chile, mediados del siglo XX. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32, 125-146.
- Choque, C. (2015). *Los Socoromas. Modos de vida, tecnología y religiosidad*. Tierra Viva.
- Choque, C. y Pizarro, E. (2013). Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios Atacameños*, 45, 55-74.
- Collier, J. y Yanagisako, S. (Eds.) (1987). *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press.
- Del Valle, T. (Ed.) (1993). *Gendered Anthropology*. Routledge.
- Díaz, A., Muñoz, W., Corvacho, O. y Mondaca, C. (2020). Territorio, etnicidad y ritualidad afrodescendiente. La Cruz de Mayo en el valle de Azapa, Norte de Chile. *Interciencia*, 45 (3), 132-141.
- Díaz, A., Muñoz, W. y Martínez, P. (2021). La fiesta de la Cruz de Mayo. Sonoridad y ritualidad en los valles de Arica. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 26 (2), 133-149.
- Durkheim, E. (1912/1982). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Alianza Editorial.
- Echeverría, C. (1998). División sexual del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género. *Revista de Ciencias Sociales*, 8, 97-108.
- Fox, R. (1967/1985). *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*. Alianza Editorial.
- Galdames, L., Choque, C. y Díaz, A. (2016). De *Apachetas* a Cruces de Mayo: Identidades, territorialidad y memorias en los Altos de Arica, Chile. *Interciencia*, 46 (8), 526-532.
- Gavilán, V. (2020). Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile. *Estudios Atacameños*, 65, 339-362.
- Gavilán, V. (2002). 'Buscando la vida': Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 34 (1), 101-117.
- Gavilán, V. (1998). Lo femenino y lo masculino en la religiosidad de mujeres y hombres aymara del norte de Chile. En *Actas III Congreso Chileno de Antropología* (pp. 326-332). Colegio de Antropólogos de Chile.

- Gavilán, V. y Carrasco, A. (2018). Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del norte chileno (1980-2015). *Diálogo Andino*, 55, 111-120.
- Göbel, B. (1998). Risk, uncertainty and economic exchange in a pastoral community of the Andean highlands (NW-Argentina). En T. Schweizer y D. White (Eds.), *Kinship, networks and Exchange* (pp. 158-77). Cambridge University Press.
- Godelier, M. (2004/2012). *The Metamorphoses of Kinship*. Verso.
- González Echevarría, A., & Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (GETP). (2010). Sobre la definición de los dominios transculturales: La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación. *Alteridades*, 20 (39), 93-106.
- González, H. (1995). La inserción económica de los migrantes aymara en la ciudad. El trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural. En *Actas II Congreso Chileno de Antropología*. Tomo I (pp. 315-324). Colegio de Antropólogos de Chile.
- González, H., Gundermann, H. e Hidalgo, J. (2014). Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 46 (2), 233-246.
- González, H., López, E y Stefoni, C. (2022). Articulando género y parentesco: una etnografía sobre familias de origen migrantes aymara bolivianas en el valle de Azapa (Chile). *Estudios Atacameños*, 68, e5061
- Goodenough, W. (1970). *Description and Comparison in Anthropology*. Aldine Publishing Company.
- Grau, J. (2006). *Procreación, Género e Identidad. Debates Actuales sobre el Parentesco y la Familia en clave Transcultural*. Ediciones Bellaterra.
- Gundermann, H. (2005). Comunidad aymara y conflicto interno sobre la tierra en la región de Tarapacá, Chile. *Cuadernos Interculturales*, 3(5), 43-66.
- Gundermann, H. (2001). Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina. *Estudios Atacameños*, 21, 89-112.
- Gundermann, H. (1986). Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 16-17, 233-250.

- Gundermann, H. y Vergara, I. (2009). Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile. *Estudios Atacameños*, 38, 107-126.
- Gose, P. (2018). The semi-social mountain. Metapersonhood and political ontology in the Andes. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8 (3), 488-505.
- Harris, O. (1986). La unidad doméstica como una unidad natural. *Nueva Antropología*, 8 (30), 199-222.
- Lamas, M. (2013). *El Género. La construcción de la diferencia sexual*. Miguel Ángel Porrúa.
- Moreira, J. (2022). El parentesco en los estudios andinos del norte de Chile. *Revista Chilena de Antropología*, 45, 47-70.
- Moreira, J. (2021). Pastores y agricultores de Socoroma: un caso de complementariedad ecológica en el siglo XX en el extremo norte de Chile. *Estudios Atacameños*, 67, e4194.
- Moreira, J. (2007). *San Francisco de Socoroma: pasado y presente, memoria e identidad. Estudio etno-histórico de un pueblo en las alturas*. [Tesis de Licenciatura en Historia]. Universidad de Santiago de Chile.
- Moulian, R. (2005). De la reflexividad social a las mediaciones rituales: mutaciones, convergencias y paradojas en el lepün y el culto pentecostal. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 8, 29-50.
- Ortner, S. (1972/1985). Is female to male as nature is to culture? *Feminist Studies*, 1 (2), 5-31.
- Parkin, R. (1997). *Kinship: An Introduction to the Basic Concepts*. Wiley-Blackwell.
- Rapport, N. & Overing, J. (2000). *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. Routledge.
- Ruz, R. y Díaz, A. (2011). Estado chileno y comunidad indígena. Presión y conflicto sobre tierras de uso colectivo en el espacio precordillerano de Arica: Putre 1880-1935. *Estudios Atacameños*, 42, 173-188.
- Salvucci, D. (2015). Mujeres-madres solteras y circulación de hombres-padre en el altiplano de Jasimaná, Salta, Argentina. En S. Olivero y J. Caño (Coords.), *Temas Americanistas: Historias y Diversidad Cultural* (pp. 705-715). Universidad de Sevilla.
- Segalen, M. (1998/2005). *Ritos y Rituales Contemporáneos*. Alianza Editorial.

- Sendón, P. y Manríquez, V. (2021). Genealogía de un pueblo fantasma: parentesco, matrifocalidad y adopción en Ayquina-Turi. *Kinship*, 1 (1), 6-36.
- Serracino, G. (1985). Creencias, organización social y economía en Caspana Indígena. La limpia de canales. En *Actas I Congreso Chileno de Antropología* (pp. 398-410). Colegio de Antropólogos de Chile.
- Stolcke, V. (2010). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? En V. Fons, A. Piella y M. Valdés (Eds.), *Procreación, Crianza y Género. Aproximaciones Antropológicas en la Parentalidad* (pp. 319-333). Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Stone, L. (1997/ 2010). *Kinship and Gender. An Introduction*. Westview Press.
- Strathern, M. (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press.
- Van den Berg, H. (1990). *La Tierra no da así no más: Los Ritos Agrícolas en la Religión de los Aymara-cristianos*. Hisbol-UCB/ISET.
- Van Kessel, J. (2006). *Los Santos Iconos de Chile*. IECTA.
- Yanagisako, S. y Delaney, C. (Eds.) (1995). *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. Routledge.
- Zuidema, R. T. (2010). *El Calendario Inca. Tiempo y Espacio en la Organización Ritual del Cuzco. La idea del Pasado*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.