



## **De familia a organización étnica: redes para una espacialidad transfronteriza en la Puna de Atacama**

**From family to ethnic organization:  
networks for a cross-border spatiality in the Puna of Atacama**

**Alejandro Garcés**

Instituto de Arqueología y Antropología, Universidad Católica del Norte (San Pedro de Atacama, Chile) ajgarces@gmail.com

**Marcelo Maureira**

Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago, Chile) maureiracontreras.m@gmail.com

### **Resumen**

El artículo explora en la construcción de una memoria del espacio transcordillerano de la puna atacameña, desde la mitad del siglo XX hasta la actualidad, que organiza momentos de latencia y vigencia para las prácticas de intercambio entre poblaciones a uno y otro lado de la frontera chileno-argentina. A través de una aproximación etnográfica a la memoria oral de antiguos arrieros y la observación de nuevos espacios de intercambio en expansión (las ferias de intercambio), analizamos el modo en que tuvieron vigencia unas prácticas de intercambio, su posterior declive a partir de la rigidización fronteriza de los 70 y 80 centralmente, y su actualidad mediada por la emergencia de nuevas organizaciones indígenas que apelan y demandan la legitimidad de un espacio atacameño transfronterizo. Como se verá, las dinámicas de intercambio se transforman, por una parte, en la movilidad e integración de las poblaciones a otros mercados laborales que disloca las relaciones familiares originales y, por otra, el espacio geográfico productivo es desbordado por la introducción de nuevas mercancías (asiáticas) sin arraigo en las economías tradicionales. Todo esto, en el marco de la contemporánea ritualización y patrimonialización de estas prácticas por sus nuevas organizaciones.

**Palabras clave:** espacialidad transfronteriza, feria de intercambio, atacameños, trueque, puna de Atacama.

### **Abstract**

This article explores the construction of a memory of the “puna de Atacama” space through the Andes mountain range, since the second half of the twentieth century to the present time. A memory that creates validity and wakefulness for exchange practices between settlements from both sides of the Argentinian Chilean border. Through an ethnographic approximation to the oral memory of mule drivers and observation of new expanding exchange spaces (trade fairs), we analyse the way some exchange, practices had validity, their subsequent deterioration as of the seventies and eighties severe frontier policies, and their present time, mediated by the appearance of the new native organizations that demand the legitimacy of a cross-border Atacama space. As you will see, exchange dynamics transform: on the one hand the settlements mobility and integration to other labour markets dislocate the original family relationships, and on the other



hand, we see the geographic productive space overflow, cause by the insertion of new (Asian) products with no attachment to the traditional economies. All that, in the context of contemporary ritualization and provision of capital of these practices by their new organizations.

**Key words:** cross-border, spatiality, trade fair, Atacama, people, exchange, bartering.

### INTRODUCCIÓN: FAMILIA/COMUNIDAD Y FRONTERA

En marzo de 2012, reunidos en Quetena Grande, atacameños de Argentina, Bolivia y Chile firman la Declaración de Quetenas, acuerdo que se resume en cinco puntos: (1) se ratifica la unidad del pueblo atacameño, más allá de las fronteras nacionales; (2) que estas comunidades atacameñas reclaman su derecho a que sus territorios culturales sean reconocidos legalmente y, en consecuencia, protegidos. Además las comunidades identifican territorios que son patrimonio territorial del pueblo atacameño interfronteras, los que son en Chile las dos áreas de desarrollo indígena Alto Loa y Atacama La Grande; en Bolivia, Quetena Grande y Quetena Chico; y por parte de Argentina, el departamento de Susques; (3) que los recursos naturales -incluidos todos los elementos y recursos que como el agua, la tierra, los minerales, vegas, bofedales, salares, flora y fauna- existentes en los territorios del pueblo atacameño entre las respectivas fronteras nacionales, constituyen un patrimonio que debe ser protegido de forma urgente, en el contexto de las permanentes y progresivas explotaciones que las más diversas empresas ejecutan en estas tierras; (4) que es un asunto pendiente, el hecho que cada Estado involucrado haga realidad el Convenio 169 de la OIT<sup>1</sup> en la relación con sus respectivas comunidades indígenas nacionales. En el contexto que el citado convenio, constituye un instrumento plenamente vigente y vinculante a la respectiva ley interna de cada nación; (5) y que las actividades empresariales que se desarrollan históricamente en territorios atacameños -principalmente gran minería- deben contribuir de una forma real y sistemática al desarrollo integral de las comunidades involucradas. Además, los firmantes acuerdan hacer llegar a esta declaración a sus respectivos gobiernos nacionales (La Voz del Norte 2012).

Las aristas del convenio firmado son diversas, en el entendido que implican transformaciones culturales, sociales y políticas de distinta índole, donde se prefigura una construcción patrimonial respecto del territorio, se articula una demanda a los respectivos estados nacionales, emergen reclamos respecto del manejo medioambiental, además de interpelaciones directas a los tejidos empresariales que explotan actualmente estos territorios.

De este modo varias cuestiones adquieren relevancia explicativa para entender la emergencia y actualidad de la demanda de una entidad, la atacameña, ahora en una dimensión transfronteriza. Por un lado, la historicidad de los intercambios y economías que tienen lugar en estos territorios, con importantes esfuerzos de investigación para los períodos prehispánicos, colonial y en menor medida republicano (Sanhueza 1992; Conti y Sica 2011).

Por otro lado, los actores y las redes que protagonizaron y protagonizan ahora estos intercambios, y que constituyen el foco del análisis que presentamos en este trabajo. Hay aquí una primera cuestión relevante respecto de cuáles son las entidades en pugna por el protagonismo en estos intercambios, o cuál es el lugar de la familia y la comunidad indígena en la recreación y ritualización

---

<sup>1</sup> Dicho convenio fue ratificado por Chile en septiembre de 2009 y el gobierno chileno tiene la potestad de revisarlo cada 10 años.



de este espacio transfronterizo. En este sentido, podemos observar cómo en la Declaración de Quetenas el protagonismo parece escenificado por cierta élite atacameña en los distintos espacios nacionales, donde los firmantes lo hacen en tanto representantes de unas específicas comunidades atacameñas. Como veremos más adelante, la operación concreta de las actividades ligadas a las ferias de intercambio parece moverse actualmente de modo ambiguo: en algunos casos restringida a los específicos acuerdos *ad-hoc* entre determinadas familias (unidas por lazos históricos), en otros por la mediación de una nueva entidad, la organización étnica transfronteriza, en este caso protagonizada por las asociaciones Atacameños Sin Fronteras y Red Atacama, cuyos miembros son indígenas pertenecientes a los distintos espacios nacionales implicados.

En este sentido, se ha comprendido que son las relaciones de parentesco (la familia) la unidad base para entender la reproducción de la economía y la sociedad andinas. Sanhueza, en su análisis acerca de la centralidad del caravaneo y la arriería en la reproducción económica de las poblaciones indígenas durante la colonia, ya lo intuía: “Las relaciones sociales de producción se fundaban -se fundan- principalmente en el parentesco. De ahí que también fueran los vínculos de parentesco los que asegurarán a cada unidad doméstica la adquisición de ganado. La herencia, los regalos asociados a determinados ceremoniales durante la infancia y adolescencia, y, sobre todo, el matrimonio, eran los mecanismos a través de los cuales un individuo accedía no sólo a animales sino también al derecho de usufructuar de los recursos de sus parientes y de la comunidad” (Sanhueza 2011: s/n). Si bien el foco está puesto aquí en el período colonial, remite a un fenómeno que se encuentra a la base o es antecedente directo de, como veremos, la espacialidad transfronteriza contemporánea que nos interesa analizar.

La relevancia del parentesco se inscribe omitiendo la actuación de la comunidad indígena (un sistema de cargos o lo que fuere), aunque pueda deberse en este caso a un problema de fuentes. Esta suerte de primacía de lo familiar en la estructuración de los intercambios puede a su vez verse reflejada en ulteriores aproximaciones etnográficas que van reforzar esta misma idea. Göbel en su estudio de la localidad de Huancar en la provincia de Jujuy, enfrenta esta misma estructuración, donde la comunidad indígena, sus jerarquías y sobre todo sus identificaciones étnicas resultan ausentes o invisibles a los ojos del etnógrafo:

“A diferencia de otras regiones de los Andes, no existe en Huancar una estructura de comunidad muy desarrollada. Faltan instituciones comunitarias como ayllus, sistemas de cargos religiosos o el uso conjunto de tierras y recursos. Tampoco existe en Huancar una identidad étnica explicitada. Los pobladores se definen como «gentis de acá». No se autodeterminan «atacameños», ni tampoco adoptaron adscripciones étnicas externas como el nombre de kollas... El eje central de la organización social y económica del espacio en Huancar no es la comunidad, sino la unidad doméstica. Las unidades domésticas son denominadas «familias». Son concebidas como las arenas centrales de producción, de distribución, de consumo y de reproducción social. Abarcan en promedio unas siete personas. La mayoría de ellas está compuesta de tres generaciones (padres o madre, hijos e hijas, hijos de las hijas)” (Göbel 2002:54-55).

Sin embargo, es necesario considerar que en el espacio atacameño chileno la dinámica familiar descrita, convive con el sistema de ayllus entendido como un conjunto de familias vinculadas por



un territorio y una ascendencia común<sup>2</sup>. En este sentido, es importante destacar que en San Pedro de Atacama existen al menos diez ayllus en funcionamiento legal.

Hay aquí entonces una primacía de los vínculos familiares en la estructuración de estas economías que tiende a coincidir con nuestra observación etnográfica de las prácticas de intercambio que se encuentran actualmente vigentes, y que adquieren forma paradigmática en las ferias internacionales del trueque de la puna y el salar de atacama. Ahora bien, la contemporánea etnificación de estos territorios a partir de -suele señalarse- las legislaciones indígenas en Argentina y Chile de los años 90, introduce una suerte de ambigüedad respecto de la entidad que protagoniza efectivamente la actualidad de estos intercambios. Si volvemos a la Declaración de Quetenas con que iniciamos, el evento reúne a dirigentes y comuneros de tres países de la circumpuna atacameña, pero se hace difícil precisar el modo en que se articulan o ecualizan, por un lado, el peso de las comunidades indígenas y sus liderazgos y, por otro lado, el peso de los vínculos familiares y la operación de un conocimiento históricamente situado acerca de una economía de intercambios transcordilleranos.

De este modo, nuestro trabajo intenta rastrear esta problemática a partir de la distinción de dos momentos en la estructuración de estos intercambios: uno que va desde la mitad del siglo XX hasta el inicio de la rigidización y securitización policial y sanitaria de los límites fronterizos (proceso que se inicia en los 70 en el marco de la dictadura en Chile y que podríamos aventurar termina de consolidarse en 2005 con el término de la pavimentación de la carretera que une la Región de Antofagasta con la Provincia de Jujuy, través de la ruta 27-CH de Chile y la ruta Nacional 52 de Argentina). Un segundo momento viene dado por la dinámica actual de estos intercambios, su condición dependiente o heredera de los vínculos y conocimientos estructurados durante el momento anterior, y que en principio viene liderado u organizado por la emergencia de una nueva entidad comunitaria, la organización étnica transfronteriza. Así a partir del contraste entre estos dos momentos, podremos observar la actuación de las redes familiares en la organización de estas economías y territorios, primero separados por una cordillera, ahora por unas fronteras.

### **FAMILIAS Y MEMORIA DEL INTERCAMBIO ENTRE LA PUNA Y EL SALAR DE ATACAMA**

Nuestra aproximación supone que la articulación fronteriza trabaja u opera a partir de una memoria del espacio (Garcés 2013) que otorga sentido a los usos contemporáneos del territorio y a las demandas que desde de la etnicidad se escenifican respecto del mismo. En específico nos detendremos en tres aspectos: algunos vínculos de parentesco que comunican o construyen en el espacio estos territorios (y que están a la base de la economía en cuestión), el flujo tradicional de mercancías que tiene lugar y las rutas que previo a los procesos de fronterización estatales permitieron organizar estos tráficos.

A través de la arriería, las poblaciones de la circumpuna atacameña han podido optimizar sus desplazamientos e insertarse en diferentes espacios productivos, pudiendo acceder a bienes y recursos que son escasos, e incluso, inexistentes en sus hábitats. En los territorios de altura, por

---

<sup>2</sup> En general se ha entendido que la familia andina es un agregado genético consanguíneo que, en su tradición, pertenece a otra unidad mayor genético-política, el Ayllu, ésta última es una unidad social integrada por familias unidas por lazos consanguíneos actuales como por antepasados comunes. Si bien esto hoy no es tan claro, ciertas dinámicas internas aún se mantienen.



ejemplo, la práctica de la agricultura no se puede realizar debido a que las condiciones ecológicas no son óptimas, por tanto, la única forma de conseguir aquellos recursos es a través del intercambio con poblaciones situadas en sectores más bajos, como en valles. La arriería fue lo que permitió realizar transacciones en espacios más distantes, fue la motivación de caminar por nuevos caminos, de ampliar las rutas y reelaborar otras.

La experiencia y conocimiento del arriero sobre las rutas y animales<sup>3</sup> se hizo funcional a los requerimientos de la colonia española. A comienzos del siglo XVI los arrieros transitaban por este territorio con recuas de animales transportando el mineral extraído desde el cerro rico de Potosí, cruzando por la Puna y Desierto de Atacama, hasta llegar al Puerto de Cobija en la actual II región de Antofagasta (Sanhueza 2011). El tránsito fue permanente, no solo trasladaban mercancías para la corona española, también se abastecían de otros recursos que obtenían en sus trayectos para comercializar. Podían trabajar de forma independiente transportando sus propios bienes, o bien, trabajar como “transportistas” de la corona. Sin embargo, no es la arriería colonial o hacendal lo que nos interesa, sino los intercambios que emergieron o continuaron desarrollándose en las últimas décadas del siglo XX, a partir del declive de la arriería hacendal. Del ocaso de una arriería funcional a una economía formal y empresarial, a la permanencia de una arriería de carácter indígena, administrada por familias y situada en un territorio específico que es construido a través de la memoria oral de muchos habitantes (Molina 2011).

El Salar de Atacama y el Noroeste argentino (NOA) se encuentran insertos en un territorio con grandes diferencias geográficas y ecológicas. Estos hábitats impulsan a las poblaciones a organizarse y adaptarse al medio ambiente que los rodea. Mientras que en Chile los poblados mantenían una actividad económica ligada a la agricultura, necesitaban de bienes y recursos que eran escasos en sus localidades; la misma situación ocurría en el NOA, debido a su ubicación sobre los 3.300 msnm, la agricultura no se puede practicar de forma intensiva, pero sí la ganadería y la producción de bienes derivados de ella. Resultado de esto, las familias debían trasladarse a zonas más fértiles para acceder a dichos recursos. En este caso, las familias se trasladaban al oeste, en dirección a los pueblos de Toconao y San Pedro de Atacama, debido a que la distancia recorrida era menor en comparación a la Quebrada de Humahuaca, otro punto que se caracterizaba por su producción agrícola: “La fruta fresca de acá [Toconao], porque de Susques, así de la quebrada para Jujuy es más, son más días de camino que para acá. Por eso la gente venía a buscar fruta acá” (Entrevista a Anjel Puca).

### **Familias y viajeros**

La memoria oral de los habitantes se remonta a la década del 60, describiendo un territorio sin fronteras nacionales o en ausencia de controles estatales para el tránsito transcordillerano y donde el transporte caravanero organizado y realizado por familias unió a poblaciones en diversos circuitos y espacios económicos. La menor distancia entre los poblados posibilitó la conformación de alianzas, matrimonios y la posterior migración a otras localidades. Nos encontramos con el caso de dos familias atacameñas que se encuentran separadas por una frontera nacional y que recuerdan cómo

---

<sup>3</sup> Es diferente arrear llamas que arrear burros y mulas. Son distintas las tecnologías de monturas, de cuerdas. Son diferentes los desplazamientos que pueden abarcar, como también las horas caminando que pueden aguantar. Los primeros pueden cargar entre 20-30 kilos, mientras que los burros pueden ser cargados con 40-50 kilos. Las mulas, incluso, pueden con más peso, llegando a cargar entre 60-70 kilos.

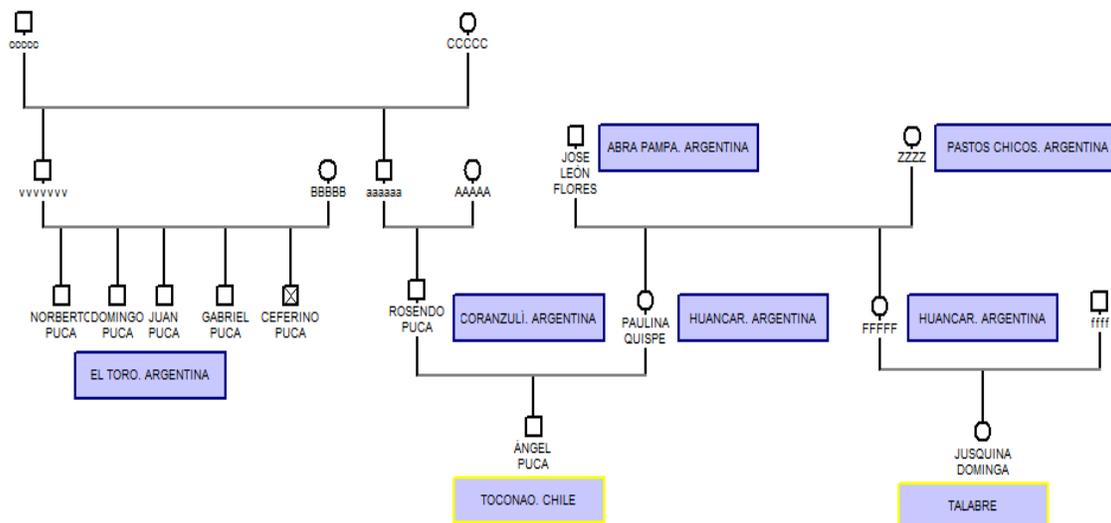


circulaban libremente por este territorio. Los casos de Hilarión Cruz en el pueblo de Camar, y el de Anjel Puca en Toconao, escenifican la articulación transfronteriza en un espacio en el que históricamente se han reproducido social y económicamente (Figura 1).

Anjel Puca es un antiguo arriero nacido en Toconao. Su ascendencia familiar proviene de Argentina y su memoria oral lo remonta a tres generaciones atrás. Su bisabuelo contrajo matrimonio y tuvo dos hijos. Posteriormente el primero de ellos tuvo cinco hijos: Norberto Puca, Ceferino Puca, Domingo Puca, Juan Puca, y Gabriel Puca. Y el segundo tuvo un hijo: Rosendo Puca. Todos provenientes de Coranzulí (Susques, Jujuy). Los entrevistados hacen referencia a un tal Rodomiro Puca, que genealógicamente es sobrino de Anjel Puca.

Gabriel Puca y hermanos viven actualmente en la localidad de El Toro (Susques, Jujuy), mientras que su primo, Rosendo Puca, se casó con Paulina Quispe, originaria de Huancar (Susques, Jujuy), con quien posteriormente tuvieron un hijo en Toconoao (Chile): Anjel Puca. La abuela materna de Anjel Puca proviene de la localidad de Pastos Chicos (Susques, Jujuy), y su abuelo de nombre José León Flores proviene de Abra Pampa (Cochinoca, Jujuy). La familia de este último con los años migró al pueblo de Talabre, en el lado chileno de la frontera. Jusquina, Dominga y Daniel Armeño son familiares que nacieron en Talabre (San Pedro de Atacama).

**Figura 1.** Cuadro genealógico de la familia Puca (elaboración propia)



Anjel Puca desconoce el momento exacto en que su familia comenzó a migrar a territorio chileno, pero comenta que, posiblemente, fue en tiempos de pastoreo, cuando los arrieros salían buscando mejores tierras y pastizales para sus animales. Esto lo llevó a establecerse en la Quebrada de Celeste, en las cercanías del pueblo de Toconao. Ahí construyó su casa, una pequeña estancia, donde podía cuidar y mantener a sus animales: “La historia de nosotros, de la gente que llegó acá, es la historia, más o menos que ellos se vinieron de Argentina, Bolivia, se radicaron por acá, y yo creo que de acá sucedió lo mismo” (Anjel Puca 2016).



La actividad de la arriería entre los poblados siempre ha estado presente. La práctica del trueque ha permanecido en el tiempo y fue realizada por diferentes pueblos en múltiples direcciones. Sin embargo, son escasos los pueblos chilenos que participaron activamente de esta práctica, en comparación con todos los poblados de Argentina. El pueblo de Toconao, en este sentido, es reconocido por ser un pueblo proveedor de distintos recursos, entre ellos, las frutas: “Pa Socaire y Peine de repente, pero la gente que venía de Susques, de todos lados de Pasto Chico, de Huanca, de Cobres, toda esa gente más llegaban acá a Toconao, porque este es el pueblo que tiene más fruta. O sea, San Pedro tiene peras, y un poco de membrillo, que es muy poco lo que tiene, pero acá no. Acá está de todo. Hay pera pascua, higos, brevas. Eso lo que más venían a buscar ellos. Higo seco, ese era el negocio de ellos” (Anjel Puca 2016).

Anjel Puca reconoce que durante mucho tiempo viajó con sus burros a intercambiar productos a pueblos argentinos. Recuerda que principalmente visitaba pueblos fronterizos, señalando entre ellos a Susques, Huáncar, Barrancas, El Toro y Coranzulí, todos en la puna jujeña. Asimismo, reconoce que el territorio donde se practicaba la arriería es más extenso y que otras familias en Toconao viajaban constantemente a los pueblos que se encontraban más al sur de Argentina. En la misma línea reconoce al trueque como una “práctica ancestral”. La mayoría de sus recuerdos de niñez y juventud se encuentran vinculados a la arriería. Desde que era pequeño viajaba largas distancias arriando animales con su padre a Calama y a Argentina: “Yo no alcancé a conocer la gente que viajaba mucho para hacer trueque, yo no alcancé a conocer. De allá igual mucha gente de Argentina venía, pero lo que dan a entender la gente que conversaba, por historias de los papás, de los abuelos, dijeron que siempre existió este trueque. Existió entre familias de allá, o personas con animales venían a hacer trueques. Era llevar cosas y de acá para allá también, pero eso viene de muchos años” (Anjel Puca 2016).

El caso de Hilarión Cruz es similar. Nació en la estancia Pinato ubicada en las cercanías del pueblo de Jama (Argentina), a solo 200 metros del límite fronterizo. Su madre es oriunda de Jama y practicaba la ganadería como actividad económica. El Padre de Hilarión pertenece al pueblo de Talabre (Chile), pero falleció cuando Hilarión tenía menos de un año de vida. Vivió con su madre, pero se trasladaba de septiembre a mayo a estudiar a su colegio en el pueblo de El Toro (Susques, Jujuy). Su hermana Teófila Esquivel junto a sus dos hijos, Silvia Esquivel y Carlos Cruz, viven también en El Toro. Hilarión, a los 17 años, cuando terminó de estudiar decidió migrar al pueblo Camar (Chile), lugar donde vivía otra de sus hermanas. Agrega que tiene tres hermanas más, dos de ellas viviendo en Chile: Virginia Cruz, quien reside actualmente en San Pedro de Atacama (Chile); Hipólita Cruz, quien vive en Calama (Chile); y Lorenza Cruz, de quien desconocemos su paradero.

Una vez llegado a Camar, Hilarión fue enviado a Calama a realizar el servicio militar. A su regreso se dedicó a buscar trabajo en la zona y finalmente permaneció residiendo en el mismo pueblo. Regresaba a la casa de su madre en Jama a visitarla y a cuidar su ganado. Su madre durante aquellos años mantenía 800 cabezas de ganado, llamas principalmente. Comenta que él también tenía ganado, burros entre otros animales, los que iba a buscar a Jama para llevarlos con él a Camar, para posteriormente salir a realizar trueque a otros pueblos.

Según señala Hilarión, el valor de la mercadería en Argentina era menor que en Chile, por lo que viajaba con sus burros a intercambiar chañar, Algarrobo y maíz, por mercaderías y otros bienes que necesitaba. Comenta que fue su madre quien le enseñó las rutas por donde transitar. Ella y su esposo frecuentemente circulaban por aquellos caminos realizando también intercambios. Hilarión



organiza con anticipación su viaje y señala que viaja con 8 burros y 1 ó 2 mulares. Los burros eran cargados con 50 kilos cada uno, mientras que la mula la utilizaba para montarla durante el recorrido, ya que su capacidad de carga es superior a la del burro: “Después de aquí [Camar, Chile] iba pa allá porque, era más barato la mercadería allá (...). Se llevaba de aquí el chañar, algarrobo (...) cuando es tiempo de choclo, llevaba choclo, maíz” (Hilarión Cruz 2016).

La caravana de burros la llevaba hasta el pueblo de El Toro. Allí se encontraba con su familia que continuaba viviendo en el pueblo. Desde Argentina cargaba a sus animales con harina, azúcar y arrocino, entre otras mercaderías. Agrega que su último viaje dirigiendo una recua de burros lo realizó hacia el pueblo de Catua (Argentina) durante el año 92-93, fecha en que hizo erupción el Volcán Lascar: “A veces viajaba con uno de Talabre, un Francisco Armella, y a veces viajaba solo, la mayoría de las partes, solo. Hacia distintas rutas, o sea, primero al Toro, después a Catua, entonces no es el mismo camino. A Catua se va por acá, por Legia, y al Toro hay que ir por acá por Aguas Calientes” (Hilarión Cruz 2016).

Con el declive de esta actividad, la función de sus burros quedó reducida a cargar el abono para las siembras y luego trasladar la cosecha de trigo desde el campo. El tiempo estimado que se demoraba en llegar a Catua era de ocho a nueve días, cuatro días de ida, uno de descanso, y luego cuatro días de regreso. Cuando viajaba a la casa de su madre también lo hacía en burro, pero aquel viaje era más prolongado. Se demoraba entre diez y quince días, y permanecía con su madre al menos una semana, de modo que se trataba de un viaje que tomaba cerca de un mes.

En la década del 90 la madre de Hilarión fallece en Jama, por lo que, según señala Hilarión, dejó de frecuentar el pueblo, ya que ninguno de sus familiares vivía ahí. Permaneciendo en Camar, comenzó a trabajar en una empresa cercana al pueblo explotando un salar. Con el dinero acumulado, más unos cuantos llamos que vendió, pudo comprarse un camión, al que nombró “Canario” por su color amarillo. El camión de Hilarión fue el primero en el pueblo y llegó al desierto a reemplazar la función del burro (Richard *et al.* 2016). Esta motorización del transporte (Garcés y Moraga 2016), marca una transformación y una dinámica general respecto de la movilidad en la puna que, al día de hoy, en el caso de las ferias de intercambio, se traduce en la disposición de camiones y buses municipales para la organización de estos eventos.

### **Dinámicas y rutas para el intercambio**

La organización de la vida económica de las familias en la Puna de Atacama ha estado marcada por una racionalidad económica fundada en el intercambio y complementariedad de recursos escasos a través de la actividad del trueque. Esta práctica se desarrolla entre poblados que se encuentran dispersos geográficamente, pero articulados entre sí, por una amplia red de relaciones comandadas por arrieros indígenas, en muchos casos de autoadscripción atacameña. La memoria oral de los entrevistados describe a familias extensas que debían planificar esta actividad con bastante tiempo. Las familias atacameñas debían considerar dentro de su producción anual un excedente productivo que les permitiera contar con recursos para intercambiar con sus familiares de otros poblados, a lo que se suma la inserción temporal en otras actividades económicas, como la minería y el comercio, en ciudades como Jujuy centralmente.

Los viajes se realizaban entre enero y abril. Meses en que las condiciones climáticas permitían el tránsito entre la cordillera. Los viajes, además, se realizaban en meses de cosecha, lo que favorece



a los animales por disponer de una mayor cantidad de pastizales para comer, y también a los arrieros, ya que disponían de recursos frescos para intercambiar: “Hay fechas que venían ellos. Siempre la fecha es en verano, bueno ellos como venían mucho tiempo, tenían ya la información, el tiempo de la fruta, por ejemplo, en enero, en enero venían las primeras (...). Después de abril ya no venían, y algunos venían dos veces, algunas familias venían dos veces en el año, venían en enero y después venían en abril” (Anjel Puca 2016).

Cuando las familias ya establecían una fecha para el viaje, comenzaban a reunir a los burros para prepararlos. Estos animales podían estar en su corral, dependiendo de las funciones que cumplan los burros y mulas dentro de la unidad doméstica, o bien, pasteando libremente por el desierto o puna. Si es así, los miembros de la familia deben salir a buscarlos por el territorio y traerlos de regreso al corral. Salen a buscar a los animales caminando, en bicicleta y recientemente en moto-scooter, haciendo más rápida la tarea. En algunos casos, a los burros los dejan en las cercanías de las casas, pero los dejan “maneados”, amarradas las patas delanteras para evitar que se movilicen grandes distancias: “Nuestra comunidad de Llama Corralitos. Licanantay Corralitos. Se juntaban así. O sea, el proceso era primero juntar los burros. Llevaba una semana, dos semanas de juntar los burros. Hay algunos burros que eran ariscos, o sea, no estaban acostumbrados a...entonces, había que amansarlos” (Entrevista a AC).

Los arrieros tenían un gran conocimiento del territorio, las rutas y los animales; y junto con ello, conocían también los lugares de descanso, resguardo y abastecimiento para los hombres y animales. Su viaje era silencioso y a un paso permanente. Sabían que debían evitar ser vistos por funcionarios policiales, por lo que algunos tramos del viaje los realizaban durante las noches, camuflándose entre las montañas y valiéndose solo de la luz de luna.

Los viajes se realizaban en dirección de un solo pueblo. Si los arrieros llegaban a Toconao, permanecían allí hasta terminar de intercambiar todos sus productos; no recorrían luego otros pueblos como San Pedro de Atacama o Talabre. Por lo mismo, desde cada pueblo existen caminos y rutas propias de movilidad que, aunque se interceptasen en algún hito del camino, determinaban el destino de los arrieros.

Entre algunas de las rutas que identificamos, encontramos:

- Desde el pueblo de El Toro (Jujuy, Argentina) a Toconao (Chile) la ruta es la siguiente: El Toro-Huachalate-Aguas Calientes-Colache (cerro donde se ubica Laguna Verde)-Vilaco (vega de agua)-Toconao. La ruta tenía una distancia equivalente a 9 días (ida y vuelta).
- Desde la Estancia El Molino (ubicado en las cercanías del pueblo Cobres, Salta, Argentina), a Toconao (Chile) la ruta es la siguiente: Estancia El Molino-Huancar-Taíre-Oro Grande-Jama-Loyoque-Salar de Quisquiro-Quebrada Delgada- Laguna Verde (al bordear laguna verde ya se cruza la cordillera)- (Estancia a mitad de camino)-Toconao. La ruta tenía una distancia equivalente a 18 días (ida y vuelta). En cada uno de estos sitios el arriero pasaba la noche.
- Desde Camar (Chile) a Jama (Argentina) la ruta es la siguiente: Camar-Catarape (territorio chileno)-Camarache-Loyoques o Salar de Quisquiro-Sucultor-Jama. La ruta equivale a 8 días (ida y vuelta).

Según la memoria oral de los pobladores, además, hemos identificado ciertos puntos donde estas rutas y muchas otras rutas se juntaban, como es el caso de Laguna Verde que, al bordearla, los



arrieros quedaban en dirección a Toconao. Desde la Estancia de Tipan, en las cercanías del pueblo Cobres, Salta, existe otra ruta que comienza al cruzar el cerro conocido como “Cerro Chiquero” desde el cual surge una ruta que se unía con Laguna Verde. Arrieros de Pastos Chicos y Huancar transitaban por aquella. De igual forma, sabemos que desde Camar a Catua la ruta debe pasar por Laguna Lejía, a diferencia de la ruta para llegar al pueblo de El Toro, que es por Aguas Calientes. Por su ubicación geográfica, los toconares pasan por Laguna Verde, mientras que los de Camar pasan por Ojos de Ekar (Vega de Aguas Calientes).

Para poder circular por estas rutas los arrieros cargaban todas las provisiones necesarias para sobrevivir en la cordillera. Estos hombres de la Puna y desierto también se abastecían de recursos como leña durante su trayecto. Reconocen que en Loyoque cargaban leña para llevar durante su trayecto: “La leña la cargábamos de ahí de Loyoque, dos cargas de leña, así que, viste que en la cordillera no hay que quemar. Pajita hay apenas. Entonces llevábamos dos cargas de leña, en el lugar que era la jornada, dejábamos escondiendo leña, porque si no, andaba la otra gente y se lo quemaba y listo” (Entrevista a SM).

Durante los días que duraba los viajes, el arriero hacía pequeños fogones donde preparaba su comida y hervía agua. Se preparaban café, harina tostada con agua y caldos. La provisión principal era la carne seca, “charqui”, la cual por sus características se podía mantener sin descomponerse durante todo el trayecto. Una forma de ablandar la carne era untarlo en el mate caliente.

El trueque históricamente se realizaba entre los miembros de una familia que se distribuían en diferentes poblados formando pequeñas unidades domésticas interdependientes. Cuando los arrieros llegaban al pueblo, se dirigían donde sus familiares, quienes los recibían y acogían en su hogar. Pasaban unos cuantos días descansando e intercambiando los productos y luego retornaban a su hogar. Esta dinámica perduró durante siglos, sin embargo, hoy nos encontramos bajo otro escenario. El relato oral de los entrevistados da cuenta que los intercambios, durante las últimas décadas, no solo se sostiene en una base familiar, sino en lazos cercanos de amistad y posiblemente de compadrazgos.

Cuando los hombres, junto a sus animales, llegaban al pueblo donde vivía su familiar, realizaban el intercambio con ellos, sin embargo, no cerraban la posibilidad de realizar alguna transacción con alguna amistad de la familia. Posiblemente, cuando estas y otras familias comenzaron a migrar y residir en otros pueblos, las rutas de arriería familiar también cambiaron y quizás ninguna de estas “nuevas rutas” les permitía acceder a sus recursos escasos. Creemos que, tal vez, algunos arrieros seguían viajando al mismo pueblo a intercambiar sus productos. En aquellas oportunidades, quizás no eran sus familiares quienes los recibían, pero sí sus amistades cercanas, con quienes posteriormente pudieron dar continuidad a esta práctica. Según señala Anjel Puca: “Venían de] distintos lugares, es que tenían muchos conocidos por acá. Como digo, de muchos años la gente venía viajando, familiares que venían bajando. Por ser, Miguel Vásquez era ya una persona de edad que conocía. Muchas, muchas veces había venido a Toconao, entonces conocía varias personas, y así a lo mejor recomendaba una persona que quería venir y le decía, vaya a llegar a la casa del fulano tal”.

Don Hipólito Guzmán, por su parte, aclara que: “Yo me fui por aquí caminando por supuesto por la cordillera y llegué a Toconao. Llegamos a Toconao (...). En Toconao conocía a la señora Xenia, Xenia Mondaca creo que era el nombre. A esa señora la conocí yo. Después los otros que conozco no me acuerdo su nombre, es un montón de gente. Comenta, además, que sus viajes los realiza con su



familia, y que su padre y tío les presentaban a otras personas con quienes poder intercambiar. Cuando uno va siempre está desconfiando, pero ya vas con algún familiar que conoce y tú llegabas y te recibían, te invitaban al almuerzo, merienda y bueno, se cambiaba así al cambalache” (Entrevista a HG).

Respecto a la forma en que realizaban la transacción o el trueque, Anjel Puca señala que no existía un equivalente de valor entre los productos. Los cambios muchas veces estaban establecidos por la historia o la tradición. Sabían que un saco de chañar equivalía a un saco de maíz, sin considerar si la recolección del chañar demorara más meses y fuese necesaria la mano de obra de más personas, de igual forma, se cambiaba por el maíz, que quizás demandaba menor o mayor trabajo: “Acá en el pueblo en cualquier casa que llegaran se daba el mismo sistema de trueque. Nosotros sabíamos que iban a cambiar tres kilos de queso por uno de papas, el maíz igual. Si querían llevar chañar, que el chañar lo llevaban mucho pa allá, igual cambiaban, decíamos: «ya, 20 kilos de chañar por 20 kilos de maíz». Igual nomas”.

Si bien, la decisión del intercambio está condicionada por la escasez de los productos, esto no deja claro la equivalencia, aproximada, entre los productos. Aunque Anjel Puca fue el único de los entrevistados que explicaba la posible forma del intercambio, deja incertidumbres a la vista. Posiblemente, la equivalencia de los productos cambiaba anualmente, ya que no todos los años el excedente productivo y la calidad de los recursos podían ser el mismo. Podían mejorar o empeorar, haber abundancia o escasez. Todas estas particularidades dan a entender que, quizás, en un principio sí estaban determinadas las equivalencias por la tradición, como dice Anjel Puca, pero no podemos olvidar que en las últimas décadas muchos intercambios se realizaban entre amistades y que por día podían llegar más de dos familias al pueblo, por tanto, las condiciones de intercambio también cambian. No es lo mismo intercambiar con familiares que con otras personas. Puede existir demanda por los orejones en Toconao, pero justo aquel año las condiciones climáticas no permitieron una óptima producción del fruto, y los orejones son chicos, están mal secados, y tienen mal sabor, por ejemplo; ese kilo de orejones no sabemos si se cambiará por el kilo de maíz que habitualmente se cambiaba. No se sabe ni siquiera, de forma segura, si los arrieros llegarían.

### **El declive de la práctica**

Según la memoria oral de los entrevistados, el declive de la arriería familiar ocurrió principalmente en la década del 90. Tres son los factores que identificamos a partir del trabajo etnográfico.

#### *Proletarización del indígena / alternativas laborales.*

En la década del 90 emergieron en la zona distintos trabajos ligados a la construcción de caminos y la explotación de salares. El caso de Hilarión Cruz, de Camar, esclarece el contexto, ya que comenzó a trabajar en la explotación del salar, pudiendo acumular dinero y comprarse un camión. Después de eso Hilarión señala: “ya no había necesidad de salir a intercambiar” (Hilarión Cruz 2016).

Un caso similar ocurre con Gabriel Puca en el pueblo El Toro, ya que también dejó de realizar intercambios en la década del 90. Se compró un camión el cual lo trabaja de forma independiente y luego instaló un almacén en su pueblo. Asimismo, Carlos en Camar también dejó la arriería y abrió un almacén en su casa. Algunos de los productos que vende son argentinos, pero son ingresados al país de forma legal a través del Paso Fronterizo Jama.



Otro caso es el de Hipólito Guzmán, un ex arriero de Susques que actualmente está desarrollando un programa de turismo rural-indígena en la zona, acercando a las visitantes a la historia y prácticas ancestrales. Actualmente ofrece servicios de alimentación, guía y venta de artesanías.

#### *Desastres naturales*

Si bien no es un motivo directo que indica el declive de la arriería, si fue una constante preocupación para las familias y fue lo que determinó finalmente la frecuencia de los viajes.

Nevazones, el frío, las condiciones hostiles de las rutas, la erupción del volcán Lascar, la muerte de otras caravanas, fueron algunas de las razones que mencionaron algunos entrevistados. “Se han quedado animales completos en la cordillera, completo, con arriero y todo, hay mucha gente que ha muerto aquí en este camino” (Anjel Puca 2017). “Por dónde íbamos los animalitos se morían, porque había nevada, muchos años atrás los viajes que se hacían, y los chilenos venían también para acá. Ese es el 80-84-86, venía mucha gente de Chile, los Mondaca, los Zandas” (HG, Susques, 2017).

#### *La instalación del paso fronterizo Jama en la década del 90*

La construcción del Complejo Fronterizo Jama trajo consecuencias trascendentales para estas comunidades. Hace solo algunas décadas las familias circulaban sin restricción por este territorio, sin embargo, actualmente esta actividad fue afectada debido a la obligación, por parte de los Estados, de controlar el ingreso y salida de cada país, prohibiendo el ingreso de alimentos y productos de acuerdo con lo establecido en las normas sanitarias nacionales. Los arrieros ya no podían transitar libremente; les aplicaban todo tipo de fiscalizaciones, incluyendo el registro de propiedad de los animales. Este acontecimiento marcó principalmente el declive de la arriería, y coartó el libre tránsito familiar: “Ha sido el Estado. Siempre nos trató de dividir. Nos cortó la comunicación, el libre andar en la frontera” (JS, San Antonio de los Cobres, 2016). “Venían de Toconao algunos (...) Ellos compraban acá y mucho llevaban. Y según ellos lo utilizaban allá para carne. ¿Y eso hasta los ochenta? Hasta los ochenta, los noventa por allá. Han parado ya, porque Gendarmería de acá de Argentina los han parado ya, y allá están los carabineros también. Después del ochenta ya la gente se empezó a, no sé, ya pasó la ruta nacional 52. Había trabajo y había más vehículo, habíamos dejado el burro de golpe y después ya el gobierno nos ha dado televisión y todo, han puesto un bachillerato más entonces empezó a cambiar la vida ya, ya no era lo que nosotros fuimos” (HG, Susques 2017).

### **HACIA NUEVAS FORMAS DE INTERCAMBIO: FERIAS, RITUALIZACIÓN Y ORGANIZACIÓN TRANSFRONTERIZA**

De este modo llegamos al momento contemporáneo de esta dinámica de relaciones familiares e intercambios. En la actualidad entendemos que se produce el volcamiento de esta memoria de vínculos y ocupación del espacio puneño, que viene a configurar el marco de legitimación para las actividades y prácticas ritualizantes expresadas actualmente en las ferias de intercambio y en las nuevas organizaciones atacameñas de frontera. En el marco del declive de las prácticas que hemos venido describiendo, donde las regulaciones estatal-fronterizas (sobre todo sanitarias) adquieren un lugar central, la memoria del espacio aparece cada vez más en la forma de una nostalgia.

Dicha nostalgia configura un discurso acerca de la necesaria pervivencia, e incluso rescate patrimonial, de que deben ser objeto estas economías de intercambio en tanto supuestos



descriptores de lo atacameño. Sin embargo, esto no debe necesariamente conducirnos a plantear una hipótesis que apunte a la simple sustitución del valor económico de estas prácticas por un valor puramente simbólico y ritual. O casi como un residuo. Como veremos a continuación, los actores que comienzan a convocarse o autoconvocarse para su desarrollo, así como las mercancías que son objeto de intercambios, nos ilustrarán acerca de un nuevo momento para estos intercambios, aquel en que comienzan a desbordarse los vínculos familiares originales sobre los que se construyó la práctica, así como las también tradicionales mercancías en circulación, que como veremos pasan a incorporar ámbitos que exceden a la geografía económica sobre las que actuaron originalmente estas transacciones. Es más, junto con ello adquiere vigencia también la circulación de dinero, introduciendo la compra-venta allí donde al parecer solo había trueque<sup>4</sup>. En este sentido, es interesante observar cómo en cada inauguración de estas ferias (Figuras 2 y 3), los organizadores y dirigentes de las asociaciones convocantes hacen hincapié en privilegiar el trueque sobre la compra-venta, cuestión que en el desarrollo de las ferias se traduce en un primer momento en que efectúan trueques, hasta el momento en que este deja de producir rendimiento y se pasa a un momento donde el dinero adquiere protagonismo en la compraventa (notas de campo Feria de Intercambio en Esquina Blanca -Susques, Jujuy- en diciembre de 2017).

**Figuras 2 y 3.** Productos destinados a intercambio y la actividad del trueque en desarrollo. Feria del trueque de Esquina Blanca (en el límite de las provincias de Salta y Jujuy). 8, 9 y 10 de diciembre de 2017. Fotografías: Juan Carlos Vilches Ogalde



Aún más, existe otro elemento, si se quiere superestructural, que viene a caracterizar el momento contemporáneo. Esto dice relación en general con el espacio de la política atacameña, con el modo en que se configuran los liderazgos en las nuevas organizaciones transfronterizas, los nuevos y viejos interlocutores de sus demandas (Estado, aduanas) y el modo en que se solapan/disputan/colaboran con las comunidades indígenas en cada uno de los espacios nacionales.

Nuestra actual exploración de las relaciones transfronterizas ha podido observar el lugar paradigmático de la feria del trueque o intercambio, entendida por una parte como práctica cultural que por su profundidad histórica constituye objeto de patrimonialización y que, por su operatoria,

<sup>4</sup> Ya en los 80 algunas investigaciones daban cuenta de la introducción del dinero y mercancías ya no tradicionales de la zona en estos intercambios (Rabey 1986; Madrazo 1980).



en la vinculación de territorios de distintos espacios nacionales, se convierte en argumento de la demanda por una territorialidad atacameña transfronteriza. En 2016 la prensa informaba así de la realización de una de estas ferias: “El 7º Encuentro de Pueblos Atacameños Sin Frontera se realizó en la comuna de San Pedro de Atacama y contó con la participación de la primera autoridad comunal, Sandra Berna Martínez, la Jefa de Asuntos Indígenas de Calama, Liliana Cortez Cruz, el Consejero Indígena, Wilson Reyes Araya, el concejal y organizador del encuentro Ruben Reyes Aymani y los comisionados de Catua, Corregidor de Quetena, Curanzulí, el Toro, Jama, Red Atacama de Salta, San Antonio de los Cobres, quienes una vez más plantearon como tema principal de este encuentro el reconocimiento del territorio Atacameño más allá de las fronteras, respetando el convenio 169 de la OIT, vigente en los tres países. En la jornada también se llevó a cabo la tradicional Feria del Trueque, pero además se trabajó de manera metódica en dialogar sobre temas de interés común, como la necesidad de contar con una simbología que represente a todas las comunidades y la manera de poner en práctica técnicas de mercado de intercambio que beneficie a las familias indígenas, todo esto a fin de dar continuidad al trabajo que llevan realizando hace ya varios años.”<sup>5</sup>

En este sentido, se observa nítida una demanda transnacional en la imaginación de un territorio transfronterizo. Sin embargo, se presenta también la actuación de una elite representada en los poderes municipales, elites con nombre y apellido, y un conjunto de actores identificados como organizaciones o comisionados respecto de diversos territorios. Comienza a dibujarse entonces la diferencia entre el Encuentro de Pueblos Atacameños sin Frontera y la dinámica de la Feria del Trueque misma.

La actualidad de esta feria se juega anualmente en el pueblo Jama, ubicado en la frontera misma. Es allí donde actores familiares y comunitarios provenientes de los pueblos del salar y de la puna a uno y otro lado de la frontera, se reúnen todos los años para establecer un calendario de ferias de intercambio, que podrá coincidir o no con la realización de otras festividades propias de los distintos pueblos. A partir de allí se lleva a cabo toda una secuencia de ferias del trueque que tienden en muchos casos a confundirse con el resto de festividades locales, por ejemplo, en el caso de los rodeos de burros en Jujuy y Salta, y que incorporan normalmente un espacio para trueque e intercambio mercantil directamente. De este modo, es necesario observar que el trueque como práctica mantiene vigencia en el marco del calendario ritual, con independencia de su constitución/fetichización como ritual en sí mismo, al servicio por una parte de las economías familiares que hemos venido describiendo y de su proyección en términos de una política o etnopolítica transfronteriza por otra.

“Sí, fui en marzo. Tengo un calendario hasta el 2018, hasta abril 2018... está Coranzulí antes que nosotros en octubre. Primer sábado de octubre está Coranzulí, después estamos en el segundo nosotros. Segundo o tercero, 19, 20, 21 de octubre... Sí, 3 días. Un día llegan en la tarde y los otros días están todo el día y a los 3 días los levantan” (dirigente comunitario de El Toro, 2016). “Van en determinadas fechas, por lo general se ha elegido la fecha o aniversario de las comunidades, o sea cada aniversario de la comunidad va por ejemplo en el mes de octubre, otro en diciembre, otro creo que en mayo y así, pero eso va diagramado los que han conformado esa mesa. Ese es el vínculo que hoy actualmente existe entre las comunidades de San Pedro, Toconao, Socaire también creo, con

<sup>5</sup> <http://www.soychile.cl/Calama/Sociedad/2016/02/23/377233/Comunidades-Atacamenas-de-Chile-Bolivia-y-Argentina-dieron-vida-al-7-Encuentro-de-Pueblos-Atacamenos-Sin-Frontera.aspx>



las comunidades estas que yo le había mencionado” (Asamblea comunitaria en pueblo de Susques 2017)

Estos usos contemporáneos de la feria del trueque podrían llevarnos rápidamente a la discusión acerca del declive del valor económico del trueque, versus la resignificación de su valor simbólico y/o los usos políticos contemporáneos del mismo. De hecho, el declive que presentamos en el apartado anterior podría llevarnos a pensar su actualidad en términos de la sustitución de su valor económico por uno ritual-identitario. Esto requiere matices que a continuación revisamos.

Hace algunas décadas, Madrazo se refería a las poblaciones que realizan trueque en la puna atacameña como “manifestaciones propias de un segmento del campesinado del noroeste argentino... comunidades campesinas de filiación indígena que en parte aún subsisten y que constituyen una expresión muy definida del modo productivo campesino precapitalista” (Madrazo 1980:213). Como decíamos anteriormente, la participación en la feria supone la disposición/preparación de un excedente económico para intercambiar y así proveerse de insumos ausentes en sus economías domésticas. Esta dinámica es la que describe mayormente el trueque tradicional y que suponía desplazamientos transfronterizos sobre la base de un transporte animal.

En la actualidad, los vehículos motorizados como camiones, camionetas y buses permiten el despliegue de un conjunto de otras mercancías no tradicionales, que de este modo desbordan el espacio de sentido de la práctica, la circumpuna atacameña. Emergen entonces productos como la ropa usada (producto paradigmático del contrabando en las ciudades del norte chileno) (Muñoz 2016), y las bicicletas, que conviven ahora en las ferias con los productos tradicionales de las economías domésticas a uno y otro lado de la frontera. Se marca entonces un desbordamiento del espacio de estas prácticas, cuya comprensión no puede verse restringida a la territorialidad de los pisos ecológicos de la puna y el salar, para desbordarse hacia los espacios urbanos de la costa chilena y la introducción de mercancías provenientes de otros países y continentes como Asia: “Yo diría... yo te voy a ser honesto, pasa que ahora se puso mucho de moda del lado chileno de traer ropa usada y eso dentro del código no es lo que la ley 22415 que regula todo comercio exterior, en Argentina está prohibido el ingreso de ropa usada, entonces es como contradictorio a lo que hacen digamos, no es el trueque que en primera instancia se hacía, o sea, traer su producto elaborado y llevarse un producto elaborado de acá. O sea, por lo general San Pedro y las zonas aledañas siempre se han destacado por traer los frutos disecados entonces ahora no, traen ropa, las telas, bicicletas y como decía la ley no nos contempla a nosotros ingresar esos productos. Entonces es como que Susques dijo no por ahí porque podemos tener serios problemas” (Asamblea comunitaria Susques 2017).

Esta introducción de nuevas mercancías en cierto modo es responsable de la dinámica actual de las ferias de trueque, en tanto reemplaza, al menos en el lado chileno de la frontera, los productos agrícolas que tradicionalmente se usaron para intercambiar por carnes y quesos del lado argentino. No se trata aquí de un problema en la producción de estas mercancías, sino que como ya vimos la actuación de la frontera y su sanitización, conducen a una feria cuya singularidad deja ya de estar determinada por la procedencia local de lo intercambiado. De hecho, ya en los 80, Rabey y colaboradores diagnosticaban esta situación de interrelación con otras festividades como el rodeo y la emergencia de mercancías provenientes de otros continentes: “es habitual que «arrieros» chilenos penetren pocos kilómetros en territorio argentino, hasta las localidades más fronterizas de la puna -El Toro, Susques-, en las épocas de rodeos de burros, para intercambiarlos por frutas frescas



y «pasas» secas o por objetos electrónicos -fundamentalmente radiograbadores- provenientes de los países de la costa oriental asiática. Es importante señalar que estas transacciones muchas veces están intermediadas por dinero: los «chilenos» venden radiograbadores a puneños -generalmente asalariados o comerciantes-, recibiendo a cambio dinero argentino, que usan para comprar burros a otros puneños, quienes, a su vez lo utilizan para comprar mercaderías de almacén o contratar peones para ayudar en el cuidado del ganado. Pero junto a la compra-venta suele haber muchas transacciones de trueque directo: pasas por burros; pasas por maíz, que, a su vez, han sido traído de la quebrada; pasas por carne de llama o de oveja; radiograbadores por su equivalente en burros” (Rabey *et al.* 1986:140-141).

De cualquier modo, las condiciones del contexto van a determinar la direccionalidad de los flujos entre los tres estados en cuestión, la contemporaneidad de las producciones en los distintos pisos ecológicos, el valor de las monedas respectivas y, como hemos visto, el acceso o introducción de mercancías que podríamos comprender como extraterritoriales.

Así la movilidad y la trashumancia se manifiestan en el trueque como prácticas que están a la base de los modos de reproducción social en estas economías de la puna, que se desarrolla ya sea a través del control directo de algún piso ecológico, o ya sea a través del intercambio interpisos e interétnico, cuestión que implica comprender la integración de modo parcial o temporal de estas poblaciones a las nuevas economías urbanas y a las pujantes industrias de la minería y el turismo. De este modo, el trueque y las ritualidades que le acompañan, presentan una trayectoria cíclica (Rabey *et al.* 1986), entre latencia y emergencia, al mismo tiempo que ampliando o clausurando la base espacial o territorial de lo intercambiado.

Finalmente, se construye a continuación todo un espacio para el despliegue de lo político, con todo lo que hay de emergencia indígenas a uno y otro lado de la frontera, con sus respectivas producciones legales e identitarias aún en proceso: “Nosotros tenemos un hermano en Buenos Aires que, o sea, es de nuestra comunidad que trabaja en el INAI<sup>6</sup> y es abogado, así que él...él está un poco, viendo cómo se puede hacer y la idea, también, no sé, de invitarle a cancillería para hacer cuenta de que hay una relación familiar, este, que nos une con, o sea, la nación Atacama. Chile, Argentina y Bolivia. Claro, en Chile tienen conocimiento, o sea, de nuestras, o sea, de nuestros traslados a San Pedro, O sea, el Estado argentino, el Estado chileno ya sabe también, o sea, digo, puede ser un buen fundamento y después, igual de lo que tenemos ancestralmente, o sea, los apellidos también... Entonces, hay antecedentes y hay familias que se reencuentran y dicen, che, pero si yo conocía a Matancillas...hay, apellido Puca, por ejemplo, o sea, viendo así, estudiando bien, no sé, había una relación familiar, pero familiar ¿No? Era su tío o una cosa así” (AC, dirigente atacama en San Antonio de los Cobres, 2016).

Tenemos entonces que sobre toda la infraestructura del intercambio que se ha descrito, puede observarse en la actualidad la ritualización y patrimonialización de estas prácticas, dinámica que termina por construir una discursividad que, reificando paradójicamente las fronteras, despliega una demanda ante los Estados nacionales fundada por una parte en la contemporaneidad de unas organizaciones étnicas *ad-hoc*, al mismo tiempo que en la historicidad de una relaciones familiares que han sustentado economías e identidades.

---

<sup>6</sup> Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Argentina.



## CONCLUSIONES

Una de las primeras cuestiones que parece importante relevar dice relación con la forma de la movilidad que describe el espacio en que trabajamos. Si pensamos que se trata de un territorio dividido y administrado por distintos estados, podríamos rápida y erróneamente intentar comprender ésta a partir del clásico patrón migratorio que predefine lugares de origen y destino del movimiento (Massey *et al.* 1996). Nada más errado si observamos las historias familiares que nos describen estos antiguamente viajeros de la puna. Lo que nos muestran más bien es un conjunto de desplazamientos en el tiempo, con direcciones diversas, opuestas, temporales, motivados por razones laborales, educacionales u otras, con y sin consideración de la frontera muchas veces. Una cierta movilidad generalizada que la actual rigidización fronteriza tiende a fijar, a estabilizar.

En segundo lugar, y por cierto derivado de lo anterior, estamos ante relaciones familiares cuya dinámica no puede verse clausurada o explicada únicamente por los lazos correspondientes a cada localidad o comunidad (Imilan 2007). Más bien nos encontramos con la producción de una territorialidad que extiende por la puna unos apellidos que marcan relaciones económicas y rituales que se territorializan en un espacio transfronterizo. Una territorialidad que desborda a la comunidad indígena local.

Luego, la dinámica también se desborda por efecto de las mercancías en circulación. Si como vimos el trueque tradicional suponía una estrategia para acceder a bienes provenientes de otros pisos ecológicos en el marco de la circumpuna, y por lo tanto se trataba fundamentalmente de bienes producidos dentro de la geografía local, en la actualidad de los intercambios transfronterizos emergen un conjunto de productos que nos remiten a economías globales como la de los electrodomésticos y la ropa usada (que nos llevan a otras geografías), desestabilizando los cánones de la complementariedad de pisos ecológicos (Murra 1975) y de lo que Madrazo entendió como “comercio interétnico”, para referirse solo a la presencia de estos productos locales en las ciudades cercanas (Madrazo 1980:213).

Finalmente, hemos visto emerger a partir de las nuevas organizaciones atacameñas transfronterizas, una versión ritualizada y patrimonializante de estos intercambios conocidos como ferias de trueque. En ellas se actualiza la demanda étnica de reconocimiento de este espacio como el propio de una práctica ancestral del pueblo atacameño, intentando relevar sobre todo el valor simbólico del intercambio a través del trueque. Sin embargo, su valor económico continúa manteniendo vigencia en términos del acceso a bienes en condiciones ventajosas y en la convivencia del trueque con relaciones comerciales monetarizadas.

*Agradecimientos:* Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt 1160963 “Espacialidades transfronterizas en el desierto de Atacama”.



## BIBLIOGRAFÍA

- Conti, V. y G. Sica (2011). Arrieros andinos de la colonia a la independencia, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 11 <http://journals.openedition.org/nuevomundo/60560>
- Garcés, A. (2013). "Urbanidades en pugna: usos y memorias del espacio en la migración peruana en Santiago. En: V. Correa, I. Bortolotto y A. Musset (Eds.) *Geografías de la espera. Migrar, habitar y trabajar en la ciudad de Santiago (1990-2011)*, pp. 251-284. Santiago: Uqbar editores.
- Garcés, A. y J. Moraga (2016). Ground transportation and new interconnections between Aymara society and the economy. *Chungará* 48(3): 441-451. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562016005000010>
- Göbel, B. (2002). La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Estudios Atacameños* (23): 53-76. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432002002300005>
- Imilan, W. (2007). Socaireños en movimiento: Atacameños y Calama. *Estudios Atacameños* 33: 105-123. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432007000100007>
- La Voz del Norte (2012). <http://www.lavozdelnorte.cl/2012/03/comunidades-atacamenas-de-chile-bolivia-y-argentina-firman-declaracion-de-quetenas/>
- Madrado, G. (1980). Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico: Su vigencia en la puna argentina y áreas próximas, desde la independencia nacional hasta mediados del siglo XX. *Desarrollo Económico*: 21(82): 213-230. <http://www.jstor.org/stable/3466541>
- Massey, D., J. Arango, G. Hugo, A. Kouaouci, A. Pellegrino y E. Taylor (1996). *Worlds in motion. Understanding international migration at the end of the millennium*. Oxford: Clarendon Press.
- Molina Otárola, R. (2011). Los otros arrieros de los valles, la puna y el desierto de Atacama. *Chungara* 43(2): 177-187. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562011000200002>
- Muñoz Valenzuela, J. (2016). *De chamba en chamba, o el espacio y la economía del contrabando en el espacio fronterizo Arica-Tacna*. Tesis de Magister en Antropología, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- Murra, J. (1975). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En J. Murra (Editor) *Formaciones económicas y políticas andinas*, pp. 59-115. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rabey, M., R. Merlino y D. González (1986). Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. *Revista Andina* 4(1): 131-160.

Garcés, A y M. Maureira. 2018. De familia a organización étnica: redes para una espacialidad transfronteriza en la Puna de Atacama.  
Revista Chilena de Antropología 37: 230-248 doi: 10.5354/0719-1472.2018.49514



Richard, N., J. Moraga y A. Saavedra, (2016). El camión en la puna de Atacama (1930-1980): mecánica, espacio y saberes en torno a un objeto técnico liminal. *Estudios atacameños* 52: 177-199. [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-10432016000100011&lng=es&tlng=](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432016000100011&lng=es&tlng=).

Sanhueza, C. (1992). Estrategias readaptativas en Atacama: la arriería mulera colonial. En S. Arce, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli (Editores) *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, pp. 363-385. La Paz: HISBOL-IFEA-SBH.

Sanhueza, C. (2011). Tráfico caravanero, arriería y trajines en Atacama colonial. Síntesis y discusiones sobre un proceso de adaptación andina. En A. Hubert, J.A. González y M. Pereira, (Editores) *Temporalidad, interacción y dinamismo cultural. La búsqueda del hombre. Homenaje al Dr. Lautaro Núñez Atencio*, pp. 289-321. Antofagasta: Ediciones Universitarias - Universidad Católica del Norte.

Recibido el 26 Ene 2018

Aceptado el 5 Mar 2018