Comunidad andina y procesos sociohistóricos en el norte de Chile

Hans Gundermann Kröll

EDICIONES
UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ
2018

Comunidad andina y procesos sociohistóricos en el norte de Chile

Hans Gundermann Kröll

Ediciones
Universidad de Tarapacá

Comunidad andina y procesos sociohistóricos
en el norte de Chile

Hans Gundermann Kröll

Ediciones Universidad de Tarapacá
Publicación realizada con los aportes del
Convenio de Desempeño UTA-MINEDUC 1401.

ISBN: 978-956-6028-03-1
Propiedad intelectual: 298.250

Imagen de portada: Iglesia de Parinacota. Archivo Histórico Vicente Dagnino.

Primera edición: 300 ejemplares
Diciembre 2018

Impreso en Krom - 58 2 225676 • Arica

Este libro fue evaluado por académicos e investigadores externos a la institución

PRESENTACIÓN

Este libro es la versión en extenso de la tesis doctoral que, con similar título y bajo la dirección del Dr. Rodolfo Stavenhagen, presentara hace años en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Mis colegas de la Universidad de Tarapacá, en cuya editorial universitaria aparece esta obra, han considerado que el texto mantiene valor suficiente como para una publicación tardía. Agradezco en todo su mérito esta generosa apreciación.

Como el título lo indica, se estudia la sociedad indígena de Tarapacá y Arica durante los últimos siglos mediante sus instituciones comunitarias, enfatizando transformaciones y elementos de continuidad. En el presente no advertimos nuevas tesis que innoven respecto de la materia, pero sí abundante investigación histórica local y regional que considera lo indígena, lo mismo que investigación antropológica referida a la tenencia de la tierra, espacio y migraciones o fronteras y comunalidad aymara. Sus resultados no contravienen en lo general la línea argumental y de interpretación sociohistórica aquí seguida, aportando la riqueza de detalles y matices que los estudios locales o microrregionales pueden proveer. Una agenda de investigación futura debería prestar especial atención a la relación entre multiculturalismo, que formaliza organizaciones de base local como Comunidad Indígena (Ley Indígena Nº 19.235), y translocalización aquí presentada y nuevos actores en el espacio andino regional (prospección y explotación minera, en particular).

Varias instituciones proveyeron medios institucionales y a veces financieros para la investigación desde la que surge este libro. En orden cronológico, el Taller de Estudios Andinos (TEA) en Arica, Chile, un proyecto de organización no gubernamental iniciado en la segunda mitad de los años ochenta y culminado una década más tarde. Luego, el Instituto de Arqueología y Antropología (IAA) de la Universidad Católica del Norte, con sede en la localidad de San Pedro de Atacama, donde laboro desde hace dos décadas. Recursos de investigación, elaboración de materiales y la conclusión del manuscrito debo agradecerlos al Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONDECYT) de los Proyectos Nº 1060973; Nº 1110246 y Nº 1150573.

Varios son los profesores, colegas y amigos de los que he recibido enseñanzas y han contribuido a plantear temas o definir ideas, y ayudado

a resolver interrogantes con las que me he encontrado. En el campo de la etnohistoria y la historia indígena, los Drs. Jorge Hidalgo, José Luis Martínez, Carlos Sempat Assadourian y Sergio González. En temas indígenas más actuales me he beneficiado del diálogo y la ayuda de mis amigos, colegas y compañeros de ruta Héctor González y Rolf Foerster, a quien se sumó más recientemente Jorge Iván Vergara. Asimismo, reconozco las enseñanzas, sugerencias y apoyo que en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México me brindó el Dr. Rodolfo Stavenhagen, recientemente fallecido. A los colegas del Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas de la Universidad de Tarapacá, Alberto Díaz, Rodrigo Ruz y Luis Galdames por generar espacio de reflexión en etnohistoria en el norte chileno y difundir esta investigación.

Conocidos y amigos aymaras chilenos han sido especialmente generosos conmigo. Aceptaron mis visitas a sus casas, me brindaron de su tiempo, estuvieron y están muchos de ellos dispuestos a tolerar cuanta pregunta imposible y descabellada o esbozo de interpretación se me ocurriera plantearles. Algunos de ellos expresaron un espíritu etnológico realmente agudo. Me complazco, asimismo, de contar con una amistad renovada por años con algunos de los que a continuación mencionaré. Otros ya no están. Expreso muy cálidos agradecimientos a Dn. Eugenio Challapa (Chulluncane, Cariquima), Néstor Challapa (Chulluncane, Cariquima), Celestino Challapa (Chulluncane, Cariquima), Mariano García (Colchane, *ayllu* Kollana de Isluga), Paulino Chambe (Villablanca, Cariquima), Primitivo Mamani (Villablanca, Cariquima), Elena Mamani (poblado de Cariquima), Ramón Challapa (Cotasaya, San Juan, *ayllu* de Isluga), Clemente Mamani (Camiña), Crescencio Esteban (Chijo, Cariquima), Manuel Corante (San Pedro de Atacama), Ernesto García (Colchane, *ayllu* Kollana de Isluga), Mariano Challapa (Lampayapata, Hacha, *ayllu* de Isluga), Lidia García (Sitani, Kollana, *ayllu* de Isluga), Santiago Choque (Sitani, Kollana, *ayllu* de Isluga), Isabel Challapa (Enquelga, Iska, *ayllu* de Isluga), Toribio Mamani (Mauque, Hacha, *ayllu* de Isluga), Abdón Vilchez (Enquelga-Chapicollo, Iska, *ayllu* de Isluga), Cirilo Castro (Enquelga-Chapicollo, Iska, *ayllu* de Isluga), Ruperto Mamani (Caraguano, Hacha, *ayllu* de Isluga), Domingo Castro (Enquelga, Iska, *ayllu* de Isluga), Polonio Ramos (Taipicollo, Hacha, *ayllu* de Isluga) Francisco Mamani (Vilacollo, Hacha, *ayllu* de Isluga), Valentín Chamaca (Mauque, Hacha, *ayllu* de Isluga), Francisco Mamani (Taipicollo-Chawani, Hacha, *ayllu* de Isluga), Antonio Choque (Sitani, Kollana, *ayllu* de Isluga), Juan Esteban (Chijo, Cariquima), Florencia Pérez (Pueblo de Cariquima), Celinda Castro (Sitani, Kollana, *ayllu* de Isluga) y Eliana Castro (Cotasaya, San Juan, *ayllu* de Isluga). Me beneficié también de los conocimientos de Santiago Ramos y Leonardo Reyes, hombres atacameños que vivieron su condición licanantai con dignidad y consecuencia.

Me suceden jóvenes vibrantes: Ayma, Isadora, Marignacia, Hansi y Ana. Los reúne a todos Lis.

Ayllo Tulor, San Pedro de Atacama, octubre 2018.

ÍNDICE

Introducción general 15

Capítulo 1: Comunidad, sociedad andina y procesos sociohistóricos en el norte de Chile 23

Introducción 23
1.1. Proposiciones de investigación acerca de continuidad y cambio en la comunidad andina 24
1.1.1. Continuidad y cambio 27
a) La dinámica de la comunidad: el cambio 27
b) La dinámica de la continuidad 32
1.1.2. Continuidad y cambio: proposiciones de investigación 37
a) La continuidad de la comunidad 39
b) Las transformaciones de la comunidad andina regional 43
– Los resguardos coloniales 44
– Diferenciación y comunidades republicanas 47
– La translocalización y el postulado de una nueva transformación estructural 52
1.1.3. El concepto de comunidad translocal 56
1.2. La "comunidad" en el pensamiento social 61
1.2.1. La comunidad en la teoría social clásica 61
1.2.2. Desarrollismo y visión histórico-estructural: Redfield y Wolf 65
1.2.3. El estudio de la comunidad en los Andes y en Chile 75
a) La comunidad corporativa cerrada en Latinoamérica y el cambio 75
b) La antropología andina y el cambio en las comunidades indígenas 79
c) El estudio de la comunidad andina en Chile 90

Sección I: La formación del espacio andino regional en el norte de Chile

Capítulo 2: El espacio andino y las comunidades coloniales en Tarapacá y Arica 99

Introducción 99
2.1. Sociedad colonial, población indígena y tierra en los Andes 100
2.2. La situación en Arica y Tarapacá al momento de la conquista 104
2.3. Los "señoríos" Caranga, Pacaje y Lupaca en Arica y Tarapacá y el inicio de los cambios 106
2.4. El Estado colonial y la nueva territorialidad 112
2.5. Los intereses privados sobre la tierra 117
2.6. Las etapas del repliegue en la altura 120
2.7. La disolución de la verticalidad en el nivel étnico 127
2.8. Las entidades comunitarias resultantes 137
2.9. El primado de la microverticalidad 142

Capítulo 3: La formación y desarrollo de la comunidad de Isluga 149

Introducción 149
3.1. La definición de una entidad denominada Isluga 150
3.2. Originarios, forasteros y el poblamiento tardío de Isluga 153
3.3. Tributarios y pacto colonial en Isluga 157
3.4. Posesión, amparo de tierras y la formación de las estancias ganaderas en Isluga 161
3.5. Tierra, estructura social e historia en Isluga 171
3.6. Obtención y transmisión de derechos en las estancias ganaderas 181
3.7. La circulación de la tierra agrícola mediante la transmisión de derechos de propiedad 189
3.8. La formación tardía de una comunidad "andina" 192

Sección II: La tierra, la comunidad y el Estado republicano en Tarapacá y Arica (1821-2000)

Capítulo 4: Procesos regionales, Estado republicano y etnia aymara en Tarapacá y Arica 201

Introducción 201
4.1. Procesos regionales y población indígena 201

4.1.1. El período republicano peruano de Tarapacá (1821-1879) 201
4.1.2. El ciclo salitrero bajo el dominio chileno 206
a) El espacio tarapaqueño 207
b) La periodificación del ciclo 209
c) El espacio de influencia del ciclo salitrero y el espacio andino 212
d) Los intentos de reactivación económica regional 214
e) La evolución de la minería regional con posterioridad a la crisis salitrera 217
f) El Estado y los esfuerzos de activación agrícola regional 218
4.2. Una periodificación de la relación entre Estado nacional y sociedad aymara (1821-2000) 220
4.2.1. Estado peruano y etnia aymara en Tarapacá 220
a) Estado peruano y continuidades en una situación de neocolonialidad (1821-1854) 220
b) El Estado peruano de los ciclos exportadores de la segunda mitad del siglo XIX (1854-1879) 223
4.2.2. Estado chileno y etnia aymara, una periodificación con referencia a la cuestión de la tierra 223
a) Anexión y constitución de soberanía (1879-1929) 224
b) Estado de compromiso y desarrollo de la zona interior (1930-1973) 231
c) Estado autoritario y la geopolítica del espacio andino regional (1973-1989) 233
d) Estado de postdictadura y reconocimiento étnico (1990-2000) 235

Capítulo 5: La comunidad andina peruana de Tarapacá y Arica (1821-1879) 237

Introducción 237
5.1. La comunidad andina durante el período republicano en su versión peruana (1821-1879) 238
5.1.1. El tributo indígena y su evolución entre 1821 y 1879 239
5.1.2. La tierra indígena y el Estado peruano entre 1821 y 1879 241
5.2. Estado, comunidades y estructura agraria en Tarapacá 246
5.2.1. Estado, esfera privada de poder y comunidades 246
5.2.2. El tributo en la provincia de Tarapacá 251
a) Las dimensiones de la tributación indígena 251

b) La tributación indígena y su evolución en Tarapacá 253
– El "Padrón de Contribuyentes de Tarapacá" en 1845 254
– La "Matrícula de predios rústicos de la Provincia Litoral de Tarapacá" en 1876 256
– Las características de la tributación indígena en Tarapacá 258
c) La evolución del tributo e implicaciones en la comunidad indígena 261
5.2.3. La continuidad, transformada, de la comunidad andina 270
a) Las transformaciones del paisaje agrario regional 271
b) Los cambios internos en la comunidad andina 282
5.2.4. La comunidad transformada: funciones y balance de poderes 289

Capítulo 6: Estado chileno y comunidad andina en Arica y Tarapacá (1879-1993) 297

Introducción 297
6.1. El aymara y la tierra andina durante el siglo XX, una relación problemática 299
6.1.1. La inscripción moderna de la propiedad aymara y sus procedimientos 299
6.1.2. Las presiones externas y el conflicto por recursos andinos 306
6.2. El uso y abuso de los instrumentos legales en la inscripción de la propiedad de la tierra 311
6.2.1. Las chacras de quebradas y valles precordilleranos 312
6.2.2. Las estancias altoandinas 317
6.3. Carencias de regularización y saneamiento de la propiedad indígena en la precordillera 329
6.4. El conflicto interno sobre la tierra y el rol del Estado 334
6.4.1. El conflicto Chulluncane-Villablanca, un estudio de caso 340
6.5. Constitución de la propiedad y dinámica de la comunidad 349
6.5.1. El concepto de comunero 352
6.5.2. La exclusión de la mujer 355
6.5.3. El poder de exiliar 360

Sección III: Sociedad andina regionalizada y translocalización de la comunidad

Capítulo 7: La migración y la redefinición del espacio social aymara 367

Introducción 367
7.1. Modernidad y modernización regional 368
7.2. La urbanización regional y el poblamiento moderno del norte chileno 375
7.3. La condición eminentemente urbana de la población aymara regional 378
7.4. Las migraciones aymaras: distribuciones y tendencias 381
7.5. Patrones de la migración andina en la región de Tarapacá 384
7.6. Factores de expulsión 390
7.7. Factores de atracción y desincentivo de la migración 404
7.8. Transformaciones del espacio andino y la sociedad aymara 413
7.8.1. Los cambios económicos 413
7.8.2. Cambios sociodemográficos 416
7.8.3. Transformaciones sociales y políticas 419
7.8.4. De la cultura local a una cultura andina más compleja 423
7.9. El espacio social aymara moderno 427
7.10. Sociedad aymara, diferenciación y complejidad social en el norte de Chile 431
7.11. La reintegración aymara 440

Capítulo 8: La comunidad translocal aymara en la región de Tarapacá 451

Introducción 451
8.1. Un esquema para el análisis de la translocalización 452
8.2. Las comunidades translocales como redes de relaciones sociales 458
8.3. Las relaciones sociales andinas y las comunidades translocales 474
8.4. Los contenidos económicos de las comunidades translocales 483
8.4.1. Relaciones de propiedad de los migrantes en sus comunidades de origen 484
8.4.2. Una tipología de migrantes y migrantes comuneros 496
8.4.3. Actividades económicas y estructura de ocupación de los migrantes 501
8.4.4. La comunidad y los ingresos de los migrantes 510
8.5. Participación cultural y comunidades translocales 517

Capítulo 9: Las comunidades translocales como sistemas de agrupación y organización social 525

Introducción 525
9.1. Un panorama organizativo crecientemente complejo 526
9.2. Una tipología de organizaciones aymaras 536
9.3. La participación de los migrantes aymaras en grupos y organizaciones 549
9.4. Las organizaciones de los segmentos urbanos de las comunidades translocales 562
9.4.1. Las comunidades aymaras como organización translocal 563
9.4.2. Los centros de hijos de pueblos 566
9.4.3. Las cofradías religiosas 573
9.4.4. Los clubes deportivos 578
9.5. Un modelo genético de las organizaciones urbanas de la comunidad translocal 581

Conclusiones 585

Bibliografía y fuentes documentales 625

LISTADO DE CUADROS

Cuadro 1:	*Ayllus* y pueblos coloniales aymaras del corregimiento de Arica en los altos de Tarapacá y de Arica (mitad del siglo XVIII)	138
Cuadro 2:	Amparos de tierras en Isluga (siglo XVIII e inicios del siglo XIX)	168
Cuadro 3:	"Demostración del monto a que ascienden las Contribuciones Indígenas, Predial e Industrial y Eclesiástica de la Provincia de Tarapacá, con expresión de distritos y pueblos y sus valores al semestre"	276
Cuadro 4:	Condición de tenencia, según localidades de la comuna de Camiña	330
Cuadro 5:	Formas de obtención de bienes raíces (chacras, sitios habitacionales y viviendas) según comunidades locales de comuna de Camiña	331
Cuadro 6:	Presunción de saneamiento según comunidades locales de la comuna de Camiña	332
Cuadro 7:	Presunción de saneamiento en las comunas de Camiña, Huara y Pica	333
Cuadro 8:	Población total, rural y urbana y ciudades principales del Norte Grande (1885-1930)	377
Cuadro 9:	Año de migración según pisos ecológicos y microrregiones de proveniencia	382
Cuadro 10:	Migración aymara a la ciudad de Arica por área de proveniencia según períodos históricos locales	405
Cuadro 11:	Migración aymara a la ciudad de Iquique por área de proveniencia según períodos históricos locales	406
Cuadro 12:	Relaciones entre segmentos urbanos y rurales de comunidades translocales	475

Cuadro 13: Participación de migrantes en redes sociales andinas y comunidades translocales 478
Cuadro 14: Relaciones de propiedad y existencia de ingresos agropecuarios entre los comuneros urbanos y los migrantes no comuneros según grandes áreas de proveniencia 488
Cuadro 15: Distribución de frecuencias de tipos migrantes según gran área de proveniencia 498
Cuadro 16: Categorías laborales y ocupacionales de los migrantes aymaras según gran área de proveniencia 506
Cuadro 17: Rubros de ingreso entre migrantes aymaras, según área de proveniencia 512
Cuadro 18: Concentración y diversificación de ingresos, según área de proveniencia 513
Cuadro 19: Participación cultural aymara y comunidad según adscripción religiosa 519
Cuadro 20: Participación religiosa e identidad étnica, según área de proveniencia 521
Cuadro 21: Formas organizacionales aymaras locales y sus atributos en la I Región de Tarapacá 537
Cuadro 22: Formas organizacionales aymaras supralocales y sus atributos en la I Región de Tarapacá 538
Cuadro 23: Participación de migrantes aymaras en organizaciones según área de proveniencia 553
Cuadro 24: Participación de migrantes en organizaciones con membresía exclusiva o predominante aymara, según área de proveniencia 555
Cuadro 25: Agrupaciones de migrantes de comunidades aymaras de Tarapacá, según gran área de proveniencia 556
Cuadro 26: Agrupaciones de migrantes y características de los asentamientos de origen, según gran área de proveniencia 559
Cuadro 27: Centros de hijos de pueblos activos en Arica, 1996 569
Cuadro 28: Cofradías religiosas aymaras activas en Arica, 1996 574
Cuadro 29: Clubes deportivos aymaras activos en Arica, 1996 580

INTRODUCCIÓN GENERAL

Pueblos indígenas, región e investigación

El texto que se presenta tiene la ambición de ser algo más que el puro resultado de una investigación acerca de un tema en un área del espacio andino meridional. No solo se investiga un tema regional en la Región de Tarapacá, sino que se intenta también investigar, desde esa región, su historia y sus procesos. Se pretende entonces no imponer un asunto a indagar, dictado por la moda del momento, los imperativos institucionales, los deseos o las decisiones individuales. Una emergencia sociológica inesperada, en el sentido que a este término suele dársele hoy, da esa oportunidad. Asistimos a la formación de actores étnicos indígenas conscientes (aymaras y atacameños), allí donde las tendencias parecían indicar una dilución pronta en el cuerpo social mayor. La surgencia (metáfora que en la cultura andina señala los inicios, los orígenes desde el mundo ctónico) modifica el enfoque y el punto de mira acerca de estos grupos sociales, las regiones interiores y, en las circunstancias actuales, la propia región norte del país y el extremo meridional del área andina histórica.

Desde esos sujetos sociales se están elaborando y procesando políticamente modos de existencia social que no los condenen a la subalternidad, ni a la pérdida de un sentido de identidad cultural, ni tampoco a una participación excluyente en las sociedades del presente. Y quieren hacerlo en una región suya a título pleno, debido a su mayor indigenidad o aboriginalidad relativa. Y quieren hacerlo desde bases sociales propias. Los desafíos son de envergadura, pues han de abrirse camino en un contexto de fuerzas hostiles y en escenarios que se transforman rápidamente. Ellos mismos están cambiando aceleradamente.

Un reciente resumen y balance de los estudios acerca de los campesinos en Latinoamérica define como un desafío para los investigadores la "construcción de universos sincréticos de significados y valores en contextos desterritorializados de cambio económico y político" (De la Peña, 2001:164-165), refiriéndose a la explosión de cambios que en las últimas décadas sacude a esa población del continente. De una larga lista, los más

notorios son las migraciones, la diversificación económica, la transformación de las relaciones y el lazo social, los cambios en el consumo, el acceso a los medios de comunicación y a información extensiva, la complejidad cultural, la para ellos históricamente esquiva modernización política. Se trata, tal parece, de fenómenos generales que impactan extensiva y profundamente toda la región. Industrialización y urbanización, luego reorganización económica neoliberal, pero también integración nacional de todas las regiones y espacios marginales, educación universal, expansión masiva de la comunicación y la circulación de mensajes, avances democratizadores, globalización económica, mundialización cultural, etc., todo en una secuencia de pocas décadas. De ello se está empezando a hacer eco en los estudios andinos contemporáneos. Uno de sus investigadores más activos, prologando el reestudio de una de las comunidades clásicas de la investigación en los Andes señala que "resulta problemático pensar en antropología campesina o antropología urbana cuando el contexto es de redes sociales y actividades de grandes coningentes de población que desarrollan sus economías, al mismo tiempo en el campo y en la ciudad" (Golte, 1999:12).

Respecto de una región particular de los Andes, dos son las preguntas cuyas respuestas, desarrolladas en esta investigación, nos conectan con la emergencia de cambios masivos y radicales en las poblaciones rurales de nuestros países. Primero, como cuestión de entrada, ¿cuáles son las transformaciones que está viviendo la población aymara regional a causa de los procesos de modernización de las últimas décadas en Chile y en el extremo norte del país?; y, segundo, más específicamente, ¿de qué manera los aymaras incorporan y procesan esos cambios, entre otros cursos de acción, por medio de una transformación, como aquí proponemos, de sus instituciones colectivas? Si lo primero nos permite ver en perspectiva dinámica la situación de un grupo indígena cuya situación cambia rápidamente por influjo de las fuerzas de cambio que van transformando la región, una atención a lo segundo evita el riesgo de ver esas poblaciones simplemente como recipientes de ellas.

Pero una pregunta más general surge de las consideraciones anteriores. Esta se podría formular de manera aproximada en los términos siguientes. Si las transformaciones de la comunidad andina, simultáneamente consecuencia de, y respuesta a las transformaciones masivas de finales de siglo (una era de revolución, según Comaroff y Comaroff, 2000) hacen de aquella una de las formas vigentes de reintegración social andina, podemos preguntarnos por el cambio y la continuidad en el largo plazo de la, como creemos, institución colectiva central de las sociedades indígenas en las áreas nucleares de América. Y con ello, también, por el papel de integración social que, debido a esa misma centralidad, ha estado llamada a cumplir históricamente. Lo anterior

da sentido, para la misma región, a una pesquisa a la vez sociológica e histórica de la dialéctica de reproducción/transformación de la comunidad andina y su papel en la definición de los sistemas sociales andinos producidos históricamente.

Tal indagación no es inocua. La figura jurídica de la comunidad provista por la Ley Indígena chilena de 1993 es extensivamente empleada y manipulada hoy en la relación entre el Estado, los grupos y las asociaciones aymaras. De parte de aquel, para establecer y normalizar una interlocución con agrupaciones locales. De parte de estos, para ser reconocidos como indígenas y calificar como beneficiarios de prestaciones estatales. Más allá de esta condición instrumental, unos y otros comparten el juicio acerca de que en la comunidad debe radicar la unidad organizativa de base, el modelo de sociedad andina en el nivel local. Todo ello, cuando acrisolen autonomías territoriales, todavía poco definidas, pero vivamente presentes en la imaginación de quienes encabezan la etnogénesis aymara regional, y a medida que la titubeante política de multiculturalismo provista por el Estado chileno vaya definiéndose y abriendo espacios para transformaciones políticas más sustantivas.

La investigación realizada provee, así, mayor claridad en el conocimiento acerca de la sociedad aymara del presente, las radicales transformaciones sociales que les están acaeciendo a sus miembros y el recurso que en estos cambios presta a las instituciones colectivas comunales de origen. Son procesos que en un sentido las reproducen y, en otro, las reformulan. Pero, también, proveyendo una mucho mejor comprensión que la que poseíamos acerca de la historia andina regional, en general, y de las vicisitudes de la comunidad andina en la larga duración, en particular. Lo anterior, por último, ayuda a atisbar las posibilidades futuras de una comunidad andina llamada, tal parece, a servir de inspiración en el diseño de la sociedad andina del futuro que sus actores más prominentes están interesados en definir.

La investigación realizada

La investigación que da origen al presente escrito se realizó entre 1996 y 2000. En este tiempo se fue reuniendo información y, a medida que era necesario, y posible, ella se ordenó, seleccionó, organizó y se sometió a operaciones de análisis. Se ocupó también información de la que ya se disponía, a partir de trabajos en la zona desarrollados desde la década de 1980. Esa experiencia previa también contó con las facilidades de acceso que se tenía de comunidades, por la identificación preliminar de fuentes posibles de información histórica y, de manera más general, con la familiaridad con un ambiente social andino que resulta de indudable utilidad.

Cuando se contó con los análisis indispensables se inició la redacción de temas que fueron conformando capítulos. El trabajo de análisis y redacción se intensificó en el 2000. Una integración de conjunto se alcanzó durante el primer semestre de 2001.

Los puntos de apoyo para la obtención de la información requerida en la investigación fueron tres. Primero, una pesquisa etnohistórica de la zona, basada en la búsqueda y copiado de información colonial y republicana de interés. La calificamos de etnohistórica en el sentido de que, además de la necesidad de dar un contexto a ciertos fenómenos estudiados, hemos intentado ingresar a las lógicas sociales internas y a los significados de la vida comunitaria, la relación con la tierra, etc., de las comunidades aymaras coloniales y republicanas. Ello es más directo en el caso de la historia oral, a la que también acudimos, en especial para tratar algunos temas propios del siglo XX (desarrollo de neocomunidades, conflicto interno respecto de la tierra). Se contaba en un inicio con algunos documentos, existían otros en publicaciones y otros tantos fueron ubicados en archivos. De estos últimos, los más importantes que se visitaron fueron el Archivo Nacional en Santiago, el de la Intendencia de Tarapacá en Iquique, el Archivo Notarial y Judicial de Pozo Almonte (ex de Huara y ex de Pisagua), así como el de la Subdelegación de Putre. Algunos documentos nuevos y diversas copias fueron localizadas, además, en manos de campesinos y comuneros aymaras, especialmente de la comunidad de Isluga. La historia oral, controlada y validada mediante su cotejo con datos etnográficos y documentales, resultó de gran interés para los asuntos del siglo XX.

En segundo lugar, una investigación etnográfica extensiva. Esta radicó especialmente en la comuna de Colchane, en las tierras altas junto a la frontera con Bolivia, al interior de la provincia de Iquique. Cubren prácticamente toda la superficie de este municipio las comunidades históricas de Isluga y Cariquima, ambas bastante citadas en el texto, en especial la primera. En la zona de las quebradas y pequeños valles occidentales de la precordillera andina se visitó y se efectuó algunos trabajos en las aldeas del valle de Camiña, correspondiente a la comuna homónima. En cada una de las zonas se entrevistó formal e informalmente a dirigentes y comuneros. Algunos residentes aymaras urbanos también fueron contactados y entrevistados. En la medida que fuera posible, también se reunió documentación de archivos particulares de personas aymaras que los facilitaron gentilmente para su consulta y copiado. El trabajo de campo se vio facilitado por el conocimiento de la zona y de residentes aymaras, desarrollado desde 1983 hasta inicios de la década de 1990. Todo ello en el marco de investigaciones anteriores emprendidas por el autor y de la actividad de organismos no gubernamentales, activos en el área desde mediados de la década de 1980. Esa experiencia previa proporcionó una

cierta cantidad de información utilizable en esta investigación y, como ya indicamos, una cierta experticia en la vida social andina y sus vicisitudes.

Tercero, una encuesta efectuada a migrantes aymaras residentes en las ciudades de Arica e Iquique durante 1995, como parte de una investigación dirigida por el antropólogo Héctor González de la Universidad de Tarapacá, patrocinada por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología y de la cual fui coinvestigador. Los capítulos consagrados a las comunidades translocales hacen uso extensivo de la base de datos lograda mediante esa encuesta. La investigación en cuestión también consideró el estudio de organizaciones andinas en la ciudad. Esa información se trabajó para la redacción de uno de los capítulos finales. Basados en esa encuesta se pretendió caracterizar aspectos de la migración y de la instalación aymara en las ciudades tomando como unidad de análisis los hogares. Aquí, en cambio, nos ocupamos de una unidad de análisis más agregada y la relación existente entre los migrantes y no emigrados en ese nivel de agregación. Explotamos la información más allá de lo previsto inicialmente, para cubrir nuevos ángulos y preguntas de investigación acerca de las transformaciones sociales andinas modernas. Otras investigaciones y bases de datos originadas en investigaciones de las que participó el autor también fueron ocupadas. Es el caso de dos catastros de propiedad aymara, uno del altiplano y otro de la zona de comunidades agrícolas de valles, solicitados al autor y colaboradores por el Ministerio de Bienes Nacionales de Chile en 1994-95 y 1999-2000, respectivamente.

En lo referente ahora al análisis de la información, podemos señalar lo siguiente. Las proposiciones de investigación se elaboraron teniendo en consideración una unidad de análisis (la institución andina como comunidad), un esquema cronológico y una representación del espacio social andino. A lo anterior se añaden suposiciones por estudiar acerca de la dinámica de la comunidad (continuidad y cambio, reproducción y transformación). Esas coordenadas iniciales de tiempo y espacio sociales, junto con suposiciones de configuración y dinámica se expresan por medio de categorías conceptuales y relaciones. La distinción entre contexto y unidad estudiada o, si se quiere, lo interno y lo externo, se consideró también indispensable para razonar acerca de las condiciones y determinaciones del cambio. El conjunto forma una matriz de categorías con relaciones más o menos definidas, según los casos, entre los términos. Este cuadro de conjunto es el que permitió analizar información con sentido, de manera intencionada en la dirección de las preguntas e hipótesis

Luego de alcanzada una cierta condensación de datos, en principio bastante diversos, acerca de ciertos núcleos temáticos derivados de las preguntas de investigación y de las respuestas a ellas o hipótesis de trabajo, se procedió a labores de análisis (identificación de relaciones, integración de datos en matrices, cotejos de información, elaboración de esquemas

de organización de la información, etc.) y a su contrastación con la matriz base de categorías. Ajustes y precisiones se van imponiendo a medida que avanza el análisis. De ello resultaban decisiones de ajuste en el esquema general, la necesidad de incorporar nuevos datos o reanalizarlos o, también, la convicción de tener información segura y adecuada. En cada caso, las suposiciones iniciales surgidas de la literatura consultada y el trabajo de campo se enriquecieron con nuevos textos y tratamientos de campo o prospección documental más afinada. Tuvo importancia para esto, por ejemplo, haber identificado las variantes de comunidad, altiplano, valle y traer a colación la vieja distinción entre comunidad y asociación de Tönnies, pero ahora aplicada a un definido tipo de institución. Ciclos de este tipo fueron repitiéndose para los tres períodos históricos estudiados y al interior de cada uno de ellos. Siguiendo una lógica de trabajo del mismo tipo se procedió, finalmente, a la integración del conjunto. La triangulación de técnicas y datos y, en la medida de lo posible, de investigadores, proveen una base inicial para presunciones de validez acerca de las proposiciones desarrolladas y los resultados alcanzados. Como se puede ver, la investigación siguió un curso más bien inductivo, pero no carente de ideas, conceptos e hipótesis de trabajo iniciales acerca de las configuraciones sociales que históricamente adquiría en la región la comunidad indígena y respecto de la dinámica de reproducción y cambio de esas viejas instituciones andinas.

La organización del texto

La organización y ordenación del texto sigue ciertos criterios. Reproduce, hasta cierto punto, el movimiento del análisis. Luego de un capítulo de puesta en situación, se organiza en secciones, correspondientes con los períodos históricos recorridos. El capitulado de cada una de ellas (dos o tres en cada sección) aborda, primero, una descripción comprehensiva del contexto. Se tratan aquí antecedentes referidos al Estado, al mercado, a los sistemas de fuerzas operando, etc. Los siguientes presentan casos o analizan conjuntos más amplios de unidades, pero según un enfoque que destaca las configuraciones de la comunidad, sus determinaciones internas, el impacto de las fuerzas contextuales, su persistencia, los cambios que se van produciendo. Cada sección se cierra y cada una de ellas se abre con el postulado y la justificación de un cambio estructural en la comunidad: el paso a las comunidades coloniales desde las formas de organización local prehispánica regionales; el de la comunidad corporativa cerrada colonial a las comunidades locales y sucesoriales republicanas; más tarde, la transformación de estas últimas hacia lo que denominamos las comunidades translocalizadas o translocales.

De esta manera, luego de la puesta en problema de la investigación (presentación de un contexto de discusión y un planteamiento de investigación acerca de la comunidad andina, sus entornos sociohistóricos y la dinámica de transformaciones que la ha caracterizado) se sigue el periplo temporal de la comunidad andina regional. De las tres secciones, la primera analiza, durante momentos coloniales, la organización territorial compulsiva de la población indígena en la región y su sometimiento a reducciones, más tarde llamadas comunidades. Estudiamos lo que hemos denominado la formación del espacio andino indígena regional, y hacemos la reconstrucción de la formación y desarrollo de la comunidad aymara de Isluga.

La segunda sección trata de las comunidades andinas republicanas, de su lento progresar hacia las formas que le fueron características durante el siglo XX, y de las condiciones externas e internas que tuvieron lugar para que esos resultados terminaran por fraguar en tipos regionales característicos. El primero de tres capítulos propone, centralmente, una periodificación y caracterización de la relación entre tierra, comunidad andina y Estado nacional en la región de Tarapacá y Arica, primero peruano y luego chileno. Aunque sus resultados pueden extenderse a áreas más amplias, su confección está específicamente dirigida a disponer de un esquema de trabajo con el cual efectuar algunos análisis más detallados, precisamente los que se desarrollan a continuación. El segundo, a su vez, trata esas relaciones durante el período peruano de la zona comprendido entre 1823 y 1879. Lo hace acudiendo a la información secundaria disponible, pero también basado en algunos documentos que localizamos durante la investigación.

El tercero trata esos nexos y cambios, pero ahora durante el período chileno; es decir, entre 1879 y 2000. La última década de este período es significativa porque la figura legal de la comunidad queda consagrada por la Ley Indígena, promulgada precisamente en 1993. En el caso aymara regional, un reconocimiento de este tipo no se producía desde los decretos bolivarianos, hace 170 años; desde aquel entonces esta institución se mantenía en un estado de indeterminación jurídica y, también, indefensión legal. Nos detenemos ahí, salvo algunas indicaciones preliminares, debido a que se abre un nuevo escenario para la comunidad que todavía no termina de definirse cabalmente; pronunciamientos más definitivos resultan así poco responsables.

La tercera sección amplía y replantea la perspectiva de la sección segunda. En efecto, de la comunidad rural se pasa a la comunidad que acompaña los procesos migratorios aymaras y, de la cuestión de la tierra y el Estado, a la comunidad como una entidad sociológica que participa de la redistribución y reorganización de la sociedad aymara en la región. El primero de tres capítulos trata el tema de la redefinición del espacio

social andino durante la segunda mitad del siglo XX y su relación con los procesos de modernización regionales. El segundo se aboca al análisis de lo que hemos denominado comunidad aymara translocal o translocalizada. El tercero, finalmente, desarrolla las consideraciones acerca de esta forma de comunidad para analizarla en cuanto forma de agrupación y organización social. Las conclusiones cierran el trayecto. En estas, se intenta una valoración de conjunto de las respuestas dadas a las preguntas de investigación.

El recorrido es extenso y los temas abordados muy diversos, por lo que resultan inevitables algunas diferencias de desarrollo en las cuestiones tratadas. Se advierte un sobrevuelo, una cierta generalidad de algunos temas, debido a la imposibilidad de tratarlos en mayor extensión. Expandirlos llevaría a una extensión considerablemente mayor de la tesis, ya de sí prolongada. Era necesario plantear un punto de detención. Por lo demás, con clara conciencia decimos punto de detención y no el término de la investigación. El estudio de la comunidad forma parte de propósitos de investigación de más largo aliento y en desarrollo acerca de la sociedad andina del norte de Chile y sus cambios durante los dos últimos siglos. Habrá así ocasión de retomarlos. En cualquier caso, algunas adquisiciones de la investigación pueden considerarse definitivas y son un punto de apoyo importante para plantearse nuevas preguntas y elaborar argumentos más densos.

CAPÍTULO 1
COMUNIDAD, SOCIEDAD ANDINA Y PROCESOS SOCIOHISTÓRICOS EN EL NORTE DE CHILE

Introducción

Con este capítulo abrimos un prolongado recorrido por la sociología y la historia de las instituciones comunales indígenas en Tarapacá, extremo norte de Chile, una de las regiones más meridionales del área andina. Considera dos apartados bien definidos. En el primero se aborda lo que denominamos proposiciones de investigación respecto de la reproducción y las transformaciones de la comunidad andina aymara de la región de Tarapacá. Ello considera una justificación inicial de la oportunidad y conveniencia de la investigación y algunos de sus alcances. Luego, se pasa a detallar qué entenderemos y qué implicaciones rodean las nociones de continuidad y cambio social. A continuación se elaboran proposiciones o, si se quiere, hipótesis de cambio y continuidad aplicados a las comunidades andinas en su devenir histórico. Varias adjetivaciones sirven para conceptualizar las transformaciones de la estructura comunitaria que se proponen. En cada caso, se dan las explicaciones o definiciones mínimas suficientes, aun cuando presentaciones más amplias y prolijas están presentes en otros capítulos. Una excepción la representa el concepto de comunidad translocal, que ocupa una posición central en el análisis de la comunidad andina de las últimas décadas y representa un neologismo aplicado a la comunidad andina en el sentido que aquí se hace. Complementariamente, a medida que se mencionan los distintos temas, momentos históricos, cambios, procesos, etc., de la comunidad, se hacen los llamamientos respectivos a los capítulos que se extienden en mayor extensión respecto de uno u otro aspecto.

Por su parte, el segundo segmento presenta, y discute cuando ello es procedente con fines de fijar posiciones propias, un conjunto de literatura pertinente. En primer lugar se establece una conexión entre los estudios acerca de sujetos sociales como los campesinos con la tradición teórica sociológica. A continuación se presenta con cierto detalle los argumentos de los dos autores clásicos de los estudios pertinentes a las comunidades latinoamericanas y el cambio (Robert Redfield y Eric Wolf). Se procede,

luego, a una revisión de la literatura andina acerca de la comunidad, especialmente la peruana; la preferencia se entenderá si se repara en que la región que estudiamos perteneció hasta 1879 a Perú, y antes de eso al virreynato del Perú. Se presenta, finalmente, una breve revisión y crítica de las investigaciones realizadas en la zona de estudio concerniente al tema, incluido el propio autor.

1.1. Proposiciones de investigación acerca de continuidad y cambio en la comunidad andina

Esta es una investigación que centralmente trata de la continuidad y el cambio social indígena en una región específica del norte de Chile, tratados mediante el análisis sociológico e histórico de la comunidad andina, institución social por antonomasia de la sociedad aymara. Según una mirada internalista, la sociedad andina durante ciertos períodos históricos corresponde en buena medida con la comunidad. Piénsese, por ejemplo, que la "reducción" colonial, más tarde llamada comunidad indígena o, para la subregión que nos ocupa, comunidad andina, fue la institución central de la "república de indios", una de las divisiones sociales principales del diseño de sociedad colonial del Reino de España en América. Hasta mediados del siglo XX, y habida cuenta de numerosos y profundos cambios en los contextos y en las propias comunidades, un juicio de este tipo podría todavía sostenerse.

Por otra parte, si aceptamos el postulado de esa centralidad, podría también convenirse en que la comunidad es, históricamente, uno de los niveles de organización de la sociedad indígena más permanentes y activos hacia el exterior en la defensa ante poderes y agentes, estatales o privados, que amenazan a los campesinos indígenas y a la propia institución. Siendo lo anterior bastante evidente y conocido, anotemos que ese papel no se agota con el de actor social reactivo ante ambientes hostiles. Esa misma capacidad y dinamismo es también desplegada para promover intereses y propósitos, en particular de innovación y desarrollo[1], pero también de confrontación y conflicto por intereses colectivos[2]. Esto no es solo una cuestión del pasado, sino que guarda plena actualidad. La acción política y desarrollista de la población indígena en los países andinos no se agota hoy en el plano comunal. Así lo atestiguan los movimientos indios de la

---

1 Siguiendo en esta misma vena, indiquemos que a una voz autorizada en materia de desarrollo andino le parece que las comunidades todavía constituyen "formas de organización indispensables para el progreso económico" andino (Kervyn, 1987:71).

2 Los cantares de Manuel Scorza tematizan de manera magistral esta dimensión para el caso de las comunidades de la sierra central del Perú (Scorza, 1991).

zona, especialmente activos en Ecuador y Bolivia (cf, entre otros, a Albó, 1991). En todos los casos sobre bases territoriales, la asociatividad en niveles provinciales, departamentales o regionales arranca desde grupos locales, correspondientes con o relacionados a las comunidades. Y desde allí, en parte por lo menos, se construyen y allí se legitiman, adquieren credibilidad y autoridad. Por lo demás, las comunidades representan la fuerza de tarea, la masa de maniobra de esos movimientos. De manera inesperada, como sostenemos en la tercera sección de esta investigación, la comunidad reaparece, reconstituyéndose de formas poco imaginables previamente, acompañando el derribamiento de los espacios de contención históricos y la aventura de las migraciones masivas, la incorporación urbana y el cambio social de los indígenas andinos. En la última novela de José María Arguedas (1972) se avistan algunas de las motivaciones vitales que acompañan esos procesos, nunca fáciles y a veces desgarradores[3].

Ese mismo estatus de centralidad, pero ahora en posición de receptora y objeto de presiones de las fuerzas más generales que la envuelven, la adquiere en su calidad de detentadora de posesiones territoriales y recursos o, cuando menos, por su papel de institución organizadora de su gestión; por ejemplo, praderas, tierras de labranza, aguas, fuerza de trabajo, minerales, combustibles vegetales. En los espacios andinos, buena parte de la conflictiva historia moderna de la relación entre comunidades y otros agentes económicos (gamonales, más cerca de nuestros días empresas, etc.) se dan por el control, la posesión, la disposición, el uso y los beneficios resultantes de la explotación de recursos de las comunidades o de campesinos integrados por formas comunales. El modelo de economía neoliberal y globalizado, en plena expansión en los países andinos, ha acarreado ya la emergencia de nuevos conflictos y anuncia otros a medida que se profundiza su instalación y que el capital se ocupa de inversiones atractivas en áreas o respecto de recursos en los que existen intereses encontrados con sectores populares y sujetos rurales como las comunidades. A medida, también, que los sujetos sociales, comunidades indígenas entre otros, fortalecen, recrean o elaboran "identidades defensivas" ante el avasallamiento de sus espacios y la enajenación de recursos (Castells, 1997)[4].

---

3 Acerca de este tema se puede consultar con provecho, para Bolivia a Albó, Greaves y Sandoval, 1981-1984; y para Perú a Degregori, Blondet y Linch, 1986; Golte y Adams, 1987; Steinhauf, 1991; Salvador, 1991; Alber, 1999, y según un planteamiento más general, a Matos Mar, 1984.

4 Sin ir más lejos, la emergencia del movimiento étnico regional en el norte de Chile, de una conciencia étnica aymara y atacameña, y la formación de organizaciones con esa orientación, tiene una de sus fuentes en el conflicto por el agua que hacia mediados de la década de 1980 enfrentó comunidades aymaras de la quebrada de Tarapacá y una empresa minera con inversiones en el sector (Gundermann, 2000). Para un

En este sentido, la elección de la comunidad representa una oportunidad válida de conocimiento de los fenómenos generales que venimos apuntando y, con ello, también de los resortes internos y las dinámicas que las recorren. Otras posibilidades de enfoque están dadas, ciertamente, por unidades sociales más inclusivas del tipo de las microrregiones andinas o las regiones amplias, como asimismo por aquellas más exclusivas, de manera característica las unidades económicas campesinas, los hogares y los individuos. Sin duda, cada una de ellas abre posibilidades (destacan ciertas dimensiones y propiedades) y pone límites a otras (atenúa o hace borrosos algunos planos o ángulos del cambio). La equipolaridad de la comunidad entre unidades y planos más amplios (hacia los que se relaciona y de los que recibe fuerzas y presiones) y unidades más restringidas (que en un sentido la conforman y, en otro, median sus relaciones con el exterior y el arribo de las influencias externas) pueden fundar, según nuestro juicio, una posición estratégica de observación del cambio social andino.

La centralidad de la comunidad en el sistema social andino tiene como contraparte, ahora en una perspectiva de los actores sociales, una correspondiente permanencia y vigencia en la acción colectiva. Se debe recordar y esto no es una cuestión menor, su condición de capital social y político, para usar una terminología en boga. Su recurrente apelación como marco de conformación de sujetos, actores, organización y acción; su porfiado renacer allí donde parecía superada por los tiempos y desaparecida[5]; su continua presencia histórica y contemporánea en el conflicto social andino; su vigencia como sujeto político; el papel que al parecer tendrá a medida que las políticas del multiculturalismo latinoamericano en ciernes vayan dando paso a diseños políticos de descentralización, autonomía, autogestión, gobierno local reforzado, etc., todo ello parece autorizar el juicio acerca de su importancia social y política para las poblaciones indígenas de la subregión. Por cierto, lo es y lo será en un mundo con un pronóstico oscuro: los pueblos andinos enfrentan escenarios sociales y políticos crecientemente complejos; en donde, por lo demás, la desigualdad social y el balance de poderes es decididamente desfavorable para sus pretensiones.

En otra dirección del argumento, digamos que una investigación basada en la comunidad andina regional puede ser, también, una oportunidad de

ejemplo más reciente, puede recordarse el conflicto por la privatización de la gestión del agua en Cochabamba, en lo que varias comunidades campesinas de la zona están directamente involucradas.

5 En Perú, las comunidades andinas han aumentado considerablemente en número y población involucrada cuando, como en las últimas décadas, se han dado ciertas posibilidades legales para su formación y algún apoyo estatal para su ejercicio (González de Olarte, 1994:177). Ciertamente no se trata de las comunidades tradicionales, aunque tampoco surgen o se reactivan desde una *tabula rasa* ahistórica.

confrontar visiones problemáticas y limitadas de la sociedad y del cambio social andino regional. En algunos círculos intelectuales chilenos y entre investigadores regionales persiste una visión incompleta y contradictoria de la continuidad y el cambio social indígena. Se ve solo ruptura, discontinuidad, allí donde además de cambio hay notables continuidades. Se establece un diagnóstico catastrófico de la situación y el futuro aymara (elaborándose una visión del todo pesarosa de la continuidad de la etnia), en momentos que se estaban formando sujetos y constituyéndose actores étnicos que afirman el sentido y el proyecto de la diferencia y, además, cuando estaban en franca reformulación, no disolución, las bases de la integración social andina (Van Kessel, 1978, 1980, 1990, 1992; Guerrero, 1978, 1984). A la inversa, en momentos que la incorporación andina a la modernidad y su inclusión en procesos modernizadores regionales inciden sobre profundas transformaciones sociales y culturales, se postula la continuidad de una identidad étnica fundamental y de larga duración, a pesar de esas fuerzas y procesos, como si estas fueran del todo inocuas (Chipana, 1986). En versiones menos forzadas, se ha tributado de una antropología tradicional que sigue todavía pesando en una práctica y un discurso limitado. Aquella constituye objetos etnográficos (comunidades, de preferencia), en que los procesos más generales que las remecen y transforman, aunque no necesariamente las disuelven, parecieran no existir o no pesar mayormente. Una revisión de la cuestión de la continuidad y el cambio contribuye a mostrar esas carencias y a discutir los vicios de enfoques marcados por la ruralidad de lo social andino, la comunalidad y la exoticidad. Podemos verlas como formas de ontologización de los sujetos sociales y las identidades étnicas que requieren ser discutidas y replanteadas[6].

1.1.1. *Continuidad y cambio*

a) *La dinámica de la comunidad: el cambio*

El cambio forma parte sustancial de la historia de las comunidades andinas. Hacerlo explícito conlleva interrogarse, simultáneamente, por la organización y por la forma de operación del cambio social; esta es la pregunta por la dinámica de la comunidad. Con ello es posible ordenar una propuesta acerca de las orientaciones principales y los resultados de las transformaciones de la comunidad en la historia andina. Así, también podemos preguntarnos por las fuerzas y los factores mediante cuya acción

6 Consúltese Kearney (1996) para una extensa discusión sobre el particular.

esas tendencias de cambio y esas transformaciones tuvieron lugar en esta región del sur andino.

Aunque el diseño sociológico de las comunidades sea el de la continuidad, estas, como toda sociedad, antigua o contemporánea, simple o compleja, tradicional o industrial, no fueron ayer ni son hoy ajenas a los cambios. Para atender ese tema requerimos la mediación de ciertos conceptos. De este modo, con el objeto de fundar un análisis suficientemente matizado es necesario desbrozar ese presupuesto general pronunciándose por un esquema analítico formal, que nos ayude luego a la tarea de formulación de planteamientos más sustantivos respecto de las transformaciones estudiadas. Es posible, como primera cuestión, distinguir tipos de dinamismo. Es pertinente recordar, por una parte, la existencia de dinamismos internos (aquellos que se basan en propiedades dinámicas radicadas en los sistemas sociales y que les son inherentes) y el dinamismo externo originado desde fuera, fundado en las relaciones de exterioridad de los sistemas sociales (cf. Balandier, 1971)[7]. Los dinamismos internos permiten, a su vez, una nueva distribución según si la fuente de estos corresponden a las tendencias de desarrollo propias de los sistemas sociales[8] o a los dinamismos también inherentes a ellos, pero que tienen que ver no con sus vectores internos de cambio, sino con su composición, funcionamiento y reproducción. Estos son rastreables en ciertos dominios estratégicos: el de la compatibilidad interna, al nivel de los subsistemas[9]; el de las dinámicas diferenciales de los niveles de la sociedad[10] (lo que en su conjunto, con el agregado de las

---

7 Dicho de otra manera, dinamismo que radica en los efectos resultantes del hecho que las sociedades –y las comunidades– no están aisladas y que, por ese motivo, ellas están cruzadas por múltiples factores contextuales, algunos de estos determinan en importante medida tanto su estructuración como su propia dinámica de cambios.

8 Que reconoce la existencia de un potencial de cambio inscrito en los propios sistemas. Ese potencial toma la forma de fuerzas que tendencialmente tienden a realizarse bajo la forma progresiva del cambio sin transformación estructural; i.e., conservando una identidad que en lo más sustantivo no se modifica. Es importante recordar una vez más que se trata de distinciones analíticas y que aun cuando determinados cambios puedan adoptar modulaciones desarrollistas, su génesis y proceso involucra también otras dinámicas.

9 Lo que hace referencia a las tensiones, contradicciones y puntos de ruptura resultantes de la forma de estructuración de la sociedad o la unidad social considerada. Estructuración que debemos entender como la organización de los subsistemas y sus relaciones recíprocas, las posiciones y relaciones de predominio existentes entre ellos, pero también las incompatibilidades derivadas de tendencias divergentes, fuerzas que se oponen, potencialidades que se expresan contradictoriamente, etc. El mejor ejemplo disponible en el marco de esta tesis es el de la relación siempre conflictiva –y cambiante históricamente– entre unidad doméstica y comunidad durante un más que centenario período.

10 Que hace referencia al surgimiento de incongruencias, contraposiciones, focos de tensión y contradicciones que son resultantes del hecho que los niveles de la sociedad –en una versión marxista, infraestructura y superestructuras; en una durkheimiana, las

relaciones de exterioridad, funda el carácter heterogéneo de las formaciones sociales); y por último, el de la acción de los agentes sociales (*op. cit.*).

Podemos apreciar lo anterior considerando espacios sociales donde ellas se manifiestan. Las comunidades son entidades sociológicas que proveen oportunidades privilegiadas para la observación de esas dinámicas. Representan uno de los niveles de realidad social andina en que de manera evidente, por medio de sus múltiples efectos, se objetivan los fuerzas de la reproducción y el cambio. A su vez, de las relaciones externas, ya sea que estas se sitúen en una escala de generalidad delimitada por una región o, de manera más amplia, en un nivel global (nacional o internacional) provienen fuerzas que afectan de manera importante, por lo común de manera decisiva, la dinámica social local, así como el curso, la intensidad y ritmo que ella adopte en términos de continuidad y transformación. Sin embargo, aunque puedan jugar un muy significativo papel en su devenir, las fundadas en las relaciones contextuales no agotan el repertorio de las posibilidades del dinamismo local. El sistema local puede estar orientado por el juego de sus fuerzas internas hacia la continuidad o determinadas direcciones de cambio, por mucho que usualmente esa orientación se vea modificada y la profundidad o velocidad con que se precipitan las transformaciones deba ser entendida mediante el recurso a causalidades externas. Asimismo, en el propio diseño del sistema comunitario y en su dinámica de reproducción y operación están presentes tensiones, fuerzas contradictorias, trizaduras sociales que se manifiestan cíclicamente en determinadas coyunturas o que, a partir de ellas, se abren bajo la forma de procesos de cambio con variado signo[11].

Surge de esta manera la necesidad de abordar las dinámicas sociales prestando atención suficiente a la multiplicidad de sus expresiones y a la variedad de fuentes desde las que se originan (por lo pronto, internas y

---

estructuras, las instituciones y sistemas normativos y el campo de las representaciones sociales– manifiestan dinámicas diferenciales en cuanto a profundidad y ritmo de cambio; diferenciales que por lo demás también se encuentran presentes dentro de los subsistemas. Ello conduce a lo que Balandier llama la "acción del tiempo sobre la sociedad" (*op. cit.*) Un ejemplo de gran relevancia para nuestra discusión es la de la progresiva modificación de la base económica de las comunidades inducida por el desarrollo de mecanismos de relación y articulación con enclaves capitalistas mineros, sin que, hasta mucho más tardíamente, se desarrollaran cambios en la manera cómo las comunidades –al menos algunas de ellas, las que se encuentran en la alta cordillera andina– modificarán la manera como se representaba su existencia social: las imágenes retenidas seguían siendo imágenes tributarias de modelos de representación coloniales.

11 A propósito de las migraciones campo-ciudad latinoamericanas y, particularmente, las que han tenido lugar en México, Arizpe (1978) se pronuncia porque esas relaciones contextuales constituyen causas explicativas mediatas y generales que, aunque necesarias, pueden sin embargo no ser suficientes para explicar la dinámica de la migración en una escala local e individual, sujeta a lógicas sociales no reductibles a factores macroestructurales.

externas, en lo que sería la distinción general más relevante). Pero ello no es suficiente, ya que se debe reparar, de igual manera, en los modos posiblemente específicos en que ellas se manifiestan según niveles y unidades sociales correspondientes a esos niveles sociales (la comunidad para el caso de la localidad; los grupos domésticos para el de las unidades de producción campesinas); formas de dinamismo propias que dependerán del tipo y disposición o arreglo de fuerzas que se encuentran presentes o que convergen sobre esos niveles o unidades. Es indispensable recordar, además, que las dinámicas y los arreglos dinámicos que se constituyen en los escenarios sociales cambian en el tiempo (modifican sus efectos, desaparecen bajo ciertas condiciones y reaparecen según otras, alterando de esta manera el dinamismo de conjunto que es propio a un momento y un contexto social). En definitiva, la consideración del dinamismo en los niveles de realidad social y sus unidades sociológicas correspondiente nos pone en presencia de dispositivos complejos de formas de dinamismo que procesan efectos de conjunto temporalmente inestables.

Cuando pasamos de la consideración de los sistemas y las estructuras más globales a contextos particularizados como el de las localidades y los grupos sociales abordamos también el terreno de las prácticas y de las dinámicas que por su concurso se expresan. Nos encontramos a este nivel con actores colectivos e individuales y su acción. La dinámica que a ellos corresponde tiene como base las posiciones que ocupan en los distintos campos sociales (posiciones relativas de igualdad, asimetría, dominación, dependencia, etc.) y las relaciones de competencia, conflicto, alianza, colaboración, etc., tácitos o explícitos, que entre ellos se establece en función de la posesión y control de las formas de capital que en esos campos son objeto de disputa (Bourdieu, 1984). Los márgenes de acción posibles van desde un polo de total pasividad, lo que nos remite a la conformidad, el consentimiento y la sumisión acerca del orden establecido, hasta, en el otro extremo, el rechazo radical y el eventual encauzamiento de la acción en función de un orden social futuro transformado. Entre estas polaridades se abre el amplio terreno de las estrategias y formas de manipulación social que con signos diversos (maximización de intereses individuales o colectivos dentro y fuera de las reglas y normas socialmente aceptadas, desarrollo de formas de resistencia más o menos pasivas o activas[12], el desarrollo de estrategias defensivas de cuotas de privilegio y poder, etc.) encuentra siempre en la sociedad algunas posibilidades de puesta en vigor (Balandier, *op. cit.*).

[12] Al estilo de las que bajo la denominación de *weapons of de weak* (armas de los débiles) analiza con gran pulcritud y detalle Scott (1985, 1990).

Frente al carácter esquematizador y rigidizante de los sistemas de normas y reglas sociales ideales, la flexibilidad que a la vida social proveen sus actores mediante las prácticas sociales hace posible viabilizar los sistemas, permite hacerlos empírica e históricamente posibles; las estrategias facilitan de este modo la reproducción de la sociedad (dirá Bourdieu, 1991). Hacen posible que, simultáneamente, estén presentes y coactúen, por una parte las estructuras y sistemas normativos y, por otra, la condición objetiva dinámica y en definitiva inestable de los niveles y dispositivos de la sociedad. No obstante, junto con el dinamismo de la reproducción al que contribuyen las prácticas, se manifiestan también otras modalidades que pueden conducir a dinámicas de cambio y no simplemente de continuidad. En efecto, el terreno que dentro de ciertos límites se encuentra siempre abonado a la elección, variación y ajuste de la conducta de los individuos y los grupos respecto de los sistemas de reglas y normas, de las preferencias sociales y los valores imperantes es provisto por la condición "aproximativa"[13] y, debido a lo anterior, la composición siempre "heterogénea" de la propia sociedad[14]. A lo anterior debemos añadir las relaciones externas al nivel de las prácticas sociales (alianzas, coaliciones, cooperación, conflicto, etc.), con unidades homólogas o agentes sociales situados en otros niveles y subsistemas sociales y hacia los cuales se mantiene nexos de igualdad o subordinación/dominación. Las vinculaciones exteriores pueden incidir, a su vez, sobre dinámicas de reproducción, desarrollo o transformación[15].

---

13 Aproximativa en un triple sentido: a) la no correspondencia perfecta entre los sistemas y subsistemas que componen una formación social, cuestión de la que ya hemos hecho mención; b) el mayor o menor grado de ambigüedad del sentido que siempre porta la definición de los códigos y reglas sociales, y c) el grado de imprecisión de que está siempre dotada la definición de las relaciones sociales cuando estas se llevan a efecto (Balandier, *op. cit.*).

14 Heterogeneidad que debe ser comprendida con un doble significado: a) uno que alude a la multiplicidad de planos o niveles de la sociedad (relaciones económicas, subsistema político, sociabilidades diversas, esferas simbólicas, relaciones de exterioridad, etc.), la que abre posibilidades para desarrollar estrategias y formas de manipulación o de rechazo en la puesta en relación de unos y otros. Por ejemplo, en sociedades segmentarias o estructuradas por grupos de parentesco la manipulación de la memoria genealógica (nivel de las representaciones) buscando construir una imagen legítima que favorezca posiciones de privilegio, autoridad, prestigio, etc., en el campo de las relaciones económicas y sociales; b) otro que es consecuencia de la acción diferencial de las dinámicas sociales y que conduce a la no contemporaneidad de las estructuras y sistemas de relaciones sociales y de los planos y niveles que la constituyen (por ejemplo, las variadas formas de expresión de la relación entre tradición y modernidad, de la que luego nos ocuparemos) (*op. cit.*).

15 Teniendo en mente el tipo de espacios sociales que analizamos, tan notoriamente marcados por las asimetrías y las desigualdades estructurales, las relaciones de exterioridad que más nos interesarán serán aquellos poderes e influencias que definen escenarios

b) *La dinámica de la continuidad*

Los contenidos económicos, sociológicos y culturales de la realidad que expresamos mediante el concepto de comunidad son sujetos de cambio, se les observa históricamente en transformación. No obstante, ya por el solo hecho de haber conservado el concepto de comunidad para denotar ese plano de realidad que apreciamos en constante dinamismo, también nos estamos refiriendo a permanencias, a una identidad que se mantiene con el tiempo y a pesar de los cambios. ¿Cómo problematizar esa permanencia?

La noción de continuidad sin ser exactamente sinónima emparienta con persistencia, repetición, tradición, reproducción de elementos, relaciones y sistemas sociales y todas ellas se oponen lógicamente a discontinuidad, ruptura, cambio, mutación, diferencia y modernidad, no pudiéndoseles aplicar a unos en el examen de las dinámicas de la vida social sin implicar, simultáneamente, a los otros. La importancia de este sistema de oposiciones en la propia institución de las ciencias sociales es conocida. Dirijamos nuestra atención sobre un aspecto de la discusión cuando este se ha aplicado sobre las sociedades llamadas tradicionales y las históricas o del cambio (entre estas ocupan una posición conspicua las de la modernidad).

Levi Strauss se pronunció porque "les sociétés dites primitives baignent dans un fluide historique auquel elles séfforcent de demeuner imperméables", sin por cierto lograrlo del todo, en tanto que las del etnólogo, "intériorisent, si l'on peut dire, l'histoire pour en faire le moteur de leur développment" (1973). Para sernos útil esta fórmula esquemática requiere ser bastante matizada. Es indispensable acordar precisiones en dos direcciones. Primero, con la salvedad quizá de unas pocas sociedades que pudieron, debido a su aislamiento o a las formas de adaptación social al medio ambiente, posicionarse por milenios en la permanencia[16], todas las sociedades se formaron en la historia: lo hicieron exponiéndose y respondiendo a turbulencias sociales de todo tipo, en ese proceso experimentaron formas de poder y de desigualdad; las rupturas y discontinuidades tampoco les fueron ajenas. En cualquier caso, hoy todas, la de la permanencia y las que testifican historias de cambio más radicales, están incorporadas en cada vez mayor medida a los términos

coloniales, republicanos y de relación con el capital y los mercados. Más cerca de los tiempos presentes, con la sociedad regional.

16 Ciertamente, según el ángulo en que esta es pensada en oposición a, por ejemplo, la noción de progreso (cf. Levi-Strauss (1961) para una discusión de la epistemología de la idea de progreso, así como la exploración de otras posibilidades de "progreso" y, por tanto, de cambio en sociedades no occidentales).

del dinamismo impuestos por la modernidad. Segundo, es factible reparar también en el hecho incontestable de la multiplicidad de trayectorias históricas seguidas por las sociedades y los diferenciales históricos acumulados en materias de cambios culturales, sociales, tecnológicos, etc., en aquellas de las que nos es dado saber que se constituyeron más tardíamente desde plataformas comunes.

La acción del tiempo en la sociedad acuerda como una de sus formas la de la permanencia; aquella de la pura reproducción. Toda sociedad, aun la más encaminada a los cambios, siempre pone en actividad los medios de la continuidad. Nos corresponde así hacer manifiesta la continuidad y los mecanismos por los que se instrumentan los esfuerzos de "impermeabilización ante los fluidos de la historia".

Resulta de esto que tradición y cambio, así como modernidad y continuidad, no son incompatibles. De ellos tan solo puede demostrarse que su desempeño es (habría, posiblemente, que decir era) relativamente menos eficiente que el cambio en la modernidad y los esfuerzos de continuidad en contextos en los que se organizan barreras, cauces y refuerzos que buscan prevenirse de las transformaciones. Se hace entonces palpable la improcedencia de una primera forma de ver la tradición: la que aprecia sociedades enteras o componentes de sociedades tradicionales como identidades separadas y hasta opuestas a las del cambio. Es más propio concebirla como "l'ensamble des valeurs, des symboles, des idées et des contraintes qui détermine l'adhésion á un ordre social et culturel justifié par référence au passé, et qui assure la défense de cet ordre contre l'oeuvre des forces de contestation et de changement" (Balandier, 1971:105; también 1967:194-196; 1974:221 y s. y 1993:35-37) y, en cuanto constelación cultural y social, como un tipo de fuerza que en magnitud y con potencialidades variables se encuentra presente en toda sociedad y en todo momento de su historia. Se nos manifiesta en toda su evidencia, entonces, su vocación como recurso de regulación social. Bajo este modo de objetivación estamos en presencia del tradicionalismo (sujeto a los esfuerzos de la repetición de las formas sociales, a la creación de conformidad y apego a lo establecido)[17].

---

17 "Según la acepción corriente, la tradición es generadora de continuidad; expresa la relación con el pasado y su coacción; impone una correspondencia resultante de un código del sentido y, por consiguiente, valores que rigen las conductas individuales y colectivas, transmitidas de generación en generación. Es una herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo, reteniendo solo los momentos fundantes de los cuales obtiene su legitimidad y fuerza… [En particular] la religión y la institución eclesial afirman permanencias por las cuales se establece el mundo en su sentido, su orden y su inalterabilidad. Son dispositivos de negación de la historia, del movimiento generador del desorden y cambio; son

No obstante, la noción sigue reteniendo una cuota de ambigüedad, ya que si toda sociedad es dinámica y sujeta a cambio (por mucho que sus tasas de desempeño en esta materia sean muy variables), el proyecto de estabilidad que impulsa el tradicionalismo supone correlativamente la permanente adaptación al cambio[18]. Resulta ser un operador del cambio articulando su relación con el "texto" de la sociedad (lo presente preexistente, la tradición)[19]. Esta relación, calificada por nuestro autor como dialéctica y completamente extraña, como hemos visto, a la pura continuidad, provee y hace manifiesto tres modalidades principales de tradición: el tradicionalismo fundamental, el formal y el pseudotradicionalismo[20].

Pero de qué medios se vale la tradición para el logro de la continuidad (para ser más precisos, la reducción de los factores de modificación) y de la ilusión de la continuidad. Un primer elemento en qué reparar es la propuesta de Balandier (1985), de ver a las sociedades estructuradas con base en grupos locales o de parentesco provistas de una arquitectura social flexible, de diseños o modelos sociológicos adaptables y funcionales a muy diversas circunstancias, respecto de las cuales sociedades más complejas presentarían mayores incompatibilidades; son por tanto estructuras sociales comparativamente más viables para su reproducción. Otro mecanismo es el que ponen en acción formas simbólicas (como los mitos, los ritos, las memorias históricas, las genealogías, etc.) definiendo un orden social, explicándolo, dándole justificación, validándolo,

---

los medios de simulación de un orden inamovible, fundamental, que el curso de los acontecimientos puede solamente ocultar" (*op. cit.*, 1993:35).

18 "… la tradición solo actúa en parte sobre las apariencias de estabilidad; debe transigir con lo que la corroe y tratar de someterlo… La tradición no es lo que parece ser ni lo que dice ser… Está disociada de la pura conformidad, de la simple continuidad por invarianza o reproducción estricta de las formas sociales y culturales; actúa solo siendo portadora de un dinamismo que le permite la adaptación, le da la capacidad de abordar el acontecimiento" (*op. cit.*:36).

19 "… el trabajo de la tradición no se disocia del de la historia… la primera [la tradición] es una reserva de símbolos e imágenes, pero también de medios, que permiten atenuar la modernidad. La tradición puede ser vista como **el** texto constitutivo de una sociedad, texto según el cual el presente se encuentra interpretado y abordado" (*op. cit.*:37).

20 "El tradicionalismo fundamental tiende a mantener los valores, los modelos, las prácticas sociales y culturales más arraigadas; se encuentra al servicio de una permanencia, de lo que se estima constitutivo del hombre y de la relación social según el código cultural del cual es el producto y el conservador. El tradicionalismo formal, que no excluye al anterior, utiliza formas conservadas cuyo contenido ha sido modificado; establece una continuidad de las apariencias, pero sirve a objetivos nuevos; acompaña al movimiento manteniendo una relación con el pasado. El pseudo-tradicionalismo corresponde a una tradición reformada, interviene durante los períodos en los que el movimiento se acelera y genera grandes conmociones; permite dar sentido a lo nuevo, a lo inesperado, al cambio, domesticarlos imponiendo un aspecto conocido o tranquilizador. Arma la interpretación, postula una continuidad, expresa un orden que nace de un desorden" (*op. cit.*:37).

proveyéndole autoridad y legitimidad. En el plano de las prácticas sociales también encontramos mecanismos que apoyan el mantenimiento y la reproducción de la sociedad. Se trata de recursos "correctores" dirigidos a intentar la conservación del sistema social y de medios destinados al control, desplazamiento y separación de los conflictos que cuestionan el orden establecido (*op. cit.*:229). Entre los primeros, podríamos mencionar el de la reducción de las desigualdades económicas mediante el gasto ceremonial (cuestión por la que ha corrido bastante tinta para el caso de las comunidades corporativas cerradas latinoamericanas), pero también todo tipo de instituciones que acudiendo al recurso de la moral ensalzan los ideales de conducta social armónica validados por el pasado y, por esta vía, dirigidos a mantener una fidelidad conservadora hacia un orden social idealmente incambiado. Entre las segundas, todas las instituciones de resolución de conflictos y que proceden a su resolución parcial o total (dirimiéndolos o desplazándolos) operando con base en la tradición, pero también todas aquellas reacciones conservadoras ante amenazas al orden social cuyo correlato es una función de reforzamiento y un cerrar filas ante las disrupciones y cambios. Resultante de la puesta en juego de tales sistemas de representaciones y actos simbólicos, así como de las prácticas sociales dirigidas a la continuidad, encontramos la extendida creencia de un orden esencial estable, si es que no inmutable, representación que en el otro sentido opera como ilusión esencial en el que se apoyan los medios y los argumentos de la tradición.

Saliéndonos de proposiciones todavía muy formales y situándonos en la perspectiva histórica que nos interesa, recordemos que la modernidad es, por definición, cambio. Los tiempos de la modernidad son tiempos de transformaciones que engloban a todas las sociedades sin excepción; se trata de cambios de amplia envergadura y cuya naturaleza es irreversible (Giddens, 1994)[21]. Como un principio general podemos así estipular a la dinámica externa transmitida a la comunidad por antiguas o nuevas relaciones de exterioridad un impacto modelador y estructurante que no tiene equivalente en la potencia que las fuerzas internas pueden exhibir para resistir el cambio (continuidad) o favorecer transformaciones (desarrollistas o mutacionales). Es decir, el impacto de los procesos de la modernidad sobre lo que reemplaza y le precede se da en condiciones tales que en el balance resultante la fuerza transformadora de la modernidad prima por sobre las de la resistencia y la continuidad de lo tradicional; o sea, que las determinantes que en definitiva alteran, redirigen o institu-

[21] "Pour la premiére fois dans l'histoire, les societés humaines révelent **ensemble**, a l'interieur d'une configuration historique qui les lie toutes, le caractere essentiellement dynamique des rapports que les constituent et des relations établies entre elles" (Balandier, 1971:74).

yen los sistemas y estructuras sociales se originan en procesos complejos cuyo núcleo dinamizador denominamos, todavía con un alto grado de abstracción, las fuerzas de la modernidad.

Como dirá Giddens, la continuidad de lo tradicional en lo moderno es algo incuestionable, pero es la tradición en la modernidad el sentido principal que esta relación de continuidad adquiere (*op. cit.*:18). Pero esta es una proposición sumaria indicativa todavía poco útil para nuestros problemas particulares de análisis. Como primer aspecto, digamos, entonces, que aunque la oposición con la tradición es parte de la modernidad, esta es relativa a los escenarios sociales e históricos en los que tal oposición se manifiesta; de ahí que a la variedad de tales escenarios corresponden a modalidades igualmente diversas de combinación de lo moderno y lo tradicional. Para el caso que nos ocupa, esto significa que los cambios en un nivel de realidad (el de los macrocontextos activados por impulsos de modernidad) no guardan una correspondencia mecánica con transformaciones correlativas de la comunidad. La asincronía de los cambios de las esferas tradicionales respecto de las fuerzas de la modernidad (y al interior de cada una de ellas) podría más bien ser la regla[22]; la explicación de los arreglos específicos que en distintos espacios sociales adquiere la relación entre tradición y modernidad requiere así modelos más específicos o situados y en cualquier caso no lineales de continuidad y cambio.

Es necesario salirse de la camisa de fuerza impuesta por las visiones simplificadoras y reduccionistas de esta relación. No hay tal oposición en el sentido de que a esta relación corresponde el paso de lo folk a lo urbano o cualquier dicotomía con esa estructura dualista y lineal. En realidad, el cambio es siempre un arreglo complejo entre ambas cuestiones, como tanto ha insistido Balandier (*op. cit.*), y su comprensión debe incluir esa complejidad. Está el desafío de incorporar inversiones del sentido normalmente atribuido a la relación entre tradición y modernidad, de tal manera que pueda apreciarse la manera cómo lo "moderno" (las fuerzas del mercado) ha constituido y reproducido históricamente amplias parcelas de lo "primitivo" y de lo "tradicional" (Wolf, 1987); o restablecer en su riqueza esos arreglos complejos asumiendo lo moderno y lo tradicional como fuerzas siempre coactuantes, aunque a la larga con potencias desiguales, en la continuidad y el cambio social.

---

22 "Dans l'ordre des phénomenés sociaux, la transformation n'est nous daine, ni totale, ni créatrice d'une coupure immediatement apparente et consciente. Elle est la résultante de plusiuers processus cumulant leurs effets; elle affecte de maniere variable les diverses instances de la société, provoquant des inégalités en matiere de changemente, d'intensité et de rapidité des changements" (*op. cit.*:84).

1.1.2. *Continuidad y cambio: proposiciones de investigación*

Premunidos de un esquema analítico más elaborado que nos permite situar la dinámica del cambio y, a la vez, la de la reproducción, podemos preguntarnos por las dinámicas sociales de la comunidad aymara mediante su historia. Organizando un conjunto de postulados explicativos enriquecemos el esquema de continuidades y transformaciones que definiéramos en el apartado anterior.

La comunidad de indígenas de las regiones nucleares de Latinoamérica es evaluada por uno de sus observadores y analistas más perspicaces como un proyecto defensivo razonablemente exitoso ante el diseño de sociedad colonial elaborado por los conquistadores españoles, y la precariedad económica y social en la que quedaron sumergidos con la pobre distribución de recursos y prerrogativas de poder que se les asignaron. La arquitectura institucional de la comunidad y su funcionamiento solo se entienden adecuadamente si se repara, por una parte, en la manera cómo se orquestó la participación de los indígenas en la sociedad colonial y, por otra, en las estrategias que internamente instrumentaron para sortear amenazas y presiones externas, así como tensiones y desequilibrios internos (Wolf, 1967, 1977b). La continuidad más que centenaria de la comunidad corporativa indígena testifica la fortaleza de su proyecto de continuidad. Sin embargo, como sabemos, no fue en todas partes capaz de perseverar, por lo que en algunas regiones desapareció y en otros casos llegó a representar solo un "cascarón vacío" (*op. cit.*, 1977b:95). Estas defecciones son el resultado de las medidas instruidas por los Estados liberales decimonónicos desconociendo las comunidades y delineando la distribución particular de la tierra, por lo demás congruentes con la dinámica expansiva de las haciendas. Efectos del mismo orden llega a tener el desarrollo de relaciones capitalistas en la agricultura o, de manera más general, a medida que se profundiza la articulación del campesinado al capitalismo. En planos locales, la diferenciación social interna y el control político y económico por agentes externos amenazan también su integridad.

En realidad, esa persistencia y la eventual "desnaturalización", si así pudiéramos llamar algunas de sus trayectorias históricas, fue posible al costo de numerosas transformaciones. Su prospección y análisis en las comunidades aymaras de las zonas de Tarapacá y Arica constituye un aspecto medular de este macrocomponente (continuidad y cambio) de la investigación. Ellas creemos que representan un buen ejemplo de que, con posterioridad a la constitución de un espacio y una sociedad colonial dualizados, la comunidad aymara mantuvo una obstinada permanencia a pesar de la magnitud y profundidad de las fuerzas de estructuración que en cada momento histórico convergieron en estas regiones definiendo sus características.

Pero si no desapareció a costa de cambiar, deberemos preguntarnos por la naturaleza y los atributos de las transformaciones que permitieron su continuidad. Se trata por tanto de postular un conjunto de hipótesis que aborden una respuesta circunstanciada de la dualidad continuidad-cambio. Ellas deberán más tarde refrendarse con el material histórico y etnológico reunido durante la investigación y verificar su congruencia con la literatura correspondiente. Tal empresa acarrea algunas exigencias que pasamos a mencionar. En primer lugar, se hace necesario especificar a qué tipo de transformaciones nos estamos refiriendo y, ya que las aludimos en plural, su identidad o diferencia. Consiste, asimismo, en consignar los estados o configuraciones a que dan lugar los cambios y según que secuencia. A este nivel no pasamos, por tanto, de tipificar las transformaciones de las comunidades aymaras con la suficiente amplitud como para no perdernos en un exceso de detalles y así poder ordenarlas en una secuencia temporal. Consiste en una suerte de estática comparativa realizada entre distintos momentos en la evolución de las instituciones comunitarias.

Dando un paso más adelante, como segunda cuestión, deberemos pronunciarnos por qué tipos de fuerzas concurrentes y según qué forma de intervención provocaron en cada caso las transformaciones identificadas; unos quizá como agentes causales directos y determinantes, otros limitándose a ser factores contribuyentes parciales, alguno solo dando una cierta direccionalidad a la trayectoria de los cambios…, etc. Por lo pronto, será de importancia privilegiar entre fuerzas estructurales contextuales de amplia cobertura y duración, de aquellas coyunturas particulares que con distinto radio de alcance tienen un efecto más efímero, aunque no necesariamente de poca importancia. Según el nivel de generalidad, es a su vez relevante discriminar entre factores externos, por lo general estructurales y contextuales, de aquellos correspondientes a planos locales; estos últimos se desarrollan desde las contradicciones, tensiones y fuerzas internas que recorren las comunidades y que presionan en el sentido de los cambios. Ellos resultarán de la forma cómo los factores estructurales, por definición estructurantes, son puestos en relación con fuerzas internas que agregan o mediatizan sus efectos. Pasamos, por tanto, desde el plano de la descripción de las transformaciones al de un intento de explicación sociohistórica.

Apelamos a un plano histórico estructural y a fuerzas internas para encontrar una explicación, en la larga duración, de los cambios en las comunidades, pero nada hemos dicho de la continuidad. En tanto sistema específico de elementos y relaciones institucionalizadas, la comunidad es inconcebible sin el cambio. Su fundación y formación como tal tiene lugar precisamente con la instauración de un sistema colonial hacia fines del siglo XVI, instauración que transforma profundamente los sistemas

sociales previos. Pero, en cuanto a su desenvolvimiento ulterior, el postulado del cambio de esa institución, de la comunidad andina, supone a la vez la premisa de la continuidad, el supuesto de que los cambios que tienen lugar no terminan por disolver una identidad que le es propia y abrir paso a otra cosa, a algo de naturaleza distinta. Asumimos que incluso respecto de algunas de las formas contemporáneas de la comunidad y, a pesar de transformaciones de amplio alcance que es necesario establecer, describir y poner en relación con sus respectivos contextos, es posible sostener la persistencia de un núcleo duro de propiedades que las definen. ¿A qué argumentos deberemos acudir, ahora, para explicar la persistencia? Sin duda, a las fuerzas de la tradición, si por tal entendemos a las que otorgan permanencia y continuidad a las comunidades, ese específico producto generado en los albores de una nueva era en el marco del colonialismo implementado por la Corona de España, en su relación con las de la modernidad, entendiendo por tales aquellas fuerzas estructurantes ulteriores responsables en buena medida de los cambios de las comunidades y ubicables en el seno de la discontinuidad histórica fundamental postulada por Giddens (*op. cit.*), de la que partimos. Pero, también, en sentido contrario, a las formas que adquiere la presencia de esas fuerzas del cambio.

a) *La continuidad de la comunidad*

Premunidos de lo anterior, veamos manera de entender substantivamente la continuidad de la comunidad aymara. Una primera hipótesis apunta a entender la notable continuidad colonial de la comunidad aymara. Esta aparece tras poco más de dos siglos, en los inicios de los movimientos independentistas, como una institución sólidamente establecida y, además, desarrollada. Esquemático y apenas esbozado en la primera mitad del siglo XVII ese orden comunitario progresivamente se enriquece y densifica hasta su culminación dos siglos más tarde. Podemos asumir que la estabilidad detentada por la operación de las fuerzas de estructuración y de coerción externas de la comunidad es en parte responsable de este resultado. Es decir, aquellas existentes en una sociedad colonial estamentaria en la que la continuidad de las reducciones indígenas se hacía necesaria y quizá indispensable[23].

[23] En función de la contención por la Corona de los intereses privados respecto de la fuerza de trabajo indígena; aunque, con todo, al mismo tiempo disposición regulada de la fuerza de trabajo "autorreproducida" para la empresa española; fuente viable de importantes tributos permanentes al rey; forma de fijación de la población apta para imponer modalidades eficientes de evangelización y captación de recursos por la Iglesia, etc.

La responsabilidad recae también en otra importante medida respecto de factores internos. La comunidad es una respuesta defensiva provista de capacidades efectivas (por medio de su sistema institucional), para hacer viable la reproducción social de la población indígena. Aunque dentro de estrechos márgenes de acción la comunidad favoreció a los campesinos aymaras en la obtención de requerimientos vitales (acceso a recursos productivos, fuerza de trabajo, defensa), pero sobre todo de una sociedad y de un sistema coherente de pensamiento acerca de un mundo provisto de un orden social con apariencia de estable y predecible, de significados reconstruidos compartidos acerca de la vida y la muerte, del orden de las cosas y del universo, de la condición de indígena en una sociedad colonial, del consentimiento y hasta de la aceptación como destino legítimo en cuanto dominados. Esa sociedad también los obligó regularmente a esa aceptación. Por cierto no carentes de contradicciones, tensiones y oposiciones que actúan a contracorriente, esas fuerzas defensivas y de acomodación creemos que complementan una respuesta acerca de la continuidad de la comunidad aymara de Arica y Tarapacá durante los siglos XVII, XVIII y parte del XIX.

Si la lógica del cambio de la comunidad colonial tendencialmente potenciaba su capacidad para estipular y mantener los principales parámetros en los que se organizaba la vida de las unidades campesinas, el cambio de siglo trae aparejada una dinámica que opera a contracorriente de la anterior. Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX la continuidad de la comunidad está definida por la permanencia de discursos que progresivamente guardan menos correspondencia directa con las bases económicas, sociales e institucionales de la comunidad, en un escenario de cambios que afectan principalmente a las unidades de producción y a sus márgenes de autonomía en la operación de la institucionalidad comunitaria[24]. De esta manera, la continuidad es analizable en el seno de un sistema dinámico en el que algunas de sus partes, al ser catalizadas por factores externos (cambios en la relación de fiscalidad y por tanto en el pacto de dominación, articulaciones mercantiles, en un primer momento formas de neocolonialidad dotado de alguna permeabilidad, etc.), están recorridas por tendencias de cambio cuyos ritmos de transformación son más intensos que los que fungirán como de la tradicionalidad (las dimensiones simbólicas, las prácticas rituales), sujetas por tanto a resultados asincrónicos. Estos discursos dan ciertamente continuidad real a ciertos planos; en otros aseveran la ilusión de una permanencia inalterada a medida que la vida económica (nivel de las unidades de producción)

[24] Cuestión a su vez ligada a la diferenciación, inducida externamente, de sus bases sociales.

y política (en el de la comunidad) son recorridas y sacudidas por avatares modernizadores tal como estos llegan a los Andes.

La deslocalización de la comunidad producida por las migraciones del último medio siglo representa la ruptura de la tradición colonial en los aspectos que esta genuinamente pudiera perseverar, así como con la ilusión de una sociedad que se sostenía sobre los pilares de lo no cambiado. En este escenario la continuidad debemos situarla de una particular manera, en el plano de las representaciones, más que formaciones discursivas auténticas, como tradiciones formales o pseudotradiciones; otro tanto ocurre en el de la sociedad, donde prácticas y sociabilidades tradicionales apoyan la incorporación aymara a las corrientes regionales de la modernidad. La economía de la comunidad es en buena medida un punto de apoyo para una comunidad que se recrea ampliando radicalmente sus límites espaciales, al tiempo que se diferencia y se hace compleja. Los sistemas de relaciones basadas en la localidad y el parentesco sirven a la migración y a las redes sociales construidas alrededor de la producción para el mercado, el transporte, el comercio agrícola y de abastos y la economía informal de la nueva sociedad aymara.

Las imágenes elaboradas acerca del pasado en la búsqueda de continuidad con los tiempos presentes del cambio se recrean al mismo tiempo en una base local y una más general de la comunidad étnica; pagan el costo las pertenencias microrregionales históricas. Ya no hay tradición genuina. No podría ser de otro modo: está teniendo lugar una transformación del sistema aymara en su conjunto en el que se crean y recomponen elementos y relaciones que tienden hacia una nueva definición societal.

Se habrá advertido que para denotar los cambios acaecidos en la comunidad aymara utilizamos nociones adjetivadas de comunidad. Una salida alternativa habría sido la de la ruptura y la propuesta de conceptos definidos o adaptados exclusivamente en referencia a los procesos emergentes dentro de cada uno de los períodos postulados, marcando de este modo con más fuerza las diferencias y discontinuidad. No es esta la vía seguida porque, salvo durante la fase de constitución de las comunidades coloniales, un momento al que no podemos menos que calificar de fundacional (pero también de brutal destrucción del orden social precedente), en un momento intermedio con el régimen republicano de tratamiento de las comunidades, y en los momentos presentes, en el otro extremo temporal, los momentos presentes, no advertimos en otros momentos cambios radicales, transformaciones de fondo, mutaciones sociales en su sentido más pleno en el sistema comunitario aymara. No desmereciendo su indudable importancia, las acaecidas entremedio de los hitos marcados para el largo período que resumimos, representan cambios que, conservando la unidad del sistema (continuidad de la comunidad),

se definen mejor como series complejas de reformas. Debido a ello es que se hace indispensable destacar el cambio, pero también la continuidad y la relación dinámica entre ambos. La fórmula en que nos amparamos para apreciar transformaciones con continuidad es, entonces, la especificación del concepto de comunidad según sus ciclos de cambio más significativos. De ahí la distinción entre comunidad colonial, republicana (local y sucesorial) y translocal.

Dicho lo anterior, ¿cómo situar la continuidad de la comunidad y al mismo tiempo postular el surgimiento contemporáneo de una discontinuidad social de amplio alcance en la sociedad aymara y, por su condición de componente del sistema, en la comunidad? Así como la formación de la comunidad colonial no estuvo reñida con la continuidad de ciertos aspectos de la sociedad y la cultura regionales prehispánicas, hoy la mutación en curso tampoco es incompatible con la permanencia de elementos y relaciones. Pero ¿en qué sentido es que la comunidad tiene continuidad en el tiempo? Por lo pronto, en el imaginario social aymara. Se le concibe como pilar, fundamento o garante de la continuidad histórica aymara y, en tal caso, unidad sociológica adecuada para procesos de etnodesarrollo. Según este último aspecto, su continuidad es también materia de intervenciones activas de política étnica. Más allá de estas elaboraciones de la tradición, digamos que patrones de sociabilidad y aspectos de un *ethos* comunitario andino participan estratégicamente de la rearticulación aymara con espacios sociales expandidos.

Si nos dirigimos a la consideración de otros planos, podríamos decir que radicamos esa unidad en una relación, aquella que se da entre hogares o unidades de base que integran la colectividad y la propia comunidad. El proyecto de comunidad colonial es el de una corporación, de una entidad política, institucionalizada, dotada de un conjunto de reglas que definen la membresía, la participación, los derechos y deberes de sus integrantes, un gobierno propio, una relación definida con la administración colonial, etc. La comunidad no es la suma de sus miembros; no es una asociación de campesinos o habitantes con intereses rurales. En la medida que esa condición mínima se pierda, en tanto la comunidad se limite a una agregación de hogares, a una asociación social, para emplear un viejo término sociológico, entonces, posiblemente estemos en presencia de una comunidad, pero no de una andina en el sentido que venimos postulando. Puede que tenga asiento en espacios sociales andinos, pero no existirá ya un elemento de continuidad de largo plazo y habrá que reconocer, entonces, la existencia de una ruptura, de una nueva discontinuidad histórica, a partir de esta, se abre otra situación, eventualmente otras formas de comunalidad. Al respecto, sostenemos para el caso del norte de Chile

y, posiblemente, para otras regiones andinas[25], que al menos una de las formas modernas de la comunidad andina (la comunidad sucesorial) retiene propiedades que dan una solución de continuidad a la vieja comunidad andina histórica. Pero, no cabe duda, sus alcances y aplicación son restringidos, su cobertura en el espacio andino regional también, porque se limita a las comunidades altoandinas, se reproduce mediante prácticas sociales internas que no gozan del reconocimiento, respaldo o protección del Estado. En suma, se trata de fenómenos ya marginales cuya propia existencia se encuentra crecientemente amenazada.

Debido a lo anterior, entonces, habría que responder afirmativamente la pregunta de si acaso nos encontramos en una situación límite para la continuidad de tal estructura de comunidad. No obstante, de ello no cabe en modo alguno inferir que cualquier forma de comunidad andina dejará de tener existencia. Por el contrario, la asociatividad aymara es una de las más notables características de su realidad social y política actual. Engarzando estas proposiciones con lo dicho más arriba, entonces, no basta por tanto constatar la continuidad de elementos y relaciones. Se hace necesario apreciar la existencia de una mutación social y la formación de un nuevo sistema que reposiciona la comunidad. Según lo anterior, la comunidad andina es un componente de importancia, junto con otros, de un sistema social aymara nuevo. No es la desaparición de la comunidad lo que está en cuestión (de sus formas modernas, claro está). Ella, junto con, o a pesar de, los numerosos cambios que hemos intentado trazar en su compleja arquitectura y trayectoria, posiblemente, por eso mismo, goza hasta ahora de bastante buena salud.

En estos nuevos espacios sociales sigue manteniendo importancia. Quizá ya no la condición de núcleo, de corazón de la sociedad aymara. Posiblemente no retiene la centralidad social que antaño capturó la comunidad rural, por mucho que en las representaciones aymaras aparezca reteniendo un sitial que en los hechos cedió a otras figuras. Ella se encuentra hoy más dispersa, si atendemos a la condición más diferenciada y compleja de la sociedad andina.

b) *Las transformaciones de la comunidad andina regional*

Dicho todo lo anterior, atendamos a las transformaciones, que también son relevantes y de gran alcance. El despliegue de la dinámica de la comunidad podemos hacerla manifiesta según dos coordenadas básicas. Primero, la del espacio social que es formado por la distribución de los

[25] Acerca de las que no podemos pronunciarnos de manera más definitiva, ya que un estudio comparativo escapa de las posibilidades de la presente investigación.

elementos y las relaciones del sistema social andino y que le dan una configuración, una estructuración. Segundo, la de la temporalidad, del tiempo social e histórico, en que el sistema social se reproduce y cambia, persevera en una forma estructural o esta se transforma, sea de manera progresiva o drástica. Teniendo en mente este esquema, las transformaciones podrían ordenarse estipulando la existencia de tres configuraciones características de la comunidad andina y tres procesos de cambio que denotan el paso de una a otra.

– Los resguardos coloniales

La primera de ellas es la comunidad colonial que corresponde con el modelo de la comunidad corporativa cerrada (Wolf, 1977b), modelo al que nos atenemos para su análisis. Una presentación más circunstanciada se hará en otros apartados, y toda una sección de la investigación estará dirigida al análisis de las características que presenta en la región de Tarapacá y Arica. Este análisis constituye el piso de trabajo, serie temporal o línea base que requerimos para proyectar el estudio de las transformaciones y continuidad andinas. Básicamente, consiste en una forma de organización y gobierno local de población indígena sujeta a relaciones de dominación coloniales. La población indígena es sometida en "resguardos" y reducida a "pueblos" y se la dota de un gobierno local. El conjunto toma la forma de una corporación con sus fueros y prerrogativas en el ordenamiento estamentario colonial (Ots Capdequí, 1959; Cotler, 1978; entre otros). A estas unidades se relaciona la administración colonial, el clero y agentes económicos privados con fines de tributación, adoctrinamiento y exacción económica. En el área que investigamos, da origen a una organización particular del espacio regional. La economía agraria empresarial organizada en pequeñas haciendas se concentra en valles bajos y oasis, muy relacionada a los mercados mineros regionales y altoandinos. El espacio andino, en tanto, por la presión española se desplaza a la cordillera andina, radicándose a la población preferentemente en localidades agrícolas ubicadas en quebradas medias y altas. Da origen a un espacio agrario segmentado y dualizado, unido por flujos de fuerza de trabajo, otros bienes económicos y relaciones de poder.

Un cambio es toda modificación de orden cualitativo en un sistema social, en sus elementos o en las relaciones que los unen[26]. Pero a cubierto de esta definición general pueden desplegarse variadas posibilidades. Una primera distinción se nos impone: la ruptura de los sistemas sociales

[26] Esta definición y la distinción entre cambios sistémicos radicales y reformistas la adoptamos de Ribeill (1974).

existentes al momento de la conquista en el sur de los Andes y la profunda reorganización impuesta por las necesidades de operación de un sistema colonial que subordina a los indígenas a la ejecución de determinadas funciones; para el sistema general no puede, por su radicalidad, menos que calificarse como una verdadera revolución. No encontramos en presencia, por tanto, de una transformación de amplio alcance que afecta la estructura de la sociedad indígena (sus distintas dimensiones, elementos y relaciones); asistimos a una experiencia traumática de cambio compulsivo que en menos de un siglo, pero particularmente durante las últimas décadas del siglo XVI, se propuso desmantelar y reorganizar de manera drástica los sistemas precoloniales. Ciertamente, traspasan las coyunturas más duras y mantienen continuidad numerosos y muy diversos elementos en los planos tecnológico, económico, social, lingüístico, etc. Posiblemente esto es lo que con demasiada frecuencia ha llevado a creer en la permanencia de una suerte de esencia andina inmutable a los tiempos y los vientos de cambio que circulan por los Andes. Pero de lo que hablamos es de cambio en el sistema social como un todo y ello es lo que a no dudarlo tuvo lugar mediante el proceso de constitución reduccional.

De esta manera, contra una opinión bastante extendida (por ejemplo, Mato Mar, 1970), baso lo sustancial de mis argumentos acerca de los orígenes de la comunidad andina en la tesis de una ruptura o discontinuidad histórica en donde el proceso reduccional del siglo XVI e inicios del XVII constituye un momento fundacional de las sociedades indígenas en los Andes. Como ha sido convincentemente señalado por varios autores (Arguedas,1968; Fuenzalida, 1976; Matos Mar, *op. cit.*; Bouisse-Casagne, 1987, etc.), el modelo de las comunidades campesinas de Castilla impuesto a fines del siglo XVI a los indígenas de los Andes constituyó un "patrón externo de referencia", de acuerdo con ello se organizó la comunidad y en cuya arquitectura fueron selectivamente filtrados los elementos de la continuidad prehispánica. Según esto, el *ayllu* o *jatha*, para el caso aymara, con más frecuencia de la esperada, no constituyó "el núcleo de su estructura" (como sostenía Matos Mar, *op. cit.*). Esta forma de ver las cosas sugiere una continuidad que en muchos casos, si es que no en la mayoría, está lejos de ser efectiva. Digamos que el tipo de unidad sociológica prehispánica al que se alude con estas denominaciones no siempre representó la base poblacional desde la que se constituyeron las reducciones y también cambian para un buen número de situaciones los propios principios de constitución de unidades sociales que más tardíamente retendrán esas denominaciones.

Sostengo la idea, por tanto, de la existencia de un estado de heterogeneidad étnica y social prerreduccional que es objeto de un proceso de homogeneización mediante la redefinición de sus espacios sociales en entidades estándares, su transformación en categoría de población

tributaria, la recomposición de su sistema sociopolítico en el plano microrregional (cacicazgos) y local (comunitario) y la conversión religiosa forzada. La diversidad inicial es reducida a patrones comunes en el seno de un proyecto de sociedad colonial (acerca del particular, cf. los análisis de la Sección I, Cap. 1 y 2).

Según lo anterior, es decisiva la importancia de los factores de exterioridad en la formación de la sociedad indígena colonial y sus espacios sociales. Correlativamente, aquellos internos que logran alguna continuidad tienen efectos considerablemente atenuados. Si bien lo anterior está sólidamente respaldado por la evidencia histórica, es posible que una atención adecuada otorgada, más allá de la fase de constitución, a las operaciones de reproducción del sistema reduccional nos aporten una perspectiva complementaria acerca del interjuego entre fuerzas externas e internas[27]. Lo normal en estos casos es que la continuidad aparezca no solo recontextualizada, sino además refuncionalizada[28].

Pero ese patrón general también comporta alguna variabilidad. Dependiente de la relación entre condiciones geográficas y actividad económica se desarrollarán tipos de unidades sociológicas, grupos y sistemas de relaciones particulares específicos. La distinción más relevante que en el curso de esta investigación nos interesa destacar es la que opone a las comunidades ganaderas de las tierras altas de las agrícolas de las zonas medias y bajas. Desde un punto de vista socioproductivo, el uno es el mundo de las estancias ganaderas; el otro, el de las chacras. Las unas darán origen a una versión muy particular de comunidad; las segundas son el dominio de los las unidades de producción familiares. Tienen un origen común (unidades espaciales con fines productivos), respecto o en torno de ellas, con el tiempo, se conforman unidades sociales y grupos muy diferentes.

Una suposición complementaria nos permitirá avanzar en el período colonial. La trayectoria ulterior de la sociedad indígena colonial vista por medio de su institución nodal, la "república de indios", reducción o, más tardíamente, "comunidad", es la de una sucesión progresiva, acumulativa, de cambios que no alcanzan a transformar el conjunto en algo del todo

---

27 Un tema que se desarrolla con cierta amplitud en la Sección I es el de la continuidad de ciertas formas de organización social de los espacios económicos –como el de la economía vertical–, pero transformada en una microverticalidad todavía posible de operar al interior de los espacios reduccionales. La "verticalidad" antigua es reemplazada por el intercambio complementario microrregional al interior de un espacio económico andino contraído a las tierras de la cordillera de los Andes.

28 Como sea, es posible rescatar la necesidad de una investigación sociohistórica sensible a los balances específicos que en los Andes generan el juego de las causas internas y externas, lo propio y lo ajeno, lo impuesto y lo que deviene continuidad. Para ello es oportuno el estudio cuidadoso de situaciones regionales históricamente situadas.

diferente. Estas reformas, porque así es factible llamarlas, presidirán por prácticamente dos siglos la dinámica de la comunidad. Aun cuando se refieren a cambios en dimensiones, elementos o relaciones determinadas que no terminan por comprometer a la estructura social indígena como un todo, tampoco se trata de la pura y simple sustitución o modificación de elementos y relaciones de segundo orden; según hipotetizamos, son cambios que detentan un carácter progresivo por efecto de su acumulación y encadenamiento durante el largo período en el que tienen lugar. Lo son en el sentido de que se traducen en el desarrollo cualitativo del sistema comunitario por adición y evolución de elementos y relaciones, así como por un incremento de integración del sistema. Conducirán al desarrollo de lo que suele denominarse una matriz social y cultural andina colonial, la misma que en su expresión contemporánea ha sido explorada etnográficamente y ha dado origen a la versión antropológica de la comunidad andina.

Asumimos, entonces, la existencia de una dinámica comunitaria basada en el desarrollo de una matriz sociológica y cultural durante los siglos XVII y XVIII. La estructuración colonial y su reproducción en el largo plazo tiene como resultante una síntesis o matriz institucional, social y cultural aymara inédita. Sus elementos sustanciales son una base territorial (las reducciones), la operación de una lógica dualista que imprime una estructura segmentaria a las relaciones entre unidades sociales ubicadas en varios niveles de generalidad (mitades, *ayllus*), a las categorías sociológicas (hombres/mujeres, mayores/menores) y a las representaciones espaciales y temporales presentes en la cosmología, el mito, la religión o el rito; así como un aparato institucional organizado por un sistema de funciones y cargos civiles y religiosos rotativos. Se trata, por así decirlo, de un proceso de "maduración" en el que, además, se debe atender a un contexto que lo permitió y a fuerzas internas que lo facilitaron o que al menos no impidieron su realización[29].

– Diferenciación y comunidades republicanas

Si el período colonial pudimos caracterizarlo como de instauración compulsiva de las comunidades, lo que abre paso a la lenta elaboración histórica de una síntesis sociocultural, en el republicano que parte a inicios del siglo XIX esa matriz es sacudida por diversas presiones. Se originan en un contexto regional y suprarregional en transformación,

[29] Donde corresponda cabrá analizar cómo se concatenan y según qué disposición jerárquica los factores de la continuidad y del cambio (como desarrollo o transformación), internas y externas, etc., sobre la árida geografía de la montaña surandina, para que en el largo plazo prime una dinámica de desarrollo.

aunque es también oportuno recordar que las comunidades están recorridas internamente por tensiones que no acaban de resolverse; ellas son inherentes al diseño de las propias comunidades y suelen ser catalizadas por la irrupción de elementos externos. El proceso termina dando origen a formas modernas de comunidad. Proposiciones distintas y en varios aspectos opuestas debemos sostener para aportar una explicación del ulterior desenvolvimiento de la comunidad aymara durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. En efecto, la dinámica de la comunidad, más que una de desarrollo hacia una mayor integración interna, durante este período se caracteriza por la concurrencia de fuerzas tendientes a su transformación y diferenciación.

La segunda modalidad de estructura corresponde con las comunidades locales republicanas de campesinos productores indígenas, que resultan tanto de la transformación de las comunidades corporativas cerradas en contextos republicanos de formación de los Estados nacionales andinos como de la inclusión de las áreas andinas en el ámbito de influencia de economías regionales capitalistas dirigidas hacia la exportación de materias primas a ultramar. En las regiones del sur andino estas fueron economías extractivas mineras. Sostenemos, entonces, que dos son los factores externos críticos en estas transformaciones. Ellas resultan de la acción del Estado republicano peruano y chileno que, a pesar del cambio de época y las indudables diferencias y énfasis, fueron de manera general coherentes en su relación con la comunidad. Con sus acciones, omisiones y contradicciones trazan, por así decirlo, una misma vía general de cambios. Resultan, también, de la intensificación de la mercantilización de las economías andinas, cuestión que resulta del desarrollo de relaciones con economías extractivas modernas en plena expansión a fines del siglo XIX.

Ausencia de reconocimiento de la comunidad como una corporación, formas de representación y gobierno local que se modernizan, régimen impositivo que toma distancia de los resabios coloniales, desarrollo de un sistema particular de tenencia de la tierra, autonomía de los productores como sujetos de relaciones económicas con el exterior y en términos de la sujeción a la comunidad, etc., todo ello actúa en la dirección de la transformación de las comunidades tradicionales. Aunque no están ausentes, los factores dinamizadores principales no se encuentran en las inercias o dinámicas de cambio internas, en el por lo general más pausado transcurrir de la vida indígena, sino que es en gran medida el resultado de la relación del Estado con la comunidad (o, más bien ausencia de ella, de manera oficial al menos) y del mercado. Fuerzas y factores externos, tensiones y dinámicas internas, llevan a que, progresivamente, pero, de modo inexorable, tengan lugar importantes cambios.

El espacio andino se hace más permeable en las zonas de contacto con otras economías agrarias y las economías mineras, en particular allí donde

existen dotaciones de recursos de interés para economías empresariales e industriales activadas por la exportación a ultramar. Esto significa no solo que las economías campesinas andinas se vuelquen hacia una mayor relación con las economías del capital, sino que en paralelo se aprecia el ingreso de nuevos sujetos económicos y la formación de otros tantos al interior de las propias comunidades. Las comunidades o, más bien, ciertas áreas de ellas, son presionadas a abrirse a las relaciones externas, a la incorporación y eventual inclusión de nuevos sujetos y, con ello, a multiplicar diferencias horizontales y verticales internas. Por lo demás, esta relación se ejerce de manera distinta y desigual según la región que consideremos (el área norte, el sector sur, los valles, la alta cordillerra). La sociedad andina se hace más heterogénea, en tanto que las transformaciones presentan asincronías notables (se llevan a efecto en progresiones más o menos rápidas y profundas, según las áreas), y también en cuanto dan origen a variaciones significativas. Así, los fenómenos de modernización no se desarrollan con similar intensidad ni resultan en un cambio homogéneo; pero ello resulta de ese modo porque las transformaciones se dirigen hacia resultados distintos según las zonas. Es el caso de los dos subtipos de comunidad republicana que hemos identificado, la local agrícola y sucesorial altoandina. Solo esta última retendrá propiedades que permiten todavía definirla como andina.

Podríamos expresar, con un alto grado de generalidad, que fuerzas externas y contradicciones internas van dirigiendo los cambios hacia un tipo de transformación distinta a la que condujo a la consolidación de la matriz andino-colonial; la dinámica y las consecuencias que instaura presentan signos inversos. En efecto, detectamos sustituciones de elementos y modificaciones de relaciones en el sistema comunitario, pero además fenómenos de agregación de componentes y formación o desarrollo de otros aspectos y dimensiones. Estos cambios tienen como dirección la desagregación de la comunidad en subconjuntos que adquieren niveles mayores de autonomía. Si el primer tipo de dinámica correspondió a un desarrollo interno, el segundo implica reformas de mayor importancia, al punto de dar origen a una nueva institucionalidad comunitaria. Reconstruyendo una imagen formal del proceso, y refiriéndonos a las entidades comunitarias, la dinámica del espacio andino regional visto en su conjunto es la de una desagregación de las comunidades históricas en unidades más pequeñas, mucho más directamente relacionadas con la localización de recursos, su explotación campesina, las formas residenciales dispersas y circunstancias sociales muy localizadas. Según sostenemos, su formación se activa más intensamente desde la segunda mitad del siglo XIX, en un proceso que se prolonga hasta la primera mitad del siglo XX, donde termina de definirse. No obstante, la imagen formal de la desagregación recubre mucho más: a la diferenciación segmentaria, acompaña el desarrollo de formas

más o menos incipientes o desarrolladas, según los casos y momentos, de diferenciación estratificacional, centro-periferia y funcional (Luhmann, 1982). La sociedad andina inicia una pauta de cambio hacia la complejidad que con el tiempo se ha intensificado. A estos fenómenos y procesos se dedica toda la Sección II de la investigación. Veamos todavía algunos detalles acerca del particular.

Si por diferenciación entendemos fenómenos de emergencia, desarrollo o transformación de subconjuntos de la comunidad, lo que implica cambios y reajustes correlativos en los elementos y las relaciones, su consecuencia más inmediata es la recomposición y, en cualquier caso, lo complejo del patrón de relaciones subsumido bajo el marco institucional de la comunidad indígena. Las transformaciones del contexto regional y de la comunidad colonial abren una dinámica de diferenciación segmentaria y proliferación de las nuevas unidades. El espacio andino y, en particular, la estructura del espacio social altoandino, se fragmenta intensamente. Surgen así las "estancias" o comunidades sucesoriales, como las definiéramos (González y Gundermann, 1989), en el caso de las comunidades históricas pastoriles de la alta cordillera, y las comunidades locales en las de los pequeños valles occidentales. Las unidades sociales que controlan de manera crecientemente autónoma la explotación, administración, traspaso y eventual enajenación de esas unidades de manejo productivo ahora son, en la primera situación, los grupos sucesoriales reclutados con base patrilineal y, en el de los valles, agrupaciones localizadas de segmentos de parentelas bilaterales.

Por otra parte, la permeabilidad de las comunidades agrícolas más importantes (respecto del espacio social hacendal, al punto de que sus límites se hacen poco a poco más borrosos) y, con ello, la llegada a las comunidades más atrayentes de nuevos sujetos, la intensificación de las relaciones con el mercado, etc., acarrean consigo un fenómeno de diferenciación vertical y de formación de un segmento social envestido de poder económico y político basado en sus relaciones privilegiadas con el Estado. Debido a lo anterior, se posibilita un proceso de construcción de fronteras étnicas que las desplaza hacia las comunidades alteñas y, añadido a ello, el ejercicio de relaciones de poder. Desarrollo de diferencias económicas, concentración de poder político local, desplazamiento de fronteras étnicas, etc., dan origen a la estratificación y a la definición de nexos estructurales entre cabeceras locales y periferias marcadas por diferencias étnicas y de poder.

Pero, además, tiene lugar una diferenciación funcional incipiente. Por una parte, está la diferenciación de autoridades y funciones públicas; por otra, un incremento decisivo de la autonomía y el poder de las unidades domésticas y los grupos correspondientes a las líneas o círculos parentales más inmediatos respecto del conjunto de la comunidad. Lo

primero se relaciona, inicialmente, con la transformación del régimen político administrativo colonial en los Andes, el que, con posterioridad a las rebeliones de la segunda mitad del siglo XVIII, concentra funciones públicas no hereditarias en autoridades y representantes locales y, luego, ya bajo el régimen republicano peruano y más tarde chileno, separa de la tuición directa de los cabildos locales y sus autoridades algunas funciones administrativas claves, mediante el nombramiento de autoridades sujetas directamente a nombramiento y control estatal.

Por su parte, los cambios implicados en el fortalecimiento de las unidades de producción dentro del subconjunto hogar-grupos de parentesco, haciendo a aquellas cada vez más independientes de las unidades productivas, tienen una fuente política y una económica, a veces, mezcladas. El sistema tributario peruano de contribuciones que afectaba a la población indígena y, más adelante, la forma de constitución legal de la propiedad campesina aymara bajo las directrices del Estado chileno, redefinen de manera, a nuestro modo de ver, decisiva la relación entre indígenas y Estado y las relaciones de propiedad sobre la tierra en las comunidades andinas. Transforma radicalmente lo que se denominó el "pacto colonial" (Platt, 1982) o, más propiamente, el pacto de dominación entre Estado colonial y "república" de indígenas[30]. Lo que se encuentra sometido así a disputa es el control de la propiedad por parte de la comunidad. Esta resulta en definitiva la gran perdedora[31]. Pero esta desagregación o separación tiene consecuencias también en una mayor libertad económica. La relación entre campesinado andino y mercado arranca de momentos coloniales, pero en la región que estudiamos es solo hasta la segunda mitad del siglo XIX que esa relación deja de ser para un segmento aymara visible lo que podríamos llamar una externalidad selectiva (componente monetario para satisfacer obligaciones fiscales). Por influjo de la activación minera capitalista en la meseta desértica conocida como Pampa del Tamarugal, aledaña a las comunidades aymaras, la relación con el mercado tiende ahora a hacerse más integral, en el sentido que envuelve varios componentes de las economías campesinas. Las unidades campesinas dependen

---

30 El énfasis en la relación entre unidad de producción y Estado sin la mediación de estamentos intermedios es, por cierto, consonante con el proyecto liberal de construcción de un Estado nacional en donde el vínculo político fundante, que envuelve a individuos y ya no a colectividades, es el de ciudadanía.

31 Aunque respecto del tema no se deben sobredimensionar los cambios. Sostenemos que la disminución de la capacidad de control sobre la tierra se focaliza sobre el control particular del acceso a la tierra, que ahora no solo se da de hecho –como fue de amplio uso en el pasado–, sino que también de derecho, en manos de las unidades productivas; la disposición de la tierra, en cambio, se ve minada de una manera más paulatina a medida que las relaciones de mercado van lentamente incorporándose en las economías indígenas.

así comparativamente menos de la comunidad para su reproducción y, en la medida que se diferencian socialmente entre ellas, amenazan el propio proyecto de la comunidad como espacio defensivo e igualitario.

– La translocalización y el postulado de una nueva transformación estructural

Como en otros momentos de la historia aymara, los tiempos modernos traen novedades para las comunidades. El tránsito hacia la segunda mitad del siglo XX porta consigo dinámicas de cambio en rápida emergencia y de gran amplitud. Podemos apreciarlas como signos de la transformación de un sistema de relaciones interétnicas regional, ya minado por modificaciones parciales previas, a uno transformado por procesos de modernización. Cabría también aludirlas como evidencias de una profunda incorporación a corrientes de la modernidad que dirigen cambios revolucionarios de amplio alcance en la sociedad aymara. Algunos de sus síntomas son claramente ostensibles: intensas migraciones definitivas a medios urbanos, una reorganización económica y demográfica del espacio agrario regional en función de áreas económicamente más dinámicas y la pérdida de población de las zonas comunitarias tradicionales. El desbordamiento definitivo del espacio andino expone de un modo más directo a los aymaras, además, a diversas influencias sociales y culturales. Lo anterior redunda en que las modalidades de articulación espacial en las que se encuentran involucrados es definitivamente regional, disolviendo o por lo menos mitigando la pertinencia analítica de oposiciones como las de rural/urbano y campesino/no campesino (es decir, asalariado, informal, etc.).

En un tercer momento de cambios estructurales, entonces, podría decirse que no es el espacio andino el que se hace permeable al ingreso de otros agentes y relaciones, todos estos, junto con el procesamiento interno que se hace de ello, activa su transformación. Por el contrario, aquel se expande drásticamente a la región, mediante una intensificación y diversificación de la movilidad espacial (migraciones temporales y definitivas, instalaciones urbanas, desarrollo de una economía y una sociedad andina expandida y multisituada, etc.). Llamaremos a este proceso como regionalización de la sociedad aymara y sus características son desarrolladas en la Sección III, Capítulo 1. Al hablar de regionalización y no simplemente de migraciones o de marginalidad urbana aymara, destacamos un hecho de importancia: la no ruptura, sino la formación de un sistema de relaciones en uno y otro sentido, tanto en el nivel de los individuos-hogares como en el colectivo, entre las localidades andinas y las áreas de migración. Pero también la formación de ámbitos y sistemas económicos, sociales y culturales andinos en las zonas de nuevo

asentamiento; espacios que hacen de esas relaciones algo bastante más complejo que, simplemente, relaciones entre los que se fueron y los que quedaron atrás. Y, también, transformación del propio espacio andino histórico por influjo de estas relaciones regionalizadas y de la fuerza e influencia de los nuevos ámbitos andinos creados en la región. Se trata, por tanto, de una continuidad extensiva, densa, aunque con importantes transformaciones. Por eso, es regionalización y no solo segmentación de la sociedad, o fragmentación pura y simple.

En consonancia con el postulado de una discontinuidad histórica en curso basada en una más plena incorporación aymara a las fuerzas de la modernidad, asumimos estar en presencia de cambios radicales que nos ponen ante un sistema sociológico y modulaciones de la comunidad inéditas en la historia aymara. Puestos ante el desafío de leer los signos de los tiempos, arriesgamos la siguiente visión prospectiva: se encuentra en plena gestación una discontinuidad histórica equivalente a la de la formación de las comunidades en el siglo XVI. Se trata, por tanto, de una transformación estructural de amplio alcance que, para el caso del nudo cordial de esta investigación, las comunidades de tierras, tiene implicaciones de signo variado. En un nivel general, se expresa en la pérdida de importancia objetiva del espacio andino colonial original; este se amplía, se diferencia y se hace complejo, haciendo del tradicional solo un segmento o componente de un espacio andino regionalizado. Por su parte, las unidades socioterritoriales integrantes de ese espacio tradicional pierden la centralidad que tenían acordada (y contingentes demográficos, actividad económica, social y cultural), para cobrar otra importancia al reposicionarse como segmentos rurales de colectividades deslocalizadas. En esa dinámica incorporan nuevos componentes y relaciones al sistema comunitario. Implica, asimismo, la tendencia hacia una todavía mayor diferenciación en subconjuntos que la que se había venido desarrollando durante el siglo XIX y la primera mitad del XX.

El concepto de comunidad translocal o translocalizada[32] podría expresar esa complejidad (diferenciación y dislocación) incrementada. La comunidad andina se despliega más allá de la localidad sin perderla.

---

[32] Es importante marcar la diferencia entre translocalización y deslocalización. Los fenómenos de translocalización subrayan la idea de que la comunidad tiene una continuidad, pero que esta se da sin que quede circunscrita por la localidad, sino que se presenta extendida y normalmente dispersa sobre un espacio social más amplio. La deslocalización expresa más bien la idea de pérdida de la localidad. Este es un caso extremo, pero no desconocido en los Andes chilenos. No se deben confundir entonces los fenómenos de la translocalización con los de la deslocalización. Por ejemplo, comunidades que sufrieron el desarraigo físico de su población durante los años de violencia en la sierra peruana y que, más tarde, intentan retornar y reconstruir su comunidad (Del Pino y Theidon, 1999).

Esta imagen espacial torna manifiesto que ahora es la totalidad del campesinado aymara quien deja de depender exclusiva o mayoritariamente de sus comunidades y microrregiones campesinas para su reproducción social. Es expresiva, asimismo, de la incorporación aymara masiva y plena a la experiencia urbana, la economía de mercado, el desarrollo de redes sociales informales pragmáticas, la formación de neocomunidades características de las nuevas sociabilidades, la apertura hacia la cultura de masas, etc. La Sección III se ocupa del análisis de la evidencia que permite fundar y sostener un concepto como el de comunidad translocal, mientras que una discusión más circunstanciada del concepto se presenta un poco más adelante.

Hipotetizamos que la extensión y densidad de relaciones que trae aparejada la regionalización andina se lleva a efecto en dos niveles sociales, donde lo comunal juega un papel de importancia. Pero, además, aunque considerablemente más compleja y diferenciada, la sociedad aymara regional sigue encontrando en las instituciones comunales un componente definitorio de su organización social y de las condiciones de integración social[33] de las últimas décadas y, posiblemente, de los años venideros. Tiene lugar, desde luego, en el nivel de los individuos y hogares mediante redes de relaciones sociales[34], en las que la comunidad

---

[33] Utilizamos el concepto de integración social para referirnos a un estado o situación de orden y estructuración de una sociedad, sistema social o grupo, no natural ni espontáneo, sino producido socialmente; constituye una condición de existencia de cualquier colectividad. Ese estado puede ser variable en el tiempo y no homogéneo entre ámbitos o subsistemas de la sociedad de que se trate. La integración no se reduce a aquella que puedan proporcionar la interdependencia originada en la división social del trabajo con mayor o menor participación de relaciones de mercado. Incluye también dimensiones sociales y simbólicas, estas últimas crecientemente importantes a medida que la sociedad se hace más diferenciada y compleja. En una vena durkheimiana, se puede indicar de un consenso moral que origina disposiciones comunes; la noción de un consenso racional fundando en las relaciones contractuales, de los que es contraparte una integración fundada en los lazos primarios de la comunidad (parentesco, amistad, vecindad), para recordar a Tönnies; la integración resultante de las relaciones de poder exteriores o interiores al sistema social considerado; la integración basada en el intercambio económico y social, etcétera.

[34] Sin entrar aun en mayores detalles, digamos que una red es un sistema de relaciones interpersonales en un campo social (concepto que en este contexto teórico expresa al conjunto de los individuos, o eventualmente al grupo de individuos, relacionados entre sí por una o más dimensiones vinculantes; por ejemplo, parentesco, amistad, vecindad, oficio o profesión, etc.). Según como se enfoque la prospección de las relaciones, se determinarán redes egocéntricas (definidas por las relaciones de individuo o Ego) o redes exocéntricas (relaciones recíprocas entre varios individuos o también al interior de un grupo más o menos formalizado) a partir de un criterio de unidad. Como se puede suponer, son las redes de este último tipo las que aquí más nos interesan en la medida que su existencia puede cotejarse con los límites de las relaciones comunales definidas por el parentesco, la vecindad o la pertenencia comunal. Cf. Mitchell, 1980 [1966], Mayer, 1980 [1966]; Lomnitz, 1983, 1998, 2001.

local, la localidad de origen, pone un marco, una delimitación relativa, y también una base de desarrollo de esas redes de relaciones mediante el recurso al parentesco. En segundo término, ello también tiene lugar por los grupos, asociaciones, organizaciones (asociativas o con base en grupos adscriptivos)[35], que tienen su origen en las comunidades de origen y que se amplían o desplazan y de las que se sigue participando en contextos de migración, o bien de las que se crean en las situaciones de translocalización. Además del nivel individual y de los hogares (relaciones que la comunidad local parametriza en cierta medida), no hay nada que contribuya de manera tan decisiva a dar forma (pero también a dar inteligibilidad, sentido y anclaje social) a esa regionalización en sus aspectos de translocalidad, de extensión y complejidad a la vez de esas relaciones, como las comunidades. Al conjunto de esas nuevas relaciones sociales denominamos como comunidad translocal. Toda la Sección III, en especial los Capítulos 2 y 3 están destinados a describir y evaluar esta nueva situación de la comunalidad andina.

Dos puntualizaciones finales. Materializada la regionalización en los términos descritos, es posible inquirir acerca de las razones de por qué ella no disuelve las diferencias étnicas, por qué se da una incorporación regional socialmente no indiferenciada. Nos pronunciamos porque aquella tiene lugar según los antecedentes sociales e históricos propios (continuidad con una sociedad rural, reproducción de algunas de sus instituciones), y a capacidades y orientaciones que proporcionan el capital social propio formado en esa historia social. Pero también es cuestión de una estructura de relaciones interétnicas. Lejos de resaltar, simplemente, la intervención en la reproducción y reformulación de las diferencias étnicas regionales de las capacidades rurales y agrarias, o las lealtades locales si nos remitimos a aspectos culturales, proponemos que ello se origina en una relación interétnica compleja, la que tiene ahora más diversos escenarios y relaciones donde se materializa; por tanto ya no solo aquellos ámbitos o segmentos de un sistema social en el que tradicionalmente esas relaciones tenían lugar. La distancia social objetiva y subjetiva se reproduce en la dialéctica de las relaciones interétnicas, en el

[35] Dejando pendiente definiciones más completas, digamos que un grupo es un conjunto de individuos relativamente circunscrito de tal modo que puedan establecerse interacciones entre sus miembros, los cuales comparten intereses dependientes de una condición social de base común. Una asociación, en tanto, es una colectividad a la que unen intereses compartidos, creada voluntaria o verticalmente, intereses que se busca promover y que justifican el origen de la asociación. Una organización, por su parte, comporta un grupo con reglas y procedimientos de acción explícitos y más o menos codificados en función del desarrollo de objetivos conscientemente perseguidos. Un grupo puede considerarse una etapa lógica y, normalmente, cronológicamente anterior a una asociación, una organización y una institución.

interjuego entre lo interno y lo externo. Debido a este marco general es que, en un nivel menos inclusivo, se hace posible la translocalización; es decir, la reproducción y transformación no localizada de la comunidad. Puede producirse en un sistema de relaciones interétnicas regionales. Este es todo un tema de investigación que escapa a las posibilidades de este estudio y que tocamos solo en aspectos muy puntuales.

Se habrá advertido, por otra parte, que cuando hablamos de continuidad no nos estamos refiriendo a aquellas propiedades que permiten afirmar la permanencia de una estructura colectiva cuyo diseño arranca de tiempos coloniales, sino que a la expansión y también transformación de las comunidades locales modernas. Aquello nos remite a corporaciones para la vida rural en una situación de dominación colonial, algunas de cuyas propiedades tienen prolongaciones en las unidades que se conforman durante condiciones políticas y sociales republicanas en espacios marginales y como poblaciones regionales marginalizadas. Esto, en cambio, se refiere a una formulación moderna de un sistema regional de relaciones interétnicas, al interior de estas las instituciones comunitarias aymaras tienen un papel de importancia en la transformación y reintegración social andina. Aunque no se reduce simplemente a ellas, cada una de las modulaciones históricas de la comunidad es indisociable del diseño y de los procesos económicos, sociales y políticos de las sociedades colonial y luego republicana. No lo es tampoco, según creemos, para la última de las versiones de la comunidad, específicamente las transformaciones regionales que se han venido desarrollando durante el último medio siglo.

1.1.3. *El concepto de comunidad translocal*

Introducimos aquí algunos antecedentes y elementos de juicio complementarios de los ya enunciados en las páginas precedentes respecto de las comunidades translocales y recalcamos otros. En los países andinos la comunidad es un tipo de entidad colectiva indígena integrada en un sistema de unidades socioterritoriales. Otras en el sistema son, siguiendo un orden de mayor a menor agregación, la región, el área étnica, las microrregiones campesinas, las áreas endógamas, los pueblos, los grupos de parentesco y las unidades domésticas, hasta llegar finalmente a los individuos. Los componentes básicos de una comunidad rural andina son: una población comunera, una dotación de recursos productivos, infraestructura y servicios, un espacio residencial rural bajo la forma de un caserío o poblado de tamaño variable, un sistema de relaciones sociales entre las unidades componentes, una organización con base local y una identidad local. Por su condición de entidad que organiza de manera estable esos diversos elementos, las comunidades manifiestan un perfil definidamente institucionalizado; lo mantienen en un grado mayor que

cualquiera de las otras unidades del sistema. De este modo, una comunidad aymara resulta ser un tipo de unidad socioterritorial indígena comparativamente más estructurado y estable basado, por lo menos en una de sus versiones regionales, en la posesión, usufructo y administración de recursos productivos, infraestructura y servicios locales de los que se benefician las unidades domésticas componentes.

Hemos ordenado las transformaciones históricas de las comunidades proponiendo la sucesión de tres variantes. Primero, la comunidad histórica o colonial (siglo XVI hasta mediados del siglo XIX), correspondiente al pueblo o reducción colonial; luego, encontramos a la comunidad sucesorial y local (desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX), relacionada, en las áreas de altura (áreas agrícolas y ganaderas de la cordillera andina), al desarrollo de subunidades dentro de las comunidades históricas. Una condición para que se produjera esta transformación es la pérdida de importancia de la comunidad histórica como una unidad política y ritual con capacidad de ordenar y organizar un número relevante de aspectos de la vida social y cultural aymara. Un factor relacionado a la pérdida de legitimidad de la comunidad histórica y, más directamente, a su capacidad de regir la operación de los mecanismos de transmisión y acceso a la tierra, es la formación de un registro de tierras. Apenas anexado el territorio regional aymara a Chile en 1880 una primera oleada de inscripciones de pastizales y chacras dejó en manos de los hogares y los subgrupos (linajes, estancias) los derechos sobre la tierra. Un elemento a tener en cuenta, asimismo, ya iniciado este siglo, es el incremento paulatino de la población, aumentando la presión sobre la tierra y, en consecuencia, desarrollando las oportunidades de faccionalismo y conflicto. Retroceso de la comunidad y un aumento de poder de los recursos en manos de las subunidades sociales comunitarias crea un desequilibrio en el históricamente siempre tenso y precario balance entre hogares o grupos y comunidad. De la recomposición del sistema de fuerzas locales así generada surgen las neocomunidades locales.

Finalmente, incorporando los cambios suscitados con la migración aymara hacia los centros urbanos regionales, Arica e Iquique, a partir de 1940, aproximadamente, hemos elaborado la noción de comunidad translocal. Surge y se desarrolla durante el último medio siglo en directa asociación con transformaciones que se están produciendo en el seno de una sociedad aymara que transita hacia una cada vez más profunda integración económica, sociopolítica y cultural con la región. Un correlato de estos cambios son las migraciones que se analizan con cierto detalle en otra sección. Recordemos que el sostenido flujo de migrantes que se "descuelga" desde la cordillera hacia la costa desde hace medio siglo ha segmentado las comunidades y redistribuido su población en la región. Un segmento corresponde a la comunidad rural, analizable como comunidad sucesorial en el altiplano y como comunidad aldeana en los

valles; otro, a los hogares, grupos y organizaciones provenientes de la comunidad localizados en los centros urbanos regionales y las áreas de agricultura campesina no comunitaria. De la relación entre ambos tipos de componentes surge la comunidad translocal. Mediante este concepto, entonces, designamos al sistema de relaciones de tipo económico, social y cultural que son el resultado de la extensión y desarrollo de modelos comunitarios rurales de relación entre unidades familiares y grupos hacia áreas de migración, así como de la formación de nuevos agrupamientos y relaciones entre ellos. De esta manera, nos estamos refiriendo a una ampliación en los alcances de las relaciones entre los miembros y unidades sociales componentes de las comunidades rurales hacia otras zonas de la región mediante el concurso de migrantes nativos de las mismas y, simultáneamente, a causa de un nuevo contexto social y una cultura comunitaria de base, la elaboración de nuevas modalidades de relación previamente no existentes.

Hablamos de extensión o prolongación en el sentido de continuidad de tipos de relaciones sociales institucionalizadas; por ejemplo, la cooperación laboral interfamiliar. También nos referimos a desarrollo, con el significado de recreación adaptativa de relaciones; por ejemplo, mediante la formación de organizaciones de migrantes con base local que buscan alcanzar determinados objetivos. Nos remitimos también a creaciones e innovaciones, como por ejemplo la diversa gama de nuevas formas de relación que se establecen entre migrantes en las ciudades y de los migrantes con las localidades de origen. De esta manera, enfatizamos el doble movimiento de continuidad con cambio que, asumimos, caracteriza la reformulación de las relaciones comunitarias en espacios sociales más amplios en los que transcurre hoy la vida aymara. Según lo que venimos exponiendo, los grupos y relaciones mencionados tampoco pueden entenderse simplemente como neocomunidades aymaras urbanas, aun cuando es con el aporte de los miembros de los segmentos urbanos que se forman las translocales. Se diferencian en un aspecto crucial: la referencia central a la localidad de origen que falta en las primeras, sea cual sea el tipo de entidad que designen ("comunidad" aymara urbana regional o alguna organización sectorial, etc.). En cualquier caso, cambio alude también a lo que no tiene continuidad. Lo que no prosigue, para decirlo en dos palabras, lo que está rápidamente quedando atrás, es un mundo de vida centrado alrededor de la comunidad rural de origen colonial. Esta centralidad, pero no la pérdida de referencia, es la que ha venido cambiando; a veces de manera brutal y desgarradora, en otras como apertura y liberación (normalmente ambas cosas vividas contradictoriamente).

Una aclaración se impone en lo inmediato. Las comunidades locales y sucesoriales suceden a la comunidad histórica colonial. Aunque por algunas décadas pudieran coexistir, particularmente en las tierras altas y

en algunas de sus comunidades, la comunidad histórica es definitivamente reemplazada. La relación con la comunidad translocal es distinta: esta incluye, no reemplaza a las comunidades locales y sucesoriales. Estas no son inmunes al hecho de la regionalización de la sociedad o translocalización de la comunidad, pero básicamente permanecen y no es claro que vayan a desaparecer. Sin duda que las tendencias de cambio que afectan los segmentos rurales de las comunidades actuales dependerán en lo sucesivo y por mucho tiempo de la condición translocalizada de buena parte de sus miembros, así como de la pérdida eventualmente definitiva de considerables volúmenes de población. Pero ello no autoriza a decir que por este motivo desaparecerán.

Se debe insistir también en el hecho de que la translocalización en los términos reseñados es posible y facilitada por la existencia de medios de comunicación y de transporte y por una situación de inserción social andina regional que lo facilita y lo hace posible en buen grado. También es factible no olvidar que contingentes no despreciables de individuos originarios van tomando distancia y saliéndose de los límites sociales de la comunidad. Se entenderá que las condiciones del reclutamiento, la membresía y la circulación interna son distintas en las comunidades rurales históricas, que aquellas surgidas de una historia de movilidad y migración de una alta proporción de la población aymara.

De todos modos, fuerzas externas y factores de acomodación y evolución internos han, en cada momento histórico, articulado una diferente estructuración de las relaciones entre hogares, grupos y comunidad. Pero no es que creamos que atributos y aspectos particulares de las comunidades históricas dejen de tener presencia hoy o que las comunidades sucesoriales hayan desaparecido con el advenimiento de las que hemos llamado translocales. Los procesos sociales no proceden salvo excepcionalmente mediante rupturas o vuelcos tajantes y este no es el caso. ¿Qué decir de una comunidad agrícola de los valles compuesta desde hace trescientos o más años de los mismos recursos productivos, más o menos las mismas líneas de parentesco en su interior, similar tecnología productiva, numerosas prácticas sociales similares y diversas representaciones simbólicas y religiosas también antiguas? En un sentido, es la misma de siempre; en otro, sin duda de una manera decisiva, las relaciones entre estos y nuevos elementos han cambiado considerablemente hasta llegar a una nueva estructura social local, o translocal como es este caso. Claro que sigue siendo una comunidad y, mientras los mismos implicados no digan lo contrario, una aymara o "andina". Se advierte así nuestro rechazo entonces a concebir la comunidad de manera ahistórica e idealizada.

Tras esta formulación se encuentran algunos supuestos e hipótesis de base. Sus elementos han sido presentados en otras secciones. Aquí los organizamos jerarquizadamente buscando explicar la emergencia y atributos

de las comunidades translocales. Podemos entender a estas como una transformación de las comunidades de tierras que tienen como antecedente una fase de crisis en el esquema de integración regional indígena a la región de Tarapacá prevaleciente hasta la tercera y cuarta década del presente siglo. Esta crisis sectorial forma parte, a su vez, de una más general con alcances regionales, a la que suele denominársele "crisis del salitre", por el papel absolutamente central que tuvo en su génesis el cierre de la demanda de este producto minero explotado masivamente en la región. El desmantelamiento de las modalidades de articulación aymara con el mercado regional de aquel entonces tiene como uno de sus correlatos la migración aymara.

Avanzada la cuarta década del siglo, fuerzas de reactivación implementadas para sortear la crisis regional tienen al Estado como principal agente promotor. Ellas, así como estímulos provenientes del mercado impactarán de manera contradictoria la comunidad aymara. Por una parte, la impulsarán en la dirección de una mayor integración mediante el desarrollo de nexos más diversificados y profundos con mercados regionales, así como el fomento de relaciones más intensas con múltiples organismos político-administrativos, culturales y de desarrollo del Estado chileno; por otra, factores igualmente generales, económicos, pero también culturales y políticos, actuarán en el sentido de reproducir diferencias sociales (de clase) y alteridad cultural (identidad étnica) en el espacio social regional. Procesadas en el nivel local, estas fuerzas impuestas son hasta cierto punto resistidas, pero también asimiladas de manera activa y creativa recurriendo a medios materiales, instituciones y cultura aymaras. Entendemos las comunidades translocales como una expresión sociológica del proceso más general que acabamos de reseñar.

Es contradictorio, en efecto, que la migración indígena encuentre contextos urbanos regionales que abren oportunidades y posibilidades de incorporación (particularmente espacios económicos donde la población campesina puede insertarse y obtener ingresos estables, acceso a ciertos niveles de educación, etc.), pero que al mismo tiempo establecen restricciones y límites (crisis regionales, apertura solo de ciertos ámbitos de trabajo y no de cualquiera para los indígenas, prejuicios étnicos y formas sutiles de discriminación, frenos de diverso tipo a los intentos de movilización social ascendente, etc.). Ello ha impedido una incorporación de tal naturaleza que condujera, con el paso del tiempo y las generaciones, a una ruptura masiva de las relaciones más importantes con las comunidades de origen. Se justifica así la hipótesis de que las comunidades translocales proveen, como en el caso de las rurales, condiciones favorables para la reproducción económica y social de los individuos y hogares que forman parte de ellas; pero, ahora, facilitando su inserción en las áreas de migración y, además, amortiguando el impacto de las fuerzas más agresivas con que tal empresa migratoria se encuentra en los sitios de destino.

Por último, si las transformaciones de la sociedad aymara no constituyen procesos tendientes a su disolución como tal, sino que más bien la dirigen a un aumento de la complejidad social en su situación dentro de un sistema de grupos sociales regionales definidos en términos socioeconómicos y étnicos, la formación de las comunidades translocales puede apreciarse así según una luz más general. Pueden analizarse como mecanismos que contribuyen a la gestación y reproducción de una condición aymara diacrítica en la región, tanto étnica como de clase o estrato. Su misma existencia actual puede indicar, en un grado por precisar, que las transformaciones que están teniendo lugar en la sociedad aymara no conducen, a corto y mediano plazo, a la disolución de su especificidad social y cultural en la región, cualesquiera esta sea. El que esas transformaciones estén implicando un aumento de la integración con la región lleva a plantear, asimismo, que no pueden considerarse sinónimos de degradación o disolución social y cultural.

1.2. La "comunidad" en el pensamiento social

Provistos de las hipótesis y conjeturas precedentes acerca de la continuidad y el cambio, nos detendremos ahora en desarrollar y detallar algunos aspectos complementarios: elementos de un contexto de discusión respecto de la comunidad indígena en el nivel general, pero también en Latinoamérica y los Andes, la cuestión de la continuidad y el cambio, así como algunas de las condiciones sociales e históricas en las que tienen lugar la reproducción y los cambios en la comunidad.

1.2.1. *La comunidad en la teoría social clásica*

La fundación de la sociología y la antropología a fines del siglo XIX es un producto de la modernidad[36]. La noción de comunidad y las que

[36] Hablaremos de modernidad para designar un tipo particular de discontinuidad histórica surgida en Europa a partir del siglo XVII. En cuanto tal, posee con relación a otras discontinuidades una extensión y profundidad posiblemente desconocida. En extensión, al desarrollarse formas de relación e integración económicas, sociopolíticas y culturales con alcance mundial; en profundidad, porque la modernidad modificó en una forma drástica múltiples esferas de la vida social de las sociedades que la protagonizaron. Su especificidad viene dada precisamente por el ritmo y la tasa de cambio que es característico de las sociedades modernas y por su vocación expansiva hasta abarcar en la práctica toda la superficie terrestre. Trazan ese aceleramiento histórico y expansividad instituciones características de la modernidad: el industrialismo, el capitalismo, la organización de los espacios sociales en Estados-Nación, la urbanización, el control administrativo (la creciente racionalización de la vida moderna de la que nos habla Weber) y el control concentrado de los medios de violencia (Giddens, *op. cit.*).

les son afines son también hijas de la condición eminentemente reflexiva de la modernidad. La sociología, teniendo como eje de atención la vida social moderna y sus transformaciones, y la antropología, dirigiendo su mirada a sociedades conceptuadas como diferentes, representan ejemplos de ese desarrolló de la reflexividad moderna. Con fundamento en la razón como criterio de revisión de las convenciones y los saberes constituidos, los fundadores de nuestras disciplinas se interrogaron e intentaron resolver la condición innovadora de la modernidad, así como aquello que la diferenciaba y separaba de lo premoderno (en el tiempo), lo no moderno representado por la presencia de los "otros" contemporáneos (separados espacialmente) y lo tradicional (que sintetiza valencias de tiempo y espacio). Lo moderno y lo tradicional, entendido este último término en el sentido general y oposicional que acabamos de perfilar, representa el campo semántico en el que se funda la reflexión respecto de la comunidad[37].

En los clásicos encontramos construcciones conceptuales que podemos entender, con variaciones, como permutaciones del mismo tema general de fondo. En Durkheim la distinción pertinente es la que se da entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. La primera se encuentra presente en las sociedades preindustriales estructuradas sobre la base de unidades parentales y locales y su dinámica sigue un principio de replicación; de ahí su carácter segmentario. Su cohesividad está basada en la identificación con el todo social que es proporcionado por una conciencia colectiva, moral, en forma de valores comunes manifiestos directamente en la vida social. La segunda se aplica a las sociedades modernas industriales, urbanas y altamente diversificadas internamente que agregan y complementan a las mecánicas las relaciones orgánicas. Este tipo de cohesividad deriva de los lazos de interdependencia y complementariedad entre grupos e individuos; de aquí la metáfora fisiológica que la nombra[38]. Se expresan en forma de valores morales más generales, abstractos y secularizados. Aunque ambas coexisten en las sociedades industriales, la implicación obvia es que el advenimiento de la modernidad es el paso del primado de la solidaridad mecánica a la orgánica y sus asociaciones (de la reproducción a la transformación, de lo colectivo al nacimiento del individuo, de lo sagrado a lo secular o, lo que es lo mismo, de lo religioso a lo científico, etc.).

Por su parte en Tönnies, *Gesellshaft* expresa la noción de una comunidad fundada en la prevalencia de *Kurwille* o voluntad electiva, intencional, racional, en donde los individuos se encuentran aislados y se relacionan mediante nexos contractuales, según una lógica de competencia y egoísmo

---

37 Y, en términos mucho más generales, la reflexión que instauran y que constituye a las ciencias sociales.

38 Diferenciación y especialización de partes que contribuyen cada una a su manera a la constitución y reproducción del todo.

que crea un estado de tensión y hostilidad latente continua. El desarrollo de la urbanización, la industrialización, la ciencia, el mercado, la economía monetaria, el capitalismo y los Estados nacionales generan comunidades en las que muchas de las relaciones cruciales de la vida de los individuos están estructuradas según criterios reflexivos y racionales según sus fines. No desaparece el otro tipo de lazo social, fundado en la *Wessenwille* (o sentido de voluntad natural o esencial), que caracteriza las relaciones basadas en la adhesión emocional, los instintos, los hábitos, la tradición, lo no reflexivo, en suma, y que dan cuenta de los nexos entre parientes, de los de amistad, los de vecindad y los de membresía a grupos y localidades particulares (*Gemeinshaft).* Sin embargo, en las sociedades modernas su primado se delimita a aquellos ámbitos de relaciones no definidos por el contrato y a las organizaciones de toda índole. Estas dos abstracciones o tipos ideales permiten a Tönnies organizar y analizar sus interpretaciones de la historia Europea –de su tránsito a la modernidad– y, en general, de las transformaciones desde las que emergieron las grandes civilizaciones.

En el pensamiento de Maine, anterior en algunas décadas a Tönnies y Durkheim, la oposición está dada por la clasificación de sociedades dominadas por el contrato de las que él llamó significativamente progresivas y en donde las relaciones principales se articulan por el contrato libremente acordado entre los individuos; en las sociedades de estatus, por el contrario, ellas están organizadas por el parentesco, por la pertenencia de los individuos a grupos cuyos miembros están relacionados por vínculos de parentesco. Es una reflexión que se interesa en un registro histórico más amplio que el del surgimiento de la modernidad y, al igual que quienes se concentraron de manera específica en esta última, distribuyó los tipos en una secuencia de desarrollo en la que el polo progresivo, complejo y más evolucionado concuerda con la modernidad, sea como una variante, sea como su expresión más conspicua. De este modo, las sociedades progresivas, complejas, entre ellas las modernas, estructuradas por el contrato surgieron de las de estatus.

En Marx también encontramos esa estructuración dualista en la oposición entre capitalismo y no capitalismo, fundante de su investigación, reflexión y crítica social, y una perspectiva teleológica sobre el desarrollo histórico y el destino de la humanidad. Ecos posteriores de esa misma estructura aparecen en Polanyi y su división entre sociedades de intercambio y sociedades de mercado (poniendo énfasis en una oposición de segundo nivel crucial en Marx: la diferencia entre valor de uso y valor de cambio). Se reconoce en Maine haber ejercido influencia en la formulación de otras construcciones conceptuales similares (tipos ideales dicotómicos entre los que se postula una relación de desarrollo) de los pensadores de la modernidad. Representa el molde desde el que surgirá la oposición entre *societas* y *civitas* de Morgan y, de manera más general,

esquemas evolucionistas de algunos de los fundadores de la antropología de fines del siglo XIX. En la sociología norteamericana, las oposiciones entre rural y urbano de Wirth, campo y ciudad de Park, tienen la misma matriz lógica y el mismo campo de reflexión intelectual desde el que se nutren.

Más allá de la influencia que recíprocamente pudieron ejercer entre sí, en una perspectiva más general, los pensadores clásicos fueron tributarios de una tradición de reflexión marcada por una lógica de pensamiento dualista proclive al reduccionismo[39], estructurada por las visiones evolucionistas y positivistas del siglo XIX y coherentes con la constitución de los Estados nacionales occidentales y su expansión colonial. En efecto, aun cuando deba prudentemente entenderse la estructuración conceptual dualista característica del pensamiento de los clásicos como un recurso metodológico, de cuyo carácter no fueron ignorantes, también es cierto que con ello se invistieron de una camisa de fuerza, de una lógica de pensamiento que los arrastró a un reforzamiento exacerbado de polaridades, en detrimento de los continuos, los matices, umbrales y medias luces de la vida social y de las complejidades de su evolución.

Notoriamente influidos por el evolucionismo social (unilineal) y el positivismo (uno de cuyos autos de fe es la idea de progreso) introdujeron de manera explícita o, cuando no lo hicieron manifiesto, sí quedaba implícito en la lógica de su argumentación y en los sistemas de categorías que derivaban, una perspectiva de evolución social que dejaba a las sociedades de la modernidad en la cúspide de un proceso de desarrollo lineal y a las de la tradición en un estado de retraso respecto de ese desarrollo. Los elementos claves de diferenciación son distinciones temporales teorizadas en términos de civilización/no civilización, primitivo/no primitivo, moderno/tradicional; posteriormente desarrollo/atraso, etc., y distinciones espaciales tematizadas a partir de la distinta distribución de atributos característicos de la modernidad (campo/ciudad, urbano/rural, occidental/no occidental); todo ello con obvias derivaciones, más tarde sistematizadas, acerca de la deseabilidad del desarrollo para quienes no lo poseían.

Precisemos, todavía, que la manera como fueron construidos estos sistemas categoriales en la sociología y la antropología es lógicamente congruente y prácticamente articulada con el desarrollo de una de las dimensiones claves de la modernidad: los Estados nacionales. Históricamente corresponde también con la expansión colonial sin precedentes que esos mismos Estados modernos protagonizaron. No resulta así libre o arbitrario en su totalidad que la antropología se estructurara a partir

---

39 Arcaica, según Kearney, no diferente de la forma como los griegos pensaban los pueblos que los rodeaban; modalidad de pensar geocéntrica y de tiempo lineal, que también compartían con los pueblos de tradición semita (*op. cit.*:44-45).

de un sistema de oposiciones y perspectiva evolucionista como la que quedó contenida en las categorías de occidental, primitivo y variantes de lo mismo. Tampoco es aleatorio el que una sociología, buscando articular una visión de la unidad y diversidad internas a los Estados-Nación, se estructurara mediante oposiciones como campo/ciudad, campesino/urbanitas, moderno/tradicional, etc., sujetas a valoraciones homólogas. Los constructos teóricos aquí comentados se organizan como clasificaciones dualistas que, como tales, son necesariamente conducentes a un marcado reduccionismo, simplificación y fijación de la riqueza sociohistórica que trata. Al participar de campos semánticos en los que la organización del tiempo y espacio deja uno de los polos de cada dicotomía como término marcado (con un plus: central, civilizado, urbano, avanzado, etc.) el sistema categorial puede, como efectivamente lo hizo, contribuir a dar un fundamento científico a la estructuración de las formas políticas y sociales con las que se consagraron diferencias estructurales (expresivas de desigualdad de derechos, dominación, explotación, etc.) entre colonizadores y colonizados, campesinos y urbanos, burgueses y no burgueses.

1.2.2. *Desarrollismo y visión histórico-estructural: Redfield y Wolf*

Como tipo social el campesino tiene una densa historia en el pensamiento social, principalmente europeo del siglo XIX y de la primera mitad del XX. En la antropología, sobre todo la norteamericana, se incorpora como un tipo social objeto de estudio de manera privilegiada inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, prácticamente hasta la década de los años 70. Ciertamente, no abordaremos aquí su descripción pormenorizada; iremos desplegando un resumen apretado de algunas de las ideas y autores indispensables de mencionar para fines de contextualización, deteniéndonos un poco más en Robert Refield y Eric Wolf por su condición señera en la investigación de las comunidades campesinas latinoamericanas, así como porque representan vertientes teóricas e ideológicas diferentes, por medio de cuya contrastación iremos desarrollando una toma de posición propia respecto de las comunidades aymaras.

La construcción del tipo social general denominado campesino no escapa de una estructuración dualista y evolucionista lineal que, en un eje espacial, los dejó ubicados en el polo rural (rústico, siguiendo un registro cultural) y, en uno temporal, en el de la tradicionalidad (en el sentido de prelación histórica, pero también de retraso); en ambos casos son términos no marcados provistos de minusvalores. Armadura homóloga, de esta manera, con la dualidad primitivo/civilizado que funda la reflexión antropológica. La categoría de campesino manifiesta, sin embargo, una condición ambigua intermedia si la comparamos con la dicotomía

antropológica: no es un primitivo, ni tampoco un civilizado; se ubica en algún punto del continuo, no en sus polos. Entender esto implica, primero, constatar un cambio en la forma de concebir el tiempo de las ciencias sociales: el sujeto tradicional (según el argumento que seguimos se trata del campesinado y, con él, de las comunidades), se encuentra cerca en el tiempo y en el espacio, a diferencia del primitivo, y el foco de atención se desplaza desde el pasado al futuro; precisamente se concentra en la ruta de tránsito entre el presente (tradicional) y el futuro (moderno)[40]. La noción clave ya no es la diferencia categorial asociada a la institución y reproducción de relaciones coloniales y desigualdades internas en los Estados-Nación, sino la de desarrollo. Esta idea se impone como la vara para medir la posición relativa de sujetos sociales como el campesino en el continuo que se despliega entre llegados a la meta del desarrollo y rezagados respecto de él.

El contexto en el que ese cambio tiene lugar, como segundo aspecto que es útil consignar, es el de la previa y progresiva incorporación de las poblaciones rurales en Estados nacionales o en espacios coloniales de esos Estados nacionales. Es en ese escenario sociopolítico que se articulan las relaciones y se configuran las tensiones entre grupos y clases sociales dominantes y subalternos. Con la apertura de la Guerra Fría, el surgimiento del Tercer Mundo, los movimientos y luchas por la descolonización, las revoluciones y guerras de liberación nacional en las que poblaciones rurales tuvieron una participación importante, el campesinado se transforma en un tipo social políticamente significativo y las cuestiones que lo implican se trasnacionalizan. Puede llegarse así a un principio de explicación del cambio de perspectivas hacia la cuestión del desarrollo y el subdesarrollo en cuanto variantes de la visión evolucionista lineal y teleológica del siglo XIX, actualizada a las circunstancias de la situación de los Estados y de la arena política internacional de postguerra. La emergencia del desarrollismo se asocia a la composición de un marco comprehensivo y programático para dar respuesta a las tensiones resultantes de tipos sociales que, como el campesino, se encuentran en situación de rezago (en esa perspectiva, los Estados toman a su cargo, con la ayuda de los países desarrollados, la tarea de la nivelación) y son políticamente inestables (facilitando la contención de la inestabilidad política)[41].

---

40 En palabras de Kearney, de quien hemos tomado estas ideas: "This new sensibility, like the old, is still informed bay unilinear social evolutionism, but interest had shifted from the past to the near future as it emerges from a transitory present" (*op. cit.*:35).

41 El desarrollismo liberal que venimos apuntando tiene con su recíproco de izquierda (con la mayoría de sus formulaciones históricas) una visión igualmente negativa acerca de la continuidad histórica del campesinado en la modernidad. En ambos casos de lo que se trata es de su disolución en otros tipos sociales no tradicionales.

Me parece convincente la idea, señalada por Kearney, de que el concepto de desarrollo, junto con él la doctrina del desarrollismo, y, dentro de esta corriente de pensamiento, ciertas lecturas de la modernización, representan variantes de un evolucionismo lineal sistematizado mediante tipos polares durante el siglo XIX (*op. cit.*:34), y no como supone Giménez, de un concepto creado independientemente y ajeno inicialmente a la problemática de los clásicos (1994:257). El contexto estructural y macroestructural en el que surge y se despliega prácticamente es, como hemos dado a entender, el de la Guerra Fría, donde la modernización se nos presenta como la contraposición capitalista –en concreto, la referencia al modelo norteamericano de economía industrial y democracia– al desarrollismo socialista, y el de los Estados-Nación, tanto en el sentido de marco político institucional de la modernización como en el de modelo de reorganización de los antiguos territorios coloniales por aquel entonces en proceso de independización. Las fuentes disciplinarias reconocidas que en el desarrollismo liberal dieron origen a la teoría de la modernización son la economía neoclásica, la sociología funcionalista y la vertiente de la antropología norteamericana de los estudios de la comunidad; en esta última, los estudios del campesinado y las comunidades mesoamericanas de Refield constituyen un punto de referencia obligado.

En la teoría económica, se verificó como el paso de una situación de subdesarrollo y atraso a otra definida por sus opuestos, mediante un proceso de cambios que, en su formulación clásica elaborada por Rostow, consta de cinco etapas ([1960] 1961)[42]. Parsons y la sociología funcionalista, de la que constituye una figura central, posiciona la modernización como un proceso interno de los sistemas sociales. En escenarios como el de los Estados nacionales, regiones internas o áreas subregionales multinacionales los cambios así denominados transcurren desde una situación inicial tradicional a otra ulterior moderna. En la diferenciación estructural de la sociedad encontramos la clave explicativa del incremento de la autonomía del individuo y del incremento de la capacidad de control de la sociedad sobre la naturaleza (las expresiones psicológicas y sociológicas de la modernización), las que a su vez se asocian con una transformación en el patrón de valores culturales centrales que orientan la acción de los actores sociales. Las situaciones de tradicionalidad se caracterizan por la centralidad del particularismo (el alcance local, específico de las normas y

[42] Siguiendo una perspectiva que el autor denomina "una perspectiva dinámica de la producción" (*op. cit.*:25-29), las etapas características o típicas que suceden a la sociedad tradicional son: "el período de las condiciones previas, el impulso inicial o despegue y el período de difusión en masa de bienes y servicios duraderos de consumo" (p. 15). La llegada a esta última etapa define para un estado nacional dado el acceso al desarrollo y la modernidad.

esquemas de referencia de los actores sociales), de la adscripción (condición recibida y no obtenida que caracteriza a los actores) y de la difusividad (el alcance amplio y comprehensivo de la relación entre los actores); las modernas, por sus opuestos, respectivamente el universalismo en el alcance de los patrones de referencia, la búsqueda de la eficiencia-logro de la acción y la especificidad funcional. Estas series, conocidas como *pattern variables* permiten a Parsons postular una secuencia evolutiva de las sociedades de la tradicionalidad así caracterizadas psicológica, sociológica y culturalmente, a las de la modernidad[43]. Son ampliamente conocidas las críticas que se les ha endosado: su etnocentrismo (occidentalismo), la poca atención dada a las determinaciones históricas y geográficas, su visión lineal de los procesos de cambio, el reduccionismo exagerado que supone la operación de una conceptualización dicotómica, su carácter teleológico, etcétera.

En momentos que la antropología norteamericana se interesaba más por las configuraciones sociales tribales y su integración, Redfield a fines de los años 20 inició estudios en comunidades mesoamericanas, focalizando su atención en el cambio social y la descomposición cultural. Sujeto a la influencia de Park[44], quien estudió la dinámica de la vida urbana en contraste con la rural, formuló un modelo de transición de las comunidades rurales a las urbanas. Sus estudios comparados en Yucatán en la década de los años 30 permitieron el desarrollo de este modelo, mejor conocido como "continuo folk-urbano" y del tipo ideal denominado *folk society*[45]. Las unidades incluidas en estos estudios fueron una

---

43 Dirá que "the present approach serves to accent lines of fundamental structural diffrentiation which are in some sense of "evolutionary" significance. They are anove all the types which tend to emerge when major types of cultural development in the literature cultures have ocurred, the emergence of the religious systems, the development of science and the like" (1951:182). Respecto de los clásicos, la elaboración de los *pattern variable* representa un intento de superar las limitaciones de las dicotomías previas, como la muy conocida Gemeinschaft/Gesellshaft de Tönnies. Constituye también un desarrollo de los tipos de acción postulados por Weber.

44 Además de las ideas de los sociólogos de la Universidad de Chicago, en particular Robert Park, la visión que Redfield construyó sobre la sociedad rural y su desarrollo fueron también influidas por sus lecturas de Maine, Tönnies, Durkheim y Becker, entre los más significativos. Prefigurada en nociones como estatus/contrato, *Gemeinshaft/Gesellshaft*, etc., se encuentran las unidades sociales comunitarias rurales donde priman relaciones directas y la diferenciación social es mínima, que Redfield opuso a las ciudades demográficamente densas, impersonales y complejas.

45 La sociedad folk (por oposición al tipo urbano de sociedad), dentro de la cual la comunidad constituye una unidad privilegiada para su comprensión (como lo puede ser el individuo, el "pueblo", el Estado, la civilización, etc., para otros problemas), reúne las siguientes características: "pequeña, aislada, analfabeta y homogénea, con un agudo sentido de la solidaridad de grupo. Las formas de vida están convencionalizadas dentro de ese sistema coherente al que llamamos "cultura". El comportamiento es tradicional,

entidad tribal, una rural, una semiurbana y otra urbana, diferenciadas según criterios como tamaño, aislamiento y homogeneidad interna. La comparación sincrónica permitió establecer diferencias significativas que fueron explicadas mediante el recurso a un esquema espacial que consideraba centros (urbanos y, en una escala menor, semiurbanos) y periferias rurales (desde comunidades campesinas hasta entidades primitivas con alto grado de aislamiento), entre estas circulaban de manera paulatina los rasgos de la vida moderna, irradiándose desde los centros de modernidad (en este caso Yucatán, la capital estatal). En las periferias, la inercia de lo tradicional es una fuerza que resiste el impacto de los vectores de modernidad, aunque sin lograr detenerlos; a lo sumo la inevitable marcha del progreso es retrasada. El carácter teleológico de esta visión se acompaña a su vez de cierto romanticismo: los tipos principales de cambio que acaecen en las comunidades son inevitables en el largo plazo, pero suponen desorganización (en las formas tradicionales de vida), individualización (incremento de autonomía de los individuos) y secularización.

Según estas imágenes, el cambio social se asume de manera unidireccional y consiste en el reemplazo más o menos intenso y dinámico, según los casos, que tiene lugar con la cultura y los patrones sociales de comunidades tradicionales hasta entonces desconectadas de la vida urbana nacional moderna. El cambio social consiste así en la homogeneización progresiva de las periferias rurales según los patrones prevalecientes en las ciudades, entendidas como espacios de concentración de los rasgos de la modernidad. Este dualismo espacial se apoya, a su vez, en una visión unilineal del cambio histórico que consistiría, a final de cuentas, en la incorporación de las zonas rurales tradicionales al mercado y al Estado y en la estandarización de las relaciones sociales y patrones culturales según referentes modernos al interior de los espacios nacionales (como el mexicano). La forma de estructuración de los conceptos creados (más bien, recreados) por Redfield lo hace tributario de modalidades dualistas características de las estipulaciones espaciales y temporales modernistas; lo que Redfield hace para la antropología es desarrollarlas en un código de cambio social organizado por las nociones de progreso y desarrollo[46].

---

espontáneo, acrítico y personal; no hay legislación ni hábito de experimentación o de reflexión con fines intelectuales. El parentesco, sus relaciones y sus instituciones son las categorías modelo de la experiencia, y el grupo familiar es la unidad de acción. Lo sagrado prevalece sobre lo profano; la economía es una economía de posición más que una economía de mercado" (citado en Miner, 1968).

46 Al señalar lo anterior no pretendemos innovar. Hace ya tiempo que Stavenhagen, entre otros, hiciera una crítica concluyente a la concepción folk del campesinado y, por extensión, a la caracterización de los países subdesarrollados como sociedades con un pronunciado componente de este tipo. Los elementos más destacados de su

Es Eric Wolf quien desde mediados de la década de los años 50 introdujo en la antropología los temas agrarios desde una perspectiva teórica tributaria de algunos presupuestos clásicos, pero también con cambios importantes respecto de la vertiente de la modernización que venimos analizando. En efecto, como discípulo de Julian Steward comparte una visión compleja de la historia de los pueblos y civilizaciones. Siguiendo un predicamento de evolución multilineal no teleológica, se aparta sensiblemente de la unidireccionalidad y finalismo implicado en las perspectivas modernizadoras. La diferencia básica radica en su interés por entender la constitución y transformaciones del campesinado y sus comunidades como un resultado histórico estructural no predeterminado y no conducente de manera necesaria a la disolución de este tipo social[47].

Junto con sostener una visión abierta y sensible a las particularidades y especificidades geográficas e históricas del campesinado y otros tipos sociales rurales –que aquí compartimos ampliamente– el interés de traer a colación a un autor como Wolf radica en la elaborada comprensión que empezara tempranamente a desarrollar acerca de las comunidades rurales, precisamente en los términos de un marco histórico estructural[48]. Propuso

---

crítica son que la pretensión de generalidad de esos rasgos no es tal y que no hay sino sitios muy específicos donde ellos tienen alguna vigencia. Por lo demás, el mundo tradicional y atrasado dentro del que suelen ubicarse a las comunidades rurales lo es más en función de una historia colonial y republicana que lo explica. Lo fundamental a entender es que no son espacios y grupos sociales rezagados de la modernidad y el desarrollo (no es la idea que la modernidad pasó por el lado o que no se subieron a su carro), sino que se trata de un proceso total en el que las comunidades rurales son parte integral. Estas han estado y están cada vez más ligadas a la sociedad nacional, y hoy a los espacios trasnacionalizados mediante mercado, las estructuras de poder y las comunicaciones (1971:127-30).

47 Apartándose así de una visión modernizadora al estilo Redfield, para quien los campesinos son un tipo social ubicado a medio camino en el continuo folk-urbano, los que se encuentran expuestos a la irradiación de los atributos de la modernidad desde los centros urbanos. Se distancia también de la tesis leninista de la descampesinización, a pesar de compartir influencias marxistas comunes, en tanto no ve el destino de los pequeños productores dirigido hacia su diferenciación irrevocable en categorías contrapuestas de proletarios rurales o urbanos y burguesía generada por la penetración del capitalismo; tanto como transformar tipos sociales en las categorías de clase canónicas del capitalismo, bajo ciertas condiciones este puede también, como lo atestigua la historia latinoamericana, darles origen y favorecer su reproducción. Asimismo, no encontramos en Wolf una vocación campesinista al estilo de Chayanov, para quien el campesinado y las comunidades campesinas constituían una vía posible alternativa a la colectivización en la estructuración de la sociedad rural rusa postrevolucionaria. La existencia del campesinado y su evolución es siempre una función de órdenes sociales más incluyentes, respecto de estos mantiene relaciones de subordinación; su reproducción, cambio y eventualmente su disolución como tipo social depende de esos sistemas estructurales generales (imperios, capitalismo, Estados-Nación, etc.).

48 Los principales jalones de este proceso de elaboración se inician en los años 50 con sendos artículos, ya clásicos, acerca de los tipos de campesinado latinoamericano y la

una tipología de 7 tipos de campesinos latinoamericanos históricos, todos estos tienen su origen en sistemas económicos y sociopolíticos generales, en cuyo seno deben entenderse también sus dinámicas de cambio y evolución (sistema colonial –neocolonial para momentos ulteriores–, mercantilismo, Estados nacionales, economía capitalista de enclave, etc.). Están representados por seis variantes de "comunidades abiertas" y por el tipo que bautizara "comunidad campesina corporativa", todas ellas surgidas como consecuencia de fuerzas radicadas en relaciones económicas (según las formas históricas que adquirió en la región) y políticas (la acción del Estado colonial y republicano)[49]. Se podrá o no estar de acuerdo con esa clasificación argumentándose que hay tipos que nunca fueron o que ya básicamente no son campesinos, o que existen otros no consignados, el caso es que el trabajo de Wolf sigue vías diferentes a las de la modernización, no queda atrapado en el pensamiento dualista que caracterizará el desarrollismo, mantiene una especial sensibilidad a la pluralidad y las discontinuidades históricas y abre perspectivas que lo conectan con una teoría de la articulación de sistemas económicos que se desarrollará posteriormente.

Los campesinos como tipo social cuentan, según Wolf, con tres atributos distintivos: a) son productores agropecuarios, excluyéndose otros tipos rurales como los artesanos, pescadores, recolectores, etc., b) el control sobre la tierra, dependiente de alguna forma de dominio originado en un orden político superior, y c) su orientación primaria hacia la subsistencia más que a la reinversión (obtención de bienes y servicios necesarios para

comunidad campesina corporativa. Un momento intermedio está representado por el clásico estudio respecto del campesinado (1971), en tanto que una elaboración más propiamente histórica se despliega más tarde (1987).

49 Las seis variantes de comunidad campesina abierta quedan comprendidas por aquellas en las que prevalecen los siguientes tipos campesinos: a) la del campesinado que en las tierras bajas tropicales y zonas de montaña baja se desarrollaron según el imperativo de las demandas de productos a nivel mundial con el surgimiento del capitalismo (cacao, bananas, café); b) una variante de la anterior es aquella donde la producción campesina está completamente orientada a mercados internacionales, manteniendo relaciones más estables, aun cuando una mayor dependencia financiera, con empresas que la acopian y comercializan; c) las de los campesinos también orientados con intensidad a mercados, pero donde aquellos organizan su producción ante todo en función del abastecimiento de centros urbanos regionales o microrregionales; d) las de los llamados "enclaves residuales" de organizaciones productivas en gran escala que se desintegraron (como las plantaciones azucareras en ciertas zonas de las Antillas y en áreas del Nordeste brasileño), pero que dejaron extensas poblaciones que se campesinizan; e) la de los colonos extranjeros que se asentaron en zonas selváticas del Brasil o el sur de Chile bajo iniciativa estatal; y, por último, f) las de los campesinos de "los arrabales del mercado capitalista" en las zonas pioneras de penetración en América del Sur (Wolf, 1977a).

su reproducción física y social) (1977a, 1971)[50]. Como se puede apreciar, se trata de una definición restrictiva, que establece a los campesinos como uno entre otros tipos sociales rurales, cuya mayor o menor importancia dependerá de específicas circunstancias históricas y contextos. Los diferencia, asimismo, de otros productores agropecuarios como las empresas comerciales de cualquier tamaño, por su orientación hacia la obtención de ganancias[51], y de los "primitivos", una variedad históricamente muy diversa pero en los tiempos presentes casi inexistente de productores, de quienes se distinguen porque estos últimos no están relacionados a poderes superiores que ejercen sobre ellos formas características de dominio. De allí su temprana insistencia en que la noción de campesino ante todo expresa una relación estructural asimétrica.

Las unidades campesinas están sujetas de manera diferencial –entre una y otra unidad y entre una y otra generación– al impacto de diversas presiones que cuestionan sus posibilidades de reproducción y aún ponen en entredicho su propia existencia como productores autónomos. Ellas se originan en factores naturales como la escasez de recursos o la precariedad del control tecnológico en el manejo de medios productivos; en constricciones internas como la tensión entre individuo y grupo doméstico

---

50 Hay bastante concordancia en la literatura respecto de los atributos de las economías campesinas. Por ejemplo, Stavenhagen dirá que: "The peasant economy can be defined quite simply as that form of farm production (and associated activities) in which the producer and his family till the land themselves, generally utilizing their own means of production (tools and instruments), with the object of directly satisfying their basic needs, although for a number of reasons they may find themselves required to sell a part of their produce on the market in order to obtain goods which they do not produce. The peasant economy occurs on small production units, nonwage labor predominates, possibilities for accumulation are limited or absent, and the principal purpose of economic activity is not to obtain or maximize profits but to guarantee a subsistance" (1978:31). En la misma vena, Schejtman especificará que "el concepto de economía campesina engloba a aquel sector de la actividad agropecuaria… donde el proceso productivo es desarrollado por unidades de tipo familiar con el objeto de asegurar, ciclo a ciclo, la reproducción de sus condiciones de vida y trabajo o, si se prefiere, la reproducción de los productores y de la propia unidad de producción… [y] para alcanzar ese objetivo es necesario generar, en primer término, los medios de sostenimiento (biológico y cultural) de todos los miembros de la familia –activos o no– y, en segundo lugar, un fondo –por encima de dichas necesidades– destinado a satisfacer la reposición de los medios de producción empleados en el ciclo productivo y a afrontar las diversas eventualidades que afectan la existencia del grupo familiar (enfermedades, gastos ceremoniales, etc.)" (1982: ….).

51 Las unidades empresariales son la "encarnación" del capital. Su existencia tiene sentido en relación con la ganancia; ello es lo que las justifica. Otro elemento distintivo normalmente señalado es que emplean fuerza de trabajo de manera permanente. En una dimensión más sociológica y cultural, los dueños del capital y los administradores tienen un origen socioeconómico, una formación cultural y una historia ocupacional no campesina.

o comunidad, la presión demográfica sobre la tierra, la presión de la empresa agraria mercantil o capitalista sobre los recursos campesinos; o en presiones externas de tipo económico (impuestos, rentas, contribuciones de distinta índole) y político. Frente a lo anterior, la variación de las respuestas campesinas posibles pueden ordenarse apelando a la puesta en ejercicio de dos principios de acción social: competencia y cooperación. Del primer tipo será la evolución que en contextos de dominio mercantil se dio en Europa durante los últimos dos siglos, precipitando el paso de lo que Wolf denomina un campesino paleotécnico a otro neotécnico. El segundo es ejemplificado por sistemas comunitarios que mantienen dispositivos de control y redistribución de la tierra y los excedentes (*op. cit.*:106). Ambos principios coexisten empíricamente y la forma cómo se manifiestan es afectada por la concurrencia de fuerzas estructurales contextuales, así como por características propias de cada región campesina y de los sistemas sociales locales. Ellos dan cuenta de la prevalencia histórica de uno u otro en determinada región del mundo dotada de poblaciones campesinas.

El interjuego y el balance entre autonomía y asociación origina un haz de relaciones sociales posibles entre campesinos y de estos con otros sujetos respecto de los que se ubican asimétricamente. Se distinguen según si su carácter es de entrelazamiento múltiple (convergencia de nexos de diferente naturaleza) o simple, por el número de participantes (relaciones diádicas o poliádicas), y a partir de la horizontalidad o desigualdad de las posiciones sociales de los participantes. Wolf propone llamarlas coaliciones, a causa de su carácter normalmente transitorio (*op. cit.*:107). Algunas de ellas dan origen a grupos duraderos[52]. Nos interesa de manera particular aquellos resultantes de las coaliciones de entrelazamiento múltiple en los que se establecen relaciones poliádicas y horizontales. A ellos corresponden las comunidades corporadas mesoamericanas y de los Andes constituidas desde la temprana Colonia[53]. Digamos todavía, que lógica y empíricamente distintos tipos de coaliciones coexisten en escenarios campesinos determinados actuando interconectadamente. Puede no haber prevalencia de alguna de ellas y quedar posicionadas en diferentes aspectos de la vida campesina o en distintos niveles de su estructura social; tendencias

---

52 Lo que no se condice con el atributo de relación temporalmente efímera o temporal de una coalición. Compartimos con el autor, sin embargo, en que la modernización del campesinado (ruptura de relaciones neocoloniales, mayor complejidad social interna de las poblaciones campesinas, desarrollo de relaciones con el mercado) en los contextos geográficos e históricos que ello ocurre acarrea cambios en la espacialidad (ampliación y multiplicación) y temporalidad (más efímeras, etc.) de las relaciones campesinas.

53 Ciertamente, no son exclusivas de esta parte del mundo; estos grupos existieron también en otras regiones como Rusia y el Medio Oriente.

contradictorias no son ajenas tampoco a esta pluralidad. En otros casos prevalece una de ellas y es la que, como con el entrelazamiento múltiple, poliádico y horizontal, determina la fisonomía de las relaciones sociales básicas entre las unidades campesinas componentes de, por ejemplo, las comunidades andinas.

Según Wolf, estas son ejemplos de "organizaciones corporativas que conservan una perpetuidad de derechos y cierto número de miembros, y son colectividades cerradas porque limitan estos privilegios a sus componentes desalentando una estrecha participación de sus miembros en las relaciones sociales de la sociedad mayor" (1977b:69). De manera característica, este tipo de grupo rural en Latinoamérica se formó con la conquista, quedando localizado en tierras marginales. Su marginalidad no es solo geográfica, sino que también agronómica. Tierras usualmente de calidad inferior son trabajadas con tecnologías intensivas en mano de obra. Tal convergencia de factores hace a estas economías poco productivas; ello las transforma en tendencialmente pobres, no excedentarias. Acerca de esos recursos de segundo orden mantienen jurisdicción colectiva, impidiendo su libre disposición; aunque reconociendo que se había producido un importante retroceso durante el último siglo y medio, nuestro autor creía al momento de escribir estos trabajos ya clásicos que el control directo sobre la tierra aún se extendía sobre espacios y recursos complementarios (dehesas, bosques, faldeos de serranías), mientras que seguían pesando notoriamente todavía los mecanismos indirectos de carácter social y cultural (que denomina como prohibiciones y tabúes). De esta manera, la tierra sigue siendo una mercancía no perfecta.

El apelativo de "cerradas" con que se adjetiva las corporaciones comunitarias se refiere al control que la colectividad ejerce sobre la membresía al grupo y el acceso a la tierra y la residencia. Son entidades territoriales no basadas en el parentesco –cuestión que, definitivamente, es factible problematizar más– que materializan esos controles mediante la restricción de la membresía a los nacidos en el seno del grupo, desalentando mediante distintos actos, incluidos los de hostilidad abierta, la llegada de extraños (básicamente, forasteros varones) que son asumidos como competidores por recursos exigüos. Es en esta lógica defensiva que puede entenderse el alto grado de endogamia que históricamente caracteriza a estas comunidades.

El hogar o unidad doméstica familiar es la unidad económica (de trabajo, producción y consumo), así como de tenencia de la tierra, más usual en las comunidades corporativas. Es en ella donde presiones internas o externas pueden expresarse en "reacciones económicas compensatorias", del tipo como incrementar el asalariamiento, aumentar los niveles de autoexplotación, restringir el consumo, junto con sus pares locales desarrollar formas de especialización productiva al interior de microrregiones campesinas,

etc., cuya finalidad es mantener un cierto estado de equilibrio amenazado por esas presiones (1971:33-34). A unidades que toman la forma de familias nucleares corresponden regímenes de herencia usualmente bilaterales, aun cuando estas comunidades no excluyen la posibilidad de emergencia de otros tipos de familias y sistemas de herencia (una cuestión acerca de la que nos detendremos al analizar la formación y desarrollo de las comunidades ganaderas de la alta cordillera andina de Tarapacá y Arica). No ajenas al mercado, debido a la pobreza imperante y a la existencia de sistemas de división microrregional del trabajo que las hace a este nivel ampliamente autónomas, las unidades campesinas mantienen, de todos modos, limitaciones a la incorporación de mercancías foráneas. Las relaciones con los mercados se dan típicamente en sistemas seccionales (*op. cit.*:57-59).

Son comunidades, asimismo, en las que se desalienta la acumulación privada. Los excedentes, de haberlos, tienden a ser orientados socialmente y se relacionan a una estratificación basada en el prestigio antes que en la concentración de riqueza y su empleo como capital. Cuentan con mecanismos que buscan asegurar el gasto y redistribución de riqueza, como por ejemplo el consumo festivo ligado al culto a los santos locales. Aunque no son grupos igualitarios, las diferencias se mantienen así dentro de límites impuestos por la comunidad. El poder, de esta manera, no tiene un fundamento en la riqueza, sino en un sistema político religioso regulado comunalmente: prestigio y ascendiente sobre los miembros de la comunidad la alcanzan los varones por medio del cumplimiento de roles progresivamente más significativos socialmente en el sistema de cargos civiles y religiosos (1977b:32, 75-76).

1.2.3. *El estudio de la comunidad en los Andes y en Chile*

a) *La comunidad corporativa cerrada en Latinoamérica y el cambio*

Con más facilidad se rememora el recuento de los rasgos con los que Wolf caracterizó las comunidades corporativas con el objeto de acordar o cuestionar su vigencia y validez, que su insistencia en situar y entender estructural e históricamente sus atributos y emergencia. En efecto, en las materias que nos interesan, esas comunidades surgieron en el seno de las áreas de asentamiento español más importantes (Mesoamérica y la zona andina). Las comunidades andinas, de este modo, quedan situadas como un subtipo geográfico de un fenómeno más general. Así como las comunidades campesinas abiertas de Latinoamérica "surgieron en respuesta a la creciente demanda de cosechas para el mercado que acompañó el desarrollo del capitalismo en Europa" (*op. cit.*:42), *mutatis mutandis* "la configuración cerrada del campesinado corporativo en Mesoamérica [y en los Andes] es hija de la conquista española" (*op. cit.*:81). Para ser más

precisos, no directamente de esta, sino del proceso más general de dualización de la sociedad colonial a partir de momentos inmediatamente ulteriores a la conquista.

Considera, en primer término, que con el propósito de poner freno al poder político de una clase terrateniente en gestación en las colonias, la Corona española medió la relación entre las empresas de los colonizadores y la masa indígena tomando de esta manera control respecto de ella e impidiendo el acceso privado directo a la fuerza de trabajo indígena. Una parte significativa de la población indígena quedó así fuera de la condición de trabajador permanente. Limitaciones en la cantidad y calidad de los recursos productivos propios y la necesidad de ingresos monetarios con los que hacer frente al pago del tributo lanzaba a los trabajadores fuera de los límites de la economía comunitaria. Son estos mecanismos estructurales los que permitieron un flujo regular de trabajadores a las economías de los colonizadores y no lazos feudales, como a veces se ha tendido a creer. Para la empresa española un sistema de mediación de esa naturaleza tenía una ventaja compensatoria: mantenía los costos de reproducción de la fuerza de trabajo en las propias economías campesinas comunitarias.

Coherente con la estructura estamentaria del estado monárquico español, en segundo lugar, la comunidad dotó de un marco legal a un subgrupo particular de población; se buscó mediante su concurso definir e imponer ámbitos de acción y controles económicos, políticos y religiosos a la categoría colonial de población cubierta bajo la denominación de "indio". Por su intermedio, se organizó el gobierno local del estamento indígena encargado de la recolección de tributos, de coordinar trabajos colectivos, y de ejercer justicia en asuntos de menor cuantía para el mantenimiento de la paz y el orden en las localidades. Para esos efectos se dotó a las comunidades de autoridades locales que, en el caso de los Andes, se subordinaron a su vez en autoridades étnicas y funcionarios coloniales cuyo dominio administrativo era más amplio. La "república de indios" así implementada limitó los costos de administración colonial. La dualización de la sociedad colonial levantó así barreras legales y culturales dotadas de cierta eficacia en evitar la penetración de colonos en la sociedad indígena. Para ello, la división espacial y social con que se estructuró la sociedad colonial.

En tercer lugar, especialmente luego de las conmociones de la fase de conquista y dominio inicial (lo que implicó la huida de población, un dramático decrecimiento demográfico, etc.) tuvo lugar la dictación de medidas dirigidas al reafincamiento y concentración de la población indígena. Se dotó a las comunidades de tierras en cuanto grupos locales no basados en el parentesco. Las comunidades representaron una estructura apta para mantener niveles de producción y hacer fluir rentas y prestaciones individuales y con esto responder a las cargas tributarias

impuestas tanto de manera colectiva como individual en dirección a las arcas de la Corona y las empresas y actividades de los colonizadores. El hecho de asumir colectivamente por siglos ese tipo de presiones externas probablemente fue un importante factor de estructuración de las comunidades corporativas cerradas. Digamos todavía que el desarrollo institucional de la comunidad (una organización sociopolítica y religiosa local nutrida de diversas prácticas rituales y representaciones) proveyó a la población, además, de un nuevo sentido de identificación colectiva.

En general, con recursos productivos marginales, sin posibilidades de acumulación e inversión, las economías campesinas de las comunidades corporativas se constituyeron basadas en el trabajo intensivo; de esa manera, sus tecnologías consisten más en saberes prolijos asociados al trabajo manual que a los equipamientos para intervenir la naturaleza en las escalas que faculta la dotación de capital. Si unimos lo anterior al hecho de que se vive y trabaja en el seno de corporaciones donde un balance positivo en favor de un principio de cooperación debe corresponder con prácticas efectivas en ámbitos sustantivos de la vida social y, por tanto, de adecuación a los patrones culturales prevalecientes, el cambio solo es posible "a costa de un agudo aumento de los riesgos de vida" (*op. cit.*:87). Manteniéndose alrededor de los límites de la reproducción simple debido a las exacciones económicas externas y las necesidades de reproducción vital y social internas, el conservadurismo con el que clásicamente se caracterizó a las comunidades corporativas en Latinoamérica resulta más un efecto estructural que una pauta cultural de resistencia al cambio.

De esta forma se debe enfatizar la manera en que Wolf entiende históricamente a las comunidades corporativas cerradas: no como lo tradicional en lo contemporáneo, sino que como un específico sistema social que cumple funciones contemporáneas en un determinado período histórico de las formaciones sociales coloniales y republicanas en las llamadas regiones nucleares de Latinoamérica. En efecto, aquellas son una respuesta a la estructuración de esas sociedades amplias y a la posición que en ellas cupo a las poblaciones amerindias. Relegadas a espacios productivos poco interesantes, presionadas al asalariamiento temporal, pero al mismo tiempo obligadas a tomar bajo su propio cargo la reproducción de la fuerza de trabajo, todo ello unido a un sistema administrativo que las dotaba de ciertos grados de autonomía, al tiempo que les demandaba otras prestaciones hacia el exterior, "la comunidad corporativa cerrada… [resulta ser] una tentativa para manejar esta situación" (*op. cit.*:91). Debido a este escenario global, internamente lo que la comunidad corporativa hace posible es distribuir de una manera relativamente igualitaria cargas, oportunidades y riesgos (*op. cit.*:91).

Pero esta meta de estabilización y equilibrio mediante una lógica de cooperación e igualación se encuentra siempre amenazada interna y externamente. Una relación crítica entre tierra y población producida por el crecimiento demográfico, fenómenos de diferenciación interna por medio de la acumulación privada de la tierra y presiones provenientes desde el exterior por agentes que pugnan por el control de recursos y posiciones de poder en relación con la población de las comunidades mantienen en tensión el sistema corporativo. Si atendemos a la constatación de que su disolución es una realidad en numerosas áreas donde existieron en el pasado, es claro que en el largo plazo las comunidades corporativas han sido incapaces de bloquear fuerzas disruptoras al proyecto de orden en el que intentan perseverar. Cuando la migración rural urbana o la apertura de nuevas tierras no son una solución viable al problema de la presión demográfica sobre la tierra, en momentos que por diversas razones se permeabilizan las fronteras comunales permitiendo la entrada de extranjeros, allí donde la fuerza de la moral comunitaria y las sanciones sociales no son suficientes para contener la acumulación (o, simplemente, para obligar a la redistribución de diferenciales significativos de ingresos gracias al consumo festivo), o luego que, junto con lo anterior o en paralelo, han tenido lugar procesos de concentración de influencias y relaciones con el exterior (es decir, se ha creado un sistema de poder privado basado en la intermediación política, por ejemplo), entonces, el tipo de comunidad que nos ocupa estará dejando de ser corporativa y cerrada. A la larga, se desnaturaliza y su fisonomía deriva hacia tipos de colectividades diferentes. Como dirá Wolf: hay un momento en el que "la organización corporativa llega a representar solo un cascarón vacío, o resulta totalmente arrasada" (*op. cit.*:95).

¿Cuál es este momento?, ¿si no lo era hasta la década de los años 50, es hoy un fenómeno generalizado en Latinoamérica?, ¿han aumentado en y sobre las comunidades las presiones al cambio estructural?, ¿se disuelven o dan origen a otras agrupaciones colectivas comunitarias? De manera general, las posibilidades de continuidad en los tiempos actuales de esas formas de comunidad son poco promisorias. Las fuerzas de transformación de las sociedades agrarias en Latinoamérica han actuado profusa y profundamente. Comunidades corporativas cerradas pueden considerarse, allí donde todavía existan realmente en la región (poniendo entre paréntesis lo de cerradas), como formas en retroceso que dan paso a formas remozadas de comunidad. Por tanto, a los que nos referimos como incapaz de contener el cambio es una muy específica agrupación social y no a cualquier fenómeno comunitario. El estudio de la evolución de las comunidades corporativas cerradas a otras formas de comunidad es lo que se trata en este trabajo, enfatizando, claro está, las formaciones más actuales.

b) *La antropología andina y el cambio en las comunidades indígenas*

Al ser esta una investigación del cambio en la comunidad andina, la lectura que proponemos de la literatura respecto de las comunidades del área seguirá ese derrotero, bien entendido que diferentes ejes de análisis y valoración son posibles y apropiados para otros fines. Construiremos el argumento crítico que nos permitirá fundar una clasificación pertinente a partir de los clásicos del tema ya revisados; i.e., Robert Redfield y Eric Wolf. Se trata de abordar la literatura andina desde las visiones del cambio en las comunidades indígenas latinoamericanas consagradas por los análisis de estos autores: la una dualista, lineal o gradacional; la otra, multilineal e histórico estructural. Por cuanto, como hemos visto, ambos autores aplican a objetos específicos –las comunidades– postulados generales compartidos por comunidades científicas más amplias, del mismo modo visualizaremos a los estudios sobre las comunidades y sus autores formando parte de contextos de pensamiento más generales. Lo haremos considerando, primero, su ubicación al interior de los paradigmas generales de los que Redfield y Wolf son usuarios específicos; segundo, determinando orientaciones menos inclusivas incorporadas a las anteriores y, tercero, las variantes que algunos autores introducen y que son de interés para la perspectiva analítica asumida en esta investigación[54].

Los estudios de la comunidad andina son coetáneos con el surgimiento de los estudios andinos; acompañan en esa medida todo el desarrollo de esta línea. Es más, en cuanto parte de una empresa intelectual desarrollada ya por casi un siglo, el conocimiento sistemático de ese objeto es también, en cierto modo, la propia antropología andina. Para un autor tan temprano como Max Uhle, por ejemplo, el *ayllu* (o comunidad), representa la modalidad de organización local de los indígenas de los Andes que, hasta esos años, se mantiene como un remanente o vestigio de los tiempos prehispánicos (1911). Baudin participa de esa misma visión cuando analiza el colectivismo de los indígenas de los Andes centrado en el funcionamiento de una comunidad igualmente considerada en su continuidad milenaria (1978 [1929]. A estos americanistas se suma por esos mismos años un autor peruano como Castro Pozo (1979 [1924, 1935]), cuya interpretación de la comunidad está igualmente trazada con presupuestos evolucionistas, pero incorporando a las preocupaciones académicas la de un indigenismo optimista acerca de la viabilidad del colectivismo del que la comunidad le parece indisociable, para así

54 En esta revisión ha sido de gran utilidad consultar la tesis de maestría de Patricia Provoste (1984). He seguido varios de sus comentarios críticos que se incorporan a los ordenamientos, elementos de análisis y énfasis que me parecen pertinentes para los fines de mi propia investigación.

construir, con algunos cambios, un futuro más promisorio para las masas indígenas oprimidas de la sierra peruana[55].

La comprensión que de la comunidad desarrollan estos autores se concentra en el pasado prehispánico. Caracterizan un estado inicial como el de un comunismo agrario antiguo correspondiente a una fase tribal (Uhle), un colectivismo arcaico (Baudin), o la versión del colectivismo de un Castro Pozo. Ese estado inicial de integración colectiva se ve interrumpido por la irrupción española y la consiguiente conquista de los Andes. Como resultado de lo anterior, la comunidad de principios de este siglo representa un vestigio o remanente de ese estado anterior. Se trata de la misma entidad que ha perdido parte de sus atributos o estos se han modificado con la historia. Aunque hay discontinuidades históricas contextuales, la comunidad y con ello la propia sociedad cuya imbricación da origen solo cambia en grados. La dinámica de la comunidad no se da en términos de desarrollo, sino que de deterioro y este se explica por amenazas y presiones externas.

A los americanistas y a los intelectuales peruanos ligados al indigenismo de principios de siglo sucede la visión de los antropólogos, especialmente norteamericanos, formados dentro de presupuestos funcionalistas. Su apertura a las sociedades indígenas campesinas de los Andes se relaciona con el interés suscitado hacia un objeto de estudio antropológico (las comunidades y las unidades campesinas de indígenas latinoamericanas) que hacia mediados de siglo va desplazando parcialmente los objetos de estudio de una antropología de corte clásico (los pueblos primitivos, las tribus), hacia sujetos sociales híbridos. Antropólogos también se incorporan a programas de cooperación que operan mediante convenios entre los países andinos y contrapartes internacionales. Ellos desplegarán programas y proyectos de desarrollo de la comunidad. El estructural funcionalismo y el culturalismo nutren las visiones de la comunidad andina. La teoría de la modernización, afín con el funcionalismo, se incorpora, además, en los argumentos acerca de la dinámica y del desarrollo de las localidades andinas.

Autores como Mishkin (1946), Holmberg (1953), Adams (1959) y el mismo Matos Mar en un primer momento comparten, tras los perfiles propios que buscan imprimir a sus estudios, la totalidad o parte de

---

55 Recordemos que Castro Pozo forma parte de un movimiento indigenista peruano particularmente activo en la segunda y tercera década de este siglo; más precisamente, participa de su variante académica, la misma con la que dialogará y a la que también criticará Mariátegui. De interés para nosotros es la tesis de Mariátegui, congruente con la línea general de esta investigación, acerca del carácter sociohistórico de la comunidad, y por tanto contemporánea a cada formación social que se sucede con el tiempo en la región andina.

una común concepción del cambio. Uno de sus presupuestos es el de una sociedad dual compuesta de un segmento nacional tradicional y otro moderno que impulsa un proyecto nacional que intenta facilitar el advenimiento de una modernidad plena. El segmento tradicional, representado básicamente por los indígenas, está premunido de valores conservadores y se encuentra anclado, además, a un sistema económico y social que, en su conjunto, lo hacen renuente al cambio. Como segunda cuestión, son comunes discrepancias acerca del origen histórico de esa condición tradicional (prehispánica o colonial-republicana), del grado hasta el que las comunidades son un obstáculo a la modernización de los países andinos, del carácter más o menos colectivista de esas entidades, pero se comparte siempre el mismo formato o estructura lógica del argumento acerca del cambio. Este se sustenta en la suposición de una sociedad integrada y en equilibrio (espíritu comunitario, colectivismo), estado inicial que es alterado por factores externos o internos autónomos, los que a su vez conducen a determinados cambios[56]. Así visto el cambio, se establecen diferencias, pero difícilmente se recupera un proceso. Resalta, luego, el que sometidos a las restricciones de una visión dualista de las sociedades nacionales se impide considerar sus componentes tradicionales y modernos como productos históricos complejos generados en los mismos procesos globales. Por último, destaca la simplicidad del modelo explicativo en cuanto a los factores y relaciones que explican el cambio[57]. En esos términos el cambio es visto como el tránsito hacia la modernidad (según el modelo de USA y los países de Europa Occidental); se concibe entonces de una manera lineal, algo que en el largo plazo y sujeta a esos términos está lejos de ser una realidad en Latinoamérica. Por lo demás, se imponen severas limitaciones para la comprensión de transformaciones alternativas es ese sector "tradicional" sujeto a cambio, como efectivamente han venido ocurriendo.

Primero Arguedas (1968) parcialmente y de una manera sistemática algo más tarde Fuenzalida (1970) zanjan a mi manera de ver de un modo definitivo la cuestión de los orígenes y el desarrollo de la comunidad: como

---

56 Vistos eventualmente como nuevas formas de integración del sistema social. Cf. Adams, *op. cit.* Según si tales cambios son considerados positivos o negativos se adherirá a visiones desarrollistas (y a la transformación del campesinado en pequeños empresarios o algo equivalente) o se seguirán análisis de la desintegración comunitaria (de los que pueden derivarse juicios acerca de la revitalización, modificada o no, de las comunidades.

57 Se atiende principalmente a factores externos obviando en la mayoría de los casos los internos o por lo menos subvalorándolos y, sobretodo, escamoteando las complejidades derivadas de la relación entre lo interno y lo externo, los distintos tipos de dinámicas sociales operantes, los dinamismos diferenciados entre niveles y dimensiones de lo social, el papel de los actores, las contradicciones y el conflicto social, la acción de las ideologías etc.

un producto de la conquista que solo de manera muy progresiva y tardía termina de integrarse internamente. Esta adquisición es relevante para el trazado de una propuesta investigativa en la medida que, rompiendo con las imágenes dualistas, entienden la comunidad formando parte de una totalidad históricamente situada que la explica en su emergencia y dinámicas ulteriores. Bajo una orientación que cabría denominar como de la dominación; esto es, que fija su atención en las relaciones de poder, en las formas de dominación que se ejercen en el campesinado indígena, estos autores enfatizan el surgimiento y evolución de las comunidades como un efecto de políticas de dominación y mecanismos de explotación que se implantan durante momentos coloniales y que con variantes y cambios se perpetúan durante los republicanos (*op. cit.*).

Con todo y representar avances decisivos para una comprensión adecuada de la comunidad, estos autores son signatarios de los que una analista perspicaz denominara el "modelo de modernización-desintegración" (Provoste, *op. cit.*). Esto es, que tomando como eje de análisis la oposición tradición/modernidad –aunque sin un presupuesto dualista al asumir una perspectiva de la dominación, pero todavía herederos del culturalismo proveniente de la antropología–, la dinámica de la comunidad es vista principalmente como consecuencia de la acción de fuerzas de modernización. Pero no solo se trata de eso: privilegiando solo la dinámica del cambio externo abordan insuficientemente las transformaciones internas en su complejidad. Tal insuficiencia se conecta al supuesto de que los cambios entendidos como el tránsito de lo tradicional movilizado por fuerzas modernizadoras conducen a la disolución de las comunidades; es decir, que la desestructuración[58] de la comunidad de origen colonial conlleva necesariamente la disolución del sistema comunitario[59]. Como acertadamente se plantea Provoste (*op. cit.*), no se deja posibilidad a la pregunta por la eventual redefinición, rearticulación y reorganización de la comunidad; el supuesto de linealidad del cambio que se produce mediante modificaciones parciales progresivas es así evidente.

En un pequeño libro acerca de la racionalidad de la organización andina Jürgen Golte (1980) propone un modelo de explicación de la pervivencia de la comunidad andina en el contexto más amplio de una economía nacional de mercado. En los términos de una economía agraria

---

58 Porque desestructuración supone integración, es posible pensar que los autores asumen la comunidad colonial inicial como una entidad integrada, relativamente homogénea y en donde priman las fuerzas colectivas, cuestión de la que es probable más de una observación crítica.

59 Los referentes empíricos empleados para ello son la disminución del poder comunal, la privatización de la tierra, el incremento de tendencias individualistas y faccionarias, la migración, la estratificación interna, fenómenos de polarización, etcétera.

de mercado, la geografía andina impone restricciones objetivas (distancias de centros de consumo, condiciones topográficas, deterioro de suelos, tipo de tecnologías) para la obtención de productividades altas con costos relativos equivalentes a los de otras ecologías; de ahí su comparativamente bajo aporte al abastecimiento urbano y a la economía nacional. Allí donde esas condiciones limitantes prevalecen la producción campesina se mantiene dirigida preferentemente al consumo. Para satisfacer esos requerimientos las economías campesinas desarrollan una estrategia de manejo productivo multicíclico (varias producciones en distintas ecologías sucesivamente) permitiendo una ocupación plena de la fuerza de trabajo. Heredera de modalidades históricas de producción en varias ecologías, incluso prehispánicas (como las investigadas por John Murra, 1975), la estrategia de producción multicíclica actual se manifiesta como una opción adecuada para esas condiciones. Su implementación supone niveles de coordinación y de cooperación interfamiliar. Para Golte este requisito funda la necesidad de la comunidad y permite explicar su persistencia hasta la actualidad. Otras investigaciones, como las de Fonseca y Mayer (1979 y Mayer, 1989), al dirigir su atención hacia la organización social de la producción campesina andina, hacen también evidente esa relación y la necesidad de la comunidad destacando su rol en la fijación de zonas de producción, en la combinación de cultivos por zona, en las rotaciones de la tierra, los calendarios agrarios, la distribución del riego, la mantención de zonas, la conservación y defensa de recursos, etc.; en suma, su papel en la determinación del uso, manejo, control y disposición de la base económica de los productores comuneros. Con todo, allí donde existen posibilidades de incorporación al mercado los productores campesinos abandonan el cultivo multicíclico, se especializan productivamente, tienden a diferenciarse internamente y, por implicación lógica, dependen menos de la comunidad. En una situación extrema, la comunidad tenderá a disolverse o, si no es este el caso, se mantendrán tensiones e incluso conflictos que le hacen perder base de sustentación[60].

Digamos, todavía, que la investigación andina respecto de la racionalidad de los productores andinos no se agota con los autores examinados. Antes que ellos y basados en las propuestas de John Murra (*op. cit.*) y Wachtel (1973) que proponen una interpretación de la sociedad andina prehispánica sobre la base de nociones de reciprocidad y redistribución (elaboradas por Polanyi y planteadas previamente por Mauss). La comunidad es vista como un sistema económico y social que se funda en y dinamiza básicamente a partir de principios andinos de organización. La intervención del mercado no altera en lo sustancial la estructura de relaciones cuyo origen arranca

[60] En un sentido equivalente se expresan también Fonseca y Mayer, *op. cit.*

de las sociedades quechua-aymaras prehispánicas. La comunidad andina es, de este modo, la expresión institucional de un "modo de producción comunitario" (Alberti y Mayer, 1974) que persiste a pesar de numerosas alteraciones. Su obstinada permanencia, a pesar de tantas transformaciones contextuales, dependería de la necesidad andina de mantener tales prácticas (tecnología que insume abundante fuerza de trabajo, escasez de moneda circulante, etc.). El modelo de sociedad de la que forman parte las comunidades sigue manteniendo una fuerte impronta dualista (sociedad relativamente igualitaria, economía no monetaria, principios de estructuración social tradicionales, etc. *versus* la sociedad capitalista, urbana, con altas tasas de desigualdad, etc.), y su dinamismo es uno lineal de tránsito paulatino, aunque todavía no resuelto cabalmente, hacia una sociedad asimilable a condiciones de modernidad. La oposición fundante del análisis sigue siendo el continuo tradición-modernidad.

La contradicción entre economía campesina dirigida a la producción de valores de uso y de cambio, entre consumo y mercado, entre cultivo multicíclico y especialización, entre igualdad y diferenciación, entre comunidad y unidad campesina orquesta la dinámica interna de la comunidad andina contemporánea. No cabe menos que estar de acuerdo, a título general, con esta hipótesis. Pero no es posible seguir a Golte en la extensión lógica de su argumento: entre comunidad y mercado no se deriva, necesariamente, una incompatibilidad irreconciliable. Algunas investigaciones desarrolladas por aquel entonces ya advertían que en ciertos casos y para ciertos procesos diferenciación y comunidad no funcionaban contradictoriamente (Celestino, 1972) y que la mantención de una producción diversificada (multiciclos) tampoco es incompatible con una activa inserción en el mercado (Platt, 1981, es en esto concluyente para el caso de regiones cerealeras bolivianas). A pesar del valor de entender la dinámica de la comunidad apelando a un modelo que integra fuerzas externas e internas, sigue sujeto a las ataduras de una lógica del cambio unidireccional en la que las presiones externas tienen efectos desintegradores (en relación con algo lógicamente integrado) y de descomposición; esta no es otra que la perspectiva de la modernización. De mayor valor resulta, en autores como los citados, el esclarecimiento de ciertos aspectos acerca de la estructuración y funcionamiento interno de la comunidad; en especial los que dicen relación con la producción y las relaciones económicas. Entre ellas destacan resultados de investigación que muestran la mutua compatibilidad y la necesidad recíproca de la relación entre unidad doméstica y comunidad, resolviendo de una vez por todas viejas interpretaciones que las veían como dimensiones incompatibles. Asimismo, esta perspectiva otorga una explicación económica para la permanencia de los patrones tradicionales sin tener que apelar solo a la subjetividad y la cultura andinas (según la versión que los seguidores de la

teoría de la modernización elaboraran para los Andes). Es limitativo, sin embargo, que el énfasis en lo interno no se acompañe de una parecida preocupación por relevar las relaciones externas y la articulación de la comunidad con dimensiones más generales.

Analistas de formación marxista han dado continuidad y extensión en otro registro conceptual a la postura de la desestructuración de la comunidad andina. La profundización de las relaciones con el mercado y el capital por las economías campesinas andinas han conducido a una situación en la que la unidad de análisis pertinente es la familia/hogar campesino en su articulación, mediatizada local y regionalmente, con el sistema económico nacional. La comunidad ha sido "sobrepasada por una economía familiar privada" (Maletta, 1979) o bien ha tenido lugar un franco proceso de desestructuración de la institución comunal (Montoya, 1980ba y b). Basándose en el análisis de Lenin acerca de la diferenciación social en la agricultura rusa de los albores de siglo, en la teoría de la articulación de los modos de producción de Althusser y epígonos, así como en la teoría de la dependencia, se formula una visión en la que la comunidad no es una entidad pertinente para el análisis o esta retiene una importancia que habrá de radicar solo en los planos político e ideológico. Se le reconoce alguna relevancia como objeto de demandas campesinas y como locus de concreción de ciertos servicios rurales. En una versión extrema, se consigna como de mayor significación social su función ideológica de enmascaramiento de las relaciones de explotación y desigualdades internas bajo el manto de un discurso de igualdad y cooperación (Montoya, *op. cit.*). Esa postura será posteriomente matizada por el autor, aunque manteniendo la tesis central de la desestructuración. Se especifican límites a la diferenciación (en el agro serrano se da solo una formación embrionaria de clases y ella, más que en el agro, se activa en el comercio y el transporte; es decir, en las relaciones del campesinado con suprasistemas, más que en las relaciones de producción internas) y se revalora la democracia directa de la que es poseedora la comunidad, así como la cooperación entre comuneros para las condiciones de reproducción del campesinado andino (Montoya, 1980b).

Sujeto al supuesto de la progresiva desaparición del campesinado bajo los imperativos del proceso de diferenciación social y, con él, de los resabios de comunidad, la visión del cambio que mantienen estos autores sigue la misma lógica determinista de la teoría de la modernización. Ahora son la articulación al capitalismo y la penetración de relaciones capitalistas las que terminan por descomponer y disolver las viejas relaciones comunitarias. Más que una hipótesis de trabajo este análisis se transforma en un presupuesto incuestionado. Contiene implicaciones dualistas, ya que no se critica el que históricamente los modos de producción que articulan son el resultado de un mismo proceso histórico; aparecen así

como modos que se encuentran. También lineales, al deducirse en los hechos la idea de la desestructuración desde la teoría, dejando de poner sobre el tapete de las evidencias históricas y etnográficas que pudieran arrojar elementos de juicio para establecer vías de cambio alternativas. Contiene una evidente idealización del cambio, ya que según sus argumentos a la desintegración precede lógicamente la integración y ello es algo que debe demostrarse históricamente, lo que por cierto no se hace. Las consecuencias teleológicas son también notorias, ya que el proceso de cambios así analizado conduce indefectiblemente a la desestructuración de la comunidad sin tomar en consideración posibilidades alternas. Estos son los aspectos más débiles de tal visión del cambio.

La revisión precedente de las perspectivas respecto de la comunidad andina y los cambios tienen en común, con las variantes y énfasis que les son propias, una imagen de comunidad situada en la larga duración (desde tiempos milenarios o al menos coloniales), integrada, coherente, equilibrada, colectivista y socialmente armónica, que es objeto de dinámicas de transformación fundadas en fuerzas de proveniencia externa, v.g., el desarrollo del capitalismo o el proceso de modernización de las sociedades nacionales andinas. Estas dinámicas conducen invariablemente a la descomposición, desestructuración o destrucción de la comunidad (lo que permanece son resabios, restos deteriorados, manifestaciones débiles, desarticulación del colectivo, individualismo, privatización de la tierra, diferenciación social, dependencia del mercado, migración, subordinación, contradicciones, conflicto, rezagos, etc.); la comunidad original ha periclitado irremediablemente. Cuando la comunidad es retomada como base potencial para el desarrollo de modelos colectivistas en el contexto de una transformación estructural de la sociedad, de todos modos lo que se está asumiendo es una suerte de renacimiento desde las cenizas de un prolongado proceso de deterioro. Una concepción global del cambio así planteado se hace lineal[61], dualista[62] y teleológica[63]. No hemos salido, como puede verse,

---

61 Arranca desde la sociedad antigua, tradicional, campesina, premoderna, precapitalista, etc., y transita en dirección a sus así definidas antípodas; el momento de la observación encuentra a las comunidades en algún punto del espacio continuo ubicado entre términos que se organizan lógicamente como una polaridad.

62 Los factores de transformación radican principalmente en el exterior de aquella sociedad signada por lo general desvalorativamente, la que es objeto de cambio; esa potencia externa se localiza precisamente en el polo opuesto. Este, mediado por un proceso histórico (que puede concebirse en términos de modernización o desarrollo capitalista) y a veces por inducción (Estado planificador, acción de agentes no estatales, etc.), entra en conexión con el polo depreciado en la forma cómo este específicamente se manifiesta.

63 Pues la dinámica de transformación está sujeta a un final predeterminado, final que es concebido bajo formas que la experiencia ulterior ha demostrado que estaban lejos de constituir una necesidad histórica; en el momento que son formuladas representan

de una estructura lógica para el análisis del cambio popularizada por el estudio de las comunidades corporativas latinoamericanas realizado por Redfield. La vieja oposición entre sociedad tradicional y moderna sigue presente con todo el peso de su herencia semántica y sus peligros derivados de un empleo teórico y metodológico inadecuado.

Críticas decisivas al dualismo estructural de los países latinoamericanos y linealidad del cambio social hace ya bastante tiempo que fueron planteadas. Ese esfuerzo crítico también se realizó para los sistemas agrarios de esos países (entre otros, Sigal, 1967) y para las regiones andinas (por ejemplo, Cotler, *op. cit.*, Caballero, 1981, etc.). En los estudios concernientes a la comunidad andina, sin embargo, décadas más tarde siguieron todavía deslizándose esas presuposiciones. Precisamente en aquellos investigadores que nutriéndose del marxismo y de una reacción a la teoría de la modernización deberíamos esperar fórmulas diferentes de comprender el dinamismo de las comunidades, encontramos que, por el contrario, algunos quedan todavía cautivos de una imagen persistente de la comunidad en desintegración a partir de su puesta en relación con el mercantilismo hispano y, posteriormente, bajo el capitalismo de las repúblicas andinas. La dificultad de deshacerse de estas representaciones del cambio derivan, probablemente, de una visión primordialista de la comunidad heredada de la antropología clásica. Si bien reactivos a las tesis dualistas, lineales y deterministas de la modernización en referencia a otras unidades de análisis más incluyentes, igual se deslizan argumentos que asumen la comunidad como un ente cuya identidad fue forjada en un pasado remoto y esta, a pesar de todos los avatares tendientes todos a su final desintegración, ha mantenido aspectos sustanciales de ese diseño original (puede ser el colectivismo, el espíritu solidario, la reciprocidad, los valores comunitarios, la igualdad social, etc.). Es como si a un nivel (el del agro andino), correctamente se le atribuye una condición histórica contemporánea a las entidades y sujetos sociales asociados con o resultantes de las transformaciones estructurales de cada formación social, pero a niveles más específicos (el de una institución central dentro de la categoría social indígena como es la comunidad, a su vez subsistema del agro andino), se los concibiera provistos de una continuidad capaz de salvar aspectos sustantivos en su configuración primigenia del efecto desgastante del tiempo y las mutaciones de los sistemas sociales de los que forma parte. Ningún historiador cuerdo abrogaría una tesis que desconociera la continuidad y permanencia efectiva de rasgos y elementos muy diversos que traspasan incólumes los cambios incluso radicales que acaecen a una

buenas hipótesis de trabajo, no pudiendo transformarse en un resultado de investigación o en la conclusión de un razonamiento deductivo si antes no cuenta con un respaldo empírico adecuado.

sociedad, pero un sociólogo o antropólogo advertido, tampoco dejará de percibir que antiguos elementos culturales y relaciones sociales forman parte de nuevos sistemas y estructuras sociales, cumpliendo funciones nuevas y formando parte de campos de sentido también renovados, tanto en niveles meso como microsociales.

Digamos, en resumen, que una concepción lineal y por tanto determinista del cambio[64] se transforma en un obstáculo para un adecuado entendimiento de la dinámica de la comunidad indígena en los Andes durante su ya dilata historia. Esta dificultad es posible analizarla en dos planos: el de la relación entre fuerzas de cambio externas y factores internos y el de las dinámicas internas.

De uno u otro modo los casos revisados participan de una imaginería del cambio que sitúa las comunidades corporativas y las poblaciones indígenas en el seno de una estructura dualista de la sociedad. Genéticamente la sociedad indígena y sus comunidades son imaginados como algo temporalmente anterior (sociedad antigua, tradicional, atrasada, primitiva, premoderna) y espacialmente ajena y distante (de los centros neurálgicos de la formación social: los núcleos de la modernidad, el cambio, la economía capitalista). La visión del cambio sigue el mismo derrotero. En determinados momentos históricos proyectos de cambio como la construcción de los Estados-Nación andinos, la implantación de centros y enclaves capitalistas, las políticas de modernización, la expansión de relaciones de mercado articuladas a formas de capitalismo, etc., se constituyen en fuerzas externas capaces de incidir en mutaciones que terminan por disolver un cierto número de comunidades y dirigir los remanentes, según la prospectiva empleada, de manera inequívoca hacia su descomposición final. Reiteremos la necesidad de entender y abordar prácticamente la construcción del conocimiento acerca de las periferias comunitarias y los núcleos de poder, lo tradicional y lo moderno, el capitalismo y el campesinado como componentes partícipes de una misma dinámica histórica en la que se forman, reconstituyen y transforman. Esto significa que una explicación acerca del fenómeno de la comunidad supone tomar seriamente en consideración el proceso histórico que da origen a las comunidades, el sistema agrario andino y las relaciones estructurales que lo caracterizan según las regiones, formaciones sociales y modelos político-económicos que se han sucedido en la región, la posición del campesinado dentro de esa estructura y sus cambios, la relación entre las unidades campesinas y

64 Con su destino predeterminado: la descomposición y final destrucción de la comunidad; por lo demás, un planteamiento sujeto a una imputación deductiva no revisada por medio de la contrastación.

la comunidad y la conexión de esta con suprasistemas[65]. Asumir lo anterior significa, primero, modelos más complejos de análisis (tomando en consideración varios niveles de análisis, así como varios tipos de dinámicas) y de recuperar totalidades cuyos límites son considerablemente más amplios que los deslindes socioterritoriales de la comunidad. El estudio de las formulaciones regionales resulta aquí de gran interés. Segundo, desustancializar la comunidad, si es plausible la expresión. Esto significa abandonar la idea de una identidad comunitaria transhistórica que ha sido capaz de permanecer en el tiempo, más o menos moribunda, según los autores que criticamos, atendiendo también al hecho que un cierto número de ellas efectivamente desapareció de la escena. En realidad, hay modalidades históricas de comunidad cuyas propiedades y dinámicas de reproducción y cambio deben analizarse, tanto en relación con elementos y relaciones internas, como en conexión con factores estructurales externos en definitiva estructurantes de esas modalidades. Abundando más, como tercera cuestión, recordemos que las posibilidades lógicas de cambio de la comunidad son varias (en una gradiente de mayor a menor radicalidad de la dinámica del cambio tenemos la mera reproducción, las reformas, la transformación y, por último, la disolución), variantes que es viable explorar por medio de la investigación sociohistórica, sin encerrarse por anticipado en su necesaria descomposición.

Lo anterior lleva a tomar en consideración las fuerzas internas de la comunidad. Explícitamente o derivándolas por implicación los autores representativos de las distintas corrientes criticadas han tomado posiciones en torno a ellas, pero lo han hecho privilegiando las incompatibilidades que los ejes de dinamismo interno portan y que conducen a contradicciones, manifiestas por tensiones y conflictos comunitarios. De esta manera, los análisis llevan en la mayoría de los casos a asumir como resultado la descomposición de la comunidad (excepción representa la conclusión de Celestino). Uno de estos ejes es el de la relación entre igualdad y desigualdad (donde se ha privilegiado básicamente la homogeneidad y la diferenciación social entre las unidades económicas), otro el de individualismo y colectivismo (que se manifiesta por varias vías: la relación entre lo familiar y lo colectivo, entre propiedad privada y comunitaria y entre institucionalidad comunitaria y autonomía de las unidades domésticas). La dinámica del cambio es representada siempre como el paso de la igualdad y el colectivismo (en sus distintas variantes) a la desigualdad y el individualismo (también en sus diferentes versiones).

---

65 De modo que solo en un nivel muy general y abstracto se puede hablar de la comunidad andina. Las variaciones regionales son importantes de considerar, lo que unido a los cambios históricos dan una idea de la riqueza de las variaciones y tipos.

c) *El estudio de la comunidad andina en Chile*

El estudio de la comunidad andina en Chile tiene pocos autores dignos de comentar. Abordaremos y criticaremos aquí tres experiencias de investigación y sus resultados. Provoste (1980) toma el tema de la comunidad como objeto de estudio en su tesis de licenciatura; desarrolla también el tema en su tesis de maestría pero limitándose a la literatura peruana. Tanto en la tesis como en un artículo ulterior publicado en *América Indígena*, la imagen de comunidad que presenta es la heredada de la literatura andina. Las aprecia así como comunidades corporativas cerradas provistas de una estructura comunal tradicional (sin diferenciación social, con una estratificación tradicional ligada al prestigio, economía orientada al autoconsumo y de intercambio más que de mercado, etc.). En ella encontramos un intento de tomar perspectiva regional (la zona andina del norte de Chile) y de dialogar con la literatura andina de la comunidad, saliendo así del marco estrictamente etnográfico de los estudios monográficos o temáticos parciales que otros autores habían venido emprendiendo en años previos (Martínez, 1989a, 1989b, es el más notorio). Esa ampliación de horizontes se completa en su estudio de la literatura peruana atingente a las comunidades, pero sin retornar a los asuntos del norte de Chile.

El trabajo del sacerdote holandés Van Kessel, especialmente mediante su tesis doctoral, luego publicada como libro con la llamativa denominación de *Holocausto al Progreso. Los aymaras de Tarapacá* (1992 [1981]), marca un hito en la investigación antropológica regional. Es un primer intento de sistematización de una dispersa y heterogénea bibliografía, complementada con alguna información primaria, por medio de un conjunto de hipótesis de trabajo que guían el análisis por un período de 500 años, aproximadamente, en la zona de Tarapacá. Su importancia es la de ser un esfuerzo pionero por formular mediante la agregación de varias dimensiones analíticas una visión de conjunto respecto de los cambios y permanencias de ese grupo indígena en una perspectiva de larga duración.

Según el autor, las sociedades andinas quechuas y aymaras habían en el pasado construido sociedades agrarias basadas en una economía autosostenida, autocentrada y duradera, según capacidades propias y en recursos propios y renovables. Las aprecia como sociedades dotadas de un alto grado de armonía social y coherencia en su relación con el medio ecológico. Se trató de un tipo de desarrollo propio, distinto del europeo. Esto cambia dramáticamente con la conquista española: a partir de ese momento se abre un largo período de subdesarrollo (sigo su terminología) que se prolonga hasta hoy. Por el examen de dimensiones analíticas como la estructura económica, la estructura demográfica, el sistema político y el religioso durante los últimos 500 años se busca

apoyar la tesis general de la desestructuración de la sociedad aymara regional. Esta resultará del impacto combinado de los dos leviatanes del mundo moderno: el mercado dinamizado por la economía minera, cuya importancia es una constante histórica en la zona, y el Estado, cuyas políticas antiindígenas y antiagrarias serían también permanentes durante tiempos coloniales y republicanos.

El armazón conceptual empleado por el autor es marcadamente dicotómico. Todo su argumento va estructurándose de manera dual según oposiciones espaciales y temporales. El tiempo se organiza según un antes y un después, isomorfo de otras adjetivaciones igualmente formuladas en términos oposicionales; de esta manera, al desarrollo sigue el subdesarrollo, a la autonomía la dependencia, a la libertad la dominación, al Tawantinsuyu sucede Occidente y los Estados nacionales, a una matriz cultural prehispánica una matriz indígena colonial y a esta una modernizante, a la identidad la asimilación, el etnocidio y en los últimos tiempos el suicidio étnico, etc. En un registro espacial, las oposiciones se expresan mediante términos como ámbito andino *versus* el espacio occidental no andino en el pie del desierto y la costa, oriente (el núcleo del espacio civilizatorio andino) opuesto a occidente (la civilización occidental asentada en enclaves costeros precisamente al occidente de este núcleo), el centro y la periferia, lo rural (la condición histórica de las sociedades aymaras) contra lo urbano (lo occidental, no aymara), el campo resistiendo a la ciudad, las tierras altas en oposición a las bajas, etc.

Estos conceptos e imágenes corresponden metodológicamente a tipos ideales. En esta condición debieran emplearse como construcciones conceptuales auxiliares a los fines de desarrollar explicaciones acerca de la estructura y el cambio social e histórico aymara. Este no es el caso y, a pesar del propósito declarado del autor, se desliza permanentemente el uso de los tipos como recurso heurístico hacia el de su identificación con la realidad. Deja de atenderse seriamente la estipulación de no confundir el tipo ideal con lo empírico; entre el tipo ideal y la realidad, por su carácter de puro, de lógico-ideal, debieran siempre existir diferencias. Se incurre precisamente en el error en el que nos pone en guardia Weber: asumir los tipos ideales como la realidad.

Otro aspecto crítico a tomar en cuenta es el carácter altamente estereotipado y abstracto de estas nociones (moderno/tradicional, desarrollo/subdesarrollo, centro/periferia…). Las dicotomías potencialmente pueden transformarse en factores de reducción y distorsión en la construcción de escenarios sociohistóricos complejos de no estar mediadas por conceptos menos generales, y de no contarse con el beneficio de un nivel de teorización más bajo que articule lo teórico y lo empírico, al menos con una contrastación empírica cuidadosa. Estos problemas surgen en la investigación que comentamos. Investigaciones ulteriores de naturaleza

histórica, como las de Hidalgo (1986) y González, S. (1991) y etnológicas como las de González H. (1991), Gundermann (1994b), Gundermann y González (1997) y Tudela (1992), así como los hallazgos de esta misma tesis, han mostrado el extremo esquematismo y rigidez de los análisis y conclusiones de Van Kessel.

De esta manera, debido a la construcción dicotomizada y oposicional de los conceptos empleados y su obsolescencia en numerosos puntos importantes respecto del material histórico y empírico reunido durante los últimos 20 años, en el balance de esa publicación y de la obra de ese autor resultan algunas consecuencias indeseables. Primero, se empobrece una formación social regional mucho más compleja y contradictoria de lo que es posible explicitar con herramientas conceptuales empleadas del modo en que él las utiliza. Segundo, esa modalidad de manipulación conceptual tiende a transformar las categorías usadas en receptáculos de aquello que se quiere que quepa en ellos y no otra cosa. Tercero, al usar categorías similares a tipos ideales (por su esquematismo lógico), no como elementos metodológicos para generar hipótesis sobre relaciones históricas y sociológicas, sino directamente como explicaciones, agrega consecuencias de esquematismo y reduccionismo de la riqueza sociohistórica abordada. Relacionado con esto último, en cuarto término, al emplear de ese modo los pares conceptuales tiende a hacer de una herramienta metodológica distinciones ontológicas que, por lo que acabamos de ver, no recuperan suficientemente la multivocidad de la historia social de la que se ocupa. Por último, de la mayor importancia es el hecho que el uso contradictorio que hace de los tipos ideales, así como su propia rigidez y la insuficiente contrastación empírica, el avance logrado por este autor en el conocimiento de los aymaras y su historia no ha pasado en los hechos de ser construcciones conceptuales ideales en su fase de elaboración de proposiciones explicativas derivadas; queda en consecuencia un mundo por hacer.

La oposición desarrollo/subdesarrollo debe ser también problematizada. El presupuesto más general de la obra es que hay un proceso histórico regional que arranca desde momentos precolombinos y que, a consecuencia de las traumáticas experiencias sufridas por la población indígena durante la Colonia y el período republicano, de manera ininterrumpida ha conducido a un estado de postración social tipificado como subdesarrollo. El tipo de relación estructural creada en ese largo proceso es de dependencia respecto de centros dominantes cambiantes según la formación social histórica bajo la que se reproduce (Colonia, Estados nacionales). La espacialidad así imaginada deja a los espacios reduccionales andinos como una periferia, una región de refugio o un espacio sujeto a relaciones de colonialismo interno. De esta manera, la evolución social de este grupo regional queda construida de manera lineal y teleológica

(en el futuro habrá más descomposición y subdesarrollo, a menos que advenga una utopía andina emancipadora rompiendo la relación estructural de dependencia centro-periferia). Esta visión del cambio histórico hace de este autor un antidesarrollista crítico: concibe la historia aymara en términos de desarrollo, pero para cuestionar la modalidad seguida como deshumanizadora y etnocidiaria. El título de su obra principal es extremadamente sugerente al respecto: "holocausto al progreso". Sin embargo, bajo esta definición, son posibles otras especificaciones. Al otorgar a la sociedad aymara regional y panandina un valor en sí misma, al darle trascendencia como modelo de sociedad pasada, inspiradora de un presente y futuro más humano, reniega de la posibilidad histórica que esa identidad sea finalmente disuelta. Para que ello no ocurra el desarrollo tiene que tomar otro rumbo; debe replantearse sobre bases andinas y, de ese modo, conjurar la maldición. Esto lo transforma en un romántico. Pero es también un romántico esencialista: la idealización que mantiene respecto de las bondades de la sociedad prehispánica y la matriz cultural andina (aceptando los aportes del cristianismo colonial) le llevan a considerar que esa es la ruta hacia la que debe transitar la sociedad aymara si es que en definitiva no quiere eclipsarse como tantas otras etnias amerindias. Ello no es pensado, ciertamente, como retorno mítico –en ese caso no sería un desarrollista, sino un fundamentalista–, aunque sí como base de creación.

Implicado en lo anterior se encuentra presente la oposición clásica entre tradicionalidad y modernidad. La tradición, en este caso la matriz cultural andina sintetizada durante tiempos coloniales, es un factor que necesariamente debe intervenir para que la acción de descomposición ejercida por el Estado nacional, el mercado capitalista (en general, las fuerzas de la modernidad) no terminen por disolver esa identidad étnica. El desarrollo que se propone resulta de un arreglo entre tradición y modernidad, donde el primer término constituye el aporte interno de una síntesis innovadora. Esta vocación normativa hace de este autor y su obra un militante antimodernización. Su insistencia en fundar un desarrollo sobre bases agrarias comunitarias, a contrapelo de las tendencias de cambio aymaras y de la viabilidad práctica y política de ese diseño hace de él, en el fondo, un tradicionalista.

Según la crítica que venimos desarrollando en estos parágrafos es claro que discrepamos profundamente de una perspectiva teórica como la expuesta y de sus presupuestos ideológicos y políticos. Compartimos una visión histórico-estructural, pero con considerables cambios. Allí donde se postula un antidesarrollo lineal, vemos discontinuidades históricas. Rompiendo con la teoría de la modernización se mantiene todavía bajo las limitaciones de la teoría de la dependencia, siendo necesario pasar a la constatación de procesos de articulación complejos e históricamente

cambiantes entre sistemas económicos y sociales que no se pueden analizar adecuadamente solo mediante una perspectiva centro-periferia. Allí donde los procesos y configuraciones estructurales son construidos según oposiciones conceptuales dicotómicas conectadas sustantivamente, advertimos la necesidad de emplear polaridades más como recursos metodológicos que como conceptualizaciones adecuadas, poniendo en entredicho además la condición necesaria de las relaciones homológicas que las unen.

En tercer lugar, se debe mencionar y criticar la investigación que desde una década, aproximadamente, han venido realizando con el campesinado y las comunidades aymaras el autor de esta tesis y el antropólogo Héctor González (González, Gundermann y Rojas, 1991, Gundermann, 1998c; González H., 1997a y b). Este trabajo puede visualizarse en dos etapas, siendo la primera de ellas informada por un diagnóstico del campesinado de la Región de Tarapacá preparado para el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) (González, Gundermann y Rojas, *op. cit.*). El informe se estructura de la manera que es convencional en los estudios campesinos regionales: se caracteriza primero los contextos regional y rural, al interior de estos tiene existencia el tipo social particular por diagnosticar; se pasa luego a la descripción del campesinado regional destacando ítems como población, recursos productivos, sistemas de tenencia de la tierra, sistemas productivos, relación con mercados e instituciones de apoyo externo; se concluye con recomendaciones de cursos de acción posibles en respuesta a varios aspectos valorados como problemáticos (los que son inherentes a pequeños productores silvoagropecuarios mayormente indígenas de Latinoamérica, matizado con variaciones derivadas de las particularidades regionales). Estas se dirigen ante todo a reforzar las condiciones de sustentabilidad de los pequeños productores agrícolas regionales. Se trata de una buena síntesis descriptiva de prácticamente toda la información disponible hasta ese momento acerca de la agricultura y los productores regionales; inaugura asimismo el análisis de diversos aspectos hasta ese entonces descuidados por la literatura regional (estructura agraria, sistemas productivos campesinos, etc.).

Sus virtudes no pueden sin embargo ocultar sus carencias y contradicciones. La más importante tensión que recorre el texto deriva, por una parte, de la ausencia de un adecuado análisis diacrónico. Aunque hay numerosas referencias históricas, estas son solo elementos de contextualización; se trata de un estudio básicamente sincrónico. Por otra parte, proviene de la ausencia de problematización del tipo o identidad social a caracterizar y diagnosticar; ella podría apoyarse en primera instancia en un análisis histórico que el estudio carece. A pesar de disponer de la información suficiente como para intentar trazar trayectorias históricas y escenarios futuros, no son los procesos y el pronóstico lo que concentra la atención de lo autores. Aunque la solidez de la identidad campesina

regional puede ponerse en duda y para ello existían indicios que el propio estudio recoge, se impone por anticipado una restricción conceptual y metodológica originada en la focalización campesinista de un estudio solicitado por un organismo internacional de desarrollo: se diagnostican problemas campesinos y se proponen medidas remediales para campesinos, sin una respuesta concluyente acerca de cuán campesino es o está llegando a ser ese sujeto diagnosticado. La tensión mencionada puede entonces formularse en los términos siguientes: se construye una visión campesina de una cierta población estipulándole una identidad campesina y un futuro campesino como la condición cuasinatural que ese sujeto social debe mantener, a pesar de la existencia de diversos indicios contradictorios que indican su desplazamiento hacia géneros más difusos[66].

Posteriormente, en una investigación patrocinada por Fondecyt de Chile, que inaugura la segunda etapa de nuestra reflexión, se estudian migrantes campesinos aymaras en Arica e Iquique, las dos ciudades más importantes de la región de Tarapacá. Se da aquí un importante paso adelante para superar los peligros inherentes a una manera de enfocar el estudio de poblaciones según moldes conceptuales preestablecidos del tipo como las oposiciones entre campesino/no campesino y rural/urbano, potencialmente reduccionistas y rígidas a causa de su propia estructura lógica dicotómica. Ellas se transforman en un problema para la investigación, cuando a su eventual uso no le antecede una crítica seria acerca de la pertinencia de su aplicación, tendencia que se ve incrementada en regiones como la de Tarapacá donde diversos procesos han hecho del área andina un espacio cada vez más abierto y sujeto a fluidas y dinámicas relaciones. En efecto, en esta nueva investigación hay un esfuerzo por visualizar la relación entre la categoría de los migrantes y la de los campesinos como un fenómeno estructural; por lo tanto no coyuntural o temporal. Sin embargo, sigue pensándose en términos de dicotomías esencializadas como migrantes/campesinos sin ponerlas adecuadamente entrecomilladas como un momento analítico. Hay todavía una cierta resistencia a trabajar una conceptualización que recupere esas totalidades complejas y en permanente ebullición a las que han dado paso los sujetos sociales unitarios de antaño (si es que tal unidad y perfecta definición efectivamente existió), a pesar de que se aprecia cada vez con más claridad el problema que funda esa necesidad.

La noción de comunidad translocal es una respuesta a la necesidad de aligerar la pesada carga de una herencia de categorías y constructos dicotómicos esencializados. Con ella intentamos, junto con el inevitable

---

66 Por ejemplo, a través de la diversificación de ingresos, la informalización de las economías aymaras, las tasas de migración, la vigencia de relaciones activas de los migrantes en las comunidades de origen, las tendencias económicas hacia lo no agropecuario, etc.

empleo de tipos ya consagrados o recreados, hablar de espacios sociales más fluidos, con fronteras dúctiles y en transformación. Ello implica, por lo pronto, pasar de la consideración de los individuos, los hogares o los grupos locales rurales a la consideración de totalidades de segundo nivel que al interior de esas unidades adquieren existencia social. Esas realidades más amplias ya no pueden recortarse según los tipos históricos de espacios sociales que se constituyeron en los Andes, sino que deben elaborarse de una manera creativa. Cuando proponemos la noción de comunidad translocal intentamos precisamente eso: ajustar el encuadre de visión hacia ámbitos sociales más amplios con el objeto de recuperar totalidad, mejorar la focalización hacia una densa urdimbre de relaciones sociales hasta ahora poco atendida y, al mismo tiempo, retener atención respecto de aquellos planos mejor conocidos que mantienen continuidad.

Sección I:
La formación del espacio andino regional en el norte de Chile

CAPÍTULO 2
EL ESPACIO ANDINO Y LAS COMUNIDADES COLONIALES EN TARAPACÁ Y ARICA

Introducción

El proceso de estructuración de un espacio indígena colonial en los Andes está íntimamente ligado al desarrollo de las políticas del Estado colonial, a los intereses privados españoles y a las formas de acomodación y resistencia de la propia población indígena. Todo ello, desde luego, se especifica regionalmente con características y variantes propias. Con el objetivo de explicar el proceso por el que cada región (corregimiento, provincia, etc.) y, en su interior, los espacios indígenas adquirieron perfiles propios, es indispensable tener en cuenta diversas materias. Una enumeración no exhaustiva incluye: la magnitud de la población indígena, el tipo de recursos existentes y su distribución espacial, las formas de explotación indígenas y las formas de organización social del uso de esos recursos, la ubicación regional respecto del conjunto del sistema colonial andino, el rol económico definido para cada zona en relación con la totalidad del espacio andino, el tipo de desarrollo alcanzado por el sector empresarial en cada área, las formas particulares de implementación de las medidas y políticas impulsadas por el Estado, el impacto de la acción de determinados actores regionales, etc. ¿Cómo y en qué condiciones se fue estructurando el espacio indígena colonial en Tarapacá y Arica?; es el tema central que nos interesa aquí abordar.

Una alternativa para entender y explicar el espacio indígena colonial en una región particular de los Andes es mediante un enfoque estructural. Es decir, enfatizando los factores de constitución de la región y la manera cómo estos influyen en la génesis, los atributos y la evolución que adquiere la así llamada "república de indios". Eso es lo que intentamos en el primer capítulo. Aunque se retoman diversos detalles de la forma en que las poblaciones indígenas fueron experimentando el paso de una situación precolonial a otra colonial, a este nivel de análisis las transformaciones y los ajustes internos provocados en la sociedad indígena sirven en primer lugar al objetivo de informar fuerzas y factores cuyo radio de acción es más general.

2.1. Sociedad colonial, población indígena y tierra en los Andes

La sociedad indígena colonial que sucede a la conquista y destrucción del Tawantinsuyu[1] se configuró como un componente del espacio andino colonial. Este, a su vez, se integró en y por un mercado en proceso de mundialización. La producción de metales preciosos, especialmente la plata, representó el factor en el que se sustentó tal participación. De esta manera, los principales ejes de estructuración del espacio colonial andino fueron: uno, económico (el eje Huancavelica-Potosí), que articuló un vasto espacio de mercado interior con regiones productoras de mercancías y proveedoras de mano de obra, y otro, político, representado por el Estado colonial que organiza la región en diversas jurisdicciones administrativas (Assadourian, *et al.*, 1980:13). Actividad económica dominante, la minería será capaz de presidir y organizar la relación entre los componentes y la jerarquía del sistema económico en su conjunto.

La estructura agraria colonial adquirió su forma característica en las dos últimas décadas del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII. Con anterioridad, entre 1530 y 1550, quedó destruida la estructura estatal Inca, a lo que siguió un drástico derrumbe de la población indígena. En las décadas siguientes, entre 1550 y 1575, se produce lo que se ha dado en llamar una fase de "subordinación formal" del sistema indígena al Estado colonial, gracias al ajuste en el sistema de encomienda: mediante el traslado de una renta en trabajo a una expresada en bienes materiales se favoreció la realización mercantil de los productos campesinos. El orden territorial, sociopolítico y productivo subsistente guardó ciertos atributos y fisonomía indígenas, pero en la esfera de la circulación económica engranó con un mercado minero en desarrollo que articuló el espacio económico colonial andino (Assadourian, 1982:293-297).

La gestión del virrey Toledo, en aras de potenciar la transferencia de metales preciosos a la metrópoli, dio inicio en la década de 1570 a tres procesos decisivos para la conformación de un nuevo sistema económico. Estos, a su vez, tuvieron como consecuencia una recomposición drástica de la estructura agraria colonial. Primero, el rápido crecimiento de la producción de plata, especialmente de Potosí, debido a importantes innovaciones tecnológicas y numerosas inversiones, supuso, entre otras necesidades, asegurar una afluencia masiva de fuerza de trabajo campesina a la minería (lo que se alcanzó mediante el reclutamiento forzoso). Se requería, también, resolver la creciente demanda de insumos para el sector minero bajo la forma de medios de producción (azogue, principalmente, que se empezó a producir en Huancavelica) y de bienes de consumo

[1] El Estado Inca organizado espacialmente en cuatro cuartos o *suyu*.

humano directo cuyo abastecimiento no podía ser adecuadamente satisfecho mediante la renta en productos de la encomienda.

El acceso a la fuerza de trabajo campesina, como segunda transformación estructural, fue facilitado por medio de un cambio en el tributo, desde uno en productos a otro en dinero. Sendas ordenanzas, una dictada en 1572 y, otra, en 1576, así lo estipularon. Mediante estas se obligaba al campesinado andino a dirigirse hacia los espacios económicos abiertos por el sector mercantil de la economía colonial; es decir, se le impulsó a asalariarse en los centros urbanos españoles nacientes, en las explotaciones mineras y en las empresas agrarias. De este modo, se lanzaba al mercado la fuerza de trabajo indígena necesaria, tanto para complementar las necesidades de la minería como para que la empresa agraria particular pudiera responder a la demanda de bienes que la minería altoandina empezó a hacer manifiesta en las diversas regiones que articuló.

El tercer proceso, que aquí más nos interesa, se refiere a las transformaciones ocurridas en torno a la cuestión de la tierra. A la apropiación española de las tierras del Inca y del Sol, siguió a partir de la década de 1570 una reorganización del asentamiento y la ocupación de la tierra. Tiene lugar en estos momentos la implementación de la política toledana de las reducciones de indígenas a pueblos y la redistribución de sus antiguas tierras. Por una parte, se efectúa la asignación de medios de producción (tierras, aguas, bosques, dehesas, etc.) requeridos por las nuevas reducciones para sus necesidades de reproducción social. Por otra, permanecen retenidas en manos españolas las tierras y aguas que han resultado disponibles como resultado de la operación de dos factores: a saber, el declive demográfico de la población y las reasignaciones de tierras a las nuevas reducciones provistas de contingentes demográficos disminuidos, afectas, por tanto, a cuotas menores de recursos.

La noción de recurso "sobrante" debe ser, sin embargo, bien entendida. Diversas compulsiones ejercidas a los indígenas venían dándose desde hacía décadas, como ya se mencionara, para enajenar las tierras más valiosas por ellos poseídas; o sea, su apropiación por parte de españoles interesados era en muchos casos un hecho al momento de iniciarse la reorganización de la estructura agraria por Toledo. Este último proceso desarrolla una tendencia que venía dándose. La reducción a pueblos tuvo lugar en un contexto de intereses particulares creados en el que las mejores tierras (especialmente en valles cálidos provistos de buenos campos de labranza y posibilidades de riego) estaban en manos de españoles o eran codiciadas por estos. El resultado es que las reducciones indígenas tenderán a prevalecer en tierras marginales y de altura.

De esta manera, emerge un sistema agrario con dos componentes estructurales: el primero, representado por un sector agrario español donde se generan, preferentemente, productos con destino al mercado

(ganadería mayor y menor, cultivos de vid, aceite de oliva, caña de azúcar, cereales, manufactura textil, etc.); y el segundo, por el sector indígena, reubicado y recompuesto en cuanto a sus espacios vitales y con una economía dirigida, principalmente, a la reproducción de la población autóctona. La demanda de una renta en dinero impuesta por el Estado colonial aseguraba una articulación permanente entre ambos sectores.

Para los siglos XVII y XVIII se ha dicho que *cada pueblo indígena se convirtió en depósito de una población codiciada y sometida a un trabajo forzado cada vez mayor, impuesto desde el exterior* (Assadourian, 1982:306-307). En su condición de agentes gubernamentales intermedios (dotados de poderes para hacer efectiva una política de resguardo de las personas y los bienes indígenas propugnada por el Estado colonial) y de agentes mercantiles involucrados activamente en estrategias de mercantilización compulsiva de la fuerza de trabajo autóctona, la acción de los corregidores devino uno de los mecanismos más decisivos para dirigir la mano de obra de las comunidades hacia el sector agrario mercantil. Esta situación general de presión al sector indígena explicaría la aparición de mecanismos de resistencia hacia los aspectos más duros de la compulsión. Destacó el abandono y la huida desde las comunidades y tierras de referencia hacia pueblos, centros mineros, haciendas españolas, otras áreas indígenas (de preferencia no afectas a la mita minera) y lugares deshabitados, aislados, pero con algún potencial agrícola o pecuario que permitiera una precaria sobrevivencia.

De la masividad de las migraciones andinas emerge un tipo social importante, el de forastero. Su proveniencia es, obviamente, de la del sector opuesto, el de los originarios. Forasteros y originarios serán las dos grandes categorías de población indígena alrededor de las que se estructura la política colonial hacia la "república de los indios" durante los siglos XVII y XVIII. La reducción de la masa de originarios y el paralelo desarrollo de la de los forasteros redefinió la relación entre tierra y población, debido al despoblamiento parcial de numerosos sitios o, en cualquier caso, debido a la disminución de las proporciones de población por unidad de superficie. Esta situación dio pie a un nuevo proceso de transferencia de tierras indias a manos españolas mediante su venta por el Estado colonial, en especial durante el siglo XVII. Estas transferencias muchas veces solo consagraron ocupaciones ya consumadas.

La condición de originario de un individuo suponía, simultáneamente, la de miembro de un "pueblo", "reducción" o "comunidad" indígena. Esta pertenencia se asociaba a deberes y derechos, internos y externos. De manera general, ser miembro de una entidad comunitaria permitía la posesión particular y la transmisión de ciertos derechos de propiedad de las parcelas o áreas de pasturas, según el caso. De su explotación obtenían los medios de vida requeridos para su reproducción física y social y, en

determinados lugares, bienes susceptibles de situar en circuitos mercantiles y transformarlos en dinero para servir al tributo. Paralelamente, la misma pertenencia compelía a los individuos a obligaciones internas en su núcleo comunitario, y externas para con el Estado. El tributo y la mita[2] eran las más importantes en este último caso y, dada su índole masiva, la participación de los individuos se definía y organizaba por medio de su colectividad. Estas obligaciones fiscales serán el contenido de la llamada "alianza" o "pacto colonial" entre indígenas y Estado español[3].

La condición de forastero, a su vez, conllevaba el desarraigo al grupo local de pertenencia y la pérdida de sus derechos de las tierras de la comunidad. De todos modos, la migración no siempre ni en todas partes significó desarraigo. Como señala Saignes (1984), siguiendo una perspectiva más matizada acerca de los forasteros, las migraciones podían adquirir el carácter de una estrategia individual o colectiva para responder al pago del tributo y obligaciones de los comuneros con su grupo, mientras que las autoridades étnicas tenían la potestad de implementar diversas medidas dirigidas a mantener una relación con migrantes radicados en sitios lejanos, localizar a los huidos y obligar a unos y otros a cumplir con la parte de las obligaciones que ante la comunidad y el Estado colonial mantenía su pueblo de origen. La desvinculación, cuando ella fue efectiva, los dejaba expuestos en mayor medida que a los originarios –protegidos hasta cierto punto por su pertenencia a una colectividad que operaba reguladamente con los intereses estatales y mercantiles externos– a la explotación y las arbitrariedades de quienes los acogían en los sitios de destino (patronos españoles u otros pueblos indios, por ejemplo).

Ambas categorías, la de originario y la de forastero, tienden a converger hacia fines del siglo XVII, momento en que el Estado colonial empieza a implementar una política definida hacia los forasteros. Por medio de esta se les obligó a pagar un tributo en dinero a cambio de permitirles acceso a tierras baldías pertenecientes a comunidades o que se encontraban bajo la cabeza del rey. Hacia la tercera década del siglo XVIII se había conseguido generalizar el pago del tributo por parte de los forasteros.

---

2 La institución de la mita es la prestación de trabajo indígena al sector español, especialmente en el área de la minería. Tristemente célebre fue la mita al "cerro rico de Potosí" en la que cada año miles de mitayos provenientes de distintas zonas del altiplano se dirigían hacia allá.

3 *El nexo con el exterior asumía, fundamentalmente, la forma de una obligación colectiva, que representaría una de las grandes "alianzas" coloniales: el Estado español admite y mantiene la propiedad colectiva de los grupos étnicos y la posesión privada de sus miembros sobre las parcelas, mientras que la colectividad mayor indígena cede –a través del tributo y las mitas– una oferta limitada de fuerza de trabajo para ser empleada en la producción mercantil controlada por los españoles* (Assadourian, 1982:313).

2.2. La situación en Arica y Tarapacá al momento de la conquista

Los valles occidentales y la costa comprendidos por la jurisdicción colonial del Corregimiento de Arica estaban durante el período pos-Tiwanaku ocupados por poblaciones de origen altiplánico o que, al menos, mantenían una fluida relación con esa zona. Ha sido postulado por Torero que su habla sería el puquina (1970, citado por Hidalgo, 1986). Ellas habrían adquirido independencia de sus regiones de origen constituyendo, como lo sugiere la evidencia arqueológica, unidades sociales provistas de una relativa autonomía política. Estas poblaciones coexistirían con grupos de pescadores asentados en sectores de la árida costa pacífica, los que a su vez se diferenciaban de los campesinos en términos económicos, culturales y también territoriales, ya que tenderían a ocupar zonas con aptitud agrícola solo en los valles bajos aledaños a la costa. Correspondería a estos últimos el horizonte de ocupación posiblemente más antiguo de la región.

Para un especialista como Torero, la ocupación aymara de la zona de Tarapacá y Arica tiene lugar hacia los siglos XII y XIII, provocando cambios lingüísticos de considerable amplitud entre la población de habla puquina previamente instalada en la zona. Un grado de incorporación cultural menor se habría producido con los pescadores. Las poblaciones recién llegadas, aparentemente, no estuvieron unificadas políticamente, sino hasta un momento tardío relacionado con la irrupción Inca. Mantenían relaciones con señoríos aymaras cuyas cabeceras políticas se encontraban en la altiplanicie de los actuales departamentos de La Paz y Oruro en Bolivia. Las poblaciones asentadas y los territorios y recursos que controlaron en la vertiente marítima de los Andes occidentales tenían varias características generales. Entre estas sobresale la distribución espacial de los recursos económicos de mayor interés, que tomaba la forma bien de espacios continuos, como sugiere Rivière para una sección de la región Caranga (1982), bien de un "archipiélago" o rosario de "islas" colonizadas o dominadas. De igual interés es la condición de colonos o *mitmas* que tenía una parte de la población, dependientes de jefaturas políticas radicadas en sus centros de origen en los que no perdían sus derechos y, paralelamente, el que una parte de los campesinos proviniera de poblaciones locales incorporadas. En efecto, hay evidencia arqueológica suficiente para asumir que, además de darse allí una nutrida presencia de asentamientos Lupaca, Pacaje y Caranga, estos dominios occidentales fueron compartidos con poblaciones locales establecidas anteriormente, sobre todo en la costa (Llagostera, 1976).

Iniciándose el período colonial el panorama socioétnico regional manifestaba una fisonomía bastante compleja. Básicamente tres tipos de grupos estaban presentes en los valles bajos. Los pescadores costeros, primero, que habrían mantenido un grado relativamente mayor de

etnicidad[4]. Luego, las poblaciones agrícolas locales cuyo asentamiento es considerablemente anterior a la llegada aymara: son los llamados "yungas costeros", mucho más permeables culturalmente ante la influencia y presión aymara. Por último, los asentamientos y colonias aymaras Lupaca, Pacaje y Caranga distribuidos en forma radial respecto de sus centros de origen e interpenetrándose mutuamente. A lo anterior debe añadirse la presencia eventual de funcionarios y personal auxiliar quechua o de aymaras quechuizados en roles administrativos a partir del momento en que el Inca Yupanqui pusiera bajo su dominio la zona.

Mientras un proceso de asimilación a los grupos aymaras dominantes trazará el futuro de las poblaciones agrícolas locales, una situación de existencia plural, aunque subordinada, definirá la continuidad de los grupos pescadores como entidades diferenciadas espacial y culturalmente.

El control del poder se estructuraba de manera inversamente proporcional a la antigüedad del asentamiento. Una jerarquía compleja de "cabezas"[5] en cuyos ápices se encuentran siempre caciques de proveniencia o ascendencia aymara hegemonizaban poder y autoridad sobre grupos de campesinos y pescadores. Las jefaturas locales, a su vez, se subordinaban a señores étnicos altiplánicos, como es el caso de Cayoa o Cayuca, quien dependía de Chuqui Chambe, señor *de la mitad de arriba de todos los Carangas* y cuyo asiento estaba en el pueblo de Turco (Murra, 1979, citado por Hidalgo, 1987:290). Este control se ejercía en asentamientos ubicados a distintos niveles de altitud y con segmentos de colonos dedicados a diferentes actividades, en varios valles y sitios de costa, a veces a distancias considerables unos de otros.

No se trataba, por tanto, de dominios territoriales continuos. Ello, por dos razones. En una región de extrema aridez como esta los recursos de interés –a saber, aguas de riego, tierras agrícolas, vegas de altura, sectores de pesca, covaderas de *wanu*, enclaves de bosques, sitios de caza y recolección terrestre, depósitos de sal, minas, etc.– tienen, necesariamente, una distribución espacial discontinua, a la manera de pequeños puntos en el espacio, ampliamente separados entre sí. Por otra parte, al producirse la convergencia de miembros o "dependientes" de cuando menos tres "señoríos" aymaras de determinados valles y sitios de interés económico en la alta cordillera, el desierto intermedio y la costa, se originaba una situación de coexistencia de varias líneas de afiliaciones sociopolíticas paralelas, pero interdigitadas. La organización espacial de la tenencia

---

4 Aspecto sin duda ligado a su carácter de grupo social económicamente especializado y espacialmente localizado.

5 El poder de las jefaturas étnicas, siguiendo principios andinos de estructuración social, se segmentaba en dos autoridades, correspondientes a cada una de las divisiones socio-espaciales características de las sociedades sur-andinas.

de los recursos y, con ello, las propias relaciones de poder, tomaban la forma, entonces, de un *sistema de jurisdicciones territoriales compartidas* (Hidalgo, *op. cit.*)[6].

Por tratarse de islas periféricas o extremos que formaban parte de sistemas de producción diversificados, articuladores de espacios económicos igualmente diversos (en un *máximo de pisos ecológicos*, como lo consagrara la expresión creada por Murra), estas colonias occidentales cumplían un rol de abastecimiento de bienes socialmente valorados para las unidades nucleares radicadas en la altura. El grado de intercambio y, por tanto, el de integración social mediante las relaciones económicas entre unidades contiguas en los sitios de colonización era, al parecer, poco significativo. Sin embargo, en otro nivel de análisis, podemos imaginar las destrezas políticas que debieron desplegar los dirigentes étnicos aun al nivel de un solo valle para prevenir conflictos y mantener un perfil de tensiones bajo[7]. Esta modalidad de organización del espacio y del poder sufrirá cambios radicales con posterioridad a la conquista.

2.3. Los "señoríos" Caranga, Pacaje y Lupaca en Arica y Tarapacá y el inicio de los cambios

Basándonos principalmente en el trabajo etnohistórico de Jorge Hidalgo sobre Tarapacá y Arica y en la investigación etnológica y etnohistórica de Gilles Rivière sobre Sabaya, una reducción Caranga formada en tiempos

---

6 Creo que el tema debe ser problematizado más. ¿Qué pasaría si hacemos ajustes no en el ángulo de visión, sino en la focalización de la observación? Es posible que a una escala microrregional debamos aceptar la noción de franjas continuas, trabajada etnográficamente para el norte de Potosí por Platt hace ya algunos años. Es lo que podemos columbrar respecto de la ocupación Caranga de algunas zonas a partir de indicios históricos y etnográficos. Cuando hay continuidad del uso de espacios entre el altiplano (ganadería y agricultura de altura), la alta cordillera (ganadería, por lo menos estacional), cabeceras de valles altos (para fines ganaderos) y valles altos (con agricultura de riego para maíz, por ej.), entonces es posible y pertinente pensar en términos de un dominio continuo. Por otra parte, debemos repoblematizar el argumento acerca de la continuidad/discontinuidad: ¿esto es algo dado (un dato previo de la realidad originado en la geografía) o es algo histórico y socialmente construido? Me inclino a pensar que allí donde la distribución espacial de los recursos tuvo continuidad y existió la necesidad, las condiciones y la oportunidad de explotarlos, la ocupación adquirió la forma de franjas o, si se quiere, de manchas continuas. Ellas mismas pudieron interrumpirse por razones físicas o políticas y la ocupación se prolonga entonces de manera discontinua o compartida. También es claro que en términos de unidades sociopolíticas mayores (en el nivel de "señorío", por ej.), la discontinuidad de la ocupación y el dominio compartido son un hecho, pero solo en ciertos sectores.

7 Como se habrá notado, lo que aquí presentamos es, básicamente, el esquema elaborado para la zona por Hidalgo (1986, 1987).

de Toledo, podemos hacer una aproximación tentativa a los cambios que se produjeron durante tiempos coloniales tempranos en la presencia y el dominio de la población Caranga y de otros "señoríos" aymaras sobre los valles occidentales hoy chilenos. Estos cambios políticos inciden en la formación de las comunidades aymaras de la zona de Tarapacá y Arica, a tal punto que devienen uno de los factores que explican su estructuración colonial. No es el único factor y, posiblemente, tampoco el más importante, pero no deja lugar a dudas el papel que ha jugado.

El historiador tacneño Rómulo Cúneo Vidal reconstruyó a principios de siglo un cuadro de la presencia aymara altiplánica en los valles occidentales a partir de fuentes documentales[8]. Según esta reconstrucción, una parte o toda la población del valle de Codpa proviene del *ayllu* aymara de Copanique en Tacna; *ayllu* que, a su vez, tendría sus ancestros de filiación Lupaca en Acora, en las inmediaciones del lago Titicaca. El conjunto de localidades que cubrió la expansión de los descendientes de aquel *ayllu* ahora radicados en Codpa fueron: Socoroma (en una derivación de la quebrada de Lluta), Chitita, Pachica y Esquiña (en la quebrada de Camarones), Aico, Timar, Cobija y Codpa (en la de Chaca) y Livilcar, Belén, Umagata, Timalchaca y Ticnamar (en las cabeceras de la de Azapa). El desprendimiento de sus orígenes tacneños se habría ido produciendo durante tiempos coloniales tempranos[9].

La ocupación aymara de Tacna y de otros valles peruanos como los de Tarata e Ilabaya provendría del señorío Lupaca, en las proximidades del lago Titicaca. El poblamiento indígena de Tacna es de especial interés para nuestros propósitos por estructurarse en tiempos coloniales con dos *ayllus* cordilleranos, los de Tacora y Cosapilla, ahora en tierras chilenas[10]. Todo el valle de Tacna y, al decir de Cúneo Vidal, todos sus 27 pagos provenían del señorío de Chucuito. Desde estos *ayllus* Lupaca asentados en Tacna se habría producido la ocupación de sectores del valle de Lluta, de Codpa y sus cabeceras, lo mismo que el de Azapa en su sector alto. Presencia Lupaca es también señalada por Hidalgo para Lluta, basándose en información colonial (1986:23). Una prolongación meridional de aymaras Lupaca serían, según el parecer de Cúneo Vidal, una parte o toda la población de Pica y de localidades aledañas en la línea de pequeñas aldeas de las estribaciones de la cordillera entre Tarapacá y Guatacondo. Como bien señala Hidalgo, no se ha localizado toda la documentación utilizada por Cúneo Vidal para hacer esas inferencias,

---

8 Que, por desgracia, no detalla suficientemente como para contrastar sus conclusiones y garantizar así su confiabilidad.

9 Para una versión distinta, confróntese Larraín, 1975a:287.

10 Correspondiendo, aproximadamente, con la actual comuna de General Lagos.

por lo que sus proposiciones, por atrayentes que sean, deben ser tomadas con las precauciones del caso.

Por el contrario, la población de la quebrada de Tarapacá y alrededores no sería Lupaca, sino que tendría una proveniencia más meridional. Si se lee con cuidado lo escrito por Cúneo Vidal este no está hablando de manera precisa de la zona inmediatamente al sur del lago Titicaca conocida históricamente como provincia Pacaje, sino de una extensión más vasta de territorios que envuelve asimismo la región Caranga, por lo que resulta plausible deducir que se trata de población perteneciente al señorío Caranga, principal o exclusivamente, debido a su vecindad con el área de Tarapacá. Evidencia más consistente de una genuina presencia Pacaje, además de Caranga, la encontramos, en cambio, en las cabeceras de las quebradas de Azapa y Lluta a partir de ciertas explicaciones dadas por Hidalgo. Esto es coherente con la proximidad de este sector cordillerano a la región propiamente Pacaje en el altiplano. Según él, hacia 1661 *los señores altoandinos Pacajes y Carangas, junto a sus curas y corregidores, procuraron recuperar sus antiguos territorios y colonos (así) como hacer regresar a los fugados* (de sus obligaciones tributarias y de la mita de Potosí) (1987:291), lo que supone una ocupación previa datable en tiempos prehispánicos (1986:23).

Por Caranga o Qaranqa (para aproximarnos a una fonética aymara) se reconocía a la llegada de los españoles uno de los "señoríos" aymaras distribuidos a uno y otro lado del "eje acuático" constituido por el río Desaguadero y rematado en sus extremos por el lago Titicaca y el Poopó (Bouysse-Cassagne, 1978). Bajo un esquema de control vertical de pisos ecológicos, los Caranga controlaban territorios y sitios ecológica y productivamente muy diferenciados. Estos territorios habrían tomado, al parecer, una forma continua en ciertos sectores específicos[11], mientras que sus prolongaciones o sus extensiones laterales la de colonias[12]. Algunas colonias estaban establecidas en los valles orientales de Cochabamba y las inmediaciones de Sucre, pero las más importantes y, al decir de Rivière (*op. cit.*), las más antiguas, se encontraban en los pequeños valles occidentales hasta la costa pacífica. Entre otras posibles explicaciones sobre esta situación está la de su relativa proximidad. Hay referencias documentales que señalan pertenencias Caranga en el valle de Lluta, en el de Azapa y sus cabeceras, en el de Codpa[13], en el de Camarones e incluso en las

---

11 Configurando transectos que iban entre la altiplanicie y la costa, incluyendo tramos de alta cordillera y quebradas con sitios aptos para la agricultura, los mismos que servían de rutas hacia la costa pacífica.

12 Por razones geográficas o políticas determinados puntos de interés compartido con otras entidades resultaban distribuidos de manera espacialmente discontinua.

13 Trelles menciona la presencia de *mitmas* Caranga asentados en el valle de Codpa, los mismos cuyo dominio disputaban y terminaron por resolver hacia 1559 los encomenderos Lucas Martínez de Vegazo y Pedro Pizarro (Trelles, 1982:171).

proximidades del valle de Camiña y una de las quebradas anexas de la de Tarapacá, ya en la provincia colonial homónima. Se les ha considerado "archipiélagos multiétnicos" en la medida que eran compartidos con otros señoríos locales o aymaras altiplánicos septentrionales (como los Lupaca, con presencia en Lluta y Azapa). Estos valles les proveían de coca y maíz, principalmente, y sus cabeceras de pasturas para ganados, madera de *queñua* y leña. En sectores del desierto había bosques que proveían maderas, frutos y harinas, en tanto que la costa los premunía de pescados, mariscos y *wanu* para la agricultura de las colonias vallesteras[14].

Esta presencia Caranga en la zona se prolongaría incluso después de las demarcaciones jurisdiccionales coloniales y de las reducciones toledanas, hasta inicios del siglo XVIII. Las tensiones y problemas menudearon. Nos señalará Rivière que:

> *l'arrivée des conquérants espagnols en est certainement la cause principales mais cette rupture ne fut pas inmédiate: c'est au cours des deux premiers siécles de la Colonie que les Qaranqa sont progressivement amputés de leurs* ***valladas*** *occidentales* (*op. cit.*:19).

A inicios del siglo XVIII se había consolidado totalmente una nueva situación de posesión de la tierra en la alta cordillera y en los valles occidentales, como veremos. Otro tanto había ocurrido con los recursos provistos por las demás áreas complementarias, como por ejemplo, los de la costa[15]. Se había roto por lo tanto el sistema de complementariedad vertical Caranga y, junto con él, el de los otros señoríos altiplánicos presentes en la zona. Las relaciones entre la altiplanicie y los valles se redefinen a consecuencia de la profunda recomposición territorial, económica y sociopolítica que impone el orden colonial. Se pasa progresivamente desde un sistema de control vertical de pisos ecológicos al de economías campesinas estructuradas en comunidades y estancias que mediante relaciones de intercambio refundan, por medio de otro mecanismo, la complementariedad perdida.

¿Qué factores intervinieron para que esta pérdida de los espacios Caranga al poniente de la cordillera andina occidental fuera paulatina?; ¿se trató realmente de un retroceso paulatino? Esta última pregunta

---

14 Cf. también Hidalgo (1986, 1987).

15 La pérdida del acceso a la costa es, por cierto, relativa. Muy tempranamente habrían dejado de existir asentamientos permanentes de población Caranga o bajo su control en la costa o en sus inmediaciones. Sin embargo, podemos creer que continuó el acceso a los depósitos de estiércol de aves marinas, por ejemplo. Ahora se articuló esos sitios, muchas veces de manera clandestina, desde los mismos valles, mediante caravanas de llamas y, más adelante, de burros y mulas. Acerca del particular hay alguna evidencia etnográfica disponible y no tendríamos por qué suponer que esto no ocurrió así durante tiempos coloniales.

se torna de interés si recordamos que según Rivière el repliegue culmina a principios del siglo XVIII, pero por otra parte sabemos que el reordenamiento territorial, es decir, la definición de los límites del Corregimiento de Arica, la delimitación de las tierras de los pueblos indígenas y el establecimiento de doctrinas con sus jurisdicciones, se había hecho efectivo ya a fines del siglo XVI e inicios del XVII. Junto con lo anterior es posible interrogarse acerca de qué carácter tuvo la pérdida paralela de recursos por parte de los Lupaca y los Pacaje. Iniciemos una respuesta a estos problemas exponiendo de manera ordenada los argumentos dados por Rivière.

El documento más temprano por él ubicado (de 1540) está referido a títulos de encomienda emitidos por Francisco Pizarro a españoles y señala, en el caso de la cesión a Lope de Mendieta, aldeas atiplánicas (Turco y Chuquicota, por ejemplo). Pero, también, varias localidades ubicadas en las *yungas de la mar* y cuyos nombres en algunos casos son hoy reconocibles (*lluta*, inmediatamente al norte de Arica; o *codpa*, al sur de esta ciudad) en los que están asentadas autoridades menores e intermedias sujetas a *chuquichambi señor de los Carangas* y, en un caso al menos, al otro señor Caranga llamado Mamavillca. Bajo la dirección de los caciques de rango menor están sujetos, en un número variable, indios encargados del cultivo de chacras (maíz, seguramente, y coca como se hace expresa mención en uno de los casos). En el otro extremo del período que estamos considerando, Rivière menciona documentos del siglo XVII y algunos fechados a inicios del XVIII que indican una supuesta continuidad del modelo de "archipiélago". Un documento encabezado como *Títulos antiguos del cantón Turco* remite a una situación en la que se habían producido numerosos conflictos entre comunidades de la jurisdicción de Arica[16] y otras ubicadas en el altiplano de lo que hoy es el Departamento de Oruro, particularmente del área de Turco, debido a la invasión que miembros de las primeras habían perpetrado en tierras de cultivo de coca, maíz, así como frutas y cereales europeos, de las segundas. Otro documento denominado "*Memorial de los Caciques de Hatun Carangas*" se refiere al reclamo de un cacique de esa repartición indígena en contra de un español, un tal Felipe Gómez de Buitron quien en la localidad de Guancarani, quebrada de Camarones, cometió diversos abusos contra indígenas de Turco que mantenían allí cultivos (Rivière, *op. cit.*).

16 Se mencionan las aldeas de Pachica y Esquiña en la quebrada de Camarones, Guallatire en la alta cordillera, Timar inmediatamente al norte de Codpa, Tignamar y Belén en las cabeceras precordilleranas de Azapa, así como Pucyo en la de Lluta.

La aldea de Tocoroma (Socoroma de hoy, en una quebrada lateral a la de Lluta) aparece también referida, en el mismo memorial de los Hatun Carangas de fines del siglo XVII, como un sitio con ocupación Caranga anterior a las reducciones toledanas. A pesar de esa pertenencia, sus habitantes se negaban a dar cumplimiento a sus obligaciones como mitayos (algo también señalado por Hidalgo, 1986, para los Caranga y los Pacaje). Otro caso mencionado por Rivière es interesante, de igual manera, para intentar trazar el perfil de estos fenómenos de ruptura al nivel de los mismos Caranga. En esta ocasión se refiere a un incidente menor, pero expresivo de lo que se estaba viviendo. Una autoridad local Caranga:

> *trajo dos medias de arina de maíz a este pueblo de Timar para que las viudas le hicieran chicha y habiendole sabido el jilakata bernardo puma se las volvio diciendole no ser de la juridiccion de estos parajes sino del pueblo de Turco a que no le hallaron mas palabras* (*op. cit.*:20).

Hasta aquí los testimonios; vamos ahora a las explicaciones, empezando por las de Rivière. Un primer aspecto, señalado por este autor, es el profundo declive demográfico sufrido por los Caranga durante el siglo XVII, tanto en el altiplano como en sus espacios de colonización. Ello habría sido ocasionado por desastres climáticos, pestes, sobreexplotación de la fuerza de trabajo, bajas tasas de natalidad y la huida de individuos a otras zonas. Estos fenómenos en su conjunto acarrearon dificultades consiguientes para mantener de un modo estable o enviar temporalmente contingentes regulares de *mitmas* a los valles occidentales. Otro tanto podemos asumir respecto de los Lupaca y Pacaje (Rivière, *op. cit.*; también Sánchez Albornoz, 1978, y Saignes, 1985). Estos habrían sido factores importantes, pero difícilmente pueden considerarse una causa suficiente para explicar el repliegue Caranga hacia la altiplanicie. Es oportuno problematizar el asunto introduciendo más elementos.

La crisis demográfica de los Carangas, los conflictos que surgieron entre comunidades de los altos de Arica y Turco, así como las usurpaciones y la violencia ejercida por españoles interesados en los valles con presencia Caranga nos parecen más bien resultados de dos grandes componentes de estructuración regional. El primero radica en la organización política y administrativa que termina de definirse y empieza a operar efectivamente con el virrey Toledo; es decir, aludimos a la forma de dominio y acción del Estado español sobre el territorio y sus habitantes. El segundo nos remite a la estructura agraria que se constituye progresivamente en la zona, en la que juega un papel gravitante un sector de hacendados y empresarios agrícolas. Esto es, hacemos mención de la operación y el contexto de relaciones sociales y políticas en que actúa el capital mercantil regional. Al desarrollo de esta idea nos abocaremos ahora.

2.4. El Estado colonial y la nueva territorialidad

Arica empezó a adquirir notoriedad como puerto de salida de la plata de Potosí y el Alto Perú a mitad del siglo XVI. La definición del corregimiento de Arica es una realidad hacia 1565, momento en el que se nombra su primer corregidor. Por ordenanza del rey Felipe II en 1570 Arica adquiere título de ciudad provista de su propio Cabildo. En 1574 el virrey Toledo confirmó su condición de bisagra entre Potosí e importantes secciones del espacio peruano (Dagnino, 1909).

Los límites meridionales y orientales del corregimiento que lo separaban de Atacama, Lípez y Carangas se definieron en 1578. Ellos cortan en sentido transversal Arica y Atacama a la altura de Quillagua y siguen por la alta cordillera en dirección norte, separando el corregimiento de Lípez, luego el de Carangas y por último el de Pacajes (Paz Soldán, *op. cit.*). Lo interesante del caso es que estos límites se transformarán en fronteras reales que separan física y socialmente a Arica de otros corregimientos, así como a las unidades sociales correspondientes a los varios niveles jurisdiccionales que integraba (provincias, doctrinas y reducciones).

Podemos detenernos momentáneamente en ello, porque en la documentación presentada por este autor se establecen deslindes y demarcaciones a los que se volverá más tarde. En 1578 Alonzo de Moro y Aguirre, corregidor de Arica, efectúa deslindes en el flanco oriental de las regiones de Tarapacá y Arica. Mojón por mojón, cada tres y hasta nueve leguas, según el caso, traza deslindes que se mantendrán durante toda la época colonial prácticamente sin cambios y que, con pequeñas modificaciones, se prolongarán luego en momentos republicanos peruanos y chilenos, hasta hoy. Para el caso de las comunidades indígenas que aquí nos interesan, el mismo documento estipula que la ganadería podía practicarse solo hasta media legua de distancia de esos límites, objetivando en una práctica laboral concreta el carácter más bien jurídico y simbólico de los mojones y las líneas rectas que imaginariamente los unen (Paz Soldán, *op. cit.*:51-52). De este modo, las demarcaciones se transforman en un verdadero parteaguas de la actividad agropecuaria aymara. Habrá entonces un "más acá" y un "más allá" que será un factor de definición de derechos sobre tierras, de recomposición de relaciones sociales y de formación de nuevas identidades colectivas.

Algún tiempo más tarde se generaron reclamos y peticiones liderados por Felipe Arabire, cacique principal del pueblo de Santa María Magdalena de Chiapa y, por separado o de manera conjunta, por Felipe Mauricio Locay, gobernador, justicia mayor y cacique principal del pueblo de San Lorenzo de Tarapacá y por el "segunda persona" y gobernador del pueblo de Chiapa Juan García Chuquichambe. Todos ellos se verificaron durante la segunda década del siglo XVII. Dieron motivo a decretos

de la Real Audiencia con sede en Lima y a diversas actuaciones legales efectuadas por Lorenzo de Castro (teniente de corregidor de Tarapacá) y su superior Fernando de Loma Portocarrero, a la sazón corregidor y justicia mayor del corregimiento de Arica[17]. Estas gestiones tuvieron por base, obviamente, las reclamaciones de los caciques y los decretos reales que alcanzaron. En presencia de algunos de los caciques afectados que acabamos de mencionar, esas autoridades otorgaron amparos, concedieron posesiones y establecieron diversos linderos y amojonamientos. Con una extensión de 27 topos de tierra, proveyeron un amparo para tierras en Pachica, quebrada de Tarapacá, pertenecientes a Sotoca[18]; en Mocha (también en el sector medio del sistema de la quebrada de Tarapacá) otorgaron otro por 6 topos de tierra pertenecientes a Chiapa (que como Sotoca se encuentra en la cuenca de Aroma, algo más al norte). Se trazaron deslindes hacia la alta cordillera pasando por Sibaya, hasta llegar a la *linda grande* o *linda de los Lípez*, para de allí retomar la divisoria entre corregimientos que en su momento fuera arbitrada por Alonzo de Moro y Aguirre bajo instrucciones del virrey Toledo.

---

17 Existen algunas dificultades para la identificación de la fecha de estas gestiones. La versión de este conjunto documental presentado por Mariano y Felipe Paz Soldán pone fechas que van entre 1659 y 1668, salvo en un caso en que las mismas autoridades indígenas aparecen en 1612. Hay evidentemente malas lecturas de las fechas, que se deslizaron durante el copiado de estos documentos y que luego siguieron reproduciéndose hasta fines del siglo XIX. Este mismo conjunto documental, con pequeñas omisiones, se encuentra en copias poseídas por comuneros de Sotoca y Chiapa. No hemos localizado el original o al menos una copia antigua. Por añadidura, fue también publicado por los Caciques de Isluga en 1918 en momentos que había vehementes tensiones de límites con la vecina comunidad de Cariquima. También aquí se repiten los errores. En efecto, se trata de actuaciones judiciales y administrativas efectuadas alrededor de la segunda década del siglo XVII por parte del corregidor Fernando (o Hernando) de Loma y Portocarrero y el teniente de corregidor de Tarapacá Lorenzo de Castro. Sabemos por Dagnino que estas autoridades ejercieron sus cargos en el área en las fechas que citamos, entre 1609 y 1615 el uno, en tanto que el otro, aunque aparece mencionado para 1624, estaría aparentemente desde antes en la zona (*op. cit.*:236-239). Estos documentos fueron, según parece, utilizados más tarde (1651 y 1653 en una de las copias reunidas, 1659 en otra de ellas) en un amparo de tierras cuyos detalles no se describen, emanado de la Real Audiencia de Lima en favor de don Juan García, firmada por Ignacio Morales Arampuru. Se trataba, posiblemente, del mismo Juan García Chuquichambe ya muy anciano o, alternativamente, un descendiente o afín con el mismo nombre y similar autoridad para presentar quejas de su comunidad ante quien correspondiera. Esta gestión quedó así intercalada. En 1660 Pedro de Montoya, corregidor de Arica (cf. también, Dagnino, *op. cit.*:236), recibió esta provisión real y firmó en fe de recepción un documento, también intercalado al expediente que ha llegado hasta nosotros, signado a su vez por Ygnacio Morales de Aramburu; todo ello nos hace inclinarnos, entonces, por 1659 como la fecha más genuina del documento mencionado más arriba.

18 Sotoca es una comunidad cuyo poblado se encuentra en una quebrada anexa de la cuenca del río Aroma a unos 35 km en línea recta, aproximadamente, de Pachica.

Intervinieron también en el trazado de deslindes entre curatos. La separación entre los de Camiña y Codpa la hacen partir desde el Salar de Surire. Saliéndose de los límites generales del corregimiento desprendieron un deslinde en dirección a occidente que, tomando las cabeceras de la quebrada de Camarones, sigue por el interior de esta y se prolonga hasta el mar. La banda meridional de la quebrada quedó bajo la jurisdicción del curato de Camiña, y la septentrional bajo la del curato de Codpa. En suma, además de la resolución de la posesión de tierras pertenecientes a pueblos situados en una cuenca hidrográfica vecina, trazaron los límites de una sección del frente sur, la banda oriental y la septentrional del curato de Camiña.

Por otra parte, en el mismo conjunto documental y por el mismo tiempo, Felipe Mariano Locay, Juan García Choquechambe, Lorenzo de Castro y el corregidor Fernando de Loma y Portocarrero otorgaron posesiones, mojones y linderos, ahora al interior del espacio cubierto por el curato de Camiña. Con ello establecieron límites entre las pertenencias de los pueblos de Chiapa y Sotoca en el sector precordillerano de Cariquima e Isluga en el de la alta cordillera, y de estas dos últimas comunidades con las primeras en la zona de cumbres más altas.

La operación del sistema de relaciones coloniales con sus fueros y jurisdicciones tiene, entonces, una expresión espacial en la noción de territorios establecidos, los que se dividen internamente en otras categorías de unidades; esto es, con límites y fronteras tanto internos como externos. Estamos entonces lejos del dispositivo precolombino de las jurisdicciones compartidas, multiétnicas, flexibles, permeables y acomodaticias. Ha tenido lugar la transformación del sistema de jurisdicciones compartidas prehispánica y pretoledanas a un sistema de jurisdicciones discretas.

Nos queda señalar que las autoridades coloniales se mantuvieron en general celosas de sus prerrogativas y poderes desarrollando una política de fronteras dura. Ello adquirió especial sentido en los siglos XVII y XVIII para el caso Caranga y Pacaje desde donde la población indígena presionaba por instalarse en Arica, huyendo de la pesada carga de tributos, diezmos y mita en sus provincias de origen. En el caso de Tarapacá también se presentaron algunos problemas, pero de índole diferente. Esta conducta de defensa o incluso de promoción activa de los derechos jurisdiccionales del corregimiento no es casual. Lejos de consistir en un mero prurito funcionario, supone un conjunto de intereses en juego tanto fiscales como privados. De otro modo no podría entenderse que las autoridades de Arica defendieran en 1661, en una causa que terminó por resolver la Audiencia de Lima, a los campesinos Pacaje asentados en las tierras altas de Arica. A estos se los había capturado y obligado a retornar al altiplano, requisándoles todas sus pertenencias y dañando sus cultivos (Hidalgo, *op. cit.*:35-36). Sin considerar la existencia de esos

intereses tampoco podría entenderse la tolerancia oficial que se tuvo hacia la instalación de forasteros, principalmente Caranga, en Arica y Tarapacá. Desde fines del siglo XVII y prácticamente durante todo el XVIII fueron arribando a la alta cordillera andina de Tarapacá y, seguramente, también a los valles agrícolas, gozando del amparo y hasta de la protección de las autoridades coloniales correspondientes. Esta instalación, acogida y distribución de tierras de pastoreo a cambio de hacerse tributario del lugar estará en el origen de las comunidades de Cariquima e Isluga tal como hoy las conocemos y determinará que su organización interna se especifique en un sistema de estancias. Más adelante desarrollamos en extenso una descripción y explicación de este proceso para el caso de Isluga.

¿En qué consistían esos intereses? Los forasteros servían a las empresas y actividades económicas de los corregidores en calidad de yanaconas. Además, eran fuerza de trabajo de bajo costo susceptible de encapsular y retener en las haciendas y explotaciones agrícolas comerciales españolas. Para los curas, por su parte, se trataba de individuos que podían participar de manera activa en el patrocinio y financiamiento de celebraciones religiosas. Ello se veía favorecido, a no dudarlo, por el interés de los forasteros en crear condiciones sociales para una incorporación armoniosa a las comunidades de destino. Una condición para ello fue el "ponerse en situación" de comunero; es decir, involucrarse plenamente en el cumplimiento de deberes correspondientes a los miembros del pueblo al que se llegaba, entre ellos los deberes religiosos y rituales. Esta actitud es coherente con los mecanismos de integración de forasteros a las comunidades, ampliamente descritas para la región altiplánica, en la que jugaba un destacado papel un código de relaciones parentales (Saignes, 1985).

En muchos casos los forasteros se transformaban en peones nominalmente libres, pero en los hechos eran retenidos por diversos medios (deudas, compulsión directa, paternalismo, protección ante terceros, etc.) para servir en labores domésticas, servicios de transporte, faenas agrícolas, etc., de hacendados y corregidores. Pero ¿cuánto podía interesar a los propios pueblos indígenas la aceptación de forasteros? Si el monto de las tasas tributarias era fijo para cada uno de los pueblos, y el procedimiento para su redefinición largo y engorroso[19], la capacidad de respuesta del sistema administrativo colonial ante las transformaciones económicas y demográficas indígenas era en correspondencia poco eficiente. El arrendamiento de retazos de tierras a forasteros, las medierías (de animales, por ejemplo) o cualquier otro mecanismo que suponga renta podía servir al propósito de ayudar a solventar las tasas comunales. Otra fórmula empleada para agregar forasteros consistió en la autorización

[19] Mediante el expediente de una revisita.

del acceso a tierras vacantes habilitables en aquellos casos que las hubiera por disminución de contingentes de población locales. Es la razón que creemos está en la base de la aceptación de forasteros Caranga por el cabildo local en el caso mejor conocido de Isluga, además de eventuales presiones provenientes de los funcionarios coloniales. Ello parece haber sido una cuestión generalizada no solo en la región ganadera altoandina provista de amplios espacios, sino también en las localidades agrícolas de los valles medios[20].

La implantación de una nueva territorialidad en las sociedades indígenas y sus sistemas de articulación espacial se despliega de manera progresiva[21]. Recapitulando, distinguiremos un primer momento, anterior a la fundación del corregimiento, pretoledano por tanto, en el que la situación que se crea está definida por el régimen y el funcionamiento de la encomienda en la zona. Corresponde al período comprendido entre 1540 y 1565. En este lapso se asiste al inicio de la crisis del sistema de verticalidad económica Lupaca, Pacaje y Caranga en la zona, como consecuencia de las ambigüedades y los conflictos en torno a la población encomendada.

Un segundo momento, posterior a 1565 y que dura hasta la segunda década del siglo XVII[22], es de formación del sistema de jurisdicciones coloniales. La frontera oriental del corregimiento de Arica va transformándose paulatinamente en un eje de separación real entre poblaciones indígenas locales y poblaciones Caranga y Pacaje que participaron de ese espacio, pero respecto de los que llegarán a hacerse extraños. Es el momento, también, en que después de definidos los límites orientales del corregimiento, se van estableciendo con precisión jurisdicciones territoriales menores (de las doctrinas y los pueblos de indios). De esta manera, asumimos que iniciándose el siglo XVII las jurisdicciones del corregimiento, el territorio indígena y sus subdivisiones internas están definidos y operan efectivamente, imponiéndose sobre los rezagos del sistema de verticalidad previo.

Este es el momento en que la imposición del sistema de organización del espacio social regional español termina de definir un cambio radical en las jurisdicciones territoriales compartidas indígenas preexistentes. Ellas suponían la dispersión de los *ayllus* y aun de segmentos de estos,

---

20 Aunque en este último caso, suponemos, en competencia con hacendados y particulares españoles y criollos por la fuerza de trabajo foránea y por tierras en las áreas de frontera agrícola comercial.

21 En el sentido de proceso en cuyo interior es posible distinguir etapas y factores que se implican durante cada una de ellas y participan en la definición de una nueva situación en una etapa siguiente.

22 Al menos por lo que sugiere la lectura de la documentación consultada en relación con la constitución de los pueblos indígenas, aspecto central de este trabajo.

en función de un acceso más eficiente a recursos. Los nexos entre los individuos y los grupos se basaban en relaciones de parentesco o por lo menos se expresaban en un lenguaje del parentesco. Ahora se crea un nuevo tipo de territorialidad continua, delimitada, estructurada en niveles jerárquicos y sujeta a un sistema de autoridades con una evidente impronta peninsular. En ella los individuos trazan pertenencias espaciales basadas en adscripciones residenciales y fiscales y ya no principalmente parentales como en el caso anterior.

Un tercer momento se despliega luego de la consolidación de un espacio social definido por relaciones coloniales. Lo podemos calificar como de reproducción del sistema de relaciones coloniales. Nos interesará en las páginas siguientes destacar el desarrollo del sistema español de propiedad de la tierra, por una parte, y la dinámica de tenencia, propiedad y uso de la tierra indígena, por otra.

2.5. Los intereses privados sobre la tierra

Por el rol que cumplía como puerta para la entrada del azogue destinado a la minería altoandina y para la salida de la plata hacia Lima, Arica mantuvo desde la segunda mitad del siglo XVI una presencia y actividad continuas de españoles que se asentaron en la zona y se reconocieron como vecinos suyos. Muy tempranamente, por tanto, se instalan en esta zona y más tarde en la de Tarapacá un contingente español cuyos intereses estaban centrados en la minería (exploraciones mineras, extracción y elaboración de minerales, como en Tarapacá) y actividades conexas (arrieraje, producciones agropecuarias para su comercialización en los centros mineros, especialmente en la zona de Arica).

La constitución de la propiedad agraria española en la zona involucró a ese grupo de españoles[23]. Además de la fuerza de trabajo indígena a los empresarios agrícolas y mineros españoles interesaban aquellas de entre sus tierras que poseyeran aptitudes suficientes para el desarrollo de producciones comerciales o de apoyo a la minería y actividades afines. Este interés estaba basado en las posibilidades de ganancias abiertas para la realización de mercancías, debido a la existencia de un amplio espacio mercantil en la zona altoandina. En el mismo corregimiento también se

[23] Podemos preguntarnos por el papel que pudo jugar el cabildo de Arica, por ejemplo, en la apropiación de tierras de los valles bajos como Lluta y Azapa y Codpa en lo que fueron áreas de colonización y explotación Lupaca, Pacaje y Caranga. Otro tanto habría ocurrido más tardíamente con el asentamiento español en Tarapacá bajo y en Pica (Advis, 1990).

dinamizó la comercialización de insumos y productos durante aquellos períodos en los que la minería de la plata tuvo mayor actividad[24].

Empresarios mineros o con intereses mineros de la zona veían en las producciones agrícolas propias, asimismo, un medio de bajar costos de explotación minera y por esta vía generar ganancias suplementarias. Por tanto, en la región meridional del corregimiento y en los territorios altoandinos a los que Arica servía de bisagra de articulación con otros espacios peruanos y la metrópoli, un factor de dinamización centrado en la minería de la plata estimulará el desarrollo de una economía agrícola empresarial concentrada en los valles bajos. Para ello fue necesario la enajenación de tierras indígenas existentes en esos valles.

Varios mecanismos pudieron cada uno por su cuenta o de manera combinada permitir a peninsulares y luego a criollos ejercer una presión sostenida sobre la tierra indígena y apropiarse de una buena parte de ella. Podemos destacar el caso de tierras que ocupaban *mitmas* retornados a sus regiones de origen en la altiplanicie y el de áreas correspondientes a colonias étnicas que no pudieron mantener una presencia estable o suficientemente numerosa en esos sitios. También, el de tierras labradas para beneficio de autoridades étnicas desaparecidas o para el culto indígena. Asimismo, la situación de tierras descuidadas o usadas eventualmente y correspondientes a prolongaciones dentro de sistemas de microverticalidad locales, al igual que el despoblamiento de lugares por muerte de sus anteriores poseedores indígenas. También pudieron incorporarse a los haberes españoles rezagos excluidos de las radicaciones a pueblos ordenadas por Toledo en el área, correspondientes a enclaves de valles bajos, lo que a su vez se emparienta con el caso de la formación de excedentes derivados de caídas bruscas de población y de retasas correspondientes que, de manara paralela, excluyen terrenos. Las composiciones de tierras indígenas ocupadas mediante algún mecanismo de renta fue otro expediente al que se recurrió frecuentemente. En fin, ocupaciones de facto, habilitaciones y ampliaciones de tierras previamente indígenas, compulsiones legales, físicas y psicológicas, etc. La consecuencia de largo

---

24 *El ciclo de circulación del capital minero se realiza casi íntegramente dentro del propio espacio colonial andino* (Assadourian, *et al.*, *op. cit.*:23). Esto se traduce en la formación o transformación tanto de sectores productivos agrarios como de núcleos manufactureros que satisfacen una amplia demanda originada en la actividad minera. La circulación mercantil dinamizada de esta manera favorece la articulación de diversas regiones proveedoras de medios productivos y bienes de consumo humano sujetas a partir de entonces a una división geográfica del trabajo. Ello tendrá a su vez un considerable impacto transformador al interior de las regiones que se adecuan a este sistema suprarregional. Desarrollo urbano y nutridos circuitos de arrieraje son fenómenos que igualmente se le asocian (*op. cit.*:23-26).

plazo será el desplazamiento de la población indígena valles arriba por la vertiente occidental de los Andes.

Aun cuando durante ciertos períodos la presión sobre las tierras indígenas por parte de españoles fue baja o casi inexistente, visto en el largo plazo debe sostenerse la idea de que las amenazas externas a la posesión de la tierra fueron un fenómeno colonial permanente que se prolongó durante todo ese ciclo[25]. Este fenómeno se concentró en los valles bajos cercanos a la costa en el caso de Arica y en los oasis y quebradas del pie del desierto en el de Tarapacá. Con la excepción de Pica y Tacna donde coexistieron indígenas, criollos y descendientes de africanos, como bien nota Hidalgo (*op. cit.*:171), en el resto del corregimiento se dio una separación espacial neta entre indígenas y no indígenas. Es un proceso cuyo delineamiento general estaba ya planteado a fines del siglo XVI. Ante la presión española los indígenas fueron obligados a replegarse hacia las tierras altas en la precordillera andina (valles occidentales) y la alta cordillera fronteriza con los corregimientos de Carangas y Pacajes. Ciertos enclaves indígenas, como los grupos de pescadores marítimos, fueron rápidamente incorporados a circuitos mercantiles y sus poblaciones, ya de por sí reducidas, perdieron notoriedad en el siglo XVIII. Hitos gravitantes acerca de este proceso fueron, como venimos diciendo, el desarrollo de Arica y la actividad de la minería de la plata en Tarapacá.

La instalación de españoles en Arica y la ocupación de tierras de los valles de Lluta, Azapa y Tacna con fines de producción comercial fue una realidad temprana, al tenor de la actividad generada por el arrieraje y la demanda creada por mercados altoandinos en expansión (por ejemplo, para productos como alfalfa, aceite de oliva, vino o ají). En Tarapacá las pulsaciones dinamizadoras por medio del desarrollo de la minería se dieron, inicialmente, en la segunda mitad del siglo XVII y, sobre todo, durante el XVIII con la reapertura de las faenas extractivas en Huantajaya. En cualquier caso, desde ese primer auge minero la instalación de colonos españoles en Pica (más precisamente, Matilla), Tarapacá y ciertos sitios bajos de Camiña es una realidad, como lo veremos. Diversas actividades explican esta presencia e instalación: minería de hallazgos en pequeña escala que en dos períodos históricos adquirió mayor envergadura; producción de vinos en Pica y Matilla; conexiones con actividades de pesquería y extracción de *wanu*; arrieraje, etc. Por cierto, Tarapacá estuvo lejos de alcanzar el tamaño de población no indígena y la actividad del complejo Arica-Tacna.

---

25 En teoría, los momentos de mayor presión deberían corresponder con procesos de activación minera en la región y en las provincias altoandinas, a todo ello sigue la apertura de mayores demandas de productos y servicios.

2.6. Las etapas del repliegue en la altura

Señalemos provisionalmente algunos momentos en este proceso. Uno es el que podemos denominar de constitución de un sector de propiedad agrícola española bajo la forma de empresas agrícolas mercantiles, seguramente integradas con otras actividades económicas de sus propietarios[26]. Estos asentamientos y propiedades estarán puntualmente localizados en valles bajos costeros (Lluta y Azapa), ciertos oasis, como el de Matilla y áreas de piedemonte, junto al desierto (Tarapacá, Codpa, quizá Camiña). El período de constitución podemos situarlo en la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII; es decir, cubre las ya señaladas dos primeras etapas de la formación del sistema de territorialidad indígena que reemplaza el esquema de verticalidad previo. Otro podemos denominarlo de consolidación, en el que se sanean en términos jurídicos diversas posesiones, se producen ampliaciones y se crean nuevas unidades en las áreas de ocupación española. Podemos ubicar lo anterior en gran parte del siglo XVII e inicios del XVIII; corresponde, por tanto, a la tercera etapa que proponemos en la definición de la territorialidad indígena regional. Un tercero, focalizado en Tarapacá, durante el siglo XVIII, deriva de la reactivación de la minería local y de un incremento de la presión de mineros y hacendados sobre el territorio indígena, lo que significó una ampliación de las tierras en manos de no indígenas. Un cuarto y último, correspondiente a gran parte del siglo XIX y a las postrimerías del período que aquí consideramos, que se tradujo en la anexión de nuevas tierras en algunos lugares, como consecuencia de las ingentes necesidades de productos que fue generando la industria salitrera. Pero en este último caso, de lo que se trató, también, fue de la incorporación y transformación, al interior de algunas comunidades importantes, de un número de mestizos o de aymaras que evolucionaron a una condición no indígena mediante mecanismos de diferenciación social y étnica. Ellos llegaron a concentrar relativamente importantes recursos productivos que pertenecieron a las comunidades o que, al menos, estaban sujetos a una distribución más igualitaria, en un contexto en el que se habían abolido todos los resguardos que hasta inicios del siglo XIX contribuían a preservar las tierras de las comunidades.

---

[26] Preferimos hablar de "empresa agrícola" con fines mercantiles y no de haciendas, porque estas propiedades relativamente pequeñas, muchas veces compuestas de retazos dispersos en varios valles, lejos de otorgar una imagen de propietarios rentistas y ausentistas, en un contexto como el del corregimiento de Arica suponen un trabajo activo y laborioso, redes de arrieraje y suficientes conexiones comerciales para la realización mercantil de la producción. Este perfil se describe mejor mediante el concepto de empresa agrícola mercantil, como lo propone el profesor Assadourian, para denotar el carácter progresivo, en general, de la agricultura española de muchas regiones andinas.

Podemos ver algunas situaciones a modo de ejemplo. Un primer caso podría ilustrarse mediante la presentación que el procurador general de naturales Juan Bermejo hiciera ante la real Audiencia en la Ciudad de los Reyes del Perú a principios del siglo XVII (*ca.* 1610), a raíz de la petición de amparo de don Juan García Chuquichambe, gobernador y cacique principal del pueblo de Chiapa. Este amparo se refería a unas tierras ubicadas en la parte baja, al pie del desierto, en la quebrada de Camiña (Tana o Camiña, Corza, Quiuña y Tiliviche), amenazadas por españoles. El cacique Chuquichambe recibe una providencia de amparo y, supuestamente, sus posesiones se ven salvaguardadas de manera temporal. Esta es una situación a nuestro modo de ver expresiva de la etapa de constitución de la propiedad española en un momento posiblemente tardío (Paz Soldán, *op. cit.*:25).

En la zona de Arica el proceso de constitución de la propiedad española se habría desarrollado tempranamente[27]. Lo que pudiéramos denominar su consolidación se inicia a principios del siglo XVII cuando tienen lugar procedimientos legales tendientes al saneamiento de la posesión de esas tierras. Como las tierras indígenas no podían traspasarse a españoles[28], se buscó mediante los procedimientos de rigor revestir de plena propiedad la posesión de tierras obtenidas, en numerosos casos, según podemos entrever, mediante usurpaciones hechas a antiguas pertenencias indígenas. El mecanismo de la composición de tierras fue ampliamente empleado en estos casos. Para Arica se tiene referencias a composiciones de tierras en 1618, 1631, 1643 y 1658 (Villalobos, 1979:75)[29]. La composición de tierras "vacas" o vacantes para el caso de sectores en la parte alta del valle de Azapa es analizado por Platt, afirmando que:

> *desde fines del Siglo XVI las ocupaciones* ***de facto*** *se convirtieron en títulos legales mediante las "composiciones" de las tierras, con las cuales la Corona reclamó sus derechos sobre las parcelas no legalizadas y propuso su venta legal a los vecinos que las pidieran. Así se regularizó el sistema de tenencia, se movilizaron divisas para el Fisco Real, pero al mismo tiempo se permitió la expropiación "legal" de las "tierras de indios" en nombre de los vecinos de la ciudad* (Platt, 1975:38).

---

27 *… en algunos valles la población indígena había perdido considerablemente su presencia. En Azapa, por ejemplo, ya sea por una baja demográfica o por una apropiación fraudulenta de la propiedad indígena, el contexto indica que en ese valle se establecieron desde temprano empresas agrícolas que subyugaron a su servicio la mano de obra indígena del valle y de sectores lejanos y cercanos* (Hidalgo, 1990:179).

28 La tierra, entre otros recursos, eran de propiedad eminente del rey, quien la traspasaba por gracia o cesión.

29 *Debe entenderse por composición el convenio entre un particular y el Estado, para regularizar una situación, que quedaba perfeccionada mediante el pago de un derecho a las cajas reales* (Villalobos, *op. cit.*:75).

La composición de tierras efectuada por Diego de Baños y Sotomayor en 1643, publicada y analizada por Hidalgo (1990:175-206), puede darnos una idea panorámica de la distribución y existencias de la propiedad española en Tarapacá y Arica. En la primera de estas provincias se efectuaron composiciones de viñas en Pica, así como de tierras de labranza en otros pagos cercanos y en Guatacondo; en Camiña se compusieron algunos terrenos de labrantío en Tilivilca y en Tarapacá fueron objeto de estos arreglos legales sectores de cultivo ubicados en varias partes de la quebrada. En la provincia de Arica, a su vez, se compusieron terrenos en la quebrada de Camarones, además de otros sitios en Chiza; una viña y terrenos en Chaca fueron también saneadas, al igual que unas tierras en el valle de Codpa y Suca (próximo a Codpa). Por último, la composición de Baños y Sotomayor incluyó algunos puntos en el valle de Azapa, así como en Chacalluta y diversos otros sitios del valle de Lluta. Queda claro que en prácticamente todos los valles y oasis bajos de Arica y Tarapacá hacia 1643 había presencia española y propiedades consolidadas o en proceso de consolidación. En las áreas de conflicto, como Pica, los procesos de enajenación revestían características dramáticas e indignantes. En 1637 el obispo de Arequipa don Pedro de Villagómez señala en carta al rey que los corregidores de Arica o sus tenientes en Tarapacá expropiaban viñedos de tributarios indígenas en Pica bajo pretexto de ebriedad para entregárselos en administración a hacendados españoles, mismos que empleaban a los propios indios como fuerza de trabajo y solían pagarles, precisamente, en vino (Hidalgo, *op. cit.*:178-179). No es posible extrañarse de ello en un siglo en el que la corrupción administrativa fue una constante.

Prácticamente no hay mención, en las 76 propiedades compuestas por Baños y Sotomayor, en su mayoría de pequeño tamaño, de tierras ubicadas en sectores altos de los valles ariqueños y de Tarapacá. Esto vale para los valles de Lluta (donde quedan excluidos de toda referencia Putre y Socoroma, por ejemplo), de Azapa (excluidos Tignamar, Saxamar, Lupica, Belén, Chapiquiña), de Codpa (donde no se mencionan Ayco o Timalchaca), de Camarones (donde no hay mención de Esquiña), de Camiña (en el que Nama, Soga, Chapiquilta, Apamilca y Yala-yala están ausentes), de toda la cuenca del río Aroma (con Chiapa y Sotoca, las aldeas más importantes), toda la parte alta de la quebrada de Tarapacá en sus ramales (Sibaya, Guabiña, Chusmiza), así como algunos vallecitos menores entre Tarapacá y Pica (Noasa, Parca, Mamiña) y al sur de Pica. Así parece, entonces, que hacia la mitad del siglo XVII se había desplegado una gran cantidad de propiedades españolas pero restringidas a los valles bajos y el pie del desierto, sin penetrar aún en ciertas zonas más altas que pudieran revestir algún interés económico. Esta distribución sigue una línea longitudinal bordeando la cordillera y sin traspasar alturas de aproximadamente 2.000 m.

¿Por qué no se había dado un despliegue de la propiedad española hacia mayores alturas? Asumimos que ello se debió a la existencia de los pueblos aymaras que se encontraban concentrados a partir, precisamente, de la línea de altitud que proponemos. Estas comunidades, sujetas a resguardos legales que podían hacerse efectivos y que de hecho se usaron, ofrecieron resistencia y se defendieron contra una mayor penetración en sus tierras. La rápida desaparición indígena de los sectores agrícolas bajos facilita la formación de la primera oleada de explotaciones españolas que venimos trazando, pero ya a fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII también se han definido los pueblos indios y los espacios productivos remanentes a usufructuar. Desde ese momento estarán en posición de apelar a amparos, resguardos y restituciones que contribuyan a mantener en sus manos tierras y sectores disputados.

De esta manera, las tierras, aguas, pastizales y otros recursos de los pueblos quedaron definidos en relación con un frente de expansión de las posesiones españolas que se desarrolló en un eje norte-sur. Por otra parte, se organizan sobre la base de territorios y recursos que los *ayllus* asentados en los nuevos pueblos ya poseían. Aunque corresponden a una fracción de los espacios que articulaban, al menos permiten niveles mínimos de reproducción social y generación de recursos para el pago del tributo. Además, sus alcances se han delimitado en su sector oriental y en los extremos sur y norte, por la definición de las fronteras del corregimiento de Arica que progresivamente cercenarán los lazos y vínculos entre señoríos aymaras en proceso de transformación a pueblos y comunidades y sus valladas occidentales.

No obstante, se dieron ciertas excepciones. La actual comunidad de Ticnamar (o Tignamar), en el extremo meridional de las cabeceras del valle de Azapa, hace arrancar la posesión de la mayor parte de los pastizales que mantienen en la alta cordillera de una carta de compraventa colonial. Mediante ella, en 1758 Diego Apasa, indio principal, a nombre del común de indios de Ticnamar, adquirió en Tacna los pastizales rústicos de Achuma, Putaba y Tumaya de Antonio Belasco y Lucas Madueño, vecinos criollos del pueblo de Codpa por la suma de cuatrocientos pesos pagaderos al contado[30]. ¿Qué ha ocurrido como para que criollos avecindados en Codpa hagan ventas de pastizales de altura a una comunidad indígena? Debemos señalar que los pastos de Achuma, Putaba y Tumaya se encuentran en alturas que van entre los 3.500 y los 4.500 m de altura y que lindan con las cumbres más altas del borde occidental de la cordillera, situadas a alturas todavía superiores. Se ha traspuesto la línea de

[30] Registro de Escrituras Públicas del Notario de Arica Don Jovino Troncoso, año 1903, vol. 225, fjs. 187-192, Nº 173. Copia facilitada por un dirigente de la comunidad de Tignamar, 1990.

los 2.000 m y el desarrollo de la propiedad criolla en los pastos y valles medios y altos es una realidad. Desde el frente hacendal en dirección a la cordillera se está ejerciendo presión sobre las áreas indígenas de mayor interés resultantes de la constitución de resguardos.

¿Estamos nuevamente ante una fase expansiva de la presión criolla sobre las tierras aymaras? Tal presión posiblemente nunca se detuvo, pero al parecer la ampliación de las tierras criollas a costa de las indias estuvo bastante contenida hasta el siglo XVIII, momento en el que detectamos ejes de penetración en tierras indígenas. Uno de ellos fue el del valle de Codpa, un sitio de antiguo asentamiento español, cuyos miembros, como lo sugiere el documento de la comunidad de Ticnamar y también la información etnográfica e histórica, se habían hecho dueños de sectores altos en las cabeceras de Codpa. Son tierras de altura cuyo uso es básicamente pastoril.

Otro eje de penetración fue la quebrada de Tarapacá. Según lo señalado por Villalobos (*op. cit.*) y aceptado también por Hidalgo (1986), la reactivación de la minería de la plata, especialmente con la reapertura de la explotación de Huantajaya, generó un considerable incremento de presiones en las tierras y aguas de las comunidades de la quebrada. Los mineros, muchos de estos eran a la vez pequeños o medianos empresarios agrícolas, se hicieron de nuevos terrenos irrigados para la producción agrícola e incluso de pastizales de altura. Es el caso, por ejemplo, de los pastos de Cancosa, que en una extensión de dos leguas a la redonda testamentó como suyos Basilio de la Fuente, el más adinerado minero y propietario de tierras de Tarapacá y Pica en el siglo XVIII. Otro minero acaudalado, Matías González Cossío, en 1813 poseía entre sus tierras algunos pedazos en Laonzana y Poroma, en los sectores medios y altos de la quebrada. El sector medio de la quebrada aparece también con una nutrida presencia criolla (Villalobos, *op. cit.*:76-79).

Las áreas de penetración de criollos y la enajenación de tierras indígenas en su favor parece haber sido un fenómeno localizado, ya que algunas áreas permanecieron aparentemente intocadas, mientras que en otras la instalación de no indígenas fue débil. El aislamiento, el bajo potencial productivo de las tierras indígenas, las dificultades de transporte, más la defensa que los propios indígenas ejercieron para la conservación de sus tierras y aún para la recuperación de ellas (como probablemente fue el caso de Ticnamar), nos permiten entender el carácter relativamente localizado del traspaso de tierras aymaras y la ampliación del frente de agricultura comercial.

A principios del siglo XIX el panorama empieza a cambiar y se establecen las bases para una situación de nuevo tipo. Esta se abre claramente, según nuestro modo de ver, a partir de la anulación de la legislación que sobre la tierra indígena se mantenía desde fines del siglo XVI. Nos referimos

a la situación de relativa apertura a la circulación de la tierra indígena que se inicia, para fijar un hito histórico republicano, con los decretos bolivarianos de distribución de las tierras comunales, y al desarrollo, especialmente en ecotipos y sistemas agrarios como los de la vertiente occidental de los Andes, de prmas de posesión, usufructo, transmisión y eventual disposición particular de tierras por parte de indígenas.

En la vecina Saxamar, inmediatamente al norte de la comunidad de Ticnamar, ya citada, hay referencias a una hacienda en actividad hacia 1788, perteneciente a un linaje de indígenas amestizados, la que más tarde, en 1795, será objeto de un litigio (Hidalgo, 1992). Esto ofrece un indicio de la complejidad de los procesos que venimos tratando por cuanto, además de la formación por parte de criollos de unidades económicas con características de explotaciones comerciales al interior de tierras indígenas que llegan a controlar por distintos medios, ya desde fines del siglo XVIII se detectan procesos de diferenciación social y segmentación étnica dentro de las propias comunidades. Sería más propio afirmar que ello tiene lugar en algunas comunidades; posiblemente en las más cercanas a la frontera hacendal. En ellas, debido a la existencia de algunas afinidades en cuanto a potencial productivo agrícola, pudieron generarse procesos de acumulación de recursos donde se combinaron y desarrollaron uso de fuerza de trabajo indígena ajena a la unidad doméstica (y a mecanismos de intercambio de trabajo interfamiliar) y agricultura con orientación comercial. Paralelamente, la diferenciación se acompaña de un proceso de "descastamiento", de "blanqueamiento", poniendo así de relieve la condición profundamente social, tanto o más que cultural, que durante tiempos coloniales tardíos e inicios del período republicano tiene en los Andes la adscripción étnica.

El tema es de importancia por cuanto manifiesta algunas de las fracturas que por aquel entonces va sufriendo en la región un sistema colonial estamentario y jerarquizado. Es de actualidad debido a las luces que ofrece acerca de las complejas vías por las que transcurre históricamente la identidad aymara y, en general, los procesos socioétnicos de la región.

El caso recién comentado remite a procesos internos de cambio económico y cultural. La diferenciación social y la segmentación étnica en los pueblos indios evolucionará, además de por un mecanismo de transformación interna, por el expediente de la incorporación de foráneos no indígenas. Que sean mestizos, blancos o indígenas amestizados, poco importa. Lo que interesa es que se sitúan fuera de la condición de indios. Algunos de ellos tampoco participan de la condición de campesino comunero, sino que más bien lo hacen en la de campesino rico, relativamente, pequeño empresario agrícola miembro de un pueblo indio o, según haya evolucionado la situación, de un pueblo de origen indio. La sociedad indígena se torna compleja entonces en un doble

sentido: se diferencia internamente en términos económicos y sociales y se segmenta en "indios" y "no indios".

Casta o etnia y clase, íntimamente relacionados las más de las veces y en una coexistencia contradictoria y conflictiva, sellarán la estructura social de ciertos pueblos y comunidades andinas de Arica y Tarapacá. Es un tema acerca del que cabría hablar en extenso, pero nos saca de la dirección que aquí seguimos. Baste señalar que su dinámica se alimenta de transformaciones estructurales que impactan la región: la transformación de las estructuras políticas indígenas con posterioridad a las rebeliones de fines del siglo XVIII; la pérdida de legalidad (carencia de reconocimiento jurídico y de una legalidad definida durante el siglo XIX republicano) y, en algunos aspectos, de la propia legitimidad de las instituciones comunitarias; la independencia criolla y la ilusión de una patria de ciudadanos que en realidad no hace iguales a los indígenas, pero sí torna más permeables las fronteras de sus comunidades y pueblos; el desarrollo de relaciones mercantiles, etcétera.

En el siglo XIX la frontera hacendal regional parece detenerse. No se desarrollan nuevas unidades agrícolas empresariales fuera o separadas de las comunidades, salvo alguna situación aislada. Por ejemplo, la que se daría con la formación de una hacienda de los Ugarte en la parte baja de la quebrada de Aroma, sector en el que previamente no se detectan situaciones de este tipo. La dinámica se desplaza al interior de algunas comunidades o sectores de comunidades. La expansión de las explotaciones salitreras en la Pampa del Tamarugal articula estructuralmente con las áreas indígenas, pero como consecuencia de ello no se fragmentan en otro tipo de unidades, sino que más bien se dan procesos de transformación interna muy dinámicos y complejos.

La situación hacia la mitad del siglo XIX queda, entonces, planteada de manera aproximada en los términos siguientes. Por una parte tenemos un espacio hacendal en los valles bajos y medios, especialmente en aquellos lugares en que son posibles las producciones comerciales o que sirven de complemento y apoyo al desarrollo de producciones para el mercado[31], con ciertas penetraciones hacia áreas interiores (área de Codpa y de Tarapacá). Por otra, salvo en un lugar como Pica, que cuenta con una dilatada y compleja coexistencia interétnica y racial, encontramos un espacio de comunidades bien definido en los valles medios, en los altos y por toda la cordillera andina. Están ya desvinculadas de sus raíces altiplánicas en los términos de un sistema vertical. Las fronteras coloniales, confirmadas luego en tiempos republicanos, trazarán simbólica y prácticamente esta

[31] Confróntese la interesante observación de Hidalgo acerca de la complementariedad productiva de tierras hacendales en valles "dulces" y "salados" (*op. cit.*, 1992).

separación. Mediante el largo proceso que hemos reseñado se construye históricamente un espacio agrario regional diferenciado, pero íntimamente articulado a un sistema general definido por las relaciones coloniales y neocoloniales posteriores. Será diferenciado porque sus actores se ubican en el sistema regional con roles y dinámicas propios, si bien interrelacionados. El indígena es un espacio defensivo de reproducción de fuerza de trabajo y de generación de excedentes exaccionables por el Estado y el sector mercantil privado. El hacendal, por el contrario, es un espacio de producción mercantil y con tendencias expansivas que requiere de fuerza de trabajo sustraída o proveniente de las comunidades.

Hasta ahora hemos trazado, por así decirlo, los contornos de un espacio social. Será de interés ahora adentrarnos en él, tomando como punto de partida la pregunta de si debemos considerar en el análisis un tercer espacio, también indígena pero extrarregional. Se trata de interrogarnos acerca del rol que esta otra área indígena juega respecto del espacio indígena que hemos delimitado. Una breve discusión acerca de los cambios en las formas de verticalidad funcionará a manera de un puente que conecta lo que venimos analizando, estas preguntas y el mundo interior de las comunidades.

2.7. La disolución de la verticalidad en el nivel étnico

Hacia 1561 se había consagrado la separación de los *mitmas* Caranga asentados en los valles occidentales de sus núcleos de origen mediante su asignación a encomenderos de la región de Arequipa. Polo de Ondegardo, a quien debemos esta referencia, lo expresa de la siguiente manera: *a los que esta orden se les quebrantó padecen necesidad y se sustentan con trabajo, como a los carangas que les quitaron sus mitimaes y por no entender la orden [indígena] se repartieron a Arequipa* (Polo de Ondegardo, [1561] 1940:177)[32]. Los Lupaca también padecieron la situación de que sus colonos en los valles occidentales quedaran asignados a una encomienda que los cercenaba de su núcleo político y poblacional en el altiplano. Sin embargo, por mediación del mismo Polo y por órdenes del virrey Cañete, estos *mitmas* les fueron devueltos. Tenemos, por tanto, dos situaciones. Por una parte, colonias Lupaca cuyos contingentes de población, inicialmente desprendidos de sus entidades de origen por asignación a encomiendas de Arequipa, fueron recuperados y redirigidos hacia su núcleo original. Sus tierras, según su ubicación, fertilidad, extensión y

[32] Debo esta referencia a la gentileza del Prof. Assadourian. Una discusión del tema para el área sur andina y un uso intensivo del texto de Polo se encuentra en Assadourian, 1994.

los intereses en pugna, pasaron a formar parte de las primeras propiedades españolas o quedaron adscritas a las reducciones indígenas creadas algunas décadas más tarde. Por otra parte, los colonos Caranga quedaron asignados a encomenderos de Arequipa, sin ulterior reposición como en el caso Lupaca. Sus tierras bajas fueron quedando paulatinamente en manos de españoles y las tierras altas (pequeños valles agrícolas altos y pastizales cordilleranos) formaron la base de recursos de algunas de las comunidades toledanas de la zona[33].

Recordaremos que a principios del siglo XVIII, según el parecer de Rivière, la población descendiente del señorío aymara prehispánico Caranga, reducido a pueblos y transformado en sus estructuras sociopolíticas, pierde un control real de los últimos puntos remanentes en los valles occidentales (al parecer sitios pequeños en el área de Codpa y la quebrada de Camarones) (*op. cit.*). Esa pérdida fue consecuencia del impacto abrumador que respecto de la sociedad y el espacio económico, político y aun simbólico aymara ejerció una forma de organización de la sociedad colonial y un principio de organización espacial de las relaciones económicas y de poder completamente distintos a los previamente existentes. Las expresiones concretas de este impacto en el espacio social aymara son, al nivel del Estado colonial, la organización de unidades político-administrativas delimitadas y exclusivas (corregimientos, tenientazgos, provincias, etc.), la formación de unidades de producción agrícola mercantil, también llamadas haciendas si nos referimos al poder privado y la formación de un nuevo tipo (debiéramos decir tipos) de unidades socioterritoriales indígenas a raíz de la aplicación de la política de reducciones. Los unos organizando y exigiendo jurisdicciones exclusivas; los otros "capturando" y encapsulando tierra y fuerza de trabajo indígena; los terceros, por último, estableciendo unidades continuas y delimitadas[34] e integrando o recreando en tierras remanentes y periféricas nuevas unidades equivalentes.

Podemos entonces explicar por qué a inicios del siglo XVIII finaliza todo control de la población del corregimiento de Carangas (instalado en el núcleo territorial del señorío homónimo), sobre tierras y fuerza de trabajo localizada en los valles occidentales. Además de lo que llevamos dicho, los antecedentes presentados por Rivière son elocuentes acerca del particular. El sistema colonial en la forma que lo hemos definido es

---

33 No disponemos de información acerca de la situación de las colonias Pacaje durante el período encomendero pretoledano. La de los Lupaca pudiera ser una situación especial derivada de su particular condición como tributarios directos del rey.

34 Pueblos dotados de resguardos, divididos internamente en varios tipos de unidades intermedias, hasta llegar a las estancias en ciertas zonas y a las chacras familiares en otras.

profundamente contradictorio, con un mecanismo de articulación vertical de territorios como el que preexistía. Desde este contexto estructural es que la acción de españoles interesados pudo traducirse en la apropiación de tierras (recuérdese la situación y ejemplos presentados por Rivière), y a partir de este mismo escenario es que en los pueblos indios pudo darse un desprendimiento de lealtades y sentido de pertenencia desde una entidad externa superior (el señorío Caranga que, en cualquier caso, para inicios del siglo XVII posiblemente estaba más vivo en la memoria indígena que en las relaciones sociales). Si inquirimos por la actitud y la conducta concreta de las reducciones y pueblos que se formaron en la zona en relación con este proceso de ruptura y desgarramiento espacial, deberíamos responder que fue francamente ambigua.

La contrapartida de la pérdida de los extremos occidentales de los archipiélagos Caranga, Pacaje y Lupaca en el territorio que analizamos fue la formación, en unos casos, de propiedades españolas (en particular valles bajos y el borde del desierto), y en otros, de pueblos y "resguardos" en los valles medios, en los de altura y en los pastos cordilleranos. Haciendas y pueblos se forman con tierras poseídas o sujetas desde antes al control de los señoríos altiplánicos. En la constitución de las reducciones participa la población previamente perteneciente o bajo el dominio de esos señoríos. Este proceso se da tempranamente, como ya observamos. Un rol de primera importancia cumplen aquí caciques y autoridades étnicas promovidos bajo el amparo del nuevo diseño político administrativo regional y de las fuerzas y poderes actuantes en el espacio colonial recién creado. Por ejemplo, a inicios del siglo XVII Juan García Chuquichambe, cacique de Chiapa, pide amparo para tierras poseídas por él y su comunidad en otros valles y localidades que son codiciados por españoles. Felipe Aravire, también en calidad de cacique de Chiapa, solicita amparo contra intromisiones del cura y el corregidor para toda el área del curato de Camiña. Las divisorias entre Chiapa, Sotoca, Cariquima e Isluga en las que se ven involucrados Juan García Chuquichambe como segunda persona y gobernador de Chiapa y Felipe Mariano Locay gobernador y cacique principal del pueblo de San Lorenzo de Tarapacá se practican para *defenderse de los inquietadores y los malévolos que nos perturban* (Paz Soldán, *op. cit.*:30). En todos estos casos se trata de acciones de defensa contra las pretensiones de españoles provenientes del clero, del grupo de las autoridades y de privados.

Pero estas mismas actuaciones judiciales en busca de amparo y resguardo legal realizadas por las mismas autoridades étnicas se ejercerán también contra indígenas Caranga y Lípez y, aunque la documentación no es todo lo clara que desearíamos acerca de este asunto, suponemos que también se dieron acciones contra otros "pueblos" indios de la zona (cuestión que permitiría entender las demarcaciones y, sobre todo, las confirmaciones de límites de tierras entre pueblos). Así, el ya conocido

Juan García Chuquichambe entablará una querella en la que reclama amparo contra los:

> *indios [de] dichos Correjimientos de Carangas y Lipes [que] se nos an venido á nuestros pastos nos pertenesen porque el Comun de yndios [lo] pidio para paga de tributos al principio de la fondacion como se conose de nuestros papeles que en debida forma presentamos por ellos [se] reconocerá los mojones que nos dividen de ellos para acia la costa de esta provincia y para arriva son de los yndios de otros Correjimientos, por lo que pedimos se vayan á sus tierras y nos dejen los pastos con que nos mantenimos y nos tiene dado S.M. para la paga de nuestros trivutos*[35].

El resultado fue un decreto de amparo que en su parte más sustantiva señala que *en todo el Reyno del Perú todos los lugares estan partidos en cada pueblo tienen sus derechos y linderos sin que nadies inquieten ni perturben.* Enunciado este principio general que rige la organización del espacio social indígena, el decreto expresa que:

> *mando y ordeno á cada Governadores Segundos [y] principales y á cada uno de sus lugares y parcialidades no permitan se aproveche á otros jurisdiccion se nos guarden y defiendan sus partes no poner sobre los mojones las majadas a de [mantener] reservado á una legua á la otra parte y no hagan daño a los demas* (*op. cit.*).

Se materializa así el principio abstracto de liminalidad y, por tanto, de jurisdiccionalidad, mediante una práctica de exclusión de uso. Las fronteras serán, en su fórmula más clásica, "una tierra de nadie"; serán solo eso: separación.

La definición o la confirmación de los límites de la doctrina de Camiña (que se describe con gran detalle en el documento ya mencionado, especialmente los de su flanco oriental) o los deslindes de comunidades (Chiapa, Sotoca, Isluga y Cariquima), también puntillosos en cuanto a los mojones y divisorias orientales, tienen así un doble sentido. Uno es señalar cuidadosamente las separaciones entre los corregimientos de Carangas, Lípez y Arica, así como entre las unidades existentes al interior de cada uno de ellos. Otro, es establecer las jurisdicciones exclusivas y excluyentes que tendrán, dentro de la entidad político-administrativa regional, unidades menos incluyentes (como los curatos y las comunidades), entre sí y respecto de terceros. Un fenómeno de esta naturaleza está acaeciendo

---

35 Comunidad de Santo Tomás de Isluga. Antecedentes y documentos relacionados con sus títulos de dominio. Imprenta de "El Mercurio", Pisagua, 1918. Documentos relativos a las tierras poseídas por la comunidad de Isluga desde tiempos coloniales y gestiones realizadas ante el gobierno de Chile para su reconocimiento como comunidad por los caciques de Isluga don Juan Castro y don Tomás Mamani.

hacia 1612 y 1614, transcurridas apenas tres décadas de la imposición de las reducciones toledanas y a pesar de sus profundos trastornos.

Con lo anterior se está expresando el interés propio o impuesto (seguramente las dos cosas) manifestado por las autoridades de los pueblos indios en construir nuevas formas de poder y control intraétnico bajo condiciones coloniales en unidades socioterritoriales de nuevo cuño. Estamos distanciándonos rápidamente ya del sistema económico vertical a escala de los señoríos y de sus condiciones políticas de operación. En vano las autoridades de las reducciones Caranga y Lípez recién formadas intentarán mantener o recuperar el acceso y el usufructo de los productos provistos por los sistemas de antaño. Estas relaciones de propiedad andinas serán irreversiblemente cambiadas por un sistema que procede sobre la base de nuevos principios de estructuración, como acabamos de explicar, y en él están implicados nuevos actores, sea en su vertiente privada (haciendas españolas), o en su vertiente indígena (las reducciones que se forman en las áreas antes ocupadas por los señoríos, muchas veces con contingentes de las propias colonias étnicas). En vano, también, intentarán reproducir relaciones de autoridad en sus antiguos colonos. Recordemos el caso de fines del siglo XVII que nos presenta Rivière, tomado de un antiguo documento de Turco, donde el gobernador indígena de Codpa, de extracción Caranga, cuando quiso en Timar, un pequeño pueblo indígena cercano, que las viudas le prepararan chicha, el *jilacata* del lugar le devolvió la harina de maíz que había entregado para ese fin aduciendo que su jurisdicción era Turco y no Codpa.

Así, más que reordenamiento fue una verdadera revolución para las formas de organización social precolombina de los espacios aymaras. Esto es algo que vale no solo para el nivel de los señoríos étnicos altiplánicos: también a escalas microrregionales ocurren situaciones semejantes. El maíz, la coca o el pescado seco del Pacífico ya no pueden ser producidos autónomamente por medio del control y acceso directo a áreas de producción[36]. En lo sucesivo su acceso estará mediado por el mercado o por formas de intercambio de productos entre productores locales pertenecientes a unidades espacial y productivamente "reducidas" y, por tanto, especializadas. A su modo, se establece una forma de división regional del trabajo, no solo entre unidades de producción mercantiles, sino también al nivel de las localidades campesinas ubicadas en espacios ecológicos y productivos distintos. Rivière lo planteará en los términos siguientes:

---

36 Hemos mencionado, sin embargo, que la clandestinidad fue un recurso utilizado para tener acceso a ciertos recursos (a los depósitos de *wanu* de la costa, por ejemplo). Creemos que su cobertura, escala y frecuencia no fueron suficientes para reemplazar la pérdida de las formas de acceso directo, abriendo la puerta a otras modalidades de relaciones económicas.

> *Ces relations apparaissent bien comme une stratégie développée par les paysans… pour obtenir des produits nécessaires à la reproduction des unités familiales. La complémentarité verticale, sous ses différents aspects, unit deux régions écologiquement distinctes et permet aux paysand qui en son originaires l'accés à des biens que leur niveau écologique respectif ne peut leur procurer* (*op. cit.*:297-298).

Una memoria viva permanece en las comunidades Carangas fronterizas acerca de la pérdida de sus tierras y pastos en lo que hoy es Arica y Tarapacá. Este proceso de pérdida y retirada no es, por cierto, automático. Las últimas áreas de ocupación productiva Carangas ubicadas en remotas zonas de pastoreo junto a la frontera de los corregimientos les serán quitadas solo durante la primera década del siglo XIX. Todavía hacia fines del siglo XVIII algunas estancias de Sabaya ocupaban pastos de alta cordillera en sitios como Parajalla y Surire, al poniente de la línea fronteriza entre Tarapacá y Carangas. Estas posesiones terminaron por serles arrebatadas en un conflicto ocurrido a inicios del siglo XIX, del que hablaremos más adelante. También a inicios del siglo XIX, en la frontera entre Tarapacá y Lípez, al sur de Carangas, se produjo un largo conflicto que con diversas alternativas opuso a los pueblos de Cariquima, por un lado, y Llica, por el otro, suscitando, además, la intervención de las respectivas autoridades provinciales.

En efecto, entre 1818 y 1843 en distintos momentos y con variadas circunstancias, indígenas de Llica invadieron pastizales e incluso chacras de estancias del pueblo de Cariquima. El conflicto adquirió en algunas ocasiones ribetes muy violentos con destrucción de casas, demolición de capillas, destrucción de mojones, robo de imágenes religiosas, captura de indígenas de Cariquima, muerte de personas, destrucción de la estancia de Cancosa en una de ellas, etc. Más de una vez se tomó prisioneros que a cambio de su libertad eran obligados a renunciar a todo derecho de los terrenos invadidos. Hay coyunturas como la guerra entre Perú y Bolivia en 1842 que podrían explicar estas acciones de violencia, pero sospechamos que en su base se encuentran antiguas áreas de ocupación Lípez en sectores en que se formó el pueblo y comunidad de Cariquima al amparo de los deslindes del corregimiento de Arica. Ciertos sectores de los extensos pastizales de Cancosa, al sur de Cariquima, estuvieron siendo explotados por comuneros de Bellavista, un poblado anexo de Llica, hasta inicios del siglo XX, momento en que gran parte de Cancosa fue ocupada por miembros de algunas estancias de Cariquima. Ellos lograron, seguramente con el apoyo de autoridades chilenas, la salida de los comuneros de Bellavista que radicaban permanentemente en el lugar. Las últimas tratativas concluyeron con el pago de indemnizaciones, más bien simbólicas. Es el origen de la moderna comunidad de Cancosa.

Los antecedentes de este y otros conflictos pueden tener, sin embargo, una historia mucho más antigua. En ella desempeña un papel protagónico la construcción de una territorialidad y forma de ocupación del espacio de extracción española, y las formas andinas equivalentes que, como el modelo de la verticalidad, se rompen en sus niveles más incluyentes (Paz Soldán, *op. cit.*:32-34 y 62-69). Así es, en efecto. Los actores de los conflictos son comunidades coloniales surgidas del cuño peninsular. El objeto de las disputas son tierras e ínsulas en las que se han constituido intereses que se originan en antiguas posesiones étnicas y cuyo detalle es resguardado por una memoria heredada por unidades sociopolíticas nuevas.

En suma, un tercer espacio, aymara como sus vecinos, pero allende las fronteras regionales, es de importancia para entender las transformaciones de la sociedad indígena en Arica y Tarapacá. Es un espacio exterior que adquiere una fisonomía general equivalente al del sistema de comunidades que se desarrolla en el corregimiento de Arica. A diferencia del frente hacendal que presiona y gana presencia hacia el oriente, este es un espacio que se bate en retirada desde las zonas de Arica y Tarapacá a las que estaba íntimamente relacionado. Es una retirada que se prolonga por algo más de tres siglos, después de un período igualmente prolongado de dominio en sectores de ellas. El retraimiento hacia el altiplano va siendo reemplazado, paralelamente, por formas inéditas de articulación: intercambio complementario, migraciones de relevo hacia el espacio indígena occidental y como fuerza de trabajo asalariada o generadora de rentas en el área de las empresas agrícolas.

Tenemos mayores dificultades, sin embargo, para explicar por qué se mantuvo tan tardíamente[37] alguna forma de control o, por lo menos, las pretensiones de control de parte de comunidades de la zona altiplánica nuclear ocupada por el señorío de los Caranga en algunos valles occidentales. El asunto se complica en la medida que sabemos, por un cronista como Polo, al que no es posible atribuir desinformación por ser un protagonista directo, que las valladas Caranga y sus *mitmas* fueron tempranamente separados de su centro de poder y núcleo de población en el altiplano meridional. Ello debería, en teoría, ser reforzado todavía más unas décadas después por la definición del corregimiento de Arica y de las reducciones a pueblos. ¿Cómo explicar esta lenta progresión, cuando todos los factores hasta ahora examinados apuntan en la dirección de un desenlace más rápido?

---

37 Algo así como 150 años con posterioridad a la separación de los *mitmas* Carangas de sus núcleos de origen al ser asignados a encomiendas regionales.

No tenemos la información documental necesaria para sostener una propuesta explicativa concluyente. Lo que sigue debe entenderse, entonces, al igual que otras proposiciones consignadas en este estudio, como hipótesis de trabajo que exigen nuevas contrastaciones y mayor discusión. Dicho esto, recordemos la forma en que un cacique de Hatun Carangas en el documento citado por Rivière alude a la acción violenta de un español a sementeras e indios a su cargo:

> *el dicho Felipe Gomez de Buitron se ha cogido la cosecha que yo y mis yndios haviamos sembrado en dicho paraje nombrado Guancarani con tanta violencia que maltratando a todos ellos ocupándolos en sus chacras y sirviéndose dellos como si fueran negros esclavos siendo unos pobres yndios que trabajan apenas para sus enteros de Potosi y no tener ellos ni yo otros remedios para este entero* (*op. cit.*:19).

Veamos algunos de los elementos contenidos en esta declaración. Señalemos, primero, los atributos principales de los valles sujetos a discusión. Guancarani se ubica en el sector medio de Camarones, una quebrada dotada de aguas relativamente abundantes, pero saladas y, por tanto, con limitaciones productivas. Es un sitio aislado provisto de una cierta cantidad de tierras cultivables. Este, como los demás valles mencionados por la documentación que localizara Rivière, es de pequeña extensión, a veces con severas restricciones a la producción agrícola derivadas de la condición de los suelos, la altitud o la cantidad y calidad de las aguas. Todos ellos se ubican en sectores medios y altos de la actual comuna de Camarones y de Putre. No se trata de Azapa o de Lluta, valles más amplios y ricos. Queda la impresión, entonces, que para el período en que se plantean las reclamaciones, a principios del siglo XVIII, el acceso que tenían todavía algunos grupos Caranga a los valles occidentales estaba limitado a sectores agrícolas de importancia económica secundaria para la economía regional.

En segundo lugar, se trata de indígenas pertenecientes a Turco, una reducción situada en la altiplanicie en lo que fue la antigua zona nuclear del señorío Caranga, y no de individuos aislados que actuarían por propia cuenta. Están en ese momento sujetos a un cacique que no solo se hace parte de sus reclamaciones, sino que además se declara él mismo afectado, por lo que debemos suponer que las actividades agrícolas constituyen una "empresa" organizada colectivamente y dirigida por autoridades locales.

Como tercer punto, señalemos que la función de estos cultivos es muy explícita: sirven para cubrir el entero de Potosí. Aparentemente, aluden al pago, seguramente en metálico, que las autoridades étnicas debían realizar para compensar la fracción de mitayos que no pudieron reunir para asistir al trabajo minero de Potosí. Resulta de ello que las sementeras afectadas eran cosechas comercializables y destinadas a solventar una obligación

fiscal contraída por esa sección Caranga con las empresas mineras potosinas. En suma, debemos entonces considerar que los cultivos en este valle occidental (variedades de maíz o trigo, con mayor probabilidad), como seguramente también sucedía en otros sitios, tienen una función relacionada con las obligaciones fiscales de esa reducción Caranga y no están ligados directamente con la reproducción doméstica, como pudo ser en el pasado. Se trata entonces de una de las estrategias diseñadas para sortear presiones coloniales como la de la mita y el tributo; en este caso, mediante la reorientación de determinados nexos con algunos valles occidentales con los que históricamente se habían mantenido estrechos vínculos económicos. Resulta de esta manera que una población proveniente del área nuclear Caranga, ahora organizada en reducciones, sigue utilizando productivamente sitios ubicados en los valles occidentales como una manera de satisfacer exacciones coloniales.

Abordemos ahora otro ángulo del asunto que enfatiza las relaciones sociales (de trabajo, de poder, etc.) en los valles de referencia. Como cuarto aspecto, entonces, podemos referirnos a la acción de Gómez González de Butrón. Este efectúa dos tipos de actos catalogados como violentos. El primero consiste en apropiarse de la cosecha resultante de las siembras que el cacique de Hatun Carangas y sus indios habían cultivado en Guancarani. El segundo, más indicativo, es que ocupó a los indios para el laboreo de sus chacras, aparentemente en el mismo sitio o en sus proximidades. Rechazando de antemano la idea de una acción guiada pura y simplemente por la arbitrariedad y la maldad, podemos preguntarnos qué razones podría tener un español para asumir como legítimo levantar cosechas y utilizar en sus labores fuerza de trabajo indígena proveniente de otro corregimiento. ¿Cómo es que este español pudo obligar a esos indios a trabajar para él? ¿Qué tipo de presiones o compulsiones empleó? ¿Fue necesaria realmente una compulsión violenta para conseguir su concurso? No lo sabemos porque nos falta más información, pero podemos sospechar que detrás del reclamo del cacique Hatún Carangas y de la acción del español había una realidad mucho más compleja.

Codpa, vecina a Guancarane y a varios valles donde los Caranga investigados por Rivière mantuvieron en el pasado *mitmas*, es una localidad en la que tempranamente se instalaron españoles aprovechando la calidad de sus aguas para plantaciones como vides y la producción de vinos. Según ciertos indicios, desde allí ejercieron considerables presiones a los valles vecinos y a los pastizales de altura al punto de constituir una de las zonas en que la constitución de propiedades españolas tuvo una mayor penetración hacia las tierras altas. Además, indígenas del altiplano Caranga, apremiados por satisfacer exacciones fiscales, requieren como una estrategia de resolución, desarrollar cultivos en la región de los valles occidentales. En algunos de esos mismos valles sostuvieron en el pasado colonias de cultivadores organizadas

por el señorío. ¿Debemos entonces asumir que esta presencia Caranga a principios del siglo XVIII es la continuación del sistema de economía vertical precolombino? En un sentido la respuesta debe ser afirmativa. En efecto, lo que hacen estos Caranga en un momento tardío no es otra cosa, probablemente, que seguir explotando antiguas posesiones ubicadas en distintos pisos ecológicos que en el pasado formaron parte de un sistema de economía vertical. En otro sentido, decisivo a nuestro modo de ver, la respuesta debe ser negativa. Esta presencia se hace efectiva para satisfacer objetivos que no son los de la complementación económica, sino los de la generación de fondos de renta y tiene lugar en un contexto en el que hay una estructura agraria ya definida y de otro cuño.

Tenemos la impresión de que la presencia de miembros de la reducción de Turco en sitios como Guancarani es el resultado de un doble requerimiento. Por una parte, de las dramáticas urgencias de los indígenas para generar bienes agrícolas comercializables destinados a cubrir el pago de rentas al Estado colonial y a los mineros de Potosí. Por otra, de las necesidades de los propietarios españoles y de las propias comunidades de los valles occidentales urgidos de fuerza de trabajo. Sea mediante la contratación como asalariado pagado en metálico o en productos, sea mediante la entrega de tierras a cambio de una renta (cuota de tasa, arrendamiento, mediería) pagada en trabajo, productos o dinero, existió la posibilidad de acoger individuos y grupos provenientes de comunidades de la zona o de otros corregimientos a condición de que estuvieran dispuestos a transferir excedentes en favor de los patronos locales (pequeños hacendados, caciques o pueblos indios). Hay indudablemente una diferencia entre unos y otros. La recepción otorgada por unos tiene como finalidad la obtención de ingresos por vía de renta o ganancia; la de un pueblo indígena local, cuando disponía de algunos recursos productivos excedentes que traspasar a forasteros, servía más bien para completar tasas tributarias y por tanto contribuía a aliviar aportes individuales de sus miembros. La posición desfavorable la ocupaban, ciertamente, aquellos que debían por partida doble transferir excedentes: al fisco y a terceros para obtener recursos con los que solventar sus obligaciones con el primero. Ello supone una tasa de explotación muy alta y un patrón de reproducción limitado a la sobrevivencia vital.

En definitiva, en una geografía tan desértica como la de los valles occidentales con recursos agrícolas tan localizados y, además, con una estructura agraria ya constituida, según se puede desprender de los conocimientos respecto de la historia colonial que por ahora poseemos, dudamos mucho que a fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII hubiera algo así como sitios con potencial agrícola no sujetos a control de españoles o comunidades indígenas locales. Por las mismas razones, parecería difícil de sostener que los pueblos Carangas del altiplano, resultantes del proceso

reduccional ordenado por el virrey Toledo, hayan podido mantener un control directo sobre todas o parte de sus antiguas colonias en los valles occidentales. Asumimos que mantuvieron presencia y acceso a tierras, como bien lo señala la documentación presentada por Rivière, pero no control directo. La diferencia entre una y otra modalidad de acceso pasa por el pago de rentas. Es la verticalidad al servicio del sistema colonial[38].

2.8. Las entidades comunitarias resultantes

A principios del siglo XVII se había efectuado, más que la reducción a pueblos –hemos dado pistas de cuán poco plausible de aplicar en una forma efectiva era esa medida, lo que la condenó con anticipación al fracaso–, la definición y asignación de territorios o resguardos a las principales localidades indígenas que por aquel entonces persistían. Muy activa en el siglo anterior, la presión para la enajenación de tierras en favor de españoles había expulsado de sus asentamientos más atractivos en los valles cálidos a los campesinos locales y a colonos. Algunos fueron rescatados y dirigidos hacia los señoríos de origen en el altiplano, otros quedaron encapsulados en las haciendas en formación, unos cuantos lograron retener tierras y se vieron en la situación de coexistir con españoles, mientras que otros tantos se incorporaron a asentamientos ubicados a mayor altura cuyos recursos circundantes no concitaban un interés mayor para los intereses privados peninsulares. Paralelamente, se habían establecido los límites del corregimiento de Arica, separando así las localidades aymaras del altiplano y las de la vertiente occidental de la cordillera en distintas jurisdicciones político-administrativas.

Entre el espacio hacendal constituido en las zonas bajas más atractivas, por el flanco occidental, y el de las comunidades del corregimiento de Carangas, por el oriental, quedaron ubicados los asentamientos aymaras de Arica y Tarapacá. Así configurado externamente, el espacio indígena regional mantiene esta fisonomía general durante todo el período colonial. Por cierto, hay pérdida de tierras que pasan a manos de españoles; estos en general consolidan y amplían sus dominios en las áreas que les interesaron, pero dejaron relativamente intocadas muchas otras. En estas tiene lugar el desarrollo de los pueblos o, vistas desde hoy, las comunidades históricas de Arica y Tarapacá. Es el momento entonces de adentrarnos en el espacio aymara para reconocer algunos atributos generales de las unidades territoriales que lo componen.

---

[38] No es posible dejar de evocar la discusión que acerca del tema de las migraciones y el aprovechamiento de mano de obra móvil por parte de sectores dominantes (corregidores, curas y caciques) abordó en su momento Thierry Saignes.

A mediados del siglo XVIII se reconocían 35 pueblos o comunidades históricas originadas en las radicaciones de fines del siglo XVI. De ellos, 18 se encuentran en la provincia de Tarapacá, mientras que los restantes 17 se ubican en los altos de Arica y de Tacna. La mayoría de ellos tienen sus poblados ubicados en sectores agrícolas de fondos de quebradas que transcurren en sentido este-oeste desde la alta cordillera hasta el desierto intermedio o la costa, según el área. En la cordillera y los valles bajos la base de recursos productivos disponibles condiciona un grado de especialización en la agricultura, en unos, y en la ganadería de camélidos sudamericanos, en la otra. Sin embargo, esos recursos tienen una forma de distribución muy distinta: en el piso altoandino condicionará por su dispersión la formación de un sistema de estancias ganaderas; en el de desierto, a causa de la localización puntual del agua generará la formación de microsistemas parcelarios. Una combinación de ambas formas de organización del espacio productivo se dará en las comunidades de valles altos. Ellas se benefician de su contigüidad con el piso altoandino y de las praderas estacionales del desierto marginal de altura para el desarrollo ganadero y, al mismo tiempo, se localizan todavía en cotas de altura benignas para la agricultura de terrazas.

Cuadro 1
Ayllus y pueblos coloniales aymaras del corregimiento de Arica en los altos de Tarapacá y de Arica (mitad del siglo XVIII)[39]

Ayllu	Zona ecológica	Microrregión	Pueblo	Nº tributarios	Población indígena
1. Pueblo y *ayllo* de Guatacondo	Valle bajo	Pica	Guatacondo	16	47[40]
2. *Ayllo* de Chipana	Valle (?)	Pica	Guatacondo	18	53
3. *Ayllo* de Ocapuma	Valle (?)	Pica	Guatacondo	25	73
4. Pueblo de Pica y *ayllo* Araczaya	Valle bajo	Pica	Pica	31	91

[39] La información de Pica, Tarapacá, Sibaya y Camiña proviene de la visita general practicada en el corregimiento de Arica entre 1753 y 1756 y cuyos resúmenes se encuentran en Villalobos, *op. cit.*:50-52. La mucho más detallada referente a los altos de Arica y correspondiente con la jurisdicción del cacicazgo de Codpa se encuentra en Hidalgo, 1978, y proviene de la misma revisita (ignoro por qué el autor prefiere hablar de "Revisita a los altos de Arica en 1750"). Los datos de los *ayllus* cordilleranos incluidos al interior de la jurisdicción colonial de Tacna se encuentran en Dagnino, *op. cit.*:203 y se originan en la misma documentación.

[40] No disponiendo en las fuentes a las que hemos tenido acceso de la población total o por *ayllu* correspondiente a la visita de 1753 en la provincia colonial de Tarapacá (Villalobos, *op. cit.*:50-52), para el caso de las comunidades y pueblos indígenas de Pica, Tarapacá, Sibaya y Camiña hemos realizado una proyección, retrospectiva, partiendo de la relación tributario-población que fuera pesquisada para esos sectores en 1758 (*op. cit.*:224).

Ayllu	Zona ecológica	Microrregión	Pueblo	Nº tributarios	Población indígena
5. *Ayllo* Mancazaya	Valle bajo	Pica	Pica	24	70
6. *Ayllo* Tivique	Valle bajo	Pica	Pica	12	35
7. *Ayllo* Tarona	Valle bajo	Pica	Pica	18	53
8. Pueblo de Mamiña y *ayllo* Araczaya	Valle bajo	Pica	Mamiña	44	182
9. *Ayllo* Mancazaya	Valle bajo	Pica	Mamiña	38	157
10. Pueblo y *ayllo* de Macaya	Valle bajo	Pica	Macaya	37	153
11. Pueblo y *ayllo* de Noaza	Valle bajo	Pica	Noaza	21	87
12. Pueblo de Tarapacá y *ayllo* Araczaya	Valle bajo	Tarapacá	Tarapacá	31	128
13. *Ayllo* Mancazaya	Valle bajo	Tarapacá	Tarapacá	23	95
14. Pueblo de Mocha y *ayllo* Mancazaya	Valle bajo	Tarapacá	Mocha	23	108
15. *Ayllo* Araczaya	Valle bajo	Tarapacá	Mocha	33	154
16. Pueblo de Guaviña y *ayllo* Araczaya	Valle bajo	Tarapacá	Guaviña	30	124
17. *Ayllo* Collana	Valle bajo	Tarapacá	Guaviña	29	120
18. *Ayllo* Mancazaya	Valle bajo	Tarapacá	Guaviña	19	79
19. *Ayllo* Guaytara	Valle bajo	Tarapacá	Guaviña	29	120
20. Pueblo de Sibaya y *ayllo* Collana	Valle alto	Tarapacá	Sibaya	14	66
21. *Ayllo* Maczaya	Valle alto	Tarapacá	Sibaya	15	70
22. *Ayllo* Mancazaya	Valle alto	Tarapacá	Sibaya	15	70
23. *Ayllo* Mollo	Valle alto	Tarapacá	Sibaya	17	80
24. *Ayllo* Tarapacá	Valle alto	Tarapacá	Sibaya	9	42
25. *Ayllo* Ullasi	Valle alto	Tarapacá	Sibaya	9	42
26. *Ayllo* Limacsiña	Valle alto	Tarapacá	Sibaya	41	192
27. Pueblo y *ayllo* de Guasquiña	Valle bajo	Tarapacá	Guasquiña	18	83
28. Pueblo y *ayllo* de Usmagama	Valle alto	Tarapacá	Usmagama	30	140
29. Pueblo y *ayllo* de Sipisa	Valle alto	Tarapacá	Sipisa	20	94
30. Pueblo de Sotoca y *ayllo* Collana	Valle alto	Camiña	Sotoca	27	124
31. *Ayllo* Mancazaya	Valle alto	Camiña	Sotoca	17	78
32. Pueblo de Chiapa y *ayllo* Collana	Valle alto	Camiña	Chiapa	58	267
33. *Ayllo* de Mancazaya de Chiapa	Valle alto	Camiña	Chiapa	45	207
34. Pueblo de Camiña y *ayllo* Carviza[41]	Valle bajo	Camiña	Camiña	55	253
35. *Ayllo* Guallaga	Valle bajo	Camiña	Camiña	31	143
36. *Ayllo* Soga (sector Camiña)	Valle alto	Camiña	Camiña	27	124
37. Pueblo de Cariquima y *ayllo* Collana	Cordillera	Camiña	Cariquima	20	92
38. *Ayllo* Mancazaya de Cariquima	Cordillera	Camiña	Cariquima	23	106

41 Incluye al Valle de Cara, correspondiente al *ayllo* de Carviza del pueblo de Camiña.

Ayllu	Zona ecológica	Microrregión	Pueblo	Nº tributarios	Población indígena
39. *Ayllo* Arasaya de Isluga[42]	Cordillera	Camiña	Isluga	45[43]	207
40. *Ayllo* Mancazaya de Isluga	Cordillera	Camiña	Isluga		
41. Pueblo y *ayllo* de Miñimiñi	Valle bajo	Camiña	Miñimiñi	55	253
42. Pueblo de Esquiña	Valle alto	Codpa	Esquiña	41	153
43. Pueblo de Pachica	Valle bajo	Codpa	Pachica	38	150
44. *Ayllo* Capanique de Codpa	Valle bajo	Codpa	Codpa	36	194
45. *Ayllo* Collana de Codpa	Valle bajo	Codpa	Codpa	29	175
46. Pueblo de Timar	Valle bajo	Codpa	Timar	21	134
47. Pueblo de Tignamar	Valle alto	Putre	Tignamar	26	169
48. Pueblo de Sagsamar	Valle alto	Putre	Sagsamar	21	105
49. Pueblo de Belen	Valle alto	Putre	Belen	71	414
50. Pueblo de Pachama	Valle alto	Putre	Pachama	25	122
51. Pueblo de Guatire	Cordillera	Putre	Guallatire	12	48
52. Asiento de Choquelimpie	Cordillera	Putre	Guallatire	18	84
53. Asiento de Parinacota	Cordillera	Putre	Parinacota	32	145
54. Quebrada de Caquena	Cordillera	Putre	Parinacota	29	126
55. Pueblo de Putre	Valle alto	Putre	Putre	46	233
56. Pueblo de Socoroma	Valle alto	Putre	Socoroma	60	217
57. Pueblo de Sora	Valle bajo	Putre	Sora	25	91
58. Pueblo de Libilcar	Valle bajo	Azapa	Libilcar	33	130
59. Pueblo de Humagata	Valle bajo	Azapa	Humagata	16	68
60. *Ayllo* de Cosapilla	Cordillera	G. Lagos	Cosapilla	29	128[44]
61. *Ayllo* de Tacora	Cordillera	G. Lagos	Tacora	47[45]	207
62. *Ayllo* de Ancomarca	Cordillera	G. Lagos	Tacora		

Fuentes: Villalobos, *op. cit.*:50-52; Hidalgo, *op. cit.*, y Dagnino, *op. cit.*:203.

El listado precedente corresponde a los *ayllus* y pueblos aymaras existentes en el área sujeta a estudio hacia 1750. Ellos albergaban 1.747 tributarios y 7.755 individuos, aproximadamente. Cada pueblo reunía en su interior, entonces, un promedio de 50 tributarios por comunidad. Puede advertirse el pequeño tamaño de estos pueblos si se lo compara

42 Según un documento fechado en 1751 ya existían en Isluga dos *ayllus* denominados *Ayllo* Arasaya y *Ayllo* Mancasaya (cf. Archivo Notarial de Pisagua, vol. 55, Nº 6, fj. 9v, 1955).

43 En la fuente consultada los tributarios de Isluga no aparecen desagregados por *ayllu*.

44 La población de estos *ayllus* es una proyección realizada a partir de la relación entre tributarios y población que para 1750 se alcanzara en los asientos ganaderos ubicados inmediatamente más al sur (Caquena, Parinacota, Choquelimpie y Guallatire), información toda que se encuentra en Hidalgo, *op. cit.*:196b.

45 Incluye los tributarios del *ayllu* Ancomarca.

con otras regiones andinas septentrionales. La dispersión y lo exiguo de los recursos productivos de que dispone esta geografía desértica explican las modestas cifras de población presentes en un territorio tan amplio.

Entre la comunidad, por una parte, y los tributarios con su chacra o estancia, por otro, encontramos unidades intermedias denominadas *ayllus*. Sin perjuicio de una ulterior ampliación acerca del tema, desarrollemos un par de comentarios. El término *ayllu* presente en la literatura antropológica andina significa un grupo de parentesco bilateral localizado que dispone de tierras explotadas coordinadamente. También se denomina así un nivel intermedio de división socioespacial de una estructura social segmentaria característica de las sociedades andinas, especialmente las meridionales. En esta última acepción no corresponde a un grupo de parentesco localizado, sino que a una unidad más amplia. Puede también, en el extremo, corresponder solo a un sector productivo al interior de un conjunto de áreas agrícolas, sin correspondencia evidente con un grupo de parentesco, como en Atacama.

En la nómina de pueblos aparece una relación bastante detallada de *ayllus* para el caso de Tarapacá, faltando esa división detallada en los pueblos de Arica. Además de provenir de distintas fuentes, la información administrativa no siempre recogía con suficiente atención las divisiones internas intermedias de los pueblos, una de estas era la de los *ayllus*. Sospechamos entonces, como parece indicarlo la mención a dos *ayllus* en Codpa, que todos o la mayoría de los pueblos más importantes de la zona de Arica mantenían en su interior una división en dos y, eventualmente, más *ayllus* de la misma manera que los de Tarapacá.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos qué realidad designaban en el corregimiento de Arica estas unidades intermedias a las que en momentos coloniales se denominaba con la palabra quechua-aymara *ayllu*. En primer lugar, nombraba zonas de producción al interior de un conjunto mayor. El *ayllu* de Soga al interior de la comunidad de Camiña la imagen que nos manifiesta es la de una unidad agrícola y ganadera específica geográficamente deslindada (de hecho, corresponde a un vallecito ubicado en otra quebrada al sur de la de Camiña). La división en *mancasaya* y *arajsaya*, como segundo aspecto, efectivamente suele designar espacios agropecuarios distintos ubicados entre sí en una posición relativa más baja o más alta. Pero la misma división "alto"-"bajo" manifiesta un extendido principio de categorización y división dual de las sociedades andinas aplicado aquí al nivel de estas pequeñas entidades reduccionales coloniales. Siempre siguiendo alguna referencia espacial definida, como la de zona de producción, la noción de *ayllu* puede en el extremo designar un grupo provisto de identidad, pero exento de funciones sociales significativas. En estas condiciones la dicotomía *arajsaya/mancasaya* o una doble o triple dicotomía en un sistema segmentario mayor organiza

conceptualmente los espacios comunitarios y supracomunitarios sin que necesariamente le correspondan roles colectivos definidos o relevantes socialmente. Siempre reclutados a base del parentesco, el principio que ordena esta pertenencia fue en tiempos coloniales patrilineal[46].

Los *ayllus* coloniales, por tanto, tenían siempre una referencia espacial y con frecuencia, pero no siempre, se les incorporaba en una estructura segmentaria más o menos simple o compleja según los casos. Su composición interna era la de grupos patrilineales localizados o la de líneas de parentesco también patrilineales coexistentes basados en la tenencia de la tierra. Cuando sus límites se identificaban con los de la comunidad participaba de numerosas e importantes funciones económicas, sociopolíticas y culturales; cuando no era este el caso, en el extremo llegaba a ser solo una categoría de división social a la que correspondían funciones de importancia social secundaria.

2.9. El primado de la microverticalidad

Hacia la primera mitad del siglo XVI el sistema de verticalidad a nivel de los grupos sociales mayores (Caranga, Lupaca, Pacaje) se había derrumbado. Lo que permanece son elementos y relaciones que podemos caracterizar como verticales, pero que se encuentran incorporados y subordinados a un sistema colonial. Estos elementos (posesiones en determinados lugares) y relaciones (grados de control de la población en esos lugares) se van rápidamente diluyendo hasta desaparecer. En las reducciones que son el resultado de la puesta en funciones de un sistema colonial estos elementos y relaciones se van restringiendo a espacios locales. Es entonces el momento de ocuparnos, siquiera brevemente, de la suerte corrida en Arica y Tarapacá por la verticalidad económica reducida a espacios locales, también llamada "microverticalidad" (Oberem, 1981, Salomón, 1985).

En una región desértica extrema como la de Arica y Tarapacá los recursos productivos (tierras y pastizales, pero sobre todo aguas), además de ser escasos, se encuentran distribuidos de manera discontinua sobre el territorio (en oasis, fondos de quebradas, alrededor de cursos de agua cordilleranos, etc.). El proceso reduccional estableció un número

[46] Como en Isluga, donde un *ayllu* se compone de varias estancias, al interior de estas la membresía queda definida patrilinealmente. Los *ayllus* se componen aquí, como de manera general en las comunidades ganaderas altoandinas, de un cierto número de grupos patrilineales localizados exclusivos. En los valles tal exclusividad residencial no existe y, aun cuando era mediante líneas de parentesco patrilineal que básicamente se transmitía la tierra y se definía la residencia, ello no daba origen a un grupo localizado, sino que a otra estructura.

relativamente pequeño de pueblos allí donde existía un gran número de *ayllus*, en general pequeños, distribuidos de manera muy dispersa. Es decir, se organizó el espacio indígena inicial alrededor de varios pequeños centros-cabeceras provistos de entornos agropecuarios, más o menos concentrados o dispersos, más pobres o ricos, más amplios o reducidos, según los sitios. Pero la ocupación efectiva de todos los sitios y de todos los recursos del territorio continuó mientras hubo población para hacerlo y mientras los conquistadores lo permitieron. De esta manera, la vida cotidiana y el trabajo transcurría en las "estancias" en el caso del altiplano y en las "chacras" en el caso de los valles. Tendremos ocasión de ver con más detalle esta distribución dispersa en el análisis de Isluga, un pueblo de pastores de la alta cordillera. En los valles esta dispersión existió, pero solo en aquellos casos en los que el tipo de recursos productivos y su ubicación exigían mantener sitios de residencia y trabajo múltiples (desde el punto de vista de las unidades productivas) o dispersos (si lo vemos en términos de la unidad comunitaria). Esta cuestión no es nueva y ha sido tratada en el caso altoperuano por Sánchez Albornoz (*op. cit.*), Saignes (por ejemplo, 1986) y para los campesinos Caranga por Rivière (*op. cit.*).

Los pueblos concentraron funciones públicas de tipo político y ritual. Eran la sede de las autoridades locales, un espacio en que se materializaban las relaciones con agentes del poder dominante y, asimismo, la sede de los principales edificios religiosos y del culto a ellos asociado. Sin embargo, respecto de la situación prehispánica los mayores trastornos no se produjeron a este nivel, ya que con otras características también existieron previamente centros equivalentes (unidades administrativas regionales incas, cabeceras políticas de señores locales o regionales, etc.). Ellos se plantearon en el cercenamiento de los espacios y recursos complementarios existentes más allá de los límites de la reducción, los que formaban parte del sistema económico y social a que estaba integrado cada reducción. Ya lo vimos a escala de los señoríos, pero sin duda ello también tuvo su traducción a nivel microrregional y local.

El cacique del pueblo de Santa María Magdalena de Chiapa, don Juan García Chuquichambe, a principios del siglo XVII en sus solicitudes de amparo contra españoles usurpadores e indios de los corregimientos de Lípez y Carangas, así como en las definiciones de límites y confirmación de tierras poseídas por él y su comunidad en otros valles y sitios distantes, lo que está haciendo en definitiva es intentar conservar, bajo los términos ahora impuestos por el nuevo marco de referencia del corregimiento (con sus provincias, pueblos o reducciones y anexos)[47], el acceso directo a

[47] Confieso que no deja de llamarme la atención el que a solo tres décadas de efectuadas las reducciones la afirmación del acceso a recursos distantes se haga no solo en contra de los intrusos y usurpadores españoles, sino también en contra de indígenas miembros

recursos de los que con anterioridad disponían, pero que se encontraban fuera de los espacios de la reducción de Chiapa. Podemos apreciar cómo se despliega ese proceso. Primero, mediante aquellas demanda protección y amparo para tierras ubicadas en *el Valle de Tana, junto a la Comunidad Rial de arriba… y otro pedazo que tiene en Corsa aparte, y otro pedazo en Quejña, con su riego de agua y otro pedazo de tierras en Tiliviche con su riego de agua*[48]. Se trata de tierras en Camiña, al parecer en la mitad superior del valle y en sitios bajos en el pie del desierto o en el desierto mismo, que forman parte del sistema de la quebrada de Tana o Camiña. Son tierras agrícolas comparativamente mucho más bajas que las de Chiapa. Las de este valle se encuentran entre 2.800 y 3.400 m de altitud, en tanto que Camiña está en 2.500 m y las demás entre 1.200 y 1.500 m. Son tierras bajas que permiten obtener sea productos similares a los de Chiapa, sea otras variedades (a saber, ají, variedades de tubérculos, otros tipos de maíz, etc.), en otras condiciones, con riesgos diferentes y con cambios de estacionalidad. Otro tanto podríamos decir del reconocimiento de tierras que se le hace al pueblo de Sotoca, vecino de Chiapa en la misma cuenca (en la que, al parecer, Chuquichambe mantiene alguna tuición), en el sector de Pachica, quebrada de Tarapacá a 2.200 m de altura (*veintisiete topos de sembradura de trigo*), o al de Chiapa de *seis topos de tierras* en el pueblo de San Antonio de Mocha (doc. cit.).

La ubicación de estas tierras nos da otras pistas. En el caso de las tierras de Corza, Tiliviche y Quejña, ellas se encuentran en la ruta hacia o en las cercanías a otros recursos productivos y alimenticios valiosos. Próximas a ellas había bosques de *Prosopis* que como el tamarugo proveían harinas comestibles aptas para consumo y fabricación de chicha, con buenos contenidos en proteínas y carbohidratos. Son tierras que también se encuentran a la vera del camino hacia Pisagua, un importante sitio colindante al Pacífico con abundante pescado y, sobre todo, con grandes depósitos de *wanu* fósil, vital para la fertilización de las chacras. Como sabemos, los *ayllus* prehispánicos de la zona tenían en la costa control de los depósitos de *wanu* de los que se proveían y cuyo acceso intentaron mantener más tarde, ya como reducciones, aun clandestinamente (Hidalgo, *op. cit.*). Tenemos, entonces, tierras en valles a distintas altitudes que permitían explotar una amplia gama de especies de cultivos y variedades dentro de estas (desde aquellas ubicadas en el límite de la agricultura, en el propio Chiapa, a 3.500 m, hasta tierras mucho más calientes del desierto

hasta hacía pocos años de un mismo sistema de manejo de pisos ecológicos a escala regional. La dureza de las condiciones que se vivían sin duda estimuló a conductas muy pragmáticas.

48 *Doc. cit.*, Comunidad de Santo Tomás de Isluga. Antecedentes y documentos relacionados con sus títulos de dominio.

a 1.200 m). Tenemos también recursos forestales (que proveían de harinas) y modalidades de acceso a la costa marítima (en busca de pescado seco y fertilizante).

El transporte de cargas y cosechas, sin embargo, tiene que hacerse a lomo de animales. El uso de llamas machos cargueros está ampliamente atestiguado en la región como el medio empleado más comúnmente para esos fines, así es que no cabe duda acerca de la necesidad de contar con "tropas" de machos caravaneros y, por consiguiente, con rebaños y praderas para su sostenimiento. Estos rebaños, por cierto, además de servir al transporte proveían carne de consumo humano, cuero para distintos usos (calzado, construcción de casas, etc.) y sobre todo fibra para la confección de ropa, costales, tapas, bolsas y paños de distinto tipo y uso. Las praderas aptas se encontraban en la altura, por sobre los 3.000 m. El documento de 1578 donde el general Alonso de Moro y Aguirre traza los límites orientales del corregimento señala que en Pisiga (en la zona de Isluga) y, más específicamente, en el sector del mojón denominado Cerrito Prieto, *es carpa perteneciente del valle de Chiapa el dicho parage*) (Paz Soldán, *op. cit.*:51). El término aymara *karpa* remite a la idea de vivienda anexa o espacio secundario. Aunque la evidencia es relativamente débil, podemos al menos plantearnos como hipótesis que al momento de la definición de los límites del corregimiento y el establecimiento de los pueblos, la población de Chiapa tenía acceso a pastizales de altura hasta en Pisiga, donde están quizá las vegas más extensas de la zona. Por cierto, este acceso seguramente no es ajeno a un sistema vertical más amplio que funcionaba, con importantes alteraciones, a fines del siglo XVI, entre la zona Caranga y valles occidentales como los de Chiapa. Por tanto, el cacique Chuquichambe no solo actuaba como una posible autoridad indígena zonal sobre anexos pastoriles como los de Isluga y Cariquima, sino que también lo hacía porque estaban en juego intereses propios y del pueblo de Chiapa, su grupo de pertenencia más inmediato. Así, tampoco resulta casual que hacia 1810 en ciertas actuaciones oficiales respecto de los deslindes entre Isluga y Sabaya en el sector de Parajalla, además de las autoridades de Isluga se encontrara presente Pedro Carcavilla, cacique del pueblo de Chiapa.

Lo que recién hemos expuesto podría permitirnos atar algunos otros cabos sueltos. Se puede entender por qué el anexo de Isluga dependió eclesiástica y administrativamente de la doctrina de Camiña y el tenientazgo de Tarapacá, respectivamente, a pesar de la considerable distancia (tres días de marcha) que los separa del pueblo de Tarapacá. La proximidad con la reducción de Sabaya hace pensar que pudo ser más lógico incorporar Isluga como un anexo Caranga. Ello no ocurrió así y el deslinde oriental del corregimiento de Arica se perfiló incluyendo Isluga y sus ricos pastizales. Los límites se habrían trazado así porque en la reorganización

espacial de la población indígena estos espacios pastoriles son vitales para su reproducción económica y social, como acabamos de ver. Creemos que una parte al menos de la población de pastores de lugares como Cariquima e Isluga estaba económicamente relacionada con los valles occidentales (Camiña, Chiapa y Tarapacá son los principales); la conexión estaba dada por la labor de unidades campesinas que residían y vigilaban rebaños en espacios ganaderos cuyo acceso era posible para las agrupaciones vallesteras. De este modo lograban satisfacer necesidades de servicios, bienes y subproductos pecuarios vitales, además de productos agrícolas de altura que prosperan en la zona (quinoa y papas amargas para chuño). A pesar de todo, sin embargo, su proximidad con Caranga permite entender en una historia de largo plazo por qué en el propio pueblo de Sabaya existió una calle denominada *de Isluga* (Rivière, *op. cit.*).

Lo que estamos diciendo es, en definitiva, que posiblemente el sistema vertical prehispánico y colonial temprano de la zona no deba verse en todos los casos de manera unidireccional, a la manera de una relación de pura y simple subordinación de las colonias y los espacios dependientes sin, correlativamente, considerar la existencia de ciertos grados de autonomía y prerrogativas de estos para el manejo de recursos en términos de verticalidad a una escala propia. Es decir, que quizá debamos también problematizar la noción de verticalidad para incorporar la de microverticalidad, no solo como un subproducto colonial, sino como un nivel de articulación de relaciones económicas y sociales a escala más local coexistente con una manifestación regional espacialmente más incluyente.

Hecha esta disgresión, podemos ver la suerte corrida en el largo plazo por las gestiones de don Juan García Chuquichambe en defensa de las tierras y recursos productivos complementarios de los que él y su pueblo insistían en mantener acceso directo a principios del siglo XVII. El resultado es simple: no conservaron en definitiva el control de ninguna de esas tierras. La agresiva expansión de los empresarios agrícolas españoles y criollos en las tierras bajas, las ordenanzas fiscales que restringían el acceso a los depósitos de *wanu*, así como la lógica excluyente y autonomizante de la formación de los territorios comunales indios dieron al traste con sus pretensiones. La institución reduccional se nos aparece en esta dirección como una camisa de fuerza para el intento de mantener formas de control directo en espacios productivos ubicados fuera de sus límites. Su arquitectura de construcción y su lógica de operación se mostraron eficientes solo para la reproducción campesina dentro de los límites forjados por ella, prueba de ello es su vigencia hasta hoy. Las formas de verticalidad resultantes en definitiva se circunscribirán a las posibilidades de los espacios intrarreduccionales.

Hay pueblos que al tener sus tierras concentradas espacialmente y al no contar con espacios aledaños que les hubieran permitido explotaciones

complementarias, terminaron por especializarse productivamente y articular sus requerimientos externos por medio del mercado y del intercambio complementario con otros pisos ecológicos. Aquí no hay microverticalidad. Diversos pueblos poseedores de tierras agrícolas, pero rodeados por sectores desérticos, ejemplifican bien esta situación. Es el caso de los sectores bajos de las quebradas de Tarapacá o de Camiña. En comunidades de mayor altura encontramos dos formas características de microverticalidad. Una podemos ejemplificarla con el caso de Chiapa, con posterioridad a la situación de transición que hemos reseñado para inicios del siglo XVII. La otra corresponde a un modelo local de verticalidad en estancias ganaderas que posee diversas variantes y que describimos con detalle más adelante[49].

Después de definidos los límites de las comunidades, con su consiguiente transformación en restricciones reales para el acceso a otros espacios y recursos, una comunidad como la de Chiapa queda reducida como sigue: un espacio relativamente más bajo, a 2.800 m de altitud donde además de cultivos de panllevar prosperan ciertas hortalizas y frutas que, en la zona agrícola más alta, junto con el pueblo homónimo, a 3.400 m, ya no se producen bien. Ello se compensa con otras posibilidades productivas de este sector alto. Es lo que se llamaría en otras zonas andinas dos variantes del piso *quichua*. Finalmente, en las serranías que rodean la quebrada a alturas de 3.000 m y en la alta cordillera, hasta 4500 m de altitud, aproximadamente, se localizan dos tipos de pastizales rústicos. Unos, ubicados en los sectores más bajos, cálidos y áridos, eran de uso temporal, durante los meses siguientes a las lluvias estivales. Otros, se usaban de manera permanente, en especial para llamas, en la alta cordillera donde se cuenta con algunas vegas herbosas. Se trata, en suma, de un modelo vertical limitado que implica espacios aptos para la agricultura y otros para la ganadería y que se traslapan parcialmente en la gradiente altitudinal. En un sentido es un modelo restringido (conserva lo básico de una agricultura y ganadería que en el pasado contó con mayores posibilidades); y en otro, limitado (debido a la pérdida de acceso directo a recursos de importancia, como los bosques y la costa). Su vigencia podemos situarla históricamente desde la segunda mitad del siglo XVII. En el otro extremo temporal, las últimas décadas del siglo XX testifican la ampliación y profundización de las relaciones con el mercado, debido a ello tiende a transformarse el sistema de producción campesino haciéndolo fuertemente dependiente y acarreando el declive de este modelo al afectar con fuerza la ganadería y su articulación con la agricultura.

---

[49] Cf. también Gundermann, 1984.

CAPÍTULO 3
LA FORMACIÓN Y DESARROLLO DE LA COMUNIDAD DE ISLUGA

Introducción

El espacio indígena también puede iluminarse en un sentido diferente del que se acaba de aplicar. El centro de la preocupación cambia y la atención se focaliza en las características internas de tipo morfológico y de funcionamiento de este espacio, sus avatares y sus cambios. Siempre mantenemos como telón de fondo del análisis la convicción de que estas características y dinámica están notoriamente influidas por un sistema económico y un orden político más generales, pero ahora, en un segundo momento analítico, nos interesan menos esos elementos estructurales y más el incorporarnos al juego de factores situados en un nivel de realidad social interna y particular. La unidad de análisis ya no es el espacio indígena regional de Arica y Tarapacá, sino las unidades socioterritoriales existentes al interior de este espacio. ¿En qué consisten?, ¿cómo se constituyen estas entidades?, ¿qué atributos las caracterizan?, ¿cuáles han sido algunas de sus dinámicas de transformación?, ¿cómo operan internamente?, ¿qué contradicciones las recorren?; he ahí algunas preguntas que intentamos responder en el capítulo siguiente.

Así como en el nivel regional nos interesó un aspecto entre los muchos que pueden analizarse (la formación del espacio indígena), también en un segundo nivel de análisis nos interesa un aspecto entre los muchos que legítimamente podrían abordarse. Analizamos unidades socioterritoriales indígenas, pero este análisis está centrado en la tierra; a saber: las relaciones de propiedad que se constituyen en ella, las modalidades de uso y las formas de organización social de su uso. Esos espacios sociales están indisociablemente ligados al tipo de unidad social más característico del mundo indígena colonial: los pueblos, reducciones o comunidades. Una presentación pormenorizada de un caso del que hemos podido acumular suficiente información ocupa el capítulo segundo. Este capítulo cierra el despliegue de nuestro argumento. Remitimos a las conclusiones para una respuesta a la pregunta que enlaza lógicamente la primera sección con las dos siguientes; esto es: ¿hasta qué punto es generalizable para el

resto de las áreas indígenas de Tarapacá y Arica el proceso y la forma de estructuración que en tiempos coloniales y republicanos iniciales adquirió la comunidad histórica de Isluga?; ¿es este un caso excepcional a partir del cual poco o nada podemos aprender de las comunidades en el resto de las microrregiones aymaras?; ¿reúne, por el contrario, los principales atributos y vectores de transformación histórica de las entidades comunitarias aymaras de Arica y Tarapacá?

3.1. La definición de una entidad denominada Isluga

Sabemos por una carta enviada al rey en 1575 que el capitán Juan Maldonado de Buendía fue quien, siguiendo instrucciones del virrey Francisco de Toledo, visitó y redujo a pueblos las 226 localidades habitadas que encontró en la provincia de Colesullo o Moquehua (entre el río de Arequipa y el río Loa). Las reducciones se hicieron en 22 pueblos, los que quedaron incorporados en el trazado de trece doctrinas. En los pueblos designó autoridades locales y dejó establecidos los montos del tributo. El año 1575 delimita un momento colonial inicial en el que las áreas de ocupación indígena, aún afectadas por la acción de encomenderos y la instalación de los primeros españoles, no resintieron una recomposición completa y brutal en su forma de estructuración anterior, como sí ocurrió a partir de entonces. En ese momento y a partir de esas gestiones se inicia la formación de lo que será el espacio social indígena colonial en Arica y Tarapacá (Hidalgo, 1978:II-III). La actuación efectuada tres años más tarde por Alonso de Moro y Aguirre, de quien ya hiciéramos mención, consistió en trazar los límites meridionales y orientales del corregimiento. Lo hace sobre una situación ya creada en lo que respecta a la población indígena y, suponemos, a los territorios en la que quedará confinada.

Según un documento localizado por Barriga en el que se describe la situación de los repartimientos de encomiendas hacia 1578, en el sector de Tarapacá la población indígena estaba reducida a cuatro pueblos: *San Lorenzo de Tarapacá y San Antón de Moneda [por Mocha], Santa María de Cayma [sic por Huaviña], Santo Tomé de Camiña* (Larraín, 1975a:289). Podemos preguntarnos por la efectividad que tuvieron estas reducciones en circunstancias en que los recursos productivos que la población necesitaba para su subsistencia se encontraban extraordinariamente dispersos en un sistema de desierto de altura. Parece que existió un proyecto reduccional a partir del que se estructuraron hacia fines del siglo XVI e inicios del XVII jurisdicciones cacicales[1] y doctrinas o curatos (en función de la

[1] Recordemos que las autoridades indígenas eran las correas de transmisión de doble sentido entre los funcionarios españoles del corregimiento y los indígenas; es decir, piezas claves en la administración colonial.

evangelización de la población autóctona). La vida económica y social indígena, sin embargo, habría seguido afincada en los anexos pastoriles y en los caseríos aledaños a los vallecitos agrícolas donde se encontraban los ganados y cultivos de los que dependía su manutención[2].

La administración española del corregimiento parece hacerse eco de esta realidad y no hay trazas conocidas de que hayan intentado forzar una situación de concentración permanente de población. La realidad era demasiado elocuente. En ciertos aspectos parecen haber actuado con los anexos como si se tratara de unidades reduccionales. Uno de ellos es la organización de un sistema de autoridades a escalas local y microlocal (alcaldes, etc.); sistema que en otras circunstancias estaba reservado al nivel de la reducción. Bajo consideraciones de este tipo es que podemos entender la definición de deslindes de tierras agrícolas y pastoriles de Chiapa, Sotoca, Isluga y Cariquima, por aquel entonces anexos de Camiña, a inicios de la segunda década del siglo XVII. El documento que refiere estas actuaciones señala que:

> *Don Lorenzo de Castro y Don Fernando de Loma Portocarrero, Correjidor y Justicia Mayor de la ciudad de Arica… Damos posesiones combenientes, mojones y linderos en la misma palca que es tierra comunicante con las de Chiapa y Sotoca y de la quebrada para arriba son de Chiapa, para bajo son de los Sotocas…* [sigue la descripción de una serie de puntos] *Cerro Prieto alli comunica con la linda grande, este es el partimiento con los Chiapa de Isluga y Conquima* [Cariquima] *con los de Sotoca, que son los anexos de Camiña* (Mariano Felipe Paz Soldán, *op. cit.*:29-30)[3].

Recordemos, además, que en la demanda por la creación de este tipo de demarcaciones están involucrados Felipe Mariano Locay, gobernador y cacique principal del pueblo de San Lorenzo de Tarapacá y la segunda persona y gobernador del pueblo de Chiapa don Juan García Choquechambe, ambos interesados en obtener resguardos de curas,

---

[2] Acerca de este tema, confróntese Saignes (1984, 1986), quien de manera reiterada se refiere al hecho de que las reducciones en los Andes meridionales estaban semidespobladas y que la gente radicaba en sus antiguas estancias y aldeas junto a sus chacras y ganados cuando no estaba en viajes de intercambio y trabajo.

[3] Según la versión mandada a publicar por los caciques de Isluga en 1918, después de describir las separaciones entre Chiapa y Sotoca los límites entre Cariquima e Isluga se establecen en los términos siguientes: "… *mojon llamado en la punta del Cerro de Quitané mojon llamado dos ojos de agua, uno pertenece a Ysluga y otro al de Cariquima,…* [se decriben otros puntos], *mojón llamado pampa de Venara, hay dos mojones uno pertenese a Ysluga y otro al de Cariquima, mojon llamado alto de Osiga, mojon llamado jurno vento hay dos mojones uno pertenece a Ysluga y otro al de Cariquima, mojon llamado piedra parada hay comunican con la linda grande* [se refiere al corregimiento de Arica en su deslinde con Lípez y Carangas] *es este partimiento con los Chiapa, Ysluga, y Cariquima, de Sotoca, que son de los anexos de Camiña*" (*doc. cit.*).

funcionarios e indios de otros corregimientos. Debemos asumir, también, que el interés por las demarcaciones de las jurisdiciones de los anexos no es casual, como tampoco lo sería la participación de una autoridad indígena de San Lorenzo de Tarapacá, supuestamente de otra reducción pero con toda probabilidad colindante con Camiña. Entendamos que estas demarcaciones han de ser importantes cuando existen intereses en juego que se quieren definir o tensiones que se quieren resolver, no solo con foráneos, sino incluso entre locales.

Ciertamente, la jerarquía de Isluga al momento de la radicación, en la alta cordillera y junto a la frontera de los corregimientos de Arica y Caranga, por aquel entonces estaba lejos de alcanzar la condición de pueblo. Con toda probabilidad, se trataba de un anexo pastoril distante vinculado a Chiapa, en la jurisdicción de lo que será años más tarde el curato de Camiña. Decimos que vinculado a un valle occidental y precisamente al de Chiapa por la evidencia con que contamos que al menos ciertos sectores de lo que será Isluga estaban relacionados con este valle en un momento tan temprano como 1578. El trazado de los límites del corregimiento, como también cree Larraín (1975a), aunque por razones diferentes a las nuestras, no debió ser tan arbitrario como para dejar de responder a algún tipo de situación. Esta no fue histórica, sino más bien funcional. Pudo ser así a condición de concebir a las poblaciones de los valles[4] de esa zona organizadas espacialmente o por lo menos con una clara conciencia de la necesidad de una organización espacial que en una escala más local reprodujera un esquema de verticalidad mediante el acceso a pastos de altura, a tierras agrícolas altas, a sitios de valles ubicados en varios niveles, a tierras en el desierto y acceso a la costa del Pacífico. Como hemos mencionado más arriba, en la eventualidad de que existiera esta forma de organización como un dato previo a la radicación toledana, ello implicaría la vigencia de entidades locales dotadas, en esta materia, de un grado de autonomía respecto del dominio ejercido desde el altiplano por los señoríos aymaras.

La apelación a la funcionalidad pudo, por cierto, ser fortalecida y promovida por los mismos españoles en apoyo de su acción reduccional y de sus concepciones acerca de la organización de los territorios como espacios compactos, continuos y delimitados de una manera precisa. Pudo, asimismo, ser entendida y aceptada por dirigencias locales que vieron una posibilidad de desarrollar sus propios ámbitos de influencia y autonomía mediante un proceso de ruptura con los cacicazgos altiplánicos, de quienes previamente se dependía. Como sea, creemos que esta misma

---

4 Como sabemos, en parte de extracción Caranga y, en cualquier caso, sujetos a su influencia y quizá control. Es posible, también, que se encontraran en el territorio de Tarapacá algunos enclaves Pacaje, como sugiere Cúneo Vidal (*op. cit.*).

lógica de separación y de formación de espacios locales actúa algunas décadas más tarde, hacia 1612 o 1614, aproximadamente, en el proceso de delimitación de las respectivas jurisdicciones territoriales de Chiapa, Sotoca, Cariquima e Isluga. A jusgar por el tenor de la documentación, este último deja de ser un mero anexo pastoril y adquiere la condición de un pueblo menor, sin duda aislado y con poca población, pero aun así dotado de una organización local y un territorio suficiente para garantizar la manutención de sus miembros, así como el pago del tributo a la Corona. Constatamos, de este modo, el inicio de un estado de autonomía comunal que más adelante tendrá diversos desarrollos.

Digamos, por último, que aun cuando no tenemos ninguna evidencia documental directa de la temprana fundación de Isluga como pueblo[5], este sí aparece definido y funcionando como tal en la documentación de principios del siglo XVIII. Durante el siglo XVII se habría ido creando una mayor autonomía de sus referentes iniciales vallesteros. Esta independencia estaba basada en la posesión de tierras y medios productivos agropecuarios para desarrollar ganadería y agricultura. Los que Isluga tenía a su disposición se encontraban distribuidos alrededor del eje configurado por el río Isluga y su cuenca hidrográfica. Esta se orienta en un sentido oeste-este, con una ligera inclinación al sur, desde las cumbres de la alta cordillera hasta los bordes del salar de Coipasa. El pueblo ocupa una posición geográfica intermedia. Este espacio territorial inicial del pueblo o comunidad histórica será la base física de la formación de las propiedades ganaderas y del asentamiento y desarrollo de la mayoría de los linajes que persisten hasta hoy.

3.2. Originarios, forasteros y el poblamiento tardío de Isluga

El reparto de tierras a la categoría de los forasteros fue una medida que a partir de fines del siglo XVII, pero especialmente durante la segunda mitad del siglo XVIII, se implementó en diversos sitios de la región sur andina. Estas medidas buscaban contrarrestar el traspaso de la condición de originario a forastero que mediante la migración tiene lugar en las comunidades andinas durante el siglo XVII. Esta migración hacia sectores

---

5 Conocemos el momento en que tienen lugar sus deslindes respecto de Cariquima y a Chiapa y Sotoca, hacia 1612-1614, pero no el de su fundación como "pueblo". Asumimos esos años como punto de arranque por cuanto la definición de esas fronteras comunales presupone la existencia de una entidad sociopolítica de tipo reduccional colonial que se distingue, entre otros, mediante el trazado de límites territoriales. Esa entidad creemos que corresponde a la de un anexo pastoril que inicia un proceso de autonomía respecto de otras unidades ubicadas en el altiplano (Cariquima) y en los valles (Chiapa y Sotoca).

aislados, otras comunidades distantes, centros mineros, haciendas o centros urbanos permitió a muchos indígenas escapar del tributo y de la mita. Estas migraciones habían significado una declinación importante de la población en los pueblos resultantes del reordenamiento territorial impuesto por Toledo, con los subsiguientes perjuicios para los empresarios mineros en los centros de extracción (por disminución de los contingentes de fuerza de trabajo) y para las arcas fiscales (por partida doble: menor tributo indígena y menos impuestos mineros). La distribución de tierras vacantes de originarios o tierras baldías comunales permitía que los forasteros se reincorporaran a la condición de tributarios en el caso de regiones no afectas a la mita y a la de tributario y mitayo en aquellas que sí lo estaban (Sánchez-Albornoz, *op. cit.*:180-181).

En Isluga, los repartimientos y acomodos de campesinos que ingresaban a la condición de tributarios tuvieron lugar desde momentos tan tempranos como 1705. La evidencia con que contamos permite creer que todos o la gran mayoría de los asentados eran forasteros y, además, provenían de pueblos, comunidades y estancias del Corregimiento de Carangas en el Alto Perú. Recordemos que aquella era una provincia afecta a la mita de Potosí y que padeció un impacto considerable en sus haberes demográficos durante el siglo XVII. Volviendo a Isluga, digamos que, prácticamente, para todos los linajes reputados como más antiguos en la comunidad hay testimonios que señalan la proveniencia Caranga de sus antecesores. Esta proveniencia es en algunos casos confirmada por los documentos a los que hemos tenido acceso. Según esto, despuntando el siglo XVIII no habrían en Isluga tributarios originarios antecesores de los actuales linajes del lugar. Todo nos indica una situación de asentamiento que se va densificando progresivamente a partir de fines del siglo XVII. Cuando en la documentación se señala la condición de forastero creemos que se refiere, por quien define esa pertenencia (un "originario"), a una situación de precedencia en la llegada y asentamiento en el lugar y no a una condición originaria toledana. Así, en 1736, Martín Gomez y sus hijos, para tomar un caso de presencia manifiestamente antigua en el lugar, en una reclamación que hacen contra Diego Mamani se refieren a él como *indio forastero de Turco [que] quiere echarme de mis chacras y pastos que se me han dado para que me acoja con mi ganado lanar y pague mis tasas por ellos*[6]. Difícilmente podría extraerse de este texto o de otros de la época referidos a los Gómez que ellos tienen una condición de originarios. En este y otros documentos del linaje hay alusiones a haber estado allí instalados

[6] Copia de documentos del linaje Gómez de Enquelga fechados en 1736 y 1768 a nombre de Martín y Francisco Gómez, solicitados por sus descendientes Ilario y Baltazar Gómez y otros en 1828 y 1830. Copia manuscrita perteneciente al Sr. Mariano Challapa, Isluga, 1986.

durante cierto tiempo, pero en ningún caso que lo están *desde siempre*, o desde los abuelos o algún antepasado.

Por el contrario, es una referencia permanente en los documentos posteriores (de fines del siglo XVIII y del XIX) trazar una relación genealógica con un antecesor, padre, abuelo o bisabuelo; por ejemplo, el caso de los Ramos de Taipicollo o el de los Challapa de Toctucsaya. En términos más generales, podemos decir que el discurso que se vierte en los textos de una data posterior se apoya en una presencia en el lugar con espesor histórico, por así decirlo. Son indicativas de lo anterior expresiones del tipo *anticuada posesión* u *originario del lugar*. Este sentido falta en los primeros documentos.

Por cierto, no es que creamos que durante el siglo anterior en Isluga no había nadie. En el Libro 4 de Bautismos de Chiapa aparece una primera partida de bautismo para una persona de Isluga en 1655 (Martínez, 1989b:124), lo que indica alguna presencia en el lugar. No podría ser de otro modo, ya que allí hay vegas con importancia forrajera zonal en un contexto de puna árida y salada. Isluga, además, se encuentra próxima a las rutas desde los valles de Tarapacá a Oruro y Potosí. Es decir, por pocos que fueran siempre hubo habitantes en Isluga y no hay, por tanto, un corte o ruptura desde una situación de despoblamiento a una de poblamiento por forasteros. Lo que creemos que hubo es una transición hacia una situación que culminó con una presencia y francamente mayoritaria de forasteros. Recalcamos, entonces, que la población existente durante gran parte del siglo XVII era pequeña y que esta condición se mantuvo o se agravó debido a muertes por enfermedades o a migraciones hacia los valles occidentales, en concordancia con la fluidez del asentamiento indígena de la época. Buscamos señalar, asimismo, que había tierras disponibles y, en determinado momento, también forasteros dispuestos a ocuparlas con tal de intentar escapar de la mita y de las pesquisas de sus caciques y *hilacatas* en Carangas. Es importante subrayar, de la misma manera, que existió la fuerza política de parte de las autoridades correspondientes para hacer efectiva esta radicación. Es decir, la llegada de forasteros reasentados por medio de la asignación de tierras pudo interesar a las autoridades políticas y eclesiásticas provinciales, así como a las autoridades étnicas locales o provinciales de Chiapa y Tarapacá (a los que Isluga aparece relacionado de manera recurrente). La instalación de migrantes sería una manera de incrementar las tasas, repartos, contribuciones eclesiales, etc., en un caso; y de ayudar a componer las tasas comunales, amén de otros bienes y servicios que estos individuos pudieran entregar, en los otros. Paralelamente, habría incapacidad, desinterés o algún tipo de arreglo de conveniencias de las autoridades coloniales de Carangas con las de Arica para desentenderse de recuperarlos. Un factor que seguramente intervino en esta ausencia de preocupación fue el reducido tamaño de la población de forasteros asentada en Isluga.

La llegada de los forasteros antecesores de los linajes de Isluga tiene lugar, entonces, a partir de fines del siglo XVII. Se instalan, como es obvio, en las mejores áreas de pastoreo y de cultivo de quinua y papas en las proximidades del río Isluga. Por no existir una población originaria de cierta importancia, la oposición entre originarios y forasteros como dos categorías deslindables y distintivas no tuvo una significación social mayor, como sí la alcanzó en otras zonas (Cf. Sánchez Albornoz, *op. cit.*; Saignes, 1985). Esta distinción no se desconocía, pero no expresó categorías de población sujetas a diferentes relaciones con la tierra, con el poder y la autoridad local o con el rito y la religión. Sin embargo, ello sí pudo tener alguna importancia legal con motivo de conflictos pertinentes a la ocupación de tierras en las que la condición de ocupante previo, más que la de originario (en el sentido de una ocupación centenaria, toledana, en el lugar disputado), sirvió para definirse como perteneciente a la categoría legal de originario, por oposición a un contrincante, llegado con posterioridad, ubicable en la de forastero. Esta etiquetación o clasificación en una categoría legal con distinto estatus jurídico se empleaba para mejorar la posición de una de las partes en una determinada querella ventilada ante las autoridades coloniales. Pero en los casos que estamos examinando, no correspondía a una realidad sustantiva. Por ejemplo, en el reclamo de Martín Gómez contra Diego Mamani, este tenía a la sazón una presencia en el lugar de por lo menos 30 años y, aun cuando su residencia allí no era exactamente contemporánea con la de los Gómez, la diferencia de años entre ellos no era considerable. En 1772 Ambrocio Jachura, hijo de Juan Jachura, se declara originario, a pesar de que su padre era manifiestamente y por propia declaración un forastero y usa esta definición para oponerse a José Villca, *Indio Forastero y Ylacata de Cariquima quien pretende desposeerme de dichos Pastos por decir le pertenecen á el que no es pocible por ser el Intruso y Natural de Salinas* (borde norte del Salar de Uyuni)[7]. Al parecer, los que se incorporan participan rápidamente de todas las esferas de la comunidad, no importando su relativamente reciente llegada. Juan Jachura, por ejemplo, el antecesor de los Challapa, forastero según sus propias palabras vertidas en un documento de amparo de 1722, aparece en 1739 como alcalde de Isluga. Hay una explicación simple para la ausencia de un punto de fractura y conflicto de cierta importancia entre los habitantes de Isluga a partir de la oposición entre una catagoría de originarios opuesta a la de forasteros: no había originarios o estos no contaban como una categoría particular con alguna posibilidad de disputar poder, privilegios, relación con las autoridades étnicas o coloniales, etc. Ha de haber jugado un papel al respecto, también, el hecho que se tratara

7 Archivo Notarial de Pisagua, vol. 55, Nº 6, fj. 9v, 1955. *Documento del primer poseedor de las tierras de Cotasaya Don Juan Jachura*, 1722.

de una comunidad muy pequeña; todavía en 1753 contaba con solo 42 tributarios (Villalobos, *op. cit.*:50).

3.3. Tributarios y pacto colonial en Isluga

La condición de tributario implicaba ser sujeto de asignaciones de tierras y confirmaciones, eventualmente mediante amparos. La entrega de tierras creaba siuaciones de posesión coloniales; a partir de ese acto se constituían ciertos derechos respecto de ellas. En contraparte, se exigirá de los campesinos un conjunto de deberes analizables mediante sus vínculos con el Estado, con la Iglesia y con la propia comunidad de Isluga.

En 1722 Juan Jachura solicita al teniente general de la provincia de Tarapacá, Juan Sánchez de Rueda y Zamora, amparo de tierras para poderse *acoger con mi mujer, y mis hijos, y mis ganados, y pagar las Reales Tasas de su Magestad, a que estoy obligado, y otros servicios que tenemos los naturales* (*doc.cit.*). Medio siglo más tarde, exactamente, su hijo Ambrocio, ante el gobernador de naturales Francisco Lucay (al parecer un cacique provincial) señala al solicitar un amparo por usurpación de sus pastizales perpetrada por miembros del Araj Saya de Isluga, que *he cumplido con todos los cargos y servicio del pueblo de mi naturaleza, tengo dado cumplimiento sin faltar un maravediz toda mi obligacion* (*doc.cit.*). Unos años antes, en 1768 Martín Gómez, ya muy anciano, quejándose contra sus hijos, expresa que tiene que mudarse a mejores lugares para sortear diversas *obligaciones lo primero a Dios y lo segundo a su Magestad*[8]. En 1780 Mariano Ramos de Taipicollo, a nombre de él y de su hermano Felipe, en una querella contra su tío Thomas señala tener *pasados mis obligaciones que me corresponden en mi pueblo y los demás servicios que con esto estoy en dicha posesion*[9]. Esta relación entre posesión de la tierra y diversas obligaciones y servicios se prolonga con su correspondiente discurso hasta tiempos republicanos peruanos. Mariano Challapa y otros campesinos de Isluga, en un pleito sostenido hacia 1832 con miembros de la estancia de Sitani por parcelas de cultivo de los comuneros del pueblo, argumentan que:

> *en nuestro país se nos quitaba el sustento natural á nosotros y á nuestras familias: único medio que nos proporciona el pago de la contribución á que estamos obligados por el Estado, y en fin á dejar de dar al Omnipotente aquel culto que como Cristianos le tributamos*[10].

---

8 *Doc. cit.*, Copia de documentos del linaje Gómez de Enquelga fechados en 1736 y 1768 a nombre de Martín y Francisco Gómez…

9 Archivo Notarial de Pisagua. Protocolización: Mamani Supanta, Primitivo Feliciano, Documento. Vol. 55, Nº 58, fjs. 119-124, 1956.

10 Expediente de Litigio entre Mariano Challapa de Cotasaya y otros contra María García de Sitane por tierras de cultivo de la comunidad en los alrededores del Pueblo de

¿En qué consistían estas obligaciones y cómo se relacionan con la posesión de la tierra? Un campesino en una situación colonial como la que venimos describiendo es simultáneamente tributario, comunero y miembro de una iglesia. Esta triple condición está íntimamente relacionada. La de tributario arranca de la cesión a un particular, en este caso un indígena, de un dominio sobre un determinado fragmento de tierra de manos de las autoridades coloniales provinciales, representantes del rey (poseedor jurídico del dominio originado en los derechos de descubrimiento y conquista). El laboreo de la tierra recibida, además de actividades realizadas fuera del predio, debía permitir al tributario la reproducción física y social de su unidad doméstica. Principalmente, de estas últimas provendrán los ingresos para hacer efectivo el pago de un tributo monetario, en tanto que la primera servirá más bien para fines de autoabastecimiento. Esto puede variar, por supuesto, según los contextos regionales y locales. Es posible que la ganadería cumpliera un papel de importancia al proveerles de al menos una parte de los recursos monetarios necesarios (mediante el arrieraje o la producción de carne y derivados). La Corona otorgaba por intermedio de sus representantes garantías, resguardos y seguridades para que los tributarios mantuvieran el acceso a la tierra. En el ejercicio de esta función de la administración colonial se originarán los amparos de tierras, los que consisten en un dispositivo procesal que supone derechos respaldados por una "justa posesión" o títulos. Un tributario se acoge, en esta medida, a un pacto de reciprocidad –también llamado "pacto colonial"– con el rey.

Pero, además, un tributario es miembro de un pueblo y de una comunidad. El dominio que alcanza, la transmisibilidad de ese derecho a sus descendientes, las garantías que recibe y la tributación que entrega no son ajenos ni independientes de la comunidad. Es por ella que proceden sus derechos y deberes en cuanto súbdito de la Corona. En efecto, bajo el sistema de resguardos que se impusiera a partir de la reducción a pueblos, las relaciones de propiedad sobre la tierra se organizaron con el concurso de las corporaciones comunales. Ellas contaban, por lo común, con asignaciones de tierras de cultivo, pastizales, aguas y recursos forestales, si era el caso (Ots Capdequí, 1959). Esas colectividades estaban dotadas de las facultades de autorizar y, al mismo tiempo, de limitar el uso y disfrute de los recursos a sus miembros según un conjunto de normas y procedimientos. Se tenía acceso al dominio relativo de la tierra en tanto se fuera miembro de una comunidad. De esta manera, no es que una comunidad se constituyera a partir de un agregado de individuos, sino que esta era una entidad definida lógica y jurídicamente –y, por tanto, con un

Isluga colindantes con la estancia de Sitane. Copia de 1837, facilitada para su consulta y fotocopiado por el Sr. Ramón Challapa, residente de Cotasaya; Iquique, marzo de 1982.

caracter vinculante–, como algo anterior y por encima de los individuos. Condición para el acceso a la tierra fue, en esa medida, la de ser comunero y este título se adquiría en cuanto miembro de un pueblo o reducción de tributarios de la Corona de España. Por ello es que todos los juicios, procedimientos judiciales y gestiones administrativas efectuadas por las autoridades coloniales con el fin de resolver problemas entre tributarios (de la misma o diferentes estancias) involucraba la participación de la o las comunidades implicadas, representadas por sus autoridades (cacique, alcalde, hilacata, etc.). Estas tenían un amplio radio de acción. Actuaban como testigos de fe, como partes interesadas en garantizar la legitimidad de derechos, y como autoridades que ejecutaban determinados procedimientos (de amparo, por ejemplo), ordenados por las autoridades coloniales. Procedían como jueces que impartían justicia en niveles de menor cuantía. Actuaban también como personajes prestigiosos que ejercían una influencia moral por medio de su palabra y sus actos. Les correspondía, asimismo, fungir como dirigentes y líderes rituales que coordinaban y ordenaban el funcionamiento religioso de la comunidad y la relación, mediante el rito, del vínculo con los antepasados y los demás seres espirituales con los que el grupo local concibe relaciones de reciprocidad o dependencia.

El individuo se debía a la comunidad y esta tenía sentido en función de satisfacer determinadas necesidades de las unidades domésticas integrantes del colectivo: otorgaba a los comuneros la tierra, el principal medio/objeto de trabajo, así como otros recursos complementarios disponibles en el territorio. De ella o de algunas de sus subunidades provenía la fuerza de trabajo complementaria requerida estacionalmente por los hogares. Es decir, los tributarios y sus dependientes encontraban en la comunidad las condiciones para la producción y reproducción económica de sus unidades productivas. Les proveía, además, de un conjunto de instituciones y regulaciones, con el concurso de estas desarrollaban otros planos de la vida social. En la comunidad obtenían la defensa y el apoyo necesarios cuando sus bases de producción y reproducción social estaban amenazadas por grupos o individuos de la misma comunidad o de otras vecinas. Les premunía, en fin, de una identidad colectiva, de un sentido de pertenencia a un grupo mayor. Basados en una memoria compartida podían autoproclamarse como diferentes y hasta mejores que otros. En esta identidad, por último, fundaban una perspectiva u orientación de compartir ellos y sus descendientes un futuro común. A su vez, la comunidad demandaba de los individuos lealtad y acatamiento, trabajo y participación en diversas materias y circunstancias. La manifestación práctica de estos deberes consistía en trabajo para la creación, mejoramiento o mantenimiento de infraestructura colectiva (los edificios religiosos, básicamente), la prestación de servicios (mensajería, guías, arriería); el insertarse en el sistema de cargos civiles y religiosos comunitarios en una serie de menor a mayor importancia y responsabilidad para con la colectividad; la participación,

cuando les fuera requerida para fines de defensa de la tierra y de los intereses de la comunidad; así como, finalmente, hacer expresión de un sentido de orgullo de ser islugueño.

A todo lo anterior es posible agregar que los individuos sostenían una religiosidad y participaban de una colectividad religiosa identificada con la comunidad. A tal punto era así, que es difícil trazar un límite definido entre las instituciones y el funcionamiento político de la comunidad y sus instituciones y funcionamiento religioso. Esta indisociabilidad no es casual ya que la política de reducción a pueblos tuvo por uno de sus objetivos primarios facilitar la evangelización, incorporar la doctrina cristiana a la población indígena y extirpar sus creencias y prácticas previas (bien sabemos cuán ambiguo fue el resultado). El marco físico y social en el que se desplegó esa transformación religiosa fue precisamente el pueblo o reducción indígena. Se construye el catolicismo andino básicamente según el molde que las unidades socioterritoriales centrales de la estructura social indígena colonial le permiten. Complejos sistemas de creencias, representaciones y ritos no solo tendrán a la comunidad como el espacio social en que se actualizan y recrean, sino que, en gran medida, estarán definidos al interior de un sistema comunal y dirigidos hacia y para la comunidad. Así, los santos patronos y su estructuración de significados, el sistema vernáculo de los *uywiris* (Martínez, 1989a), los ritos propiciatorios de todo tipo, diversos aspectos del ceremonial colectivo y del simbolismo del espacio y del tiempo, adquirirán sentido precisamente en la unidad del sistema comunitario[11].

Lo que se esperaba de los comuneros en cuanto miembros de una iglesia local era su participación en la fe y las celebraciones religiosas católicas y de raigambre más andina, el patrocinio de ellas cuando correspondiera, así como efectuar erogaciones a la iglesia del lugar y a los sacerdotes católicos durante sus esporádicas visitas. Esto tenía lugar tanto en el nivel de la comunidad como en el de las estancias (donde fue desarrollándose, a una escala más reducida y con un grado de complejidad menor, un sistema formalmente equivalente al de la unidad comunitaria mayor).

Un campesino aymara en el siglo XVIII era, entonces, simultáneamente tributario, comunero y feligrés. Si practicamente todos los antecesores de los actuales linajes llegaron como forasteros y se integraron a una comunidad en transformación, podemos preguntarnos bajo qué supuestos y circunstancias se dio esa incorporación. Es decir, ¿cómo un forastero proveniente de Carangas hacia los últimos años del siglo XVII y principios

[11] Es evidente la relación de estas representaciones y prácticas religiosas con los ciclos agrícolas y pecuarios, los espacios productivos y la estructura social aymara. No es casual ni arbitrario el interés en señalarlo como una dimensión íntimamente integrada al todo comunal.

del XVIII se transformaba en tributario, comunero y ejercitaba una religiosidad vivida localmente en un nuevo contexto?

La existencia de una comunidad ofrece un primer supuesto. Comunidades de pequeñas dimensiones y sujetas a diversos avatares demográficos creemos que existían en el sector altiplánico analizado durante el siglo XVII[12]. Un segundo elemento es que tanto las autoridades españolas como las indígenas estuvieran interesadas en incorporar tributarios. Los unos, con el fin de que pudieran ayudar a solventar la carga impositiva que recae en el pueblo y que durante el siglo XVII se fue haciendo crecientemente pesada a medida que la población declinaba. Los otros, para regularizar el cobro de tributos, además de ciertos intereses personales, como el reparto de mercancías en el caso de los corregidores.

Un tercer factor es la disponibilidad de tierras, la existencia de *tierras vacas* como se decía en su tiempo. Es decir, debía darse una cobertura de ocupación del territorio suficientemente laxa como para que pudiera disponerse de las cabidas necesarias. Esta fue una situación bastante general en los Andes del sur durante el siglo XVII. Las tierras marginales o de altura que no interesaron a las haciendas y a propietarios españoles quedaron abiertas a ulteriores ocupaciones por parte de indígenas (Sánchez-Albornoz, *op. cit.*). Este parece ser el caso de Isluga. Juan Jachura, en 1722, *con la decision de haverme venido a empadronar a este pueblo de Isluga*, solicita un amparo de tierras sobre un terreno no ocupado *para que ninguno en algun tiempo me ande con que es suyo.* Al respecto se procedió a efectuar una consulta con los habitantes de Isluga, los que *todos a una voz han dicho que el parage Atusiga, hay un ojo de agua [que da origen a una vega], que esta parte pide, está descierto y desamparado*[13]. Es muy probable que hubieran bastantes tierras vacías en Isluga por aquel entonces; lo que permitiría a los forasteros acomodos y asentamientos exclusivos para ellos. Procedimientos similares a los de Juan Jachura debieron darse por esos años en Isluga con gente forastera que buscaba acogerse en sitios por ese entonces no ocupados regularmente. De todas maneras, las principales vegas de pastoreo y las áreas con mejores condiciones para el cultivo de papas y quinua estaban ocupadas.

3.4. Posesión, amparos de tierras y la formación de las estancias ganaderas en Isluga

¿Cómo procedió entonces el asentamiento? Primero, mediante la ocupación de terrenos baldíos; es decir, mediante un mecanismo de

12 Nos estamos refiriendo a Isluga y Cariquima.

13 *Doc. cit.*, Arch. Not. de Pisagua, vol. 55, Nº 6, fj. 9v, 1955.

colonización. Se desarrolla en los hechos del modo que se describiera para el caso de Ambrosio Challapa. Segundo, también se apeló a la densificación de la ocupación; densificación de unidades productivas al interior de unidades espaciales reconocidas más tarde como estancias. Podía así acogerse como tributarios a forasteros que se les instalaba en estancias ya formadas, de común acuerdo entre autoridades españolas y autoridades locales indígenas. Ello suponía la redefinición, por lo menos parcial, de la organización del uso de la tierra entre unidades agropecuarias coexistentes en una determinada estancia. Una reestructuración de este tipo conllevaba, ciertamente, que hubieran excedentes de pastizales y sectores aptos para cultivo; esto es, praderas y sitios con potencial agrícola no ocupados ni reclamados de manera exclusiva por la o las unidades ya instaladas en la estancia.

El que la presión demográfica de la ocupación de la tierra fuera todavía baja en Isluga a fines del siglo XVII pudo facilitar las incorporaciones mediante la estrategia de la colonización y los reacomodos mediante la densificación. La documentación consultada induce a creer que por aquel entonces todavía no se había producido el "endurecimiento" (delimitación precisa, reivindicación exclusiva, etc.) de los límites de los territorios (estancias) ocupados por las unidades domésticas, cuestión que se producirá en momentos más tardíos del siglo XVIII. Donde la había en Isluga, la tierra con aptitud agrícola tampoco parece escasear. Los cambios en aquel estado de laxitud parecen deberse a una ocupación del territorio que se hace progresivamente más densa; esto es, con aumento en el número de unidades territoriales y el número de unidades de producción.

La incorporación de forasteros al interior de una estancia ya formada normalmente se asoció a la alianza matrimonial con mujeres del lugar. En este caso, el consentimiento de quienes detentaban derechos sobre la tierra se veía facilitado mediante la apelación a la solidaridad de un vínculo de parentesco político. Por tanto, en el segundo tipo de situación que estamos analizando, la densificación de la ocupación no supone la formación de nuevas unidades territoriales, como en un contexto de colonización, sino que procede por el aumento del número de hogares en una misma unidad territorial, efectuando este aporte los "yernos", reales o ficticios, de los que tendremos todavía ocasión de hablar[14].

La autorización para el asentamiento o, más bien, la confirmación de la ocupación (ya que no es descartable que en numerosos casos le precediera una situación de hecho) tenía lugar mediante la acción de las autoridades coloniales y las autoridades pueblerinas encargadas de empadronar a los nuevos tributarios. Junto con ello, se les ponía en posesión de los

[14] En otra sección de este capítulo nos hemos extendido acerca de los pormenores de la incorporación de los yernos y su relación con la formación de grupos de linaje al interior de las estancias.

medios productivos con los cuales ganar la manutención y los fondos de renta. Esto vale tanto para los nuevos tributarios nacidos en la comunidad como para los forasteros. Para el que se empadrona, este procedimiento, a la vez de aprobación del Estado y del grupo social del que empezará a formar parte como miembro adulto, representa el mecanismo formal de incorporación a la comunidad nueva o de origen. Como miembro de una comunidad es beneficiario de los bienes de que esta dispone, de los servicios que esta tiene a su alcance, así como de un sistema social local que le posibilita la reproducción de su vida en sociedad. En contrapartida, tendrá que cumplir sus múltiples deberes, con el Estado colonial o con el rey, si se prefiere, con la Iglesia y con la comunidad. Los forasteros lo harán como los "yernos" o los "cuñados" en la terminología andina; es decir, como allegados (cf. también Saignes, 1985:21).

Un modo de facilitar la incorporación real y no solo formal a la nueva comunidad será, precisamente, el de participar de manera activa en el cumplimiento de sus deberes (por ejemplo, en el sistema de cargos civiles y religiosos). Es la actitud normal de los yernos respecto de sus parientes políticos aún hasta hoy, incluso si no comparten tierras, bienes de importancia o residencia; lo hacen, en este último caso, no por intereses inmediatos que pudieran estar en juego, sino por requerimientos de sociabilidad con los parientes de la mujer.

Dicho todo lo anterior, refirámonos ahora a las posesiones y a la constitución de unidades territoriales. La alta cordillera en los Andes occidentales meridionales ha sido desde hace siglos ocupada por economías campesinas aymaras aprovechando su aptitud para una ganadería extensiva de camélidos domésticos, en especial para la crianza de llamas. Esta aptitud existe en mucho menor grado para la crianza de ovejas y vacunos. Esa ganadería especializada ha sido la orientación productiva dominante de los campesinos aymaras que la han ocupado y ocupan hoy. Por cierto, no ha sido la única forma de producción agropecuaria ni en todos los casos la única o principal actividad económica de sus unidades familiares. Su importancia también ha sido variable según los sitios y los períodos. La ganadería se desarrolla en amplios espacios con cubiertas vegetales de valor forrajero muy variable. Sobre estos espacios se han construido históricamente formas de organización social de su uso, un sistema técnico y laboral pecuario y posesiones, asimilables a relaciones de propiedad derivadas (desde la Corona), a condición de entender la noción de propiedad en un sentido amplio y, en cualquier caso, no moderno[15]. El desarrollo de unos y otros durante el siglo XVIII y el XIX es

[15] Usamos aquí la definición y especificaciones del concepto de propiedad desarrolladas por Godelier: *Llamamos propiedad a un conjunto de reglas abstractas que determinan el acceso, el control, el uso, la transferencia y la transmisión de cualquier realidad social que pueda ser objeto de discusión.* Estas reglas se aplican a cualquier tipo de realidad, tangible o

lo que nos interesará analizar aquí, tomando como foco de atención el caso de Isluga, relativamente bien documentado a este respecto[16].

El mecanismo colonial de acceso a la tierra para los indígenas tributarios era el empadronamiento (inscripción en padrones o nóminas de tributarios) en una corporación comunal, pueblo de indios o reducción, del que ya hiciéramos mención. La autoridad del rey y de la comunidad concede legitimidad a una posesión material que ejerce un campesino según un pacto de dominación colonial al que se somete. Ella tiene el poder, la capacidad de poner la tierra así entregada a disposición de quien corresponda para su uso, goce y disfrute. La cuestión jurídica básica es la del principio que por virtud del descubrimiento y posterior conquista de las Indias Occidentales hacía que todas las tierras y bienes de algún valor sujetos a control español se encontraran bajo el dominio de la Corona de Castilla en cabeza del rey. Este propietario eminente las otorgaba a terceros en virtud de actos de gracia o de merced. En la situación indígena, las reducciones a pueblos fueron acompañadas, en calidad de mercedes, por

intangible, que pueda ser materia de controversia, precisamente en relación con su control, uso y disposición. En esta medida, tienen un carácter normativo al prescribir determinadas conductas y prohibir otras a todos o a una fracción de la sociedad o grupo social involucrado. Así, *las reglas de propiedad son simultáneamente prescriptivas, proscriptivas y represivas*. Por otra parte, estas reglas adquieren la forma de un sistema; es decir, la de varios principios o reglas diferentes y hasta opuestos o jerarquizados, pero que funcionan entre sí de manera interdependiente. Estos sistemas de derechos pueden operar de manera diferencial según se trate de individuos o colectividades, autóctonos o extranjeros, mayores o menores, hombres o mujeres, minorías sociales, generaciones, etc. En esta medida, los sistemas de propiedad discriminan de manera más o menos exacta a quienes se aplica, qué y cuánto, cómo y en qué circunstancias. Por último, estas reglas abstractas tienen sentido en tanto la realidad de su objeto sea a su vez materia de apropiación concreta y efectiva (1989 [1977]:100-106).

16 La propiedad de la tierra es, entonces, un tipo particular de propiedad referido a una porción, un espacio, una extensión de la naturaleza. Cuando nos referimos a las relaciones de este tipo que establecen sociedades, grupos étnicos, entidades comunitarias amplias o "pueblos", como en el caso de Isluga, entonces a tal espacio suele denominársele territorio, y propiedad territorial a las relaciones de apropiación que sobre él se establecen: *se designa por territorio la porción de la naturaleza, y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza para todos o parte de sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar* (Godelier, *op. cit.*:107). Las modalidades bajo las que históricamente se ha ido construyendo este acceso, control y uso al interior de una sociedad dada respecto de grupos de distinto tipo e individuos suelen tener altos grados de complejidad (*v.gr.*, son simultáneamente reglas que facultan, excluyen y sancionan; la apropiación formal o real suele expresar los ejes de fragmentación y construcción de desigualdades en una sociedad; tienen un carácter de sistema, etc.). Como es posible suponer, constituye un área privilegiada de tensiones y conflictos al interior de una sociedad o grupo social en sus distintos niveles, o entre sociedades, nacionalidades, etnias, etc., si nos referimos a la noción de territorio. Esta importancia no es fortuita en la medida que esta "porción de la naturaleza" provee no solo cualquier medio de subsistencia, de producción y trabajo, así como medios materiales para la reproducción de las relaciones sociales características de una sociedad o grupo social, sino que precisamente los principales (*op. cit.*:107).

la distribución de las tierras (y aguas y pastos, etc.), suficientes para que de su explotación pudieran los tributarios indígenas derivar los medios de vida en aras de su reproducción física y social. La posesión de la que gozaban los tributarios podemos así entenderla como una relación de propiedad, ciertamente no moderna como llevamos dicho, en la que la que no existía disposición cabal del bien[17]. Por lo pronto, porque los tributarios eran solo cesionarios de derechos sobre las tierras poseídas por las corporaciones comunales. En circunstancias excepcionales la cesión graciosa o merced real podía revocarse, etcétera.

Por tanto, el fundamento jurídico de la dotación de un territorio perteneciente al pueblo de Isluga proviene de la cesión, gracia o merced reales a una entidad que reúne y organiza una población tributaria. A su vez, el acceso de esta población tributaria a los recursos productivos necesarios se otorgaba a individuos calificados (los tributarios) y, por extensión, a sus unidades domésticas. Otro tanto ocurría con los deberes tributarios con la Corona, los que se contraían con la Iglesia y aquellos correspondientes a la comunidad: se imponían como tales a determinados individuos e, indirectamente, a sus núcleos domésticos de pertenencia. Sobre los individuos varones en edad laboral activa recaían esos deberes y derechos. Con el concurso de esas titularidades la comunidad podía reproducirse como tal y satisfacer la tasa tributaria que se le estaba asignada, así como una relación satisfactoria con la Iglesia y sus personeros.

Ahora, el disfrute de estos derechos supuso en determinado momento establecer qué sectores de tierras y pastos correspondían a cada tributario o grupos de tributarios relacionados, dónde terminaban sus tierras y pastos y dónde empezaban las de otro u otros tributarios. El alinderamiento, la definición de los límites y la determinación de las superficies poseídas por los tributarios formaba parte de la puesta en posesión de tierras a los tributarios. Cambios o confirmaciones de los dominios se daban periódicamente con las revisitas y actualización de los padrones, como también en circunstancias excepcionales que lo demandaban (nos referimos a conflictos y desavenencias internas y externas). Los dominios de los tributarios fueron las estancias; ellas fueron las unidades espaciales de gestión económica en las que los tributarios de Isluga desplegaron sus actividades productivas.

---

17 Conviene precisar que una relación de propiedad es una relación social y no es nunca, ni siquiera en los casos más extremos de permisividad acerca del uso, disposición y abuso de la relación de propiedad, una propiedad individual. La noción de propiedad individual es en realidad un concepto límite: las prácticas sociales fundadas alrededor de este principio solo tendencialmente se aproximan a su realización plena; nunca lo son de manera absoluta. Siempre hay limitaciones a los derechos individuales impuestos por el Estado, la nación, la etnia, la comunidad, etcétera.

Nos parece oportuno extendernos en lo que llamáramos las circunstancias excepcionales que requerían la intervención de las autoridades comunales y de las autoridades españolas, cuando entre los tributarios surgían disputas o se abrían conflictos entre estancias o entre comunidades. Ello por dos razones. Primero, porque los conflictos, su génesis, su proceso y las formas como se dirimen enseñan mucho acerca de los regímenes de derecho imperantes, así como de la estructura y las relaciones sociales de una población. Segundo, porque la documentación colonial que contamos para Isluga está compuesta básicamente por documentos emanados de la autoridad española a propósito de disputas y conflictos de tierras que involucran a Isluga durante el siglo XVIII y la primera parte del siglo XIX. Ahora, la mayoría de ellos tienen por núcleo central un tipo de actuación oficial conforme a derecho denominada amparo. Esos amparos de tierras son actos de confirmación, especificación, restitución, reparación, modificación, enmienda, etc., de las posesiones de los tributarios sobre derechos a la tierra en discusión o conflicto. Ellos son un buen medio para practicar una lectura de la estructuración territorial y la dinámica del dominio sobre la tierra en el área de Isluga.

Hecha la justificación, vamos a los amparos. El amparo consiste en un procedimiento relativamente breve y rápido en el que, con el concurso de autoridades coloniales envestidos de poder real para efectuarlo, se buscó asegurar la posesión de la tierra porque existía alguna situación presunta o manifiesta de conflicto, apremio, presión, amenaza, incertidumbre, etc., que ponía en entredicho tal posesión. No se trata, en esta medida, de una figura jurídica perteneciente al llamado derecho substantivo, sino al derecho procesal. No corresponde realmente a un título de propiedad, aunque en los hechos se haya procedido y actuado con ellos como si lo fueran. Antes bien, implica la preexistencia de títulos o, como en el caso que analizamos, la existencia de justos derechos (a saber, los provenientes del "pacto colonial" que une un tributario al rey). Es decir, lleva implícita una relación de dominio, de propiedad, previa o potencial, existente o invocable (Ots Capdequí, *op. cit.*:38-39).

Podemos ahora preguntarnos en qué circunstancias se solicita y obtiene un amparo y en qué consiste este. Es siempre un problema latente o un conflicto abierto lo que motiva la petición y la ulterior actuación de los oficiales administrativos y autoridades correspondientes. Producida la primera situación se busca prevenir una disputa potencial. Se dirá, por ejemplo, que se pide amparo *para que ninguno en algun Tiempo, me ande con que es suyo el paraje de Atusiga, y para que no hayga nada de esto, ruego a Vsamerced me ampare en dicho paraje*[18]. A su vez, la irrupción de terceros en los pastos poseídos o el cuestionamiento explícito de los derechos de

[18] *Doc. cit.*, Arch. Not. de Pisagua, vol. 55, Nº 6, fj. 9v, 1955.

alguno de los miembros por parte de otros de la misma estancia y linaje hace arrancar conflictos en que los amparos demandados a las autoridades cumplen una función restitutiva:

> *nos querellamos contra la persona de Thomas Ramos, nuestro pariente, que faltando a la verdad a la justicia y a la religion que tenemos de parentesco desde nuestros abuelos, se presentó ante la justificación de [Ud.] engañandole con sus falsedades y mentiras… [logrando] que se nos echase de la posesion de pastos que tenemos desde nuestros abuelos*[19].

Los resguardos legales fundados en el primer tipo de situación de origen parecen ser más comunes en las posesiones de inicios del siglo XVIII, en tanto que los del segundo tipo, con un conflicto abierto, de origen interno o externo, tienden a presentarse más tardíamente, hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Una ocupación progresivamente más densa de los espacios ganaderos, asociado con un aumento paulatino de la población local incrementan la presión ganadera sobre las praderas. Esta presión aumenta las posibilidades de tensiones y fricciones por el acceso a recursos. Unas u otras darán eventualmente origen a un conflicto abierto, lo que a su vez origina el recurso a la autoridad colonial en busca de amparo. Estos son otorgados a quienes se les considera poseedores de los mejores derechos, en tanto que los *revoltosos perjudicantes* son amonestados, a veces reprimidos y, en todos los casos, amenazados con duras multas y castigos.

Un amparo consiste entonces en un procedimiento legal en el que funcionarios coloniales, directamente o por medio de las autoridades locales, confirman para unos y rechazan para otros pretensiones de posesión y derechos de dominio sobre la tierra de uso ganadero ("pastos", "estancias") o agrícola ("chacras"). Una vez conseguida la resolución confirmando el asentamiento en un lugar, reconfirmándolo o dirimiendo una contienda por derechos a la posesión de la tierra, el amparo se transforma en el instrumento con el que los tributarios pueden demostrar la legitimidad y vigencia de sus derechos y, por tanto, pueden defenderlos ante quien corresponda.

El cuadro siguiente muestra para cada una de las *sayas* o "mitades" de Isluga un conjunto de amparos de tierras alcanzados durante los siglo XVIII e inicios del XIX por parte de tributarios de algunas de las más antiguas estancias de la zona. En cada caso hemos precisado la estancia, el año, la situación causal del amparo, las tierras afectadas, los afectados, y las autoridades implicadas en el otorgamiento de los amparos.

---

19 Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Escrituras Públicas, Protocolización Documento de Actuación Judicial, 22 de octubre de 1915.

Cuadro 2
Amparos de tierras en Isluga (siglo XVIII e inicios del siglo XIX)

Estancias Araj Saya	Objeto del amparo o similares	Sectores o estancias	Año	Tributarios involucrados	Autoridades
Taipicollo	Definición de deslindes y del uso de pastos por tributarios vecinos y miembros de la misma estancia	Churiaque, Ancuaque, Chaguane, Mulahibata y Pacirijo	1739	Pascual Ramos, Pedro Ramos Y Cruz Ramos (hermanos)	Baltazar Diaz y Madueño, Comisionado por Bartolomé de Loaiza y Baldes, teniente general de la provincia de Tarapacá
	Confirmación de derchos por usurpación entre miembros de la estancia	Curabara, Ancuaque, Chaguani, Isrure, Choje, Guacallle y Pacirijo.	1807 (¿)	Felipe Ramos, Mariano Ramos (demandantes) y Thomas Ramos (demandado)	José Muñoz Romero, gobernador subdelegado de Tarapacá
	Confirmación de derechos por intento de despojo entre miembros de la estancia con apoyo de autoridades locales (Alcaldes)	Ancoaque, Isruri, Chaguane, Guacollo y Choje.	1812	Felipe Ramos, Mariano Ramos (demandantes) contra Tomás Ramos (demandado)	José Muñoz Romero, gobernador subdelegado de Tarapacá
	Reclamo por problemas en el uso de pastos	Ancuaque, Hisrure, Chaguani, Guacollo, Choje y Pacirijo	1822	Felipe Ramos, Mariano Ramos (reclamantes) y Tomás Ramos y José Mariano Mamani	Calixto Zamora, alcalde constitucional de Camiña
Mauque	Definición deslindes de pastos	Mauque, Chinquire y Puchultiza	1739	Sebastian Choque	Baltazar Díaz y Madueño, juez de comisión por el maestre de campo Bartolomé de Loayza y Baldes
	Entrada de comuneros de Cariquima a pastos de Mauque y confirmación de límites	Mauque	1743	Sebastian choque	Bartolomé de Loayza y Baldes, teniente general de la provincia de Tarapacá

Estancias Araj Saya	Objeto del amparo o similares	Sectores o estancias	Año	Tributarios involucrados	Autoridades
Aravilla	Ocupación de los pastos de la estancia y definoción de los límites de Aravilla	Aravilla	1720	Pedro Flores, Nicolás Bernabel y Andrés Mamani	Pedro Sánchez de Rueda y Zamora, teniente general de la provincia de Tarapacá
Enquelga	Reclamo ante ocupación por tributarios de Caraguano y definición de los límites de Enquelga	Enquielga	1705	Martín Gómez e hijos	Pedro Sánchez de Rueda y Zamora, teniente general de la provincia de Tarapacá
	Usurpación de pastos y perjuicios a Martín Goméz e hijos por Diego Mamani de Caraguano.	Enquelga	1736	Martín Gómez, Agustín Gómez, Miguel Gómez, Lorenzo Gómez, Matías Mamani y otros	Bartolomé de Loayza y Baldes, teniente general de la provincia de Tarapacá
	Confirmación de deslindes y posesión de la estancia a base del amparo de 1705	Enquelga	1739	Miguel Gómez, Francisco Gómez, Matías Mamani y otros	Baltazar Díaz y Madueño Juez comisionado por Bartolomé de Loayza y Baldes, teniente general de la prov. de Tarapacá.
	Resguardo de derechos entre familiares de la misma estancia y ante vecinos	Enquellca	1768	Francisco Gómez, hijos tributarios y Antonio y Ascencio Flores de Aravilla	Miguel Echeverría, gobernador político militar de Tarapacá
	Transacción de límites entre comuneros de Enquelga y Caraguano previo letigio	Enquelga	1830	Mariano, Hilario y Baltazar Gómez de Enquelga y Andrés y Casimiro Mamani de Caraguano	Juan Bautista Zamudio, capitán de milicias cívicas, alcalde municipal y juez de paz de Camiña.
	Demanda de amparo ante intento de despojo y expulsión	Canta, en Enquelga	1830	José Mamani y Ascencio Mamani	Subprefecto provincial
	Solicita amparo ante intento de despojo y expulsión.	Pocovita en Enquelga	S/F 1835 (¿)	Matías Mamani de Pocovita y Juan y Casimiro Mamani de Caraguano.	Juez de 1° Instancia s/n, gobernador subdelegado de Tarapacá

Estancias Araj Saya	Objeto del amparo o similares	Sectores o estancias	Año	Tributarios involucrados	Autoridades
Cotasaya	Solicita reconocimiento oficial de su asentamiento en Atusiga	Atusiga (hoy en estancia de Pisiga Canta)	1722	Juan Jachura	Juan Sánchez de Ruea y Zamora. teniente general de la provincia de Tarapacá
	Solicita la expulsión de José Vilca de Cariquima desde los pastos de Osiga que le pertenecen por amparo dado a su padre Juan Jachura	Osiga	1772	Ambrosio Jachura o Ambrosio Challapa	Juan Antonio Bermudez Barreda, gobernador político y militar de Tarapacá
	Amparo y readjudicación de los terrenos de estancia Toctucsaya ante su invasión de sus pastizales por tributarios del *ayllo* de Arasaya	Toquere, Ancouma, Toctocsaya y Payachicsa	1775-1780 (¿)	Francisco Challapa Mayor y Francisco Challapa Menor	José Lucay, gobernador de naturales, en ausencia del teniente general de la provincia
	Solicitan la posesión de terrenos usurpados en el sector de Otuciga y expulsión de sus ocupantes	Otuciga	1795	Francisco Challapa Mayor y Francisco Challapa Menor	José de Nestares, juez y subdelegado de Tarapacá
	Solicitan se le dé curso judicial a lo decretado en 1795 por José Nestares y piden confirmación de posesiones mediante u nuevo amparo	Usiga	1819	Gregorio Challapa, Alberto Challapa, Mariano Challapa y Julián Challapa	Protector de naturales Francisco Estevan García y subdelegado de Tarapacá Juan Bautista Zavala
Sitane	Solicitud de amparo debido a conflico entre tributarios por el uso de recursos de la estancia de Sitane y Penteruyo de la estancia	Sitane y Penteruyo	1724	Mariano García y José Mariano García	Pedro Sánchez de Rueda y Zamora, teniente general de la provincia de Tarapacá

Fuente: Elaboración propia a base de la documentación de la época.

3.5. Tierra, estructura social e historia en Isluga

La posesión material, los ajustes de radicación que tienen lugar con las revisitas y la acción reguladora, normalizadora y restitutiva de los amparos fueron creando un orden territorial, un modo de ordenamiento y uso del territorio en Isluga. Tal ordenamiento evolucionará desde una situación de ocupación más o menos laxa a principios del siglo XVIII a otra bastante más estatuida, especificada, un siglo más tarde[20]. Se forman posesiones y unidades territoriales cada vez más determinadas. Tenemos entre manos, entonces, una transición desde la reorganización del territorio de la comunidad a un sistema territorial ya formado basado en estancias.

Es más, en esa transición se procesa mucho más que un sistema territorial comunitario. Nos aventuramos en proponer la hipótesis que el desarrollo del sistema de estancias en Isluga es correlativo con la formación de una estructura social comunitaria. Esa estructura está basada en grupos de parentesco patrilocales relacionados con la tierra y redes sociales comunitarias definidas por la alianza y por el sistema de parentesco bilateral, todo ello queda circunscrito por la endogamia y un marcado sentido de identificación local. Decimos entonces que el sistema tributario del que se origina el sistema de ordenamiento territorial y uso de la tierra es un factor de importancia crítica en la producción y reproducción de una estructura social andina hoy vista por lo general como tradicional. De esta manera, las estancias, como las de Isluga y de toda la alta cordillera andina del norte de Chile, son en la actualidad unidades territoriales

---

20 El recurso a la memoria oral puede llevar a errores de apreciación. La imagen que los testimonios de historia oral presentan sobre el asentamiento antiguo en la zona (siglo XIX, por ejemplo) resulta engañosa. Por cierto, esa memoria no puede retrotraerse con fidelidad a principios del siglo XVIII. Pero de todos modos ella evoca, según creemos, la resonancia de ciertas relaciones que fueron características de un sistema de asentamiento y posesión de espacios productivos anterior al período republicano, posiblemente hasta la primera mitad del siglo XVIII. La imagen a la que aludimos es la de holgura y flexibilidad en las formas de acceso a la tierra. La tierra estaba ocupada por poca gente; había una vivienda por aquí, otra por allá en el extremo de las vegas, una tercera más acá. El campo era ancho, los pastos abundantes y lo que había sobraba para los animales de todos. Más que evitar la llegada y el asentamiento de nuevas personas, los residentes más antiguos habrían estado interesados en tener más vecinos para ayudarse, darse compañía y prestarse auxilio ante presiones e intentos de abuso por parte de otros pueblos. Bien sabemos que esto no fue exactamente así; lo que nos interesa no es por tanto la fidelidad de los testimonios, sino lo que trasuntan en términos más generales: un modelo de asentamiento donde un grado más alto de permeabilidad en el acceso y uso de la tierra es uno de sus rasgos sobresalientes. El sistema tributario de un sitio como Isluga y, más al sur, Cariquima, a medida que se fueron desarrollando en el siglo XVIII, junto con la reorganización comunitaria del área, impuso la necesidad de establecer una relación definida entre posesión de recursos y tributo y, con ello, una ordenación y organización del territorio estructurada de manera más rígida.

pertenecientes en mancomún a coaliciones de familias reclutadas por vía patrilineal. Son pertenencias que crearon sus antepasados, a veces desde momentos coloniales, mediante empadronamientos, confirmaciones republicanas peruanas y, más tarde, creación de títulos chilenos. En torno a ellas se constituyen los grupos y las relaciones sociales características de la sociedad aymara con anterioridad a la translocalización del siglo XX. El argumento siguiente queda articulado por estas ideas.

Según un significado andino de la noción de estancia, que no remarca la idea de unidad territorial exclusiva de un grupo patrilocal y asociado a formas más fluidas de ocupación de tierras en la alta cordillera andina, el concepto de estancia viene a significar algo así como: "el o los espacios donde mantengo mi ganado", "el ámbito más directo y cotidiano en el que trabajo". Expresa la idea de asiento, de permanencia temporal o continua e incluso de hogar. Aunque es un término de origen castellano, manifiesta bien una significación andina colonial más íntima, más ligada a la experiencia del mundo de la vida. Es la imagen de una unidad económica con sus rebaños que ocupa y establece un vínculo de posesión con uno o más espacios productivos. Este es el sentido de la expresión que un documento referido al linaje Ramos emplea en 1739 cuando describe a Pasirijo como el lugar de "machaje" de todos los individuos que viven en las "estancias" de Ancuaque, Chaguane y Mulahibata, no porque estas sean distintas "estancias" (territorios particulares de personas o grupos particulares), sino porque el territorio que incorpora esas "estancias" goza de un lugar de "machaje" en un sitio específico denominado Pasirijo[21]. Una noción de este tipo puede darnos una idea.

La transición hacia un sistema de estancias es correlativa con cambios en la sociedad. Surge de ese proceso una estructura social creada en asociación con el desarrollo de un sistema de organización social del territorio. Respecto de la situación previa era distinto en al menos un punto central: la relación con la tierra, las formas de tenencia y el asentamiento eran más fluidos y flexibles que con posterioridad. Las unidades domésticas no se hallaban sujetas a la rigidez del acceso a la tierra, su confirmación periódica y la localización, patrilocal para aquellos que nacieron en el lugar, que se fue imponiendo con el crecimiento demográfico y el desarrollo del sistema de estancias. Derivado de lo anterior, tampoco estaría presente la lógica de exclusión que los linajes patrilineales localizados impondrán en el acceso a la tierra. Era un sistema que, presumimos, operaba siguiendo solo un principio de saturación.

El marco de referencia quedaba impuesto por los recursos productivos generales disponibles en una determinada zona. En la medida que hubiera interés y necesidad se ocupaba la tierra que se encontraba vacante y que

---

21 *Doc. cit.* Not. Audilio Jiménez Gamonal. Pedimiento de amparo de Pascual Ramos y otros.

estaba provista de algún potencial agropecuario. Mientras era ocupada podía albergar no solo unidades productivas que hubieran surgido de un hogar previamente existente en el lugar a base de una relación de filiación patrilineal (como con los linajes que se consolidan con el régimen de estancias ulterior), sino que también por medio de relaciones de alianza (incorporación de yernos o cuñados, por ejemplo) o de simple vecindad (si se consideraba ventajoso que en el lugar hubiera más gente y si existían los recursos suficientes para ello). Había un momento, sin duda, en que la relación entre población y tierra se hacía crítica, se saturaba (más bien la relación entre ganado y pasturas). Ante una situación de este tipo la dinámica era inversa: las unidades que se formaban por descendencia patrilineal tenderían a migrar buscando nuevas tierras o incorporarse a sectores ocupados por sus propios parientes políticos. Los "yernos" y potenciales vecinos, por su parte, no se interesaban en un lugar saturado, o bien se les desanimaba a allegarse. En este segundo escenario no había crecimiento de unidades productivas sino más bien reemplazo de las existentes. La relación entre ganado y territorio era el factor crítico de la dinámica del sistema en un contexto donde históricamente la tierra aprovechable de la alta cordillera de los Andes meridionales todavía estaba disponible. La característica central de este sistema de ocupación territorial era su ductilidad y su capacidad para adaptarse a muy diversas circunstancias demográficas y sociológicas de las unidades campesinas. En tanto mecanismo de distribución de la tierra, su ventaja principal era, por tanto, la gran labilidad que con el se podía desplegar.

Podríamos ahora preguntarnos qué es lo que cambia con el desarrollo del sistema de estancias y el aumento de los tributarios. El sistema anterior perdió uno de sus atributos característicos: los espacios productivos dejan de ser primariamente definidos como el resultado de una relación dinámica entre unidad productiva, rebaños y praderas, para situarse ahora, crecientemente, como un territorio fijo, delimitado, con fronteras que debían conocerse y respetarse, independientemente de cuántos hogares o rebaños contuviera. Ciertamente, en su origen, estos terrenos fueron establecidos basándose en la cantidad de tierra que las unidades productivas asentadas en un sector y sus animales requirieran, además de algún excedente marginal. Así lo atestigua, por ejemplo, la instrucción que en 1720, momento en el que se está configurando en una etapa inicial el sistema de "estancias" de Isluga, diera Pedro Sánchez de Rueda y Zamora al alcalde de Isluga Lorenzo Ancoaque para que, entre otras cosas, instruyera a Martín Gómez de Enquelga se abstuviera de introducirse a los pastos de Aravilla, porque *tiene bastantes pastos con que mantenerse*[22]; o el

[22] *Doc. cit.* Arch. Not. Pisagua. Reg. Escrit. Públs. Protocol. Challapa y Cayo Pablo y otro.

decreto que dos años más tarde el mismo Sánchez de Rueda y Zamora en su calidad de teniente general de la provincia de Tarapacá emitiera en favor de Pedro Flores, Nicolás Bernabel y Andrés Mamane respecto de los pastos de Aravilla, señalando *que todos estos linderos que pertenecen a [los] pastos [de Aravilla] son suficientes para que se mantengan los tres hermanos*[23]. Esa relación más o menos equilibrada entre tierra y población fue difiriendo más tarde según los avateres demográficos de cada grupo.

La fluidez de la localización retrocede en favor de los asentamientos estables. Los tributarios varones y el tributo se encuentran directa y establemente relacionados con recursos productivos específicos. En los valles agrícolas ello también se dio, quizá con antelación, pero por razones diferentes a las que debe acudirse para entender el proceso en las tierras pastoriles. En principio, los derechos de posesión de la tierra de los tributarios no se transmitían a sus descendientes varones, quienes con la edad suficiente calificaban como tributarios. Pero con un estado de cosas en que la radicación que las autoridades locales podían hacer de los nuevos tributarios se dificultaba, salvo, precisamente o en menor medida, en sus estancias de origen donde contaban con la solidaridad de los parientes paternos, entonces por vía de los hechos la radicación de los nuevos tributarios descendientes de originarios tendió progresivamente a hacerse patrilocal. Además, con el paso de las generaciones fueron formándose linajes patrilocales que, cuando las comunidades perdieron respaldo jurídico del Estado republicano, también desarrollaron argumentos (más bien expandieron la fuerza de un principio) de transmisión patrilineal de los derechos sobre la tierra. Por cierto, no creemos que también esto deba ser considerado como la única fuente de explicación de este viraje hacia la patrilinealidad por parte del sistema social y de parentesco aymara.

En definitiva, los hombres tributarios, las cabezas de la relación colonial, poseerán la tierra y acogerán a sus descendientes, quienes los reemplazarán como tributarios. En estas condiciones, las unidades territoriales en los hechos se asocian a grupos de patriparientes allí asentados y, a la inversa, los grupos de parentesco organizados según un principio de estructuración patrilineal se localizan en unidades territoriales excluyentes. Tierra y linaje se identifican. A la larga, la transmisión de derechos se hace exclusiva y unimodal: solo se da a los hombres descendientes de varones titulares de derechos. Debido a que es la comunidad histórica la que se reorganiza de este modo, ella toma la forma de un conjunto de grupos discretos. El sistema se hace progresivamente más rígido y las relaciones de parentesco político (que apelan a la solidaridad parental) y de amistad (basadas en consideraciones de conveniencia) quedarán excluidas como

[23] *Doc. cit.*

mecanismos de acceso a la tierra y de obtención de derechos estables sobre ella. La exclusión de los "otros" (mujeres, aliados, vecinos y amigos) condiciona un sistema de residencia patrilocal y una circulación espacial de las mujeres con ocasión de los matrimonios. Esta circulación se ciñe a la comunidad histórica que de este modo se transforma en endógama. En relación con la tierra se configura, entonces, un sistema apropiado para controlar y retener al interior de cada grupo un patrimonio. Si esto es así, se trata de un sistema que opera muy mal como un mecanismo de distribución de población hacia donde existan mejores recursos y condiciones materiales y sociales más favorables. Su capacidad de adaptación a crisis y avatares demográficos es correspondientemente baja. En suma, un cierre de esta naturaleza se va expresando a medida que la relación entre tierra y población se va volviendo más restrictiva, el funcionamiento de las estancias se consolida con el desarrollo de grupos estrechamente emparentados y tiene lugar la delimitación precisa de territorios. En esa misma medida, el sistema social e incluso cultural aymara se va haciendo menos bilateral e incluyente y más patrilineal y exclusivo.

Prisionero de la rigidez del sistema es como podría nombrarse a la situación de Matías Mamani, oriundo de Pocovita, una "estancia" (en el sentido antiguo) que quedó afectada por una definición de límites entre las "estancias" (en el sentido de unidades territoriales deslindadas) de Enquelga y Caraguano, luego que los titulares de estas arreglaran diferencias de límites y la componenda quedara ratificada por la administración republicana. En su alegato de 1850-60 (la fecha no es precisa, aunque sí el período), Matías argumentó que sus antecesores, incluido él, poseían Pocovita desde hace tres generaciones. También que de la explotación de esas tierras vivía y pagaba al Estado contribuciones semestrales. Asimismo, diversas obligaciones para con la comunidad eran costeadas con lo que obtenían de la estancia y, por último, que a pesar de esas circunstancias, Juan y Casimiro Mamani (de Caraguano) pretendían desalojarlo del lugar debido a que Pocovita fue afectada por la transacción que estos y los Gómez de Enquelga hicieran ante un juez de menor cuantía de Camiña. Señala que han incluso amenazado de derribarle sus casas y en ese lugar construirse otras.

Frente a lo anterior, la siguiente reflexión contenida en el escrito toca de lleno al problema de la transición (como tendencia general) y la coexistencia de dos argumentos en relación con la propiedad. Se dirá que:

> *el unico modo qe la esperiencia nos presenta pa. poder [algún día remediar] los males qe amenasan á los abitantes de Isluga; nos parece consistir unicamente en uno de estos dos estremos. O que todos ellos vivan en el abenimto. procomunal qe an obserbado ntros antepasados mas de docientos años [es decir, la vigencia de un sistema de unidades territoriales dotado de suficiente flexibilidad para permitir una coexistencia pacífica],*

> *ó si se trata de deslindes, se hagan estos con tal generalidad, qe no quede un solo palmo de estas [tierras] sin mensurarse y dividirse, ni individuo alguno que no reconosca su pertenencia bajo de la mas estricta linea y como punto que qes impulsante designe los intereses de cada uno* [esto es, rigidizar el sistema de unidades en un grado tal que disminuyan los potenciales focos de conflicto; cuestión por lo demás muy poco probable][24].

No habrá escapado al lector una aparente contradicción no cabalmente resuelta entre el carácter en definitiva comunal de la propiedad de la tierra ganadera o agrícola, como lo postulamos más arriba, y la rígida transmisión patrilineal que venimos indicando como factor clave para la comprensión de un nuevo sistema de relaciones de propiedad en formación durante tiempos republicanos. Es decir, cómo es que estamos hablando de transmisión unilineal de la tierra si el poder de hacerlo no está radicado en los linajes, sino que en la comunidad, y esta puede determinar el otorgamiento de derechos de usufructo sobre pastizales y chacras sin consideración particular de criterios de linaje. No de otro modo puede explicarse el asentamiento a partir de fines del siglo XVII de prácticamente todos los antecesores de los actuales linajes propietarios de las estancias de Isluga hoy. Pudieron asentarse y llegar a formar sus linajes precisamente porque la comunidad facultó su instalación siguiendo criterios extraparentales y, en cualquier caso, no unilineales ni patrilineales.

Está fuera de dudas la condición colectiva de los derechos de propiedad a la tierra y demás recursos productivos poseídos por las comunidades aymaras durante tiempos coloniales. Villalobos, un autor que abordó este tema a partir de documentos derivados de comunidades agrícolas vallesteras, señala inequívocamente que *la organización agrícola de los indios de Tarapacá se basaba en las tierras comunes del ayllo* (*op. cit.*:69). Siguiendo con el argumento del autor, la constitución de pueblos habría significado que *las tierras quedaban inmobilizadas y pertenecían a la comunidad; a cada tributario se le concedía el usufructo de un terreno para su mantención y el pago del tributo real* (*op. cit.*:69); es decir, los derechos de propiedad radicaban en el colectivo, dependiendo los productores de su anuencia para la explotación de los recursos productivos que cubrían esos derechos. Los forasteros de cualquier tipo estarían, de esta manera, excluidos de toda posibilidad de incorporación, ya que los derechos tenían validez solo para los miembros de la comunidad. Pronunciándose acerca de este aspecto el autor plantea que *las tierras de la comunidad eran entregadas exclusivamente a los indios tributario de la localidad y eventualmente a las mujeres, quedando excluidos los forasteros* (*op. cit.*:70). Hemos visto que ello no fue así y que los

---

[24] *Doc. cit.* Archivo Notarial de Pisagua. Protocolización de documento solicitado por don Manuel Vilchez Chamaca.

intereses coloniales y a veces los de las propias comunidades primaron por sobre el mecanismo de clausura impuesto por la regla de la transmisión endógama entre tributarios.

Pero nos interesan los forasteros en cuanto fuentes de origen de linajes. Ello nos introduce de lleno en los mecanismos de transmisión de derechos, ya que de no privilegiarse la transmisión a cierto tipo de descendientes no es posible la formación de grupos de linaje localizados que hemos postulado existentes en las comunidades sucesoriales. Villalobos también se queda corto en este aspecto del problema. Nos dirá que:

> *al fallecer el tributario, el terreno que había cultivado era reasignado a otro indio y, como era lógico, no había derechos de herencia… La entrega de tierras a un tributario se efectuaba por la autoridad española siguiendo ciertas formalidades… El beneficiado contraía el compromiso de no enajenar ni dejar en herencia los bienes que se le entregaban* (*op. cit.*:70).

En apoyo de lo anterior cita un par de ejemplos extraídos de casos de conflicto sobre tierras comunales "de tributo" cuyos poseedores o, más bien, los descendientes de antiguos poseedores intentaron reclamarlas como pertenencias privadas, en un caso, y venderlas, en el otro. Tal distorsión intenta explicarla en el marco de un proceso de disolución comunitaria

> *a medida que transcurría el tiempo y las comunidades tendían a desintegrarse, los tributarios procuraban adueñarse de las tierras que les estaban asignadas y dejarlas en herencia, aprovechando la lenidad o la menor vigilancia de las autoridades. Hacia fines del S. XVII aquellos intentos se presentan con frecuencia* (*op. cit.*:70).

A la luz de todo lo analizado en este trabajo la tesis de la disolución es insostenible. ¡En el siglo XVIII Isluga no está desintegrándose!; por el contrario, estaba construyéndose, estaba adquiriendo la fisonomía que, mucho más tarde, todavía mantenía cuando empezó a investigarse etnográficamente el área a partir de la década de los años 70. Una ilusión de arcaísmo parece recorrer la visión de la historia indígena colonial de Tarapacá como es formulada por el autor que se comenta.

Alternativamente, podemos anteponer un argumento más complejo e históricamente plausible para entender el porqué de la frecuente disonancia entre norma legal y praxis social. Legalmente, por cierto, los recursos productivos en poder de los resguardos coloniales pertenecían a las comunidades que los ocupaban y explotaban. En ellas radicaba el poder de decidir a quiénes otorgaba derechos a la tierra y a quiénes, con ciertas limitaciones, se les denegaba. En los hechos, sin embargo, la práctica más común fue la de establecer continuidad de la posesión a descendientes varones tributarios, recurriendo para ello a la confirmación

rutinaria de la comunidad. De este modo, la norma prevaleciente efectiva de distribución de la tierra fue la de la transmisión entre tributarios varones vinculados por filiación patrilineal. De todas maneras, el primado jurídico de los derechos comunitarios siguió teniendo fuerza legal para anteponerse, llegado el caso, al primado estadístico de la transmisión efectiva de la tierra al interior de círculos más restringidos de individuos. Estos casos se presentaban cuando se consideraba la conveniencia de entregar tierras a forasteros promovida por autoridades y caciques, ante conflictos insolubles de dirimir de otro modo o ante la intervención de una comunidad oponiéndose a un particular. Como siempre, las comunidades del siglo XVIII estaban sufriendo transformaciones. No es que estuvieran disolviéndose por una supuesta pérdida de poder por la distribución de la tierra; creo más bien que la contradicción analizada expresa un ámbito en el que intereses colectivos (comunitarios) y particulares (hogares, líneas de parentesco) están enfrentándose. El vínculo entre uno y otro nivel es una relación estructural constitutiva de toda comunidad andina, no un síntoma de descomposición.

Volviendo ahora a Isluga, señalemos que en realidad, tras la tendencia más general a la depuración y pleno funcionamiento de unidades territoriales integrantes del patrimonio de linajes, el sistema soportó oscilaciones, tanto hacia un endurecimiento del principio patrilineal de acceso a la tierra como hacia soluciones más flexibles, acomodaticias a las coyunturas y particulares circunstancias de las tensiones y conflictos por la tierra. Se trata de fórmulas que, según venimos diciendo, nos parecen características de un modelo de relaciones de propiedad previo al sistema de amparos y que, en forma de aspectos subordinados, pueden en ciertas ocasiones activarse bajo el modelo patrilineal. En el primer sentido van dirigidos los esfuerzos de los Mamani de Caraguano por expulsar los habitantes de Pocovita[25]. Al segundo tipo corresponderían situaciones en las que es de interés detenerse porque demuestran las debilidades del sistema patrilineal.

En un documento fechado en 1830 José Mamani de la estancia de Canta, un sector de la propiedad de Enquelga, solicita al subprefecto de la provincia de Tarapacá que le ampare en la posesión de las tierras de la estancia homónima bajo la forma de una confirmación oficial de sus derechos en el lugar. Para ello argumenta que:

> *pr. mi Abuelo Francisco Gomez, soy dueño de la estancia de Canta, pr. qe. soy de la rama de los Gomez, Casimiro, Mario Gomez, lo qe. es publico y notorio en mi comunidad, y la referida Estancia de Canta o parte de ella, qe. mi madre Maria Gomez, Hija de*

[25] *Doc. cit.* Arch. Not. Pisagua. Protocol. Doc. solicitado por don Manuel Vilchez Chamaca.

Francisco Gomez, mi mencionado Abuelo, la puso en posesion de la Dcha. Estancia, casas a dos hijos que somos, yo Jose Mamani y Ascencio Mamani[26].

Mediante esta solicitud José y su hermano buscan alcanzar un documento oficial que les permita comprobar la legitimidad de la posesión y, por esta vía, poder apelar ante las autoridades del pueblo o a las provinciales si fuera necesario. Pero si en ese momento no había un problema declarado, es factible preguntarse por qué habrían de inquietarse, en circunstancias que, como se describe en el documento, su posesión era pública y notoria, sus derechos arrancaban de una rama de los antiguos propietarios en el lugar y a su padre Manuel Mamani, ya finado, *lo solicitaron pa. casamto… prometiendole ponerle casa y lugar de pastos.* De todo ello podían dar fe, además, quienes en su momento fueron autoridades del pueblo, al igual que el cura de Camiña don Estanislao Oviedo y el cacique Evangelista Quispe, también de Camiña. No es admisible otra explicación sino entender este documento como indicio de los miedos de quienes sienten que su situación en el lugar es precaria y que esta precariedad viene dada por la condición excepcional de su integración a la estancia: la llegada de su padre al lugar como forastero, su casamiento con una lugareña y su permanencia en Enquelga bajo el amparo de su suegro. De esta manera, el principio de patrilinealidad en el acceso a la tierra quedaba subvertido en favor de una modalidad más flexible, no parental, en manos de la comunidad, como la que fue más frecuente cerca de un siglo y medio antes. En este caso, lo más probable es que se tratara de una hija única y que su padre, a objeto de dar continuidad a su posesión personal, haya logrado imponer ante sus demás parientes Gómez la figura de un yerno. Pero al desaparecer el abuelo se abre para José y su hermano una situación en la que su posesión podía ser cuestionada. Seguramente eso estaba ocurriendo. Ante ello es que, según podemos colegir, buscan afirmar legalmente su posición en la estancia.

Un segundo ejemplo, también de Enquelga, proviene de un testamento fechado en 1872, mediante este, Eugenio Gómez de Enquelga, ya de 99 años, casado con María Mamani, ya fallecida para entonces (de quien no tuvo hijos), deja los bienes y propiedades heredados de su padre Vacilio Gómez y los adquiridos por su trabajo, a su *hermana Merceresa Gomez e… [su] cuñado Toribio Condori e… [su] subrino de nietos carnales, que son Pedro y Toribio Condori*[27]. Por tratarse de sus más cercanos parientes y únicos y forzosos herederos, Eugenio de manera reiterada hace presente en el documento su voluntad de legarles todo lo que le corresponde. Para esto describe las casas que posee, las chacras y los corrales de ganado y cultivo,

---

26 *Doc. cit.* Doc. de José Mamani de Enquelga.

27 *Doc. cit.* Testamento de Eugenio Gómez, Isluga, enero 20 de 1872.

alude a los pastizales aledaños a algunas de las casas, señala deslindes, etc. Por último, insiste en la condición de heredera forzosa de su hermana Merceresa y recomienda que ella y sus parientes no sean molestados. Esta insistencia y reiteración es entendible solo por lo que significa el traspaso de los derechos de chacras y pastizales en forma de herencia a una mujer casada y con hijos de un forastero: a partir de ese momento se consagra el surgimiento de un nuevo linaje, el de los Condori, como efectivamente sucedió. Los demás miembros de la estancia no intervinieron con la energía suficiente como para rechazar esas pretensiones. La comunidad más amplia aparentemente no intervenía por aquel entonces en líos internos de este tipo en una estancia.

Un tercer ejemplo ilustra una situación más antigua, fechada en 1773, correspondiente no a la inclusión de una nueva línea de parentesco en la misma estancia, sino a la subdivisión de una estancia, la de Toctucsaya. Esta subdivisión tiene lugar entre Ambrosio Challapa, quien se queda en Toctucsaya, y Lucas Challapa, su sobrino, quien se queda con la estancia Colchane, en la otra banda del río Isluga. Lucas hereda esta estancia a su hija única Donicia[28]. Ella casa con un García de la línea de los de Sitane y Hachauta y, de este modo, se inicia el desarrollo de un segmento de linaje que se va haciendo progresivamente autónomo. Visto en términos de una lógica unilineal, se asiste en cosa de dos generaciones al traspaso de la estancia de Colchane desde una línea de parentesco a otra. Aquel procede, primero, mediante una subdivisión y, luego, por medio de un matrimonio.

Los ejemplos reseñados muestran situaciones anómalas en un sistema de transmisión de derechos sobre la tierra de carácter patrilineal que el sistema de asentamiento y amparos contribuyó a desarrollar. Por sus rendijas se cuelan las excepciones. Estos casos ocurren cuando se dan coyunturas en las que convergen tres factores. Primero, las debilidades del sistema patrilineal. Este no ha tenido siempre la fuerza suficiente para imponerse sobre los derechos individuales de sus miembros, por lo que una relación de posesión individual (cuyo modelo es el del tributario sujeto a amparo) nunca se subordinó totalmente a los derechos que podía invocar la colectividad, comunidad o linaje. Es cierto que en la gran mayoría de los casos funcionó mediante el traspaso de derechos a hijos varones, lo que salvaguardaba al mismo tiempo la relación individual y el interés colectivo. Pero, como una segunda cuestión, cuando no había hijos varones o simplemente no se tenían hijos, yernos o cuñados estaban normalmente interesados en asentarse en el lugar apelando a derechos de un suegro o cuñado sin hijos varones, viudo o solterón. Si este estaba dispuesto a cederles sus derechos por intermedio de una hija o hermana y

[28] *Doc. cit.* Testamento de Lucas Challapa.

luego a defender esta postura ante los miembros de su linaje, podía darse una situación, excepcional por cierto, de incorporación. Para que ello ocurriera, como tercer elemento concurrente, debía existir en el grupo local un ambiente de tolerancia y de aceptación. Facilitaba la generación de este ambiente que el forastero candidato a miembro hubiese vivido algún tiempo en el lugar, fuera respetado y tuviera amistades o hubiese cumplido cargos religiosos en la estancia; entonces el asentamiento en el lugar se hacía posible. La concurrencia de todas estas condiciones era rara y por eso es que en dos siglos y medio solo uno, dos y muy excepcionalmente tres nuevos linajes se constituyeron en alguna de las estancias de Isluga[29].

3.6. Obtención y transmisión de derechos en las estancias ganaderas

Es tan obvio que la documentación colonial no lo refiere explícitamente: las mujeres en la región ganadera solo tienen acceso a la tierra por intermedio de su padre cuando son dependientes de él, y de su esposo cuando establecen un hogar. La posesión de la tierra de las estancias es garantizada por el Estado colonial, primero a tributarios varones, segundo a los que ya contribuyeron y, además, a los dependientes de estos por medio del "pacto colonial". Veremos también que en el caso de la agricultura altoandina la focalización de los derechos es más matizada, lo que puede rastrearse de los papeles encontrados.

Aunque no lo hagan explícito, los documentos sí trasuntan lo que acabamos de indicar. En Cotasaya, a Juan Jachura sucede Ambrocio Jachura Challapa (más tarde Ambrocio Challapa); sucesión que se justifica por la condición de hijo y tributario. En la generación siguiente, estando Ambrocio Challapa ya anciano e inválido, sus dos hijos varones declaran que les fueron traspasados los derechos de determinadas tierras con la respectiva documentación porque a ellos les corresponde tal posesión en momentos en que su padre está inhabilitado. Los descendientes de los dos Francisco, ambos hijos de Ambrocio, en pleitos sostenidos entre ellos hacia 1846, también están defendiendo sus respectivos derechos a las tierras de la estancia en disputa por considerarse descendientes de los *primeros asentados en el lugar*. De todo ello existía la documentación correspondiente, la que sirvió generación tras generación para confirmar

[29] Lo que nos interesa aquí son las categorías de individuos socialmente reconocidas en las que proceden prácticas de inclusión y exclusión del acceso a la tierra. La historia de los linajes atestigua la existencia de casos de adopciones de niños por parte de parejas sin hijos y su transformación en herederos legítimos, a pesar de su nacimiento fuera del círculo de patriparientes.

los derechos de padres y abuelos mediante nuevos amparos[30]. Las mujeres brillan por su ausencia.

Por uno de los documentos emanados de los juicios seguidos por Felipe y Mariano Ramos contra su tío Thomas sabemos el modo cómo estos comprobaron sus derechos a la tierra. Fue mediante la presentación de amparos de tierras que lograron el objetivo de fijar su relación de filiación con el linaje Ramos y, por tanto, sus derechos sobre Taipicollo[31]. De nuevo aquí las mujeres están totalmente ausentes, siendo difícil de creer que en el caso que se les reconociera algún derecho en ninguno de estos ejemplos haya habido causantes de sucesión femeninas.

Un tercer ejemplo proviene de la estancia de Escapiña y se sitúa hacia 1804, con ocasión de una disputa entre tres hermanos por la demarcación de unas chacras. En las declaraciones uno de ellos señala que su padre era de una comunidad Caranga y que vino a asentarse en el lugar, donde llegó a tener tres hijos varones (los contendientes) y cuatro mujeres. En todo

---

30 *Yo el jues de pas Don Ilario Gomes en cumplimiento de la comision a mi conferida asociado de Don Manuel Asencio de Lusa, el Cacique Don Mariano Mamani, y testigos de mi actuacion pasamos al lugar de los terrenos pastales que le disputa Matías Challapa á su primo Mariano Challapa y compartes, y teniendo a la vista los titulos que ha presentado el segundo… de ellos hemos encontrado: que Juan Jachura, visabuelo de los litigantes, pidió posecion de estos pastos y se le concedieron, en el año de mil setecientos veintidos por el Señor Don Juan Sanches de Rueda y Zamora. Que dicho Don Juan Jachura á su fallecimiento dejo dichos terrenos a su hijo legítimo Ambrocio Jachura y Challapa quien los disfruto por segunda pocecion que se le dio por el Governador Don Juan Antonio Beserra y el Casique Don Jose Lucay en el año de mil setecientos setenta y dos, y á su muerte dejo por hijos a Francisco mayor y menor. Que estos dos individuos hermanos, pidieron en tercera ves pocecion al Señor Subdelegado Don Jose Nestares quien la concedió en Veintinuebe de Octubre de mil setecientos noventa y cinco, comisionando a Don Basilio Gomes y por ultimo les dio posecion a los dos hijos de los mencionados Francisco mayor y menor, el Subdelegado Don Juan Bautista Zavala; con cuyos títulos de … propiedad, habian tomado estos su parte por mitad de dichos terrenos. El primero hijo mayor Francisco a la parte del poniente que ellos llaman arriba, en cuya virtud los hijos de este que son Julian, Matias, Apolinar, Gregorio, y Mariano Challapa, han disfrutado esta herencia mas de treinta años, y el segundo Francisco menor habia recibido a la parte del naciente que llaman abajo, la otra mitad; la qual han disfrutado hasta la presente sus hijos Alberto y Mariano Challapa á quienes hoy les quieren despojar con alegatos de mala fé el citado Matias segun las presentaciones que se tienen a la vista, de un Espediente, hechas al jues de pas de Camiña Don Melchor Aranibar* (*doc. cit.* Expediente de Litigio entre Mariano y Matías Challapa y otros de Cotasaya).

31 Dirán que *para imposición del Juzgado, presento con el juramento debido el documento de poseción que en el 12 de Abril de 1739 años dio a mis ascendientes, inclusos los de Tomás Ramos, el Comisionado Dn Baltazar Dias Madueño, pr. el Teniente General qe. fue de esta Prova. Dn. Bartolomé de Loaiza. En el hallará Vd. qe. dha. Poseción se dio a Pascual, Pedro y Cruz Ramos en los pastos y Estancias nombradas "Ancoaque", Isnuri, Chaguane, Guacollo y Choje".- Nosostros somos descendientes de Cruz Ramos y sus nietos, como hijos de Juan Ramos, hijo de dicho Cruz. Tomás Ramos ntro. perseguidor es hijo de Pascual Ramos y con esto tiene V. esclarecido que este injusto y mal tio, solicitó y alcanzó el despojo que se noa ha inferido, qe. clama por la poseción de setenta y tres años de poseción qe. hemos tenido desde ntro. Abuelo Cruz Ramos* (*Doc. cit.* Arch. Not. Pisagua. Reg. Escrits. Públs. Protocol. Doc. de Actuación Judicial, 22 de octubre de 1915).

el documento es la única mención a las mujeres respecto de Escapiña. Si se les hubiese reconocido algún derecho sin duda habrían aparecido en el documento, ya que involucraba el uso ganadero general de la estancia estorbado por la instalación de una sementera habilitada por uno de los hermanos varones. Simplemente ellas desaparecen de escena[32].

Si este solo hecho básico se analiza en relación con otras cuestiones como la residencia, la alianza, el sistema de parentesco, la herencia y la conformación de grupos, nos entrega una de las claves más importantes para entender la estructura social aymara colonial, republicana peruana y sus prolongaciones ulteriores. Empecemos por la condición de tributario. El pacto de reciprocidad entre el individuo y el Estado, mediado por su pertenencia a una entidad intermedia, el pueblo, obliga al pago del tributo y al cumplimiento de otras obligaciones que ya hemos señalado en extenso. En reciprocidad, se le otorga, garantiza o confirma derechos sobre la tierra. Estos derechos son relaciones de propiedad, por cierto no en el sentido actual del término, sino básicamente facultando el uso, goce y transmisión de la tierra –para esto último habría que recalcar: supeditada a los intereses y la autoridad colectivas de la corporación. La entidad rectora en esta materia es la comunidad, quien actúa de conformidad con la administración colonial. Los titulares de ese pacto, que son siempre hombres, quedan autorizados, de no mediar razones superiores, a mantener un vínculo permanente sobre la tierra.

De esta manera, salvando casos especiales, para los varones hay solo dos posibilidades de acceso a la tierra. Una, excepcional, es la del forastero del siglo XVIII acogido, aceptado, integrado y amparado en tierras libres o al interior de una estancia ya constituida correspondiente a la jurisdicción de un pueblo; la otra, frecuente y común a todo momento histórico, se funda en la pertenencia a una estancia y a un pueblo por descender de miembros de esa misma estancia y pueblo. Esta es una pertenencia por filiación. La de forastero suele incluir una incorporación por matrimonio o, como "sobrino", "yerno", etc. (términos de parentesco con los que, según la bibliografía y la etnografía, se verbaliza su relación con el grupo anfitrión), tratándose por tanto de una pertenencia articulada por la alianza parental, real o ficticia, y pensada en sus términos.

No considerando de momento la situación excepcional de los forasteros, insistamos en que si solo los hombres tributarios tienen acceso a la tierra mediante una relación de filiación paterna, entonces al constituir hogares propios necesariamente tendrán que establecerse en la estancia de su progenitor, ya que si quisieran hacerlo en la de su esposa se encontrarían con que a esta se le niegan esos derechos. En realidad, como

---

[32] *Doc. cit.* Arch. Not. Pisagua, Reg. Instrum. Públs., fjs. 88, 6 de noviembre de 1931.

veremos, no es que se le nieguen en cuanto individuo considerado aisladamente, ya que ella en última instancia es también una descendiente de miembros legítimos de la estancia. Lo que ocurre es que en una sociedad estructurada políticamente por hombres, su esposo será con el matrimonio quien facultará el usufructo de sus tierras y a partir de sus derechos. Es posible concluir que el acceso de las mujeres a la comunidad está siempre mediado por la sociedad de los hombres. Del esposo se espera, según las ideas aymaras prevalecientes, que asuma la responsabilidad de sostener la reproducción y el desarrollo de una unidad familiar. Los medios para ello y, en particular, las tierras de pastoreo tendrá que obtenerlas de sus parientes por línea paterna. En este contexto podrá entenderse la precariedad de la situación de los hombres huérfanos, de los sin padre.

Como resultado de todo lo anterior la residencia es marcadamente patrilocal y la transmisión de los derechos sobre la tierra, al efectuarse por medio de un mecanismo de filiación que incluye solo a los hombres, se hace definidamente patrilineal. Es admisible insistir, de no haber quedado claro, que la inflexión patrilineal de la estructura social aymara colonial y republicana temprana, además de radicar en algunas instituciones y valores indígenas, está muy claramente asociada en términos sociológicos e históricos a la relación tributo –tributario (varón)– tierra y, por tanto, debe considerarse como el efecto estructural de esa relación colonial que se proyecta históricamente hasta la actualidad. Poco o nada debe, entonces, la comunidad altoandina sucesorial de hoy, derivada del sistema de estancias coloniales, a las fuentes de la tradicionalidad andina, como normalmente se cree.

En una estancia permanecen los hombres, quienes para constituir sus hogares deberán traer mujeres desde otras estancias de la comunidad (bajo un esquema de endogamia comunal). Del mismo modo, las mujeres nacidas en la estancia, al momento de constituir sus hogares tendrán que hacerlo normalmente en otras estancias. Estos grupos de hombres cabezas de hogares y titulares de derechos sobre las tierras de pastoreo constituirán, desde el punto de vista de su reclutamiento, linajes patrilineales y serán patrilocales por su residencia. Son grupos corporados en la medida que mantienen un patrimonio común (especificado según las condiciones coloniales de la propiedad), para cuya administración y explotación es necesaria la organización y coordinación de sus miembros. La integridad del mismo debe mantenerse y su dotación idealmente ser incrementada. Esta mancomunidad por sucesión (de ahí la noción de comunidad sucesorial) se prolonga también hacia otros aspectos como la relación con la comunidad mayor y el ritual colectivo.

Sin embargo, la situación no es tan simple. La problematizaremos de dos maneras. Una, preguntando ¿por qué en las estancias la práctica más común es que hayan dos, tres o incluso cuatro de estos linajes y que solo en

muy pocos casos encontremos a uno? Es decir, si el principio de exclusión de forasteros a la estancia[33] es tan rígido como hemos dicho, entonces por dónde ha fallado este mecanismo de cierre, al punto de permitir la incorporación de individuos originarios de otros grupos, los que con el paso del tiempo han dado origen a nuevos linajes dentro de la estancia. Esta pregunta en gran medida la hemos respondido cuando señalamos más arriba las circunstancias, los mecanismos y las etapas características de los procesos de incorporación de forasteros a las estancias durante tiempos coloniales. Se trata de un estado de cosas excepcional[34] posible solo bajo circunstancias excepcionales.

La segunda cuestión es posiblemente más espinuda y aquí avanzaremos solo una presentación preliminar. Podemos plantearla así: el sistema de parentesco aymara, es decir, el conjunto de representaciones y prácticas sociales que están referidas a la definición de quién es o no pariente y a los deberes y derechos sociales que esto implica, es claramente bilateral. Se reconoce como parientes tanto a los familiares por el lado de la madre como por el del padre. Hay múltiples normas y formas de relación que deben respetarse en las interacciones entre parientes, al menos idealmente (reconocimiento, respeto, solidaridad, etc.). Si queremos ver el parentesco aymara en términos de los grupos que genera, notamos que los parientes bilaterales no están localizados (se encuentran dispersos en varias estancias, pero dentro de la comunidad mayor debido a la endogamia que la caracteriza) y su composición varía de un grupo de hermanos a otro. No son grupos, por tanto, fincados en la tierra, surgidos de un sistema de derechos de usufructo y transmisión de la tierra como los que ya describiéramos, aunque ambos definan su origen en relaciones de parentesco. Están distribuidos bajo la forma de hogares o conjuntos de hogares de manera dispersa en diversas estancias que componen la comunidad histórica. Se objetiva, así, en redes parentales egocentradas. Llegados a este punto, podemos preguntarnos cómo interactúa un sistema de parentesco bilateral y los grupos corporados patrilineales ligados a las tierras de pastoreo; ¿son estas relaciones contradictorias y suponen tensiones y conflictos, o no?

Un primer aspecto a considerar es el de los niveles en los que situamos la presencia y la operación de estos dos principios (bilateral y patrilineal). Si lo vemos en el nivel de los grupos de parentesco, los grupos reales son los patrilinajes y estos proceden, en tanto que tales, como grupos

---

33 Sea que vengan de otra estancia de la comunidad, o desde fuera de la comunidad histórica. En ambos casos son miembros de otro patrilinaje.

34 Por cuanto, como llevamos dicho, después de tres siglos el número de linajes o sublinajes de las estancias es solo de dos o tres como situación más típica y en algunos casos se ha conservado solo uno.

corporativos, en los términos de una lógica patrilineal: tienen derechos a la tierra los hombres descendientes de hombres del grupo. Las tierras de pastoreo son de los linajes. Si nos movemos a otra unidad de análisis, la de la unidad doméstica, hogar o unidad productiva, entonces el asunto cambia. Aquí un principio bilateral aparece claramente expresado en un conjunto de deberes y derechos que los parientes de un hogar mantienen con sus demás parientes tanto por el lado del padre como por el de la madre. Se expresa también en relación con las hijas y a los aliados por matrimonio con las hijas: una hija y su esposo reciben por esta vía autorización a mantener los animales de la mujer usualmente por largo tiempo, chacras cuando las hay, ayuda monetaria eventual, alimentos, apoyo y auxilios diversos, colaboración laboral, etc. En esta medida, al producirse contradicciones entre un principio de patrilinealidad en el acceso a la tierra y uno de bilateralidad, ellas se manifiestan mediante tensiones en el nivel de los derechos individuales. En el seno de los hogares estos derechos tienden a procesarse mediante una lógica de bilateralidad, mientras que en el nivel de los grupos corporados (patrilineales, en ausencia de grupos corporados de composición bilateral) esos derechos individuales de acceso a las tierras colectivas son definidas estrictamente en términos de un principio patrilineal.

Sostenemos, por tanto, que ambos principios son socialmente significativos, que coexisten, pero que mantienen entre sí una relación jerárquica. En lo que a la tenencia y transmisión de los derechos sobre la tierra se refiere, el principio de bilateralidad se encuentra subordinado al principio patrilineal. Ello es claro en ciertos momentos del desarrollo de las unidades domésticas. Cuando los hijos varones están en edad casadera o recién casados y construyendo sus propios hogares, es un momento en que tiende a hacerse explícita la forma en que se sucederán los derechos del hogar paterno al uso del territorio comunal. Es el momento en el que las cabidas, la presión ganadera sobre la pradera y los haberes de animales propios y ajenos se hacen más evidentes. En estas circunstancias, a un cuñado o yerno y a su mujer de manera más o menos sutil, o simplemente de manera abierta y directa, se les estimula a "tomar su lugar" (en la tierra del varón). Dejar de hacer uso de las praderas del linaje de la mujer ocurrirá mucho más rápido en la vida de una pareja si el grupo de parientes de ella es abiertamente hostil a la colaboración y solidaridad que le presta un suegro generoso y preocupado por su hija y yerno.

Pero, por otra parte, esta subordinación de un principio bilateral queda en entredicho cuando, por ciertas circunstancias, no es posible una sucesión normal de los derechos patrilineales a la tierra. Como estos suponen la existencia de varones encargados en cada generación de suceder en la tierra a sus predecesores, un caso así se daría cuando no se tienen hijos o los que se tiene no son varones. Ante estas contingencias

se han dado, según podemos constatar, cuatro situaciones de salida. Hay dos que se sitúan en la coyuntura de que no se tiene hijos, y dos en la de que sí se tiene, pero solo hijas mujeres. Dos que dan como resultado el reintegro de los derechos de un individuo al seno del grupo local de patriparientes, y dos que hacen complejas la transmisión de derechos facultando la potencial formación de nuevos linajes.

Cuando no se tiene hijos, una primera salida al problema es que el derecho disputado en tanto miembro de una comunidad de tierras no se traspase a nadie y se revierta a la colectividad de patriparientes. Los bienes de carácter más específico de ese individuo, como chacras, animales, ropa, casas, herramientas y aperos, etc., pasan a sus patriparientes más cercanos. La línea de parentesco representada por ese individuo no tuvo entonces continuidad.

No dejar descendencia, en particular masculina, es considerado de manera negativa por los individuos aymaras. De ahí que, como segunda salida, se busque traspasar esos derechos a la tierra y las pertenencias particulares a alguien ajeno como si se tratara de un hijo: puede ser un hijo adoptado y reconocido como tal, normalmente un sobrino. De este modo se asegura que no surgirán *a posteriori* tensiones y conflictos emanados del cuestionamiento de la legitimidad de los derechos, ya que el beneficiario tiende más claramente a ser considerado como un miembro más del linaje. Si no se da esa situación, el traspaso puede efectuarse hacia algún pariente cercano que lo requiera[35]. Podrá hacerlo sin problema con objetos personales y seguramente también con chacras, pero es posible que encuentre importantes reparos y dificultades en el traspaso de sus derechos en la comunidad a un sobrino por vía no patrilineal o a una hermana casada con un miembro de otro linaje. De aceptar ese proceder se estaría posibilitando la emergencia de un nuevo linaje que en el futuro disputará recursos y derechos en la estancia. Aun si no se producen recelos en ese momento, más tarde el colectivo puede presionar hasta un grado que culmine en la expulsión o la salida de los foráneos aduciendo que no tienen derechos, que los recursos son insuficientes o que hay que privilegiar a los "verdaderos hijos", etc. No es casual, entonces, la estrategia seguida por José Mariano García de Hachauta, cuando en 1811 dicta su testamento y deja desheredados a sus hijos y esposa, en favor de sus hermanos.

---

35 Por ejemplo, en un caso conocido ocurrido en Enquelga hacia 1870, el causante es un tal Eugenio Gómez, sin hijos, que traspasa sus derechos a su hermana, a sus sobrinos y, de manera indirecta, al esposo de la hermana. Este tenía el apellido Condori y era un forastero proveniente de Llica, posiblemente sin tierras en su lugar de origen, que estaba radicado en Enquelga. De este modo se abrió la puerta a una instalación definitiva de los Condori en el lugar y al desarrollo de un linaje con ese patrónimo, que perdura hasta la actualidad (*doc. cit.* Testamento de Eugenio Gómez, Isluga, enero 20 de 1872).

Los deshereda y, además, cierra su actuación con un candado de modo que sea irrevocable. Sabe que los hermanos representan el linaje y tienen el poder de hacer efectivo un mandato como el que intentó imponer José Mariano[36]. Un discurso acerca de si es hijo legítimo o no, de sus derechos, etc., puede formar parte de las discusiones por decenas y decenas de años en la historia del linaje y ser fuente inagotable de debates, querellas, recriminaciones, etc., entre linajes o líneas de un mismo linaje.

Las otras dos modalidades, en las que se tiene solo hijas, pueden implicar, por una parte, que un hogar involucrado desista de reivindicar cualquier derecho. Ello puede obedecer a la falta de interés de un hogar beneficiario potencial que cuenta con recursos alternativos o porque las expectativas de rechazo son muy altas. De esta manera, no se intenta hacer efectivos los derechos ante la comunidad local en favor de una hija, yerno e hijos de ambos. El resultado es que no hay continuidad en la sucesión del derecho sobre la tierra. La segunda posibilidad es que los interesados logren impulsar la aceptación de un aliado como residente permanente del lugar con plenos derechos y, de este modo, permitan que en el largo plazo se produzca la formación de un nuevo linaje al interior de la estancia. Esto puede darse cuando hay una situación y relación de fuerzas favorable; así, por ejemplo, un contexto en el que el suegro es el único residente en el lugar u otros miembros están por largo tiempo ausentes y no puedan o no estén interesados en ejercer presiones. Puede también favorecer ese desenlace el hecho de que el promotor de la acogida de un extraño tenga un especial ascendiente respecto de los demás miembros del grupo, el yerno pudiera haberse ganado la confianza y el aprecio de los "cuñados", especialmente en el cumplimiento de servicios religiosos, colaborando con trabajo, prestando otros servicios, etc.[37]. En cualquier caso, el tema de la diferencia entre primigenio en oposición a quien llegó como yerno será en generaciones posteriores argumento para discusiones y un motivo de fractura permanente en la comunidad[38].

Si se aprecia bien a partir del examen de estos casos hipotéticos, lo que no ha logrado cerrarse adecuadamente en favor de los linajes es la

---

36 *Doc. cit.* Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Instrumentos Públicos, Protocolización, julio 9 de 1956.

37 En otro registro y solo para no dejar de recordarlo, un camino alternativo de incorporación como foráneo ha sido, según testimonios orales, el ser aceptado por criterios de amistad o necesidad de ayuda, sin que medien relaciones de alianza. La posterior dinámica de tensiones entre linajes es la misma que si su origen se diera a partir de otras fuentes. Es una posibilidad que históricamente se ha presentado cuando existe amplia disponibilidad de recursos.

38 De allí que no sea disparatada la opción, en el largo plazo, de cambiarse el apellido por el del grupo originario, como en algunos casos ha ocurrido, ya que un patronímico diferente funciona como una muy ostensible marca de diferencia de origen.

existencia de valores y prácticas de solidaridad entre individuos y hogares con los que se mantienen vínculos de parentesco y alianza. Estos autorizan, por lo menos de manera temporal, el usufructo y, en ciertas circunstancias, como acabamos de ver, la transmisión de derechos sobre la tierra fuera del ámbito de la patrilinealidad. Acerca del tema no se han desvanecido las dudas entre los mismos aymaras. Hay un intersticio, una brecha sin sutura, que aun hoy no termina de resolverse.

3.7. La circulación de la tierra agrícola mediante la transmisión de derechos de propiedad

Garantizaban los derechos de los campesinos de Isluga sobre la tierra el cumplimiento de los deberes que por triple partida debían a la Corona, a la Iglesia y a la comunidad. La contrapartida de esos deberes eran los derechos de usar, disfrutar y transmitir tierra y recursos productivos en los términos ya comentados; es la idea del "pacto colonial". Este derecho tenía carácter permanente mientras se diera cumplimiento a dichas obligaciones. En poder del titular se prolongaba de por vida y, además, por lo común se extendía hasta sus descendientes. Las relaciones de propiedad sobre la tierra se fueron confirmando, asimismo, mediante actuaciones judiciales. Expresión de ello son los amparos de tierras que en casos de conflictos entre hogares de una misma unidad socioterritorial, entre ellas en una misma comunidad histórica, entre unidades de este último tipo o de indígenas con terceros no indígenas, servían para dirimir la posesión de derechos a la propiedad. Lo que fue válido para los pastizales alcanzó también a las chacras. En la documentación ambos tipos de tierras aparecen así indisociablemente ligadas.

A diferencia del sistema de transmisión y herencia de derechos sobre los pastizales, marcadamente patrilineal tanto ayer como hoy, el acceso a la tierra agrícola aymara tiene un carácter ostensiblemente bilateral. No estamos en presencia de una situación de flexibilización de un mecanismo patrilineal, sino de un mecanismo paralelo que otorga también a las mujeres posibilidades de acceso a la tierra agrícola, en coexistencia con aquel que las excluye de los pastizales. Nos encontramos, entonces, con un sistema complejo de transmisión de derechos sobre la tierra y los demás bienes materiales (e inmateriales) aymaras, por cuanto hace intervenir simultáneamente varios principios. La bilateralidad relativa de la transmisión de chacras puede, incluso, entenderse como un mecanismo de mediación y salida de las tensiones que acumulan respecto de las tierras pastoriles los principios bilateral y patrilineal.

Ello aparece tempranamente expresado en la documentación que disponemos para Isluga. Aunque de manera negativa, lo que en definitiva

José Mariano García hace en su testamento de 1811[39] es excluir a esta última de un derecho que posee en virtud, precisamente, de ser su hija. Como bien hace notar, será el no cumplimiento de deberes filiales la causa de haberles desheredado de una *casa, chacra y las estancias de Achauta, Carpa, Colchane, Pansuta, corrales sembrios de quinoa Chulpacullo, Comuna Calasane, chacra sembrío Estancia Achuta*, etc.[40]. Es decir, sus hijos tienen derechos, pero su otorgamiento depende de la voluntad paterna. Juana es responsable junto con su madre y el hijo de la enfermedad que lo tiene postrado (por el contexto del cargo que imputa parece tratarse de una acusación de brujería) y por su desobediencia en casarse con un tal Francisco Choque, su "contrario" (opositor en algún pleito, posiblemente por tierras). No se especifica qué derechos específicamente deniega José Mariano a su hija, pero es claro en el documento que como mínimo se está refiriendo a chacras de cultivo.

Un documento testamentario posterior, sin fecha, de alrededor de 1850-60, emitido por José Mamani en favor de tres hijos y un nieto, tiene considerable interés al hacer un detalle pormenorizado de qué especie hereda, mueble o inmueble y en qué proporciones, a sus hijos e hija. Presentamos esta información en detalle a objeto de derivar algunas consecuencias de importancia:

> *pr. erencia de mi finado padre Manuel Mamani, tengo en el pago de Anarabe, dos pedacitos de tierras las cuales se las dejo pa. mi hijo Justo.*
> *en el pago Chijo, tengo un pedacito de tierras, las cuales se las dejo a mi hijo Justo.*
> *en el mismo pago de Anarabe, le dejo pa. mi hijo Isidro, dos pedasos de tierras y del mismo modo a Isidro le dejo en el pago de Chijo, un pedazo de tierras pr. mi boluntad y conbenio de mis hijos les edivididos.*
> *pa. mi hija Maria le dejo unas tierras en el pago de Pucara erensia de mi primera mujer Ana Flores.*
> *pa. mi hija María, le dejo un pedasito de tierras en el pago de Moco.*
> *y no le dejo mas yo. qe. esta mi hija Maria tiene apercibido catorse llamas y catorse carneros.*
> *qe. a mi hija María le di siete varas de … [posiblemente una tela artesanal] y tres chuses [un tipo de frazada].*
> *qe ami hijo Justo le tengo dado tres llamas embras.*
> *qe a mi hijo Isidro le tengo dado tres llamas hembras.*
> *pa. mi nieto Matias Mamani, le dejo unas tierras en el pago de Cruz Vilca*[41].

---

39 Recordemos que mediante este instrumento anula todo derecho a tierras para ganado y labranza para su esposa, su hijo Isidro y su hija Juana.

40 *Doc. cit.* Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Instrumentos Públicos, Protocolización, julio 9 de 1956.

41 *Doc. cit.* Documento testamentario de José Mamani de Enquelga.

¿Qué nos puede enseñar este documento? En primer lugar, la existencia de un margen, en algunos casos considerable (como lo muestra el caso de José Mariano García arriba resumido), de libre disposición de quien da en herencia para distribuir los bienes a traspasar según sus criterios particulares. Ello se pone en evidencia en la asignación de tierras a un nieto, aparentemente sin que medien más razones que su sola y expresa voluntad. Sin embargo, como segundo aspecto, resulta que a pesar de las atribuciones para flexibilizar según su voluntad la distribución de lo que se hereda, quienes testan lo hacen acomodándose a líneas más generales que se relacionan con la estructura social comunitaria. Lo que vemos es que los criterios de transmisión de derechos, al plegarse a ciertos principios de constitución de la estructura comunitaria, operan como mecanismos de reproducción del sistema de relaciones sociales que definen la comunidad. Veamos sucintamente por qué.

Los documentos denotan una preocupación por dotar bienes de manera equilibrada a hijos e hijas, tanto en lo referente a la variedad de esos objetos y bienes como a la magnitud relativa de las partes alícuotas resultantes. Es cierto, sin embargo, que en otros documentos que hemos conocido esta preocupación no está presente de manera tan explícita o bien está definitivamente ausente en perjuicio de las mujeres. Como sea, el sistema es respecto de esta materia claramente bilateral. Es importante notar, no obstante, que por omisión premeditada o descuido el documento no se pronuncia en ningún momento por los derechos de los pastales, por lo que la bilateralidad está limitada a otros bienes. Por otros documentos y las implicaciones que derivan de constatar una permanencia continua de dos y más siglos de los mismos grupos de parentesco patrilineales sobre las comunidades, sabemos que este acceso es en el caso de la herencia y sucesión garantizado solo para los hombres.

Aunque se busca mantener un cierto equilibrio en las proporciones totales traspasadas, el tipo de bienes transferidos a unos y otra es, en el ejemplo analizado, nítidamente diferente. Para la hija se otorgan preferencialmente bienes muebles; para los hombres se traspasan básicamente tierras y poco o nada de animales o tejidos. Como dirá el testador: *pa. mi hija Maria, le dejo un pedasito de tierras en el pago de Moco… y no le dejo mas ya qe. esta mi hija María tiene apercibido catorse llamas y catorse carneros*[42]. Esto adquiere sentido en la medida que la posesión de bienes muebles sea funcional a la situación de la mujer en el sistema social aymara. Este es el caso si se considera que, al casarse, queda excluida de diversos derechos en la comunidad o estancia de origen, el principal de estos se refiere a

[42] *Doc. cit.*

los pastizales colectivos, forzando por tal motivo un patrón de residencia patrilocal.

Otras cuestiones que resaltan de la lectura del documento son, primero, la preocupación de transferir derechos sobre tierra agrícola en distintos puntos de la estancia de referencia y, posiblemente, también en las inmediaciones del pueblo de Isluga ("Pucara" seguramente corresponde a un sitio homónimo en las afueras del poblado de Isluga). A nuestro modo de ver, esto se explica por el interés de contar con una diversidad de tierras que contribuya a generar mayor seguridad agrícola mediante la dispersión de cultivos y también, como otro elemento, por necesidades de manejo coordinado de los cultivos bajo un sistema de barbecho sectorial. Segundo, la manera de llevar a efecto lo anterior, ya que el testador no posee tierras suficientemente variadas en distintos lugares, es por medio de la subdivisión de parcelas, como queda insinuado en el documento para el caso de los dos hijos varones. Estos, como tercer aspecto, habrían participado de los arreglos de distribución de tales tierras. Este acuerdo con los hijos debería entenderse como la búsqueda compartida del arreglo más satisfactorio posible, debido a la dotación de tierras poseída por su progenitor, para quienes, como ellos, son o serán comuneros y productores en su estancia de nacimiento. De estos arreglos parece no participar la hija. Cuarto, destaca la transferencia de tierras de una mujer a otra mujer (de la primera esposa María Flores). Por otras fuentes (testamentos más tardíos y testimonios orales) sabemos que la herencia de pequeños trozos de tierra por línea femenina ha sido y es común en la zona. Parece constituir un rasgo secundario de tipo bilineal en el sistema de herencia aymara colonial y republicano.

La tierra traspasada a la hija estaría ubicada en el poblado de Isluga. El sector agrícola que rodea ese pueblo es un área en la que convergían a cultivar los miembros de las distintas estancias de la comunidad histórica de Isluga. El traspaso de tierras en herencia a mujeres preferentemente en ese lugar puede entenderse, por último, como un medio para disminuir roces y tensiones al interior de una estancia cuando en esta hacen uso de la tierra como cultivadores los "yernos" de la comunidad (cultivan la tierra de sus mujeres), en virtud del notorio énfasis patrilineal y patrilocal de la estructura social aymara altoandina.

3.8. La formación tardía de una comunidad "andina"

En 1976 Gabriel Martínez se planteaba respecto de Isluga el siguiente problema que no terminó de resolver. Reconociendo en la morfología del pueblo de Isluga y la estructuración de su espacio habitacional y simbólico la organización de la comunidad en mitades, *ayllus* y estancias (entre

otros análisis) y asociando esta estructura a formas arqueológicas de las inmediaciones del lago Titicaca, a varios cientos de kilómetros. hacia el norte, así como a otras evidencias parciales de posible relación de Isluga con esa zona, se preguntaba por una antigua ocupación Pacaje o bien, de manera alternativa, planteaba que sería *igualmente interesante considerar la posibilidad de un modelo fundado en estructuras mentales tan hondas, de carácter andino meridional al menos, como para ser una de las opciones de elección cultural más factibles a la hora de repoblar (¿o de construir, propiamente?) Pueblo Isluga* (1989:124, nota 11)[43]. Aquí pretendemos avanzar una respuesta.

Veamos primero cómo aparecen en la documentación los términos de "pueblo", *saya*, "mitad", *ayllu* y estancia, teniendo claro que es una pista a seguir y no un resultado definitivo al cual llegar, ya que la documentación difícilmente podría expresar con alguna fidelidad o propósito sociológico esta terminología. El concepto de "pueblo" y el de "estancia" han quedado hasta ahora relativamente claros. El "pueblo" que aparece desde los primeros documentos de amparo (*este pueblo de Santo Tomás de Isluga* se dice en 1705) es la "reducción", también llamada "común de indios" que con el paso del tiempo pasó a llamarse comunidad. Se refiere como ya sabemos al nucleamiento residencial que para fines administrativos, políticos, económicos y religiosos impuso el virrey Toledo a fines del siglo XVI, dotándolos de ciertos recursos productivos y bienes. Las unidades territoriales en que estaba dividido el espacio comunal son las "estancias", que hemos venido examinando (cf. también Sánchez Albornoz, *op. cit.*; Rivière, *op. cit.* y Saignes, 1986:91-94). Nosotros llamamos al pueblo o reducción "comunidad histórica" para diferenciarla de la "comunidad sucesorial" o "estancia", pues con el desarrollo de estas (el crecimiento y por lo complejo de la composición de su población) empiezan en algunos aspectos a operar de manera equivalente a la de una "reducción"[44].

El término *saya* no aparece en la documentación sino de manera conjunta con *manka* = abajo o adentro, o con *ara* = arriba. La expresión compuesta señala los términos de cada una de la bipartición de Isluga. En este contexto es equivalente a la expresión de "la mitad de arriba" o "la mitad de abajo". También el término *ayllu* aparece, pero en relación con *mancasaya* y *arasaya*. Cada una de estas mitades es un *ayllu*. El término no tiene nada que ver aquí con la idea de un grupo de parentesco, sino que con una división socioespacial. Aparece recién hacia 1775-1780;

---

43 Los trabajos del autor referidos a Isluga que en esta discusión hemos utilizado son "El sistema de los uywiris en Isluga" (1976) y "Estructuras binarias y ternarias en pueblo Isluga" (1976), vueltos a publicar recientemente en Bolivia, junto con otros trabajos.

44 De hecho, la más poblada de las estancias llegó a tener hace un par de décadas aproximadamente la misma cantidad de "tributarios" (varones adultos) que el "pueblo" o "comunidad" de Isluga en 1753.

esto es, en un momento en el que la matriz básica de las estancias de Isluga ya estaba perfectamente definida. Era común en la provincia de Tarapacá denominar durante el siglo XVIII como *ayllu* a las divisiones de un sistema no siempre dual que podía incorporar entre una y siete unidades socioespaciales (cf. Villalobos, *op. cit.*:50-53). Lo más frecuente, sin embargo, es que se compusieran de un pueblo y dos *ayllus*, *collana*, *arasaya*, *aransaya* o *mancasaya*. Estas unidades, según podemos deducir, corresponden a espacios económico-residenciales. Son sectores o áreas de producción donde laboraba un cierto número de tributarios allí asentados. Lo hacían en parcelas de cultivos en los valles y en estancias en la alta cordillera. Son también unidades políticas en cuanto segmentos de cabildos que generaban autoridades locales para un sistema de cargos civiles característico de las comunidades reduccionales. Son unidades rituales, asimismo, si se piensa que a ellas correspondía uno de los niveles de concreción de un sistema religiososo y ritual del que también formaba parte la sucesión organizada de cargos religiosos. Isluga en el siglo XVIII aparece o como un *ayllu* (*Pueblo Isluga y Ayllo de este nombre*; Villalobos, *op. cit.*:50) o compuesto de dos *ayllos*, como lo señala el documento del amparo solicitado por los hermanos Francisco Challapa mayor y menor, en cuanto miembros del *ayllo de Mancasaya* afectados por los indios del *Ayllo de Arasaya* que invadían sus pastales. En ninguna parte de la documentación del siglo XVIII y XIX aparecen los *ayllos* San Juan, Kollana, Iska o Hacha como los conocemos etnográficamente. Por cierto, el que no aparezcan en los documentos no es concluyente para asegurar que no existían, especialmente durante el siglo XIX.

Sabemos que los *ayllus* de Isluga mantuvieron vigencia hasta la primera mitad de este siglo, aproximadamente. Los *ayllus* como entidad colectiva no habrían tenido funciones económicas en Isluga. No correspondían a una unidad de terratenencia, explotación, circulación o consumo de bienes. La endogamia comunitaria, muy fuerte, seguía siendo a inicios de la década de los años de 1980 considerablemente alta todavía a nivel de las *sayas*, pero nada de esto aparecía en el nivel de *ayllus*, donde el intercambio no parecía seguir un principio de estructuración que incluyera este nivel socioespacial. Hasta donde estamos informados, no habían cargos de representación civil estructurados a partir de los *ayllus*, aunque hay indicios que el patrocinio ritual se organizaba en al menos uno de sus niveles por medio de los *ayllus*[45]. Una adhesión e identidad colectiva

[45] Está en el recuerdo de los miembros del Iska Ayllu que sus abuelos perdieron chacras de cultivo por tener que entregárselos a miembros del Acha Ayllu cuando estos cumplían pasantías rituales que les correspondían al Iska Ayllu. Este último *ayllu* no poseía un contingente suficiente de miembros como para efectuar una rotación adecuada de cargos rituales onerosos para sus medios.

parecen darse al nivel de la estancia, de la mitad y de la comunidad, pero no en el del *ayllu*, donde el delineamiento de una frontera identitaria parece tenue y, de haber existido, era socialmente muy limitada. Radicaba en el campo del rito y las representaciones religiosas. En este ámbito su incidencia era un tanto diluida respecto de la de las estancias, por un lado, y de las mitades y la comunidad como un todo, por otro.

Si lo vemos en términos de estructuración del espacio social, Isluga se organizaba durante el siglo XVIII como un sistema de estancias distribuidas tanto abajo como arriba del pueblo de Isluga y será solo durante las primeras décadas del siglo XIX que, con más claridad en la parte baja, termina de definirse la organización de las estancias del sector, con un núcleo en ambas riberas del río Isluga. Estos núcleos corresponderán a dos *ayllus*, presumiblemente a partir de un cierto momento del siglo pasado. En el caso de la mitad de arriba, también a la vuelta del siglo XVIII se desarrollan las estancias ganaderas de la altura y adquirirá sentido una oposición como la de Iska (chico, para Enquelga) y Acha (grande, para un grupo numeroso de estancias, como efectivamente llegan a serlo, pero solo a principios del siglo XIX).

Estos argumentos nos llevan a pensar que el pueblo de Isluga, este espacio de instalación de forasteros, se organizaba en una etapa intermedia de su historia colonial siguiendo un esquema de división simbólica y social andina simple con una *marka* (el poblado) y dos *ayllus*; estos se identifican también como mitades o *saya*. Los términos *ayllu* y *saya* serán intercambiables y denotarán las divisiones socioespaciales principales de Isluga. El período en que se ha construido y mantenido una matriz de este tipo está relativamente definido. Va desde fines del siglo XVII hasta inicios del XIX. Es la etapa de las mitades-*ayllus* y del pueblo ocupando una posición política y simbólica central. Es el tiempo en que la iglesia y los ritos andinos y andino-católicos se están desarrollando al nivel de las estancias y del centro ceremonial de Isluga. Es el momento histórico en el que el cabildo local y su sistema de cargos y representantes (*hilacatas*, caciques, "segundas", etc.)[46] están en pleno funcionamiento. En suma, se trata de algo más de un siglo en que se instalan los tributarios,

[46] Una nomeclatura como la de *jilacata* pudiera llevarnos a pensar que existió continuidad de algún aspecto importante de la estructura e institucionalidad política indígena pretoledana. Las funciones cumplidas por estas autoridades y el contexto en el que tenía lugar su desempeño consistían en el gobierno de la población indígena en un nivel microrregional y en otro local. Sus precisos alcances quedaban definidos por las ordenanzas coloniales. Ello nos conduce a creer que este tipo de denominación tuvo una función no desdeñable relacionada con la reproducción de aspectos simbólicos que permitieron armonizar una memoria política indígena con una estructura colonial. Nos parece más plausible un plantemiento de este tipo que el de aceptar la efectiva continuidad de algún aspecto central de las instituciones políticas antiguas.

se desarrollan sus linajes y, junto con ello, se construye una comunidad andina. Además de alcanzar un desarrollo de unidades sociales de base (linajes y estancias), los que le darán la fisonomía sociológica que le reconocemos en tiempos recientes, simultáneamente se está produciendo el desarrollo de un esquema de ordenamiento simbólico, religioso y ritual del espacio comunitario. Es hacia el final de este prolongado tiempo que suponemos se introduce la incorporación de un eje de bipartición de las *sayas*, generándose cuatro unidades a las que se especificará con el apelativo de *ayllus*. El término ahora se disocia del de *saya*. Este lo incluye.

Como se puede ver, nos inclinamos por la segunda de las posibilidades consideradas por Gabriel Martínez cuando se encontró con el problema ya hace más de 20 años. Los repobladores de Isluga y los reconstructores del pueblo construyeron una comunidad de acuerdo con estructuras mentales andino-meridionales características. Se posesionaron de ese espacio, ejercieron sobre su territorio múltiples prácticas y en ello lo significaron densamente con arreglo o fundados en las opciones provistas por esa cultura y en la experiencia que sobre él desarrollaban. Pero es necesario señalar algo más para quitarle el dejo de atemporalidad y universalidad de la proposición de Martínez. Lo primero es que la organización social y espacial de los *ayllus* no parece ser del todo arbitraria. Para ser más preciso, no correspondería solo a la aplicación de principios de organización simbólica del espacio social, sino que el orden resultante se adapta también a las características de un espacio social particular construido históricamente. Es decir, junto con el esquema simbólico de las mitades, *ayllus*, estancias, etc., también se descubre una materialidad dada y un proceso histórico en el que, y en cuyo decurso, se ejerce o se imprime un ordenamiento simbólico.

Kollana *ayllu* se relaciona históricamente con las propiedades de los García en el costado nororiente del río Isluga. Este *ayllu*, como ya sabemos, incluye Sitani (antigua propiedad de los García) Hachauta, Carpa y Colchane (en poder de los García y allegados Mamani) y Pisiga Centro (de otros García, pero a los que se reconoce relación histórica con los García de Hachauta, como allegados, quizá "yernos", o algo similar; es decir, una relación planteada en un código del parentesco). Es en definitiva un *ayllu* centrado en los García. Pero ¿que hace un *ayllu* kollana en el Mankasaya de Isluga, en circunstancias que entre los *ayllus* aymaras de Tarapacá en el siglo XVIII kollana aparece sistemáticamente asociado a lo alto, arajayllu o arajsaya? Tal parece que, a causa de la antigüedad del asentamiento de los García en esos lugares (tanta como decir, fines del siglo XVII o principios del XVIII), y de la fuerza o influencia que en determinados momentos alcanzó este linaje, este tuvo la capacidad de imponer en su favor la adscripción a una denominación prestigiosa como la de kollana.

Si Kollana tiene por base el linaje García, el *ayllu* San Juan lo tiene en los Challapa, cuyo asentamiento en la ribera sur del río Isluga es tan antiguo como la de los García de Achauta y Sitani. Cotasaya, Escapiña y Pisiga Choque, estas dos últimas unidades desarrolladas durante el siglo XVIII a partir de pertenencias de los Challapa, son precisamente las estancias que componen San Juan Ayllu. San Juan es el Santo Patrono de Cotasaya. Es muy sugerente pensar que el nombre del *ayllu* se definió a partir de ese patronazgo religioso. Igualmente sugerente es asumir que esta denominación para una unidad de división social y simbólica andina es posterior a la definición de un santo patrono, posterior por tanto a su constitución como estancia en la que se estableció un sistema ritual a escala microsociológica. Ello allega todavía otro elemento de juicio en favor del planteamiento de una compleja y tardía organización simbólica y ritual del espacio comunitario de Isluga.

El caso de los dos *ayllus* de la parte alta nos sirven para ejemplificar, en un sentido inverso al anterior, que la organización simbólica del espacio social, si bien se pliega a las contingencias históricas y a determinaciones sociales y económicas –infraestructurales, diremos–, en otras mantiene, en cambio, una notable capacidad de perdurar a pesar de esa misma historia. El Iska Ayllu, como hemos visto, es un espacio de tamaño menor bien delimitado por la estancia de Enquelga. La mayoría de las estancias del Ach'a Ayllu, en cambio, ocupan las cabeceras del río Isluga, el sector de Mauque, y tierras que se le agregan más tardíamente en la alta cordillera, al poniente y al norte. Entre estos dos *ayllus* se ha desarrollado un doble proceso. Por una parte, el acceso a tierras agrícolas de miembros de Hacha Ayllu en el Iska Ayllu mediante los hechos que ya conocemos, y un proceso más antiguo y paulatino que es el acceso a pastizales de gente del Iska Ayllu en sectores del Hacha Ayllu (originando algunos linajes). En este caso, un mecanismo de flujo de individuos y derechos a la tierra entre uno y otro *ayllu* no descompone en el largo plazo la estructura simbólica y socioespacial del Araj Saya. Durante el período que examinamos esta se reproduce y acomoda a las contingencias demográficas, sociales y económicas sin romperse.

Sección II:
La tierra, la comunidad y el Estado republicano en Tarapacá y Arica (1821-2000)

CAPÍTULO 4
PROCESOS REGIONALES, ESTADO REPUBLICANO Y ETNIA AYMARA EN TARAPACÁ Y ARICA

Introducción

Este es el primero de tres capítulos de la II Sección, en el que se abordan dos temas principales. Primero, una caracterización de los procesos económicos y sociales regionales durante el período peruano comprendido entre 1823 y 1879 y, luego, el chileno a partir de 1879. Cuando es procedente y la información disponible lo permite, se apuntan antecedentes de carácter general acerca de la población indígena aymara. Como se puede ver, es un segmento de contextualización y de ubicación de lo indígena en relación con la región. Mayores detalles en este nivel, especialmente para el período chileno de la región, se encuentran en la Sección III, capítulo 1, donde se analizan las migraciones aymaras de la segunda mitad del siglo XX, los fenómenos sociales e históricos asociados, así como la regionalización étnica resultante. Segundo, se hace un intento de periodificación de la relación entre etnia y Estado, con especial referencia a la cuestión de la tierra indígena y de las comunidades. Debido a que ese aspecto de la relación (régimen de propiedad de la tierra, protección ante las presiones de agentes articulares respecto de los recursos indígenas, reconocimiento o no de las comunidades, etc.) tiene consecuencias sociales de amplio alcance, este mismo puede verse como un indicador de la relación, genéricamente hablando, entre Estado y población indígena regional.

4.1. Procesos regionales y población indígena

4.1.1. *El período republicano peruano de Tarapacá (1821-1879)*

La historia colonial regional planteada en dos palabras considera, primero, un ciclo minero que tiene lugar en el contexto de un régimen de encomienda, seguido de un ciclo argentífero en que la minería se asocia con el desarrollo de pequeñas haciendas, luego de que la encomienda

perdiera la posibilidad de erigirse como un modo efectivo de vinculación entre población y trabajo para, desde allí, organizar una actividad extractiva de cierta envergadura. Le sigue luego, durante el siglo XVII, un considerable intervalo de depresión económica. Mediante un nuevo pulso de actividad, la minería de la plata del siglo XVIII, en íntima articulación con la agricultura regional, fue el eje ordenador de las principales formas de actividad, asentamiento y distribución de la población regional. En el sur del área se organizó una minería local; en el área de Arica lo hizo en función de la minería altiplánica que requería mover insumos y metales hacia y desde el espacio andino utilizando el puerto de Arica. La administración española regional se ejercía desde la capital de los corregimientos (primero solo Arica y en el siglo XVIII también Tarapacá). La población no indígena (española, africana y mestizos de todo tipo) que con el auge de la minería argentífera del siglo XVI y el siglo XVIII fluyeron y en parte se instalaron en el área, lo hicieron en las capitales y en los núcleos de las reducciones y parroquias del área. Es decir, en sectores bajos o medios, cercanos a la costa o en la base de la cordillera andina. La formación de un espacio hacendal y de propiedad de españoles criollos tuvo lugar, preferentemente, en estos sitios[1]. Ello no fue casual, ya que en esas condiciones eran sitios privilegiados desde varios puntos de vista: con un clima más benigno eran áreas que disponían de agua y producían forrajes, cosechas comerciales (por ej., uva vinífera en Matilla u oliva aceitera en Azapa) y de panllevar indispensables en el desarrollo de la minería regional. Quedaban o bien cerca de la costa como Arica o en el interior, como Tarapacá. De todos modos, eran sitios desde los que se podía controlar las áreas de explotación minera (en la serranía costera o en la alta cordillera), los sitios de elaboración (en la pampa del Tamarugal, provista de mejores medios para molienda y fundición), la fuerza de trabajo indígena (cuyas comunidades se situaban más hacia la cordillera andina), así como la circulación de mercancías hacia o desde la costa (Arica e Iquique, por entonces apenas una caleta cerca del mineral de Huantajaya) y la meseta altoperuana.

El prolongado ciclo minero hacendal encuentra su culminación definitiva entre mediados del siglo XIX y la Guerra del Pacífico. En efecto, los cambios que tienen lugar en el área son radicales. Con ello, un sistema económico regional basado en buena medida en la movilización de

[1] Nos referimos a pequeñas haciendas criollas o, más bien, pequeñas empresas agropecuarias para denotar, efectivamente, propiedades comparativamente muy pequeñas, de solo algunas hectáreas regadas, a veces unas decenas, normalmente fragmentadas en un gran número de parcelas, dispersas en varias quebradas y vallecitos y con muy desiguales productividades. En un desierto extremo como el de Arica y Tarapacá no era mucho más a lo que se podía aspirar.

recursos, empresarios y fuerza de trabajo regional periclita en favor de la irrupción de intereses nacionales y agentes económicos con escalas de operación mayores que las posibilidades de inversión existentes en la zona. Varios aspectos deben mencionarse de este verdadero vuelco histórico.

Primero, la fuente de riqueza minera cambia de la plata al salitre, con un ciclo intermedio de explotación de *wanu* fósil (estiércol de aves marinas) en la costa. Los cambios venían anunciándose desde bastante antes de la mitad del siglo. A inicios de la segunda década del siglo XIX se habrían construido en el área de Tarapacá los primeros establecimientos para la producción de salitre. Las primeras oficinas salitreras entraron en funcionamiento en Tarapacá incluso unos años antes de la independencia peruana. Eran pequeñas y con una tecnología rudimentaria (en realidad eran unidades de tipo artesanal). En la costa de Iquique había yacimientos importantes de *wanu*, a pesar de las extracciones de que fueron objeto en tiempos coloniales, también disponibles para su explotación. Las primeras exportaciones de salitre a Europa se habrían efectuado hacia 1830. Alrededor de la década de 1940 se intensifican las explotaciones guaneras. Producción y exportaciones van creciendo paulatinamente. Por otra parte, el arrieraje con Bolivia (el Alto Perú colonial) era también intenso, especialmente por Arica.

De esta manera, en los momentos que Bollaert visita Tarapacá[2] se está iniciando un ciclo de actividad extractivo ya no más centrado en la plata, sino en fertilizantes orgánicos (*wanu*) e inorgánicos naturales (salitre), alrededor de la que se construirá paulatinamente una extensa área de influencia económica. En esta fase participarán capitales principalmente peruanos (en Tarapacá) y chilenos y bolivianos (en Antofagasta, fuera de la región que analizamos, más al sur) con una relativamente baja presencia de capitales extranjeros (los presentes eran ingleses). Después de la guerra, la composición de capitales cambia rápida y drásticamente en favor de capitales ingleses y en contra de los peruanos y bolivianos.

Segundo, el crecimiento del Estado y el traslado de la administración y de las autoridades provinciales al puerto de Iquique. La región está adecuándose a una economía extractiva de volumen creciente destinada a la exportación de ultramar. En relación con ello, el desarrollo de infraestructura económica (inicio de los ferrocarriles, habilitación portuaria, aduanas, establecimientos de casas comerciales, desarrollo de campamentos mineros, etc.) es ya notorio en vísperas de la guerra. La trascendencia del cambio podría quedar más de manifiesto si se considera que este vuelco hacia la costa es también el traslado de la capital regional,

[2] Este viajero inglés estuvo en la zona por primera vez en 1826. A él debemos interesantes descripciones y datos.

la histórica Tarapacá en la quebrada homónima al pie de la cordillera andina, a Iquique el mejor puerto y el más poblado por aquel entonces para la envergadura de las funciones que estaría destinado a cumplir. Es el momento en el que la zona interior deja de tener alguna importancia política y administrativa trascendente. La actividad se concentra en el desierto y en puertos de salida y llegada de productos como Iquique y Pisagua o, con otras características, Arica más al norte.

La pérdida de importancia económica y política del sector de población regional dominante hasta ese entonces. La intervención del Estado peruano regulando y limitando la apropiación de derechos particulares sobre los yacimientos salitrales, pero también la irrupción de capitales extrarregionales y extranjeros, aleja cualquier posibilidad de que el grupo de empresarios regionales (a lo más de nivel medio, si se considera la escala de operación de las empresas mineras durante el ciclo expansivo del salitre, unas décadas más tarde) pudieran alcanzar control sobre la riqueza emergente y reproducir así, de manara ampliada, la situación de poder económico y control político que hasta el momento venían manteniendo. El cambio de escala en la explotación del *wanu* y, sobre todo, del salitre, junto con la intervención centralista, desplazan de manera definitiva este sector económico y político de base regional. Debe entenderse que quedan desplazados de las posiciones más expectantes del negocio de los fertilizantes pero que, a la larga, igualmente se benefician de los diversos negocios y posibilidades económicas que ofreció el dinamismo salitrero durante ese siglo.

La insolvencia de la agricultura regional y la posibilidad de proveer de bienes agrícolas básicos (forrajes, granos, frutas, carnes secas y frescas, etc.) a una industria en expansión topó techo rápidamente. De manera cada vez más masiva las empresas mineras debieron abastecerse en regiones a mayor distancia. La dupla empresa minera-agropecuaria del pasado controlada por empresarios regionales se torna anacrónica. Debe entenderse, no obstante, que no se trata de que la agricultura regional empresarial y campesina dejara de conectarse con la economía minera. Muy por el contrario, solo que la demanda rápidamente sobrepasó cualquier posibilidad de abastecimiento en aquellos rubros en que se tenía producciones agropecuarias mercantilizables. La agricultura con todo y necesaria, no fue un rubro de actividad regional mayormente gravitante.

La pérdida de importancia demográfica de la población indígena. Según lo señalado por Bollaert, quien tuvo contactos directos con comunidades aymaras tarapaqueñas, la población indígena conservaba su lengua, una organización sociopolítica anclada en grupos locales reclutados por parentesco, a los que se les denominaba *ayllu*, y un sistema de autoridades étnicas reducidas a la localidad. La población del conjunto

de estas comunidades había pasado de ser una mayoría regional durante toda la Colonia, a apenas un tercio de ella ya a principios del siglo XIX[3]. En lo sucesivo estos serán, definitivamente, una minoría étnica regional.

A principios de siglo perdieron, entonces, la condición de mayoría regional. Mantuvieron, no obstante, un rol económico regional todavía visible. Bajo la impronta de una economía de enclave de gran envergadura y dinamismo, volcada hacia afuera y con capacidad de movilizar ingentes cantidades de bienes y personas desde áreas muy diversas, los aymaras y su espacio tendrán una importancia en lo sucesivo cada vez más secundaria. No se trata, en modo alguno, de que se fueran aislando de la región y volcando hacia adentro, en una economía y sociedad cerrada y distante en sus atalayas cordilleranas. Por el contrario, formarán parte del área de influencia interior del ciclo, con el que establecieron relaciones de dependencia estructural. Serán una minoría subordinada, crecientemente sujeta a los avatares regionales. Esta es la idea que respecto de los aymaras buscamos explorar al abordar el análisis del ciclo salitrero.

Podría hablarse, incluso, de una intensificación de las relaciones con el mercado de productos campesinos[4], de fuerza de trabajo regional en la minería y el arrieraje y, quizá por primera vez de manera no compulsiva, de productos e insumos no campesinos. Todo ello estimulado como ya dijimos por el auge progresivo de las actividades extractivas en la costa y en la pampa del Tamarugal, pero también con la circulación de mercancías por el corredor colonial que relacionaba Tacna y Arica con el vasto altiplano norte boliviano, allende la cordillera occidental. En efecto, prácticamente durante todo el siglo pasado, parte importante del flujo de mercancías hacia y desde el altiplano boliviano se movilizó por medio del arrieraje usando como punto de contacto con el Pacífico el corredor Tacna, Arica-altiplano. En este arrieraje tuvieron participación activa directa (como peones, guías, proveedores de forraje e incluso como miembros de algunas empresas arrieras, etc.) aymaras de la zona dotados de un profundo conocimiento de la alta cordillera y habituados a sus rigores.

---

3 Para los años inmediatamente posteriores a la emancipación, William Bollaert en su viaje por Tarapacá en 1826 estima una población regional de 18.000 personas (se refiere al sector sur de la actual región de Tarapacá, correspondiente con la provincia de Iquique), de estos, solo un tercio serían aymaras. El cambio con relación a 1792 es muy notorio, momento en que la población total era menos de la mitad que 34 años más tarde, pero en donde los indígenas representaban todavía un mayoritario 68,2% del total de la población (Bollaert, 1860; Larraín, 1975b; Villalobos, *op. cit.*:225).

4 Maíz, trigo y vegetales frescos en los valles más próximos a las zonas mineras; carne seca, quinua y tejidos artesanales desde el altiplano. Asimismo, el altiplano de la zona de Arica se vio involucrada desde fines del primer tercio del siglo pasado en el comercio de fibras de camélidos domésticos (llama y alpaca) y silvestres (vicuña) cuyo centro de operación era la región de Puno, más al norte.

4.1.2. *El ciclo salitrero bajo el dominio chileno*

Lo que Chile conquistó a Perú y Bolivia en 1879 fue un gran territorio desértico poseedor de inmensas riquezas mineras (la provincia boliviana de Antofagasta y la peruana de Tarapacá). La explotación del salitre a gran escala había sido emprendida poco antes de la guerra por diversos capitales, siendo mayoritaria la peruana, chilena y boliviana; la presencia de capitales ingleses, empero, se intensificará notablemente una vez terminado el conflicto bélico. La explotación del salitre tendrá importantes repercusiones en la economía, la política y la sociedad chilenas a nivel regional y nacional durante el período de mayor auge (1880-1930). Aquí entregamos algunos antecedentes de esa importancia.

El salitre ingresa efectivamente a formar parte de la economía nacional en 1884, momento en el que las autoridades del país se preocupan que parte de esta riqueza permanezca en el país. Con anticipación, especialmente entre 1850 y 1870, la economía nacional se basaba en las exportaciones trigueras y la minería del llamado Norte Chico como actividades principales. Agricultura y minería, una en el centro del país y la otra concentrada en el norte serán los dos ejes del sistema económico nacional durante el ciclo del salitre. Ambos tenderán a integrarse debido a la imposibilidad de los territorios norteños de abastecer con recursos propios una población regional que llegó a ser considerable para la época. En momentos que las exportaciones trigueras venían en franca declinación, la demanda de productos agrícolas del norte mantuvo la actividad agrícola del centro y facilitó la ampliación de la frontera agrícola hacia el sur (regiones de La Frontera y Los Lagos) así como su crecimiento y desarrollo.

La incidencia de la actividad y los recursos provistos por las exportaciones del salitre en la región y el país fue considerable. Los ingresos del salitre sufragaron buena parte del gasto público durante esas décadas. Parte importante de este gasto se dirigió a la construcción de una red ferroviaria en el centro y sur del territorio nacional. Hubieron asimismo inversiones en infraestructura portuaria y en urbanización, especialmente de Santiago, la capital (redes de iluminación, transporte público, servicios urbanos, etc.)[5].

---

[5] La capacidad que tuvo el Estado nacional para retener una parte del excedente generado por la explotación del salitre, la considerable magnitud de este y el relativamente largo período durante el que se logró captar (la fase más significativa en este sentido es de unos 37 años, entre 1884 y 1920) explica el gran impacto nacional del ciclo. Esta experiencia histórica pone sobre el tapete, asimismo, una cuestión de orden teórica más general respecto de Latinoamérica: el de las tesis acerca de desarrollo y subdesarrollo. Se dirá así que: "el análisis del auge salitrero chileno… dentro de un ciclo determinado del mercado mundial, reveló con entera claridad la magnitud y las formas precisas de internalización de la expansión del sector mercado externo (SME) que no encuentra explicación dentro

a) *El espacio tarapaqueño*

La actual región de Tarapacá puede dividirse en dos grandes zonas. La septentrional, desde el valle de Camarones hasta la frontera peruana y de mar a alta cordillera en la frontera con Bolivia, incluye las provincias de Arica y Parinacota. La meridional, comprendida por la provincia de Iquique, corresponde históricamente al área más norteña de explotación salitrera (la más sureña será la región de Antofagasta).

La explotación del salitre correspondió a una economía de enclave minero. Es la plena entrada del capitalismo a toda una zona, transformando radicalmente los vectores de su dinámica posterior. La industria salitrera se nos presenta como una instalación de capitales que las más de las veces están organizados como sociedades anónimas, la producción se dirige a mercados internacionales de destino y las ganancias a sus casas de origen, todo esto mediante una activa red financiera, de transportes y comunicaciones. Además, cuando pudo, imprimió un carácter monopólico a la producción por medio de "Combinaciones Salitreras" (organización de empresas salitreras), quienes mediante la fijación de cuotas de producción buscaba mantener precios altos en los mercados internacionales y, de este modo, redituar mayores ganancias. Es un capitalismo que tiene su origen y se orienta, ante todo, al mundo desarrollado. Es una economía dependiente del exterior. El desarrollo de los países y regiones con los que articula le es ajeno.

Sin embargo, en el caso chileno, como se dijo, un ciclo salitrero con las características de una economía de enclave, habría tenido un riguroso impacto no solo en el desierto nortino, sino que también en el conjunto del país y no solo, por vía de la captura de cierta parte de los excedentes salitreros, en la creación de infraestructura ferroviaria o urbana, sino que también en la integración y soberanía de regiones extremas, en una industrialización incipiente, en el reforzamiento de tendencias de urbanización y centralización, en la consolidación de la oligarquía en el poder

---

de los marcos ofrecidos por las tesis generales del subdesarrollo en América Latina. Esto solo es posible de explicar entrando en el análisis de los condicionantes internos con los que debió operar el capital internacional en el terreno de las estructuras de clases y de la organización del Estado" (Geisse, 1983:49). Sus consecuencias no solo serán económicas, sino también políticas y sociales: "en el caso de Chile, desde la penetración extranjera en el salitre, los núcleos fundamentales del SME fueron históricamente cedidos al capital externo. No obstante, una porción significativa del excedente generado en este sector pudo ser retenido e invertido internamente. Las fracciones propietarias locales, se agruparon en torno al Estado mediante el cual materializaron su alianza con el capital extranjero… en casos como el chileno, las condiciones político-estatales favorecieron la capacidad de internalización, al mismo tiempo que el rol del Estado frente a la magnitud de la inversión externa, le permitió fortalecer su papel interno como instrumento de hegemonía nacional" (Geisse, 1983:60).

y del Estado, en la emergencia de movimientos y partidos obreros, etc. (Cariola y Sunkel, 1991; Geisse, *op. cit.*; González, S., 1991). En tal caso, surge la pregunta acerca de cuán efectiva sería su condición de economía de enclave, ya que aparece integrada a la economía nacional (por ejemplo, con la agricultura del centro del país), y a los grupos de poder nacionales, a quienes benefició claramente. Tal parecería entonces que se trata más de un polo de desarrollo que una economía de enclave.

Frente a lo anterior es posible plantear que el capital salitrero en la región tuvo un comportamiento como polo de desarrollo hasta la culminación del ciclo, mientras este duró, pero que en definitiva se trató de una economía de enclave. A su vez, en el conjunto del país ciertamente incidió en cambios del tipo mencionado; ellos contribuirán a definir una faz más moderna del país. Este remozamiento se prolonga y expande luego, a partir del término del ciclo salitrero, con la implementación del modelo de sustitución de importaciones. Sin que se planteara en ningún momento como tal, el ciclo salitrero jugó un papel de polo de desarrollo con relación al espacio nacional. Pero lo que nos interesa es la región y, para esta, visto los cambios que condicionó y sus consecuencias ulteriores, el ciclo salitrero resultó en definitiva un fenómeno de enclave.

Ello puede verse bien con los avatares vividos por la ciudad de Iquique, el centro neurálgico regional del salitre hasta la crisis definitiva de 1929-30. Durante el período de expansión tuvo una importante población y una considerable actividad industrial, comercial y financiera. Después, los más importantes establecimientos fabriles, comerciales y de servicios desaparecen o decaen en su actividad hasta un mínimo. Un porcentaje considerable de población migra de retorno hacia el centro del país y solo en la segunda mitad de este siglo recupera los montos de población que ostentó a principios de siglo[6]. Esta depresión señala dramáticamente la

[6] "Hacia 1907, Iquique tenía dos establecimientos de amalgamación de metales, cuatro fundiciones de hierro, seis herrerías mecánicas, treinta y tres industrias fabriles, entre las que se contaban fábricas de hielo, de jabón de fideos, de chocolates, de azúcar, de elaboración de maderas, de fuegos artificiales, de ladrillos y mosaicos, de muebles, de flores artificiales, de clichés y fotograbados, de galletas, de sombreros, de baúles y somieres, de timbres de goma, de licores, de ataúdes. Para favorecer el comercio, Iquique contaba con veinte casas importadoras y agencias salitreras. Además, contaba con cuatro correos y telégrafos y una compañía de teléfonos, con once compañías de vapores y cincuenta y siete compañías de seguros, con dos ferrocarriles, seis oficinas bancarias y una casa de cambio… había ocho establecimientos litográficos y tipográficos donde se editaban varios diarios, periódicos y revistas…. la gran crisis, la última de una serie de recurrentes crisis económicas y sociales (ej. 1889, 1891, 1902, 1920 y 1930), afectó de tal modo a Iquique… que prácticamente todas las industrias que nombramos anteriormente desaparecieron, los ferrocarriles dejaron sus líneas abandonadas a la arena de la pampa o simplemente se levantaron, los periódicos disminuyeron y las casas importadoras-exportadoras cerraron sus galpones para siempre. No pudieron sobrevivir a la crisis" (González, S., *op. cit.*:60).

ausencia de un "multiplicador económico" que, una vez desaparecida la actividad generatriz, permita la reproducción y desarrollo regional. Tal ausencia define, por vía de sus efectos, la condición de enclave que la explotación del salitre por el capital internacional tuvo para el extremo norte chileno.

b) *La periodificación del ciclo*

En el poco más de siglo y medio de explotación del salitre en Tarapacá, desde principios de la segunda mitad del siglo XIX, hasta el cierre de la oficina salitrera Victoria en 1979, es posible distinguir al interior del período una fase de gran dinamismo a la que se ha llamado de expansión del salitre. Esta se inicia en 1880 con la convergencia casi simultánea de dos realidades nuevas para el área: una, de tipo tecnoeconómico, es el mejoramiento de la explotación salitrera por medio del sistema técnico Shanks que reemplaza al de "paradas" y, otra, de tipo político, es la anexión del territorio tarapaqueño a Chile. Culmina con otros acontecimientos igualmente dramáticos en 1930 en que la gran crisis mundial termina por limitar considerablemente la actividad extractiva de un producto al que el abaratamiento de los costos de elaboración sintética, particularmente en Alemania desde la primera gran guerra, ya había obligado a iniciar su declive. Su importancia radica, para la región de Tarapacá, en las muy importantes transformaciones que imprimió a la fisonomía de la zona; tales, que en ellas podemos rastrear su conformación actual (población, organización del territorio, urbanización, identidad, etc.). En el nacional, por sus efectos sobre la economía, la política, la acción del Estado, la integración del territorio, la urbanización del país, etc. Es importante recordar que a mitad del período expansivo 50% del total de los ingresos fiscales provenía del salitre y que sus ventas al exterior representaban alrededor de 70% de las exportaciones totales del país.

Uno de los autores regionales que mejor ha tratado el tema considera oportuno distinguir dentro del período de auge dos subfases: la de expansión propiamente tal y la de chilenización (González S, *op. cit.*:17-22). La primera arranca en 1880 con la normalización de las actividades extractivas y la aplicación de nuevas tecnologías de elaboración. En cuestión de una década la producción pasa de un cuarto de millón a poco más de un millón de toneladas de salitre. De similar manera se multiplica el número de trabajadores en las faenas (de 2.848 en 1880 a 13.060 una década después). Se multiplican las plantas de extracción y elaboración, se construyen campamentos mineros de corte urbano (*campany towns*), una red ferrocarrilera une todos estos establecimientos entre sí y con la costa, en la que a su vez se crean o desarrollan puertos y pueblos o ciudades para dar salida a las exportaciones y con fines de servicios y administración.

Durante el período de expansión se inicia el más importante movimiento social obrero de Chile durante el siglo XIX. En un movimiento disciplinadamente organizado, de carácter masivo, mancomunado, proletario, reivindicativo, legalista, internacionalista, arreligioso y apolítico. Entre 1890 y 1907 será el gran momento de este tipo de movimiento social. Es un período de severas tensiones sociales alrededor del salitre. Junto con un aumento de la conciencia obrera se dará una caída de la productividad del salitre, una disminución de los precios internacionales y la devaluación de la moneda nacional con el consiguiente deterioro de los ingresos obreros. Paralelamente, se creará un campo de fuerzas adversas al movimiento obrero en un Estado rentista que dependía principalmente de los ingresos salitreros y en una oligarquía chilena, representada en el Estado mediante el sistema parlamentario de la época y con importantes intereses económicos en la industria del salitre. Ello culminará con la gran huelga de 1907, seguida de una feroz represión por el ejército chileno, la muerte de miles de obreros en el norteño puerto de Iquique, el retiro definitivo de un movimiento obrero mancomunal e internacionalista y el surgimiento de un movimiento obrero político (vinculado a la creación de partidos obreros durante la segunda década del siglo XX e inicios de la tercera).

En una óptica de construcción de la región es de la mayor importancia la cuestión de la soberanía ejercida por el Estado de Chile sobre la región. Siguiendo a Sergio González, podemos hablar para el período comprendido hasta 1907 de una soberanía restringida: "el movimiento social y la matanza de 1907 remece la conciencia indolente del Estado centralista chileno, y ya cercano al centenario de la independencia, vuelve a plantearse el problema de la soberanía" (González, *op. cit.*:21). Es expresivo de ello una considerable autonomía de las empresas en la regulación de las relaciones laborales, económicas y sociales de la población en los establecimientos salitreros; la importante injerencia de los intereses salitreros sobre la administración nacional con asiento en la región; una gran tolerancia para la circulación y radicación de fuerza de trabajo peruana, boliviana e incluso argentina en las faenas mineras[7]; la existencia de territorios, como el de Tacna y Arica, cuya definitiva jurisdicción permanecía pendiente con Perú.

La segunda subfase recibe el nombre de "chilenización" porque es a partir de 1907, un año de traumática experiencia de irrupción represiva estatal del mundo obrero regional, que el Estado chileno empieza a materializar una verdadera soberanía en la región. Se desarrolla la escuela fiscal, se instaura el servicio militar obligatorio, se crean las "ligas patrióticas" (cuya xenofobia es de tan triste recuerdo en la zona),

---

7 En junio de 1885 en los establecimientos salitreros de Tarapacá se tenía el siguiente cómputo de población según nacionalidades: 50,23% de chilenos, 12,96% de peruanos, 29,29% de bolivianos y 7,5% de otras nacionalidades (González, *op. cit.*:30-31).

las autoridades dependen financieramente del fisco, se da una presencia militar más activa, la trinacionalidad característica de la población obrera durante el período empieza rápidamente a disminuir y las expresiones culturales de extracciones nacionales distintas, por consiguiente. Inclusive, se evitan los topónimos de proveniencia no chilena, etc. Se dirá que "1907 fue un punto de inflexión. En lo político-administrativo, a partir de ese año la administración chilena de la región se potencia con la soberanía. En el movimiento social, se inicia la desaparición del movimiento obrero mancomunal, para dar origen años más tarde al movimiento obrero político. En lo político-social se produce la primera represión masiva por razones políticas en Tarapacá. En lo económico se inicia una participación activa de Chile en la política de propaganda en el mercado del salitre. En lo ideológico, es la gran derrota de la utopía obrera de una sociedad de igualdad y con justicia social sin recurrir a la política y a la religión, propiciando la inflexión hacia un movimiento obrero que recurrirá a otras formas de lucha" (González, S., *op. cit.*:21-22).

Con ello, un espacio de convergencia y posibilidad de síntesis cultural aymara-quechua-criolla trinacional en la región se ve impedida y reprimida. En este momento se definirán las condiciones estructurales en las que la sociedad y cultura aymara regional deberá desenvolverse durante el presente siglo en relación con el Estado chileno. Antes, se había creado un escenario de relaciones fluidas e interpenetraciones culturales recíprocas entre indígenas y no indígenas y entre nacionales de los tres países que aportaron hasta ese entonces mayor población a la zona. Esta diversidad y la ausencia de un propósito o interés explícito de constitución de plena soberanía por el Estado chileno sobre la zona creaba para lo aymara, a pesar de tensiones y circunstancias particulares de conflicto interétnico que seguramente se dieron, un ambiente de distensión y tolerancia. La región era un espacio de convergencia multinacional y pluriétnico. En este contexto de fluidez social se verificó la incorporación de una cierta cantidad de población aymara que se integra al proletariado minero y que por diversas razones se independiza de sus comunidades en los Andes. Ellos se difuminaron en el proletariado y sectores populares pampinos y más tarde urbanos.

En definitiva, lo que se inaugura después de 1907 es un período de represión sobre las nacionalidades (y de expulsión de su población, especialmente la peruana que se declaraba como tal) y un proyecto de "civilización" e integración (que no podría menos que calificarse de etnocidiaria) sobre la población indígena regional aferrada a sus comunidades en la cordillera andina[8].

---

8 Otro tanto habría ocurrido con la segunda minoría étnica amerindia del Norte Grande chileno, los "atacameños" o *kunza* del interior de la región de Antofagasta. Su integración

c) *El espacio de influencia del ciclo salitrero y el espacio andino*

La economía de enclave salitrera se desenvolvió en un amplísimo espacio de influencia que incluía otras regiones del área andina, gran parte de Chile y ciertos segmentos capitalistas de algunas metrópolis europeas. Fuerza de trabajo, bienes y capitales se movieron activamente por medio de los circuitos abiertos por la economía de enclave. Por tratarse de una región desértica, la puesta en explotación de cientos de yacimientos de gran envergadura por todo el territorio encontró en una escala ampliada similares problemas de operación que los que un par de siglos antes habían encontrado los mineros coloniales. El principal era la dependencia de fuentes externas de abastecimiento y de acceso a servicios, ya que la población regional y la producción agropecuaria y de bienes de transformación eran definitivamente insuficientes.

Se trataba de una economía de enclave capitalista, ni cabe recordarlo, cuyos capitales provenían en su mayoría de países europeos. Estos capitales y empresas que operaban en un marco nacional, el chileno o, más precisamente, en el del Estado chileno y de los grupos de poder que detentaban su control (una combinación de oligarquía agraria y burguesía comercial y minera) con asiento en el centro del país y con los que el capital internacional debía mantener las relaciones de alianza y comunicación indispensables. Por estas razones el enclave mantuvo activos vínculos con el sur peruano (zona de Arequipa) de donde provino alguna fuerza de trabajo y ciertas mercancías por vía de arrieraje o, más frecuentemente marítima; con el altiplano sur y los valles de Cochabamba en Bolivia desde donde llegaron un gran número de peones, como también productos como carne seca (charqui) y hoja de coca (consumida intensamente en las faenas salitreras de campo), todo ello mediante extensísimas rutas arrieras; del noroeste argentino, también por rutas terrestres de alta cordillera se traía animales en pie y existe aún el vivo recuerdo de arrieros "cuyanos" que sirvieron otras distintas faenas en las oficinas. Con todo, la mayor parte de la fuerza de trabajo y los mayores volúmenes y variedad de mercancías e insumos productivos provinieron del centro de Chile. De esa región llegaban carbón y producción fabril que la región no estaba en capacidad de producir (ciertos equipos e insumos para la minería, vidrio y cristales, ropa y paños, ciertos artefactos, loza, cemento, tabacos, etc.) y, por cierto, productos silvoagropecuarios y alimentos elaborados o semielaborados como cereales, forrajes, harinas, fideos, azúcar, etc. Pero también llegaban peones, en su mayoría de origen campesino, sin

a la minería regional, primero del salitre y azufre y más tarde a la del cobre fue, sin embargo, considerablemente más intensa que en el caso aymara.

alternativas dentro de los estrechos márgenes sociales impuestos por la estructura agraria chilena de ese entonces, marcada sin contrapeso por el dominio de las haciendas de la oligarquía en el poder. La demanda de fuerza de trabajo fue por décadas acuciante y con regularidad se recurría a empresas "enganchadoras" (reclutadoras de fuerza de trabajo) para satisfacer los requerimientos de brazos.

Para caracterizar la inserción aymara en el ciclo salitrero es oportuno distinguir entre un espacio de influencia interior (correspondiente con las áreas vinculadas en la subregión andina) y, dentro de este, el espacio andino regional, respecto del espacio de influencia más amplio. Este último incluía Valparaíso y Santiago donde tenían asiento intereses económicos directa o indirectamente asociados al enclave, estatales o privados, y con los que a las empresas salitreras interesaba mantener bajo una situación de alianza por lo menos tácita. Los excedentes económicos derivaban entonces hacia el centro de Chile y hacia las casas matrices de Londres o Berlín. De estos sitios también provenían cuadros directivos para la gestión administrativa y de conducción técnica de la producción.

El espacio de influencia interior, cubierto básicamente por las redes de arrieraje y en parte por el ferrocarril, incluían la costa, desde cuyos puertos salía el salitre y entraban otros productos, sirviendo también de asiento a distintos servicios de apoyo a la producción y transporte del nitrato. Incluía también las regiones mencionadas de los países circunvecinos al área salitrera. Es un área de influencia interior porque esos sectores llegan a establecer respecto del enclave relaciones de dependencia. Es decir, llegaron a fundar en los bienes, servicios o fuerza de trabajo que entregaban al enclave y en lo que recibían de este, parte importante de su funcionamiento y dinamismo. Esto es particularmente claro en el espacio andino ubicado al interior de la región tarapaqueña que, como ya sabemos, corresponde al sector de las comunidades aymaras ubicadas en la cordillera andina. La hipótesis que planteamos es que la relación entre las economías empresariales mineras y las economías campesinas de las comunidades aymaras llegó a ser tan profunda que esta relación pasó a constituir un componente del sistema económico y social aymara, definiendo una estructura campesina de corte más bien moderno. Las economías andinas se mercantilizan y en ese proceso se hacen considerablemente dependientes de las relaciones con la economía salitrera[9].

[9] Para mayores detalles consúltese el Capítulo 1 de la Sección III.

d) *Los intentos de reactivación económica regional*

Hacia finales de la década de los años de 1940 y en la de 1950 se advierte la preocupación estatal por generar, mediante medidas de excepción o fomento especial a la producción, la activación económica regional. De las ciudades de Arica (hasta ese entonces poco poblada a pesar de su importancia política) y de Iquique (sujeta al proceso depresivo salitrero que llevará a que durante casi medio siglo la minería no tenga en Tarapacá una importancia como la que tuvo con el salitre o la que tiene en los momentos presentes).

Durante casi medio siglo la zona de Iquique vive un estancamiento notorio, con un breve paréntesis producido por una política especial de fomento a la producción pesquera, que permitió la instalación de varias industrias a comienzos de 1960. Será una ciudad en crisis económica hasta la mitad de la década de 1970. La inauguración de una nueva fase extractiva centrada en la captura de peces provenientes del rico litoral pacífico y su elaboración bajo la forma de harina de pescado y envasados no logra en definitiva resolver esa profunda depresión que aqueja la provincia. Tampoco lo logra el mejoramiento de la infraestructura de integración con el resto del país por el mantenimiento de un ferrocarril longitudinal y de la creación de un eje de transporte terrestre, la carretera Panamericana[10].

La ciudad de Arica, un pequeño centro urbano costero ubicado en un punto neurálgico de la comunicación de zonas interiores altiplánicas con el Pacífico, como fue bien entendido durante la Colonia, estuvo en gran medida ajena a las grandes transformaciones producidas en la región por el ciclo salitrero. Incluso su jurisdicción, pendiente desde el fin de la Guerra del Pacífico, se resolvió definitivamente recién en 1829, quedando Tacna en poder del Perú y Arica en el de Chile. Debido a su carácter limítrofe, pequeño tamaño y estancamiento económico, todo esto creó una preocupación por su crecimiento y desarrollo en correspondencia con su importancia geopolítica. Ello se materializó a principios de la década de 1950 con medidas tendientes a generar una mayor actividad económica y un incremento de su población. Aproximándose a mitad de siglo Arica se sostenía de la actividad portuaria y el comercio asociado. Ello empieza a cambiar producto de una situación de excepción: su instalación como Puerto Libre (D.F.L. Nº 303 de 1953). A ello se suma, pocos años después, la creación de la Junta de Adelanto de Arica (Ley Nº 13.039 de 1958), un organismo especial cuyo objetivo era proveer los elementos necesarios

[10] Que corre paralelo a su vez con la declinación de la actividad de cabotaje. Ambos sistemas terrestres buscarán reforzar la unión del norte del país con el centro y sur.

para el desarrollo de la ciudad. Entre 1962 y 1973 se produjo, además, un impulso estatal al desarrollo de su sector industrial. Los instrumentos para ello fueron diversos estímulos tributarios y financieros para la instalación de establecimientos industriales. Entre sus objetivos estaba ampliar la integración subregional por medio de acuerdos económicos en el marco del Pacto Andino. Se generó una importante infraestructura portuaria e industrial (plantas de elaboración de productos y subproductos marinos, ensamble de automóviles, una industria electrónica pionera a nivel nacional, etc.).

Virtualmente, se crea una ciudad industrial con una importante infraestructura urbana y servicios diversificados. Un factor clave en la conformación de una ciudad moderna fue la capacidad de los grupos de poder locales de retener y reinvertir, principalmente en infraestructura urbana, varios rubros de impuestos. De este modo, excedentes generados en la actividad industrial local que, de otro modo, se hubieran volcado hacia el centro del país, específicamente Santiago, son reinvertidos localmente. Esto es de interés para el tema que nos ocupa, pues una fracción de esos recursos fueron utilizados en el financiamiento de infraestructura rural y agropecuaria.

La amplia oferta de empleo que de este modo se abre en Arica atrae contingentes de población muy importantes y, de ser a principios de siglo una pequeña ciudad con una población de 5.000 habitantes[11], pasa explosivamente, en cuestión de décadas, a equiparar la población de Iquique, que se había mantenido estancada o con crecimientos muy lentos, hasta finalmente sobrepasarla en la década de 1960. Estos contingentes provendrán desde zonas deprimidas del norte del país (como Iquique), del Norte Chico (que se había constituido en la zona proveedora histórica de fuerza de trabajo al norte durante fases expansivas de la minería) y también de la zona andina interior (migrantes aymaras).

Este auge económico dura hasta la segunda mitad de la década de 1970 cuando la dictadura militar, buscando implementar un nuevo modelo de desarrollo basado en el libre mercado y en una participación del país en la división internacional del trabajo basada en las ventajas comparativas, desestima la participación nacional en el Pacto Andino y la política de subsidios que permitía el desarrollo de Arica y la deja por esta vía entregada a su suerte. Otro factor concurrente en estas decisiones que afectan la ciudad es un cambio de óptica de la geopolítica regional. Por esos años, en vísperas del centenario de la Guerra del Pacífico, se pasa de una búsqueda de integración subregional a una visión en que

---

11 En 1885 Arica tenía 3.900 habitantes, en 1895 solo 3.027, en 1907 alcanzaba a 4.886, en 1920 ascendía a 9.015 y en 1930 a 13.140. Esos mismos años Iquique tenía 15.391, 33.031, 40.171, 37.421 y 46.458, respectivamente (Geisse, *op. cit.*:85).

prima la idea de un conflicto potencial con Perú y Bolivia. Por su posición fronteriza (apenas a 10 km del límite con Perú), es vista como un centro urbano excesivamente vulnerable ante una contingencia conflictiva. Esto se matizará posteriormente.

De este modo, la bonanza de Arica termina en 1974, cuando se produce la desaparición de la Junta de Adelanto y el término del estado de excepción y de franquicias aduaneras, lo que provocó el colapso de las industrias. A partir de ese momento, solo se mantiene una actividad comercial fronteriza, muy dependiente de coyunturas externas, y toman cierta importancia los sectores turismo y educación superior. La actividad portuaria continúa en un segundo plano, circunscrita a las mercaderías en tránsito hacia Bolivia y Perú.

Se buscará impulsar como eje dinamizador regional una zona franca comercial e industrial, ahora en el puerto de Iquique, a 300 km de la frontera peruana y algo más de 200 de la boliviana. Durante la década de 1980 esta zona franca no se desarrolla mayormente en términos industriales, pero sí logra una activa conexión comercial con el sur de Perú y Bolivia, especialmente durante la segunda mitad del decenio. La actividad económica surgida a partir de la creación de la Zona Franca y una reactivación de la industria pesquera, provoca en Iquique un aumento considerable de población (de paso creando graves problemas de infraestructura urbana en una ciudad no preparada para absorber crecimientos como los que ha tenido). Arica, en tanto, queda atrapada entre la visión especular de un pasado esplendor y el de una ciudad vecina que se reactiva rápidamente.

La Zona Franca tiene un considerable impacto sobre Iquique y la provincia. Aumenta el empleo, el nivel de remuneraciones y la inversión local. Su población empieza a crecer rápidamente a tasas muy superiores al de su crecimiento vegetativo, producto de migraciones internas a la región y desde otras zonas del país. Este impacto se multiplica con el reciente auge de la minería regional, particularmente la cuprífera, que tiene a Iquique como puerto y centro de servicios. Arica, en tanto, cumplirá durante un cierto tiempo la función de ciudad de enlace de Iquique para la circulación de mercancías hacia el sur peruano y Bolivia, en cuanto la ciudad está dotada de un magnífico puerto y allí convergen vías férreas y carreteras que conectan los tres países. Este rol durante los últimos años ha entrado en crisis por la creación en Tacna, la ciudad peruana fronteriza con Chile, de una zona franca que busca emular el camino seguido por la de Iquique.

En el marco del modelo de substitución de importaciones y, más recientemente, el neoliberal, las ciudades costeras del norte chileno crecieron en función de actividades de distribución e intermediación, estatal y privada, con la ya mencionada salvedad de Arica que durante un período

de algo más de tres décadas es objeto de una política de industrialización especial. Las formas de asentamiento y distribución de la población resultantes de los procesos socioeconómicos mencionados en los párrafos anteriores definen una clara tendencia a la concentración urbana de la población y a la pérdida de importancia de centros menores, villorrios y aldeas. Arica e Iquique llegarán a concentrar la abrumadora mayoría de la población regional. En el futuro no se visualizan condiciones para que haya cambios en este sentido.

e) *La evolución de la minería regional con posterioridad a la crisis salitrera*

Terminado el ciclo de expansión salitrera se produce un golpe de timón en la presencia y la participación del Estado en el salitre. Asume una postura de administración de la crisis terminal, buscando aminorar el impacto económico y social resultante. En concordancia con el modelo de desarrollo impulsado a partir de fines de la década de 1930, el Estado se hace parte de la suerte de la actividad salitrera. Mediante una política de subsidios se mantienen algunos centros en actividad, tanto en Tarapacá como en Antofagasta. Para el caso de la primera región, la culminación histórica viene con el cierre de Victoria en 1979, la última oficina en actividad en la zona. Es la clausura definitiva de un ciclo salitrero en retroceso desde 1930.

Posteriormente, otros establecimientos, por ejemplo Pedro de Valdivia y María Elena, en Antofagasta, se privatizan. Estos capitales privados buscarán hacer más lucrativas las explotaciones existentes (buscando mayor productividad mediante mejoras tecnológicas y eliminando fuerza de trabajo), al mismo tiempo que diversificando sus actividades (por ejemplo, mediante el procesamiento de ripios de antiguas oficinas de Tarapacá y Antofagasta para la extracción de yodo).

La historia moderna de la minería nortina estará dominada sin contrapeso por el capital norteamericano radicado en el cobre de la zona de Antofagasta[12]. Contemporáneamente, la presencia del capital internacional sigue teniendo por lo menos el mismo peso que antes,

[12] Hacia 1915 se inician las inversiones en el cobre por parte de capitales norteamericanos. En la zona norte se pone en marcha Chuquicamata, en la región de Antofagasta, al oriente de la franja longitudinal salitrera. La crisis del salitre iniciada durante la Primera Guerra Mundial con el desarrollo de la producción de salitre sintético y culminada en 1930 con la gran crisis conlleva a una transformación del foco de actividad minera regional. La minería regional se centrará ahora en el cobre. Significará también un desplazamiento de capitales ingleses por norteamericanos. Tarapacá permanece al margen de la minería del cobre hasta la pasada década en que se inician los trabajos para la puesta en marcha de un conjunto de grandes yacimientos.

pero su origen se ha diversificado bastante. Hay operando capitales canadienses, japoneses, alemanes, holandeses, escandinavos y australianos, además de los norteamericanos. De gran importancia en esta historia moderna es el subperíodo que se abre hacia fines de la década de 1970 con un importante cambio en las condiciones de operación del capital nacional e internacional en la minería, cuestión ligada por cierto al cambio de modelo de desarrollo. En relación con ello, se desarrolla una verdadera explosión de actividad minera por todo el norte del país. Minerales, concentrados y refinados de cobre, oro y plata, bórax, litio, yodo, etc., serán sus productos más importantes. La región de Tarapacá volverá a tener una importante participación en el dinamismo surgido de este *boom* minero. Han operado recientemente o están en pleno funcionamiento cinco grandes explotaciones de yacimientos (uno de oro y plata y los restantes de cobre), todos ellos en la cordillera andina, con inversiones de 3.500 millones de dólares, además de plantas de elaboración de yodo en la pampa del Tamarugal y faenas de extracción de bórax en salares de la alta cordillera. Ello imprime un considerable dinamismo a la economía regional, centrada en la ciudad de Iquique, a partir de los empleos directos e indirectos generados y de los bienes y servicios demandados regionalmente.

f) *El Estado y los esfuerzos de activación agrícola regional*

Disminuir la dependencia alimentaria de Tarapacá de fuentes externas de aprovisionamiento es un antiguo anhelo regional. Integrar la región mediante una incorporación más profunda y dinámica de las poblaciones y los recursos de las zonas interiores (el desierto y la cordillera) también ha sido materia de preocupación de un Estado desarrollista como el que impulsó el modelo substitutivo. Crear una efectiva soberanía y control de fronteras ha estado igualmente en el tapete de las discusiones acerca de desarrollo regional, especialmente durante la dictadura militar. Estos objetivos de política han estado acompañadas de medidas de desarrollo económico y social regional. Estas cuestiones tampoco son ajenas a las consideraciones de los gobiernos regionales del presente.

Las acciones que aquí más nos interesan tomar en cuenta para entender los procesos sociales y económicos aymaras son la creación de una red caminera interior que conecta la gran mayoría de las comunidades, aún las más aisladas, entre sí y con las ciudades portuarias y, por otra, el mejoramiento y ampliación de la infraestructura de riego, que permitió una mayor eficiencia del recurso, pero sobre todo una considerable ampliación de la frontera agrícola regional por medio de obras de drenaje y conducción de aguas en el valle de Lluta y de canalización de aguas en los de Azapa y Camarones. Otras acciones complementarias fueron

el desarrollo de microobras de riego comunitarias en la precordillera andina (Plan Andino de la Junta de Adelanto de Arica), la creación de pequeñas estaciones experimentales agropecuarias en las principales ecologías con algún potencial agrícola (altiplanicie ganadera, fruticultura de oasis, cultivos de panllevar de valles bajos e integración silvopecuaria en la pampa del Tamarugal).

El momento de mayor auge de estas acciones se dio durante la década de 1960 y durante el gobierno de la Unidad Popular. Convergieron en estos objetivos organismos sectoriales como la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO), la Corporación de la Reforma Agraria (CORA), el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), el Ministerio de Obras Públicas (MOP) y regionales como la Junta de Adelanto de Arica (un organismo local descentralizado). Eran los tiempos de la reforma agraria en Chile y de gobiernos progresistas interesados en un desarrollo con incorporación de los sectores populares a los beneficios de la modernización.

El impacto fue considerable. Las obras de riego de uno u otro tipo significaron una ampliación importante de la superficie regional regada (aproximadamente 30%), especialmente en zonas bajas de Lluta y Azapa. Estos nuevos terrenos y algunas tierras agrícolas fiscales fueron traspasadas a organizaciones campesinas (cooperativas y Centros de Reforma Agraria). Más tarde, con la contrarreforma agraria la tierra fue parcelada y traspasada a productores individuales en su mayoría de origen campesino. Paralelamente, la construcción de caminos interiores convocó la convergencia ahora de esfuerzos estatales y de los propios interesados aymaras. En menos de una década las comunicaciones con la costa por medios motorizados fueron una realidad para gran parte de las comunidades y se materializa una mucho más fluida relación que la previamente existente.

Una población urbana con un rápido crecimiento, primero en Arica y luego en Iquique y, derivado de ello, un mercado urbano de bienes de consumo alimenticio en desarrollo; una ampliación de la superficie agrícola regional; una incorporación campesina mayoritaria en estas nuevas áreas y un completo sistema de caminos rurales disponible para la circulación de mercancías y personas darán el contexto general de la agricultura campesina regional del presente. Debido a la mayoritaria presencia indígena, se puede considerar para estos fines como agricultura campesina aymara. Un proceso de urbanización con las características generales apuntadas, ejes de dinamización regional centrados en el comercio y la minería, luego de un ciclo industrial, y un espacio agrario con las innovaciones reseñadas constituirán el marco general donde se resolverá la crisis de la sociedad aymara derivada de la declinación del ciclo salitrero.

4.2. Una periodificación de la relación entre Estado nacional y sociedad aymara (1821-2000)

4.2.1. *Estado peruano y etnia aymara en Tarapacá*

Conviene distinguir dos momentos en la relación del Estado peruano y la población indígena andina durante el siglo XIX. Uno primero que se inicia en 1821 con las medidas liberales de San Martín aboliendo el tributo de los indios o "naturales" y que concluye en 1854 con la abolición del tributo de indígenas, luego que después de la euforia libertaria inicial aquel se restituyera para el financiamiento del Estado. El segundo se inicia con una bonanza fiscal relativa y se prolonga hasta 1879, año de inicio de la Guerra del Pacífico que deja la zona en estudio bajo el dominio político chileno. La pertinencia de la distinción se funda en que el impulso liberal de los libertadores retorna muy pronto a una variante de la relación entre Estado colonial y la categoría social de los "indios", lo que se prolonga por algo más de tres décadas.

a) *Estado peruano y continuidades en una situación de colonialismo interno*[13] *(1821-1854)*

Los decretos de San Martín en 1821 y los de Bolívar algo más tarde, entre 1824 y 1825, intentan tempranamente establecer una relación moderna entre Estado republicano en formación, población y tierra indígena. En efecto, se considera a los indígenas como integrantes de una comunidad amplia de ciudadanos y, en tal caso, merecedores de las consideraciones correspondientes. De ahí el énfasis en la eliminación de todo trato discriminatorio o vejatorio (tributo, servicios personales, servidumbre, *mitación*, exacciones, etc.), en considerarles sujetos de libertades civiles y, en la medida que adquirieran las condiciones sociales mínimas, también sujetos con derechos políticos. Los derechos tienen como contrapartida deberes y uno de ellos es contribuir al sostenimiento del Estado. Para ello, los indígenas deberían efectuar aportes no en tanto que miembros de un grupo social especial, los "indios", sino que individualmente en proporción de sus haberes e ingresos.

En cuanto a la tierra, con los mencionados decretos no se busca directamente la eliminación de las comunidades (aunque tampoco confirman ningún tipo de reconocimiento) en tanto que realidades

[13] "En general, el concepto de colonialismo interno se refiere a una estructura en la cual un grupo étnico dominado y regionalmente concentrado se relaciona con la sociedad dominante en el marco de un sistema de relaciones asimétricas y desigualdades" (Stavenhagen, 1992:66).

sociológicas, como habitualmente se cree, sino, sobre todo, la formación de una capa de pequeños y medianos productores agrarios, propietarios plenos de sus heredades y explotaciones, que sirviera a las necesidades nacionales (crecimiento de la prosperidad social y la riqueza nacional) y, de paso, contuviera los intereses y avances hacendales representantes de fuerzas conservadoras y una cultura señorial. Son decretos que apuntan hacia una verdadera reforma agraria modernizante. Reconocimiento de igualdad política, protección a los indígenas ante la continuidad de relaciones coloniales, privatización de tierras comunales y estatales con preferencia para los indígenas, prohibición de enajenación de sus tierras por una generación, etc., todo ello forma parte de la inspiración liberal que anima los libertadores. Estos decretos nunca pudieron implementarse cabalmente porque no existía la capacidad estatal para hacerlo, por las resistencias que encontró, por la insolvencia financiera del Estado, por las propias contradicciones de, por una parte, otorgar ciudadanía y, por otro, establecer barreras infranqueables al sufragio para la mayoría de los indígenas, etcétera.

No se vuelve a una situación colonial, desde luego, aunque sí se da continuidad a algunas de sus instituciones, adecuándolas a las nuevas condiciones. La más importante de estas medidas consistió en el restablecimiento del tributo indigenal, apenas un par de años después de promulgados los decretos de Bolívar. Aquel queda ahora definido individual y no corporativamente como antaño, desplazándose de la comunidad al individuo sujeto de los deberes de tributación. Era indispensable financiar un Estado endeudado y sin fuentes de ingresos a los que recurrir, so pena de grandes esfuerzos. El recurso al tributo surtió buenos efectos y, por esos años, aproximadamente un tercio del financiamiento del Estado peruano provenía de esa fuente. Un vínculo fiscal planteado en estos términos parece haber sido entendido por los indígenas, y por el Estado peruano, como la continuación de un pacto de dominación colonial en que, a cambio de garantías por la posesión de la tierra, se entregaba una tasa de tributo en dinero. La doble cara de esta relación marca la conducta del Estado peruano sobre los indígenas con un tinte proteccionista y paternalista. Otras categorías de individuos, reunidas bajo el nombre genérico de "castas", también en principio tributaban. Pero las dificultades de recaudación, la preocupación porque en definitiva se grababa a segmentos de población menesterosos y el temor a consecuencias políticas, hicieron muy irregular y poco eficiente el recurso a esta vía de generación de ingresos. El principal papel de los indígenas hacia el Estado en el período es el de proveerlo de recursos financieros. Alrededor de esta función es que se tejen las relaciones recíprocas entre unos y otros.

La comunidad andina no es propiamente disuelta por alguna legislación peruana dirigida a este fin durante el período. No obstante, se descarta a las comunidades en cuanto corporaciones que median la relación entre los productores indígenas y un orden superior representado por el Estado. Deja de ser un sujeto de derecho y reconocimiento, permaneciendo como una realidad sociológica de hecho. Se privilegia el vínculo de propiedad entendido individualmente. Eso en el plano jurídico. De todos modos, la protección del Estado se brindó, desde luego no siempre y no en todos los casos con algún éxito, tanto sobre posesiones individuales amagadas, como sobre las tierras comunes. De ello se encargaron las autoridades en el nivel de los departamentos. En refuerzo de lo anterior, digamos que ello no solo era una opción sino que también un mandato. En efecto, la confirmación de los derechos de propiedad emanaba de este poder y solo más tarde en la historia peruana ello se trasladó a los órganos de justicia.

Respecto de la zona de Tarapacá digamos que durante este periodo nos encontramos en los albores del ciclo del *wanu*, de importancia menor en la zona y para los indígenas en particular. Los yacimientos estaban en la costa a considerables distancias de las comunidades en la zona interior y su explotación no demandó, según lo que conocemos, fuerza de trabajo o productos indígenas. Se está también en los inicios del ciclo salitrero. La zona se está poblando paulatinamente de gentes foráneas no indígenas, la riqueza del sector se sustenta cada vez menos de la economía agropecuaria indígena (por lo demás, esta nunca fue muy importante. En tiempos coloniales se codició más su fuerza de trabajo en relación con la minería que sus producciones) y los ingresos fiscales que fluyen de estos, aunque proporcionalmente mayores, cada vez lo son menos en términos absolutos.

La posición de la comunidad en todo esto resulta ambigua porque, por una parte, no es sujeto de tributación o de propiedad en cuanto corporación, pero, por otra, sí es la base de los cabildos locales y estos eran indispensables para la actuación de las autoridades. Las asambleas, cabildos y gobiernos locales fueron los puentes o las mediaciones que la administración estatal requería para llegar a las unidades campesinas; en especial, para la recaudación del tributo. Ellas, por su parte, también solían ocupar los oficios de sus autoridades locales para tener llegada a las autoridades del Estado. Las comunidades fueron vistas y usadas como asociaciones civiles útiles para la gestión del Estado y a la vez como entes que en muchos casos mantenían control y dominio sobre tierras (para Tarapacá y Arica, tierras altas de uso pastoril), situación que se entendía como de transición hacia formas de dominio privado. Ello fue dándose hasta cierto punto en el período que comentamos, de manera particular en confirmar derechos particulares sobre tierras agrícolas en las comunidades de valles. Por lo demás, ello tiene también una base ecológico-productiva e histórica en la región.

b) *El Estado peruano de los ciclos exportadores de la segunda mitad del siglo XIX (1854-1879)*

El elemento caracterizador del período es la supresión del tributo indígena en 1954 por el presidente Castilla. Ello fue posible por una situación fiscal relativamente más holgada, derivada de los impuestos de exportación del *wanu*; un sentido paternalista del Estado y de la administración de Castilla en particular y, también, un modo de fortalecer la posición política de su gobierno. En esta misma línea general deberá entenderse la supresión de las contribuciones de "castas", ocurrida antes, por su insignificante peso en los balances fiscales y porque grababa principalmente a sectores populares no indígenas. Se ha señalado que esta situación favoreció que el Estado tendiera a desentenderse de garantizar el dominio de la tierra indígena (la contraparte del tributo), lo que creó un balance de fuerzas favorable para las presiones particulares internas y externas. Sería una antesala, una situación antecedente de la expansión hacendal que tuvo lugar décadas más tarde.

En el área de Tarapacá el término de la tributación indígena no significó que los indígenas dejaran de pagar impuestos al Estado, ahora en su condición de pequeños propietarios de predios rústicos. En las mismas localidades e incluso los mismos individuos aparecen participando de uno y otro régimen impositivo. Este diferente tratamiento fiscal, ahora focalizado en la condición de productor, y ya no en la categoría étnica de "indio", también representó un factor de cambio social y étnico en una región sometida a rápidas transformaciones. Por otra parte, se advierte un aumento de presión sobre la tierra y la formación de algunas unidades hacendales en tierras previamente indígenas. Ello tiene como contexto un aumento en la demanda, especialmente de forrajes, por la actividad minera de la plata en la zona de Santa Rosa y Huantajaya y el creciente número de establecimientos salitreros en la depresión intermedia del Tamarugal. El desarrollo de un régimen particular de dominio y propiedad favorece las transacciones y estas se reflejan en fenómenos como el de la formación de nuevas unidades, así como la consolidación y ampliación de otras propiedades. Esto tiene lugar no solo a costa de tierras de criollos en sectores de valles bajos, sino que también en tierras de indígenas adjuntas o en los valles ubicados en alturas medias.

4.2.2. *Estado chileno y etnia aymara, una periodificación con referencia a la cuestión de la tierra*

Aquí adelantamos una periodificación histórica tentativa de la relación Estado-etnia andina en la zona de Tarapacá y Arica, con las puntualizaciones de rigor respecto del tema de la tierra. Un mayor desarrollo de

esto último puede encontrarse en la Sección II, capítulo 3. Partamos diciendo que es posible reconocer algunos períodos característicos de la relación entre el Estado chileno y la población indígena aymara de la región de Tarapacá. Estos son períodos definidos en sus contenidos y su duración por cambios producidos en el propio Estado-nación chileno, los que acarrean consecuencias en las relaciones que desde el Estado se establecen con la población andina. Se debe entender, sin embargo, que los cambios estructurales que definen los períodos no acarrean automáticamente cambios es el sistema de relaciones con el espacio andino; estos cambios se presentan, como veremos, pero pueden ser parciales, sectoriales, selectivos, asincrónicos, etc. Pueden, asimismo, comprometer una transformación en el estatus de la tierra y la propiedad o en la comunidad, como también no hacerlo. Tan solo consignamos que una manera válida de apreciar la evolución de la relación entre Estado chileno y comunidad andina es atendiendo a las cambios en aquel en cuanto acarrean consecuencias en esta, sin que de ello derive la necesidad de una correspondencia dinámica término a término.

a) *Anexión y constitución de soberanía (1879-1929)*

Es el período en donde poblaciones indígenas andinas quedan en su totalidad (caso atacameño), o en parte (caso aymara)[14], incorporadas al Estado-nación chileno. Lo anterior procede luego que territorios litorales bolivianos y peruanos son conquistados por la fuerza y luego traspasados a perpetuidad mediante los correspondientes tratados.

Cabría distinguir un primer momento o etapa que un autor como Tudela (1992) lo desplaza hasta 1900, y que otro como González, S. (1991) lo prolonga hasta 1908, el que puede definirse como de anexión. Primero, por las armas (la Guerra del Pacífico, desarrollada entre 1879 y 1884) y mediante acuerdos diplomáticos (Tratado de Ancón de 1885 y, más tarde, los acuerdos pertinentes a la soberanía de Tacna y Arica suscritos finalmente en 1929). Un aspecto central aquí es la llegada del Estado y la instalación y puesta en funciones de sus instituciones. Forma parte de este proceso la organización político-administrativa del territorio, un aspecto relevante de lo que es el desplazamiento de las cabeceras políticas desde sus locaciones de origen colonial en los oasis y valles principales hacia la costa; cuestión que por lo demás ya se había iniciado en los últimos años de dominio peruano. También lo integra la formación de un sistema de

[14] Parcialmente, ya que el segmento más importante de población aymara peruana permaneció adscrito al Perú, en los departamentos de Tacna, Moquegua, Arequipa y Puno. La población aymara por entonces boliviana no fue tocada por la redistribución territorial subsecuente a la Guerra del Pacífico.

gobierno interior, en correspondencia con la división político-administrativa, la puesta en funciones de un sistema de justicia (instalación de tribunales, designación de jueces, etc.) y la operación de mecanismos de representación política restringida (capítulos regionales de partidos políticos nacionales, elecciones periódicas y una ciudadanía política con las limitaciones de la época y aquellas que imponía la situación de la región[15].

No obstante lo anterior, esta primera etapa se caracterizó también por una soberanía chilena restringida. Quedaba limitada socialmente por tratarse de regiones en donde la trinacionalidad de la población mantenía en suspenso la ecuación característica de los Estados modernos que consiste en un Estado igual a una nación en un territorio dado. Políticamente, tanto por la pervivencia y, con seguridad, desarrollo de un nacionalismo peruano militante en la región, correlativo de otro fomentado por los gobiernos chilenos y algunas corrientes políticas de la época, como por la situación de soberanía pendiente de resolución entre Chile y Perú respecto de los territorios de Tacna y Arica por aquel entonces todavía sujetos de control chileno. Limitada económicamente, también, por la autonomía de los enclaves salitreros y, en general, por las condiciones ampliamente favorables de operación del capital y las empresas salitreras (cf. González S., *op. cit.*).

Desde principios del siglo XX se hace evidente un giro en esta situación y la soberanía del Estado chileno sobre el territorio, su población y los agentes económicos que operaban en esta zona se desarrolla y profundiza. Los poderes del Estado se ejercen efectivamente por medio de las instituciones correspondientes y, con ello, las tuiciones de las empresas del capital salitrero se delimitan mejor hacia las relaciones capital-trabajo. Por otra parte, las tensiones políticas con Perú a propósito de los territorios de Tacna y Arica precipitan un agudo conflicto de nacionalidades por toda la región[16]. Fomentado y amparado hasta cierto punto por el

---

15 Derechos políticos restringidos a los nacionales en una región multinacional con importantes poblaciones peruanas, desde luego, pero también de bolivianos, argentinos y de colonias europeas, todo ello producido por el dinamismo de un ciclo salitrero en plena expansión. Pero, también, es bueno recordarlo, derechos políticos restringidos a los hombres que cumplían ciertos requisitos censitarios y capacitarios.

16 Es de hacer notar el notable desarrollo del nacionalismo peruano, y chileno, al fragor del conflicto político entablado en torno al desarrollo de la soberanía de Tarapacá, anexado desde 1885, y Tacna-Arica, cuyo dominio se demoró hasta 1929. Ese desarrollo abrazó incluso segmentos importantes de la población indígena regional aymara, lo que de manera más general constituye una rareza para la época. Ello puede entenderse satisfactoriamente solo si acordamos a los agentes del Estado chileno (autoridades, funcionarios) y peruano (cónsules en la región, delegados oficiales), así como a organizaciones sociales y políticas, a líderes e intelectuales regionales de una y otra pertenencia nacional un muy activo papel en la promoción de un discurso y acción política nacionalista. Pero, también, aceptando la existencia de condiciones de cambio

propio Estado y en un clima de mucha violencia e inseguridad de vida, una numerosa población peruana sale definitivamente de los territorios anexados. Asimismo, las crisis salitreras de principios de siglo, con posterioridad a la Primera Guerra Mundial, llevaron al retorno del numeroso contingente de trabajadores bolivianos existente en la región, de tal modo que en conjunto con la crisis política aludida despejaron el camino, resolviendo la situación de trinacionalidad existente, para el desarrollo de una soberanía más efectiva del Estado chileno en los territorios nortinos.

El espacio interior en que tradicionalmente residía la población andina o, más simplemente, el espacio andino, fue de varias maneras intervenido y afectado por los procesos descritos. Primero, mediante el reemplazo de las instituciones estatales peruanas por las chilenas, pero solo en niveles locales por el desplazamiento de los centros de poder y autoridad hacia la costa. Así, se crean subdelegaciones y distritos dependientes de las gobernaciones de Iquique, Pisagua, Arica y Tacna, a su vez incluidas en la Intendencia de Tarapacá, las dos primeras, y de Tacna, las otras dos[17], en los que se designan autoridades de menor cuantía (subdelegados, jueces e inspectores de distrito) y se hacen presentes algunos funcionarios públicos (profesores de escuelas de primeras letras, destacamentos de policía auxiliares, etc.). Las autoridades provinciales y locales (gobernadores y, dependientes de él, algunos subdelegados), canalizaban la acción del Estado hacia las comunidades locales y recibían de estas solicitudes y demandas. En cuanto a la impartición de justicia, en el nivel local operaban jueces e inspectores de distrito, designados usualmente de entre miembros de la población local, más por ausencia de interesados "chilenos" competentes residentes en las zonas andinas, que por la confianza depositada por las autoridades superiores en los ciudadanos peruanos designados para estos cargos. Recaía sobre sus espaldas la tarea de resolver problemas y litigios de menor cuantía suscitados entre la población de sus distritos y derivar hacia los tribunales competentes aquellos de mayor envergadura. Basado en lo anterior, puede hacerse notar que no existió hasta momentos tan recientes como la década de 1990 gobiernos locales elegidos y conformados por y desde las poblaciones locales[18]. Inmediatamente por sobre el nivel

social y cultural en al menos algunos segmentos de población aymara para procesar, incorporar y efectuar una militancia nacionalista. Para expresarlo de un modo sin duda muy esquemático, se requiere de sujetos provistos de algunos rasgos de modernidad. Es un buen caso para incorporar al debate histórico acerca del nacionalismo indígena en el Perú.

17 Al menos hasta 1929, momento en el que Tacna y varios de los territorios adyacentes retornan al dominio de Perú.

18 Que nada tienen que ver con las comunidades andinas históricas, sino con jurisdicciones municipales surgidas desde el rediseño político administrativo efectuado por el gobierno autoritario en 1980.

de las asambleas comunales no oficialmente reconocidas se erguían las atribuciones de jueces de menor cuantía y subdelegados, quienes además se constituían en los canales oficiosos de los pobladores aymaras.

Segundo, tiene lugar la expulsión de la población económica y socialmente más prominente de la zona interior, por sus manifiestas lealtades nacionales peruanas y por un virtual estado de terror sobre la población, ejercido por las autoridades de gobierno en el nivel local y el empleo de la policía y destacamentos del ejército. Se trata de población que toma distancia de la condición social y cultural de indio y que debido a la acumulación de riqueza y el control del Estado en el nivel local, desarrolla un patrón de dominación característico sobre la población indígena del área. La salida al exilio definitivo de prácticamente todas las más prominentes familias rompe, según puede colegirse, con aquel patrón de relaciones penetrado por rasgos neocoloniales. En su reemplazo, las autoridades chilenas ponen en operación uno más definidamente moderno, pero ciertamente no democrático. Todo lo anterior precipitó una recomposición profunda del sistema de relaciones internas en el espacio andino al desmembrarse y virtualmente descomponerse el grupo dirigente y de poder en el área.

Atendiendo a la periodificación cuyo primer capítulo acabamos de presentar, a la descripción de cada uno de ellos seguirá el análisis de las consecuencias o implicaciones de la relación entre Estado chileno y comunidad andina en lo referente a la cuestión de la tierra[19]. Las proposiciones que se señalan a continuación, por otra parte, se mantienen cerca del marco de política general (exclusiva para los andinos o no) aplicado en cada período a la población indígena del norte del país, con el objeto de ganar vinculación entre procesos estructurales y períodos históricos con las vicisitudes de la constitución de derechos de propiedad garantizados por el Estado.

Dicho lo anterior, recordemos que el espacio andino o el espacio de las comunidades andinas tiene su origen en la estructuración de la sociedad colonial durante el siglo XVI e inicios del siglo XVII y en sus evoluciones ulteriores. Aquel quedó limitado a la precordillera y cordillera andina; los valles bajos les son ajenos en tanto desde momentos coloniales tempranos fueron enajenados de sus primitivos habitantes, dando origen a un conjunto de pequeñas haciendas. Se constituyen de esta manera dos grandes espacios agrarios regionales: el no indígena (campesinos no indígenas o "castas" y pequeñas haciendas) en los valles bajos y oasis, y el indígena de

19 Se trata más que nada de hipótesis surgidas de la revisión de la información disponible, cuya validación definitiva depende de investigaciones históricas más detenidas y de análisis detallados que acá no es posible concluir.

las comunidades que coexiste en algunos casos con el sistema agrario no comunitario, pero que por lo general quedan desplazados hacia la altura.

El inicio efectivo del período de la anexión y constitución de soberanía lo situamos en cuanto al asunto de la tierra indígena en 1886 y no en 1879. La cuestión de la propiedad en los sectores de las gobernaciones de Iquique y Pisagua no se aborda oficialmente sino hasta ese año en la jurisdicción de Iquique y dos años más tarde en el área de Pisagua. Ella se realiza mediante la creación de Registros de Conservadores de Bienes Raíces encargados de la legalización del dominio y su acreditación. Sorprende la prontitud con que se pone en actividad una acción estatal de este tipo, a pocos años de la conquista militar del territorio. Asumimos que la necesidad de su creación e instalación se debió a las necesidades de clarificar y organizar legalmente la propiedad minera, principalmente la de los yacimientos salitreros y, secundariamente, la de la propiedad urbana de los puertos de Pisagua e Iquique, ambos en pleno desarrollo. En apoyo de lo anterior, resulta de interés reparar en que Conservadores homólogos se forman en Arica y en Calama bastante más tarde, tanto como finales de la primera década del siglo XX, representando áreas en las que la actividad minera salitrera es inexistente. A su vez, en Antofagasta, un área con importantes yacimientos mineros, pero sin ninguna actividad agraria, las oficinas del Conservador se instalan bastante antes, en sincronía con las de Iquique y Pisagua. Por tanto, es la cuestión de los derechos de propiedad mineros lo que impulsa la pronta creación en el norte del país de los registros de propiedad, sistema que en el resto del país había venido desarrollándose con anterioridad. En un primer momento la propiedad agrícola andina no tiene importancia alguna para el Estado. Adquirirá relevancia más tarde, a inicios del siglo XX.

Hasta donde sabemos, no se encuentra entre los objetivos de los gobiernos de ese entonces una acción dirigida a la determinación e inscripción de la propiedad andina e indígena en la zona norte. No obstante, muy tempranamente tiene lugar una oleada de inscripciones de propiedades agrícolas de los valles en la jurisdicción de la provincia de Iquique y de valles y alta cordillera en la de Pisagua. Hacia fines de siglo la mayoría de las chacras de valles como los de Tarapacá y Camiña y las estancias ganaderas de Isluga estaban inscritas en los Conservadores correspondientes a sus jurisdicciones. Una segunda oleada de inscripciones de tierras agrícolas tiene lugar a partir de 1909-1910 y se prolonga por casi toda la década. Por aquel momento, todas las unidades administrativas mayores (Arica-Tacna, Pisagua, Iquique, Calama y Antofagasta) mantenían operativos sus respectivos registros. Es posible suponer, debido a ello, que lo que en este momento ulterior se pretendía someter a norma legal por todo el territorio conquistado y anexado no era solo la propiedad minera, sino también la de bienes raíces y la actividad de comercio. La cobertura de la acción

de los Registros en cuanto a los tipos de inscripciones que conservaban y a las zonas que cubrían es coherente, por lo demás, con un período en el que el Estado buscaba establecer una efectiva soberanía en la zona. Un aspecto de ello es la sujeción a la legalidad chilena de los derechos de propiedad invocables por los habitantes y personas o sociedades con intereses en la área.

La propiedad agrícola, la andina y aymara entre ella, queda sujeta en lo sucesivo a las leyes del país. No existía durante el período peruano un sistema de registro de la propiedad agraria como el que instauran los Conservadores. Para estos efectos, según lo que sabemos, una función equivalente quedaba cubierta por las Matrículas de Propietarios de bienes raíces e industria de la categoría de "castas" (en breve, criollos o no indígenas) y las Matrículas de Indígenas. A diferencia de los Conservadores que son manejados dentro de la órbita de acción del poder judicial, los registros de Matrículas se mantienen dentro del ámbito de tuición de los gobiernos departamentales. Estas matrículas no habrían sido consideradas en manera alguna para la constitución de un registro de propiedad agraria en el marco de las leyes y ordenanzas chilenas. Se procedió enteramente según los reglamentos de los Conservadores de Bienes Raíces. Tiene efecto, en esta medida, un corte bastante radical no solo en la modalidad como se legaliza la propiedad agraria, sino que en la continuidad de los registros. Se parte desde cero; se hace *tabula rasa* del modo de registro y legalización de la propiedad operante previamente. La acción de los Conservadores representa entonces un parteaguas en la historia de la legalización de la propiedad indígena en los Andes del norte de Chile.

La titulación del dominio de la propiedad raíz de uso agrícola bajo el sistema de los Registros de los Conservadores de Bienes Raíces tiene varias condiciones. Supone hechos de posesión o control, dominio en una palabra, desde los que se gestan derechos correspondientes a, o invocables por, sujetos naturales o jurídicos, cuyo reconocimiento y legitimidad son demandados y producidos por el imperio o jurisdicción de la ley. Implica regulación; es decir, la propiedad agraria indígena andina queda en lo sucesivo sujeta a la ley positiva del Estado nacional, desautorizándose tanto las normas consuetudinarias como una regulación basada en el arbitrio del ejecutivo, del tipo que prevaleció durante largo tiempo en Perú. Basado en lo anterior, implica también normalización; esto es, acciones tendientes a homogeneizar, clasificar, encasillar los distintos tipos de derechos de propiedad reconocibles según los antecedentes y formalidades exigidos por la legislación. Esto último presupone, asimismo, la acción de regularización en que lo que era irregular o ajeno es sometido a las modalidades de reconocimiento que impone la ley.

En definitiva, existió para el Estado la necesidad coyuntural o de corto plazo de hacer claridad acerca de los derechos mineros, especialmente los

referidos al salitre. Estas primeras acciones y las ulteriores, sin embargo, deben entenderse en una perspectiva más estructural o de largo plazo. La anexión de territorios a la soberanía de un nuevo Estado presupone por parte de este actos de gobierno en los que queden delimitados los dominios y ámbitos de acción del Estado, del mercado y de la sociedad. Se desarrollan en la época, entonces, acciones de inventario y catastro de recursos (minerales, silvoagropecuarios, poblacionales, etc.), un aspecto de todo ello es la definición de lo que está sujeto a propiedad. Una cuestión crítica aquí es la determinación de los bienes privados, bajo el principio de que todo aquello que no es demostradamente privado (por medio de títulos reconocidos o de demostraciones de posesión), corresponde al dominio público. Sobre los bienes públicos se establecen títulos que en lo sucesivo facultan al fisco para actuar como propietario; es decir, con prerrogativas para enajenarlos, traspasarlos en arriendo, autorizar ocupaciones y explotación de recursos, etc. Los dominios privados, por su parte, son la fuente de considerables impuestos a la renta y de ingresos por otros conceptos asociados a la propiedad y a la actividad económica conexa (derechos, permisos, patentes, etc.). Por último, el ordenamiento resultante permite la operación de las instituciones, los tribunales de justicia en concreto, encargadas de dirimir el conflicto que endémicamente recorre la distribución de los derechos de propiedad entre agentes sociales involucrados.

La propiedad agraria regional se reconstituye, al igual que lo que sucede por la misma época en la zona mapuche, respecto de sistemas de propiedad anteriores. En la región andina la propiedad había evolucionado durante el siglo XIX hacia un régimen privado, por lo que el proceso de constitución de un sistema de propiedad moderno encuentra un terreno ya abonado para desarrollarse (parcelación de la propiedad, reconocimientos de derechos individuales, etc.), especialmente en el área de valles. Aun así, ello no represente solo la reconfirmación de la propiedad existente, como veremos. En efecto, durante el conflicto político por Tacna y Arica, el otorgamiento de títulos de propiedad constituyó un instrumento de presión sobre los campesinos de los valles, donde los sentimientos nacionales peruanos fueron especialmente intensos. Asimismo, la expulsión y el exilio de muchos propietarios peruanos abrió paso a la remuda de nuevos ocupantes que paulatinamente fueron obteniendo confirmación legal mediante títulos emanados del Estado.

A los campesinos andinos la obtención de títulos de propiedad proporcionó varias certidumbres simultáneas: el reconocimiento de la posesión de derechos individual o colectivamente considerados (por vía del derecho sucesorial); por este camino alcanzaron legitimidad para esos derechos y, sobre todo, garantías dadas por el Estado para la defensa de ellos, llegado el caso que fueren usurpados o denegados por otros

particulares. Esto es lo ideal y, sin duda, el sentido que se quiso dar al proceso de inscripción y titulación mediante el sistema de Conservadores. Sin embargo, las irregularidades menudearon y ciertos efectos estructurales problemáticos fueron definiéndose. Ello abre la interrogante y levanta dudas acerca de las consecuencias de la titulación de la propiedad realizada por intermedio de los Conservadores en la formación de un sistema de propiedad eficiente. Es decir, capaz de establecer derechos claros para toda la población campesina andina en un momento considerado, que faculte para los titulares el ejercicio expedito de los derechos implicados en la propiedad (uso, goce y disposición) y que considere mecanismos definidos para la reproducción del sistema en el tiempo. El resultado histórico es ciertamente problemático y esta condición representa una de las conclusiones de la presente investigación. Otra pregunta también pertinente para el presente, en momentos que se cuenta con un instrumento legal *ad hoc* (la figura jurídica de la comunidad indígena contenida en la Ley Nº 19.259), es la de los efectos del sistema de propiedad formado a partir del sistema de Conservadores y según las leyes de propiedad de la tierra vigentes desde fines del siglo pasado, sobre la vieja institución de la comunidad andina.

b) *Estado de compromiso y desarrollo de la zona interior (1930-1973)*

Se trata del aproximadamente medio siglo que transcurre entre la resolución del diferendo acerca de Tacna y Arica y la crisis salitrera de 1929-1930, en un extremo, y la crisis política cuyo desenlace inaugura el período de dictadura de Pinochet, en el otro. El Estado se hace socialmente incluyente, al punto que el modelo económico y de desarrollo implementado, conocido como "de sustitución de importaciones", busca precisamente un crecimiento protegido de los avatares externos y con un alto grado de control nacional de la economía; el pacto social y político conocido como "estado de compromiso" se conforma en torno a la promesa de un nivel aceptable de redistribución de la riqueza, la participación social y política, la inclusión social y el acenso paulatino en las condiciones de vida de la población de los estratos bajos.

Solo tan tardíamente como en la década de 1960 y principios de la siguiente se definen e implementan programas y proyectos de desarrollo de y para la zona interior o andina en el norte de Chile. El Plan Andino de Arica y la ampliación de las actividades de Corfo (Corporación de Fomento) en el interior de Antofagasta y en Iquique así lo atestiguan. Antes de eso, según la información que disponemos, la acción desarrollista del Estado solo secundariamente está dirigida al fomento productivo; se enfatiza el desarrollo de alguna infraestructura (caminos de penetración, establecimientos escolares) y de servicios (principalmente educacionales;

sanitarios en menor medida). Como sea, la acción del Estado queda definida en un sentido distinto del período anterior. No se limita solo a la expansión de la soberanía del Estado sobre el territorio, sino que, además, adquiere un tinte desarrollista.

Se debe tener claridad en este asunto: la acción desarrollista en el espacio andino es una derivación o apéndice de importancia secundaria respecto de las acciones que los gobiernos implementaron desde la década de los años de 1930 para paliar la crisis permanente en que quedó sumida la economía regional con la culminación del ciclo salitrero. Solo en la década y media de fines del período del "estado de compromiso" se advierte una acción más claramente dirigida al territorio andino interior y a su población. Antes de eso, constituye un ámbito básicamente indiferenciado sujeto, al igual que cualquier otra geografía humana nacional, de similares acciones en el campo del gobierno interior, la educación y las obras públicas. El cambio de orientación lo proporciona una mirada o identificación campesinista de la población aymara. De esta manera, solo hacia el final de las décadas analizadas se advierte una acción de apoyo directo del Estado en favor de campesinos aymaras. Su correlato práctico es un conjunto de acciones enmarcadas por esta definición. De este momento provienen acciones más decididas en el campo de la infraestructura de riego y en el fomento de la agricultura. La cuestión de la propiedad andina y la acción estatal dirigida hacia ella adquiere así un sentido agregado.

La acción estatal en esta materia particular es factible definirla como de regularización desarrollista. En ausencia de una política o programa especial para las poblaciones andinas del extremo norte del país, debemos asumir que la visión y la acción realizada en el campo de la propiedad de la tierra sigue los mismos lineamientos generales que los aplicados para sectores análogos (pequeños productores silvoagropecuarios poseedores de dotaciones limitadas de tierras) en otras regiones del país. Ellas consistieron centralmente en campañas de promoción de iniciativas de saneamiento y regularización de la propiedad agrícola. En diversos momentos durante el período considerado, entonces, apreciamos un incremento de la frecuencia de las acciones de titulación.

El supuesto político y social general tras estas acciones en favor de la regularización de la pequeña propiedad agraria es que representan un factor de estabilidad social y desarrollo del campesinado; es un medio, asimismo, de crear compromisos políticos. Se le imagina como una forma de estimular el desarrollo de los campesinos propietarios. Las garantías y derechos que se ganan con la titulación de la propiedad otorga el estatus de propietario legalmente respaldado, valora los bienes titulados, hace a los campesinos sujetos de crédito, etc. De todos modos, según la lógica económica andina, la tierra además de un medio

de producción cumple una función patrimonial para las unidades domésticas propietarias; es la garantía de la continuidad de la empresa doméstica que posee esos haberes. Si se considera la perspectiva de los sujetos campesinos andinos, la inscripción y la titulación de la propiedad agraria tiene entonces un sentido económico y, además, funciones y significados culturales profundos.

c) *Estado autoritario y la geopolítica del espacio andino regional (1973-1989)*

Particularmente durante la década de los años de 1980 se advierte una activa presencia estatal en las zonas interiores andinas del norte del país. A diferencia del período anterior, las zonas interiores no son una periferia de un área de crisis social a la que llegan algunas acciones del Estado, ni tampoco es centralmente el ámbito de localización de actividades productivas y de un sujeto social, el campesino regional. Quizá por primera vez durante el período republicano chileno estas zonas interiores importan por sí mismas, aunque no por ser interiores respecto de la costa, sino por su condición de limítrofes con soberanías nacionales políticamente sensibles (fronteras con Perú, Bolivia y Argentina, con esta última en la puna de Atacama). Son territorios, entonces, geopolíticamente importantes que deben ser objeto de acciones tendientes a crear o mantener un estado de cosas favorable a los intereses nacionales. En su momento se habló de "fronteras vivas", de integración con fines de seguridad nacional, etc. De esta manera, el objetivo general de esas acciones fue la plena integración de la población andina a la "vida nacional": se busca llevar la nación allí donde esta no estaba o se encontraba solo en un estado incipiente o precario, mediante la acción catalizadora del Estado. La población residente, andina y en buena proporción aymara, constituye en esta óptica más un problema que un factor en favor de los intereses nacionales en juego. En definitiva, el desarrollo andino entendido como modernización culturalmente asimiladora, en continuidad, aunque intensificada, con la tónica general de la acción del Estado, es un instrumento o medio de una cuestión más general, global, dependiente de los intereses superiores del Estado y de la nación[20].

[20] Resulta paradojal que una acción sostenida de integración con fines geopolíticos, por tanto no directamente dirigidos a los habitantes de las tierras altoandinas, realizada por el gobierno autoritario, quedara en la memoria andina como realizaciones dirigidas a ellos, orientadas en su favor. Lo que resulta un accidente es interpretado como destino. Esta memoria es un elemento a considerar en cualquier explicación de la tendencia aymara a favorecer electoralmente a la derecha política, heredera del gobierno autoritario.

Las medidas más destacadas en materia de integración de los territorios interiores al resto de la región y el país fueron las derivadas de la reforma municipal de 1980. Esta, a su vez, depende de la reforma administrativa del Estado que otorga a los municipios poderes incrementados para atender necesidades y requerimientos de la población. Aplicada a la zona interior andina, se tradujo en la creación de varias comunas, algunas de ellas con población enteramente andina (aymara y atacameña). Se manifestó también en la intensificación de la acción sectorial del Estado. Por ejemplo, en una mayor presencia del Instituto de Desarrollo Agropecuario, del Ministerio de Salud, del Ministerio de Obras Públicas por intermedio de la Dirección de Vialidad y del Ministerio de Bienes Nacionales. En materia de educación, se implementó un programa especial para zonas fronterizas aisladas conocida como Plan de Escuelas de Concentración Fronteriza. Este plan consideró no solo las áreas fronterizas con Perú y Bolivia, sino también hacia el sur del país, sitios sensibles de frontera con Argentina en la cordillera andina, lo que por lo demás despeja cualquier duda acerca de la eventual exclusividad de esta política para un sujeto social particular.

En relación con la temática que nos concierne, la presencia del gobierno autoritario en las zonas interiores del norte del país se caracteriza por no tener como objetivo el desarrollo de la población andina en cuanto a su doble condición de pobreza y diferencia étnica. La considerable actividad desplegada, especialmente a partir de 1980, se entiende principalmente como una estrategia destinada a reforzar condiciones de estabilidad del asentamiento y bienestar de población fronteriza en un área políticamente sensible. Las acciones de inscripción y regularización de tierras por parte de las oficinas regionales del Ministerio de Bienes Nacionales fueron comunes y ellas beneficiaron a una considerable cantidad de campesinos de los valles. Como en décadas anteriores, la plena propiedad individual es considerada también un factor de dinamización y desarrollo, pero en este caso menos con un afán de promoción social que con uno tendiente a facilitar la entrada de estos recursos al mercado de tierras. Efectivamente, existe un activo mercado de tierras en los valles precordilleranos y en los oasis del desierto nortino, en especial aquellos que cuentan con potencial agrícola (caso de Camiña, por ejemplo) o turístico (caso de Mamiña o, fuera de la I Región, el de San Pedro de Atacama). Entonces, podemos también entender las medidas dirigidas al mejoramiento de la titulación y saneamiento legal de la propiedad como un factor facilitador de ese proceso de expansión de relaciones mercantiles. En las demás localidades, usualmente ubicadas en tierras agrícolas marginales y de mayor altura, no encontramos ese efecto y la regularización sirve más bien para otorgar seguridades respecto del dominio, especialmente si se tiene en cuenta que son lugares con alta migración y, eventualmente, abandono productivo de tierras.

d) *Estado de postdictadura y reconocimiento étnico (1990-2000)*

Un cambio de importancia tiene lugar durante este período en la relación entre el Estado chileno y poblaciones indígenas nacionales. Con la promulgación en 1993 de la Ley Indígena, por primera vez en más de un siglo a las sociedades indígenas del país, la aymara entre ellas, se les concede[21] el reconocimiento como sujetos de derecho, dejando atrás la condición de meros objetos de políticas de integración, asimilación y desarrollo como orientación prevaleciente de la visión y la acción del Estado hacia ellos. El eslogan del momento es el de un "desarrollo con identidad". Desarrollo entendido como mejoramiento de las condiciones de vida o el salir del estado de pobreza que caracteriza a la gran mayoría de los miembros de las etnias chilenas. A ese desarrollo el Estado debe concurrir mediante una política adecuada. Se la ha calificado de "discriminación positiva", porque privilegia a los indígenas en determinadas acciones (distribución de tierras, entre lo más particular y resaltante) y no considera otros potenciales requirentes carentes de esa condición. El componente "con identidad" en la acción del Estado es entendido como una orientación dirigida al abandono de prácticas tendientes explícitamente a la asimilación cultural y social y, como contraparte, a la promoción de la reproducción y desarrollo de las diferencias por medio de aciones en materia lingüística, defensa ante agravios culturales, etc. Los actores étnicos obtienen una legitimidad y espacios de diálogo y negociación con el Estado que previamente se les negaba de plano si es que alguna vez se llegaba a planteamientos desde ese tipo de posiciones.

Con la Ley Indígena también se anuncian cambios en la relación entre el Estado y la tierra de las distintas etnias del país. Se retoma, ahora de manera extensiva para todas las áreas y grupos indígenas, una posición proteccionista que caracterizó la política del Estado sobre la tierra mapuche hasta 1973 (debe anotarse que más por la efectividad de la acción de dirigentes y organizaciones mapuches que por el convencimiento de los gobiernos acerca de estas medidas proteccionistas sobre la tierra). Se trata, también, al tenor de la Ley Indígena, del reconocimiento y eventualmente de la reconstitución de la comunidad indígena. Las acciones que desde el Estado se implementan tienen como telón de fondo, entonces, la defensa de los recursos, y las tierras indígenas su acrecentamiento y el estímulo a la recomposición de formas de asociación que caracterizaron el tejido social de esas comunidades. Para la zona andina, a la acción en materia de

[21] En realidad ese reconocimiento se obtiene con la participación de las organizaciones indígenas activas hacia el final de la dictadura, organismos no gubernamentales solidarios, así como personas y grupos políticos sensibles a las demandas de reconocimiento, reparación y desarrollo que aquellas expresaban.

propiedad se le podría definir, entonces, como de regularización defensiva y de reconstitución. En paralelo, han continuado desarrollándose acciones dirigidas a la inscripción, reinscripción o actualización, regularización y saneamiento de los derechos particulares sobre la tierra, especialmente en los sectores de valles, dando así continuidad al tipo de acción estatal que venía implementándose desde décadas anteriores.

Aunque nos extenderemos más acerca de esta materia en un capítulo posterior del texto, consignemos que para el caso andino esa política general de regularización defensiva y de reconstitución respecto de la tierra está lejos de ser coherente con otras acciones estatales (como la intensificación de la inscripción particularizada) y con la situación, las prácticas y los intereses aymaras y atacameños. Las medidas de limitación a la plena propiedad (prohibición de enajenación a terceros no indígenas, por ejemplo) les parecen a la mayoría de los individuos, los dirigentes y las organizaciones como inconvenientes e inoportunas. Es esta una razón por la que son remotas las posibilidades de que el Registro de Tierras[22] contenga algo más que algunas inscripciones aisladas. Asimismo, la figura jurídica de la comunidad ha servido más para activar el faccionalismo interno que para la reconstitución de la comunidad local organizada y, otras veces, apenas ha cargado el inventario de las figuras colectivas que impone la relación con los organismos del Estado; es decir, ha sido acogida según una intención puramente instrumental, sin que contribuya a una reapropiación de las instituciones comunitarias con sentido en la tradición. La legislación disponible (Ley Indígena) y la acción de las oficinas estatales correspondientes (Corporación de Desarrollo Indígena, CONADI, en especial) se rige según una imagen abstracta que poco o nada expresa la especificidad histórica y la heterogeneidad interna de la comunidad andina regional; por lo mismo, poco o nada representa en concreto, más allá de una adhesión también abstraída de la realidad sociológica, para los individuos y agrupaciones aymaras.

[22] Un registro especial previsto por la Ley Indígena de 1993 en el que se mantendrán reunidos la información y los títulos de esas tierras, de manera de facilitar su consulta y manejo por parte de los organismos del Estado y los propios indígenas interesados.

CAPÍTULO 5
LA COMUNIDAD ANDINA PERUANA DE TARAPACÁ Y ARICA (1823-1879)

Introducción

Durante el período comprendido entre 1821, año en el que San Martín rompió los lazos del Perú con España, y 1993, otro hito histórico, las comunidades aymaras de Tarapacá y Arica mantuvieron una situación general de desconocimiento jurídico e indefensión legal. El primer hito temporal corresponde al año de la emancipación de los criollos del Bajo y Alto Perú de la Corona de España y, con ello, el inicio de una política hacia las poblaciones andinas que no incluía el reconocimiento jurídico de la comunidad colonial; el segundo es el de la dictación en Chile de la Ley Nº 19.253 (también llamada Ley Indígena), la que contempla la figura jurídica de la comunidad indígena, figura que nunca antes alcanzara a las colectividades andinas de los territorios peruanos y bolivianos anexados en 1879. Con esta última, se abre la posibilidad de reconocimiento legal de las comunidades andinas. Los 170 años que median entre una y otra fecha dejan a las comunidades aymaras de la zona como instituciones *de facto*, libradas para su reproducción en buena medida a la acción de las propias poblaciones locales.

Para el período peruano (1821-1879) no tenemos la posibilidad, por falta de información adecuada, de tomar como foco del análisis la continuidad de la comunidad en lo que dice relación con los factores internos que estarían operando; internos porque esa orfandad jurídica podría en principio ser indicadora de una ausencia de fuerzas externas –por lo menos desde el Estado peruano– que promovieran esa permanencia. Podemos ciertamente conjeturarlos y algunos comentarios se introducen en los párrafos pertinentes. Una mejor posibilidad se tiene, en cambio, con el análisis de las transformaciones de la relación entre el Estado peruano y las poblaciones indígenas y, junto con ello, la evolución de la estructura agraria andina regional para, desde aquí, inferir ciertas consecuencias respecto de la institucionalidad y el desenvolvimiento de las comunidades. Entre las posibles dimensiones analíticas privilegiamos, entonces, una económico-social y una jurídica negativa, ambas estrechamente relacionadas

como se tendrá ocasión de ver. Nos moveremos indistintamente, asimismo, señalando aspectos referidos a las unidades domésticas, los grupos de parentesco y las comunidades sociológicas.

5.1. La comunidad andina durante el período republicano en su versión peruana (1821-1879)

Sostenemos que la acción del Estado peruano y chileno, posteriormente, sigue una lógica regularizadora y privatista de la tierra, descartando a las comunidades en cuanto corporaciones que median la relación entre los productores indígenas y un orden superior representado por el Estado. De derecho, aunque no siempre de hecho, las comunidades dejan de existir para el Estado; no caben en el tipo de ordenamiento de la población indígena que se apunta a construir en lo sucesivo. En su reemplazo se impone un régimen de reconocimiento particular de los derechos sobre la tierra y, con ello, una relación individualizada, no intermediada al modo tradicional, entre los productores y el Estado. Como consecuencia de lo anterior se desarrolla un nuevo balance entre comunidad y unidades domésticas, en el que se refuerza la autonomía de las unidades de producción familiar y entran en crisis las atribuciones políticas formales de la comunidad.

Visto lo anterior en términos más generales y en una perspectiva temporal más amplia, una dinámica de desarrollo es la que caracteriza la evolución de la comunidad durante los dos siglos siguientes a la radicación colonial inicial. Se trata de cambios caracterizables de ese modo en cuanto se dirigen a la realización de una tendencia impuesta por las condiciones de estructuración iniciales implementadas a fines del siglo XVI. Ya avanzado el siglo XIX y agotado el impulso de desarrollo, principalmente por efecto de condiciones externas, tiene lugar una segunda transformación o cambio estructural de las formas de organización social andinas referidas a la tierra. Para esta región no se trata, posiblemente, de un vuelco de la radicalidad, aunque quizá sí de su envergadura de aquel iniciado por las políticas toledanas, pero en cualquier caso conduce a una reestructuración interna importante de la comunidad. Existe un relativamente largo período de reformas y cambios desde fines del siglo XVIII hasta principios del siglo XX, momento en el que podemos apreciar la vigencia de una comunidad ya plenamente remozada. Asumimos, entonces, estar en presencia de un conjunto de reformas parciales que van dirigiendo y acumulando los cambios hacia una situación de transformación estructural.

¿Cuáles son esos cambios durante el período peruano y a qué factores son atribuibles? Empecemos desarrollando someramente dos cuestiones centrales: el tributo y la relación con la tierra.

5.1.1. *El tributo indígena y su evolución entre 1821 y 1879*

El 27 de agosto de 1821 el Protector José de San Martín elimina el tributo de los indios o naturales. Un día más tarde emite el decreto que termina con los servicios de los indígenas en minas, obrajes y haciendas o servicios personales a hacendados, curas y autoridades del Estado. Por este acto no quedarían exentos de efectuar desembolsos en favor del erario nacional peruano, sino que en lo sucesivo lo harían no en tanto que tales, por su condición de indígenas, sino que como cualquier otro ciudadano en función de sus haberes, propiedades e ingresos. Lo que se busca consagrar mediante estos cambios es el reconocimiento de la población indígena como integrante de una comunidad de ciudadanos del Perú. No está de más recordar que la Constitución de 1823 hizo explícitos requisitos capacitarios y censitarios para el ejercicio de los derechos civiles; estos y otros requisitos, así como diversas trabas de hecho, mantuvieron vigencia durante todo el siglo XIX y buena parte del siglo XX. Eran bastante remotas para los "indios", entonces, las posibilidades de ejercer la condición de ciudadano que se les concedía.

La economía peruana colonial de inicios del siglo XIX estaba organizada en torno a las haciendas, minas, obrajes y a las comunidades. Especialmente de estas últimas provenía parte importante de los ingresos fiscales (alrededor de un tercio). Además de las rentas de aduanas y los empréstitos extranjeros, fueron los ingresos devengados de la población indígena bajo la denominación de "contribución" los que permitieron el financiamiento del Estado durante las primeras tres décadas de existencia independiente. En efecto, la crisis fiscal por endeudamiento y las necesidades del gasto público, además de una disminución de la "euforia libertaria" (Noejovich, 1991:45) llevaron a que en noviembre de 1826, siendo presidente del Perú Hipólito Unanue, se restableciera la "contribución correspondiente a los indígenas". El cambio de nombre no debe llamar a engaño: se continúa por esta vía con una versión reformulada del tributo colonial. Es una política continuista en tal grado que se determina el padrón y los montos a cobrar según aquel establecido para 1820, en vísperas de la independencia. Se restablece, asimismo, al menos para fines tributarios, la denominación de "indígena", con lo que se introduce una cuña en la inspiración liberal de los libertadores. Se hace recaer sobre la población indígena, como en el pasado, una parte importante del financiamiento del Estado, y la reproducción de una clase política que buscaba establecerse en el nuevo contexto republicano. La población indígena fue así asumida como una fuente de sustentación financiera, sin que ello se tradujera en inclusión social (promoción de intereses sectoriales indígenas, incorporación a la

construcción de la nación, etc.). Desde el punto de vista de la tributación, un mejor trato recibieron a este respecto las castas. Se introduce, sin embargo, una importante diferencia: en lo sucesivo y hasta el término de la contribución indigenal, esta "era fijada *per capita* (y) su recaudación, en claro contraste con la experiencia colonial, no implicaba ninguna responsabilidad corporativa" (Bonilla, 1991b:341). El peso relativo de esta contribución en relación con comparables puede valorarse a partir del decreto de extinción de los impuestos de castas y de industrias (esta última reaparece más tarde), fechado en 1829, por improductivos y la confirmación de la de indígenas (Noejovich, *op. cit.*:49). También por esos años, a principios de los treinta, se emiten documentos que exigen terminar con trabajos forzados y relaciones de servidumbre. Es notoria entonces la continuidad de muchos aspectos, salvo el apuntado, en la relación entre el Estado y la sociedad criolla con los indígenas.

El tinte proteccionista y paternalista del Estado peruano con los indígenas se confirma mediante sucesivas disposiciones y ordenanzas que, emanados durante los años cuarenta y cincuenta, buscan precaverlos de la enajenación de sus tierras o al menos disminuir las presiones que recibían para hacerles cumplir servicios personales, trabajos como *mitayos* y *pongos*, limitaciones a la circulación fuera de sus comunidades, etc. La expresión más prominente de esta actitud es el Decreto del 5 de julio de 1854, mientras gobernaba Ramón Castilla, mediante este se suprime el tributo indígena. Ella fue posible de implementar debido a la bonanza económica que otorgó al financiamiento del Estado la explotación del *wanu* en la costa del Pacífico. Es una medida que también se relaciona con el interés de ampliar bases de apoyo político (Bonilla, *op. cit.*:356). En lo sucesivo, no habrá más "contribución indigenal". Se mantendrán otros impuestos, como el que graba las utilidades de predios agropecuarios particulares. También por la época fueron derogados, o volvieron a serlo (tenemos la referencia de una derogación de la contribución de castas para 1829; cf. supra), las contribuciones que afectaban la categoría de "castas". Según Bonilla, estas fueron suprimidas en 1840 durante el gobierno de Gamarra y su justificación, también con un tinte paternalista, se remitía a que afectaba principalmente a gentes menesterosas (*op. cit.*:344). ¿Quiere todo esto decir que los indígenas y con ellos otros grupos sociales dejan en lo sucesivo de efectuar pagos al erario nacional y, de manera más general, de ser exaccionados por el Estado y grupos de poder regionales y locales? Es un tema al que volveremos luego de analizar información referida a Tarapacá. En el ínterin, es indispensable atender la relación que el Estado peruano guardó durante el siglo XIX con la tierra indígena, un vínculo estrechamente ligado con el tema del tributo.

5.1.2. *La tierra indígena y el Estado peruano entre 1821 y 1879*

La relación moderna entre el Estado y la tierra indígena en el Perú se inicia con los decretos de Bolívar referidos a los derechos de los indios. Antecedentes de ellos son el Bando de Santa Fe (emanado de la junta revolucionaria de Santa Fe de Bogotá el 24 se septiembre de 1810), el que postula la igualdad de los indios ante el Estado (ciudadanía) y la repartición entre ellos de las tierras de los resguardos (agricultura familiar). Se apunta por esta vía al desarrollo de una capa de agricultores prósperos con base familiar que democratice la propiedad de la tierra. Se establece una salvaguarda temporal a la disposición de la tierra para evitar fraudes. También lo es la Resolución de las Cortes de Cádiz del 9 de noviembre de 1812. Estas aprobaron la adjudicación en propiedad individual de las tierras comunales solo cuando estas las tuvieron en gran cantidad; se tuvo en cambio más liberalidad con las tierras baldías aledañas a las comunidades para su distribución a los hogares indígenas. Constituye, por tanto, una fórmula mixta respecto del principio planteado por el Bando de Santa Fe (Figallo, 1994:113-115).

En cuanto a los decretos de Bolívar, el primero de ellos fue promulgado en Cundinamarca, Colombia, el 20 de mayo de 1820. Tiene una inspiración reparadora en favor de los indios por los perjuicios históricos que les ocasionara el despotismo español. Incluye la orden de devolución de las tierras de resguardo usurpadas, la distribución de la tierra entre las familias indígenas, sin necesariamente disolver los resguardos, prohíbe y pone limitaciones a los arrendamientos de tierras indígenas, estipula la enseñanza obligatoria de primeras letras y establece el respeto a las libertades civiles de los indios como los de cualquier otro ciudadano. Si el primero se aplica para el territorio de la gran Colombia, el segundo de ellos, fechado en Trujillo el 8 de abril de 1824, se remite a los Andes Centrales. Dispone la enajenación de las tierras del Estado sobrantes que no hayan sido objeto de remate, composición o adjudicación legal previa. Quedan fuera de la indicación anterior las tierras de los "indios" ocupadas individualmente, declarándolos propietarios con plenas capacidades respecto de aquellas que se encuentran en su poder. En cuanto tierras nacionales, se estipula también la división y repartición de las tierras comunales, reservándolas para aquellos individuos indígenas que no las poseen o las tengan en cantidad insuficiente, vendiéndose cualquier remanente. Como una manera de limitar conflictos y abusos se privilegiaría la adjudicación a aquellos que las hubiesen habilitado, las poseyeran o las tuvieran sujetas a un arriendo. La ejecución de las materias contenidas en el decreto quedó en manos de los funcionarios del Estado. Como en el primer decreto, el fomento agrario se asocia aquí al desarrollo de las explotaciones familiares con plenos derechos de propiedad sobre sus

recursos. Se reconoce, además, los actos jurídicos regulares con los que la Corona española adjudicó tierras en propiedad privada. Para el caso indígena en particular se establece el principio, luego con un largo recorrido en la práctica de la relación entre Estado peruano y tierra indígena, de que la ocupación es equivalente a un título de propiedad. En relación con lo anterior, la visión del indígena es la de un legítimo poseedor y propietario, limitado en la disposición de sus tierras por las ataduras coloniales (*op. cit.*:117-120; Noejovich, *op. cit.*:46-47).

Un tercer decreto (más bien un conjunto) atingente a los derechos de los indios, posterior a la victoria de Ayacucho con la que se sella la independencia de la América Meridional, se promulgó en Cusco el 4 de julio de 1825. El conjunto de tres decretos reúne un pronunciamiento acerca de los derechos de los indios a la propiedad de la tierra, uno referente a los derechos económicos de los indios y un tercero acerca de la extinción de títulos y autoridad de los caciques. Las funciones de estos últimos serán en lo sucesivo cubiertas por gobiernos locales. Ellos no tendrán una dignidad especial, sino que serán tratados como ciudadanos corrientes con plenos derechos y deberes. Debe valorarse lo anterior como una manera de establecer el principio de igualdad, constituyente de una república de ciudadanos. Los derechos económicos, a su vez, exigen el término de los servicios personales, las exacciones (eclesiásticas, de servicios públicos), los malos tratos (vejámenes, abusos), el pago indebido por el trabajo, etc., para ello se considera, como principal medida, el que las relaciones de trabajo estén mediadas por contratos libremente consentidos, pagados en dinero y de acuerdo con los salarios vigentes en cada región. El primero del conjunto, por su parte, aclara y demanda la aplicación del decreto de Trujillo y se plantea, junto con ello, la distribución de las tierras en poder de caciques y recaudadores por ser estos agentes quienes con frecuencia se habían apropiado de tierras indígenas de manera indebida, al amparo de sus cargos y funciones. El documento incluye otras medidas de menor significación. Un alcance de gran importancia en este decreto es el de la limitación de los propietarios indígenas plenos (porque ya las poseían con o sin títulos o porque se les asignará) a la enajenación de esas tierras por un lapso de 25 años (hasta 1850). Esto morigera bastante la responsabilidad que suele atribuírsele a Bolívar en las ulteriores usurpaciones de tierras a las comunidades, especialmente por el proceso de expansión de la gran propiedad serrana que se abre hacia fines del siglo XIX[1].

Un último decreto es el de Chuquisaca, fechado el 14 de diciembre de 1825. El decreto reafirma varias medidas contenidas en los anteriores,

[1] Cf., por ejemplo, el juicio crítico de un historiador importante como Bonilla, 1981: 18; 1986a: 437; 1991a: 207; 1997: 94.

centrando su atención en las tierras públicas o del Estado. Se trata por tanto de un decreto de colonización y no de redistribución de tierras. Podemos destacar tres alcances de importancia: la reiteración de que las tierras adjudicadas estén sujetas a restricciones de enajenación por una vida (25 años); luego, la obligación de que las tierras adjudicadas sean trabajadas directamente por los beneficiarios y, por último, el derecho preferente de los indígenas a las tierras nacionales (Figallo, *op. cit.*:127-128).

En la visión bolivariana, la entrega de tierras suficientes daría inicio a un proceso de campesinización que debiera conducir a los indígenas a la formación de un nutrido estrato de agricultura familiar próspera. Ella reemplazaría como agente productivo dinámico tanto a las haciendas como a las comunidades de origen. Estas no necesariamente se disuelven, salvo en aquellos casos en que la distribución de la tierra sea completa. La legislación emanada del libertador apunta de esta manera a una transformación de la estructura agraria andina potenciando la pequeña y mediana agricultura familiar como una manera de frenar la expansión hacendal (con ello, disolviendo las connotaciones serviles de que se acompaña una estructura agraria dominada por esta forma de organización de la producción) e incrementar la producción agrícola.

Con el retorno de Bolívar a Colombia en 1826, se desarrolla un proceso que en esta materia podría calificarse de ratificación formal y de involución en lo sustantivo. Ese mismo año se restablece el tributo indígena, eliminado por San Martín años antes. El Congreso peruano suspende, en agosto de 1827, la ejecución de los decretos bolivarianos, hasta en tanto se legislara de manera definitiva referente a la materia. Más tarde, en una Resolución Legislativa fechada en marzo de 1828 se ordena dar cumplimiento a los decretos, se reconoce a los indígenas "el pleno dominio de sus tierras", cuestión que en lo sucesivo se ratificará cada cierto número de años (Noejovich, *op. cit.*:49) y se confirman las restricciones a la enajenación hasta 1850. Se exceptúan de lo anterior a los indígenas que supieran leer y escribir, bajo el principio de que no requerían medidas de protección en tanto contaban con los instrumentos para discernir apropiadamente la suerte de sus bienes. Se indica que esta sería una puerta entreabierta para el "despojo legalizado" de las tierras indígenas en lo sucesivo (Figallo, *op. cit.*:132). La involución en cuestión no se refiere entonces a la derogación de los decretos de Bolívar; estos se confirman pero terminan sin aplicación en los hechos. Es posible recordar que las dificultades técnicas, los problemas de financiamiento, los vacíos institucionales, las complejidades de una acción pertinente a sistemas de tenencia y propiedad complejos, etc., se alzan como obstáculos formidables para su cumplimiento. En los hechos, de volvió a una fórmula de protección de la tierra indígena (confirmando sus derechos a ella) y del indígena, pero sin el reconocimiento de las comunidades como corporaciones de derecho.

Las razones de este ratificar sin ejecutar son también económicas y políticas. Desde tiempos coloniales e incluso prehispánicos, como ha sido postulado por Platt (1982), el acceso del Estado o poder exterior al tributo está mediado por las garantías dadas por ese poder para el paralelo acceso de las poblaciones andinas a la tierra. Si ello se expresó en el pasado en trabajo, durante tiempos coloniales la fórmula incluyó productos y más tarde, crecientemente, el dinero. Durante tiempos republicanos se definió sobre la base de pagos en dinero y así ocurrió casi siempre. Pero, servicios personales, faenas en favor del fisco, servicios de apoyo a la administración, etc., en el siglo XIX habrían sido entendidos también como un componente de un pacto de reciprocidad. Todo ello tiene lugar, por cierto, en el marco de un sistema de coacción basado en el poder del Estado y, también, en el consentimiento otorgado por la población indígena a este arreglo o "pacto de dominación" (Brachet, 1997).

Un Estado peruano de postguerras de independencia agobiado por la falta de recursos y por las deudas habría requerido retornar al viejo sistema de tributación, probado y, en general, por todos aceptado. Por otra parte, en algunas zonas como la de Cusco y también, sin dudas, la de Tarapacá, la extensión y el valor de la renta de las tierras distribuidas a cada individuo serían tan bajas, que la recaudación resultante de la implantación de un impuesto indirecto resultaría irrisoria. El funcionamiento del Estado no estaba por aquel entonces en situación de prescindir del tributo indígena directo como el más expedito de los caminos para resolver siquiera en parte sus grandes apremios. Por lo demás, ello fue claramente percibido por algunas autoridades de la época, entre ellas el prefecto de Cusco don Agustín Gamarra, más tarde presidente de Perú (Peralta, 1997:56).

No existieron, entonces, las condiciones, ni el tiempo, la convicción y la voluntad de resolver lo anterior mediante un impuesto indirecto a la propiedad indígena luego de efectuada una distribución masiva de la tierra entre la población indígena y puesta en funciones una estructura agraria con un componente campesino parcelario indígena masivo; es decir, según el proyecto de formato liberal que buscara impulsar Bolívar. Esta transformación parece que se percibió, además, como una fuente de conflictos potenciales de grandes proporciones: ella podría acarrear la presión de terceros para apropiarse de las tierras indígenas ahora enajenables bajo ciertos resquicios y por la percepción de una ruptura del pacto de garantías del Estado en cuanto al resguardo de la tierra indígena. Recordemos al respecto que lo que pudiéramos llamar una resistencia campesina a la dominación en los Andes durante tiempos coloniales y, más tarde, en las décadas que giran alrededor del siglo XX, encontró precisamente en el tema de la tierra y las garantías otorgadas para su acceso uno de sus focos más visibles. Podríamos todavía recordar

la continuidad de una ética política paternalista en la relación entre el Estado y las poblaciones indígenas, seguramente continuador de una homóloga actitud existente durante momentos coloniales.

En el Código de 1836 desarrollado bajo el gobierno de Santa Cruz se reconoce la existencia de bienes comunes como derechos de los miembros de una o más comunidades, lo que no parece tener otras consecuencias en términos del reconocimiento legal de ellas y de la acción de la administración del Estado. Por otra parte, alrededor de 1840 gana vigencia la doctrina en la que la ocupación (posesión prolongada) constituye un modo de adquisición de la propiedad (algo que como hemos visto se planteara claramente ya con Bolívar) y, hacia fines de esa década, las autoridades y la administración son quienes adjudican (más bien confirman) los derechos de propiedad sobre la tierra. En 1845 se promulga una ley que ampara la colonización y el establecimiento de asentamientos humanos y que confirma para los indígenas el dominio de las tierras que usufructuaran. Se ratifica de este modo el principio de los decretos bolivarianos respecto de la necesidad de asignación particular de la tierra, ya no por medio de la venta de terrenos baldíos, sino de que aquella, cuando está desamparada, es de libre ocupación. Queda bajo la jurisdicción administrativa la ratificación de estos casos; ello incluye dirimir las posesiones de comunidades indígenas en temas de conflicto respecto de ocupación y dominio (Noejovich; *op. cit.*:51-54).

En 1852 el nuevo Código Civil introduce una especificación referente a los bienes comunes: lo son concernientes a corporaciones legalmente reconocidas. Sin embargo, las comunidades al no ser reconocidas en el Perú sino hasta principios del siglo XX no son objeto de la aplicación del artículo que señala lo anterior. El reconocimiento en cuestión quedaba eventualmente en manos de las autoridades y su aplicación sujeta al arbitrio de ellos. Es con este Código que se ignora claramente la existencia legal de las comunidades y que las deja en la indefensión legal. Los decretos bolivarianos no ordenan su disolución propiamente, sino que esto se produciría como efecto de la acción de distribución de las tierras de comunidad, privando a estas de su base principal de sustentación (Figallo, *op. cit.*:131-132).

Posteriormente, una Resolución Suprema de octubre de 1876 se pronuncia en favor de los indígenas como sujetos libres de decidir respecto de las distribuciones y redistribuciones de sus tierras, sin que en ello deban intervenir las autoridades administrativas. Ulteriores leyes y decretos no conciernen a este estudio por quedar fuera del período analizado. Baste decir que en los años de la guerra y posteriores se continúa con la política formal paternalista y de protección ante los abusos más flagrantes que se cometen contra los indígenas (Noejovich, *op. cit.*:55-56).

5.2. Estado, comunidades y estructura agraria en Tarapacá

En este apartado analizamos la información provista por la documentación presentada a continuación desde el ángulo de las comunidades andinas y la población indígena en ellas contenida, con el apoyo de la bibliografía que trata el asunto. Tres dimensiones analíticas son consideradas las más pertinentes. Primero, el régimen tributario al que se encontraban afectos los indígenas de esta zona; segundo, la estructura agraria que se fue constituyendo en el espacio andino regional, cabalgando entre una herencia colonial y las transformaciones impuestas por el período, y tercero, la categoría de indígena y la de comunidad en su relación con la tributación, el régimen de propiedad y el sistema agrario del siglo XIX.

5.2.1. *Estado, esfera privada de poder y comunidades*

La articulación entre el Estado y las comunidades con fines de tributación, posiblemente el vínculo más importante entre ellos durante las primeras décadas republicanas, se realizó en lo sucesivo, por el lado del Estado, por intermedio de los subprefectos, los gobernadores de distrito y los recaudadores del tributo, y, por el lado de las comunidades, por los representantes locales de las comunidades. Los primeros derivan de la prefecturas departamentales y, antes que ellas, del poder ejecutivo nacional; los segundos de las asambleas comunales. En esta articulación debemos consignar dos momentos. Uno en el que se mantiene por vía de los hechos la autonomía del gobierno comunal (correspondiente con las comunidades históricas coloniales) y otro en el que una estructura municipal entra en funciones. En efecto, en 1853, durante el gobierno de Castilla, se pone en actividad una estructura administrativa municipal que concentra en cabeceras distritales la sede de la acción estatal, limitando las atribuciones y radio de acción de los cabildos y asambleas comunales (Matos Mar y Fuenzalida, 1969:142-143). Los cambios entre uno y otro momento pueden resumirse entonces que se concentra el poder del Estado en las capitales distritales y se expropia autonomía a las comunidades locales. Con ello se jerarquizan las comunidades, por una parte (las comunidades asociadas a las cabeceras distritales tienen una dinámica de cambio con muy distintos atributos que aquellas no beneficiadas por esta centralidad) y se concentra la localización del poder del Estado y, en asociación con aquel, la del poder económico, político y social privado, todos estos quedarán instalados u operarán en un sistema de pequeños centros jerarquizados entre sí.

En asociación con lo anterior, la dinámica de fragmentación política de Perú en el siglo XIX (caudillos con radios de acción variable, grupos regionales de poder, familias poderosas a nivel local, todos ellos poco

articulados nacionalmente) coexistiría con una paralela fragmentación del Estado cuando sus representantes regionales y provinciales en alianza con elites económicas y políticas de cada zona (Bonilla, 1991b:357-358) dan origen a lo que se ha denominado para el caso ecuatoriano como "esferas privadas de poder" o privatización del poder. Estas alianzas y solidaridades preexisten sobre la base de vínculos parentales y matrimoniales previos o se crean basadas en intereses comunes y se refuerzan por medio de lazos sociales. En relación con ello, la ausencia de un vínculo indígena con el Estado en su conjunto mediante la contribución, luego de remitida tal obligación a mediados del siglo, reforzaría la capacidad de acción de las autoridades locales y provinciales y de sus eventuales aliados sobre ellos.

Se señala la existencia de un proceso de diferenciación social interno en las comunidades, favorecido por el debilitamiento de los controles comunales y la posibilidad de concentración particular de la tierra (Matos Mar y Fuenzalida, *op. cit.*). Lo primero se expresa en la congelación de la distribución y redistribución de tierras por la comunidad. Ello funcionaba como un instrumento que igualaba, relativamente hablando, a los comuneros en su condición de tributarios a medida que los varones ingresaban a esa categoría (según el criterio de la edad laboralmente activa y, eventualmente, el de la inclusión de forasteros). De ello se carece en lo sucesivo. Lo segundo procede con repartos favorables, fenómenos de diferenciación demográfica, habilitación y colonización de nuevas tierras, ocupaciones de baldíos y sectores abandonados, compras de retazos, etc. Sobre la base de eventuales diferencias previas (por ejemplo, la que existía entre caciques y el común de indios), lentamente se forma un segmento de población diferenciado económica, social, política y culturalmente. En una dimensión económica, mediante el control de la tierra (concentración relativa de tierras, aguas, rebaños, fondos de reposición productiva) y de las empresas locales (como las vinculadas al arrieraje o la molienda de granos). En una social, al tender a ocupar estos sujetos posiciones expectantes al interior de jerarquías sociales sustentadas en el prestigio, la legitimidad y el reconocimiento de la población local (cuestión por su parte asociada al desarrollo de "deberes" comunales como pasantías religiosas, promoción de obras de beneficio común, activación de influencias con fines de defensa o promoción de los intereses de la comunidad, etc.) y al desarrollo de redes de relaciones (parentales, económicas, clientelares) que constituyen una base importante de la propia promoción particular de estos sujetos. En una política, estos individuos y familias se constituyen en el espacio público local como figuras prominentes y como mediadores o intermediarios con las autoridades en el nivel local, por una parte, y con los agentes económicos y de mercados locales y provinciales no indígenas, por otro; con todos estos, por lo demás, se establecen crecientes afinidades e identificaciones. Culturales, a su vez, en un doble aspecto.

Primero, mediante el aprendizaje y la incorporación del castellano que, tendencialmente, reemplazará la lengua nativa, pero que sobre todo amplía los recursos simbólicos y el horizonte de referencias sociales de estos individuos por relación con el común de "indios". Segundo, mediante la circulación étnica (de "indio" a "cholo" o "mestizo"), la que se torna posible cuando los instrumentos y el "capital" (social, lingüístico, económico, político) de que disponen se los permite.

Todas las dimensiones arriba presentadas, como podrá intuirse, se retroalimentan recíprocamente. Por ejemplo, el dominio fluido y competente del castellano es una herramienta indispensable para un indígena que aspire a expandir su ámbito de relaciones hacia otros actores provinciales. Es un modo también de reconocimiento en su comunidad como un potencial mediador e intermediario. Relaciones, posicionamiento social relativo más elevado, haberes culturales prestigiosos, etc., son también favorecedores del éxito de empresas y actividades económicas expandidas. Pero estos haberes son también difícilmente obtenibles en el transcurso de la vida de un sujeto, salvo como una etapa de una estrategia de movilidad social intergeneracional de largo plazo, si acaso no se cuenta con medios de vida que permitan saltar la valla de una esforzada reproducción simple. Según la información que disponemos, fragmentaria hasta ahora, tal parece que en Tarapacá y Arica el fenómeno de diferenciación social cuyo modelo general acabamos de presentar se manifestó solo en las comunidades más importantes de los valles bajos en estrecha relación con el proceso de reproducción y cambio de la elite criolla provincial.

Esta última se desarrolla orientada hacia las actividades extractivas argentíferas en los centros tradicionales (Santa Rosa y Huantajaya) y, a medida que avanza el siglo, en las del salitre. En relación con la exportación de grandes volúmenes de *wanu* y salitre se hace indispensable el desarrollo portuario; con ello, el crecimiento de tamaño e importancia económica y administrativa de Iquique, lo que la lleva a constituirse poco antes de la guerra en la capital provincial, reemplazando a la histórica Tarapacá. Un proceso paralelo se vivió con la habilitación progresiva de ciertas caletas como Pisagua y Pabellón. El *wanu* provincial fue una producción concesionada por el Estado a empresas no locales. El salitre, en cambio, contó con una creciente participación de agentes y recursos regionales. Estas actividades se asocian con una economía minera empresarial familiar que al momento de la guerra había iniciado y en otra buena medida había también sido reemplazada por formas empresariales más desarrolladas. Por tanto, se trata de un desarrollo dinámico al menos en un doble sentido. De una parte, se desplaza la localización de los centros económicos y administrativos regionales, concentrándose todo ello en el puerto de Iquique que se expande rápidamente hasta constituirse en el centro urbano y portuario de la zona. De otra, se reestructura la economía

regional en el sentido de que la tradicional actividad extractiva minera se desplaza desde la plata al salitre, al tiempo que se expanden las unidades empresariales y la población involucrada.

Con lo anterior, también se reorienta la economía agraria regional. Esa reorientación tiene al menos un par de factores precipitantes. Uno de ellos es la interrupción de los circuitos de venta de productos regionales (vinos, aceite de oliva, posiblemente pescado seco) a los mercados mineros del altiplano ahora boliviano, en lo sucesivo sujetos al pago de derechos aduaneros y a barreras diversas, dependientes del estado de las cambiantes relaciones entre Perú y Bolivia. En paralelo, se gesta un aumento de la demanda regional de productos y subproductos pecuarios con la expansión de actividades económicas ligadas al salitre y el aumento de población que fluye hacia la zona. El regional se transforma en uno de los espacios andinos de influencia del ciclo salitrero en sus inicios. Ello se entiende porque la tecnología de la extracción, elaboración y transporte de minerales era todavía relativamente rudimentaria, al igual que el sistema de transporte y abastecimiento por las zonas interiores. En tal caso, se establece una cerrada relación entre las economías del ciclo extractivo y las economías regionales productoras de todos aquellos bienes necesarios susceptibles de adquirir a costos relativos más bajos. Algunos estaban disponibles por las economías andinas locales. De esta manera, los mercados relacionados con el sistema andino regional son el de insumos productivos (forrajes para animales de trabajo), el de productos campesinos de consumo humano (frutas y hortalizas) y también el de fuerza de trabajo.

Ahora, una sociedad heterogénea internamente, también se inscribe en el espacio social y económico regional de manera diferenciada. Campesinos sin tierras o con una ínfima cantidad de ellas estarán obligados a incorporarse al trabajo asalariado rural agrícola o minero, no pocas veces de manera definitiva. Pequeños productores con suficientes haberes podrán mantener por largo plazo un proyecto agrario, intensificando seguramente sus lazos con el mercado, pero concentrándose en el de productos campesinos y de consumo humano. Campesinos pudientes, empresarios pequeños y medianos podrán, en proporción a su capitalización y, como señalamos, también a su influencia social y política, insertarse en la economía regional diversificando intereses (por ejemplo, como pequeños empresarios de arrieraje y transporte, como asociados en negocios comerciales o mineros, a veces poseerán explotaciones salitreras propias, etc.). Esta inscripción social toca directa o indirectamente a las comunidades aymaras. Estos tenderán a situarse en la base de la pirámide social, pero ciertos segmentos alcanzan, luego de la diferenciación comentada, posiciones económicas y de poder que los desplazan hacia los grupos de la elite criolla regional con la que acaban de confundirse. Clase

y etnia no guardan, de este modo, una relación de perfecto traslape. Esta es más bien una relación de superposición parcial: entre etnia indígena y posiciones de clase desfavorables a medida que nos dirigimos hacia la base de la estructura; entre etnia criolla y posiciones de riqueza, poder y prestigio cuando evaluamos su ápice. Desde un punto de vista dinámico, la tendencia será a la de la circulación étnica de pertenencias indígenas a criollas en los dos extremos: en el de la proletarización definitiva en las factorías salitreras por parte de un segmento de aymaras desplazados del agro y en el de la incorporación a los grupos de la elite regional por parte de sus individuos más privilegiados.

Esta queda compuesta, entonces, por un grupo de criollos que desde antiguo permanecen instalados en los valles bajos y oasis, desde donde tradicionalmente manejaron sus asuntos mineros y mercantiles, más aquellos que provienen desde otras zonas del sur de Perú y la capital, como asimismo la primera oleada de comerciantes y empresarios extranjeros, más ese pequeño segmento indígena que se incorpora sostenido en su posición desahogada y que busca con ahínco saltar las vallas de las fronteras étnicas de origen colonial. Estos últimos serán intermediarios importantes entre las comunidades, el mercado y el Estado. Los primeros cederán hasta cierto punto su espacio de influencia agrario en favor de este segmento emergente de extracción indígena, para ocuparse de impulsar actividades que los relacionan más con el desierto intermedio y las actividades urbanas costeras (minería, comercio, algunas profesiones, administración del Estado, gestión empresarial, etc.). Una parte de los segundos terminan situándose de lleno en los núcleos de actividad más dinámicos de la región y en menor medida en los valles y oasis, a tono con el tipo de intereses que los atrajo a la zona. Por otra parte, el reclutamiento de funcionarios del Estado se nutrió de estos grupos, en especial del primero y el segundo; más tardíamente en el siglo XIX del tercero. Por tanto, las comunidades se relacionaron con el Estado, con el mercado y el sector empresarial mediante individuos pertenecientes a un mismo grupo y red social ampliada. Esta, posiblemente, defendía una importante autonomía de hecho respecto de los poderes centrales y, por tanto, frecuentemente el poder y la autoridad del Estado se arbitraban de tal modo de favorecer o al menos no perjudicar los intereses de clase y regionales de este grupo. Esta será una cuestión de interés para entender la dinámica regional de la enajenación de la tierra indígena, caso que ella hubiere existido.

El capital internacional, los intereses imperiales ingleses, la mediación que en ello jugaron los capitales chilenos y el propio Estado terminan por cavar la fosa en la que se entierra la importancia regional de este grupo, trabajosa y largamente ganada. Pierden importancia como grupo social en el control de las fuentes de la riqueza salitrera cuya explotación ellos

iniciaron, todo en favor del capital internacional y de un país conquistador. Con posterioridad a la guerra pierden toda injerencia en el Estado y terminan sometidos al extrañamiento político por el propio poder estatal que los reemplazó. Carecerán en lo sucesivo de la decisiva injerencia que mantenían sobre el destino de la retaguardia indígena de la que se sirvieron. Esta acaba por reemplazarlos, ya durante la primera mitad del siglo XX, en el dominio sobre la tierra que debieron abandonar por compulsión y por apego a sus convicciones nacionalistas.

5.2.2. *El tributo en la provincia de Tarapacá*

a) *Las dimensiones de la tributación indígena*

La contribución indigenal puede entenderse de varias maneras, básicamente complementarias, pues aluden a dimensiones y planos diferentes, en principio no contradictorios ni incompatibles entre sí[2]. Es una manera posible de recuperar la multidimensionalidad del fenómeno. En primer lugar, puede entenderse como la objetivación de una forma de exacción, de una coacción externa; como la expresión de una relación de dominación[3]. Esta coacción se fundamenta en las necesidades de financiamiento del Estado peruano de las primeras tres décadas de independencia (1824-1854). Sin duda que una relación de dominación estructural es en los Andes de origen colonial e incluso anterior a este período. Con todo, en momentos republicanos se especifica con atributos propios.

Por otra parte, la contribución indigenal puede considerarse un dispositivo eficiente hasta mediados del siglo XIX, como lo habría sido en el pasado el tributo colonial indígena en dinero (Assadourian, 1982:293-318), para asegurar la afluencia de mano de obra indígena en economías no campesinas. Se trataría de fuerza de trabajo accesible para las haciendas mediante bajas remuneraciones debido a las presiones fiscales que sobre ellos se erguían. El problema de la aplicación de esta

---

2 Entiendo las reservas de Bonilla en tanto el caso analizado por él, Ayacucho, se acomoda imperfectamente a alguno de los modelos de explicación, en particular el de un pacto de reciprocidad entre Estado y campesinado andino, utilizados para la experiencia histórica de los Andes (*op. cit.*:335-336). No obstante, asumo la utilidad de diferenciar metodológicamente los casos de los modelos y revisar la posible pertinencia y aplicación conjunta de uno o más de ellos para el análisis de situaciones determinadas.

3 La definición es reconocible en la formulación ya clásica de Wolf, para quien "allá donde alguien ejerce un poder superior efectivo, o dominio, sobre un agricultor, este se ve obligado a producir un fondo de renta. Esta producción del fondo de renta es lo que, críticamente, distingue al campesino del agricultor primitivo… el término campesino denota una relación estructural asimétrica entre productores de excedentes y dirigentes" (1971:19-20).

tesis para momentos republicanos es su implicación de dispositivo, de instrumento de una estrategia más o menos conscientemente buscada y diseñada. El tributo indígena puede ser entendido así para momentos fundacionales. En los inicios de la Colonia, el virrey Toledo y sus asesores bien pudieron entender y calcular esas consecuencias e incorporarlas como una dimensión necesaria de la arquitectura de la economía política colonial andina que ellos estaban creando. Pero en el siglo XIX esta sería más bien una consecuencia involuntaria y, por tanto no planificada. Por lo demás, no en todas partes habría tenido una expresión cuantitativa considerable. En el departamento de Cusco, por ejemplo, el control que para el período ejercieron las haciendas sobre la fuerza de trabajo indígena de la zona giró alrededor de 16% (población sujeta a una relación de yanaconaje). En tanto, las comunidades mantuvieron el 84% restante (comuneros libres que pudieron interaccionar con las haciendas u otros espacios de trabajo, eventual o regularmente, pero manteniendo su independencia) (Peralta, *op. cit.*:60-61). En realidad, el Estado estaba en primer lugar interesado en el tributo, no en la afluencia de fuerza de trabajo a las haciendas. Las autoridades del Estado arbitraron las relaciones y los conflictos entre haciendas y comunidades, cuidando de no ganarse, en lo posible, la animosidad de las comunidades, para ello intentaron no inclinarse de una manera clara en favor de las haciendas. Considero, entonces, que si se le quita la condición de instrumento racional, calculado para un fin y lo consideramos una consecuencia no consciente o premeditadamente buscada, etc., la tesis puede aplicarse al contexto y momento que analizamos.

Por último, la contribución indigenal puede concebirse como una modalidad o expresión particular de un pacto social, de un pacto de dominación, cuyos alcances son más amplios. En efecto, ellos también remiten a dimensiones económicas, políticas y sociales, distintas de la del tributo. Tienen como referencia, para el momento que analizamos, al proyecto de construcción del Estado-nación, la república y la sociedad desde las clases y segmentos que controlan el Estado y el poder económico y político del espacio peruano. La dimensión que analizamos es bastante especial, sin embargo. Se trataría de la continuidad remozada de un pacto de reciprocidad colonial (cf. Sánchez Albornoz, *op. cit.*, por ejemplo) y, con bastante probabilidad, incluso de data anterior, en la que la contribución indigenal tiene como contrapunto seguridades y garantías emanadas del Estado sobre el dominio de la tierra y la defensa de esos derechos de dominio. En este arreglo la contribución sirve al financiamiento del Estado, a la reproducción de la institucionalidad y del poder que conviene en garantizar el acceso legítimo a la tierra; los recursos productivos son a su vez, como puede entenderse, un factor crítico en la reproducción

de una sociedad campesina como la andina de principios del siglo XIX. Reparemos, en lo inmediato, que se trata de un pacto político fundado en una visión colonial, o neocolonial si se quiere (estamentaria), tanto por parte de los propios indígenas como desde el Estado[4].

Podríamos decir que la relación de dominación que se ejerce en los inicios de la república peruana está mediatizada por un pacto de reciprocidad, centralmente referido a la tierra y a la tributación. Por causa de un contexto que va paulatinamente cambiando, el Estado peruano estructura esta relación de dominación-subordinación dándole continuidad a un tipo análogo de relación precedente mediante instituciones, prácticas y discursos en parte al menos heredados de la experiencia histórica de dominación colonial. Por la existencia de ese pacto es que aquella puede con éxito relativo (económico y político) modularse según un argumento a la vez cultural (étnico) y de desigualdad social (clase). Debido a la naturaleza de una relación moderna, de corte liberal, como la que intentaran impulsar los libertadores San Martín y sobre todo Bolívar, ella habría involucrado más intensamente en el financiamiento del Estado a otros sectores sociales y liberado a los indígenas de la pesada responsabilidad que se le hizo recaer sobre sus hombros. La reorganización de una tributación en metálico mediante criterios étnicos efectivamente impulsó a la población indígena hacia el mercado (de productos campesinos y de fuerza de trabajo donde ello fue posible) y, al parecer con menor intensidad que la postulada, hacia relaciones semiserviles en las haciendas. Cuando luego de tres décadas esta coacción fue extinguida, las economías campesinas se habrían retrotraído hacia economías más autosuficientes, más locales, menos monetarizadas; pero ello, desde luego, es algo que seguramente varió según las regiones. Y este es el caso de Tarapacá.

b) *La tributación indígena y su evolución en Tarapacá*

Las páginas siguientes consideran tres apartados: en los dos primeros se describen y presentan algunos datos pertinentes de dos documentos administrativos peruanos, uno de 1845 y otro de 1876, sobre cuya base se abre paso el análisis contenido en el tercero.

---

[4] Como fundamento no gozaba de total consenso, ya que visiones liberales asumían la necesidad, por lo menos desde Bolívar, de una tributación indirecta y no por categorías étnicas. Parece haber tenido una continuidad mayor entre la población indígena a juzgar por la fuerza que este argumento tuvo décadas más tarde, a fines de siglo, ante la arremetida gamonal. Remanentes de esta visión podían, pueden quizá, rastrearse en ciertas categorías del discurso andino (mitos, derecho consuetudinario).

– El "Padrón de contribuyentes de Tarapacá" en 1845[5]

Se trata de un padrón general de contribuyentes de castas (ya que salvo una pequeña fracción de ellos en situación tributaria especial, los indígenas no aparecen detallados) confeccionado en 1845 basado, seguramente, en padrones preexistentes. Se le estipula validez entre enero de 1845 y diciembre de 1849, dando a entender, al igual que en el caso de la "Matrícula de Predios Rústicos" que a continuación examinaremos, el carácter quinquenal de este instrumento administrativo (cf. también Bonilla, *op. cit.*341, quien confirma esta práctica para el caso de Ayacucho). Este se actualizaba con el objeto de adecuarlo a los cambios demográficos producidos en los hogares y comunidades, la situación y las disponibilidades económicas de los pobladores. Intervino en la confección de las actas el apoderado fiscal Manuel Verdugo y el subprefecto de la provincia Carlos Carpio, las que fueron además firmadas por testigos calificados. El padrón general se compone de padrones específicos para cada localidad (comunidad), pueblo y el puerto de Iquique. Estos padrones particulares, a su vez, se ordenan según las jurisdicciones distritales que les corresponden. Los distritos o jurisdicciones administrativas menores de ese entonces eran Tarapacá (el que incluía a los pueblos de Tarapacá, Laonsana, Guaviña, Coscaya, Mamiña, Noasa, Macaya, el "pueblo mineral" de Santa Rosa, el "pueblo mineral" de Huantajaya y el puerto de Iquique), Sibaya (que consideraba a Mocha, Limacsiña, Usmagama, Sipisa, Guaiquiña o Guasquiña como se le conoce ahora y el propio Sibaya), Pica (que incluía a Pica, Matilla, Guatacondo, Quillagua, el pueblo de La Tirana y la caleta Pabellón de Pica) y Camiña (al que correspondía Sotoca, Chiapa, Isluga, Cariquima, Miñemiñe, Camiña, Caleta de Guayna, Pisagua y Camarones). En estos sitios se registró 4.593 "almas de población", sin considerar a la, presumiblemente, mayoría de indígenas. De aquellas aparece el nombre del contribuyente, su edad, estado civil, sexo, la posesión de propiedades, el oficio, el número de hijos y de otras personas a su cargo, consignándose en este caso la edad, sexo y condición civil.

Las contribuciones se organizan en cuatro categorías: indigenal, predial rústico, industrial y eclesiástica. La eclesiástica corresponde al pago por los ingresos de los curatos de las doctrinas de Tarapacá, Sibaya, Pica y Camiña; la tasa es de 78 pesos anuales totales pagaderos semestralmente, como es habitual en la tradición de las recaudaciones tributarias en los Andes. Los cobros recaen sobre los curas en ejercicio. La Industrial o de "contribuyentes de industria" se aplica sobre una categoría específica de

[5] Documento publicado en la *Revista del Archivo General de la Nación* Nº 4/5, 1975/1976, Lima, Perú.

actividad: las plantas de elaboración de salitres o "paradas" en el borde occidental de la Pampa del Tamarugal. Posiblemente, también se adscribían a esta categoría comerciantes (tiendas, posadas, etc.) y artesanos con oficios y talleres por cuenta propia (como carpinteros). Sus propietarios aparecen adscritos a los pueblos de Camiña, Tarapacá y Pica y al puerto de Iquique, sitios donde tiene lugar ese tipo de actividad o, al menos, donde residen sus propietarios.

En la categoría "propietarios de bienes raíces en predios rústicos" se consigna a los propietarios de pequeñas haciendas, de viñas o de parcelas y retazos de menor importancia. En todos los casos se trataría de sitios destinados a la agricultura (no hay menciones dignas de destacar en la crianza de ganados en la precordillera y tierras altas y de la silvicultura en la Pampa del Tamarugal). Dos subcategorías de base etnocultural y racial son aquí visibles: "castas" o criollos, mestizos o no, e "indígenas". El que comentamos no es un padrón detallado de los indígenas, como ya dijimos, sino que de "castas" y de una subcategoría de indígenas[6]. Esta última se refiere a tributarios indígenas que poseen tierras ("predios rústicos") "por reserva, viudedad o herencia". Estas tierras y el paso de estos indígenas a la categoría tributaria que comentamos se asocia, aparentemente, a circunstancias especiales de carácter sociológico. Primero, los derechos de tributarios indígenas fallecidos que mantienen sus viudas como sucesoras de los titulares. Luego, la posesión de tierras por parte de tributarios varones en virtud de su edad o condición menesterosa o desvalida, los que no entrarían en los padrones del tributo indigenal ordinario. También, terrenos cuya posesión se origina en la obtención de tierras mediante repartos de, presumiblemente, terrenos vacuos o terrenos comunitarios indivisos asignados a individuos o a un antecesor inmediato de ellos que luego los transmite individualmente. Por último, están las tierras poseídas a título individual en calidad de propietarios que les corresponden por herencia o que pudieron obtenerse, en casos calificados, mediante arreglos de compraventa.

---

6 La contribución indigenal en otros departamentos y provincias peruanas distinguía, como en Ayacucho, por ejemplo, entre originarios con tierras, originarios sin tierras y yanaconas o mitayos sin tierras y adscritos a haciendas. Los primeros y los últimos pagaban casi un quinto más que los segundos (alrededor de seis pesos) (Bonilla, *op. cit.*:341). En los albores de la independencia en Cusco se reconocía las categorías de originario, forastero con tierras y sin tierras y yanaconas adscritos a haciendas (Peralta, *op. cit.*:55). Es de notar la continuidad, con algunos ajustes, de las categorías sociales en las que se estructuraba la tributación indígena republicana respecto del período colonial precedente. Se trata de una clasificación posiblemente válida también para Tarapacá y cuya relación con la subcategoría que analizamos se nos escapa. Como se indica, se trata de un padrón de contribuyentes no indígenas que incluye una subcategoría y algunos propietarios indígenas.

Las localidades que consignan esta tributación son en Tarapacá todas las ya mencionadas para este distrito, con la excepción de los centros poblados de los minerales de Santa Rosa y Huantajaya y el puerto de Iquique. En Sibaya quedan incluidas todas las localidades. En Pica, la presentan el poblado de Pica, el de Guatacondo y el de Quillagua, excluyéndose Matilla, Pabellón de Pica y el pueblo de La Tirana. En Camiña, por último, se excluye solo Camarones y Pisagua.

Referencias acerca de los indígenas aparecen solo agregadas en términos del monto de la tasa de la contribución indigenal por localidad. No hay listados o especificaciones especiales. Consignemos de partida que la contribución principal de la provincia Litoral de Tarapacá al erario nacional es la "indigenal" con 82,5% del total; este corresponde a 11.178 pesos anuales para el momento analizado por medio del Padrón. Tan alto aporte no es raro para la época, justificando la opinión de que las finanzas públicas peruanas en aquellos años se sostuvieron principalmente de la contribución indigenal. En Ayacucho, por ejemplo, ese porcentaje ascendía en 1836 a 89,6% de los ingresos totales del departamento (cf. Bonilla, *op. cit.*:343). Le sigue la predial rústica con 19,7%; luego la industrial con 6,2% y finalmente la eclesiástica con 0,6%.

– La "Matrícula de predios rústicos de la provincia litoral de Tarapacá" de 1876[7]

Se trata de un documento administrativo que contiene nóminas de los contribuyentes dueños de predios agrícolas desarrollados en terrenos rústicos –por lo demás, el único tipo de terreno reconocido en los valles occidentales y oasis– y que bajo esa condición tributaban al Estado peruano. La copia que obra en nuestro poder terminó de actualizarla en Iquique el apoderado departamental señor Miguel González Otoya el 31 de diciembre de 1876. A ella se intercala un documento escrito también en Iquique en un momento posterior, el 16 de mayo de 1878. Se sugiere de lo anterior que la matrícula de 1876, vigente a partir del "semestre de San Juan del pte. Año 1876" (segunda mitad del año) se utilizó con toda probabilidad todavía en 1878, lo que agrega nueva evidencia acerca de su actualización a intervalos seguramente quinquenales.

---

[7] Una copia fotostática de este documento nos fue gentilmente provista por el Dr. Lautaro Núñez en agosto de 1992. A su vez, este la obtuvo hace años de su original localizado entre papeles sueltos del Archivo de la Intendencia de Tarapacá. El archivo de la administración chilena actualmente se encuentra bajo la tuición de la Universidad Arturo Prat de Iquique; según se nos informara, los papeles peruanos fueron derivados hace ya muchos años al Archivo Nacional en Santiago.

El documento consta de 40 páginas, en estas se listan los "contribuyentes pertenecientes á la clase de propietarios de bienes raises (sic) en predios rústicos" correspondientes a la "Ciudad de Tarapacá" con 92 contribuyentes, Lausana (Laonzana) con 9, Coscaya con 36, Guaviña con 37, Sibaya con 50, Limacciña con 19, Mocha con 20, Chiapa con 52, Sotoca con 9, Camiña con 70, Mamiña con 44, Parca con 37, Quillagua con 17, Matilla con 47, Huatacondo con 30, Pica con 57, Tamarugal con 86, valle de Camarones con 23, Corsa, Tana, Tilibiche y Quiniña con 10. Se añade la contribución eclesiástica de Tarapacá, Camiña, Sibaya, Iquique y Pica. En total, son 750 contribuyentes de la provincia. El documento no consigna las superficies poseídas por cada propietario. A juzgar por el número de contribuyentes listados para cada localidad, sin grandes diferencias con el número de unidades de producción campesina existentes en la actualidad[8], los inscritos aparentemente controlaban la casi totalidad de las tierras agrícolas explotables con los recursos de agua disponibles. En su gran mayoría se trata de titulares vivos y, ocasionalmente, de los herederos de un contingente más antiguo. Además de la contribución eclesiástica, en algunos sitios también aparece como contribuyente la "Municipalidad".

El listado incorpora, como en el caso del documento presentado más arriba, la totalidad de las localidades de la provincia en las que se practicaba una agricultura de valles occidentales y de oasis de la Pampa del Tamarugal en un ambiente árido extremo. No aparecen listados, asimismo, los poblados y las poblaciones de la alta cordillera en el borde fronterizo con Bolivia. Entre ellos, se echa de menos toda referencia a Cariquima e Isluga, ambas comunidades orientadas a la ganadería de ovinos y camélidos y a la agricultura de secano (recordemos que los miembros de esas comunidades sí aparecen mencionados como contribuyentes indígenas en el Padrón de 1845). Lista a los propietarios particulares de tierras cuyo avalúo mínimo es de s/ 500 (entendemos que soles), dejando de esta manera fuera otras categorías de productores: aquellos que disponen de un mínimo de tierras (cuyo valor no alcanza el avalúo mínimo) y precaristas, así como a peones de distinto tipo. La tasa de contribuciones se calcula sobre la utilidad anual estimada, la que siempre se considera en 10% del avalúo. De la utilidad así establecida se determina una tasa anual pagadera en dos cuotas semestrales, correspondiente en total al 4% de las utilidades (el 4% del producto neto de las propiedades correspondía a la contribución de castas con propiedades hasta 1840, momento en el que

8 Se trata, por cierto, de una comparación gruesa. No desconocemos la existencia de factores de variación en el número de unidades. Por ejemplo, la incorporación de tecnología (infraestructura de riego predial, tipo de riego), el cambio en las orientaciones productivas (más mercantil, más intensiva), la explotación de nuevas fuentes de agua o la pérdida de fuentes regulares, etc.

se deroga (Bonilla, *op. cit.*:344); tal parece que esta proporción aparece en lo sucesivo asignada al impuesto indirecto que graba la propiedad, independientemente de la categoría social de que se trate.

– Las características de la tributación indígena en Tarapacá

Digamos que, al igual que en otros departamentos y provincias peruanas, en Tarapacá el tributo indígena se reimplantó en 1826 después de unos años de suspensión bajo la denominación de contribución indigenal y que ella tuvo vigencia hasta 1854, momento en el que esta obligación fiscal fue derogada. En paralelo existió la contribución de castas, esta se habría eliminado antes[9]. Mediante la transformación de la tributación ocurrida en 1840 que incidió en la categoría de las castas y la de 1854 que se dirigió a terminar con la contribución indígena, se deroga un sistema de tributación cuyo origen histórico se encontraba en el sistema colonial. Le daba continuidad en cuanto al tipo de tributación, a ciertas prácticas en las relaciones entre grupos sociales en posiciones de poder desiguales y a modos de representación de esas relaciones. A causa de una coyuntura financiera favorable (ciclo del *wanu*), el estilo de tributación inspirado en las instituciones coloniales da paso de manera progresiva (debido a su aplicación escalonada, al retardo en la aplicación de estas medidas) a una modalidad de tributación moderna indirecta.

Luego, debe repararse en que si bien la contribución indigenal está sustentada en un principio de asignación étnica (se contribuye por el hecho de pertenecer a la categoría étnica de indígena), la contraparte de esta categoría, las "castas" (los criollos, los negros, los no indígenas) no contribuyen en tanto que tales, sino, llegado el caso, solo como propietarios de predios rústicos o propietarios de industrias. De no poseer esos bienes, simplemente no contribuyen. Se encuentran operando, como puede advertirse, dos principios de asignación de las cargas impositivas: una directa, de origen colonial, que alcanza a una categoría de población definida según su condición étnica; una indirecta, que graba las utilidades (es decir, que se focaliza sobre la propiedad y la actividad económica, dirigiéndose a la rentabilidad de esas propiedades y empresas) que afecta a la macrocategoría de los no indígenas[10].

---

9 La denominación de "castas" sigue utilizándose, aunque no el tipo de tributación que las afectaba. El Padrón de Contribuyentes de Tarapacá de 1845 concluye diciendo que "son 4593 individuos de ambos sexos y distintas edades y calidad, … Se concluyó (así) el Padrón General de Castas de esta provincia de Tarapacá…" (*op. cit.*:197).

10 Cf. Peralta, *op. cit.*:56, en relación con el proyecto de tributación bolivariano que buscaba reemplazar la tributación directa por los impuestos indirectos o prediales.

El análisis del Padrón de 1845 nos entrega, además, una imagen del peso relativo del aporte tributario al Estado realizado por los distintos grupos sociales respecto de los indígenas. Puede advertirse con facilidad que las tasas de contribución no guardan una relación proporcional directa, sino más bien inversa, con las posesiones, actividades económicas e ingresos. Las paradas o plantas rústicas de elaboración de salitres, por ejemplo, pagan anualmente alrededor de dos pesos y medio promedio. Una contribución por concepto de predio rústico llegaba a dos pesos anuales promedio. Una de indígenas por predios rústicos en razón de reserva, viudez o herencia, también dos pesos, y una indigenal a secas alrededor de dos pesos por año promedio[11]. Podemos suponer que una planta de elaboración de salitres entrega réditos mayores que un predio rústico y estos, en poder de "castas" (no indígenas), probablemente más que la mayoría de sus equivalentes indígenas (por tamaño, ubicación geográfica, fertilidad, productividad por unidad de trabajo o superficie, etc.). En definitiva, los que tienen más tienden a redituar menos al fisco. El Estado es sostenido básicamente por la contribución indigenal (en una proporción cercana a 3:1). Por su parte, el Estado es el medio por el que se reproduce la imposición fiscal sobre los indígenas, favoreciendo, de este modo, un aporte disminuido por parte de aquellos grupos, en este caso regionales, que detentan el poder económico y el del Estado. Como se advierte, esta situación es del todo congruente con aquella más general del Perú para el período: el Estado asumió a "los campesinos y sus recursos como simples fuentes de renta" (Bonilla, *op. cit.*:358).

Según una cuarta-cuestión, es posible hacerse la pregunta de ¿cuán efectiva es la extinción del pago de la contribución indigenal luego del decreto que determinó su término en 1854? Acerca de esta materia dos elementos son remarcables. El primero de ellos es que su extinción como tal, como contribución indigenal no fue automática. Los gobiernos departamentales dependían cuantiosamente para su financiamiento de esta

---

11 Asumiendo el supuesto de que la población indígena corresponde a poco más de la mitad de la población de la provincia, una estimación razonable para el momento, a mediados del siglo pasado. Ello se ve confirmado por los análisis de los censos peruanos realizado por Gootenberg (1991), quien hacia 1927 consigna 63,2% de población indígena para Tarapacá. Según esta misma fuente, en 1850 la población de la provincia de Tarapacá llegaba a 10.418 personas. Ella aumenta a 17.239 en 1862 y a 38.225 personas en 1876. Considerando que hacia la década de 1840 Tarapacá participaba del ciclo extractivo del guano y que ya se había iniciado la elaboración de salitres en la Pampa del Tamarugal, el abrupto crecimiento de la población provincial debe atribuirse al dinamismo económico creado por estos ciclos. Ese crecimiento, a su vez, se origina más en migraciones a la provincia que en el incremento vegetativo. Esta población, asumimos, es en su gran mayoría "castas"; es decir, no indígena. Por tanto, iniciándose la segunda mitad del siglo XIX la relación porcentual favorable a la población indígena en Tarapacá empieza a revertirse a favor de las "castas".

contribución y, por la inestabilidad política reinante, un financiamiento que en lo sucesivo dependiera básicamente de las remesas del gobierno central no era el más atractivo de los panoramas. La bonanza económica del gobierno central estaba basada en los abundantes ingresos del *wanu*, pero no siempre podía contarse con que esas remesas llegaran oportunamente y en la cantidad requerida. Ingresos internos con todo y que estaban controlados y asignados por la administración central parecía una fórmula más segura de financiamiento. Por este motivo, las autoridades departamentales y provinciales tendieron a retrasar la aplicación de la exención de contribuciones (cf. Bonilla, *op. cit.*:349). Para el caso de Tarapacá no tenemos evidencia documental de ese retardo, pero lo suponemos.

El segundo de los elementos indica que si bien la contribución indigenal con retardo o no terminó por extinguirse, las necesidades de financiamiento del Estado en los niveles departamental y provincial se mantuvieron y por tanto siguieron requiriendo del financiamiento proveniente de la población indígena. ¿Cómo entonces es que se mantiene el flujo de recursos de este sector, máxime si, comparativamente, esta población sería por lo común proclive a su cancelación bajo una concepción del tributo como contraparte de un pacto de garantías de posesión de la tierra? Las fórmulas serían dos. Una de ellas es la de las contribuciones personales extraordinarias; la otra es la de las contribuciones prediales, es decir, el paso de contribuciones directas a indirectas. Contribuciones personales extraordinarias están atestiguadas en, por ejemplo, la reposición de la contribución personal en 1879 para enfrentar la guerra con Chile. También en su recurso cuando se hacía necesario cubrir déficit anuales de los presupuestos departamentales (Bonilla, *op. cit.*:351-352). En el mediano plazo, el aumento del número de las contribuciones prediales incorporando en esta categoría a las parcelas indígenas sería una fórmula que contribuiría en resolver las estrecheces endémicas de los presupuestos departamentales. Esto es lo que se deduce de la Matrícula de Predios Rústicos de 1876 de la Provincia de Tarapacá donde localidades que en el "Padrón de Contribuyentes de Tarapacá en 1845" aparecen contribuyendo en calidad de indígenas, en la Matrícula aparecen como contribuyentes de predios rústicos[12]. No hay ningún proceso de recambio de población

[12] Se hace notar la ausencia de toda mención en la matrícula a propietarios de bienes raíces pertenecientes a las comunidades altoandinas de la provincia, por ejemplo, las de Isluga y Cariquima cercanas a la frontera con Bolivia. Tampoco hay indicios aclaratorios al respecto en el propio documento. Estas localidades y una cifra de tributarios si aparece en el Padrón de 1845. ¿Es esto una indicación de la existencia de variaciones en las tasas de la contribución que no tienen que ver solo con la rentabilidad de los predios poseídos; en este caso, la ausencia de tasa y por tanto de contribución fundamentado en alguna razón administrativa, étnica, ecológica, histórica o circunstancial para el período? En este como en el caso anterior sabemos poco de las variaciones en las

que pudiera explicar esto. Los indígenas de antes son tratados ahora como contribuyentes por la utilidad obtenida de sus explotaciones agropecuarias en sus predios particulares. Pero desde las inquietudes que hoy nos mueven podemos requerir si siguen siendo indígenas, y cuál es el alcance de la condición de productores agropecuarios sobre tierras particulares: ¿se pasa de "indio" a campesino por medio de la acción del Estado? Es la pregunta por la evolución de la estructura agraria regional y, en relación con ello, la pregunta por la dinámica de la identidad.

c) *La evolución del tributo e implicaciones en la comunidad indígena*

En el pasado colonial los individuos indígenas y a veces grupos coordinados de ellos se incorporaban temporalmente como asalariados en economías empresariales agropecuarias (haciendas), fabriles (obrajes) y mineras (minas y plantas de elaboración de metales) con el objeto de generar ingresos monetarios con qué aportar en los montos o proporción que les fueran definidos en sus comunidades para completar el entero del tributo. La tierra no siempre o, más bien, con bastante frecuencia no permitió la producción de mercancías comercializables (ya sea en cantidad o por el tipo de producciones que, en caso de circular, lo hacían en circuitos no monetarizados) más allá de un conjunto de bienes de consumo directo, debido a ello fue común el tener que alcanzar esos fondos en economías extracomunales. Esto es válido también para momentos republicanos y lo es en especial para Tarapacá. En efecto, de una parte, factores ecológicos como la localización puntual de recursos de agua en un medio desértico extremo, limitaciones productivas severas por razones climáticas, problemas de topografía, etc.; y de otra, histórico-sociales, como la saturación de la ocupación de recursos ya desde momentos coloniales con la configuración de un sistema regional hacendal-comunitario, no dejan margen a las autoridades coloniales y, más tarde, a las republicanas para satisfacer cabalmente la asignación de nuevas tierras y recursos a la población que la demandaba.

En las condiciones republicanas impuestas a la tributación de los indígenas se desliza una particularidad decisiva en cuanto a la relación con la tierra. Se recordará que el acceso a esta es un derecho que funciona como contraparte del deber de "contribuir" y que este arreglo de deberes y derechos fundamenta en lo sustancial la continuidad del pacto de dominación. Pero, a diferencia del pasado, la relación entre tributo indígena y Estado no se liga en primer lugar a la tierra, mediante las comunidades,

tasas de la contribución indigenal y predial indígena en momentos más avanzados del período peruano de Tarapacá. Ellas existieron para otras zonas del Perú como lo explica Bonilla (*op. cit.*:341).

sino que a una etnocategoría de población, respecto de esta, claro está, se le buscaba proteger en la disposición de tierras y recursos productivos, cuando los tenían, que le permitieran sufragar individualmente esa obligación fiscal. De esta manera, los individuos indígenas que reúnen ciertas condiciones de edad, género y estatus sociológico son objeto de exacciones fiscales (léase "contribución indigenal"), las que en los hechos ya no se relacionan siempre con el que ellos dispongan de recursos agropecuarios garantizados en su acceso y disposición por las comunidades de origen o de adopción y, por esta vía, por el Estado como garante último. En teoría al menos, los individuos deberán obtener los recursos de pago para la contribución de una variedad de fuentes. Estas serán solo agropecuarias en la medida que cuenten con recursos productivos bajo su control en cantidad suficiente. Serán mixtas o no agropecuarias en el caso de que esos recursos falten en parte o en su totalidad. A una situación de este tipo puede llegarse si no existen tierras y recursos suficientes y adecuados para ampliar las cabidas de los hogares campesinos cuando los requieran o para absorber un eventual crecimiento demográfico interno. En el extremo se iría configurando un segmento de indígenas desvinculados de la tierra, enajenados de ella, pero igualmente considerados como tales e incluidos en los padrones respectivos. En cualquier caso, estaría presente un estrato de campesinos y contribuyentes indígenas que requieren sistemáticamente generar recursos extraprediales para satisfacer su reproducción, los gastos y las exacciones a que está afecto. Este parece ser en especial el caso de Tarapacá, donde las restricciones ecológicas y la situación histórica de saturación de la ocupación de sitios con algún potencial agropecuario limita el margen de acción por parte de las autoridades administrativas peruanas para la distribución de nuevas tierras.

Disponemos de alguna evidencia para sostener la existencia de este fenómeno. El carácter individual, no corporativo, de la tributación republicana influye en que el vínculo entre tierra y tributo tienda a ser complejo y, en algunos casos, a disolverse. En efecto, si indígenas originarios y no originarios, con o sin tierras, están afectos al pago de contribuciones solo en tanto que indígenas (y ya no como antes, en tanto que indígenas con adscripciones comunitarias y, por tanto, con acceso a recursos productivos en algún grado), entonces, por principio la contribución indigenal se aplica a una categoría etnosociológica de individuos sin que en esta definición esté contenida como condicionante el estado de campesino (es decir, poseedor de medios de producción, el más importante de estos es la tierra). Resulta evidente que aquellos que no disponen de los recursos agropecuarios con los cuales pagar la tasa semestral acordada a su estatus de indígena deben obtener esos recursos monetarios en economías externas. En Tarapacá estos medios podían proveerlos el trabajo asalariado (no totalmente libre como es de suponer

a partir de la herencia colonial preexistente y el carácter coactivo de la incorporación al mercado de trabajo regional) en haciendas y en actividades mineras. Ello podría explicar por qué un considerable número de población con apellidos aymaras o apellidos de origen español pero característicos de localidades aymaras de la zona se encuentran recurrentemente presentes en el listado que disponemos de la población de los asentamientos mineros y extractivos (Santa Rosa y Huantajaya (plata), Pabellón de Pica (*wanu*)) y seguramente también en las faenas de extracción y elaboración de salitres en la Pampa del Tamarugal (respecto de estos no contamos con listados de habitantes, como los conocidos para el caso de los centros mencionados). El Padrón de Contribuyentes de 1845 es a este respecto bastante elocuente.

Pero la posible escasez de tierras no es solo una cuestión de crecimiento demográfico. También se relaciona con fenómenos sociales activados por los cambios en la propiedad. Según Matos Mar y Fuenzalida (1969:140-144), en las comunidades del siglo XIX y principios del XX la privatización lleva a la desvinculación de la tierra y esta a la diferenciación (la que se desarrolla mediante asignaciones diferenciadas, compraventa, o diferenciación demográfica). La diferenciación por su parte conduce a la eventual expulsión de la tierra, de quienes ya no la poseen porque la enajenaron, porque se la tiene en muy poca extensión, por desastres como los *waycos*). La incapacidad de redistribuir internamente los recursos por parte de la comunidad en un dato de la causa. Se deja de contar con un mecanismo capaz de encontrar algún tipo de respuesta a la inclusión de sus miembros bajo disponibilidades de recursos restrictivas. Privatización, diferenciación, pérdida de poder de la comunidad implica el "encabezamiento" de las tierras (a titularidades individuales, en especial para las agrícolas) y con ello a un estatus de enajenables; todo ello constituye una precondición para la escasez de tierras y esto apoyará la formación de un sector de indígenas sin tierras que en el caso de Tarapacá nutrirán como peones permanentes a las pequeñas haciendas de la zona y las faenas mineras en expansión. En esta etapa de su desvinculación con las comunidades de origen probablemente dejan de ser considerados tributarios; es asimismo un terreno propicio para la circulación étnica hacia la categoría de "casta".

Con el término de la contribución indigenal los desvinculados de la posesión de la tierra siguen sin disponer de ella. Contribuyen en la formación de un segmento de trabajadores libres insertos en las actividades mineras extractivas; en momentos peruanos este se compone también de "castas" llegadas a la zona a trabajar en la minería de la plata, las guaneras y en el salitre. Será un componente local del futuro proletariado minero nortino, el que se constituye como sujeto consciente y organizado con el ciclo salitrero durante su momento más expansivo (a fines

del siglo XIX). Constituyen también el peonaje agrícola vinculado a las pequeñas haciendas y propiedades de la elite económica regional. Los campesinos plenos o los que mantienen un componente agropecuario en sus economías familiares desde un punto de vista fiscal en lo sucesivo integran, dependiendo de cuánto posean, los "contribuyentes de bienes raíces rústicos" que se listan en la "Matrícula…". Puede postularse que los cambios en las relaciones e inserciones económicas y en las categorías fiscales que afectan a la población que en un momento histórico de la región es socialmente constituida como "indígena", representan un factor de importancia en la reconfiguración del sistema de identidades colectivas regionales. En este proceso se confirman algunas categorías (en la alta cordillera las comunidades siguen hasta solo hace unos años siendo reconocidas como "indígenas" y reconociéndose a su pesar como "indios"), o se producen fenómenos de circulación étnica y de clase (de "indio" a "campesino"; de "indio" a "asalariado", más tarde "obrero", etc.).

Por otra parte, si las comunidades no son reconocidas legalmente, aunque permanezcan como entidades sociológicas, cobrando vigencia ante la ley en cambio los productores individualmente considerados, ¿es esta una circunstancia que facilita el que la presión sobre la tierra indígena revierta en la enajenación de ellas a favor de otros grupos regionales, no indígenas o reconocidos como tales? En otras zonas andinas estas presiones se confirman (Bonilla, *op. cit.*:345). Sin embargo, debido a la importancia de la contribución indigenal en el financiamiento de la administración local y regional y, en relación con ella, a la vigencia del pacto político de tributación a cambio de garantías por el acceso a la tierra, los gobiernos departamentales debieron intervenir en ese proceso previniendo, conteniendo y en última instancia defendiendo a indígenas con el objeto de asegurar la regularidad y magnitud de los ingresos que provenían de su contribución (*op. cit.*). El paternalismo de que hizo gala el Estado peruano no fue gratuito, indudablemente. Tuvo también su cuota de despotismo y una posición estratégica de mediación y resolución de tensiones y conflictos entre comunidades y haciendas. Ello resulta curioso, pues por una parte la balanza tiende a equilibrarse, no desprotegiendo de este modo a las comunidades en la disputa con los intereses privados locales (curas, hacendados, comerciantes), pero manteniendo hacia aquellas una relación autoritaria (intervención en la elección de autoridades y representantes comunales, tratos impositivos, etc.) y de desconocimiento legal de su institucionalidad. Por otra parte, aunque el pacto de reciprocidad mantiene existencia como principio ideológico que estructura la visión indígena de sus deberes con el Estado, esa relación no estuvo exenta de conflictos mientras tuvo vigencia la contribución indígena (Peralta, *op. cit.*:58-68).

Junto con ello, ¿tiene el término de la contribución indigenal a partir de 1854 alguna consecuencia en la posesión de la tierra indígena y en el

funcionamiento de las comunidades? Ambas preguntas están relacionadas. Bonilla (1991a, 1991b y 1997) sostiene que, en general, el término de la contribución indigenal generó una nueva situación, la que, sin embargo, no se reproduce en los mismos términos de región a región andina. Esta consistiría en la ruptura de la relación entre hacienda y comunidad (obtención de mano de obra campesina requerida de ingresos con los que sufragar la contribución al Estado), luego que disminuyen las presiones tributarias fiscales sobre los indígenas. Ello obligaría a que el sector hacendal buscara "encapsular" la población indígena al interior de las haciendas para contar con la fuerza de trabajo requerida. Se asocia a un incremento de la presión hacendal sobre la tierra indígena (usurpaciones, ocupación, etc.) para hacer posible lo anterior y por tanto a un incremento de tensión y violencia social[13]. En este contexto, el Estado paternalista a partir de 1854 se transformaría más bien en un Estado desinteresado en la suerte de los indígenas al no existir un interés de protección por el tributo que estos sufragaban. ¿Es esta una tesis aplicable a Tarapacá? ¿En uno y otro casó, por qué?

Una respuesta satisfactoria acerca de este punto depende de una correcta definición del rol que pudo cumplir la agricultura regional en la economía regional, cuestión que podría explicar la presión directa sobre la tierra indígena. Asimismo, depende de entender las modalidades de reclutamiento de fuerza de trabajo en una región cuya orientación económica más importante es históricamente la minería. Insistamos, en que por tratarse de una región en extremo árida y debido a que por aquel entonces se disponía de una tecnología de transporte terrestre comparativamente rudimentaria y de alto costo (arrieraje), existía una estrecha dependencia entre el éxito de las empresas mineras y la disposición a un costo razonable de recursos agropecuarios (forrajes y alimentos de consumo humano), ya que, por otra parte, el cabotaje marítimo era viable para empresas de una envergadura mucho mayor a las que estaban desarrollándose en torno al salitre, y las distancias implicadas desde las fuentes de abastecimiento extrarregionales eran considerables. Recalquemos, asimismo, que los mejores salitrales se ubican en pleno desierto (en el borde oriental de la cordillera de la costa, punto que también delimita la Pampa del Tamarugal en su borde occidental) y que allí no existe posibilidad alguna de agricultura. Por lo que se acaba de exponer y para el período inicial del ciclo salitrero que analizamos, resulta de importancia asegurar el aprovisionamiento de bienes agropecuarios regionales requeridos para la reproducción

[13] En su estudio sobre Ayacucho atribuye esta idea seminal a Pablo Macera, cuestionando la falta de respaldo documental y destacando la evidencia poco clara resultante del estudio de esa región, aun cuando destaca también su historia excepcional (1991b:348-349).

de la fuerza de tiro animal y de la fuerza de trabajo humana. ¿Bajo qué modalidades se alcanzó lo anterior? Una posibilidad es la compra de esos bienes a los productores regionales, indígenas y no indígenas. Otra es la producción directa por los empresarios hacendados mineros sobre tierras propias o cuyo acceso y usufructo depende del pago de una renta. Respecto de la primera, la ausencia de una compulsión externa por dinero en forma de contribución y una economía doméstica campesina e indígena débilmente monetarizada, probablemente hizo difícil que una cada vez mayor superficie de cultivos de las comunidades fuera dirigido al aprovisionamiento de las plantas mineras y sus operarios. Existían límites, entonces, para profundizar la mercantilización de las pequeñas economías agropecuarias regionales. La posibilidad de contar con tierras propias para adecuar su cultivo a los requerimientos mineros resultaba entonces atrayente. De otra parte, la economía minero-hacendal podría también redirigir parcialmente sus propias producciones con la finalidad de contar con productos atractivos para las economías campesinas, las que a su vez entregarían productos de interés para los empresarios. Parece que todas estas situaciones se dieron.

La demanda de granos (trigo y maíz), carne seca (charqui, chalonas), forrajes (alfalfa seca o de consumo directo en verde) y combustibles (leña y carbón) para abastecer las "paradas" salitreras de la pampa y, eventualmente, las instalaciones costeras que se estaban desarrollando, alcanzó todas las economías agropecuarias regionales. En el caso de las campesino-indígenas, además de la compraventa seguramente se requirió de bienes de intercambio que estas pudieran demandar con fines de autoabastecimiento. Su necesidad es evidente para el caso de las economías indígenas altoandinas generadoras de excedentes pecuarios, pero carentes del maíz o el trigo que se producían en los valles. Podría sostenerse la hipótesis, de esta manera, que las economías extractivas debieron desarrollar estrategias de integración, de actuación dentro de una lógica de la circulación de productos regionales marcada por la especialización productiva según pisos ecológicos y por un componente campesino que controlaba proporciones importantes de la tierra agrícola y de uso ganadero en la región y a cuyas producciones no se tenía acceso inmediato mediante fórmulas de compraventa. Esta complejidad pudo constituir un problema para quienes buscaban proveerse de manera expedita y oportuna de productos e insumos agropecuarios requeridos en la minería.

Bajo estos supuestos (alto costo del abastecimiento extrarregional, ocupación indígena de una alta proporción del espacio agrario regional, mediación de lógicas campesinas en los circuitos de productos zonales), debió existir una considerable presión hacendal-empresarial sobre tierras agrícolas con la finalidad de obtener abastos de manera oportuna o en

ocasiones conocidas y a menor costo relativo. Hasta donde conocemos del panorama histórico regional, ella se expresó en la habilitación de nuevas tierras de uso permanente (desarrollo del sistema de "canchones" de la Pampa del Tamarugal)[14], uso de tierras de "temporal" regadas con aguas disponibles en años lluviosos (por ejemplo, Pampa Iluga en la parte baja de la quebrada de Tarapacá y otras desembocaduras de quebrada)[15] y, por cierto, la expansión de la frontera no indígena en la altura. Para los fines que animan este trabajo resulta de mayor interés incorporar algunos comentarios acerca de este último punto ya que las comunidades poca o ninguna participación alcanzaron en las otras dos modalidades de expansión agrícola.

Se detecta la presencia de propiedades, sujetas a la denominación de haciendas, en todos los valles bajos de Tarapacá y Arica. Por las características de la agricultura regional, estas haciendas resultan ser de pequeña extensión absoluta (algunas hectáreas, excepcionalmente algunas decenas de hectáreas en producción), pero de importantes dimensiones relativas a la pequeña propiedad agraria característica de la zona. Sus propietarios son no indígenas o cuando menos individuos que se conciben y declaran fuera de esa condición. Se concentran en el área de valles bajos que históricamente se constituyó como espacio de propiedad y asentamiento criollo español desde momentos coloniales. No obstante, el período republicano marca un cierto dinamismo. Considero que aquel está señalado por dos fenómenos. Primero, el desarrollo y consolidación de algunas propiedades que caben, por su extensión y concentración en un individuo o familia, bajo la definición de hacienda. Por ejemplo, la hacienda de Aroma en poder de Ugarte, uno de cuyos miembros fue un héroe de la guerra contra Chile; o la de otros criollos poseedores de la hacienda Cancosa; o la de propietarios importantes de la zona hacendal tradicional de origen colonial. La primera es una hacienda productora de alfalfa con las salobres aguas de la quebrada de Aroma en la precordillera baja inmediatamente al norte de la de Tarapacá. La segunda, una estancia

---

14 Resulta indicativo el considerable número de habitantes (454 "almas de población") que consigna para el "pueblo de La Tirana" y alrededores, en el corazón del más importante tamarugal de la zona, el Padrón de 1845. Como su nombre lo sugiere, la Pampa del Tamarugal proveyó por mucho tiempo de combustible para uso humano, para la fundición de metales y la elaboración de salitres en el desierto. Además, en los sectores con mayor humedad se habilitó tierras que sirvieron para una producción intensiva de alfalfa, la producción de trigo y algunas hortalizas y frutas.

15 Las huellas de cultivos sobre extensiones considerables en el área han sido atribuidos a agricultores prehispánicos o a indígenas coloniales. Habría que incluir también, como aquí se sostiene, una agricultura del siglo XIX activada por la demanda generada en la expansión de las actividades extractivas mineras y que pudo realizarse no solo bajo iniciativa y control campesino e indígena, sino que también hacendal o empresarial minero.

altoandina en el límite con Bolivia destinada a la crianza de animales, la que pudo ser utilizada para mantener recuas de animales de tiro durante temporadas del año. La economía salitrera de antes de la guerra constituye el factor general responsable de dinamizar y transformar el agro andino regional estimulando la formación y consolidación de pequeñas haciendas orientadas a la producción de forrajes y, cuando ello era posible y necesario, de granos de consumo humano.

Un segundo proceso es el de la diferenciación interna en ciertas comunidades y la concentración de tierras por parte de algunas familias de comuneros o de advenedizos que se integran a ellas en las secciones tradicionalmente indígenas de algunos valles importantes (en ciertos sectores de la quebrada de Tarapacá o la de Camiña, por ejemplo). Esta concentración pudo favorecerse mediante fenómenos de diferenciación demográfica, pero sobre todo por la posibilidad de compraventa de retazos de tierra, mecanismo que a su vez requirió una economía campesina monetarizada en cierto grado; eventualmente, también, mediante la habilitación de tierras baldías. Ello pudo producirlo la extracción de la plata y los ciclos del *wanu*, primero, y en particular el del salitre, después. Individuos relacionados con el arrieraje, con el aprovisionamiento de forrajes, con actividades comerciales rurales, etc., todo ello directa o indirectamente relacionado con los ciclos extractivos del desierto y la costa pudieron concentrar recursos monetarios suficientes como para aprovechar oportunidades de compraventa de tierras y disponer de los medios para ponerlas en producción o mejorarlas. Supuestos de lo anterior son, uno, el que en las comunidades de origen colonial la tierra sea susceptible de ser tratada como mercancía (es decir, enajenable mediante actos de compraventa) y, dos, una apertura relativa de las comunidades a la llegada e instalación de advenedizos provenientes de otras zonas de la república. Hemos visto cómo lo primero (pérdida de la condición de bien no enajenable en el caso de la tierra) y lo segundo (disolución parcial de los controles comunales para el ingreso, instalación y actividad de forasteros en la comunidad) fue haciéndose posible durante el siglo XIX en relación con la paralela pérdida de reconocimiento y atribuciones de las comunidades sobre la población y los recursos locales.

La diferenciación social se acompaña de la diferenciación étnica en las comunidades. El espacio de lo "indio" se marginaliza al interior de las comunidades y entre comunidades. El "indio en comunidades como las que analizamos es un segmento de población de las localidades que cada vez controla menos recursos y poder internos. Cede esa posición en favor de familias que tienen éxito en imponer sobre sí una visión de no indígenas (por su origen externo o por reconstrucción de una memoria local basada en el cambio de etnicidad) y en concentrar el control de medios materiales y poder, sustento de la circulación de identidades colectivas.

Entre las comunidades, en la gradiente altitudinal de los Andes, el efecto de marginalización del indio, en los términos dinámicos y multidimensionales aquí aludidos, es relativo, más que a la distancia geográfica con los centros de actividad minera, a la ubicación y las funciones que ciertos sujetos sociales, emergente o no en el agro andino, cumplen respecto de estos centros dinamizadores del espacio regional. A propósito de la conformación de una elite regional desarrollamos el tema, por lo que es inoficioso repetir los términos presentados.

Podemos concluir respecto de la pregunta de arranque consignando, entonces, que una cierta presión sobre la tierra indígena tuvo lugar en relación con el ciclo republicano peruano de Tarapacá y Arica. Ello se expresó en la formación de algunas nuevas unidades hacendales, como las ejemplificadas. No obstante, sus mayores efectos no parecen residir en la expansión de un frente hacendal, sino en las transformaciones internas de las comunidades. En un proceso de intensificación de relaciones con la economía regional, en ellas tienen lugar fenómenos de diferenciación social, cambio étnico y redefinición interna y externa de fronteras étnicas. Es en asociación con estos fenómenos que, en lo sucesivo, los gobiernos locales de este tipo de comunidades no podrá ser analizable sin el recurso de un grupo de poder que los controla o incide notablemente sobre él. La base igualitaria de estos gobiernos en tiempos coloniales será, en lo sucesivo, un hecho del pasado. En los sectores todavía "indios" (altiplano, valles altos aislados) esta imagen goza aún de correspondencia con una estructura interna poco diferenciada y culturalmente más homogénea.

¿Por qué los fenómenos comentados no se extendieron y profundizaron más, sino que más bien tendieron a expresarse puntualmente en los valles de mayor extensión agraria? Ciertamente, el agro andino presenta problemas ambientales insolubles, por las tecnologías disponibles en la época a una expansión agraria y a la formación de unidades de explotación hacendales o empresariales. Estos problemas son a la vez topográficos, climáticos, de disponibilidad de agua y productivos. Las capacidades del agro andino bajo cualquier forma de explotación (campesina o empresarial), de responder a una demanda en expansión, quedan entonces en buena medida definidas por las restricciones y barreras nombradas. Por ello es que desde las economías mineras, debido a una cierta escala de demanda, se mira definitivamente hacia fuera en búsqueda de fuentes de abastecimiento (sur Perú, Cochabamba, Chile, Noroeste argentino), quedando el agro andino regional disponible para proveer solo para ciertos tipos y volúmenes de productos (alfalfa, frutas y verduras). Por otra parte, la eventual expansión de la frontera agraria empresarial tampoco encuentra un vacío social. Las comunidades no se libraron de fenómenos de diferenciación interna, para cuyo control fue

indispensable una corporación con mayores poderes, pero posiblemente contuvieron con éxito la mayoría de las presiones externas de apropiación de sus recursos productivos (aguas, tierras agrícolas, territorios de pastoreo). Se debe entonces relativizar la imagen de comunidades republicanas enteramente dóciles e indemnes ante las haciendas y las economías externas[16]. Creemos que en el nuevo contexto republicano la continuidad del pacto colonial como memoria y principio de acción de las comunidades indígenas proporcionó la dimensión ética y una base normativa para un actuar político de contención frente a las amenazas externas. De esta manera, la ruptura del pacto de reciprocidad no fue propiciado por los indígenas. Es un motivo de larga data y persistencia en las comunidades hasta el siglo XIX[17], sino por los gobiernos republicanos y los grupos de poder regionales instalados en el Estado y en los poderes privados.

5.2.3. *La continuidad, transformada, de la comunidad andina*

Un punto de interés que es necesario fijar dice relación con la línea general de la política peruana novecentista respecto de la tierra indígena: desde 1824 en adelante, siguiendo la ruta trazada por Bolívar[18], no se cuestiona la propiedad de la tierra indígena, pero sí la de los derechos de las comunidades a la tierra. A pesar de la legislación en contrario que marca la línea de política en el medio siglo que analizamos, existieron instrumentos legales que pudieron servir al reconocimiento jurídico y político de las comunidades, pero faltó la voluntad política de los grupos que controlaban el Estado y la capacidad de las comunidades para concitar esa voluntad. Ello se logrará mucho más tarde, ya a principios del siglo XX. En definitiva, "no se reconoce a la comunidad indígena como titular de un derecho" (Noejovich, *op. cit.*:58); los sujetos de derechos sobre la tierra son los indígenas tomados genéricamente como individuos y en ningún caso sus agrupaciones y colectividades locales. Además, acerca de la tierra, de las demandas en torno a ella y de los conflictos que la constitución

---

16 Otro tanto se concluye de un estudio del Departamento de Cusco (Peralta, *op. cit.*:53). Las comunidades se le presentan al análisis controlando un alto número de contribuyentes, organizadas y activas respecto del poder hacendal y el Estado. El aislamiento y desmembramiento como caracterización resulta entonces inadecuada.

17 Habría que decir que incluso hasta ciertos momentos del siglo XX la permanencia de una visión interna estamentaria de la estructura social por parte de los propios indígenas no puede sino acompañarse de una perspectiva premoderna del pacto político con el Estado.

18 Para quien las comunidades eran instituciones ligadas a un pasado colonial de opresión del indio, un instrumento de ello; por lo demás, contrarias al principio de una república de ciudadanos igualados formalmente ante la ley.

de derechos suscita queda radicado en el ejecutivo y la administración regional el poder de dirimirlos. Es relevante inquirir por el grado que en los hechos ello llegó a ser efectivamente así.

Con Bolívar se planteó una virtual reforma agraria tendiente a reivindicar el indio (en este sentido, el principal oprimido por el despotismo real) y potenciar un segmento de pequeñas y medianas empresas familiares autónomas suficientemente numeroso como para introducir un contrapeso al dominio que en la sociedad agraria ejercían las haciendas. También se buscaba un estrato de productores suficientemente próspero y dinámico como para permitir que la población andina saliera de su histórica postración económica y social, al mismo tiempo que dinamizara la producción agropecuaria en favor de toda la población del país. Esta reforma no se llevó a cabo en el sentido deseado, ya que, como hemos visto, no se distribuyó la tierra, las comunidades aunque jurídicamente desconocidas siguieron existiendo como realidades sociológicas vitales y la hacienda no encontró en la pequeña propiedad una cuña que activara una transformación de la estructura agraria andina. Sin embargo, algo cambió.

Para el caso de Tarapacá este cambio puede elaborarse siguiendo dos líneas de análisis: una estructural que engloba a las comunidades y que podemos significar como la reconfiguración del espacio agrario de la zona; luego, una interna referida a la transformación de la relación entre unidad de producción y comunidad:

a) *Las transformaciones del paisaje agrario regional*

Aunque ciertos cambios son perceptibles en el paisaje físico agrario ya hacia la segunda mitad del siglo XIX (por ejemplo, con el aumento de la superficie de cultivos forrajeros en desmedro de los productos de consumo humano), nos referimos aquí al paisaje social que se constituye en ese mismo período. Deliberadamente empleamos una expresión metafórica general para incluir algo más que solo algunos cambios en la estructura agraria.

Los factores eficientes en este cambio son el Estado peruano y una economía salitrera que se transforma rápidamente en una economía capitalista de envergadura. El primero, en cuanto crea un marco de nuevas regulaciones sobre la tierra; el segundo, en tanto articula con una intensidad y profundidad quizá inédita el espacio andino regional con la economía minera. El uno, aplicando una política general de homogeneización del régimen de propiedad ya hacia mediados de ese siglo, rompiendo la dupla complementaria comunidad-hacienda, característica del sistema colonial; el otro, reorganizando la agricultura regional en función de demandas crecientes. Desde el Estado peruano, luego de hacerse innecesaria la tributación indígena, se valora un régimen parcelario de pequeños

propietarios activamente integrados al mercado[19]. Desde la economía de enclave, la mercantilización de las economías campesinas de la región, además de las hacendales, es un complemento útil para asegurar abastos y costos convenientes, aun cuando es claro que las restricciones del agro regional no le permiten ser sino eso: un proveedor agropecuario entre otros de las economías de enclave en expansión. Para aquel, ese interés se ve en buena medida cumplido con el desarrollo de un régimen de "propietarios de predios rústicos" que tributan según sus rentas; para este, la funcionalización de la agricultura regional a sus demandas y dentro de sus posibilidades es también la medida de su éxito. Aunque en esta versión de lo andino no todo es modernidad, sin duda que lo es el desarrollo de un sistema de propiedad individual no sujeto, en principio, a trabas para la circulación mercantil de la tierra, así como una intensa incorporación mercantil del campesinado al capital.

Las haciendas o lo que en la zona suele denominársele así son extensiones totales de tierras agrícolas relativamente de más amplia cabida que la de los campesinos más pudientes; no permite otra cosa la geografía andina. Las que no contaban con rubros de producción rentables (olivicultura en Azapa, fruticultura y viñedos en Pica y Matilla), se orientan decididamente hacia la producción forrajera, en reemplazo de cultivos tradicionales. Las economías campesinas también incrementan hasta un cierto punto las superficies con alfalfa, hasta el grado en el que podían todavía mantenerse producciones de autoconsumo y para el intercambio con el piso altoandino. Los cultivos permanentes como la alfalfa demandan menos trabajo por unidad de superficie que otros rubros. De esta manera, la reorientación productiva no habría generado un aumento de presión sobre la fuerza de trabajo; por el contrario, es posible que haya liberado fuerza de trabajo campesina posible de ocuparse en labores de apoyo a la minería (arrieraje, comunicaciones, conducción de carretas, etc.). Esto es válido también para las haciendas, limitando sus necesidades de fuerza de trabajo y terminando con o limitando los diversos arreglos de captura de fuerza de trabajo (peonaje, formas de precarismo, etc.) a los que se acudía. La simbiosis entre haciendas requeridas de fuerza de trabajo y un segmento de campesinos usualmente necesitados de dinero o productos que su escasa tierra no le proveía en cantidades suficientes, posiblemente no se rompe, pero, en cualquier caso, se diluye bastante. Ambos tipos de unidades económicas se ven sujetas a la atracción ejercida desde la economía de un enclave salitrero en decidida expansión.

[19] Cuando menos este es un interés acuciante en Tarapacá, por las condiciones ambientales restrictivas para las producciones silvoagropecuarias.

La agricultura regional en general y el campesinado, en particular, son desde entonces bastante menos autocontenidos que antaño. El conjunto del agro establece un vínculo de dependencia con centros dinámicos exteriores a la agricultura; lo que constituiría un lugar común para las haciendas no lo es para el campesinado del área, el que generalmente no era autosuficiente, pero complementaba ingresos por medio de variados vínculos con las haciendas.

El esquema de la mercantilización campesina que presentamos a continuación es pertinente para todo el período salitrero, habida cuenta de variaciones locales y mediante las etapas del ciclo que podamos distinguir. Este se prolonga en Tarapacá, como sabemos, hasta la mitad del siglo XX si consideramos las activas relaciones que los productores andinos guardaban con las últimas factorías salitreras en funciones. Las economías campesinas aymaras se hacen dependientes en alto grado del enclave. La situación tiene sus particularidades en el mercado de fuerza de trabajo, en el de productos campesinos y en el de bienes de consumo humano que es oportuno considerar brevemente. El proceso podría plantearse en los términos siguientes: las necesidades de forrajes y la demanda de frutas y vegetales, en general de productos de consumo humano directo en la franja salitrera, articuló estable y masivamente la agricultura aymara de los oasis, valles cordilleranos y alta cordillera con los establecimientos de la economía de enclave. Ello tenía sus antecedentes en la economía minera colonial, que se retomó durante el inicio del período salitrero, previo a la guerra y que adquirió su forma definitiva durante la fase expansiva del ciclo. Las consecuencias son importantes.

En primer lugar, la producción se mercantiliza, se reorganiza en función de un mercado. Esta reorganización implicó: un redireccionamiento de la producción (se incrementan las superficies destinadas a los forrajes y se desarrollan la producción frutícola y hortícola donde ello fue posible); un empobrecimiento de la base de recursos explotados o, lo que es lo mismo, la pérdida de diversidad de productos a los que las economías campesinas tenían acceso directo (lo que se relaciona con tendencias de especialización productiva, cambios en los patrones de consumo y reorientación del destino de la fuerza de trabajo familiar); una pérdida de dinamismo de las relaciones al interior del espacio económico campesino fundado en un sistema de complementariedad económica interecológica (la producción campesina se dualiza en cierto modo: una parte de la tierra se orienta a producciones para la economía étnica de intercambio y autoconsumo y otra se dirige al mercado, de allí que una parte significativa de la producción se reste a la economía intraétnica); una redefinición de la organización del trabajo en la producción campesina (una parte de la fuerza de trabajo masculina se

inserta en el trabajo minero directamente o en actividades de apoyo a la minería mediante el arrieraje y el comercio de productos andinos, por ejemplo, ovinos de cordillera, lo que implicó un aumento del trabajo agrícola femenino e infantil, quizá un aumento del intercambio producto-trabajo con segmentos indígenas de la alta cordillera y altiplano y el inicio del trabajo asalariado intraétnico).

En segundo término, además de la producción agrícola, la economía campesina se mercantiliza en una doble dirección: la fuerza de trabajo y el consumo. La fuerza de trabajo aymara, en orden de importancia decreciente desde los oasis y valles bajos tarapaqueños hacia la alta cordillera se integra a la fuerza de trabajo minera. Este diferencial de inserción en el mercado de fuerza de trabajo salitrero podría estar ligado, además de una obvia cuestión de distancia geográfica, a otros factores sociohistóricos y étnicos como la "distancia étnica" generada principalmente en el monolingüismo aymara de la alta cordillera; a la inseguridad productiva de algunos sectores cercanos al desierto debido a ciclos recurrentes de sequías, lo que impelería a una búsqueda de complementación económica en el trabajo asalariado, y a la presión demográfica sobre la tierra que generaría un minifundio extremo, es decir, subdivisiones no procedentes en términos de sustentación de los hogares campesinos. Por tratarse de economías campesinas sujetas a períodos de intensificación del trabajo agrícola, se trató de un patrón persistente en el tiempo, pero estacional en la modalidad particular de inserción. Como es de suponer, los aymaras se ocuparon en las faenas más duras y peor remuneradas y se insertaron en condición de cuasi marginales en la estructura social salitrera (González, S., 1991). Asimismo, se verifican cambios considerables en el patrón de consumo campesino. A esto concurren varios componentes relacionados. Tiene que ver con, a lo menos, dos grandes temas: el impacto de la mercantilización de la economía campesina y, por otra, un impacto de tipo sociocultural que podríamos calificar como un mecanismo de igualación, de nivelación social en el contexto de una ideología del progreso y la civilización. Esto genera condiciones de legitimidad y demanda de bienes y manufacturas no producidas al interior de la economía étnica. La mercantilización de la economía aymara se expresa por medio de su monetarización en un grado posiblemente nunca antes conocido. La disponibilidad de dinero hace posible el acceso a una multitud de productos, especialmente bienes básicos. Por lo demás, un mecanismo ampliamente practicado de intercambio fue el de producto (de origen industrial o por lo menos externo)-producto (aymara), que obviamente favorecía a comerciantes e intermediarios por el mecanismo clásico de valorizar poco la producción campesina y gravar considerablemente el medio de intercambio.

Las unidades socioproductivas que se instituyen son hogares poseedores de chacras y que al mismo tiempo son miembros de localidades campesinas originadas en comunidades coloniales de los valles agrícolas, los que conservan en diversos aspectos esa condición, pero no su poder sobre la tierra. Son también hogares miembros de "estancias" de la cordillera, integradas por grupos de parentesco, usualmente de filiación patrilineal. Un grupo de estancias relacionadas se origina en transformaciones de una comunidad andina colonial de esas mismas tierras altas. Por su origen las estancias son el equivalente de las chacras como unidad de tenencia y de propiedad. Ambas unidades espacio-productivas son las unidades de tenencia y usufructo a las que los tributarios coloniales tenían acceso. No obstante, las estancias, a medida que se desarrollan durante el siglo XIX desembocan ya hacia fines del siglo en una unidad sociológica diferente a la de la dupla hogar-chacra. Mayores detalles de presentan en otra sección del trabajo.

El "Padrón de Contribuyentes de Tarapacá en 1845" contiene alguna información útil en apoyo de la discusión que venimos desarrollando. Ella se hace aún más significativa mediante la comparación con la Matrícula de 1876. Su cotejo apoya la línea de cambios propuesta y, además, atestigua en favor de una transformación de las clasificaciones étnicas en desarrollo. Indígenas y, por lo tanto, comunidades sociológicas compuestas por población indígena, se mencionan en la Matrícula para los casos de Tarapacá, Laonzana, Huaviña, Coscaya, Mamiña, Noasa y Macaya en el distrito de Tarapacá; Mocha, Limacsiña, Sipisa, Usmagama, Sibaya y Guaiquiña en el de Sibaya; Pica, Matilla, Guatacondo y Quillagua en el de Pica, y Sotoca, Chiapa, Isluga, Cariquima, Miñemiñe y Camiña en el de Camiña. De esta presencia podemos derivar algunas observaciones acerca de la distribución de la población indígena en la zona de Tarapacá.

Primero, en los sectores bajos de valles agrícolas (Camiña y Tarapacá) y oasis más importantes (Pica) todavía coexisten pobladores reconocidos como indígenas y pobladores criollos. Esta coexistencia la podemos entender como el remanente poblacional de las comunidades indígenas que durante tiempos coloniales tempranos quedaron instalados junto a asentamientos españoles. Esos pobladores son reconocidos como tales en virtud de sus antecedentes históricos; seguramente también con base en el sistema de relaciones interétnicas en su expresión societal, y, por cierto, en un régimen de tributación asociado a la posesión de la tierra. Es factible concluir, entonces, que el grueso de la población indígena sigue asentada en los valles medios y altos, donde fueron relegados con la organización toledana del territorio. Pero, por otra parte, el "Padrón…" entrega también un interesante cuadro comparativo de los tipos de "contribuciones" a los que la población indígena y no indígena está afecta por aquel entonces y que copiamos en extenso:

Cuadro 3
"Demostración del monto a que ascienden las contribuciones indígenas, predial e industrial y eclesiástica de la provincia de Tarapacá, con expresión de distritos y pueblos y sus valores al semestre

Distritos	Pueblos	Contribución	Entero		Semensal		Totales
			Ps.	Rs.	Ps.	Rs.	
Tarapacá	Tarapacá	Indigenal	161.	5.3/4			
	Íd.	Predial rústico	137.	2.			
	Íd.	Indigenal	25				
	Íd.	Salitreros	33				
	Íd.	Otra industria	20.	2.			
	Íd.	Eclesiástica	10.				
	Íd.	Diezmos	2.	4.			
	Laonzana	Indigenal	147.	5.1/4			
	Íd.	Predial rústico	11.				1830
	Guaviña	Indigenal	212.				
	Íd.	Predial rústico	9.				
	Coscaya	Indigenal	97.	6.3/4			
	Íd.	Predial rústico	11.				
	Mamiña	Indigenal	421.	1.1/4			
	Íd.	Predial rústico	30				
	Noasa	Indigenal	165.	6.1/2			
	Íd.	Predial rústico	9.				
	Macaya	Indigenal	117.	4			
	Íd.	Predial rústico	10.				
	Iquique	Industrial	198.	2.			
	Mocha	Indigenal	164.	3.1/2			
	Íd.	Predial rústico	21.				
	Limacsiña	Indigenal	112.	2.1/2			
	Íd.	Predial rústico	9.				
	Sipisa	Indigenal	133.	7.			
Sibaya	Usmagama	Indigenal	149.	1.1/4	944.	7.1/2	
	Sibaya	Indigenal	228.	2.1/2			
	Íd.	Predial rústico	12.				
	Íd.	Id. Indigenal	14.				

Distritos	Pueblos	Contribución	Entero		Semensal		Totales
			Ps.	Rs.	Ps.	Rs.	
	Íd.	Eclesiástica	6.				
	Guaiquiña	Indigenal	94.	6.3/4			
	Pica	Indigenal	515.	4.1/2			
	Íd.	Predial rústico	58.	6.			
	Íd.	Íd. indigenal	43.				
	Íd.	Industria	51.				
Pica	Íd.	Eclesiástica	7.		2054.	7.1/2	
	Íd.	Diezmos	1.				
	Matilla	Predial rústico	44.				
	Huatacondo	Indigenal	20.	6.			
	Quillagua	Indigenal	18.	1.1/4			
	Sotoca	Indigenal	148.	6			
	Íd.	Predial rústico	19.				
	Chiapa	Indigenal	633.	5.3/4			
	Isluga	Indigenal	212.	5.1/2			
	Cariquima	Indigenal	121.	7.1/4			
	Miñemiñe	Indigenal	120.	7.1/4			
	Íd.	Predial rústico	8.		2054.	73/4	
Camiña	Camiña	Indigenal	611.	2.			
	Íd.	Predial rústico	40.	6.			
	Íd.	Indigenal	63.				
	Íd.	Industrial	36.				
	Íd.	Eclesiástica	13.				
	Íd.	Diezmos	3.				
	Camarones	Predial rústico	23.				
						(Total)	5589.1.”

(*op. cit.*, pp. 197-198).

Las localidades centrales, importantes social y económicamente, relativamente más heterogéneos internamente, consignan todas las categorías tributarias del Padrón: indigenal, predial rústico, salitreros, otra industria, eclesiástica y diezmos. Es el caso de Tarapacá, Sibaya, Pica y Camiña. La diversidad de tributaciones es correlativa con una situación de complejidad social interna, la que, además, soporta una dinámica de circulación entre

categorías sociales y tributarias. Otro centro de concentración de población, Iquique, solo incluye la contribución industrial, por su naturaleza especializada de puerto en ciernes. Por su parte, las localidades agrarias con asentamiento colonial no indígena como Matilla o Camarones consideran solamente contribución predial rústica.

Un buen número de localidades de la zona andina contemplan los dos tipos más importantes de contribución de base agraria: la indigenal y la predial rústico. Ellas son Laonzana, Huaviña, Coscaya, Mamiña, Noasa y Macaya en el distrito de Tarapacá; Mocha y Limacsiña en el de Sibaya; y Sotoca y Miñemiñe en el de Camiña. En el de Pica no hay casos mixtos indigenal-predial entre sus localidades secundarias. A su vez, las localidades que contribuyen solo en cuanto contribuyentes indígenas son Guaiquiña (Huasquiña de hoy), Sipiza y Usmagama en el distrito de Sibaya; Guatacondo y Quillagua en el de Pica; y Cariquima, Isluga y Chiapa en el de Camiña. Tarapacá no contempla casos de localidades con contribución puramente indigenal.

No interesa aquí un análisis de las cuantías de las respectivas contribuciones. Un análisis comparativo somero se realizó en otra sección del trabajo. Conviene en cambio preguntarse por la distribución espacial de las categorías de contribución, cuestión ya aludida en la definición de localidades centrales. En efecto, los centros económicos, políticos y administrativos, todos radicados por ese entonces en los oasis y valles bajos más importantes de la provincia, señalan una situación de coexistencia de todas las principales categorías económicas y sociales de la población regional expresadas o aproximadamente traducidas en categorías administrativas como indígena, castas, industria, salitreros, etc. La especialización funcional de Iquique en el contexto regional considera una heterogeneidad interna también alta, pero las categorías sociales concurrentes tienen una constitución y articulación más moderna; es decir, nacional y de clase, sin los resabios de la estructura social de origen colonial que caracteriza la estructura social del espacio indígena y hacendal del área interior.

Ahora bien, en las localidades de orden menor, todas ellas situadas en las inmediaciones de los oasis y en los ejes de distribución de las tierras agrícolas correspondientes a las quebradas más importantes, encontramos presente una estructura de contribución de base agraria mixta predial e indigenal. ¿Quiere esto decir que en esas localidades nos encontramos con una población mixta indígena y criolla no indígena, y que a resultas de ello fue segmentada en dos categorías tributarias? Por otra parte, la situación de contribución puramente indigenal se encuentra radicada en aquellas localidades más distantes o aisladas de los centros mencionados: Isluga, Cariquima y Chiapa respecto de Camiña; Huasquiña, Sipisa y Usmagama respecto de Sibaya; Quillagua y Guatacondo respecto de Pica. ¿Quiere esto decir que en esas localidades nos encontramos con una población exclusivamente indígena, y debido a esto permanece sujeta a

una categoría tributaria diferenciada exclusiva? Esta y la anterior es una pregunta por la distribución espacial de las categorías sociales que quedan consignadas por las modalidades de tributación a las que están afectas. Como la tributación se asocia con las actividades económicas, la producción silvoagropecuaria entre ellas, por esta vía aquella también guarda una relación con los derechos de propiedad (uso, goce y disposición) de la tierra y recursos asociados (aguas, combustibles vegetales, etc.).

Para destacar adecuadamente esa situación es útil ponerla en perspectiva histórica; es decir, incorporar elementos de juicio acerca de la dinámica de las categorías sociales implicadas. Es ineludible consignar que lo que aparecía en el siglo XVIII e inicios del XIX como puramente indígena (Villalobos, *op. cit.*; Hidalgo, 1986; Gundermann 1998c), para mediados del siglo XIX se nos presenta en la mayoría de las localidades como indígena (con contribución indigenal) o de castas (con contribución predial de manera bastante extendida, aunque poco importante cuantitativamente). El contraste es todavía mayor si acudimos a la Matrícula. En esta, las mismas localidades en donde la información colonial tardía y republicana de mediados de siglo consigna pobladores exclusivamente indígenas, ahora lo indígena desaparece como referencia tributaria. La Matrícula, entonces, no hace mención alguna de categorías de productores agropecuarios o población rural definidos según un fundamento étnico. Si bien lo étnico no está presente como un eje de clasificación y ordenación de categorías de individuos, aquellos con antecedentes aymaras son bastante abundantes. Como en el documento anterior, un porcentaje notorio de los sujetos señalados en la categoría de contribuyentes en cuanto poseedores de bienes raíces en predios rústicos ostentan apellidos aymaras (Mamani, Quispe, Choque, etc.). Otros los poseen de origen español, pero son apellidos que están presentes en las mismas localidades que otros documentos, anteriores, signan como totalmente indígenas.

Por su parte, en los centros mineros la población indígena menudea, a juzgar por los apellidos aymaras y por los castellanos que son comunes entre indígenas en la zona, según queda de manifiesto en el "Padrón…." Pero no son reconocidos como tales, sino como "castas" (en cuanto categoría fiscal), aunque sí como indígenas, posiblemente, en el plano de las relaciones sociales. ¿Ya no hay indios?, ¿los indígenas disminuyen?, ¿se da una transformación del asentamiento indígena? Efectivamente, la población indígena desaparece del tipo de documentación administrativa que aquí analizamos, pero ciertamente que mantiene una existencia sociológica (en el plano de las relaciones interétnicas) y cultural (en el de las subjetividades colectivas de las categorías y grupos de población con asiento en la región) sólidamente establecida por la historia y por las condiciones de reproducción social de esos grupos y categorías mentales durante el siglo XIX republicano peruano. Efectivamente, los "indios" empiezan a disminuir, relativamente hablando, de la zona andina de la

provincia, si es que tomamos como referencia el Padrón de 1845; pero no por muerte, expulsión, aniquilamiento en una palabra, sino que por migración y, sobre todo, por asimilación social.

Hacia 1845, según lo hace evidente el Padrón, los cambios que vienen produciéndose en la relación del Estado peruano con los indígenas y en la de los indígenas con el mercado tienen una expresión de cambio más en la distribución regional de la población indígena que en la organización espacial del asentamiento andino. Estos se encuentran ahora implicados notoriamente en la actividad extractiva del desierto y la costa como asimismo en Iquique. Ello no es algo nuevo, por cierto, si recordamos la presencia indígena en la minería colonial regional y actividades conexas; lo que tiene de particular es que se intensifica en un momento que el ciclo capitalista extractivo del *wanu* y el salitre está despegando en el área de Tarapacá. Sin embargo, lo más importante es que social y jurídicamente se está produciendo una transformación de la condición social del indígena y de las identificaciones del "indígena"; en todo ello, el cambio en el régimen de tributación es un asunto de importancia. Según esta dinámica, décadas más tarde, ya en los años ulteriores a 1870, desaparece el "indígena" de la documentación administrativa (de la Matrícula, en este caso), no por expulsión, o migración voluntaria a los centros mineros, que la hubo, sino por asimilación y desplazamiento de las fronteras étnicas en la altura. Ello destaca la complejidad de las identificaciones étnicas y la contextualidad de la aplicación de los discursos étnicos en escenarios sociales republicanos tempranos como los que aquí se analizan.

Resultado de ese proceso es que aquellas comunidades andinas de los valles y oasis reconocidas por siglos como indígenas empiezan a verse externa e internamente como localidades con "indígenas" y con "castas"; pierden entonces esa condición social exclusiva. Con el paso del tiempo, el desplazamiento que opera en la tributación vale también para las interacciones sociales y para las representaciones mentales de los actores del espacio andino regional. Ello implica un tránsito cuyo modelo formal se traduce en el cambio de reconocimiento de comunidades indígenas claramente identificadas y con un régimen de autonomía durante tiempos coloniales a comunidades indígenas sociológicas reconocidas en parte o todo como habitadas por indígenas (según lo evidencia el Padrón), a comunidades sociológicas de las que algunas son calificadas y reconocidas socialmente por ellos mismos y por otros como indígenas, en tanto que las restantes salen de una etiquetación social y autorreconocimiento de esa condición, aun cuando históricamente sean indígenas y socioculturalmente lo sigan siendo en gran medida[20].

[20] Cuestión que se objetiva en el uso de la lengua aymara, la vigencia del sistema de cargos, la vitalidad de religiosidad andina, la fortaleza de las identidades locales, el sentido de inclusión social dentro de un mapa social percibido aún como estamentario, etc.).

La geografía del asentamiento andino no cambia significativamente, entonces; se transforman las valencias sociales adscritas a sus habitantes tradicionales. Estos intensifican su presencia en los enclaves extractivos fuera de sus comunidades y allí, si acaso no se reintegran efectivamente a las redes sociales y las actividades de las localidades de origen, terminan por transitar hacia una condición de clase y étnica no "india" (aunque con diversos elementos de una etnicidad aymara). Ese cambio de identificaciones étnicas toma la forma de un alejamiento de lo indio, en la geografía y en las alturas andinas. El Padrón es notablemente transparente en este sentido: los "indios" menudean más en la medida que consideramos las localidades más distantes de los centros administrativos y de poder provinciales; en estos y en sus localidades andinas inmediatas los "indios" ralean. Tres décadas más tarde el círculo parece completarse si atendemos a la Matrícula: los "indios" desaparecen como categoría tributaria y los mismos apellidos y a veces las mismas personas en las mismas localidades entran en la condición de contribuyentes de predios rústicos, condición tributaria reservada a las "castas"; es decir, a no indígenas.

Sin embargo, la desaparición del indio parece no correr tan rápido. Desde luego, ello no tiene lugar en las relaciones sociales, que en esas situaciones de identificación adquieren la condición de relaciones interétnicas[21], sino que también en el del trato otorgado por el fisco peruano a ciertas comunidades. Las comunidades altoandinas de Cariquima e Isluga no aparecen mencionadas en la Matrícula. El documento no es suficientemente explícito sobre esta ausencia, aunque en esa línea podría interpretarse la exención de impuestos que a algunas comunidades de la zona se otorgara en 1876 (Gundermann, 1998c). Un trato tributario especial también se constata para esas comunidades a fines del siglo XVII, apelando a su condición de urus. Por lo demás, hasta hace muy poco tiempo los habitantes de las comunidades vecinas a Isluga en el mismo altiplano (como los de Sabaya y Guachacalla, hoy en territorio boliviano) seguían expresándose de ellos como "Chipayas de Chile"[22], destacando una condición étnica especial (diferencias lingüísticas y en otros marcadores étnicos) y, al mismo tiempo, una posición de superioridad. Ser de Chipaya o Isluga era y es, al menos para el primer caso, un modo marcado de existencia de lo "indio" en la zona. Por lo demás, hasta hace algunos

---

21 Una comunidad de los valles altos, como la de Chiapa, que tributariamente ya no se reconoce como poblada por indígenas en 1876, es considerada como tal en el espacio andino regional hasta hace unas dos o tres décadas; es decir, durante un siglo y algo más; posiblemente, debido a que la lengua aymara y la vestimenta tradicional, dos marcadores étnicos clásicos en los Andes, mantuvieron una visible vigencia en ese sitio hasta al menos mediados del siglo XX).

22 Chipaya es una comunidad de origen uru en el salar de Coipasa, cerca de Sabaya e Isluga.

años, los "indios" de la región eran los de Isluga y Cariquima, apelación que, como venimos analizando, tiende a hacerse exclusiva ya hacia fines del siglo XIX.

Por cierto, no son los instrumentos administrativos y las clasificaciones sociales en ellos contenidos los únicos o principales responsables de la dinámica del rechazo, el exilio y extrañamiento de la identificación con lo indígena. Constituyen objetivaciones de ciertas clasificaciones sociales que, en conjunto con otros vehículos portadores de definiciones, categorizaciones y estereotipos, como los que encontramos en los nexos y redes de mercado o en los términos en que se estructuran las relaciones y redes sociales, median y perfilan el cambio étnico y su dinámica. Los factores eficientes que se encuentran tras de ellos son el Estado, la estructura social, los campos sociales y su acción, los grupos de interés económico y político regionales.

b) *Los cambios internos en la comunidad andina*

Mientras la comunidad pierde control sobre la tierra y con ello poder sobre sus tenedores, a mediano y largo plazo estos ganan autonomía respecto de sus comunidades de origen y dominio sobre la tierra. A su vez, una tal dinámica en la relación debe entenderse como el desenlace de la tensión histórica que en el propio diseño de la comunidad existía entre tributarios y corporación, por medio de la influencia ejercida por un cambio en el contexto. Es necesaria la apelación al Estado como factor que interviene de manera eficiente en el cambio de valencia que postulamos respecto de las atribuciones y poderes internos de la comunidad, con todo y que el Estado peruano mantiene una relación ambigua con ella, ya que por una parte la utiliza (por ejemplo, para la recaudación del tributo o aceptando en los hechos el poder que retiene en la administración de algunos tipos de recursos productivos y económicos) y, por otra, también confirma a los individuos como los titulares de los derechos de dominio sobre la tierra. El cambio en el contexto también se plantea desde el mercado, cuyas características dependen de los procesos regionales que esbozamos esquemáticamente. La comunidad no logra en el largo plazo mediar eficazmente la relación entre los intereses privados regionales (haciendas, empresas) y el mercado con las unidades campesinas y, por tanto, en lo sucesivo cada vez se hace más claramente directa la relación entre estos actores del sistema social andino y más difusa la fuerza y capacidades de mediación de las comunidades en estas relaciones. Ello se expresa en el mercado de fuerza de trabajo y también en el acceso a la tierra indígena por vía del mercado o por coacciones no económicas. Desarrollamos ahora esta formulación sintética para el caso de Tarapacá.

En el análisis de esta transformación, un primer tema del que es indispensable pronunciarse es el de la propiedad colectiva o individual de la tierra en los Andes, y de manera particular en Tarapacá. Consignemos, primero, que las corporaciones comunales contaban en tiempos coloniales con derechos eminentes sobre la tierra y diversos recursos de subsistencia, respecto de los hogares, cuyo acceso particular quedaba condicionado por un aporte al entero de la tasa y cuya proporción probablemente varió con el tiempo según categorías de población que las comunidades y sus autoridades mantenían vinculadas por algún tipo de sujeción (originarios, forasteros con tierras, allegados de distintos tipos, etc.). La contraparte del tributo (y de otros impuestos y gravámenes) fue el acceso a la tierra. Esto nunca fue puesto en cuestión. Como hemos repetido, la tasa del tributo quedaba definida para las corporaciones comunales y no para los individuos. Aunque guardaba una relación con el número de contribuyentes que dispusiera cada comunidad y esta magnitud se modificaba por medio del mecanismo de la retasa, no eran los individuos tomados de manera particular a quienes estaba adscrita esta obligación con el fisco colonial. Ellos eran tributarios en tanto que miembros de corporaciones. La relación de las unidades campesinas con la tierra y con el Estado quedaba así mediada por una institución supraindividual.

Dicho lo anterior, es útil referirse al carácter de la tenencia de la tierra por las unidades campesinas. No estando en discusión para el siglo XVIII, por ejemplo, la potestad comunitaria sobre la tierra, la asignación de ella podía tener un carácter perdurable o de largo plazo (durante una generación, o por más de una generación); podía también tener una duración efímera, transitoria (por ejemplo, con las distribuciones periódicas de tierras, etnográficamente atestiguadas, destinadas al desarrollo de cultivos de secano bajo un sistema de barbecho sectorial); podría darse, finalmente, alguna combinación de las dos modalidades, por lo común en categorías de tierra y de uso productivo diferentes. En un caso bien conocido, las estancias pastoriles de la alta cordillera de Tarapacá estaban durante el siglo XVIII en poder de tributarios de las comunidades de Cariquima e Isluga y esa posesión se mantuvo por más de una generación, hasta los años de la Independencia. Es evidente en la documentación que los derechos últimos corresponden a las comunidades y no al grupo de parentesco que se va allí conformando con el paso de las generaciones (Gundermann y González, 1997). Otro tanto podría decirse, aunque basado en un menor respaldo empírico, de las andenerías bajo riego ubicadas en los valles occidentales. Las tierras poseídas por indígenas a título individual no son un fenómeno exclusivo de momentos republicanos. Mediante mecanismos que no nos son del todo claros ya durante el siglo XVIII y principios del XIX se constata la existencia de dominios

indígenas individuales[23]. Uno de ellos pudo consistir en la adquisición mediante el expediente de una composición de tierras, modalidad que ciertamente quedó reservada a una elite indígena pudiente; otro pudo ser la compraventa de un grupo de individuos a particulares y su ulterior división en segmentos proporcionales al aporte; en los terrenos de fondo de quebradas sujetos a modificaciones de cauce, rellenos de sectores más bajos, destrucción de eras, etc., existió la oportunidad de colonización y habilitación de terrenos baldíos o abandonados en los que se pudo ejercer derechos individuales. Pequeñas comunidades locales pudieron atravesar procesos en donde la asamblea y sus representantes dejaron de ejercer respuestas activas y efectivas a acciones de individuos o grupos de la comunidad que reivindican derechos particulares[24]. Obviamente, el desarrollo de esta forma de propiedad es limitado y representa, con toda seguridad, una modalidad de menor importancia relativa; en esos momentos todavía el dominio sobre la tierra de las corporaciones comunales sería la modalidad prevaleciente de propiedad. De la existencia de posesión individual de la tierra en los valles durante momentos coloniales colegimos que aquellas poseídas por indígenas a título individual no son un fenómeno exclusivo de momentos republicanos. En tal caso, su detección en momentos republicanos no podría atribuirse solo a los efectos del vacío creado por la ausencia de reconocimiento jurídico y al deterioro del poder de las comunidades, cuestión que para el período analizado arranca desde 1825 con los Decretos Bolivarianos.

En este punto puede ser de utilidad traer a colación una justificación tecnológica. En efecto, hasta donde sabemos, durante tiempos coloniales las tierras indígenas de los valles occidentales estuvieron sujetas a derechos comunitarios[25]. No obstante, para fines del siglo XVIII se dispone de alguna

---

23 Cf. Diez, 191.:177, para el caso de Catacaos y Sechura en la costa norte del Perú.

24 Especulo también, más allá de la constitución de dominios indígenas privados, que fronteras estamentales blandas que favorecieron a fines de la colonia un intenso mestizaje y circulación étnica, lo que se convierte también en un canal en el que la tierra de comunidades pasó a poder de agentes privados o del Estado. Apropiación de tierras sujetas a arriendos o préstamos que luego se sanean por composición en favor de no indígenas es otro expediente, etc. Bajo ciertas condiciones, por otra parte, era posible la compra legal, no fraudulenta de tierras indígenas por particulares; por ejemplo, mediante el expediente de un contrato de censo (cf. Villalobos, *op. cit.*:71-73).

25 Esto significa, como cuestión sustantiva básica, que las comunidades son instituciones distintas de los individuos, hogares y unidades económicas campesinas que las componen. La relación de propiedad comunitaria no debe confundirse con condominio, la que implica titularidad de derechos a una misma cosa, una división del dominio entre varios sujetos. Los bienes comunes, salvedad sea hecha de las sociedades conyugales y las sucesiones indivisas, no conducen, derivan o se asocian a la propiedad particularizada. Las comunidades presuponen la existencia de un bien definido y sobre el que se ejercen derechos indivisibles (lógicamente, al usufructo); a veces varios tipos de derechos (en

evidencia que apunta en el sentido de que las chacras se encontraban bajo tenencia individual (Villallobos, *op. cit.*:67-84)[26]. Esta relación entre asignaciones individuales estables y titularidad de derechos colectivos sobre la tierra agrícola, así como el control de ella por parte de la corporación comunal, sin reasignaciones periódicas, encuentra una vertiente de explicación en factores ecológicos. Por una parte no hay, salvo en sectores de borde altiplánico en la alta cordillera (Isluga y Cariquima), tierras para cultivos de secano. La agricultura de los valles occidentales es de riego y de "canchones" en la Pampa del Tamarugal. Ella presupone no solo un cultivo intensivo laborioso, sino también la habilitación y preparación cuidadosa de las tierras para el cultivo (creación de andenes, formación de eras, desarrollo de canales de conducción, excavaciones de "canchones", preparación de tierras, etc.). Se trata de condiciones necesarias para la producción agrícola en ese ambiente, de alto costo y destinadas a perdurar en el largo plazo. En tanto, las asignaciones periódicas de tierras (anuales, bianuales y por el estilo) implican una habilitación mínima suficiente para permitir la producción de tierras sujetas a una tenencia efímera. Por ello es que estos sistemas de producción tienen lugar bajo sistemas de barbecho sectorial en los que la fertilidad del suelo queda librada a una reposición natural fundada en la capacidad biológica de la tierra. Ahora, la construcción de infraestructura y tierra agrícola supone una energía gastada cuyo aprovechamiento se puede resolver mediante la confirmación del acceso a las mismas tierras por parte de quienes las habilitaron o las recibieron de sus progenitores y antepasados. Puede también administrarse mediante la asignación periódica de equivalentes, pero ello desemboca en problemas productivos (derivados de la falta de conocimiento de detalle para, prácticamente, cada andén, era o "canchón" que requiere una horticultura de jardinería), sociales (potencial de disenso y conflicto alto, lo que presupone instancias de mediación y resolución) y culturales (una ética de responsabilidad colectiva alta y mecanismos de inculcación, disciplinamiento y control correspondientes). Esta última, por tanto, es una solución de alto costo material y social. Por este motivo, parece haber sido desestimada sistemáticamente. En la agricultura de secano de la zona altoandina de Tarapacá, a su vez, no hay evidencia histórica de reasignaciones periódicas de tierras (cf. Gundermann y González, *op. cit.*). Cuando se distribuían era en razón de la apertura de tierras colectivas

cantidades y calidades distintas según las categorías de sujetos, individuales o colectivos, concurrentes).

26 Cf. también Diez, *op. cit.*, para una situación equivalente en los valles de Piura, extremo norte del Perú. Una referencia en este sentido es presentada por Matos Mar y Fuenzalida, 1969:140).

con el fin de cultivarlas, lo que ocurría quizá una vez cada generación, y las asignaciones eran individuales y aparentemente permanentes[27].

De esta manera, en las postrimerías del régimen colonial las comunidades altoandinas y las de los valles medios y altos de la vertiente occidental de los Andes de Tarapacá contaban con tierras sujetas a dos categorías de tenencia y uso. Primero, tenencias individuales estables de tierras de riego (eras, por lo común distribuidas en andenerías) en los valles y tierras de secano en la alta cordillera para el desarrollo de cultivos. Luego, terrenos de vegas y secanos rústicos destinados al pastoreo de animales cuyo uso estaba sujeto, con el fin de alcanzar una mayor eficiencia productiva y paz social, solo a una organización más o menos informal de la distribución de los rebaños familiares sobre las áreas de pastoreo. La propiedad eminente de todas estas tierras correspondía, ciertamente, a la comunidad. Segundo, tierras de cultivo bajo tenencia individual o familiar indígena, del mismo tipo que en su equivalente comunitario, pero cuya propiedad no era colectiva sino individual. Se había llegado a esta condición por vías como las arriba enunciadas y su frecuencia, como se dijo, no era muy significativa.

Las tierras ganaderas de la primera categoría se mantendrán durante el siglo XIX y a veces hasta principios del XX como bienes comunes regidos por el derecho consuetudinario aymara. Este modo de propiedad no encontrará cabida en el derecho positivo, debido a la falta de cuerpos legales que bajo el Perú y luego Chile ampararan de manera permanente esta forma de propiedad. Las tierras agrícolas de la primera y la segunda categoría, en cambio, darán origen ya durante el medio siglo de dominio peruano a un régimen parcelario de propiedad de la tierra. Si tomamos como indicador de ese proceso la existencia de tierras sujetas a tributación directa (basada en la renta predial) allí donde existía la indirecta (a base de la pertenencia étnica) habrá que convenir que hacia 1845 aquel, aunque extendido, apenas esbozaba la magnitud que alcanzaría. La abolición del tributo indigenal algunos años más tarde de establecidas las matrículas

---

27 Me pregunto, ¿hay en los actos de habilitación productiva (entendidos como el laboreo y transformación de parcelas de tierra, de vegas, etc., con resultado de construcción de suelo, cierres y reparos, obras de riego, aplanamiento y limpieza del terreno, construcción de andenes, etc.) un principio jurídico consuetudinario en donde habilitación productiva se asocie a derechos exclusivos de usufructo? El de ocupación, que implica al menos potencialmente actos de habilitación, es un principio español al que se apela en distintas circunstancias como fundamento o antecedente para constituir propiedad particular. Debido a lo anterior, ¿el de habilitación asociado a ocupación es un principio andino derivado del español, incorporado tardíamente a las normas andinas referidas a la tenencia, uso, apropiación y disposición de tierras? En el contexto colonial y republicano temprano, ¿implicó la habilitación derechos exclusivos de uso y disfrute, aunque no de propiedad sin el complemento de la disposición o enajenación?). Cf. Noejovich, *op. cit.*).

de contribuyentes es, con toda probabilidad, el parteaguas o momento de inflexión entre tenencia individual al interior de una comunidad de tierras indígenas (situación prevaleciente en la realidad que manifiesta el padrón) y tenencia individual con propiedad individual al interior de una comunidad socialmente definida y vivida todavía como indígena (la imagen rescatable de la Matrícula).

Si las comunidades no se encuentran desde los inicios de la república envestidas de titularidades sobre la tierra, lógicamente entonces el reconocimiento de la propiedad recae en los individuos; en específico respecto de la categoría de los tributarios (varones con capacidad laboral plena que contribuyen al financiamiento del Estado). Pero, recordemos, la tenencia y uso de la tierra combina en la zona que estudiamos una modalidad de usufructo individual aplicado a chacras de riego en los valles y de secano en algunos sectores de las tierras altas, y una modalidad de tenencia colectiva de pastizales rústicos de precordillera y alta cordillera, usados de manera particular mediante el pastoreo de rebaños familiares de tributarios indígenas. Se debe atender al hecho de que la tenencia individual y la colectiva tienen lugar en las mismas tierras que en el pasado estuvieron sujetas al control de la comunidad; para cada unidad local (poblado, aldea, etc.) ellas corresponden integralmente con las antiguas jurisdicciones de comunidades y anexos de comunidades mayores, salvo el caso no muy frecuente de escisiones y la conformación de neocomunidades.

Ahora, las situaciones de control individual exclusivo de las tierras agrícolas desemboca luego de extinguido el tributo indigenal y de su reemplazo por las contribuciones prediales, en la propiedad parcelaria; es ello lo que hace manifiesto la "Matrícula…". En este proceso el Estado peruano por medio de sus autoridades y funcionarios presuntamente amparó a los contribuyentes en sus posesiones, reconociéndoles derechos de propiedad exclusivos frente a pretensiones o presiones de la comunidad sociológica que llevaran a discutir las titularidades individuales de las tierras de cultivo. La comunidad en este caso no llega a ser otra cosa que una institución multifuncional que reúne con fines diversos a campesinos andinos propietarios de parcelas agrícolas que conducen autónomamente explotaciones agropecuarias de pequeña envergadura. Puede sospecharse del carácter extremo de esta separación, por lo que es posible la pregunta de hasta dónde ella es efectiva.

En el otro caso, ¿de qué naturaleza es esa tenencia colectiva de pastizales y a qué da origen? Un imperativo técnico limita la subdivisión de los pastizales rústicos (Gundermann, 1984). De manera resumida, este consiste en que una actividad ganadera mínimamente eficiente con tres especies animales (llamas, alpacas y ovinos) y con variaciones estacionales importantes en la disponibilidad forrajera, requiere de varias asociaciones vegetales cuya distribución en el espacio es más bien dispersa (excepto

vegas, pero estas suelen ser de pequeña extensión) y cuya disponibilidad anual es también escalonada. Por tanto, solo en grandes espacios (normalmente varios miles de hectáreas) puede realizarse un pastoreo andino tradicional eficiente y, en ese caso, la subdivisión en unidades territoriales menores no es viable sino hasta un cierto grado. De esta manera, en las comunidades coloniales donde existían territorios comunales de pastoreo, estos se encontraban normalmente bajo control de las comunidades, pero subdivididos de hecho en unidades menores (estancias con tierras suficientemente amplias) y asignados a unidades familiares o multifamiliares específicas (como en el caso de Isluga colonial, analizado por Gundermann y González, *op. cit.*). En tiempos republicanos se dieron varias evoluciones. En la primera de ellas, los territorios comunales no estaban subdivididos y así se mantuvieron posteriormente. En otra, los territorios indivisos se subdividen, dando origen a dos o más estancias (como se observa por doquier en la precordillera andina de Tarapacá). En la tercera, con territorios previamente subdivididos de hecho en grandes áreas de pastoreo (como en Isluga colonial), las unidades territoriales menores (estancias) son reivindicadas como patrimonio exclusivo de unidades multifamiliares (correspondientes con uno o más linajes localizados cuyos hogares son corresidentes en el área, los que a veces pueden rastrear ocupación hasta momentos coloniales. En el origen, colonial o republicano, una estancia pudo estar asociada al asentamiento con fines pastoriles de un solo hogar y al reconocimiento de esa instalación por la administración del Estado y de la comunidad de pertenencia. Pero el crecimiento demográfico de esa unidad, la formación de nuevos hogares en el predio y la imposibilidad técnica ya mencionada para subdividir, crean un grupo local de parentesco nucleado alrededor de actividades ganaderas extensivas. En el caso de existir una identidad entre comunidad (una localidad pequeña por lo común, quizá correspondiente en el pasado a un anexo de una comunidad mayor) y territorio de pastoreo no subdividido de hecho, existen menos posibilidades de que grupos de parentesco reivindiquen un segmento particular de ese territorio en su favor. En ese caso, hay una continuidad histórica entre comunidad y propiedad del territorio pastoril, aunque por otra parte sus miembros tengan tierras agrícolas sujetas a un régimen parcelario.

En este segundo tipo de tierras andinas tenemos, entonces, propiedad de uso ganadero indivisa que resulta de la continuidad territorial de posesiones comunitarias de antaño, o bien, bajo la forma de estancia, propiedades que son el resultado de una dinámica de subdivisión de tierras de una comunidad histórica de origen colonial. ¿O, en realidad, estamos en presencia de no otra cosa que una comunidad andina readecuada a las circunstancias republicanas? La pregunta lleva a preguntarnos, de manera más general, por las funciones y el poder de las comunidades de hecho,

ya que no de derecho, respecto de la tierra y el tributo/impuesto durante el período peruano republicano de Tarapacá. De este modo podremos fundar una respuesta acerca de la naturaleza de la propiedad de la tierra agrícola (en principio individual) y la ganadera (si acaso no en comunidad, al menos sí como condominio) y, con ello, pronunciarnos acerca de la propia comunidad en relación con la tierra, su dimensión constituyente.

5.2.4. *La comunidad transformada: funciones y balance de poderes*

Venimos diciendo que el tributo ya no es un asunto de las comunidades y, por medio de ellas, de los individuos, sino directamente de las unidades económicas campesinas al interior de la etnocategoría general de "indígena", que cuentan con miembros dotados de ciertos requisitos para calificar como contribuyente (edad, género, capacidad física). Ello tiene implicaciones en la relación entre comunidad y unidades domésticas y, con ello, postulamos, se inicia un cambio de naturaleza en esta relación y en la propia definición de la comunidad. Es tiempo de valorar esta redefinición. Iniciamos la exposición en un punto crítico del cambio: la relación entre tributo y comunidad y sus consecuencias específicas en la comunidad y la relación con las unidades campesinas.

Una primera se refiere al término de la mediación entre el tributo y el Estado que ejercían en tiempos coloniales las comunidades. Es en esa medida el término de una función central de la comunidad: la organización y gestión de la reunión del entero del tributo. En los hechos suponemos que una separación de este tipo no se instala de inmediato. Recordemos que las autoridades locales de los cabildos comunales y pueblerinos intervinieron activamente en la recaudación del tributo coordinando la relación entre los recaudadores y funcionarios que intervenían en la cobranza y los tributarios contribuyentes. Sin esta mediación oficiosa, el proceso de captación de contribuciones habría sido poco eficiente y de muy alto costo. Asimismo, pero en un sentido opuesto, la resistencia al pago del tributo (ante alzas en las tasas, cobros extraordinarios, problemas de pago y liquidez por desastres climáticos u otras penurias, abusos de autoridades, etc.), pudo efectuarse solo en la medida de lo que las instituciones del gobierno comunitario y aldeano podían organizar internamente y coordinar en sus microrregiones. El tributo se particulariza, pero su gestión sigue siendo un asunto político colectivo. La particularización y privatización de la tributación es entonces un proceso de largo plazo. Un momento importante en este cambio sería el paso de la contribución indigenal a una directa con base en la renta individual. Ello ocurre recién a partir de 1854. Habría que preguntarse, para un momento tan tardío como 1876, acerca del significado de una matrícula de propietarios de bienes raíces agrícolas ordenados estrictamente por localidades correspondientes con

las comunidades históricas y las sociológicas del momento. La guerra y el ulterior cambio de administración liquida definitivamente esa función histórica.

Una segunda consecuencia, asociada a la anterior, es la pérdida de poder de la comunidad para condicionar el acceso y usufructo de los hogares campesinos a la tierra y demás recursos productivos disponibles. Las unidades productivas quedan, por así decirlo, instaladas en las posesiones que tenían sin que en lo sucesivo puedan ser, en principio, removidas de allí por el gobierno de la comunidad debido a incumplimiento con el fisco peruano. Esto es efectivo en lo concerniente a la propiedad de la tierra. Esta fue regularmente confirmada por las autoridades republicanas. Cualquier acción en el sentido indicado, de producirse, quedaba radicada en el poder de las autoridades provinciales o departamentales. Sin embargo, las comunidades siguieron en los hechos detentando, por ejemplo, el poder de expulsar de sus posesiones, llegado el caso, a un comunero cuando este incurría en perjuicios u ofensas a la comunidad. Debe repararse en que a ese poder presupone un principio o norma, fundamento de un pacto, implícito o explícito, de deberes y derechos de vida en comunidad. A la comunidad en determinado momento de su historia le es expropiado el poder de distribuir y redistribuir la tierra basada en la propiedad eminente que detentaba sobre ella; pero no pierde el poder social de incorporar o rechazar miembros cuando los presupuestos de la vida social-comunitaria son subvertidos. A ese sistema de presupuestos podemos denominarlo derecho consuetudinario. A él se le discute en lo sucesivo el poder de determinar la tenencia y el uso de la tierra, ya que, por una parte, deja de reconocérsele la condición de sujeto de la propiedad y, por otra, se constituye un sistema de propiedad particular cuyo garante es directamente el Estado.

A pesar de que a las comunidades se le expropia una de sus principales funciones históricas (la gestión en los espacios locales de la relación entre tenencia de la tierra y tributo a la Corona, además de los deberes con la iglesia y la comunidad), estas siguen siendo entidades sociológicas vitales y activas. De esta manera, las comunidades siguen existiendo y cumpliendo determinadas funciones. Una institución de tanta importancia y tan larga historia se encuentra encarnada, por así decirlo, en la subjetividad y las prácticas de los individuos y los grupos indígenas. No desaparece por decreto, aunque estos pueden ser un factor eficiente en que se produzcan en ellas ciertas transformaciones. Hay una pérdida de funciones, persistiendo otras de importancia. Es notable también un cambio en la lógica social interna.

Pasemos revista a las funciones más importantes. Primero, el tema de la coordinación entre productores. En las comunidades de los valles occidentales el riego es una cuestión inevitablemente colectiva, por lo menos

hasta el momento en que caudales determinados de agua entran a una chacra particular. El riego requiere coordinación para un uso socialmente aceptable del agua. Ello conlleva la organización de turnos, la determinación de volúmenes de riego por unidad de superficie, el nombramiento de celadores, la definición de criterios de excepcionalidad para responder a imprevistos o situaciones especiales, la conformación de equipos de trabajo para arreglos y reparaciones en la infraestructura, etc. En las tierras altas los ganaderos mantienen una organización informal del uso particular de praderas poseídas colectivamente. Los rebaños familiares utilizan ciertos apacentaderos que frecuentan comparativamente más, siguen ciertos transectos diarios o periódicos dentro de una estación, de una estación a otra modifican también el patrón de estadías y rotaciones de pasturas. Ello es conocido por todos, de tal manera que según pautas generales los ganaderos tenderán a ajustar sus rutas y selección de pasturas según la intensidad de carga que exista sobre la pradera. En una situación de menor flexibilidad, los ganaderos tenderán a mantener el patrón sin cambios para evitar roces y tensiones con productores que frecuentan otros sitios. Con esta coordinación se consigue algo equivalente al caso del agua de riego en los valles: se alcanza un uso más exhaustivo del recurso manteniendo la armonía social al seguirse pautas de distribución más o menos normadas y aceptadas.

Luego, la formación y el mantenimiento de infraestructura, instalaciones y servicios utilizados colectivamente. Mencionemos las edificaciones religiosas (iglesias, capillas, calvarios) y sus reparaciones; la formación y arreglos en caminos troperos y rutas de arrieraje que pasan por la comunidad; la creación de obras de riego (canales, estanques de acumulación, obras de distribución desde canales matrices) y su reparación y ampliación periódica; y la construcción y mantenimiento de cualquier otro edificio público. Todo ello implica acción organizada, comunitariamente concordada y, por cierto, la posesión patrimonial de esas obras. Producir y vivir en una comunidad andina implicaba y en gran media implica hasta hoy trabajos, gastos y tiempos no despreciables destinados a mantener medios y condiciones económicas y sociales para la vida colectiva. El desarrollo de esta función implica la capacidad de movilizar oportuna y proporcionadamente la fuerza de trabajo colectiva. Esta capacidad es función de la valoración de la empresa colectiva como instrumento para la obtención y estabilidad de esas instalaciones y servicios. También dependen de una identificación de los individuos y los hogares con la empresa colectiva. En su efectivo cumplimiento interviene, asimismo, el poder de la comunidad para obligar a los disidentes y, eventualmente, castigar el disenso.

En la región que analizamos no existían durante el siglo XIX, hasta donde sabemos, sistemas de barbecho sectorial cuyas secciones fueran objeto de redistribuciones anuales. Si ese llegara a ser el caso, deberíamos

entender que por aquel entonces existió propiedad comunal y poder de la comunidad para recuperar y distribuir tierras a sus comuneros en los sectores de producción. Tenemos información de rotación de cultivos en tierras de secano correspondientes al piso altoandino. Se mantienen, de este modo, sectores de cultivo utilizados bianualmente. Pero esos sectores contienen parcelas particulares en cuya posesión la comunidad no interviene luego de que ya son poseídas. Sabemos de eventos muy esporádicos en el tiempo, quizá cada dos o más generaciones, de apertura de sectores de pastizales de propiedad colectiva que se entregan individualmente a los comuneros. Ello tiene lugar, usualmente, como una manera de frenar la acción de miembros oportunistas que se lanzan a acaparar parcelas por su cuenta. Mediante la apertura de sectores al cultivo y la entrega de parcelas a título individual se asegura una base más igualitaria en la tenencia de la tierra.

Además de su poder de favorecer la obtención de similares derechos particulares en el interior de la comunidad, la acción de la colectividad cumple una función ya no de igualación sino que de agresión a terceras comunidades o de defensa ante la intromisión de aquellas. Se trata de mantener los medios de vida y trabajo que se poseen, o de incrementarlos mediante la acción de terceros bajo argumentos plausibles y mediante cursos de acción posibles. No podría ser de otro modo en una sociedad agraria, así es que el conflicto intercomunitario se plantea regularmente alrededor de la tierra, y el agua, si consideramos a los valles occidentales. Los deslindes de tierras, la superposición de derechos, la reivindicación de sectores, el desvío de cursos de agua, la captación de volúmenes de agua más allá de lo considerado aceptable y justo, etc., son todas materias que abren conflictos, o, lo que suele también ser muy común, reavivan las brasas de viejas querellas. En la medida que la comunidad representa la unidad sociopolítica más amplia de la población indígena, solo esta tiene el poder suficiente como para actuar en la reivindicación de determinados derechos frente a otras comunidades o reaccionar ante la agresión (ocupación de pastizales, desvío de aguas, etc.) de aquellas. Por lo común, el conflicto afecta materialmente solo a un grupo o facción de la comunidad, pero en tanto parte de un todo convoca a cada uno de sus elementos (individuos, grupos, etc.) y a la totalidad representada por la comunidad. De esta manera, la solidaridad comunitaria es el más poderoso recurso del que disponen las unidades domésticas y los grupos de parentesco para agredir o defenderse. El espacio andino debe entenderse como una geografía social de comunidades en relación, en la que la buena vecindad es siempre un estado transitorio del balance de poderes y fuerzas en juego. Desde el punto de vista de las unidades sociales menores solo la comunidad puede ser una fuerza suficiente como para contener la ambición de otros. Desde el de la comunidad, el conflicto

interno, pero sobre todo el externo, es el tipo de coyuntura que mayores consecuencias tiene en la afirmación de la unidad y la diferencia colectivas, por oposición con otras entidades equivalentes o por negación del disenso y la autonomía internas.

Una función de representación por medio de las autoridades y representantes locales es un aspecto indisociable de la arquitectura política de las comunidades. Los destinatarios de la representación son la administración del Estado y sus autoridades de gobierno interior, preferentemente, pero también otras entidades y sujetos colectivos (la Iglesia católica, otras comunidades). El objeto de estas acciones oficiosas fueron los intereses de la comunidad, aquellos que la conciernen a ella y a sus miembros y que posee algún valor material, social o moral. El tributo, la intervención de las autoridades provinciales para resolver algún conflicto, paliar una necesidad o atender una urgencia, las relaciones con la Iglesia, a veces la representación de la comunidad ante jueces y tribunales en caso de conflicto, la coordinación de la acción de la comunidad frente a decretos y demandas de trabajo de las autoridades, etc., fueron las principales materias de la acción externa de los representantes de las comunidades. Ejercían esa función desde una institución que no contaba con un reconocimiento jurídico formal; existía un reconocimiento de hecho. Constituían el medio en donde las autoridades podían relacionarse con la población indígena, debido a ello las comunidades tuvieron un reconocimiento y atención práctica no desdeñable en el período. Lo paradojal es que no existía en la legislación peruana un espacio jurídico para las comunidades, pero estas eran un eslabón clave en la cadena tributaria y en el gobierno de la importante población indígena peruana en los niveles provincial y distrital.

La comunidad funge también como una congregación ritual convocada a la celebración y la propiciación de las fuerzas animadas de la naturaleza (cerros tutelares, manantiales), los santos patronos de la comunidad y la sociedad de los antepasados. Fiestas patronales, Carnavales, Día de los Muertos, ritos propiciatarios del ganado y de las siembras, etc., eran las ocasiones públicas más destacadas en que las relaciones entre los vivos y los muertos y los seres humanos y las fuerzas de la naturaleza eran recordadas, convocadas, propiciadas, apeladas. Estas relaciones se ordenaban en tres niveles de agregación social. Uno doméstico o familiar que implicaba además el entorno social inmediato de las unidades de producción en eventos como los *waiño* (celebración de los animales), ritos asociados a la fertilidad agrícola, ceremonias de sanación, ritos de pasaje en la vida de un individuo (como el corte de pelo o una boda, etc.). Del mismo tenor parental, aunque con mayor alcance (pues convocaba a un grupo local o bilateral de parentesco), estaban las ceremonias agrícolas de una estancia o una parentela o el funeral de un hombre o mujer de cierta notoriedad.

Un segundo nivel más amplio, comunal, incluía todos los ritos colectivos mejor conocidos en los Andes: carnavales, fiestas patronales y ritos agrarios comunitarios. Por último, los más importantes eventos festivos y rituales en el espacio andino tarapaqueño reunían a asistentes de varias comunidades del área, además de los residentes de la comunidad anfitriona. Actividades económicas asociadas a una celebración, participación de bailes religiosos, conjuntos de música invitados, asistentes llegados por iniciativa propia, etc., le daban a esos eventos un carácter pluricomunal. La integración simbólica de la comunidad tiene en las representaciones religiosas y las prácticas rituales una de sus fuentes más importantes. Por otra parte, la existencia de circuitos rituales de dimensiones microrregionales involucrando a varias comunidades que en otros aspectos podrían ser marcadamente antagónicas entre sí, hace de la esfera de lo religioso un aspecto imprescindible de considerar para justificar la existencia de redes de relaciones institucionales y sociales intercomunitarias.

Dependiendo de su tamaño, las comunidades también operaban como un connubio o unidad de endogamia. El aymara es un sistema de parentesco bilateral que norma la prohibición de los matrimonios hasta, idealmente, el tercer grado de parentesco, debido a ello existía un volumen crítico de población residente en una comunidad para hacer efectiva la endogamia comunitaria. Cuando ello no se cumple hay una relación entre matrimonios con individuos fuera de la comunidad inversamente proporcional al número de miembros de ella. Más notoriamente en los valles, las comunidades pequeñas ampliaban las redes de alianza hacia las comunidades vecinas, es por esto que las congregaciones rituales aludidas correspondían en gran medida con el espacio social de las alianzas matrimoniales[28]. Los vínculos de afinidad y alianza tejen una nutrida red de relaciones que definen los grupos bilaterales de parentesco y los grupos patrilocales de las comunidades altoandinas. Se conectan a su vez con la residencia en pequeños centros poblados, sedes de comunidades o anexos de ellas. Por el imperativo de las normas que regulan la relación entre parientes y por su conexión con los derechos sobre la tierra y los medios de producción, el parentesco toma a su cargo en las comunidades y entre ellas un papel vital de integración social (y también de definición de unidades sociológicas discretas).

---

[28] Esta ampliación de las redes de alianza probablemente no era efectiva para el caso de las relaciones de las comunidades de los valles bajos y medios con las de las tierras altas, marcadas por la diferencia entre "indio" y "criollo" y, quizá, entre categorías asimétricas de indígenas ("indígena", con etnicidad aymara vs. "chipaya" con etnicidad uru). No obstante, las celebraciones religiosas en los valles tradicionalmente contaban con la presencia de conjuntos de música y de visitantes de comunidades alteñas, de lo que se deduce un patrón de relaciones diferentes en el plano religioso.

Finalmente, corresponde relevar la existencia de un *ethos* andino integrado por representaciones, normas y disposiciones sociales en consonancia con la vida cotidiana de los hogares y la comunidad adquieren una forma reconocible, aprehensible reflexivamente y envestida de legitimidad. Aunque su existencia es, eventualmente, panandina, su encuadramiento sociológico es la comunidad y las redes de parentesco sustentadas en la filiación bilateral y las alianzas que se traslapan o cruzan transversalmente (según su volumen demográfico) con el modelo de comunidad andina histórica. La comunidad como *ethos* es un modo de fijación de las personas, los hogares y los grupos a un espacio social densamente significado y a una memoria, a un modo de situarse en los tiempos de la historia andina. Esa comunidad subjetivada a la que llamamos un *ethos* andino presupone también identificaciones, sentido de pertenencia, adhesiones afectivas y solidaridad colectiva. Esa reflexividad y solidaridad estructuran una identidad localista.

Ahora, más que reproducir la tesis tradicional de la comunidad como un mundo de vida dotado de sentido por la obra de los valores sociales colectivistas heredados de la tradición andina, en síntesis, con la acción de la historia colonial, preferimos postular, en concordancia con la idea aquí seguida, de una comunidad andina definida como sistema de relaciones contradictorias, en plural, de las que pueden derivar tanto integración como antagonismo. De este modo, las consecuencias de armonía social o conflicto se alcanzan siempre de manera provisoria y, por lo común, precaria. No obstante, salvo en sus expresiones más agudas, el faccionalismo, la disidencia o la oposición en cuanto componentes normales de la comunidad, no alcanzan a inmovilizarla o disolverla. La comunidad de valores e intereses y las instituciones de mediación y control suelen garantizar un ejercicio mínimamente aceptable de vida colectiva.

La comunidad resulta entonces un garante, no siempre eficiente habría que puntualizar, de un modo de vida en sociedad, de un sistema económico, de un esquema de autoridad y poder local, de un orden moral interno y de un campo simbólico. Eso es lo que tiene continuidad en la comunidad, en ciertos aspectos hasta hoy, siempre transformándose y, en general, perdiendo peso en favor de la autonomía individual. Globalmente hablando, esa es la pérdida de poder a la que aludimos cuando postulamos un impacto en el balance interno de poder en la comunidad como consecuencia de la pérdida de legalidad, autoridad, reconocimiento y legitimidad que acaece durante el período republicano. De ello es posible una lectura interna y una externa: internamente, al carecer de los derechos eminentes sobre la tierra que le garantizaba el Estado colonial; externamente, porque deja de ser para el Estado sujeto de derecho, transformándose solo en un ente sociológico y, desde esa condición, instrumento para el acceso a las unidades campesinas, sujetos

de la tributación en cualquiera de sus modalidades históricas. De todos modos, esa pérdida no elimina su capacidad de incidir acerca de diversos aspectos de los productores ni le resta del todo, para el período que analizamos, un rol en cuestiones externas.

Según lo anterior, la relación entre comunidad y productores sufre un vuelco a largo plazo. Si antes la comunidad se define ante todo como una corporación, como algo que preexiste, es anterior, superior y coactivo respecto de sus miembros; la pérdida de uno de sus roles centrales y de la legitimidad y el poder otorgado por el Estado acarrea un cambio en el balance de la relación entre comunidad y los hogares miembros. El cambio podría formularse en los términos siguientes: la comunidad es una entidad cuya existencia ahora no se fundamenta en una autoridad y poder externos (el Estado), sino en su capacidad interna de reproducción. Ella puede interpretarse en dos sentidos: como reproducción fundada en las funciones y servicios que presta a sus miembros y como reproducción sostenida en su condición de corporación. El uno implica una visión pragmática de actores (unidades de producción campesina) que verifican su necesidad con fines de reproducción doméstica, para ello deben contar con una instancia multifuncional supernumeraria a sus capacidades. El otro, la vigencia de una institución, aceptada legítimamente como algo más que simplemente un resultado de los arreglos contractuales que contraen los hogares, como un plano de la vida social dotada de autonomía respecto de los intereses inmediatos de quienes la activan y de poder para hacer prevalecer, llegado el caso, sus prerrogativas y derechos reconocidos frente a otras comunidades o sus miembros tomados como entes particulares. En el siglo XIX se develan esas dos dimensiones en cerrada coexistencia; en el siglo XX primará indiscutiblemente la primera, pero sin que en las comunidades sucesoriales y bajo ciertas condiciones termine por eliminarse la segunda. Son dos aspectos o puntos de referencia para la acción colectiva o la individual en referencia a ella. El cambio es el movimiento progresivo hacia el punto en el que la comunidad se moderniza como contrato de asociación entre unidades campesinas. El siglo anterior prepara condiciones económicas, sociales, políticas y jurídicas para que esta nueva estructura de relaciones se constituya.

CAPÍTULO 6
ESTADO CHILENO Y COMUNIDAD ANDINA EN ARICA Y TARAPACÁ (1879-1993)

Introducción

En este capítulo se analizan dos dimensiones de la relación entre el Estado chileno y la población aymara de Tarapacá. Primero, la acción del Estado respecto de la tierra y, por esta vía, de aquella comunidad andina regional resultante de una experiencia de medio siglo republicano bajo la soberanía del Estado peruano. Segundo, la dinámica interna en la comunidad andina en relación con el dominio sobre la tierra, generada tanto a partir de las propias fuerzas internas de continuidad y cambio, como del tipo de acción que desarrolla el Estado chileno hacia la tierra y la institucionalidad comunitaria. Venimos sosteniendo, como se recordará, que la comunidad es un sujeto carente de reconocimiento jurídico por parte del Estado, hasta momentos tan recientes como 1993 con la Ley Indígena, prevaleciendo el reconocimiento de relaciones individuales de propiedad de la tierra mediante inscripciones particulares en Registros de Conservadores de Bienes Raíces.

Si se considera la orientación y los fines generales de la acción del Estado chileno respecto de la propiedad raíz, deberemos concluir que en el caso aymara ella ha fracasado en al menos dos cuestiones centrales: la modernización de las relaciones de propiedad y el ordenamiento de la propiedad raíz. En cuanto a lo primero, la acción de constitución de la propiedad de la tierra impulsado por el Estado chileno se rigió exclusivamente por el régimen jurídico común y, con ello, por el principio de la propiedad privada individual. De no mediar otros elementos, su aplicación por alrededor de un siglo debió conducir a la disolución de toda forma de comunidad de relaciones de propiedad sobre la tierra. Ello, sin embargo, no ocurrió. No obstante, tampoco implicó una reconstitución de la comunidad tradicional, ni mucho menos la simple continuidad del estado de cosas resultante del proceso de cambios analizado para el período peruano. Tiene lugar, entonces, la reconstitución de la comunidad bajo la modalidad de lo que hemos denominado comunidad sucesorial. Esa reconstitución se efectúa solo en las áreas de altura, sujetas a una

ganadería extensiva, por razones añadidas a las ya conocidas y que más adelante se irán haciendo explícitas. En las zonas agrícolas, en tanto, la comunidad local se desarrolla alrededor de la reproducción –creación de ciertas funciones al servicio de los productores, sin capacidad alguna de intervenir en las relaciones de propiedad–. La bifurcación anunciada por el proceso republicano peruano se hace completamente evidente: la continuidad histórica, profundamente transformada, de la comunidad andina en la región que estudiamos, se despliega en dos realizaciones: la comunidad sucesorial altoandina y la comunidad local vallestera.

Lo que es definitivo y que se debe recalcar toda vez que sea necesario, es que la comunidad antigua desapareció; existen comunidades nuevas que, central aunque no exclusivamente, fundan su existencia en la capacidad de incidir favorablemente respecto de la reproducción de las unidades campesinas; constituyen en primer lugar asociaciones de productores, no corporaciones. Con ello, cambian los fundamentos y el sentido de la comunidad. Fundamentos, en cuanto a los principios que las crean y reproducen, pero también la estructura que le da identidad. Sentido, en cuanto a que los sujetos de la neocomunidad (hogares, linajes, facciones, asamblea, etc.) significan de una manera transformada su posición en la comunidad, la relación con ella y los vínculos con los demás sujetos miembros. La vida comunitaria andina, entonces, se ha transformado considerablemente más allá de ciertas similitudes de aspecto. De manera muy evidente advertimos, por ejemplo, el nuevo balance de la relación entre unidades productivas y comunidad, que venía transformándose progresivamente durante tiempos peruanos y que termina de subvertirse e invertirse respecto de la matriz colonial; lo que arrastra consigo una serie correlativa de ajustes e innovaciones, como puede preverse.

Tocante a lo segundo, consignemos que la ausencia de un ordenamiento efectivo de la propiedad tiene consecuencias importantes en cuanto a la definición no ambigua o contradictoria de derechos de uso, goce y disposición de la tierra y, por esta vía, en la convivencia y la armonía social al interior de las localidades y comunidades andinas. Sostenemos, en definitiva, que el proceso de constitución de la propiedad andina moderna se desenvolvió de una manera irregular, tanto por el modo en que se desarrolló la acción del Estado como por la propia acción de los sujetos sociales aymaras. Todo ello desembocó en dos resultados problemáticos: una elevada desregulación jurídica de la propiedad en general, lo que conlleva diversas incapacidades ante el Estado y el mercado, y, en segundo lugar, considerables diferencias internas. En relación estrecha con lo anterior, se gesta una situación de conflicto interno generalizado en y entre las comunidades sucesoriales, lo que perdura hasta la actualidad. Sus consecuencias se hacen sentir dramáticamente y con más frecuencia

de la deseada. Aunque con características y consecuencias distintas, ambos aspectos problemáticos se encuentran presentes tanto en las comunidades sucesoriales de la alta cordillera andina como en las quebradas y pequeños valles agrícolas de la vertiente occidental de los Andes. Porque conocemos mejor y disponemos de información más concluyente acerca de las primeras, en el análisis y la discusión de estas cuestiones se privilegiarán las comunidades sucesoriales.

6.1. El aymara y la tierra andina durante el siglo XX, una relación problemática

En el Capítulo 1 de esta Sección presentamos periodificación pertinente de la historia de la relación entre Estado y población aymara, y entre acción del Estado sobre la tierra y la propiedad de la tierra andina. Complementando lo anterior, en lo que sigue a continuación retomamos el análisis de esta última relación, destacando la condición conflictiva de los vínculos resultantes, tanto externos del Estado y el capital con las comunidades, como internos entre y al interior de las comunidades. Sostenemos la tesis, entonces, de que la tierra y la constitución moderna de la propiedad aymara sobre ella se constituye histórica y sociológicamente en un campo socialmente contradictorio en donde el conflicto se despliega en varias direcciones. Genéricamente, son relaciones que involucran a campesinos, a comunidades, al Estado o a intereses particulares empresariales. Iniciamos la exposición presentando el detalle de la modalidad de inscripción y titulación de la tierra andina que tuvo lugar desde fines del siglo XIX.

6.1.1. La inscripción moderna de la propiedad aymara y sus procedimientos

Primero algunas generalidades. De inicio se debe valorar la existencia o no de un trato particular o generalizante otorgado al reconocimiento legal de la propiedad indígena en la región norte del país. Los conocimientos adquiridos permiten emitir un juicio taxativo. No hay un régimen especial de reconocimiento de la propiedad indígena aymara, salvo hasta un momento tan reciente como el año 1993 con la promulgación de la Ley Nº 18.253. La legislación elaborada para ser aplicada a las tierras mapuches no tuvo vigencia en el norte del país. Tampoco existió interés de hacer uso de ella por parte de la administración del Estado. Desde el Estado tampoco se ha tenido en consideración la existencia de normas de derecho consuetudinario que rigen su acceso y transmisión, ni el sistema de propiedad o la lógica social que acompaña la reproducción de ese sistema.

La legislación de 1866 tendiente a la radicación mapuche, o la de 1883 que la completa, luego de la ocupación del territorio de La Araucanía, pudo eventualmente aplicarse a la mensura y titulación de las comunidades históricas andinas, pero nada de ello ocurrió. En el norte del país el Estado solo se hizo eco de las necesidades de reconocimiento del dominio indígena de la tierra con la titulación individual de la tierra mediante su inscripción en los registros del Conservador de Bienes Raíces. Leyes posteriores, como la de 1927 (Ley Nº 4.169), la de 1930 (Ley Nº 4.802) y el Decreto Ley Nº 4.111 de 1931, que refunde las anteriores, apuntaban a la división de las reducciones mapuches para su transformación en campesinos parcelarios plenos. Ello no tenía aplicación para el caso andino, en la medida que no se conocía ni se reconocía la existencia de sistemas colectivos (sucesoriales ampliados o comunitarios corporativos) a los que pudieran aplicarse tales normas. Ni en las leyes, ni en el espíritu de los legisladores y administradores existió durante el periodo, entonces, cabida, interés y voluntad para el reconocimiento de la comunidad andina. La vía del reconocimiento de la propiedad de indígenas siguió siendo siempre la de la inscripción individual, negando de paso el propio reconocimiento indirecto de indígena a sus propietarios mediante escrituras oficiales.

La Ley Nº 17.729 de 1972 surge como respuesta a la presión y la demanda planteada por las organizaciones indígenas mapuches, especialmente activas durante el período. Recoge una parte de la demanda elaborada en esos años, luego de las modificaciones a que es sometida con el fraseo jurídico y su paso por el Congreso. Se concibe como un medio de dar solución a los graves problemas sociales mapuches. Todo ello se realiza en el marco de la Reforma Agraria, iniciada a mediados de la década anterior. Con este cuerpo legal se pone término a las facilidades que contemplaba la legislación existente hasta ese entonces para la división y parcelación de las reducciones, se amplían las cabidas de tierras para indígenas mediante expropiaciones, se crea un instituto especializado para el fomento indígena (Instituto de Desarrollo Indígena, IDI), etc. Asimismo, se regula la calidad de indígena, atendiendo a criterios culturales e históricos, abriéndose de este modo la posibilidad de una mayor visibilidad pública para las etnias andinas del norte del país. Aunque no se ejecuta alguna aplicación respecto de la tierra y los recursos productivos, al amparo de la Ley Nº 17.729 (más específicamente de la acción del IDI) se canalizan becas educacionales para niños y jóvenes andinos aymaras y atacameños. Por este camino oblicuo tiene lugar, entonces, un tibio primer nivel de reconocimiento oficial de la existencia de indígenas en el norte del país.

A esa legislación desarrollista le sigue el Decreto Ley Nº 2.568 de 1979, específicamente dirigido a zanjar la cuestión de la indivisión de muchas de las tierras mapuches que todavía permanecían indivisas. Se inspira en

una visión liberal individualista radical. Se deja de reconocer la calidad de indígena que, de manera explícita, consideraban las demás legislaciones. Es derogada por el Decreto Ley Nº 2.750 que atempera en algún sentido la radicalidad del anterior. Tal legislación nuevamente no tiene ninguna aplicación para el caso de las etnias andinas. En todo lo concerniente a la propiedad de la tierra, para estas sociedades siguen rigiendo las leyes ordinarias, mismas por las que se regirían los mapuches luego de la división de las reducciones y la inscripción y titulación de las parcelas resultantes.

En Chile la propiedad raíz está basada en un sistema de registro escrito, cuyo tenedor es el Conservador de Bienes Raíces. La normativa que lo rige arranca del Código Civil. Para los bienes raíces se aplican las normas contenidas en los artículos 686 y siguientes del Código y, según lo que contempla el artículo 695 del mismo Código, en el Reglamento del Registro Conservatorio de Bienes Raíces. En el Reglamento se define la organización y funcionamiento de los Conservadores, los libros que comprende el sistema, así como los títulos que pueden o deben inscribirse. El sentido del régimen de inscripción chileno es el de "realizar la tradición" (esto es, permitir o favorecer que se hagan efectivas las normas que rigen la adquisición y circulación de la propiedad), consignar y dar publicidad a la historia de la propiedad, constituirse como prueba, requisito y garantía de la posesión y, finalmente, otorgar solemnidad a un acto o contrato relacionado con los bienes raíces.

En lo que sigue, se establece una tipología de los tipos de inscripciones encontradas en la revisión de títulos de propiedad sobre bienes inmuebles aymaras correspondientes a los Registros del Conservador de Bienes Raíces de Pozo Almonte (ex de Huara y ex de Pisagua) y de Iquique, radicados en el Archivo Nacional en Santiago y en los Conservadores de Iquique y Pozo Almonte. Ellos corresponden a la propiedad de la zona precordillerana de la provincia de Iquique comprendida por las comunas de Huara, Camiña, Pozo Almonte y Pica. Se debe anotar que esta tipología es válida en lo sustancial para toda la región andina aymara (provincias de Arica, Parinacota e Iquique), como asimismo para el área atacameña (provincia de El Loa).

La tipología distingue entre inscripciones solemnes, formales o de publicidad, de las inscripciones de títulos propiamente tales. Al interior de estas últimas se puede distinguir entre títulos originarios (que no tienen una inscripción precedente en los registros conservatorios nacionales) y derivados (que sí lo tienen). Las inscripciones de títulos son las que confieren directamente la titularidad de la propiedad, conducen directamente a su adquisición, en tanto que las primeras corresponden a inscripciones accesorias que no la confieren por sí mismas. Constituyen, a este respecto, requisitos formales de un acto o contrato, o forman parte de un procedimiento.

En las inscripciones solemnes, formales o de publicidad encontramos la posesión efectiva, el testamento, la reinscripción, la reconstitución de inscripciones y otros casos especiales como las resciliaciones. La posesión efectiva establece judicialmente quiénes tienen las condiciones o reúnen los requisitos de herederos respecto de un bien inmueble, todo ello declarado judicialmente. La resolución judicial que concede la posesión efectiva es inscrita en el Conservador de Bienes Raíces de la jurisdicción donde se pronunció la resolución y en los conservadores correspondientes con la localización de los inmuebles afectados. En el caso de la sucesión testamentaria, entendida como una variante de sucesión efectiva de herencia mediada por la existencia de un testamento, la resolución judicial que concedió la posesión efectiva se inscribe junto con el testamento en cuestión. La reinscripción consiste en el acto de volver a inscribir bienes raíces ya inscritos en el Conservador de Bienes Raíces sin cambiar el titular de las existentes. Se transcribe literalmente la inscripción original con sus anotaciones correspondientes, incluyendo número, año, foja y Conservador que la contiene. Para el caso del que hemos obtenido la información, los registros que se encuentran en el Archivo Nacional y los inscritos en el Conservador de Bienes Raíces de Iquique se reinscriben en el Conservador de Pozo Almonte, pues él tiene jurisdicción actual sobre los bienes raíces antaño cubiertos por el de Iquique (sectores rurales de las comunas de Pica, Pozo Almonte y una parte del de Huara). Queda claro, entonces, el sentido de las reinscripciones: reordenar la inscripción (con ocasión del cambio de jurisdicciones de los Conservadores o por el traslado de libros conservadores al Archivo Nacional) y hacerla accesible, consultable (por la vía de hacer corresponder su ubicación con el Conservador que posee jurisdicción sobre un área geográfica determinada).

Se debe anotar que no es precisamente esta la interpretación que los aymaras le dan a la reinscripción, hasta donde podemos advertirlo. Esta posee el significado de actualizar, de "poner al día" algo que está añejo, que ha perdido hasta cierto punto vigencia. Ciertamente, no es este el sentido jurídico ni legal de las reinscripciones, ni las condiciones y dinámica del cambio de vigencia y valor de los títulos. Consideramos que de por medio se encuentra una noción más ritual que positiva de los títulos: en determinado momento de su existencia estos requieren de su revalidación por el Estado, mediante actos de confirmación. La reinscripción sería ese acto. Por él, el poder de otorgamiento de derechos de propiedad se hace presente y vigente para el titular, sus sucesores y la comunidad[1].

[1] Por esta vía podría preguntarse, en términos más amplios, por la exterioridad, con el carácter de concedido desde el poder, del sentido de la pertenencia a una comunidad nacional. Los rasgos de subalternidad implicados en estos significados del fundamento del derecho encuentran aquí, posiblemente, un buen ejemplo y vía de expresión.

La reconstitución de inscripciones tiene lugar cuando las inscripciones contenidas en el Conservador de Bienes Raíces han sufrido destrucciones parciales o totales. Para la zona que nos ocupa, una situación de este tipo se produjo con el incendio y la destrucción parcial del Registro del Conservador de Bienes Raíces de Pisagua en noviembre de 1939, cuestión que obligó a la reconstitución de títulos de toda el área correspondiente a su jurisdicción (la comuna de Camiña, y los sectores norte de Huara y de Colchane). Se puede recordar, asimismo, que la reconstitución representó una ocasión, no solo de reinscribir, sino que también de cometer vicios y arbitrariedades. Por último, se presentan casos especiales como las resciliaciones, en las que partes interesadas cancelan una inscripción, volviendo la propiedad al estado anterior.

Durante el período chileno, varias son las vías de formación de títulos originarios de los bienes raíces aymaras. La más antigua se origina en la aplicación del artículo 58 del Reglamento del Registro Conservatorio de Bienes Raíces. El modo de constitución de la propiedad aymara desde la puesta en funciones de los Conservadores más tempranos (Iquique en 1886 y Pisagua en 1888) radicó en la aplicación del artículo 58, en ausencia de un sistema de registro equivalente previo constituido durante tiempos peruanos. Recordemos que, según lo que conocemos, lo que existió en el Perú fueron matrículas indigenales (hasta mediados del siglo XIX), que se reabsorben más tarde en matrículas de predios rústicos ya existentes correspondientes con categorías de "castas" no indígenas. A lo anterior se deben agregar títulos surgidos de compraventas entre indígenas o de estos con criollos, en particular durante el segundo período peruano, posterior a 1854. El Código Civil chileno en operación desde 1857 instituyó para los bienes inmuebles el régimen de inscripción. Para el caso de que estos bienes no poseyeran inscripción y para aquellos transferidos por donación o contrato entre vivos se creó un procedimiento especial contenido en los artículos 693 del Código Civil y reglamentado en el artículo 58 del Conservador. Este procedimiento establece ciertas formalidades de publicidad a los que debe sujetarse la primera inscripción de la propiedad (publicación de minutas de inscripción en carteles públicos del Conservador y en periódicos locales, etc.), las que de no cumplirse acarrean la nulidad de la inscripción.

Un supuesto del Código Civil en lo referente al régimen de propiedad inscrita de los bienes inmuebles, es su obligatoriedad y, por tanto, la universalidad de sus alcances. Con el tiempo, toda la propiedad quedaría registrada, por lo que convergerían y se identificarían inscripción, posesión y propiedad. Esto no ha ocurrido cabalmente, en especial con la pequeña propiedad agrícola de regiones campesinas tradicionales, pequeños predios rústicos de regiones de colonización más reciente, predios pequeños en áreas marginales en que se ha ido intensificando

la ocupación, etc. Las razones son múltiples; entre las más importantes es posible citar el aislamiento y la pobreza. Constatado recurrentemente lo anterior, se ha hecho necesario legislar con normas de excepción con el fin de dar cumplimiento al mencionado principio de universalidad. Durante el siglo XX son varias las normas de este tipo que han intentado resolver el rezago histórico mencionado. El punto de partida de esa serie es la Ley Nº 6382 de agosto de 1939.

Esta ley consideraba solo predios agrícolas. El procedimiento a seguir era de carácter judicial. Estaba destinada a la pequeña propiedad, a los predios rústicos cuyo avalúo no excediera un cierto monto. Los requisitos para alcanzar la inscripción, considerados en el artículo 31, incluían: "Haber poseído materialmente, sin violencia, clandestinidad ni interrupción, el predio durante diez años por sí o por sus antecesores", que el predio posea deslindes definidos y que no forme parte de otro predio inscrito en favor de un tercero. Cumplido lo anterior, el tribunal debía ordenar la publicación de un extracto de la solicitud. Si cumplido el plazo de 15 días desde la última publicación no se presentaba oposición, el tribunal quedaba facultado para declarar dueño al poseedor y para ordenar su inscripción. En caso de presentarse oposición, se debía actuar en conformidad con los artículos 704 y siguientes (actualmente modificados) del Código de Procedimiento Civil referido a los interdictos posesorios. Esta ley queda derogada por el Decreto con fuerza de Ley Nº 7 de febrero de 1963. Es reemplazada por el DFL Nº 6.

Bajo el título de "Saneamiento del dominio de la propiedad rústica y rural y del dominio de la pequeña propiedad urbana", el DFL Nº 6 modifica y fija el texto refundido de su antecedente leal. Mantiene el procedimiento administrativo y judicial consagrado en el DFL Nº 7, conserva la intervención de la Dirección de Tierras y Bienes Nacionales e incorpora modificaciones tendientes a reducir los plazos de inscripción, el número de publicaciones y las pruebas sobre el dominio. Por norma general, la propiedad de este modo regularizada quedaba afecta a una prohibición de gravar y enajenar el bien raíz durante cinco años a contar desde la fecha de la inscripción del dominio. Este texto es derogado por el artículo 38 del Decreto Ley Nº 2695 del 21 de julio de 1979. Este decreto "Fija normas para regularizar la posesión de la pequeña propiedad raíz y para la constitución del dominio sobre ella". Se puede considerar que, en términos generales, representa una reformulación de la legislación atingente al saneamiento de la pequeña propiedad raíz rural y urbana. El DL Nº 2695 establece un procedimiento básicamente administrativo. Adquiere características de judicial solo si existe oposición. Se aplica a bienes inmuebles con avalúos fiscales bajos que los tipifican como pequeña propiedad raíz, los que deben cumplir algunos requisitos básicos complementarios. Primero, que se esté en posesión del bien raíz en forma continua y exclusiva, sin violencia ni

clandestinidad durante a lo menos 5 años. Luego, que no esté sujeta a un juicio pendiente cuyo objeto sea la disputa de la propiedad o su posesión. Se excluyen, entre otros, poblaciones o loteos declarados irregulares por la Ley Nº 16.741, las propiedades fiscales y los terrenos que pertenecían a una cooperativa no disuelta totalmente. La normativa permanece vigente hasta la fecha con algunas modificaciones, la última de esta está contenida en la Ley Nº 19.455 de 1996. Ha sido objeto de cuestionamiento respecto de su constitucionalidad. Se considera que vulnera, asimismo, el ordenamiento contemplado por el Código Civil.

Finalmente, entre las fuentes de títulos originales aymaras de la zona se debe anotar la Ley Nº 16.640 de la Reforma Agraria, desde la que se derivaron títulos sobre parcelas de tierras habilitadas para la agricultura mediante obras de canalización (Azapa), construcción de pozos profundos (Canchones), drenaje de tierras pantanosas (Lluta), traspaso de predios fiscales y mejoramiento de infraestructura (valle de Camarones). Es decir, títulos originados en el traspaso de tierras fiscales y en la colonización asistida. Aunque no corresponde con áreas de ocupación andina tradicional, un buen número de los beneficiarios de esta acción estatal fueron campesinos aymaras.

En cuanto a los títulos derivados, aquí consideramos las compraventas, la cesión de derechos hereditarios, las inscripciones especiales de herencia, la partición de herencia o adjudicación y la cesión del fisco. Las compraventas quedan definidas por el Código Civil, en su artículo Nº 1793, como un "contrato en que una de las partes se obliga a dar una cosa y la otra a pagarla en dinero". La compraventa por sí sola no transfiere el dominio, sino que solo constituye su antecedente inmediato. La propiedad se adquiere cabalmente solo cuando se verifica la tradición o, dicho en otras palabras, cuando se realiza la inscripción del extracto de la escritura pública en el registro de propiedad del Conservador de Bienes Raíces competente. Por tanto, la condición de dueño se adquiere en este caso mediante el contrato de compraventa, en cuanto título traslaticio de dominio, y la tradición, que es el modo de adquirir el dominio. Otros títulos traslaticios son la permuta, la donación, el dar en pago, el aporte de propiedad a una sociedad, la transacción de cosa no disputada, etc.

La cesión de derechos hereditarios significa que cualquier heredero puede disponer libremente cediendo a terceros su derecho de herencia, sea en la universalidad o totalidad o en una cuota de ella. El cesionario ocupa en este caso el lugar, la situación de propiedad del cedente. Al tratarse de una cuota y de un bien inmueble, la escritura constituida alrededor de este se inscribe en el Conservador de Bienes Raíces. La inscripción especial de herencia, por su parte, consiste en inscribir los bienes inmuebles que componen la masa hereditaria a nombre de todos los herederos en el Conservador de Bienes Raíces donde está situado el

inmueble en cuestión. Esta inscripción otorga a los herederos la facultad de disponer de los bienes inscritos solo en conjunto o de consuno. Es un tipo de título que da origen a una comunidad o más propiamente, una mancomunidad. En consonancia con esta modalidad es que se han creado y mantenido indivisas por varias generaciones las comunidades sucesoriales altoandinas. A su vez, la partición de herencia o adjudicación representa el acto de división y distribución de bienes hereditarios entre sus herederos. Mediante la adjudicación, un inmueble que antes de eso permanecía en mancomunidad es dividido en partes que se asignan a cada heredero, ingresando de este modo a su patrimonio individual, pudiendo luego disponer libremente de aquellas. Estos actos son inscritos en los Conservadores correspondientes.

Por último, se debe anotar la cesión fiscal, la que tiene lugar en el presente mediante la acción del Ministerio de Bienes Nacionales por medio de un Decreto Supremo o de una transferencia a título oneroso que se asimila en buena medida con una compraventa y cumple formalidades similares. Con la somera mención de esta última modalidad completamos el recorrido mediante los procedimientos legales vinculados con las inscripciones de bienes en los registros de propiedad, inscripciones que dan origen a la moderna propiedad de bienes raíces aymara y, por extensión, también atacameña.

Al no existir algún tipo de legislación especial, como la existente históricamente para los mapuches, se puede concluir que la conformación de la propiedad aymara sigue el régimen jurídico general y que las particularidades que pudiera adquirir son comunes con otras regiones campesinas del país y atribuibles a similares factores. Siendo esto así en lo general, resulta incompleta como descripción. Es necesario referirse a una perspectiva igualmente externa, como la que venimos examinando[2], pero esta vez dirigida a la relación económica entre Estado, capital y comunidad aymara a propósito de la tierra y los recursos andinos. Asimismo, pero ahora en una perspectiva interna, debemos acudir a lo que pudiéramos denominar como el uso socialmente informado de los instrumentos legales. De una y otra perspectiva de análisis derivan implicaciones que son indispensables de considerar para entender la relación histórica moderna entre tierra y sociedad aymara.

6.1.2. *Las presiones externas y el conflicto por recursos andinos*

La Ley Indígena abre una posibilidad de reconocimiento de la comunidad. Una consecuencia especialmente crítica del prolongado

[2] La legislación chilena aplicada en la constitución de la moderna propiedad aymara.

desconocimiento que le antecedió se planteó con la formalización y legalización (reconocimiento, titulación, etc.) de los derechos de propiedad respecto de recursos considerados y tratados como comunitarios.

El Estado impulsa inscripciones particulares y esta vía de obtener garantías para los derechos de propiedad fue aprovechada extensivamente y también muy valorada por los campesinos aymaras que se apresuraron ya muy tempranamente (desde fines del siglo pasado, como llevamos dicho) a inscribir sus tierras en los Conservadores respectivos. Ello desarrolló el sistema parcelario en los sectores de valles y quebradas, así como reforzó el sistema de estancias en las tierras altas ganaderas, todo ello se había venido conformando desde fines del siglo XVIII. Pero las comunidades sociológicas no solo consistían de campesinos que laboraban tierras particulares sujetas de relaciones de propiedad individuales. Socialmente, también se les reconocían derechos sobre recursos y se desarrollaban acciones colectivas, tanto en aquellos mantenidos colectivamente, como los poseídos y usufructuados individualmente, además de intervenir en la propia sociedad local.

Entre los recursos acerca de los que se mantenían derechos consagrados por la tradición se encuentran chacras comunitarias, destinadas usualmente a la subvención de gastos de la Iglesia, gastos de celebraciones y costos de mayordomías y alferazgos. También pastizales de altura, particularmente en las cabeceras de los valles, y utilizados como áreas forrajeras para animales apacentados allí de manera permanente o temporal. Servían, igualmente, como fuentes de aprovisionamiento de combustibles, materiales de construcción y medicinas. Debido a que estos espacios no podían inscribirse colectivamente, como comunidad, por faltar la figura legal que lo hiciera posible, la titulación de su propiedad siguió los siguientes derroteros.

Algo bastante común fue la no inscripción y la eventual continuación del uso de las tierras comunales, entrando por ello en conflicto con el Estado, quien inscribió todas las tierras de la región según mejor cabida y sin perjuicio de las inscripciones particulares. Es lo que le sucedió a la comunidad de Putre a principios de siglo cuando por el uso de pastizales y la explotación de *llaretales* y *queñoales* (vegetales combustibles con valor comercial en la zona a principios de siglo) se les conminó al pago de una renta al fisco[3]. Es lo que le sucedió también a otras comunidades de la

[3] Diferendo que debe situarse, por lo demás, en el marco del agudo conflicto de nacionalidades que por aquella época sacudió la región. A Putre o a un grupo de sus comuneros les correspondió una activa militancia properuana en la zona; por lo que el hostigamiento desde el gobierno regional presidido por el Intendente de la época tenía una motivación más general que solo aquella del uso no autorizado de la propiedad fiscal.

precordillera andina, quienes nunca pudieron realizar una inscripción de los espacios poseídos colectivamente y que debieron o llegar a acuerdos de arrendamiento con el fisco o arriesgar sanciones por su uso. Es lo que le sucedió también a ciertas chacras colectivas en algunos valles que quedaron como propiedades fiscales.

Tenemos, luego, la inscripción de esas tierras en los registros de los Conservadores incluyendo todos o parte de los miembros de la comunidad sociológica, bajo la modalidad de derechos sucesoriales de herencia. Como se recordará, las sucesiones son una situación jurídica reconocida por la legislación nacional, la que queda definida como un conjunto de propietarios respecto de un patrimonio recibido de ascendientes relacionados por parentesco. Las leyes de herencia presuponen que se trata de una situación transitoria hasta en tanto tiene lugar la subdivisión de la herencia en partes y proporciones correspondientes con la distancia genealógica de uno u otro de los descendientes del o los causantes. Sin embargo, la ley tampoco obliga a la subdivisión, permitiendo la prolongación indefinida de la situación de indivisión. De esta manera, lo que en el espíritu de la ley resulta transitorio, en la realidad se constituye en una modalidad permanente de inscripción y titulación colectiva de la heredad. A continuación mencionamos algunos ejemplos que muestran estrategias puntuales acerca de un mismo interés general de afirmar los derechos y capacidades de ciertas comunidades históricas.

Primero, la comunidad de Putre, luego de conseguir entre 1911 y 1916 la titulación de sus extensos pastizales mediante tres secciones con sus correspondientes títulos, deja de ser objeto de las presiones de autoridades y funcionarios del Estado para el pago de arriendos. Con posterioridad, esos títulos no han vuelto a actualizarse ni se han practicado subdivisiones. Las sucesiones quedan compuestas en la actualidad por un gran número de personas, descendientes de los titulares, muchas de estas ya ni siquiera residen en la comunidad.

Segundo, las comunidades de la precordillera andina de la actual provincia de Iquique. En esta zona la tónica general del proceso es la de la subdivisión de las áreas de pastoreo comunitarias en varias sucesiones. A diferencia del caso de Putre, en que los mismos titulares obtuvieron títulos para tres áreas de pastoreo, en esta zona las comunidades de pastos se subdividieron en unidades sucesoriales con titulares distintos. Entre las situaciones conocidas destaquemos los altos de Camiña que dan tempranamente origen (quizá ya en momentos peruanos, a juzgar por las primeras inscripciones de estancias en el Conservador de Pisagua) a varias estancias distintas (Berenguela, Mulluri, Pumire, Caico, etc.). Otro tanto ocurre con las estancias de la comunidad histórica de Chiapa.

Tercero, la comunidad de Isluga. En esta comunidad histórica podía advertirse en las inscripciones de tierras realizadas por sus autoridades

y comuneros a principios del siglo XX la existencia de tres niveles de inscripciones. Primero, títulos de la comunidad histórica como un todo; luego, inscripciones de estancias al interior del territorio cubierto por las inscripciones comunitarias anteriores; por último, inscripciones de chacras de cultivos individuales que quedan radicadas al interior de estancias o de algunos espacios, como el Pueblo de Isluga y sus inmediaciones agrícolas, solo envueltos por los títulos de la comunidad amplia. ¿Se trata solo de un interés desmesurado, ante amenazas externas e internas, de asegurar las posesiones existentes mediante un mecanismo de triple cerrojo? Algo de eso hay, porque al menos una de las inscripciones de tierras que cubrieron todo el territorio de la comunidad concordó, hacia 1917, con una situación de conflicto por deslindes generales con la comunidad histórica de Chiapa y la de Cariquima. No obstante, podemos asumir que era mucho más que eso también: implicaba la existencia de un sistema complejo de derechos planteados en varios niveles de inclusión social; suponía un sistema de propiedad segmentario operante en tres niveles que se buscó recuperar mediante la inscripción y titulación de la propiedad en el Conservador de Pisagua.

Una variante de la situación anterior es la titulación de bienes comunitarios por parte de terceros. La encontramos atestiguada solo por un par de casos y, por tanto, resulta marginal como fenómeno. La situación conocida es la de inscripciones de chacras comunitarias a nombre de la Iglesia católica, chacras que históricamente habían servido para apoyar el desarrollo del culto, pero no para que una institución como la Iglesia dispusiera de ella, sino para sufragar necesidades de la comunidad respecto del culto de los santos locales. Ante la imposibilidad de inscribirlas para la comunidad, por no existir esta jurídicamente, se optó por inscribirlas en favor de una institución externa, pero relacionada, que garantizaba hasta cierto punto los fines para los que esas chacras estaban dispuestas.

No debían existir tierras y territorios sin derechos de propiedad definidos. Esos derechos eran particulares o fiscales. La acción del Estado chileno en esta materia consistió en determinar con claridad lo que era particular, para luego proceder a reivindicar derechos exclusivos sobre todo lo restante. Tras ello, como hemos señalado, se encuentran el interés por la riqueza minera y la cuestión, ahora jurídica y política, de la soberanía. En Tarapacá y Arica, ese ordenamiento jurídico queda resuelto durante la segunda década del siglo XX; tuvo, no obstante, un carácter restrictivo al no considerar la existencia de los bienes comunales y al ser incapaz, debido a ese diseño, de incorporarlos según un estatus jurídico no contradictorio. Al quedar dificultado el reconocimiento de las propiedades comunitarias, todo lo que se realizó en esta materia fue irregular, contradictorio y frecuentemente conflictivo.

El tipo de bien o recurso durante el siglo XX respecto del que se plantean intereses divergentes y disputas consecuentes no fue solo la tierra andina con uso agropecuario, por lo general carente de interés para empresas y empresarios debido a balances insatisfactorios en cuanto a costos de inversión, productividad, rentabilidad, mercados, etc., sino el agua para fines industriales y urbanos y, por cierto, las riquezas del subsuelo. Incluso para el Estado no revestía mayor interés, como no fuera la obtención de rentas por el usufructo de particulares; pero aun en este caso se trataba de un número limitado de explotaciones campesinas de los que no cabía esperar grandes réditos. El Código de Aguas promulgado a principios de la década de 1980[4] hizo evidente, mediante una mirada retrospectiva en la historia, que con el apoyo del Estado las aguas de grupos y comunidades rurales y andinas de la región fueron en diversas ocasiones objeto de demanda y, eventualmente, expropiación en favor de empresas privadas y estatales. Sin mencionar la situación atacameña respecto de las aguas de la cuenca alta del río Loa y las empresas mineras y aducciones a centros urbanos de la Región de Antofagasta, en Arica y Tarapacá varios son los casos en que los intereses agrícolas y andinos se han visto afectados.

El más antiguo y con mayores resonancias es el que afectó a principios de siglo al valle de Quisma, aledaño a Pica y a sus familias criollas peruanas. Ellos vieron expropiadas sus aguas por el Estado de Chile, las que fueron entregadas a una empresa de conducción y distribución de agua potable para Iquique, por aquel entonces importante puerto de salida de minerales salitreros y centro administrativo y político de la región. Otro más reciente, entre fines de 1959 e inicios de la década siguiente, es el que involucró las aguas del río Lauca en la zona de Parinacota. Se realizaron diversas captaciones en las nacientes del río y se condujeron sus aguas por un gran canal para la generación de energía eléctrica en la localidad de Chapiquiña, la que estaría destinada al desarrollo industrial de la ciudad de Arica. Estas obras afectaron la calidad y cantidad de los pastizales en varias de las estancias de la comunidad homónima, además de vegas y tierras de cultivo en comunidades bolivianas aymaras y chipaya; de sobreañadido, precipitó un conflicto diplomático con Bolivia.

Un potencial de conflicto considerablemente mayor tuvo, no obstante, la promulgación del Código de Aguas. En efecto, al consagrar este la separación del agua de la tierra y constituirla como bien separado susceptible de relaciones de propiedad distinta de la tierra, se abre la posibilidad de que, obviando una tierra carente de interés económico para actores

---

4 Decreto con Fuerza de Ley Nº 1.122, de 1981, que fija el texto del Código de Aguas, publicado en el Diario Oficial Nº 31.102 del 29 de octubre de 1981, a partir de esta fecha es ley de la República.

empresariales, se consagre la expropiación de aguas andinas tradicionalmente sujetas de uso por comunidades indígenas que se redirigirán a abastecer proyectos mineros y expansión urbana (Lemeiris, 1987). El peligro de un conflicto generalizado fue lo que llevó a que, hacia mediados de la década de 1980, acudiendo a medidas administrativas, las autoridades regionales de la época privilegiaran las inscripciones campesinas, antes de proceder a cursar las solicitudes de empresas. De esta manera, se contrarrestó lo que amenazaba ser una enajenación masiva de aguas y, con ello, una crisis de gran envergadura para las comunidades involucradas. Mientras que las aguas superficiales de las áreas andinas con comunidades quedaron en manos de los propietarios de tierras y sucesiones de las comunidades, a las empresas mineras se les ha estado dando salida a sus requerimientos mediante concesiones de exploración y derechos de aprovechamiento de aguas subterráneas.

Con todo, no siempre una estrategia de este tipo evitó el surgimiento de focos de conflicto. Un prolongado diferendo opuso por años, durante la década de 1980, a la empresa minera Cerro Colorado, la que explota un gran yacimiento de cobre en las inmediaciones de la localidad precordillerana de Mamiña, con las comunidades sucesoriales de Lirima y Cancosa, ambas localizadas en el piso altoandino cordillerano. Las dos comunidades son titulares de inscripciones de tierras en el sector altoandino de la comuna de Pica, donde la empresa en cuestión gestionaba la exploración y explotación de aguas subterráneas indispensables para la marcha de su proyecto minero. La oposición terminó planteándose administrativa y judicialmente en torno a derechos de servidumbre y paso. Mediante una larga negociación se alcanzó en definitiva un arreglo por compensaciones. De ello derivó para la comunidad de Lirima una profunda fractura interna, originada en la emergencia de posiciones pragmáticas proclives a la negociación que entran en colisión con posiciones que defendían tesis integristas respecto de los derechos aymaras y comunitarios de los recursos, cualesquiera estos fueran, presentes en la superficie o el subsuelo de los territorios comunales.

6.2. El uso y abuso de los instrumentos legales en la inscripción de la propiedad de la tierra

Aun cuando acudiendo a la misma legislación republicana, la dinámica de la propiedad de la tierra andina presenta contrastes significativos dependiendo de la unidad tecnoecológica y socioproductiva de que se trate. A chacras y estancias corresponden unidades físicas, sistemas tecnológicos, sistemas de derechos y prácticas sociales que les son específicas y que dan forma y tonalidad particular a la propiedad en ellas constituida.

A continuación presentamos separadamente ambos casos, cerrando luego el tema con la respectiva síntesis.

6.2.1. *Las chacras de quebradas y valles precordilleranos*

Un primer aspecto a tomar en cuenta para entender la lógica del uso y del abuso aymara de los instrumentos legales referidos a la inscripción de la tierra es uno geográfico y técnico-productivo. Los valles occidentales son en realidad fondos de estrechas quebradas que bajan en sentido este-oeste desde las alturas de la cordillera andina hasta terminar, la mayoría de ellas, en el pie del desierto intermedio. En los fondos de quebradas y en las laderas inmediatas se desarrolla un sistema de andenes (en el extremo norte del área; por ejemplo, Socoroma o Putre) y de eras o platabandas para el riego por inundación (aproximadamente desde la quebrada de Camarones hacia el sur). La estrechez de los fondos de valles y lo empinado de las laderas determina la formación de un paisaje agrario compuesto por unidades físicas muy pequeñas. A título indicativo, digamos que son escasas las extensiones de propiedad continua superiores a media hectárea y que, más bien, abundan aquellas entre 1.000-2.500 m². La organización de las unidades físicas sobre el espacio agrario es la de un mosaico de pequeñas parcelas y de unidades de tenencia de la tierra. Producido este hecho, por muy intensiva que sea la producción hortícola, las unidades de producción campesina requieren por lo común varios pequeños lotes para realizar una cartera satisfactoria de cultivos anuales. En la gran mayoría de los casos no se dispone en propiedad de tal repertorio de parcelas, por lo que deben obtenerse mediante los consabidos mecanismos de custodia, aparcería o arriendo. La formación y modelamiento de la propiedad y de su titulación deben entonces contar con esta fragmentación y dispersión de unidades.

La lógica económica y social que activa las estrategias de tenencia y propiedad es la de los hogares, constitutivas al mismo tiempo de familias y de unidades de producción campesinas. Los principios rectores de tal lógica imperativa son en el caso aymara los siguientes: reproducción económica, reproducción social y cultural, acumulación y transmisión o sucesión. A la primera corresponden estrategias tendientes a la continuidad de la unidad económica campesina (recursos de manutención del hogar, disposición de un fondo de semillas, recursos para fertilizantes, pago de peones eventuales, vínculos con organismos de crédito como el INDAP, etc.). A la de reproducción social y económica corresponde una diversidad de prácticas que se remiten a la solidaridad parental (cooperación laboral, ayuda ante emergencias y necesidades, aceptación de tratos riesgosos, participación social en eventos familiares) y al cumplimiento de deberes sociales con la comunidad local de pertenencia (trabajo

colectivo, participación de cargos de representación local, membresía activa en las asambleas, pago de cuotas, pasantía de cargos religiosos, solidaridad y ayuda mutua siquiera mínima entre vecinos y corresidentes, etc.). En cuanto al tercer principio, consignemos un primer aspecto: la formación de recursos de seguridad ante fracasos y ruinas (por desastres naturales, plagas, bajas repentinas de los precios del mercado, etc.). Es una estrategia característica de economías campesinas andinas sujetas de eventos exteriores, ambientales o económicos, que ponen en riesgo la propia continuidad de la unidad. Luego, digamos también que es un propósito sentido de toda unidad campesina aymara regional ir más allá de la mera reproducción vital. La acumulación concebida como crecimiento patrimonial, del capital de trabajo y de producción es uno de sus aspectos más relevantes. Un gran prestigio social es otorgado a quienes pueden hacer manifiesto el éxito en la acumulación de bienes y fondos de trabajo e inversión.

Finalmente, en cuanto a la transmisión (de los bienes acumulados por una unidad doméstica) y la sucesión (en un eventual proyecto de continuidad agrario), señalemos que la viabilidad de los proyectos agrarios es una función del número de beneficiarios o herederos y de la cuantía de los bienes acumulados. Como esta relación es en la región, a lo menos durante el siglo XX, sistemáticamente restrictiva (González, Gundermann, Rojas, *op. cit.*), de ello derivan varias implicaciones. Una consiste en que, por lo general, los fondos de gestación de los proyectos de instalación agraria de unidades familiares jóvenes sea muy pequeño. Diversos problemas surgen de esto: la insolvencia económica y el recurso sistemático al crédito, la lentitud del crecimiento económico de las unidades en caso de llegar a existir condiciones suficientes para ello, la continuidad de situaciones de pobreza, precariedad e inestabilidad productiva, etc. Otra implicación radica en que las unidades, llegado el caso de tener acceso a la propiedad, lo tienen solo sobre muy pequeñas superficies, debido a ello requieren sistemáticamente recurrir a formas de tenencia precaria. La adquisición de nuevas tierras, de llegar a producirse, constituye un logro solo de largo plazo y a una disciplina de ahorro férrea. Una tercera consiste en que, producido lo anterior, los proyectos individuales y familiares de vida en los hechos se plantean de una manera abierta, se enfocan hacia la agricultura, pero también hacia el trabajo asalariado y hacia el trabajo por cuenta propia no agrícola. En cuarto lugar, las perspectivas de vida y desarrollo no pueden plantearse ya (de hecho desde por lo menos mediados del siglo XX) en torno a lo rural y lo agrario, sino que hacia otras alternativas donde la residencia y la actividad urbana ocupan una posición central. La migración es, entonces, un fenómeno intrínsecamente ligado a las condiciones y las posibilidades de acceso a la tierra y a la propiedad agraria.

Mayores detalles de la migración se encuentran en otra sección del texto, contentándonos aquí con indicar que es un fenómeno atestiguado a partir de 1940, aproximadamente. Los flujos más importantes de migración desde los valles tuvieron lugar, sin embargo, entre 1960 y 1980. No es para nada desdeñable la importancia de estas migraciones para la dinámica del control y gestión de los recursos agropecuarios. En efecto, por una parte es consecuencia de tensiones y problemas estructurales de la agricultura campesina andina, pero por otro lado le imprime resultados duraderos. Siendo estos últimos los que nos interesan, precisemos dos de ellos. Primero, la economía familiar aymara se deslocaliza, desruraliza y desagrariza; en una palabra, se regionaliza. Segundo, la presión sobre la tierra se transforma, abriendo el espacio para migraciones de relleno provenientes desde las tierras altas. Por esta vía es que se desarrolla el sistema contemporáneo de acceso a la tierra, marcado con fuerza por las formas de tenencia precaria.

Proporcionados los antecedentes anteriores, nos preguntamos por sus implicaciones en la constitución de la propiedad aymara agrícola y su dinámica. Algo que se debe dar por descontado es el valor que los aymaras le otorgan a la inscripción y obtención de títulos de propiedad individualizados. Para nadie son ajenas ni desconocidas las garantías legales para la posesión, el usufructo y la plena disposición de la tierra que entregan los títulos de propiedad (tras estos está el poder garante del Estado); por lo demás, como en cualquier régimen de propiedad análogo, la posesión de títulos vigentes valoriza el bien al que se refieren y resguardan. Esto es muy apreciado allí donde, como en los valles andinos, hay un relativamente activo mercado de pequeñas parcelas agrícolas. Pese a lo anterior, la ausencia de títulos, la no actualización, la no regularización y la falta de saneamiento de derechos de propiedad, son un fenómeno extendido y recurrente. ¿Por qué todo esto?

Un principio de respuesta se encuentra en el pequeño tamaño de las heredades y el alto costo de la inscripción, especialmente en el caso de tratarse de una herencia. El proceso legal implica gastos de viajes y estadías, costos de abogado en el juicio de posesión efectiva de herencia, gastos de inscripción, impuestos, etc., que deprime a cualquiera para emprender esos asuntos. La titulación, de este modo, representa una proporción considerable del valor de la propiedad recibida o adquirida. Ahora, si analizamos esto en la perspectiva de un hogar que cuenta con varios retazos de terreno, el costo total de las inscripciones individualizadas se transforma en un obstáculo de importancia para el saneamiento de títulos. La alta fragmentación y los costos de la titulación particularizada para cada parcela se resolvía en el pasado, por lo que puede desprenderse de la consulta de títulos antiguos, mediante la inscripción de todos los retazos en un solo título. No obstante, en la actualidad esto se hace cada

vez más problemático, tanto por las exigencias formales de inscripción en los conservadores correspondientes, al tratarse de una propiedad dispersa, como por, sobre todo, la heterogeneidad de las modalidades en que un hogar obtiene parcelas (herencia según las modalidades de dividida y no dividida, paterna o materna, mediante compraventas, por medio de la ocupación de retazos no poseídos por terceros) y la asincronía de los eventos en que se obtienen esas tierras (en distintos momentos de la trayectoria de una unidad doméstica campesina).

Se pueden especificar más situaciones que contribuyen a hacer dificultosa la titulación. La seguridad a largo plazo de la existencia de las superficies agrícolas de los fondos de valle es baja, en especial respecto de los terrenos más cercanos y en línea con los cursos de agua. Así lo demuestra la dramática pérdida de tierras agrícolas ocurrida en el valle de Camiña a principios de 1998 con ocasión de una avenida de aguas o *waico* de grandes proporciones[5]. Estos eventos son esporádicos y muy irregulares en el tiempo, lo que incentiva a agricultores interesados a habilitar tierras. Las ocupaciones, al igual que las de retazos incultos en otros sectores de las cajas de las quebradas se lleva a efecto sobre terrenos fiscales. El pequeño tamaño, la inseguridad de la posesión, la demora en las tramitaciones ante el fisco, también deprimen los esfuerzos de alcanzar titulación. En perspectiva histórica debe considerarse que las superficies de los fondos de los valles son de naturaleza cambiante, con pérdidas y agregación de nuevas tierras, por lo que desaparecen bienes que son el objeto de titulaciones, así como se recomponen otros, a veces sobre los mismos espacios físicos, pero con otros límites y extensiones y, eventualmente, con otros ocupantes. Esto representa un problema para el sistema de inscripción, basado en el supuesto que las superficies tituladas se pueden ampliar y dividir, pero no desaparecer y recomponerse de otra manera.

La herencia y titulación rara vez se produce de manera conjunta. Esquematizando en exceso, señalemos que aquella sigue la siguiente dinámica. Primero, para un individuo se encuentran las herencias en vida, a título de traspasos de hecho, cuando los progenitores disponen de parcelas para entregar a hijos e hijas que forman nuevos hogares. Segundo, se encuentra más tarde con la eventual herencia indivisa que permanece a la muerte de los padres, consistente en bienes muebles e inmuebles. Estos últimos consisten en sitios habitacionales, viviendas y chacras. Las reparticiones no son fáciles, ya que existen puntos de vista discrepantes acerca de las proporciones y los tipos de bien que cada heredero aspira a

[5] Este fenómeno volvió a presentarse, con iguales consecuencias catastróficas en el verano del 2001.

recibir. Asimismo, no es desconocida la situación en que descendientes varones busquen beneficiarse de manera supernumeraria o aquella en que los residentes rurales que han vivido con los padres los últimos años reivindiquen la mayoría de las heredades, perjudicando así las pretensiones de los residentes en otros lugares o los que se encuentran como migrantes en las ciudades.

La migración, como se insinúa desde el párrafo anterior, trae consigo nuevas cuestiones respecto de la propiedad y la vigencia de títulos. La primera y quizá más obvia se refiere a la migración, que llega a ser interpretada como abandono de las heredades por parte de los miembros no migrantes de una sucesión. Tal abandono funda la pretensión de mejores o exclusivos derechos acerca de los bienes que objetivan la sucesión. El desinterés es a veces real, cuando la migración es exitosa en términos socioeconómicos y cuando el valor de los bienes es poco significativo; sin embargo, para muchos migrantes esos bienes son un recurso crítico para enfrentar momentos de dificultad, puntos de inflexión, coyunturas problemáticas, etc., de sus proyectos de instalación y desarrollo en los medios urbanos. Otras veces representan un capital de seguridad ante eventualidades de crisis.

Pero hay todavía otros aspectos en los que la cuestión de la propiedad y la titulación se ve afectada por la migración. La primera de ellas es la de los costos de titulación de parcelas o sitios habitacionales que muchas veces son de pequeño valor. Si se percibe que, además, no existen riesgos perceptibles de discusión o disputa respecto de los derechos de propiedad, resulta cómodo mantener esos dominios en estado de no regularización jurídica de los derechos de propiedad. La segunda es la inscripción de tierras por parte de ocupantes actuales, de las que existen títulos previos, acudiendo a instrumentos jurídicos y a beneficios otorgados por el Estado (aplicación de la Ley Nº 2.695 para la regularización y titulación de la pequeña propiedad legal, por ejemplo). Los anteriores dueños descuidaron esas tierras por largo tiempo, lo que termina siendo aprovechado por ocupantes autorizados, o por nuevos ocupantes que logran instalarse sin que surja una oposición por parte de propietarios ausentes por largo tiempo o por residentes locales que conocen la historia de la propiedad de una parcela[6]. Situaciones de inscripción por sobre títulos ya existentes han sido bastante comunes en la historia de la propiedad de los valles andinos de Tarapacá y Arica, a lo menos desde las migraciones de muchos de los principales propietarios durante la segunda y tercera década del siglo XX, imbuidos de un nacionalismo peruano irredentista

[6] En estos caso, claro está, hablamos de tierras agrícolas marginales, o de pequeño tamaño y escaso valor.

y atemorizados por el amedrentamiento y las presiones recibidas desde las autoridades chilenas[7].

6.2.2. *Las estancias altoandinas*

Las estancias altoandinas ubicadas en las cabeceras de los valles occidentales y en la alta cordillera andina por sobre los 3.000 msnm, participan de una ecología muy distinta de las de los fondos de valle localizados usualmente a menor altura. Se trata de enormes cerros, lomadas, mesestas, pendientes y planicies que se desarrollan a ambos lados de la divisoria de aguas andina. La vegetación allí existente depende de cursos de aguas permanentes (vegas o bofedales) y de lluvias estivales (en los demás sectores). La actividad ganadera que sobre estas áreas tiene lugar requiere de espacios de considerable amplitud (contabilizables en miles de hectáreas por unidad de explotación). Las unidades de ocupación, posesión y propiedad existentes (estancias) se conforman históricamente atendiendo a los requerimientos de una ganadería de camélidos y ovinos extensiva. Considerando lo anterior, la continuidad, expansión o fragmentación de la tierra sigue una dinámica muy distinta que la de las chacras agrícolas. Mientras estas se pueden dividir hasta la unidad mínima de cultivo que es la era o andén, aquellas no pueden subdividirse sino en la medida que los segmentos resultantes sean viables productivamente. Esas condiciones parecen existir con mayor frecuencia en el sistema de estancias de las áreas cordilleranas de la zona norte de la región (con más lluvias y cursos de agua y, por tanto, con capacidades forrajeras por unidad de superficie correlativamente más amplias), en tanto que al avanzar hacia el sur estas condiciones dejan de presentarse según un balance satisfactorio. Pero,

---

7 Una nota marginal para la propiedad residencial. Por parte de los pobladores andinos de los valles precordilleranos ha existido una mayor preocupación por obtener títulos de las chacras que de las viviendas y sitios habitacionales. El grueso de la titulación de la vivienda es reciente y tiene lugar al amparo, especialmente, del Decreto Ley Nº 2.695. Por lo demás, se trata de una situación dinámica en la que de manera autónoma o con la participación de los municipios, se han estado abriendo espacios residenciales aledaños a las aldeas y caseríos andinos, sin que a ello se anticipe un proceso en el que la apertura de nuevos sitios y viviendas resulte acompañado de las titulaciones correspondientes. La información reunida sugiere que los sitios habitacionales y las viviendas no constituyen materia prioritaria de titulación para los campesinos andinos. Han sido receptivos de acciones de saneamiento de este tipo de bienes inmuebles por medio de la acción del Estado, pero no parece haber un impulso decidido hacia la inscripción y el saneamiento autónomo. Es posible que la expectativa de subsidio del saneamiento de la propiedad (disposición a una espera más o menos pasiva y clientelar para que el Estado resuelva el saneamiento legal de la propiedad), junto con la presencia o ausencia de motivaciones como la comentada, pueda explicar el interés limitado que en este caso se demuestra.

aun en esas áreas la situación histórica parece ser la de una subdivisión ya realizada[8] y llevada hasta un punto máximo más allá del que nuevas subdivisiones ya no son practicables sin desmedro de las condiciones de producción. Resultan de lo anterior espacios continuos, ecológicamente diversificados, biológicamente complejos y culturalmente saturados. De esta manera, el bien objeto de derechos de propiedad mantiene una larga existencia histórica sin fragmentarse (Gundermann, 1984).

Por otra parte, la patrilinealidad de la herencia de los derechos sobre el territorio de las estancias se instala como un antecedente relevante del derecho consuetudinario aymara. Su otra cara es la exclusión de las mujeres. Estas salen, se van a las heredades de sus esposos. Estas prácticas tienen como uno de sus efectos que los derechos de propiedad sobre las tierras ganaderas se concentren. Para los hombres, esos derechos quedan localizados exclusivamente en la estancia de los padres. Por tanto, los derechos no se dispersan, a diferencia de lo que ocurre con las chacras, sometidas a un régimen bilateral de herencia. Se dispersan sistemáticamente las mujeres desde sus hogares de origen, mientras los hombres permanecen; o, más precisamente, permanecen si se dan las condiciones y posibilidades para ello. Los derechos, en cambio, se concentran. Mantener la continuidad de la norma patrilineal de la herencia de derechos sobre la estancias supone la exclusión sistemática, más que de las mujeres, de los yernos y cuñados potencialmente interesados en reivindicar derechos de sus esposas. Esa eventualidad se hace más probable con el conocimiento del derecho sucesorio bilateral que estipulan las leyes del país. El instrumento político de esa exclusión es el grupo, la sucesión patrilineal objetivada en la unidad de los hogares miembros de la colectividad. No lo es el individuo tomado aisladamente; este, en rol de suegro más bien reparte sus lealtades entre la solidaridad que debe a sus hijas como padre y a sus yernos como pariente político. Solo el grupo patrilocal tiene la independencia y la fuerza para hacer prevalecer el principio que lo constituye. Por ello es que en sucesiones pequeñas es más común que la norma patrilineal no opere. Es lo que ocurre con estancias precordilleranas de las cercanías de los valles agrícolas y con otras localizadas hacia el área norte de la cordillera andina regional.

Se debe agregar un tercer elemento. No hay un mercado de derechos de propiedad de las estancias, a pesar de que en determinados casos estos derechos están debidamente saneados y no existirían impedimentos legales para proceder a la compra de acciones y derechos individuales. Lo que existen son entonces impedimentos sociales que limitan considerablemente

[8] Normalmente, división de una estancia mayor en dos unidades menores, excepcionalmente tres o más; más raramente alguna de las subdivisiones practicadas vuelve a dividirse en otras dos.

el desarrollo de actos de transacción mercantil de derechos (además de desinterés, por la existencia de alternativas de inversión más interesantes económica y culturalmente fuera de las comunidades). Efectivamente, una estancia es también una comunidad de vida, un sistema de relaciones fundado en el parentesco y en la convivencia continuada que recluta sus miembros según principios de inclusión/exclusión, encontrándose entre los más importantes el parentesco y la ocupación (hablamos, por cierto, de estancias con un cierto número de hogares componentes). Es por completo extraño a esa comunidad, sistema de arreglos y convenciones, organización formal e informal, etc., el advenimiento de individuos y hogares que adquieren derechos mediante una modalidad de compraventa. Desincentivan cualquier acción en este sentido la distancia social y la hostilidad explícita que acarrearía la llegada de individuos no pertenecientes al o los patrilinajes localizados y sin antecedentes de ocupación y participación con el grupo.

Es más, podríamos incluso remarcar que no hay un mercado de tierras por falta de oferentes, sino que más bien por falta de demandantes. En efecto, quizá un buen número de comuneros estarían dispuestos a vender sus derechos de propiedad, disponga o no de títulos vigentes, en la estancia de origen, porque su explotación no le da para vivir, porque se interesa en migrar o ya lo ha hecho, porque no mantiene buenas relaciones con sus pares y parientes, etc. Sin embargo, cualquiera sabe del rechazo que acarrearía una acción de este tipo, tanto para quien vende como para quien compra. Tampoco es viable la compraventa interna porque, como se verá más adelante, en los hechos las acciones y derechos no se conciben como proporciones cuantificables de un bien (un territorio, en este caso), ni se procede con ellas en ese sentido (a pesar de tener ese nombre), sino que como derecho a la residencia y al usufructo de los recursos existentes. Internamente nadie se interesa en la compra de derechos porque cualquier transacción no significará un cambio en el estado de cosas para la colectividad[9], en caso de ser esta la adquirente. Tampoco implicará algún cambio el que un comunero particular adquiera de otros tales derechos, ya que su derecho a la residencia y explotación del predio está asegurado y nuevos derechos no agregan nada a esta cuestión básica. Por eso es que las compraventas de derechos son poco comunes y, cuando se hacen presentes, tienen lugar con más frecuencia hacia el sector norte de la cordillera andina chilena, precisamente allí donde faltan tales comunidades numerosas (que hacen prevalecer por la fuerza sus prerrogativas y la norma consuetudinaria que legitima ese

9 Seguirán reteniendo el mismo territorio de la estancia, contando con la seguridad de que nadie osará comprar derechos de algún comunero disidente y con que si alguno lo hace deberá atenerse a la resistencia y agresión de los comuneros.

accionar defensivo) y en donde los fenómenos de migración son no solo intensos, sino que más antiguos que aquellos producidos en las áreas meridionales de la región de Tarapacá (lo que se asocia con eventuales mayores incentivos para desprenderse de derechos en favor de terceros). En el pasado, hay también evidencia de compraventas, cuestión seguramente asociada a derechos y a titularidades no mediadas por un grupo parental de corresidencia, como los que se desarrollan con la estabilización y crecimiento de la población durante el siglo XX. En definitiva, podría decirse que a mayor dispersión de derechos (mayor número de hogares partícipes de una sucesión), mayor oposición al traspaso de derechos mediante compraventa y mayor desinterés de eventuales adquirentes. Si retomamos la cuestión arriba tratada de la sucesión de derechos, la ecuación sigue vigente: a mayor tamaño de la sucesión, mayor oposición a considerar derechos a las mujeres y, por esa vía, al ingreso de parientes políticos. Así, la comunidad sucesorial es normalmente eficiente en el control de la dispersión de los derechos. Se manifiesta aquí con toda su fuerza y violencia la lógica de control de recursos y de exclusión social en la que una estructura social basada en linajes unilineales y localizados es adecuadamente eficiente.

Unidad espacial, indivisión de los derechos sobre el territorio, concentración patrilineal de esos derechos, cierre social a la inclusión de miembros que no se originen en una línea de parentesco histórica del lugar, todo ello es lo que caracteriza a las estancias como unidades física, productivas y sociológicas sujetas de relaciones de propiedad. Desde el punto de vista legal dan origen a un régimen de propiedad sucesorial permanente. Esta es una anomalía en la legislación nacional, como se ha dicho.

La inscripción de la propiedad raíz aymara en los registros de los Conservadores de Bienes Raíces tiene un siglo y poco más de iniciado. La formación de los títulos de propiedad raíz aymara se realizó mediante el procedimiento descrito por el Art. 58 del Reglamento del Conservador de Bienes Raíces. Este estipula ciertas condiciones para validar la inscripción, resumidas más arriba. Se implanta tempranamente; en Iquique y Pisagua ello ocurre ya a menos de una década de haberse producido la anexión del territorio a Chile. Sorprende la rapidez y la amplitud de la respuesta por inscribir las tierras. Hacia 1890, un par de años después de iniciados los registros de tierras de la zona interior del departamento de Pisagua, las inscripciones cubrían una superficie y número de propietarios bastante significativo. Por ejemplo, las estancias ganaderas de las tierras altas sujetas a la jurisdicción de Pisagua (Altos de Camiña e Isluga) estaban prácticamente todas inscritas. Se trata de los sectores más lejanos y aislados respecto del puerto de Pisagua. Con todo, no hubo homogeneidad ni ritmos similares en el proceso de inscripción: las estancias de Cariquima, vecina de Isluga e igualmente distante y aislada respecto de Iquique, no

empezaron a inscribirse sino hasta 1910. En los valles, por otra parte, la serie inicial de inscripciones y las que luego le siguen no representan más que un porcentaje de la tierra y los propietarios.

Pueden entenderse esas variaciones. Mediante el registro de sus tierras, quienes inscriben buscan establecer un garante externo, el Estado chileno, para sus derechos de propiedad. En aquel queda depositado el deber de imponer y, llegado el caso, restablecer esos derechos a sus legítimos dueños, frente a intereses, ambiciones y actos de fuerza de terceros. Pero debemos también atender al momento histórico y las circunstancias en que ello se da: tiene lugar en el marco de la reciente anexión del territorio a un Estado que para muchos –particularmente en los valles– seguía siendo ajeno y enemigo. Se tenía temor a que las inscripciones concitaran expropiaciones o, en el mejor de los casos, se tradujeran en el cobro de impuestos; se tenía dudas de si mediante estas gestiones se traicionaban sus lealtades al Perú; muchos propietarios de los valles creían inminente la recuperación del territorio conquistado por las fuerzas armadas peruanas; en otros, había desconocimiento; largos viajes y pocos recursos monetarios para solventar trámites de inscripción desalentaban a muchos; barreras culturales como la lengua limitaban a otros tantos, etcétera.

¿Nunca se acudió a otro tipo de legislación? Por parte del Estado no, de parte de las comunidades aymaras conocemos a lo menos un intento de aplicar a su caso la legislación indígena del momento. En efecto, una iniciativa de ese tipo nos la aclara el documento "Comunidad de Santo Tomás de Isluga. Antecedentes y documentos relacionados con sus Títulos de Dominio", de 1918. Se trata de un pequeño libro o folleto publicado por la comunidad, tal parece que por iniciativa de los caciques don Juan Castro, representando a la mitad de arriba o Araj Saya, y don Tomás Mamani, a la de Manka Saya o de abajo[10]. Las últimas 3 hojas las encabeza un

---

10 Se confeccionó en Pisagua, entonces capital del departamento homónimo, por la imprenta "El Comercio", en el transcurso de 1918. Las páginas 2, 3 y 4 contienen una explicación al lector acerca de las características de las comunidades indígenas de las tierras altas interiores y de la importancia para la comunidad de Isluga de la documentación que en el mismo texto se copiaba a continuación. Entendemos que mediante su publicación los caciques deseaban disponer de un texto de fácil acceso para la consulta y el estudio de la documentación de tierras acumulada por la comunidad. Estaría dirigido a los propios comuneros y terceros a quienes fuera deseable informar. Pero también forma parte de una estrategia de política comunitaria de más amplio alcance. De la página 5 a la 13 la publicación contiene copias de varios documentos fechados entre 1612 y 1754 que se refieren a conflictos pertinentes a tierras, disputa de derechos y alinderamientos en diversos lugares de la zona. Los puntos geográficos resaltantes son Isluga, Cariquima, Camiña, la quebrada de Tarapacá y Chiapa. Es decir, toda la zona nororiental de la actual provincia de Iquique. De la página 15 a la 17 el texto contiene un Cartel de Dominio que incluye una pormenorizada relación de los

documento denominado Presentación al Supremo Gobierno de la Comunidad de Santo Tomás de Isluga, que repite varios de los tópicos aludidos en la presentación al lector: caracteriza la comunidad de Isluga; describe su partición en mitades o sayas y la composición de sus autoridades; alude a las presiones que sufren de parte de comunidades vecinas que quieren adentrarse en sus tierras y explicita la antigüedad de sus títulos, los que arrancan del rey Felipe II de España. En los dos párrafos finales se solicita al Presidente de la República, por intermedio del gobernador departamental, el alinderamiento y titulación de la comunidad, invocando para ello el hecho de que la soberanía del territorio pasó a Chile después del tratado de Ancón con Perú. La solicitud en cuestión se apoya en la Ley del 4 de diciembre de 1866 sobre tierras indígenas.

El texto termina con una carta del gobernador de Pisagua al intendente de Tarapacá fechada el 16 de julio de 1918, insinuando la conveniencia de lo solicitado por los caciques aymaras debido a "las continuas reyertas" sobre tierras que se suscitarían en la zona y a la, según su parecer, vigencia y aplicabilidad de la ley de 1866. A esta sigue otra carta, del 23 de julio de 1918, esta vez del intendente al ministro de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización poniendo el problema en sus manos. A juzgar por sus resultados, esta solicitud nunca tuvo otra respuesta que el silencio del gobierno chileno.

¿Qué estrategia intentaban impulsar los caciques de Isluga? Podemos entenderla a condición de acudir a una lógica comunitaria interna. Mediante esas gestiones se trata, en primer lugar, de cumplir una obra para la colectividad por quienes habían aceptado el cargo rotativo de cacique. A principios de siglo los titulares de este cargo mantenían un fuerte ascendiente religioso y moral sobre los campesinos. En coyunturas como las que se vivían, concentraban también poder de representación de la comunidad en sus relaciones con otras comunidades y con el Estado. Sabemos mediante la tradición oral y la documentación de archivos que por esas fechas la comunidad de Isluga mantenía un agudo conflicto con la de Cariquima y, con algo menos de virulencia, también con la de Chiapa. Los vecinos bolivianos de Sabaya tampoco olvidaban lo que para ellos eran usurpaciones en favor de Isluga a expensas de sus territorios, ocurridas a principios del siglo XIX. Se nos presenta, de este modo, involucrada en una coyuntura crítica referida a la integridad territorial y el reconocimiento legal de la comunidad.

Les asiste entonces la motivación de amparar legalmente el patrimonio comunal y constituir, ojalá de manera definitiva, la propiedad y los deslindes

comuneros, las "estancias" de pastizales y los deslindes de la comunidad de Isluga. Este cartel, sin fecha, se redactó durante la primera mitad de marzo de 1918.

del territorio de la comunidad. Con ello podría también resolverse una situación coyuntural: poner atajo a las presiones que venían sufriendo por parte de comunidades vecinas en territorio chileno, ubicadas al sur y el poniente, y en tierras bolivianas, hacia el norte y oriente. Amparados por su autoridad y sin duda acicateados por la obtención del prestigio resultante de dar a la comunidad una solución general a los conflictos externos sobre la tierra, proceden a implementar una estrategia compleja. Podemos definirla como un ejercicio de política indígena barroca. Por una parte, se acude a una legislación especial, la de tierras indígenas de 1866, con cuya aplicación al caso de Isluga se determinarían los límites de la entidad como un todo y, por esta vía –la del reconocimiento legal de un territorio delimitado– se recuperaría legalidad para la propia comunidad. Para demostrar su condición de indígenas presentan la documentación que desde fines del siglo XVI se había ido generando y que directa o indirectamente involucraba a Isluga como una comunidad de indígenas reconocida por la Corona de España. Por otra, se acoge también al procedimiento de inscripción de tierras mediante carteles públicos. Para ello listan la totalidad de los varones casados y consignan los límites externos del conjunto de estancias que históricamente conformó el resguardo o comunidad de Isluga; ellos serán sus titulares bajo una legislación que, contradictoriamente, lo medular de su diseño consistía en particularizar eficientemente los derechos (como por lo demás había venido haciéndose, según vimos, con las estancias de la zona desde 1888). Digamos, por último, que publicar la documentación y las gestiones en desarrollo se dirigía a alcanzar una doble finalidad: la documentación publicada resulta una evidencia para la comunidad, codificada por medio de la palabra escrita, acerca de la gestión de sus representantes los caciques; pero es, asimismo, una manifestación de la fuerza de los derechos de Isluga, un poder simbolizado por la documentación reproducida y, como tal, dirigido también a los demás, a las comunidades contrincantes.

No tienen éxito mediante la primera vía. Obtienen un título para la colectividad mediante la segunda, bajo la forma de una sucesión. El título de Isluga solo servirá en lo sucesivo como instrumento en las disputas que estancias limítrofes mantenían con estancias de otras comunidades históricas de la zona y, eventualmente, también para simbolizar la colectividad que en otros aspectos se desvanecía en su vieja fisonomía y se reconfiguraba. Los asuntos internos de Isluga se ventilarán mediante los títulos de las estancias, como por lo demás venía haciéndose desde hacía mucho. Al interior de las mismas estancias, estos títulos asignaban posiciones de poder a quienes los poseían a su nombre o el de sus padres y abuelos paternos en desmedro de líneas colaterales u otros linajes.

Los diferentes ritmos en la aplicación de la legislación ordinaria en la inscripción de los territorios de las estancias no impidieron en el largo

plazo la masificación del proceso. Las ventajas y seguridades abiertas para los titulares de contar con el respaldo del Estado, de cara a situaciones de conflicto que nunca han faltado, por ejemplo, demostraron históricamente un instrumento de resguardo –y de agresión– extremadamente eficiente. Para los más ancianos se trataba de la reconstitución de un pacto de dominación en el viejo sentido colonial, mientras que para otros tenía ya un significado moderno de derecho al resguardo de la propiedad individual. Disipado el polvo de la violencia y las odiosidades de la guerra o resueltos estos problemas por medio de la represión, para inicios de la década de los años treinta prácticamente todo el antiguo espacio colonial estructurado como comunidades indígenas quedará cubierto por las inscripciones particulares.

Esas inscripciones se realizaron incorporando diversas irregularidades y vicios en cuanto a la forma, y desviaciones o distorsiones en cuanto al contenido. Ellos se hacen manifiestos en la formación de los documentos matrices y en las reinscripciones y nuevos títulos constituidos durante todo el siglo XX. Tal situación origina consecuencias sociales y de tipo jurídico importantes. Empecemos señalando las condiciones de la inscripción. En primer lugar, la publicidad como condición de validación de la inscripción se prestó a todo tipo de manipulaciones al ser aplicado a la realidad andina. El expediente de los Carteles de Dominio se realizaba mediante carteles expuestos al público y publicitados en periódicos de la zona. Se esperaba un plazo de 30 días para la presentación de oposiciones y, de no haberlas, se procedía a la inscripción en el Conservador de Bienes Raíces[11]. Puede imaginarse la efectividad de su intención de resguardar los derechos de terceros, cuando los potenciales oponentes se encontraban distantes a varias jornadas de camino, en su gran mayoría eran analfabetos y, además, monolingües del aymara. Es la antesala de la exclusión y del conflicto. En efecto, fue común, mientras se aplicó el Art. 58, hasta bien entrado el siglo XX, el que se constituyeran títulos que, o bien excluían a legítimos poseedores en favor de aquellos que gestionaron directamente los títulos (lo que dejaba hogares y más tarde líneas de parentesco o linajes excluidos de la titularidad), o bien se trazaban deslindes no cabalmente concordados entre vecinos (lo que dejaba un margen de incertidumbre y de conflictividad potencial sobre segmentos de terreno), o bien, por último, se estipulaban claramente más allá de los dominios tradicionalmente reconocidos a una estancia (lo que representaba un conflicto seguro entre estancias en el corto, mediano o largo plazo). Con todo, bajo la forma de verdaderas hazañas familiares, se cuenta el caso de campesinos que a

11 Como menciona un Cartel de Dominio del sector de Isluga: "se dá el presente aviso para proceder a la respectiva inscripción, después de 30 días, según lo que prescribe el Art. 58 y 101 del Reglamento del Conservador".

pesar de esos problemas de circulación de información y de comunicación lograron enterarse y alcanzaron a detener inscripciones que afectaban sus derechos y sus tierras.

Las arbitrariedades a que dio lugar la aplicación del mencionado artículo todavía tiene trenzados a los habitantes de ciertas comunidades históricas (Isluga en particular) en verdaderas madejas legales. Por lo demás, se trata de una situación problemática general que afecta al conjunto de la propiedad de la tierra ganadera en la alta cordillera andina. Por tanto, la propiedad se inscribió con apego a ciertas formalidades de rigor, pero excluyendo y vulnerando derechos basados en la legítima posesión. Se creó un sistema de propiedad jurídicamente viciado y socialmente conflictivo. De ello es responsable en primer lugar el Estado por la aplicación de procedimientos inadecuados y, en segundo término, los propios aymaras que manipularon procedimientos inapropiados para las condiciones sociales existentes. En este último caso, lo que pudo ser válido como procedimiento de constitución de una base nacional de inscripciones, o incluso una modalidad adecuada para zonas campesinas de otras regiones del país, encontró aquí un sistema de relaciones sociales en torno a la tierra altamente tensionado y conflictivo que precipitó abusos irregularidades y abusos de toda índole.

Oleadas de inscripciones y reinscripciones tuvieron lugar con posterioridad a esos primeros tiempos. Se realizaron inscripciones de posesiones previamente no inscritas y reinscripciones dirigidas a actualizar títulos. Estas oleadas, aun cuando también podían activarse por motivaciones internas, son el reflejo de iniciativas y campañas impulsadas desde el Estado, a las que responden activamente los campesinos andinos. Los problemas de origen y otros derivados siguieron presentándose de manera compleja y haciendo más conflictiva la situación de los derechos de propiedad legalmente amparados y sujetos a principios consuetudinarios. Entre los más importantes se cuentan los siguientes:

> Primero, la herencia y la sucesión en las estancias andinas por lo común no representó una ocasión e incentivo para la regularización de los títulos de los progenitores. La existencia de estos títulos, la vigencia de una comunidad local que produce y reproduce esos derechos mediante las normas internas[12], la pertenencia a un grupo local que cotidianamente confirma esos derechos, las certidumbre internas respecto del tema, etc., todo ello desincentiva las gestiones

[12] Entre ellas y centralmente la propia patrilinealidad y patrilocalidad en la orientación de la transmisión de los derechos de propiedad sobre la tierra, así como su carácter adscriptivo y, por lo tanto automáticamente excluyente.

de regularización y saneamiento. Por lo demás, se trata de gestiones onerosas y lentas, lo que representa otro factor de falta de incentivo. Segundo, hay otro aspecto por el que la actualización de títulos no se efectúa. Mantener un estado de cosas jurídico sin cambios puede ser ventajoso para algunos (y, automáticamente, desventajoso para otros) y eventualmente una condición para reproducir una paz interna precaria. Las comunidades sucesoriales con más frecuencia de la deseada contienen miembros excluidos y, por tanto, marginados de los plenos derechos que contribuyen decisivamente a establecer los títulos de propiedad. Es decir, con frecuencia hogares y líneas de parentesco no poseen títulos propios que los amparen. Sus derechos de propiedad derivan exclusivamente de normas consuetudinarias. Cuando este es el caso, los hogares y líneas de parentesco poseedoras de títulos han intentado, normalmente, no innovar ampliando esa titularidad en favor de aquellos que no los poseen; estos, por su parte, intentan ganar la voluntad de aquellos para que condesciendan en reformar las inscripciones o para que, por lo menos, no bloqueen intentos independientes de obtener papeles. Una tensión permanente, y, a veces, el conflicto interno abierto, atraviesan la vida de estas comunidades locales cuando entre los grupos o facciones internas existe una desigual distribución de derechos de propiedad legalizados. Estos problemas entraban a veces por varias décadas la obtención de títulos y su saneamiento. Resultados inciertos de gestiones, negativa de innovar por parte de los que se encuentran en una situación privilegiada, reapertura de viejas querellas y diferencias, etc., todo ello pesa en que se prefiera vivir en una precaria armonía, mascullando la rebeldía o haciendo oídos sordos a la desigualdad, antes que en un conflicto con consecuencias impredecibles.

Tercero, las comunidades sucesoriales altoandinas viven un fenómeno migratorio intenso desde por lo menos la década de los años sesenta, a la saga de migraciones iniciadas a mediados de siglo por la población de las comunidades agrícolas vallesteras. Una característica de la migración es la ruptura, solo en el largo plazo[13], de las relaciones y vínculos con la comunidad de origen. No siempre ni necesariamente la migración se asocia a expulsión derivada de penurias económicas. Es siempre la búsqueda de mejores horizontes, pero los que pueden razonablemente plantearse una migración exitosa son más bien aquellos que poseen ciertos recursos que invertir en la migración. La condición basal de los migrantes es por lo tanto bastante heterogénea.

[13] Después de dos, tres o quizá más generaciones. No es posible pronunciarse de una manera muy taxativa acerca del asunto debido a que el fenómeno de las migraciones del altiplano es relativamente reciente.

> En la medida que se busque mantener y recomponer los vínculos con la comunidad sucesorial de origen, un aspecto de ello consistirá en mantener y en otros casos sanear o mejorar la posición legal frente a la tierra. La migración se asocia, entonces, a una activación del interés y la gestión de los comuneros por reproducir y otras veces establecer sus derechos de propiedad con mayor claridad y fuerza legal. Estas prácticas tienden más bien a activar o reactivar conflictos internos que a resolver la cuestión de los derechos y a la formación de títulos individualizados o una cobertura más amplia de amparo otorgado por títulos vigentes[14].

Algunas estancias altoandinas contienen chacras de cultivos de secano (papas, quinua) y, más recientemente, cultivos bajo riego (ajos especialmente). Inscripciones de chacras quedan atestiguadas principalmente en el área de Isluga durante todo el siglo XX. Sin embargo, al igual que en el caso de los sitios habitacionales y las viviendas, hay una evidente despreocupación por mantener las inscripciones debidamente regularizadas y saneadas. Dinamizan la apropiación y circulación de chacras de secano la herencia paterna y materna, las compraventas, el *poromeo*[15] y la habilitación de nuevas chacras (autorizada, tácitamente aceptada o simplemente por iniciativa particular, de terrenos incultos de pastizal con fines de cultivo). Las chacras se subdividen con la sucesión por herencia y por lo general no son objeto de saneamiento de títulos. Eventualmente, para complicar más las cosas, puede darse algo que también ha ocurrido con los pastizales, y es que títulos nuevos se han originado no como derivaciones de los existentes, sino que como títulos obtenidos de manera independiente. A su vez, chacras o segmentos de chacras pueden venderse a otros miembros de la sucesión que las requieren para contar con una dotación suficiente de terreno[16], sin que de estos actos deriven nuevos títulos saneados. Pueden tomar la forma de transacciones de palabra o, con más frecuencia, formalizarse mediante documentos privados que nunca se vinculan con título anteriores o que raramente dan origen a nuevas inscripciones independientes. La expansión de la frontera agrícola mediante la habilitación de tierras es otra fuente de vacío en la

---

14 Una presentación circunstanciada de las migraciones y de las implicaciones que ello tiene en la transformación o no de las comunidades locales se encuentra en la sección correspondiente a las comunidades translocales.

15 Este último término designa la habilitación de chacras desde *poromas* (es decir, antiguos terrenos de cultivo sin labrar) que en el pasado quedaron abandonadas por pérdida de fertilidad del suelo.

16 No se transan entre comuneros de distintas estancias por razones vinculadas a la lógica de la concentración y exclusión de recursos por parte de los linajes corporados, como ya se explicara más arriba.

titulación: se puede tener por décadas chacras que no llegan a ser objeto de saneamiento mediante algún título. Un problema distinto, pero con similares consecuencias, es el abandono productivo de tierras, aunque no de la presunción de derechos sobre ellas: se mantiene el sentido de propiedad, pero el abandono desestimula cualquier gestión tendiente a su inscripción. Complicaciones parecidas se dan con las herencias de chacras de las que son beneficiarias mujeres. Si las chacras se encuentran en la estancia paterna, la presión social por el no uso de la tierra desincentiva cualquier intento de saneamiento: al no haber certidumbre acerca de las reales posibilidades de lograr la aceptación de estos derechos por la comunidad sucesorial afectada, se busca más bien entregar la tierra a los herederos varones a cambio de bienes muebles.

La propiedad de la vivienda en las estancias altoandinas es un tema en el que la población de pastores ha manifestado un notable desinterés. Los sitios de vivienda se entregaban a los comuneros con ocasión de la fundación de un asentamiento habitacional. Estos asentamientos en una estancia pocas veces estuvieron situados en el mismo sitio. Por razones diversas, durante los siglos XIX y XX, cada dos o tres generaciones las habitaciones fueron cambiadas de sus asentamientos anteriores. Los derechos respecto de esos sitios y las viviendas que se construían en ellos quedaron siempre definidos como bienes de hogares particulares y se restaba del territorio poseído en mancomún. Salvo en algunos lugares como el pueblo ceremonial de Isluga, los actos de inscripción casi nunca incluían sitios habitacionales y viviendas. Estos sí aparecen recurrentemente en testamentos y repartición de bienes dejados en herencia por un individuo. Sitios más que casas también han sido objeto de compraventas para resolver las necesidades de instalar a nuevos comuneros. Estamos en presencia de un tipo de bien, entonces, claramente identificado y sujeto de derechos individuales, respecto de ello son comunes actos de traspaso mediante herencias y compraventas, pero que no se resuelven sino raramente en titulaciones con plena validez jurídica emanada de los poderes del Estado. La propiedad de sitios y viviendas en el sector altoandino tampoco ha sido objeto de mayor atención por parte del Estado en sus periódicas campañas de titulación.

Hay extensos terrenos de pastizales en la alta precordillera andina de los que no se posee título alguno. Esto es general en el área atacameña de la provincia de El Loa, pero también está presente en el caso de la de Iquique, Arica y Parinacota. Se trata de terrenos fiscales que suelen usarse estacional y periódicamente de manera estacional, porque sus posibilidades de uso están asociadas al crecimiento de una cubierta herbácea durante y con posterioridad a la estación de lluvias (enero-febrero), y periódica, porque como recursos de importancia está presente solo en aquellos años en que se presentan estas lluvias con alguna abundancia. Los años

con lluvias abundantes liberan la presión del ganado (ovino y caprino, principalmente) de las chacras de alfalfa. Esos terrenos también suelen ser aprovechados por pastores provenientes de la alta cordillera y el borde oriental para apacentar ovinos y llamas. Es decir, entre propiedades que poseen inscripciones, normalmente no saneadas, se encuentran sectores fiscales que suelen utilizarse en las condiciones reseñadas. Sobre las áreas de mayor potencial agropecuario existe en el presente interés por la obtención de títulos de propiedad para la comunidad o las unidades domésticas interesadas. Por ejemplo, la comunidad de Chusmiza en el sector norte de las cabeceras de la quebrada de Tarapacá[17].

También en la situación de las estancias pastoriles de las cabeceras de los valles andinos y la alta cordillera se impone el mismo resultado al que arribáramos cuando más arriba examinamos la situación histórica de la inscripción de la propiedad agrícola en las comunidades locales: el sistema de inscripciones en registros de Conservadores de Bienes Raíces ha fracasado en su principal función. Esta radica en garantizar un sistema de propiedad funcional a los requerimientos de los poseedores de los bienes inmuebles andinos. En las estancias andinas existe una considerable desregulación (un número importante de poseedores de esas tierras que carecen de títulos); desactualización (de la inscripción y la titulación de la propiedad raíz); confusión (acerca de deslindes y derechos) y, lo anterior precipita un alto grado de conflictividad (especialmente en lo que se refiere a los derechos sucesoriales), respecto de la gran propiedad de uso ganadero extensivo.

6.3. Carencias de regularización y saneamiento de la propiedad indígena en la precordillera

Como se indicó más arriba, las unidades económicas campesinas andinas de la zona de valles componen un conjunto de tierras agrícolas mediante varías vías: las que poseen en propiedad (por herencia, compraventa u ocupación) y las que obtienen mediante formas de tenencia precaria. Entre estas últimas destacan el arriendo, la custodia, la mediería y la administración. La cantidad de unidades (chacras), su tamaño y las

---

17 Una nota aclaratoria se impone. Tanto como hacia proyectos agropecuarios, el incremento del interés por esas tierras fiscales tiene también motivaciones contingentes. En momentos que la base agraria de las economías indígenas regionales declina en importancia, el aumento de la demanda se relaciona al control de las aguas (mediante el control de los territorios) y a las posibilidades de beneficiarse con indemnizaciones y servidumbres derivadas de eventuales trabajos y proyectos mineros en la alta cordillera. El turismo de alta montaña también se ha hecho presente, lo que acrecienta el interés por lugares que de otro modo pasarían inadvertidos.

modalidades que se siguen para acceder a ellas varía según el momento del ciclo de desarrollo de los hogares. Aquellos con matrimonios jóvenes contarán con pocas tierras: entre ellas, alguna traspasada como herencia en vida y otra obtenida temporalmente mediante arriendo o mediería. El número de chacras y la superficie agrícola controlada aumentará en hogares cuyo núcleo lo componen adultos con varios hijos en edad laboral dada la mayor disponibilidad de fuerza de trabajo. Los hogares de ancianos, al ver disminuidas sus capacidades laborales tendrán de nuevo pocas chacras, pero quizá la mayoría de ellas serán propias. Ellos también tendrán chacras en custodia o administración, con base en las redes de parentesco, vecindad y amistad que han desarrollado a lo largo de sus vidas; ese fondo de confianza no suele beneficiar a unidades más jóvenes.

Una valoración cuantitativa de lo anterior para el caso de las localidades del valle y comuna de Camiña, en la zona rural de la Provincia de Iquique, es como sigue:

Cuadro 4
Condición de tenencia, según localidades de la comuna de Camiña

Comunidad local	Propiedad	Arriendo	Mediería	Custodia	Administración	Ocupación	Totales
Altuza	2			9			11
Apamilca	46	6		11	5		68
Camiña	64	14	13	10	3	6	98
Chapiquilta	56	14	1	23	4		98
Chillaiza	3			4	3		10
Cuisama	44	11		22	1	1	79
Francia	32	9		7	8	1	57
Moquella	15	1	2	5	2		25
Nama	16	5	1	3	2		27
Timaya				10			10
Quistagama	19	14		8	5		46
Saiña	3			1			4
Yalayala	23	3	1	9	1		37
Totales	323	77	6	122	34	8	570
%	56,67%	13,51%	1,05%	21,40%	5,96%	1,40%	100%

Fuente: Diagnóstico de la Situación Jurídica de la Propiedad Indígena no Altiplánica de la provincia de Iquique, I Región. Instituto de Estudios Andinos Isluga, Universidad Arturo Prat – División del Catastro Nacional de los Bienes del Estado, Ministerio de Bienes Nacionales, Iquique, 2000.

En el cuadro anteriormente presentado, la situación de propiedad constituida corresponde a 56,67% de los casos. Si a ello se suma la ocupación de tierras, es decir, posesiones no constituidas legalmente como propiedad, el porcentaje asciende a 58,07% de los casos. Esto quiere decir que por los hogares particulares la mayoría de la tierra es poseída o mantenida plenamente en propiedad, y que el resto corresponde a formas de tenencia precaria. Es decir, mantenida en propiedad por individuos que no la explotan directamente y que la traspasan temporalmente a terceros. Estamos en presencia, entonces, de un sistema bastante flexible de asignación de tierras con capacidad de responder tanto a presiones y demandas de crecimiento (coyunturas de expansión mercantil, por ejemplo) como a situaciones de depresión o abandono de la tierra (crisis de mercado, migraciones, etc.). De hecho, la situación existente en Camiña puede entenderse, precisamente, como derivada de la considerable mercantilización de la tierra que ha tenido lugar en el valle, la que a su vez se asocia con la especialización de la producción local de ajos y verduras para los mercados urbanos regionales.

Estas propiedades de flexibilidad y adaptación a las fuerzas del mercado y fenómenos demográficos como las migraciones, también puede analizarse por medio de las vías de constitución de derechos de propiedad sobre la tierra. En efecto, la ocupación de terrenos (de fondos de valle aledaños al curso de aguas o laderas incultas, por ejemplo) o casos de cesión (por particulares o el fisco) representan 14,1% de las situaciones en una comuna bien documentada como la de Camiña. La herencia o sucesión cubre el mayor porcentaje de los casos con 45,82% de los casos. Las compraventas, finalmente, representan el 40,18% restante. Es de notar el gran dinamismo del mercado local de tierras andinas, al punto que más de un tercio de las propiedades fueron obtenidas por esta vía. El cuadro siguiente muestra lo anterior para el caso de la comuna de Camiña.

Cuadro 5
Formas de obtención de bienes raíces (chacras, sitios habitacionales y viviendas) según comunidades locales de la comuna de Camiña

Comunidad local	Herencia	Compra-venta	Ocupación o cesión	Totales
Altuza	10	2		12
Apamilca	95	45	11	151
Camiña	35	75	45	155
Chapiquilta	41	61	13	115
Chillayza	6	10	4	20
Cuisama	70	54	10	134

Comunidad local	Herencia	Compra-venta	Ocupación o cesión	Totales
Francia	38	30	12	80
Moquella	18	38	3	59
Nama	50	29	1	80
Timaya		10		10
Quistagama	54	22	14	90
Saiña	12	7	9	28
Yala-yala	42	30	22	94
Totales	471	413	144	1028
%	45,82%	40,18%	14,01%	100%

Fuente: Diagnóstico de la Situación Jurídica de la Propiedad Indígena no Altiplánica de la provincia de Iquique, I Región. Instituto de Estudios Andinos Isluga, Universidad Arturo Prat – División del Catastro Nacional de los Bienes del Estado, Ministerio de Bienes Nacionales, Iquique, 2000.

No obstante que de manera extendida se plantean derechos de propiedad por vías legítimas (compraventas, herencias, ocupación no clandestina), la regularización de ellas (constitución, actualización, regularización según los procedimientos determinados por la ley) padece de graves retardos. Se señaló más arriba el alcance de esto, indicando las distintas vías por las que se ha creado y reproducido tal situación (altos costos, potencialidad de conflicto, clientelismo desde el Estado, etc.).

La desregulación de la propiedad agrícola y residencial asciende en la comuna de Camiña a 51,97%, mientras que el resto mantiene una situación saneada. Es decir, las inscripciones que afectan esos inmuebles están vigentes y sus titulares vivos. Este estado de no saneamiento se presenta en el caso de las herencias no saneadas, las compraventas de tierras, ocupaciones no saneadas provenientes de ampliaciones de cultivos sobre laderas y fondos de quebrada, pero sobre todo de sitios habitacionales que nunca han tenido títulos.

Cuadro 6
Presunción de saneamiento según comunidades locales de la comuna de Camiña

Comunidades locales	Propiedad saneada	Propiedad no saneada	Totales
Altuza	12		12
Apamilca	106	141	247

Comunidades locales	Propiedad saneada	Propiedad no saneada	Totales
Camiña	89	184	273
Chapiquilta	117	129	246
Chillayza	34	18	52
Cuisama	153	63	216
Francia	57	103	160
Moquella	71	59	130
Nama	46	88	134
Quebrada de Timaya		10	10
Quistagama	92	57	149
Saiña	19	29	48
Yala-yala	70	56	126
Totales	866	937	1803
%	48,03%	51,97%	100%

Fuente: Diagnóstico de la Situación Jurídica de la Propiedad Indígena no Altiplánica de la provincia de Iquique, I Región. Instituto de Estudios Andinos Isluga, Universidad Arturo Prat – División del Catastro Nacional de los Bienes del Estado, Ministerio de Bienes Nacionales, Iquique, 2000.

¿Qué sucede en los demás municipios con comunidades locales andinas de la provincia de Iquique? Se presenta algo semejante, aunque con algunas variaciones. En todos los demás valles de la provincia y en las aldeas andinas de Huara y Pica persisten altos índices de desregulación.

Cuadro 7
Presunción de saneamiento en las comunas de Camiña, Huara y Pica

Comuna	Propiedad saneada	Propiedad no saneada	Totales
Camiña	866 (48,03%)	937 (51,97%)	1803 (100%)
Huara	860 (34,30%)	1647 (65,70%)	2507 (100%)
Pica	212 (37,52%)	353 (62,48%)	565 (100%)
Totales	1938 (39,75%)	2937 (60,25%)	4875 (100%)

Fuente: Diagnóstico de la Situación Jurídica de la Propiedad Indígena no Altiplánica de la provincia de Iquique, I Región. Instituto de Estudios Andinos Isluga, Universidad Arturo Prat – División del Catastro Nacional de los Bienes del Estado, Ministerio de Bienes Nacionales, Iquique, 2000.

Según la tabla que se acaba de presentar, entonces, y variable según los sitios y las comunas, entre la mitad y dos tercios de las chacras y sitios habitacionales está afectado por la falta de títulos y la no regularización de herencias y compraventas. Las variaciones pueden entenderse acudiendo a la importancia económica de las chacras (extensión junto con producciones e ingresos devenidos) y a la acción del Estado (regularizando ocupaciones en ciertas localidades, vendiendo lotes en otros casos como en Pica). Podemos hacer la siguiente relación general: mientras más marginal la agricultura campesina, encontramos una mayor desregulación de la inscripción de la propiedad; y, como es bastante obvio, allí donde hay más intervención estatal, encontramos una menor desregulación relativa.

6.4. El conflicto interno sobre la tierra y el rol del Estado

Situemos, primero, el contexto histórico y social del conflicto interno sobre la tierra. Resumiendo, recordemos que las matrículas de tierras bajo el Perú y las inscripciones chilenas de tierras ponen en operación mecanismos estatales en los que la comunidad no tiene titularidad y que en ese escenario, ninguna entidad jurídica –cuyo prototipo histórico es la comunidad colonial– sometía a restricciones legales los derechos de propiedad individuales[18]. Las agrupaciones y organizaciones existentes (por ejemplo, comunidades "locales" en los valles, congregaciones rituales correspondientes con antiguos resguardos coloniales, comunidades sucesoriales radicadas en estancias altiplánicas, asambleas correspondientes a antiguos *ayllus* y anexos coloniales) eran entidades *de facto* y las limitaciones al dominio particular, por efectivas o extendidas que fueran, estaban exclusivamente sustentadas en un sistema de derechos de propiedad colectiva consuetudinaria. La comunidad no desaparece, se transforma. El cambio fundamental consiste en que al interior de la comunidad se establece, vía la consolidación de derechos particulares sobre la tierra, una nueva lógica de relaciones estructurales, un nuevo balance entre poderes y relaciones de la comunidad y la unidad doméstica. El rasgo característico de la transformación que analizamos puede definirse entonces como el de la primacía de las unidades económicas de base, que ven incrementados su poder y autonomía, en desmedro de los poderes de la comunidad. Se produce, en definitiva, una limitación drástica de

[18] Desde el punto de vista de los productores, integrar una Matrícula o Padrón de tierras o, más tarde, poseer títulos de propiedad chilenos otorgaba una doble posición expectante: la de "propietarios de tierras" (una relación social referida a derechos sobre medios productivos) y la de "contribuyente" (una relación política asociada a la primera, pero no en conexión con la comunidad, sino que con el Estado republicano).

las funciones institucionales del diseño colonial de la comunidad y, junto con ello, se desarrollan mayores cuotas de poder y autonomía de los grupos parentales locales (característicos de las estancias o comunidades sucesoriales de la alta cordillera) y de las unidades domésticas familiares (radicadas junto a sus chacras) en las comunidades locales de los valles. Estos datos a su vez aportan evidencia regional del proceso de ruptura del modelo colonial de comunidad que tuvo lugar durante el siglo XIX en el sur peruano.

Pero no todo es cambio y, menos aún, desestructuración. Digamos, someramente, que el derecho consuetudinario fue un instrumento hasta cierto punto efectivo de control de la enajenación de la tierra a terceros, al mismo tiempo que un eficiente mecanismo de reproducción de los atributos colectivistas específicos de los que se dotó al nuevo sistema de tenencia de la tierra en las comunidades del siglo XIX e inicios del XX. Las sociabilidades parentales y locales lejos de disolverse se reproducen ajustándose a los nuevos balances; está fuera de duda la vigencia en el período de linajes, parentelas bilaterales ampliadas, áreas endogámicas y sistemas extendidos de parentesco ritual. Persisten organizaciones e instituciones locales bajo la forma de cabildos, asambleas, congregaciones rituales, sistemas rituales comunitarios, etc. Los componentes culturales asociados a estas relaciones sociales se detectan por doquier. Deberá esperarse la tercera década del siglo XX para que nuevas dinámicas multipliquen los cambios y den paso más tarde, a partir de la mitad de siglo, a un tipo de comunidad que bautizáramos como "comunidad translocal" (Gundermann, 1998d), resultante de una nueva transformación estructural: la que deriva de una sociedad indígena que expande drásticamente, regionalizándose, sus espacios económicos, sociales y culturales.

Dicho lo anterior, retornemos al tema de la propiedad y el conflicto comunitario sobre la tierra. El conflicto es concomitante con la constitución de la propiedad comunitaria ya durante momentos coloniales. Se recordará que los "amparos de tierra", como su nombre lo indica, son instrumentos preventivos o restitutivos frente al conflicto por la tierra entre tributarios de la Corona de España. De hecho, estos documentos consignan numerosos conflictos sobre tierras entre los detentadores de unidades territoriales asignadas para la generación del tributo. El conflicto en torno a la tierra recorre como un atributo permanente la historia más que centenaria de la comunidad andina de esta región y la de Cariquima e Isluga que hemos estudiado con más detalle en otra sección, en particular. El conflicto tiene lugar indistintamente a propósito de tierras agrícolas o dehesas ganaderas, si consideramos las modalidades en que se objetiva el recurso; sobre estancias o chacras, si tomamos en cuenta unidades espacio-productivas; afecta a la relación entre comunidades históricas o a sus unidades internas; dentro de las comunidades, se da

entre secciones o facciones o entre individuos; entre comunidad y linajes o entre comunidad e individuos, etc. Todas las posibles combinaciones entre unidades socioterritoriales y unidades sociológicas tienen en la historia de estas comunidades ejemplos de conflicto que mostrar. La vida y la historia de estas comunidades es indisociable del conflicto como una de sus propiedades constitutivas.

La explicación del conflicto requiere, asimismo, una estrategia de investigación en la que se debe recurrir a fuerzas, factores y procesos internos y externos a las propias comunidades y radicados en planos tanto colectivos como individuales. Asimismo, ellas se originan o se hacen manifiestas en determinados momentos históricos, o bien forman parte constitutiva de la propia arquitectura de la comunidad, a la manera de una contradicción estructural, que tensa de manera permanente las relaciones comunitarias. Una exploración sistemática y acabada de estas cuestiones representa todo un programa de investigación. Aquí nos contentamos con abordar algunas de ellas, de interés particular para hacer evidente el conflicto interno en torno a la tierra y el rol que en ello le cupo al Estado en el contexto del proceso de constitución moderno de la propiedad andina. Asumimos, entonces, que un actor de primera importancia en el conflicto contemporáneo es el Estado chileno. De su acción directa o de sus omisiones puede en no poca medida entenderse la forma que adquiere el conflicto de tierras durante el siglo XX. Discutiremos tres aspectos, con especial referencia a Isluga y Cariquima, las comunidades históricas de la comuna de Colchane.

El primero se centra en el desconocimiento de la comunidad, una política inaugurada desde tiempos peruanos. El desconocimiento de la institucionalidad comunitaria significa desautorizar los instrumentos de gobierno local de los que estaba provista y que le permitían dirimir la mayoría de los conflictos de una manera oportuna, informada y en los niveles adecuados. No es en efecto desdeñable la acción de los caciques y de los cabildos locales en la impartición de justicia en un nivel local y, de manera general, en estimular un consenso normativo que facilitaba la armonía social de la colectividad. Restando atribuciones a la comunidad y reemplazándolas por cuasifuncionarios del Estado (jueces e inspectores de distrito, básicamente) el Estado chileno desperdició mecanismos razonablemente eficientes de control social y prevención del conflicto. Por lo general de origen local, estos funcionarios de menor cuantía tenían la ventaja de una gran familiaridad con los asuntos locales. Sin embargo, esa misma familiaridad, en ausencia de un control comunitario efectivo sobre ellos y carentes sus propios superiores jerárquicos de un dominio equivalente que les permitiera supervisar el actuar de sus subordinados, abrió la puerta para que estos agentes estatales no se dirigiera a la prevención y la resolución, sino que en numerosos casos fuera una causa

eficiente de conflictos sobre la tierra surgidos durante y con posterioridad a su desempeño.

El reemplazo de la comunidad en este plano no es, sin embargo, una razón explicativa suficiente. Se trata de cambios más drásticos y con mayores alcances, de los que derivan factores de conflicto. El Estado chileno y, antes que él, ya el peruano, modificaron drásticamente el balance de poderes internos de las comunidades de formato colonial. Dieron a las unidades productivas una autonomía y poder del que nunca gozaron con anterioridad. Esa autonomía y poder tiene como contraparte un debilitamiento de las atribuciones y funciones sociopolíticas de la comunidad impidiéndole actuar, como acabamos de ver, de manera más eficiente acerca de la resolución de los conflictos. Pero al potenciar las unidades económicas y al desautorizar y reemplazar las funciones que en estas materias había históricamente cumplido la comunidad, también derribó el efecto de contención que desde la corporación y, no pocas veces autoritariamente, imponía de las diferencias y tensiones sociales por cauces pacíficos e institucionales. Se creaba así un escenario en el que resultaba más probable que los intereses y ambiciones de facciones, sucesiones, linajes e individuos se expresarán conflictivamente.

Pero esto no es todo. Existe, como segunda cuestión, un proceso en el que se desarrolló un alto potencial de conflictividad sobre la tierra en el que el Estado chileno tiene una responsabilidad directa. Me refiero a las notables imperfecciones con las que se constituyó la propiedad en las tierras altas de Arica y Tarapacá. Se recordará que desde fines del siglo XIX y durante varias décadas del siglo XX se empleó en la constitución de títulos de propiedad el expediente de los Carteles de Dominio[19]. Se aplicaba cuando los propietarios, ocupantes o demandantes de las inscripciones no estaban en posición de respaldar sus solicitudes mediante alguna modalidad regular reconocida por la ley chilena (compraventa o herencia). Los interesados la utilizaron, también, cuando el procedimiento a seguir por esas vías era evaluado como demasiado engorroso o de alto costo. Sin embargo, lo que pudo ser válido como procedimiento para zonas campesinas de otras regiones del país, encontró aquí condiciones físicas extremas (posesiones de gran extensión a veces de varios miles de hectáreas) y sistemas de relaciones sociales en torno a la tierra altamente tensionados y potencialmente conflictivos. Las arbitrariedades a que dio lugar su aplicación, todavía tiene trenzados a las sucesiones altiplánicas en verdaderas madejas legales. Se trata de una situación problemática general que afecta a la totalidad de la propiedad de las tierras de la alta cordillera

[19] Lo que aquí se presenta complementa información y comentarios realizados más arriba en este mismo capítulo.

andina del extremo norte chileno. Se generaron distorsiones y abusos de toda índole. No hubo mensuras topográficas, no se hizo comparecer a otros interesados, no se garantizó por medio de autoridades locales la autenticidad de todo lo solicitado, los actos de corrupción funcionaria no fueron raros ante solicitantes ansiosos de premunirse de títulos.

El sistema de constitución de la propiedad altoandina en los Registros de Bienes Raíces resulta entonces viciado desde sus raíces. Sin adentrarnos en los conflictos internos que todo ello generó (individuos y linajes con títulos y otros carentes de ellos; varios títulos no coordinados para una misma sucesión; alcances territoriales distintos para una misma propiedad entre títulos de una misma sucesión, etc.), digamos solamente que casi sin excepción los títulos obtenidos mantienen algún tipo de discordancia en los puntos de deslinde con comunidades sucesoriales vecinas. La situación se hace compleja todavía más y las dinámicas de conflicto se hacen más explosivas y difíciles de resolver cuando existen varios títulos válidos de una comunidad discrepantes entre sí con los de los vecinos.

Pero la acción deficiente y hasta negligente del Estado no se detiene aquí. Consignemos, como un tercer aspecto, que en el momento presente, por demandas de los propios afectados y luego de haberse adquirido un conocimiento antropológico más sofisticado acerca de las dimensiones sociales de la propiedad aymara, es reconocida por ciertos organismos del Estado la gravedad de la situación. Antes de eso, el Estado chileno mantuvo una ignorancia culpable prolongada ya por más de un siglo. En la ceguera de sus culpas fundacionales dejó por demasiado tiempo de emprender cualquier acción reparadora de una situación en cuyo origen le cupo una responsabilidad no pequeña. Para agravar más las cosas, las iniciativas de saneamiento de la propiedad, junto con facilitar en ciertos casos la obtención de títulos por quienes no los poseían o no quedaban a cubierto de los ya existentes (por tanto, mejorando la posición de poder de quienes por esa carencia estaban expuestos a abusos y arbitrariedades por otras comunidades u otras facciones o linajes dentro de la propia), siguieron profundizando el problema. Los aymaras no fueron solo receptores pasivos de campañas estatales para premunirles de títulos: fueron también agentes y muchas veces habilidosos estrategas para obtener –títulos de propiedad mediante– ventajas y posiciones de poder sobre la tierra respecto de otros individuos aymaras o grupos vistos como competidores reales o potenciales.

Los comentarios recién expuestos nos dirigen hacia una dimensión explicativa que radica en fuerzas y factores internos; en dinámicas y procesos internos a las comunidades sucesoriales. El tema es largo de debatir, por lo que debemos ceñirnos a lo estrictamente indispensable para alcanzar una comprensión de la relación interna entre poder y tierra en la comunidad aymara durante el último siglo y medio.

La sociedad aymara altoandina es una sociedad estructurada internamente de manera segmentaria. Los segmentos operantes son la unidad doméstica, el grupo local correspondiente con un linaje o sublinaje localizado (comunidad sucesorial) y la comunidad histórica. La acción colectiva, que puede o no implicar conflictividad, se estructura en cualquiera de estos niveles, según el alcance de los problemas y objetivos que dan origen a esa acción concertada. La estructuración del conflicto sobre la tierra sigue estos mismos lineamientos. El principio que articula la política local y el conflicto es, por tanto, segmentario, basado en actores articulados por nexos parentales, residenciales, simbólicos y económicos. Acá nos interesa básicamente uno de los segmentos y nivel en que se organiza el conflicto: el de la comunidad sucesorial compuesta por uno o más linajes localizados. Siempre que se analiza un conflicto intercomunitario, por tanto, es indispensable establecer el alcance de los grupos de parentesco involucrados. Por tratarse de grupos corporativos, la resolución de estos conflictos es siempre un arreglo de grupos en disputa. Problemas y conflictos no pueden nunca considerarse resueltos de no resolverse en el nivel de los grupos parentales implicados, por mucho que dirigentes o líderes mantengan un ascendiente considerable respecto de los restantes miembros y que sean capaz de conducir la acción colectiva y estimular el desarrollo de ciertos cursos de acción y no de otros.

Agreguemos que históricamente los linajes formados por la común posesión de la tierra y cuyo lejano arranque son los tributarios del siglo XVIII, están conformados por productores campesinos relativamente emparejados en sortear una vida dura y trabajosa en la alta cordillera. Las diferencias de riqueza no se transformaban en posiciones sociales estructurales duraderas para grupos o secciones de una comunidad histórica altiplánica; ello no obvia sin embargo pugnas y una fuerte competencia entre los grupos por posiciones relativas de poder y prestigio. Se ha reconocido en la literatura antropológica la existencia de una jerarquía basada en el prestigio, más que un sistema de clase o estratificación socioeconómica durable; ella se construía alrededor de la participación en funciones y cargos comunitarios, integrando institucional, simbólica y prácticamente a la comunidad (Provoste, 1979). Menos atención se le ha prestado a las dinámicas sociales dirigidas a reproducir y eventualmente desarrollar prestigio y posiciones de poder de los grupos correspondientes a los niveles de la estructura segmentaria, algo socialmente tan importante como los medios institucionales puestos en acción para desarrollar integración. Esas posiciones sociales las entendemos como el resultado de estrategias de competencia en las que el conflicto con otros grupos es común. La tierra es un objeto privilegiado de esas estrategias de reconocimiento y poder. En las fuerzas sociales contenidas en la competencia por el poder, el prestigio y el control de la tierra encuentra el proceso de constitución

de la propiedad un terreno más que abonado para el desarrollo de una alta conflictividad entre comunidades.

6.4.1. *El conflicto Chulluncane-Villablanca, un estudio de caso*

En 1996 las comunidades de Chulluncane y Villablanca solicitaron a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) someterse a un procedimiento de conciliación mediado por la institución, con la esperanza de resolver un conflicto de tierras ya casi centenario. El 25 de mayo de ese año sus representantes, dos por cada comunidad, firman un acta en presencia del Director de la Subdirección Nacional Norte de CONADI, acta que es suscrita por 15 comuneros en el caso de Chulluncane y 27 en el de Villablanca. Esta gestión da inicio al proceso de búsqueda de conciliación con la participación de CONADI; según nuestros antecedentes corresponde al primero en que se involucró la Corporación en la zona[20]. La Corporación dio inicio a un prolongado estudio que consideró la revisión de los títulos de propiedad presentados por ambas comunidades. Debido a que el plazo inicial de 6 meses había concluido, este se amplió para evacuar la propuesta de conciliación. Se incorpora información acerca de la posesión material, el uso del territorio y las normas del derecho consuetudinario que afectan la tenencia, usufructo y disposición acerca de la tierra. Se procedió, asimismo, a estudiar el origen y la trayectoria del conflicto, cartografiando los espacios amagados. Para estos efectos se

[20] El origen del uso de la conciliación en el conflicto intercomunitario se encuentra en la Ley Indígena Nº 19.253. Esta plantea en el Título VII, párrafo 2, artículo 55, un procedimiento a seguir por parte de la CONADI para resolver, mediante el expediente de la conciliación de intereses, los conflictos de tierras existentes entre indígenas considerados colectiva o individualmente. De lo que se trata es "prevenir o terminar un juicio sobre tierras, en el que se encuentra involucrado algún indígena". Nos encontramos, por tanto, con un mecanismo basado en arreglos extrajudiciales en los que se apela a la buena voluntad de las personas o colectividades involucradas. La CONADI o quien esta designe, de preferencia un abogado, o asigne (una unidad consultora, por ejemplo) para actuar, lo hace como un mediador, un facilitador para la generación de estos acuerdos extrajudiciales. Su papel se identifica con figuras legales como la del "amigable componedor". En caso de que no se llegue a un acuerdo, los interesados deberán proseguir con la continuación del juicio que se sostiene o bien iniciarse una acción judicial. En los hechos, CONADI ha actuado algunos pasos más allá de la mediación oficiosa (es decir, reuniendo a las partes, facilitando y favoreciendo una búsqueda de acuerdos de manera amistosa) de la conciliación. En los hechos ha procedido a efectuar exhaustivas indagaciones y documentación de los casos en que se solicita su mediación, a confeccionar propuestas de acuerdo y arreglos que somete, sin éxito hasta ahora, a consideración de las partes y a proponer incentivos complementarios destinados a "ganar" o "torcer" la voluntad de las partes en función de alcanzar acuerdos, cuando estos se han presentado particularmente difíciles, duros y prolongados.

contrató una empresa consultora. Lo obrado por esta señala la vía para el tratamiento de ulteriores casos.

Diversos intentos de arreglo privado entre las partes resultaron infructuosos y lo mismo ocurrió con una larga, engorrosa y onerosa contienda legal que sostuvieron ambas comunidades ante el Juzgado de Letras de Pozo Almonte. A este tribunal corresponde jurisdicción sobre las alejadas posesiones junto a la frontera con Bolivia, a más de 200 km de las comunidades de Chulluncane y Villablanca. El recurso a CONADI aparece entonces como una búsqueda de solución de última hora, luego que muchos intentos, todos los demás, han fallado sistemáticamente.

El interés por la conciliación tiene también bases sociales. En efecto, las dos comunidades sucesoriales vecinas mantienen no solo un largo diferendo con momentos periódicos de eclosión, abriéndose como conflicto manifiesto, sino que además relaciones de parentesco y vecindad todavía de más larga duración. En efecto, comparten un mismo sector (una pequeña cuenca alta, a los pies y en los faldeos de las montañas Sillajualla), y por tanto tienen múltiples ocasiones de relación en las actividades cotidianas de campo. Asimismo, por vía de alianza, un buen número de hogares de una y otra comunidad tiene esposas, madres o abuelas de Villablanca o Chulluncane, por lo que la mayoría de los hogares de cada una cuenta con parientes entre los hogares de la otra. Como el reconocimiento del parentesco aymara es bilateral, una y otra comunidad se relacionan profusamente entre sí por medio de los segmentos correspondientes de las parentelas egocentradas. No es fácil procesar socialmente a la vez las prescripciones parentales (solidaridad, respeto, etc.) con las prescripciones que deben guardarse con contrincantes (oposición, animosidad, etc.) de la comunidad vecina.

El corazón de la controversia podría resumirse en la imposibilidad hasta ahora de compatibilizar una situación histórica de ocupación (en la que se basa, centralmente, la comunidad de Villablanca) y los derechos que derivan de una inscripción de tierras plenamente vigente y que traslapan esa área de uso (a lo que se atiene la comunidad de Chulluncane). A este punto nodal se añade, además, una larga historia. La comunidad de Villablanca se basa en la posesión material de los terrenos en disputa. Ello quedaría refrendado por un título de 1917 y por acuerdos de deslindes sostenidos con dirigentes del linaje de los Challapa, los que conforman la sucesión de Chulluncane. Estos acuerdos habrían tenido lugar en 1944, 1949 y 1954. La de Chulluncane, a su vez, se afirma en la validez y preeminencia de la primera inscripción del predio realizada en 1912, de la que se realizó una posesión efectiva de herencia en 1975 por el nieto del titular de esa lejana inscripción. Esa inscripción solapa terrenos considerados por los miembros de Villablanca como propios. Los puntos de diferendo son entonces: la impugnación de acuerdos de deslindes;

la validez de un título antiguo reactualizado; los derechos sobre una franja de terreno cuya propiedad queda en la indeterminación debido a los puntos primero y segundo. La superposición de los derechos consignados en títulos o reivindicados por la ocupación histórica cubre una franja de aproximadamente 3 km de ancho por 10 km de largo. La superficie amagada es, entonces, de 3.000 ha. La franja se orienta en sentido sureste a noroeste, partiendo desde el hito internacional Armasaya con Bolivia e involucrando los cerros Ancocollo, Charcollo, Chapasane, Belacollo, Vizachiri, Chotocollo, Alto Tocore, Morro Templaza, Aguada Lacalacane, Ocollire, Japulla, cerro Manto Tres Llareta, Panalla, Chijulla.

Dudo que el actual problema aquí descrito tenga un origen anterior a 1912, momento de las primeras inscripciones en el Registro del Conservador de Bienes Raíces de Iquique de las heredades de la comunidad histórica de Cariquima, a pesar de lo que han señalado los consultores que documentaron el caso. Ello no quiere decir que con antelación no existirían problemas de ocupación y derechos de uso sobre pastizales en la zona, solo que estas tensiones no originan el conflicto Chulluncane-Villablanca. Son su antecedente tradicional, si se quiere, pero no la fuente del conflicto. Previo a la constitución moderna de la propiedad en la zona, se reconocían relaciones de propiedad basadas en la ocupación, garantizadas por el Estado peruano. La acomodación territorial y las relaciones entre vecinos se resolvían por medio del concurso de autoridades locales y, en los casos más graves, ante las autoridades judiciales en el pueblo de Tarapacá.

Las inscripciones sobre el área de las comunidades de Chulluncane y Villablanca y la serie de hechos conflictivos tienen una secuencia conocida. Los antecedentes principales a reconocer son los siguientes:

– En 1912, inscripción de compraventa de Mariano Cruz Challapa a Esteban Challapa Mamani (parientes entre sí) de la posesión denominada Chuvallane, la que incluye sectores que más tarde abrirán varias reclamaciones y conflictos. En efecto, la compraventa simple fue inscrita en el Registro del Conservador de Bienes Raíces de Iquique en septiembre de 1912 mediante el expediente de publicaciones y cartel, según lo contempla el artículo 58 del Reglamento del Conservador de Bienes Raíces. De lo anterior podemos desprender dos elementos de juicio. El primero es que, más que una compraventa real se trata de una ficticia destinada a justificar de algún modo la pretensión de posesión desde la que se invoca la solicitud de inscripción y obtención de títulos. El mecanismo es empleado hasta hoy en la zona, en especial debido a que las posesiones efectivas de herencia son largas de tramitar y de alto costo. Lo segundo es que resulta dudosa la validación, el resguardo de los eventuales derechos de terceros por medio de los carteles y las publicaciones

en periódicos, en circunstancias de que la gran mayoría de los aymaras cordilleranos de ese entonces no hablaban el castellano y, si lo sabían hablar, no lo escribían ni leían. Se abría la posibilidad, entonces, de inscripciones viciadas, como al parecer ocurrió. Según testimonios orales del caso, no es que el comprador haya traspasado límites que no le correspondían, sino que no incluyó en el título a quienes debía incluir. Se inscribió solo.

- Compraventa de terrenos a Faustino Osega de varios comuneros Mamani, Mollo, Moscoso y Amaro en 1915. Se trata de un documento de compraventa entre Gregorio Mamani, Mariano Mamani, Cipriano Mollo, Pedro Mamani, Jerónimo Moscoso y Nicolás Amaro como vendedores y Faustino Osega como comprador. Esta escritura será usada con posterioridad en la generación de un título de propiedad en forma. Es posible que Osega haya sido usado como comprador falso para abrir luego la posibilidad de un título en forma.
- Inscripción de título del predio Oratorio de agosto de 1917. Es un título confeccionado sobre la base de la compraventa anterior. Faustino Osega vende a Gregorio Mamani, Cipriano Mollo, Pedro Mamani y Jerónimo Moscoso y con ella se procede a la inscripción. Se trata de una retroventa. Esta inscripción considera el predio de Oratorio, una de las estancias que más tarde dará origen a la comunidad de Villablanca.
- En 1922, contrato de compraventa de Esteban Challapa a Juan de Dios y Luis Mamani. La situación creada por Esteban Challapa no podía sostenerse en el tiempo y los reclamos lo obligaron a enmendar la falta cometida. Es posible pensar que, más que inscribir por su cuenta para expulsar a los demás comuneros, lo hizo con la finalidad de crear un medio de presión y poder sobre los demás residentes del lugar. A este efecto, en diciembre de 1922 concede en llevar a efecto una compraventa privada ante el Inspector de Distrito de Cariquima. Las condiciones de la compraventa y el hecho de que con posterioridad el vendedor nunca concurrió a sanear la compraventa para las correspondientes inscripciones hicieron la gestión infructuosa, a pesar del dinero y las cabezas de animal recibidas.
- En 1923 la reducción a escritura pública de un acuerdo de deslindes entre Challapa y Mamani. En abril de 1823 comparecen ante el Notario Público y Conservador de Iquique algunos varones adultos de la familia Challapa y Mamani para reducir a escritura pública un "contrato", en realidad avenimiento, de deslindes entre los dominios de unos y otros. Con este fin se intentará, sin éxito, proceder a inscribir tal situación de deslindes. En estos afanes fallece Esteban Challapa sin testamento y sin resolver los problemas en que se vio envuelto y que en buena medida parece haber originado.

- Inscripción de Templanza, del 10 de junio de 1926. Templanza es otra de las estancias que dan origen a Villablanca. Se asocia a la familia Chambe, pero la primera inscripción está en nombre de León Ignacio Ticuna, Antonia Ramírez viuda de Ticuna y Florencio Ticuna. Este título será años más tarde transferido a los Chambe, también residentes en el lugar, pero sin títulos propios hasta un momento avanzado de esta historia.
- Minuta de propiedad de Genaro Challapa Moscoso y otros de 1938. En el año 1938 una nueva generación de comuneros Challapa, descendientes de aquellos que participaron de los esfuerzos de constituir títulos chilenos en la zona, procede a crear una minuta de propiedad la que, en línea con los deslindes señalados en 1922, mantiene una unidad separada con la familia Mamani. Esta minuta no logra transformarse en título, por razones que se ignoran. Este será la base de un título ulterior, de 1949.
- Intento de fusión de propiedades de febrero de 1943. Corresponde al intento de fusión de la propiedad por parte de los comuneros de Templanza, Oratorio y Añaguane. Añaguane es el predio de los Mamani amagado por la inscripción de Esteban Challapa de 1912. Con este motivo los interesados de apellido Chambe, Mamani, Mollo y Flores presentan un cartel de minuta de propiedad.
- Acta aclaratoria de deslindes de 1944. Efectuada en Cariquima en octubre de 1944 ante el Inspector de Distrito de la localidad. Es un documento que especifica los deslindes entre la comunidad de Chulluncane y la de Villablanca, esta última resultante de la fusión de un grupo de estancias.
- Acta de deslindes y pastales de 1954. Acta resultante de una reunión efectuada en Villablanca en junio de 1954, donde se establecen detalles de los deslindes entre ambas comunidades. Ambas actas de acuerdo son más tarde desconocidas por los comuneros de Chulluncane bajo el argumento de que quienes firmaron esos acuerdos no eran dueños (lo serían solo los descendientes de quienes obtuvieron el primer título de 1912 y estos no firmaron), aunque sí comuneros.
- Inscripción de Chulluncane de 1949-50. Basado en la minuta de inscripción de 1939, que ahora logra inscribirse y de ello obtener títulos de propiedad. Esta inscripción, sin embargo, incluye solo a dos comuneros (Simeón y Clemente Challapa). Ello se hizo a base de una compraventa efectuada por Francisco Challapa. A la muerte de Clemente Challapa, el único dueño titular del predio es Simeón. El acuerdo de 1954 con Villablanca es suscrito por él. Este título no consideraría el área del ulterior conflicto.
- Cesión de terrenos en Villablanca de noviembre de 1954 y gestiones ulteriores de fusión en 1959. Efectuado por las cabezas más

prominentes de las familias Mamani, Chambe y Mollo a sus descendientes sobre las estancias de Oratorio, Añaguane y Templanza creando un mancomún. Para estos efectos hacen una reinscripción y unificación de los títulos y derechos existentes. Esto da origen en noviembre de 1959 a la unión y en diciembre del mismo año a una inscripción legal en forma.

– Posesión efectiva de herencia y reinscripción de los derechos de Esteban Challapa de 1975 basada en el título de 1912. Gestión legal con la que el viejo conflicto se reactiva, abriéndose hacia acciones legales emprendidas por ambas comunidades y un clima social en el que no estuvieron ausentes discusiones, insultos y peleas a golpes entre algunos individuos. Con ello la comunidad desconoce el título de 1949 a nombre de Simeón Challapa y, por esta vía, los arreglos conseguidos con Villablanca.
– Reinscripción de título de Villablanca de 1983. En 1983 el dominio legal de la comunidad de Villablanca fue reinscrito a nombre de tres personas, representantes de los tres troncos familiares principales de Villablanca: Mamani, Mollo y Chambe. El de los Flores, un linaje secundario, no aparece mencionado.
– Reinscripción en 1985 de Simeón Challapa del predio de Chulluncane. Acción de reinscripción, sin ningún cambio de fondo de la compraventa e inscripción efectuada por Simeón Challapa y Clemente Challapa en 1949.
– Transacción de límites de 1987 entre Simeón Challapa y la comunidad de Villablanca. Bartolo Braulio Mamani Chambe y Simeón Challapa Chambe, el primero representante de la comunidad de Villablanca y el segundo titular de una inscripción de 1949 y reinscripción de 1985 sobre las tierras de Chulluncane, acuerdan fijar los límites entre ambas comunidades. La definición de estos límites especifica distancias y puntos concordantes con transacciones y vistas de límites anteriores. Ello, en desacuerdo con los demás comuneros de Chulluncane, a pesar de que el documento resultante incluye a varios de ellos. La escritura pública de este documento se reinscribe como "Inscripción Dominio de Trazado Limítrofe de Bartolo Mamani Chambe y Otros" en el Conservador de Bienes Raíces de Pozo Almonte.
– Transferencia de acciones y derechos de sucesiones de Villablanca a comunidad indígena. En noviembre de 1994 los comuneros de Villablanca confieren un mandato a José Agustín Mamani Amaro, dirigente de la comunidad, para que efectúe la transferencia de las acciones y derechos de los miembros de las distintas sucesiones comparecientes a nombre de la Comunidad Indígena Aymara de Villablanca. Se trata de una gestión que, según la información disponible, no se ha materializado en propiedad.

- Solicitud de regularización de derechos de agua de parte de Chulluncane. En julio de 1986 Eugenio Challapa y Celestino Challapa solicitan regularizar derechos de aprovechamiento de agua sobre varias vertientes que drenan sus aguas hacia terrenos de Villablanca. A esto se opuso la comunidad de Villablanca por estimar que se lesionaban los intereses de la comunidad.
- Solicitud de regularización de aprovechamiento de aguas de Villablanca de 1995. Con posterioridad a Chulluncane es la comunidad de Villablanca la que intenta en octubre de 1995 inscribir a su nombre derechos de agua sobre los mismos cursos de agua en los que pretende derechos Chulluncane. A esto se opone esta última comunidad, quedando sin cursar una inscripción en su favor.

Intentemos ahora una evaluación sumaria del conflicto. Hasta momentos tan tardíos como el año 1995 y en relación ahora con la inscripción de aguas, las comunidades de Chulluncane y Villablanca mantenían un conflicto abierto por el dominio de recursos productivos. Debido a que el origen del conflicto se encuentra en los procesos de inscripción de tierras de la zona de Cariquima a inicios del siglo XX, el conflicto inaugurado en 1975 con la posesión efectiva de la herencia de Esteban Challapa por parte de su nieto Eugenio Juan debe entenderse como un ciclo de conflictividad abierta tardío, basado en un conjunto de problemas de tierras históricamente no resueltos. Esos problemas arrancan de las imperfecciones del proceso de constitución de la propiedad altoandina aymara de la provincia de Iquique, Arica y Parinacota. Ellos también se originan en las diferencias, tensiones, intereses y ambiciones de personas y grupos al interior de la propia sociedad aymara.

Un aspecto importante a tomar en cuenta para entender la génesis de los conflictos sociales internos en la sociedad aymara es la formación de grupos de parentesco, patrilineales en cuanto a los derechos sobre las tierras de pastoreo, y patrilocales respecto de la residencia. Estos grupos concentran las lealtades, adhesiones y voluntades de sus miembros y, desde ellos o con la participación de ellos, se promueven las relaciones de competencia, antagonismo y conflicto entre grupos. Uno de los atributos de la estructura social aymara es entonces la de integrar y nuclear grupos basados en el parentesco que antagonizan con otros grupos equivalentes, especialmente en cuanto a la tierra. Sin embargo, también al interior de estos grupos se forman fracturas y divisiones. Por ello es que en la génesis del conflicto de Chulluncane encontramos la acción de un individuo intentando, si interpretamos bien el pensamiento aymara a este respecto, establecer una posición de ascendiente y poder sobre los demás miembros de su familia extensa (Challapa) y a otro grupo familiar extenso vecino (el de los Mamani de Añaguane) y no, necesariamente, arrebatarles su

posesión material y expulsarlos. Para estos afectos, un instrumento eficiente es la posesión de un título individual exclusivo.

La continuidad del conflicto a la vez interno a los Challapa y externo con los Mamani evolucionó en la dirección de crear títulos alternativos que permitieran compensar el título de Esteban Challapa, ya que ninguno de los arreglos intentados prosperó al punto de dejar a los miembros del grupo Challapa y al de los Mamani amparados por derechos debidamente legalizados. Ello se consiguió luego de décadas de gestiones infructuosas. Por lo demás, el mencionado Esteban no dejó una descendencia numerosa o, al menos, una con sus capacidades. Ello favoreció la formación, en la siguiente generación, de otras figuras prominentes y liderazgos. Por vía de la acción de esos otros sujetos es que se llegó a la formación de nuevos títulos, sin la oposición del descendiente de Clemente Challapa.

No obstante permanecer vigente el título de 1912, esa fuente de derechos y poder recibió una muerte social. Los Challapa sin títulos buscaron obtenerlo y lo consiguieron en 1949. Los Mamani de Añaguane que permanecían sin título alcanzan pleno amparo legal y social con la fusión de las estancias que dan origen a la comunidad de Villablanca en 1959. Por otra parte, ya desde 1923 y, aproximadamente cada 10 años tienen lugar transacciones, rectificaciones, acuerdos y ratificaciones importantes entre los Challapa y sus vecinos sobre deslindes. Los hay en 1944, en 1954, algunas gestiones en la década de 1960 y 1979 y una transacción en forma en 1987. Con ello se logra mantener en un perfil bajo la potencial conflictividad derivada de problemas de deslindes que no terminan de resolverse. Los problemas no se arreglan finalmente, sino que solo se administran hasta el punto de ir evitando un conflicto abierto.

En la siguiente generación, el título de 1912 resucita y cobra vida de la mano de un nieto de Esteban Challapa. Este tiene no solo la capacidad de localizar una copia del título, llevar adelante una posesión efectiva de herencia y reinscribir a su nombre los derechos sobre Chulluncane y alrededores, sino que además es capaz de liderar el grupo de parentesco desplazando al comunero poseedor del título de 1949 y cabecilla de la comunidad. Este recambio de dirigentes se debe, en parte, a la falta de solidaridad parental del líder desplazado. Este se ve obligado a autoexiliarse de la comunidad. La reinscripción afecta no solo a los Mamani, sino que a toda la comunidad de Villablanca formada en 1959 y bastante numerosa en 1975, momento de la reinscripción de Challapa. Rápidamente, lo que pudo ser un conflicto interno derivó en uno intercomunitario.

Casi 20 años de juicio, pago de abogados, reuniones interminables, animosidad entre los miembros de una y otra comunidad, desembolsos onerosos que iban a parar a manos de los abogados, terminaron por agotar a las comunidades en litigio. Se perdió la esperanza de que el conflicto

pudiera arreglarse por el cauce de los tribunales después de que se agotó la posibilidad de un arreglo amigable. Se opta por dejar en manos de terceros, la CONADI, que estrenaba sus primeras acciones en el campo aymara y que advirtió la posibilidad de resolución de este como un logro de gran impacto sobre la población aymara en términos de credibilidad y legitimidad. Un prolongado estudio y propuesta de conciliación da como resultado un juicio desfavorable a las pretensiones de Chulluncane, expresado en "Respetar la tradición y los acuerdos de deslindes logrados en sucesivas actas y transacciones, tanto entre las familias Challapa y la familias Chambe, Mamani y Mollo, como en cuanto se constituyen en comunidades de Chulluncane y Villablanca, pues estos responden al derecho consuetudinario y a la historia fidedigna de las posesiones materiales de cada comunidad". Esto significaba en la práctica "respetar, en su mayor parte, la posesión material ininterrumpida, permanente y pacífica de la comunidad de Villablanca en la zona de conflicto…"; "compensa(ndo) económicamente las pretensiones de dominio de la comunidad de Chulluncane a través del fondo de Tierras de Conadi". En definitiva, se trataba de anular toda pretensión de la comunidad de Chulluncane favoreciendo decididamente a la de Villablanca, dejando en manos de la CONADI negociar una compensación monetaria.

La respuesta de la comunidad de Chulluncane fue la de un categórico rechazo, rompiendo el acuerdo con CONADI y dejando todo en fojas cero. El asunto, además, ganó en resonancias emocionales y perdió en importancia práctica, debido a las masivas migraciones de comuneros de Villablanca a Chiu Chiu e inmediaciones en la provincia de El Loa y en la correlativa migración de diversos comuneros de Chulluncane a Pozo Almonte, un proceso que se acelera durante la década de 1990 y que culmina más o menos cuando se está gestionando la conciliación.

En definitiva, estamos en presencia de un conflicto intercomunitario de tierras de naturaleza no tradicional, sino que más bien moderno. Esta deriva de las irregularidades de un proceso de determinación de derechos privados en las tierras altas de la cordillera andina regional, respecto de los del fisco de Chile. Esta es una cuestión típicamente moderna vinculada al ordenamiento territorial y la determinación de derechos de propiedad, todo ello a su vez forma parte de la constitución de una efectiva soberanía respecto de territorios que, como este, habían pasado a dominio chileno algunas décadas antes. Asimismo, se advierte una dinámica de efectos recíprocos entre lo interno y lo externo. El conflicto interno de Chulluncane en primer lugar con el titular de la inscripción de 1949, Simeón Challapa, abre una dinámica que lleva a la reapertura del conflicto con Villablanca. Lo que esté pasando adentro afecta las relaciones con el entorno, y estas también impactan sobre las relaciones internas (ajustes, realineamientos, etc.).

6.5. Constitución de la propiedad y dinámica de la comunidad

Problematizar esta relación torna indispensable establecer la diferencia existente entre comunidad y sucesión. La sucesión puede definirse como una modalidad de la mancomunidad de bienes por parte de propietarios individualmente considerados[21]. Lo que está claro es que se trata de propietarios particulares de bienes en estado de condominio. La comunidad es algo diferente, ya que constituye una corporación: esta no es la suma de sus propietarios, sino que es una entidad que cuenta con una organización, funciones y, para la situación andina, ciertamente un patrimonio propio. Aunque el parentesco sea un principio ampliamente usado en el reclutamiento de sus miembros, la membresía a la corporación comunitaria no es un estatus adscrito derivable automáticamente del parentesco, sino que depende de un acuerdo, contrato o pacto de los individuos con la corporación comunal. Ya hemos señalado varias veces que estas corporaciones dejaron de tener existencia y un marco regulatorio legal definido a principios del siglo XIX, a pesar de que siguieron en los hechos existiendo y que la administración del Estado en los niveles locales se siguió sirviendo de su condición de organización *de facto*. Hemos asimismo insistido, para el caso peruano, según el régimen de Padrones de Indígenas hasta mediados del siglo XIX y las Matrículas de Predios Rústicos con posterioridad, junto con compraventas practicadas entre indígenas o con criollos durante el siglo XIX, así como con base en el sistema de inscripción de la propiedad ulterior estructurado a partir de los Conservadores de Bienes Raíces chilenos, las posesiones indígenas de la región no carecieron de titulaciones o, al menos, reconocimiento administrativo. Pero una y otra cosa estaban pensadas y se aplicaban a la propiedad individual o parcelaria y no a los bienes comunitarios.

Por tanto, como se ejemplificó y analizó más arriba, no es que los aymaras hayan carecido de toda posibilidad de inscripción de sus bienes comunitarios. Lo que pasa es que carecieron de un instrumento legal adecuado para recuperar la complejidad de su sistema de propiedad. Se vieron obligados a someter esa complejidad a una camisa de fuerza. Recurrieron, quizá asistidos en un primer momento por tinterillos, abogados y notarios, a resquicios legales, pero a costa de cambiar el sentido de la inscripción de la propiedad y hasta de la misma propiedad. El peso legal de una inscripción abre dinámicas respecto de los derechos del bien considerado que potencialmente transforman el tipo de derechos, los que, precisamente, se buscó de algún modo resguardar y reproducir.

---

21 El patrimonio de un matrimonio sin separación de bienes y la compra de derechos respecto de un determinado bien sin perjuicio de terceros propietarios en común son otros ejemplos.

Lo más importante de considerar aquí es que la titularidad de esos bienes se traslada a una agrupación de individuos que son propietarios de ellos en tanto que individuos, en proporciones determinables según las leyes. El mecanismo para que tal cosa ocurriera fue la inscripción sucesorial. A veces, alternativamente se empleó el expediente de una compraventa privada para, con ello o a partir de allí, establecer en los títulos cabidas más amplias, correspondientes con grupos de parentesco. También lo hicieron con la posesión, que la reivindicaron como tranquila, no interrumpida, pública, conocida y pacífica, dando origen de esta manera a una sucesión que se mantiene indivisa.

Durante el período chileno las vías para la constitución de títulos (por herencia, compraventa o posesión) son comunes a toda la zona andina (valles y sectores altoandinos), pero en las regiones altoandinas con economías pastoriles la gestión de esos caminos jurídicos da origen a regímenes sucesoriales indivisos que corresponden y en parte dan origen, como sabemos, a una de las modulaciones históricas de las comunidades surgidas de la descomposición de las comunidades históricas. En los sectores agrícolas no emergen comunidades sucesoriales estables. Las situaciones de sucesión legalmente no dividida son comunes y esto representa uno de los factores importantes de irregularidad en la propiedad, pero en los hechos las heredades cuentan con poseedores individuales que actúan prácticamente sin restricciones sobre sus cuotas de herencia para todos los fines que autoriza la propiedad. Desde luego, explotan las chacras, disponen de sus productos y, si es el caso, venden esos derechos; es decir, enajenan la unidad física de tierra agrícola recibida en herencia, aun cuando con más frecuencia de la deseada no se haya producido el debido saneamiento legal de la subdivisión.

Este último es un aspecto importante de tomar en consideración. Primero por razones ecológico-productivas, mencionadas más arriba (es decir, en un sentido genético) y, segundo, por factores sociales (en el sentido de que una sucesión está legal y socialmente dada para los individuos; es decir, es un conjunto de intereses y de haberes que virtualmente se ejercen desde que se nace), un área de pastizales de altura no se puede subdividir y tampoco, por lo general, enajenar en favor de terceros. Igualmente complejo resulta en los hechos, ante todo por las complejidades internas del sistema de derechos, alcanzar una titulación individual de derechos y acciones sobre una sucesión. En cambio, una chacra puede subdividirse hasta la unidad física mínima operable productivamente que es una era de cultivo, y estas en la zona tienen 35-50 m^2 promedio. Asimismo, si hay un proceso de saneamiento de la herencia, la titulación privada de los segmentos divididos puede alcanzarse con cierta facilidad. Recurriendo a los mismos instrumentos legales, los resultados en la estructuración de la propiedad agraria y en las unidades sociales resultantes es por completo

distinta: chacras en un caso, estancias en el otro; unidades campesinas de producción considerablemente autónomos, por una parte; unidades multifamiliares sucesoriales, por otra.

¿Desapareció la corporación comunal y terminó simplemente reemplazada por comunidades locales de agricultores parcelarios en los valles y por comunidades sucesoriales en las tierras altas? La respuesta debe ser un categórico sí en cuanto a esa condición de corporación. Una transformación muy profunda tiene lugar sin lugar a dudas. Lo que tenemos hoy y que calificamos como comunidades locales vallesteras y comunidades sucesoriales altoandinas son entidades sociológicas compuestas de grupos de productores más o menos independientes según el caso, sujetos de un mismo régimen legal de propiedad. Sin embargo, es un régimen que se especifica y diferencia respecto del modelo ideal que busca cristalizar en los hechos la legislación vigente y tal particularización dual implica dos variantes, correspondientes con las formas de neocomunidad enunciadas. De esta distancia del modelo legal y de la diferenciación interna en dos variantes es responsable la acción de lógicas sociales campesinas y andinas entendibles como expresiones de derecho consuetudinario.

Ahora, el derecho consuetudinario aludido (fórmula cómoda para englobar lógicas sociales variadas y ubicadas en distintos niveles de agregación entre el individuo y el grupo local) no solo le otorga una fisonomía característica al funcionamiento interno de los grupos neocomunitarios que se vienen describiendo, sino que también contempla una dimensión normativa que recupera en ciertos aspectos una entidad supraasociativa. Esos aspectos hacen de las comunidades sucesoriales, ya que de ella estamos hablando en particular, entidades trascendentes a los individuos y los hogares. Las comunidades sucesoriales, por tanto, resultan ser no solo mancomuniones de individuos y hogares campesinos, sino que también comunidades, pero de una naturaleza tal que no pueden identificarse con las comunidades coloniales o "comunidades corporativas cerradas" de las que nos habla la literatura antropológica, aun cuando surjan históricamente de aquellas en un largo proceso de transformaciones. Son, a título pleno, neocomunidades en las que la lógica de los intereses particularizados se mantiene en tensión y muchas veces en conflicto con la lógica de lo comunal, de una manera muy distinta a como tenía lugar esa misma tensión en el pasado. Por tanto, no es que la comunidad antigua haya logrado abrirse paso, a pesar de los factores que la han amenazado: desde las cenizas de la hoguera republicana en la que se consumió la comunidad colonial y sus potestades, algunos principios y normas en unión con nuevos elementos y relaciones se sintetizaron contradictoriamente y llegaron a formar la comunidad sucesorial. El nombre es acertado: es a la vez sucesión (en tanto que asociación de propietarios para la gestión de un bien indiviso) y comunidad (en tanto

entidad que, incorporada a grupos sucesoriales, congrega ciertas atribuciones y poderes que se sobreimponen a la lógica de las sucesiones). Sin entrar en un análisis pormenorizado, destaquemos aspectos en que de un modo notorio aparece esa dimensión comunal.

6.5.1. *El concepto de comunero*

La tesis que suscribimos es que sigue teniendo considerable vigencia la noción de comunero en cuanto miembro de derecho de una comunidad. Es decir, una persona, normalmente varón, sujeta a un hogar que dirige, el que tiene un conjunto de deberes y derechos en el seno de una colectividad. Este conjunto de derechos y deberes podría entenderse como lo que es normal en cualquier comunidad local estable de pequeño tamaño alrededor del mundo, respecto de las necesidades de coordinación y algún grado de compromiso y solidaridad de unos productores con otros. A este modelo se sujetan las comunidades locales de los valles andinos que analizamos. La buena vecindad y convivencia requiere gestos cotidianos (de ayuda a terceros, de comunicación, modos de simbolización de pertenencia, etc.). La gestión de la vida local supone también actos coordinados, organizados del grupo y realizados de manera individual o colectiva (en funciones de reproducción social, de gestión ante el Estado o de autogestión, etc.) que constituyen aspectos colectivos de la vida local.

Hasta aquí no encontramos nada nuevo. La novedad emerge cuando consideramos las comunidades sucesoriales. En estas se agrega un nuevo aspecto que en las comunidades locales de pequeños agricultores no está presente: los derechos de propiedad indivisos sobre las praderas. Se es miembro de una comunidad local como en el caso anterior, pero con un suplemento que acarrea consecuencias: se es vecino, normalmente pariente de los corresidentes y, además, propietario de las tierras ganaderas que enmarcan territorialmente la localidad, las viviendas y a veces, las chacras agrícolas. Se es comunero, entonces, en tanto que residente en una localidad cuya continuidad en el tiempo requiere organización, coordinación, participación, adhesión, etc., en algún grado siquiera mínimo y, además, se lo es en tanto que propietario de derechos en una sucesión. Hasta aquí no hay problemas: se es, por decirlo así, un comunero multideterminado o "saturado".

Hay que dar todavía otro paso para recuperar la comunidad en el sentido de una corporación de hecho. A esta llegamos considerando la titularidad y la cuantía de los derechos sucesorios individualmente considerados. No es raro que en las sucesiones existan miembros de líneas de descendencia cuyos antecesores nunca obtuvieron algún título y que con posterioridad tampoco lo han logrado (eventualmente por falta de iniciativa ante los costos implicados o por el bloqueo que los miembros

de otras facciones realizan a las gestiones de saneamiento). Tenemos entonces comuneros con títulos (saneados y puestos al día o no) y comuneros sin títulos. Pero para fines prácticos gozan más o menos del mismo estatus de comunero que los demás que se encuentran en una mejor posición legal. Es decir, integran la asamblea de comuneros, participan de actividades colectivas, reciben eventuales beneficios de esa gestión colectiva y de los servicios de la comunidad, ocupan cargos, poseen rebaños de animales, cultivan chacras y cuentan con casas y construcciones en el interior del territorio. Asimismo, entre los que quedan amparados por algún título hay una amplia variación en la participación del bien patrimonial cubierto por las inscripciones en cuestión, debido a que son sucesiones cuya existencia cuenta ya con varias generaciones, de modo que lo que se inició como partes proporcionales, más tarde las diferencias en el número de herederos por hogar introduce un factor de desigualdad en las cuotas de participación. Sin embargo, para todos los efectos esas diferencias no cuentan, como cabría esperar de un estricto apego a la legislación vigente. Puede suceder y sucede, así, que miembros con una cuota mínima de participación o sin titularidad posean rebaños de gran tamaño, usufructuando entonces de proporciones considerables del bien sobre cuyos derechos se funda la sucesión.

¿Es lo anterior solo una cuestión de solidaridad entre parientes? Sí, en cuanto a que en las sucesiones pequeñas son todos parientes cercanos, solidaridad que en las sucesiones más antiguas y extensas se desarrolla al interior de las líneas y grupos de parentesco. En consonancia con ella, la ausencia de derechos legales por parte de miembros de un grupo de parentesco y la diferencia en las cuotas legales de participación sería sobrellevada sin tensiones o conflictos tendientes a la expulsión o control de los que ocupan posiciones menos favorecidas legalmente. La explicación resulta parcial, sin embargo, porque cuando hay más de un grupo de parentesco en una estancia, la no posesión de títulos en una de las líneas de descendencia no es causal de denegación de derechos en términos normativos. Como principio de referencia opera aquí la residencia por varias generaciones, atestiguada por la memoria de la ocupación y la posesión, y por las huellas o inscripciones materiales de esa posesión sobre el territorio. El principio que funda derechos es entonces la ocupación y la residencia, antes que los títulos o el parentesco, *per se*. Un argumento constantemente esgrimido en los conflictos acerca de la propiedad entre sucesiones de distintas estancias o al interior de una estancia es el de la antigua posesión y presencia en el lugar, complementario al de la validez de los títulos. Es el centro de referencia del discurso de los derechos cuando los primeros faltan, son incompletos, imperfectos, o no están actualizados. Parece, sin embargo, no bastar la ocupación atestiguada históricamente; resulta de importancia la ocupación continua que se

asocia a la residencia y a la explotación de las tierras. Si la ocupación y la residencia definen en las normas consuetudinarias aymaras los derechos de propiedad sobre las tierras de pastoreo, entonces es el comunero quien vive, trabaja y participa del grupo local.

En relación con los derechos consagrados mediante títulos válidos, estos ocupan una posición singular. Por una parte, los títulos jurídicos surgen socialmente (son socialmente viables) de situaciones históricas de ocupación y residencia. Estas no reemplazan, sino que más bien los complementan cuando aquellos existen; son entonces su antecedente y complemento. De esta manera, un título no es una condición suficiente para excluir del reconocimiento interno de derechos a quienes no los poseen; un título más bien refuerza con el peso de las garantías otorgadas por la ley unos derechos para tales y cuales personas. Las normas señaladas representan así un substrato de derecho consuetudinario que amplía la cobertura de las condiciones de reclutamiento de los miembros de una comunidad sucesorial basados en títulos emanados desde el sistema de justicia del Estado. Son comuneros los herederos del causante que en el pasado alcanzó un título, pero también los descendientes de quienes no contaron con esa suerte e, incluso, excepcionalmente, individuos llegados por medio de alianzas y sus descendientes (otro grupo de parentesco local, por tanto, asentado en el mismo territorio), antes o con posterioridad a un primer título. En este sentido es que la condición de comunero no queda cabalmente explicada solo con la apelación a un principio sucesorial, aunque este sea el que en los hechos opera más extensivamente. Es necesario recurrir también a un principio de ocupación y residencia.

Estos y aquel se encontraban también presentes en las comunidades históricas corporativas y constituían la base normativa en donde, habitualmente, se incorporaban los "tributarios" en tiempos coloniales y los "contribuyentes" en los republicanos tempranos. A base de estos es que los hijos de tributarios y contribuyentes reemplazaban y eventualmente ampliaban la cabida de sus progenitores[22]. Se trata entonces de análogos principios que los del pasado, pero aplicados a unidades territoriales distintas, ya no legitimados y ejercidos por corporaciones y tampoco garantizados por el Estado colonial y el republicano de la primera mitad del siglo XIX. Su continuidad y ejercicio es ahora resorte de un grupo de

[22] Una alta mortalidad infantil y general hacía más bien excepcional las sucesiones numerosas (sucesión entendida, claro está, como privilegio o preferencia para ocupar la condición de tributario o contribuyente en las cabidas otorgadas o confirmadas por las comunidades a los progenitores y no a derechos de propiedad tal como son entendidas hoy). Por lo demás, una relación restrictiva entre tierra y población atestiguada desde antiguo conducía también a la expulsión de excedentes poblacionales que, sospechamos, engrosaban el contingente de peones libres en la minería y de campesinos encapsulados en las pequeñas haciendas de las tierras bajas de la región.

parentesco o de una asociación de dos, tres y hasta cuatro de estos grupos que se conciben a sí mismos no como corporaciones, sino definitivamente como sucesiones, y que no someten la transmisión de derechos de propiedad[23] estrictamente a lo estipulado por las leyes sucesoriales del Código Civil chileno, sino que lo amplían y lo restringen en más de un sentido.

Pero es bastante evidente la posesión de títulos validados y respaldados por el Estado, agrega un algo más a los derechos sobre la tierra basados en el parentesco, la ocupación y la residencia continuas que estipulan las normas tradicionales. En ausencia de un reconocimiento del derecho consuetudinario, las autoridades de gobierno y los tribunales solo privilegian el reconocimiento de los derechos de la propiedad de la tierra a aquellos que pueden demostrar títulos vigentes. En este caso, aquellos que quedan amparados por títulos de propiedad sobre sucesiones indivisas permanentes, mejor mientras más actualizados, poseen un importante instrumento de poder para constituir una posición de poder en la pugna interna por los derechos. Un poder basado en el poder de las instituciones del Estado para hacer cumplir las leyes y ordenanzas y poder sustentado en la legitimidad, en la autoridad concedida por los propios individuos a ese poder exterior[24]. Poder internamente resistido, asimismo, por aquellos que se encuentran en posiciones de desventaja respecto del capital político provisto por los títulos, resistencia basada en esas normas del derecho consuetudinario que facultan un reconocimiento a la vez más amplio (para hombres residentes "intitulados" miembros de líneas de parentesco con historia en la localidad) y más limitado (como ya veremos para el caso de las mujeres). Un desarrollo fuera de los alcances de este trabajo conllevaría una adecuada ejemplificación y nuevos comentarios acerca de este tema.

6.5.2. *La exclusión de la mujer*

Las mujeres quedan regularmente excluidas de los derechos de propiedad sobre el territorio de las comunidades sucesoriales; se les niega derechos de propiedad y usufructo permanente sobre los pastizales de las estancias ganaderas. No quedan excluidas de la herencia en general, sino que exclusivamente de ese particular bien. Se les respetan derechos

---

23 En un sentido distinto, como se lleva dicho, al de los de residencia y usufructo de antaño.

24 No es casualidad que hasta hace algunas décadas se "adorara" (religiosamente hablando) los títulos, cuando se los poseía, en algunos de los principales rituales familiares; por ejemplo, el *waiño* del ganado. Títulos y ganado podían contarse entre las principales formas de objetivación del capital económico y político al interior de esas complejas y contradictorias unidades sociales que son las comunidades sucesoriales.

sobre proporciones alícuotas de ganado cuando los padres fallecen; por lo demás, ganado que ellos han venido distribuyendo entre sus herederos hombres y mujeres ya al final de sus días para apoyar sus empresas familiares e iniciativas económicas. Se les dispensa el derecho a chacras de cultivo en aquellas estancias altoandinas que por condiciones de altura y microclimas permiten cultivos. Tienen derechos asimismo sobre enseres de casa y objetos muebles. Con la salvedad de chacras, toda la herencia femenina se concentra en los bienes muebles, en lo que se puede trasladar. Pero aun en este caso, una constante es que la cantidad de chacras sea menor que la de sus hermanos varones y la localización de esas chacras, por lo menos en la zona de Isluga, se concentra en las inmediaciones del pueblo homónimo[25] y, por tanto, en un espacio exterior al territorio de las estancias.

¿Y bienes trasladados adónde? Pues, a la estancia del individuo varón con el que se contrae matrimonio. Consistentemente, por siglos la residencia sigue una pauta patrilocal, según esta, los hijos varones instalan sus hogares junto con el de sus padres atrayendo a la estancia paterna las esposas que les permitirán la continuidad de la línea de parentesco patrilineal localizada. El traslado de bienes de las mujeres tiene lugar no solo a un nuevo hogar, sino que a un miembro de un grupo de parentesco. La lógica de la exclusión de las mujeres a la herencia de tierras de las estancias es entonces un mecanismo de exclusión de terceros ajenos a la estancia de origen de la mujer para un acceso permanente a sus pastizales. Todo ello, por cierto, en favor del grupo de varones de la estancia y del desarrollo de sus propios hogares. En realidad, nadie hace mucha cuestión de que un yerno traslade temporalmente sus animales junto con los de su suegro si acaso los terrenos propios son insuficientes o de menor calidad; lo que se cautela es el acceso permanente y la constitución de derechos por medio de la residencia y la posesión. Esta situación abriría paso a la formación de un nuevo grupo de parentesco en la estancia y a la competencia por recursos que son asumidos como propios y exclusivos. Las limitaciones en la herencia femenina son entonces, en un sentido primario, un mecanismo de seguridad para evitar la intromisión de otros, la formación de grupos y facciones internas y la competencia por recursos. En la actualidad, estas restricciones están empezando a ser impugnadas y en el futuro ellas seguramente menudearán. Con apego a las leyes vigentes y acicateadas por yernos ambiciosos, algunas mujeres se han decidido a reclamar derechos permanentes en las estancias ante sus hermanos luego del fallecimiento de los padres.

---

25 Del que hay que decir que históricamente es un área de propiedad comunitaria no sucesorial repartida a los comuneros desde fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX en chacras para favorecer cultivos particulares de papas y quinua.

En los sectores de valles, por el contrario, la pauta de herencia de la tierra no es patrilineal sino bilateral y la residencia, por ese motivo, no se asocia al control de la tierra por grupos discretos, sino a razones de cálculo y conveniencia del matrimonio. La disposición de un retazo de tierra o de aquel más importante si ambos contrayentes aportan alguna superficie de terreno agrícola determina por lo común la pauta de residencia a seguir. Con este fin los progenitores del lugar elegido suelen proporcionar a la pareja un sitio en la aldea donde construir su vivienda. La formación de un nuevo hogar en una localidad es sinónima de la incorporación de un nuevo comunero y, de manera más amplia, la inclusión de un individuo en la sociedad local. Esa condición recae en el esposo e implica ciertos deberes y derechos, resultando más o menos indiferente para estos fines que provenga o no de la misma localidad. Desde luego, la adaptación y la aceptación plena llevan cierto tiempo en los casos de los comuneros nacidos en otras localidades. Pero como de una localidad a otra la gente por lo general se conoce bien y los amigos no faltan, tal transición no suele ser mayormente traumática o siquiera dificultosa. Constituida una residencia definitiva, el progreso agrícola futuro del matrimonio se planea por medio del trabajo sobre las tierras propias (recibidas en herencia) y del acceso a tierras mediante mecanismos de mediería, arriendo y custodia. Perseverantes esfuerzos de ahorro, éxitos productivos y, sobre todo, buenas realizaciones de la producción en el mercado puede permitirles en el mediano plazo la adquisición de alguna o algunas parcelas. Con ellas es posible acrecentar el patrimonio y disminuir el pago de rentas, a medida que las bocas que alimentar aumentan y se acerca la amenaza del traspaso de tierras a los hijos que con el matrimonio buscan emanciparse.

Entregado este apretadísimo resumen de la dinámica de los ciclos domésticos en relación con la tierra de los valles, volvamos a las comunidades sucesoriales para un párrafo de cierre acerca de la exclusión de las mujeres. Estas prácticas contravienen de manera flagrante las leyes de sucesión vigentes en el país y deben entenderse como normas validadas desde el derecho consuetudinario. Hasta aquí hemos dado a entender de ellas[26] que representan un mecanismo en donde los grupos de parentesco locales que componen las estancias se protegen de una mayor competencia por los recursos existentes en ellas. Por esta vía, la comunidad sucesorial de varones se instituye como cuerpo, como agrupación de sujetos unidos por una mancomunidad de intereses que buscan proteger en su integridad presente y futura. Las formas patrilineales de herencia combinadas con normas patrilocales de residencia son, en efecto, una

[26] En particular, la negación de derechos permanentes a los "yernos" mediante sus mujeres, a pesar de que pudiera tratarse de una heredera única.

fórmula lógicamente adecuada para esos fines. La bilinealidad de la herencia de la tierra agrícola en los valles, combinada con una norma de residencia indiferenciada, se presta mejor para situaciones en las que los recursos son escasos o sujetos de posibilidades flexibles de asignación. En lo que respecta a las estancias, por tanto, no hemos salido de una lógica sociológica y normativa sucesorial, aunque con una fisonomía claramente delineada por el derecho consuetudinario.

Queda sin discusión el hecho de que sean varones y no mujeres. Por esta ruta podemos dirigirnos hacia el aspecto que nos interesa. Las comunidades corporativas andinas coloniales quedaban compuestas de tributarios varones en edad laboral. El cabal cumplimiento de los deberes con la Corona, la Iglesia y la comunidad les garantizaba como contraparte el acceso a la tierra. El acceso estable a las mismas tierras ganaderas y la continuidad de la ocupación mediante la incorporación de hijos varones en condición de tributarios, feligreses y comuneros estabilizó la población y permitió durante el siglo XIX el desarrollo de líneas de parentesco localizadas. Revisitas y actualización de matrículas de indígenas y, más tarde, de pequeños propietarios fueron los actos administrativos que legitimaron desde el Estado colonial y luego el republicano peruano esas prácticas de ocupación estable y la cobertura para los descendientes varones. El sistema de inscripciones en un registro público a fines del siglo pasado encontró una cierta proporción de líneas de parentesco ya constituidas. En cualquier caso, en las tierras altas primaban pequeños asentamientos de dos, tres o más hogares emparentados y, en el límite, solo un hogar, que a partir de las garantías otorgadas por la titulación pudieron en el largo plazo conformarse como grupo patrilineal localizado.

Enfrentados a los requerimientos de inscripción en los Registros de Conservadores actuaron como sus antepasados, seguramente concibiendo la relación con el Estado bajo una lógica de subordinación colonial, o neocolonial si se quiere. Es decir, la de un pacto político de reciprocidad en el que la sujeción política y la tributación se conceptualizaron como una garantía del dominio sobre la tierra ganadera. En tiempos pasados ese pacto es contraído por varones cabezas de hogares, a los que se entendían subordinados mujeres y menores. Una historia de siglos en la que externamente, desde las posiciones políticas y sociales dominantes, se privilegia sistemáticamente a los varones tributarios como sujetos envestidos de autoridad sobre las personas y los asuntos de sus hogares, no puede menos que encarnar bajo la forma de un valor y norma: la que estipula que los hombres son los tenedores de los principales recursos productivos, los organizadores de la empresa doméstica, dirección que se apoya en la autoridad legitimada por la colectividad (el grupo de parentesco y la comunidad). El diseño de las comunidades corporativas y el de una de sus continuadoras, la sucesorial, se asienta en esas potestades y papeles

masculinos. Considerado históricamente ¿se trata de un fenómeno de convergencia o de reemplazo de otros modelos? No me parece algo resuelto. Queda por examinar de una manera desprejuiciada y con mayor detalle el carácter plausiblemente ideológico del modelo histórico de relaciones complementarias igualitarias entre hombre y mujer que estipulan ciertos argumentos culturales andinos y sus apologistas.

Un aspecto de la historia moderna de la propiedad aymara es entonces el recurso a ideas y principios políticos coloniales. Con claridad durante la primera mitad del siglo XX, el pago de impuestos fue una forma de demostrar dominio sobre la tierra, para quienes no tenían títulos o estos eran imperfectos. Hasta hoy se esgrimen viejas y amarillentas papeletas de recibo de pago de impuestos como prueba de ocupación y dominio, pero confirmación también de un vínculo con el Estado a propósito de la tierra. No algo distinto fue la modalidad que se ocupó durante el último cuarto de siglo de dominio peruano sobre el territorio para oficializar la posesión de la tierra: las matrículas de predios rústicos eran registros de propietarios que pagaban impuestos a la renta originada en esos predios.

En el presente hay ciertos cambios, obviamente. La noción de pacto se halla vigente de una manera bastante morigerada, hasta donde nuestro conocimiento alcanza. Aparentemente prevalece un lenguaje de los derechos, más que uno de derecho-deber, bajo los términos creados por la clasificación de las poblaciones indígenas como campesinos pobres (y por tanto exceptuados del pago de impuestos) y, más recientemente, como indígenas, que instala en la arena pública el discurso de la aboriginalidad, los derechos étnicos, los derechos colectivos, las deudas históricas, etc. Esa relación con la tierra entendida como reciprocidad parece haberse, entonces, transformado. Ya no es el pacto con corporaciones superiores o exteriores lo que funda actualmente ese acceso, sino solo derechos sucesorios consagrados por partida doble: por las leyes republicanas y las normas consuetudinarias. Ese vínculo contractual se recompone entonces en la comunidad sucesorial.

La pertenencia a una sucesión conlleva deberes cuyo cumplimiento es exigido con mayor o menor fuerza, además de derechos y servicios de los que se benefician sus miembros. Una relación de tipo contractualista se establece ahora solo con la colectividad inmediata, y con el Estado en caso que existan impuestos sobre el territorio. Es en este marco sociológico relativamente nuevo que se reproduce la orientación patrifocal de la propiedad, la herencia y la autoridad en lo concerniente al territorio. De ellos, de los varones comuneros y de la comunidad sucesorial de varones proviene, precisamente, la legitimidad de los derechos de que están envestidos, así como de la negación y de los actos de negación de las mujeres bajo el argumento y el temor a compartir el territorio de los padres y abuelos.

6.5.3. *El poder de exiliar*

En el pasado de manera más indiscutida, pero aun hasta la actualidad, las comunidades sucesoriales se arrogan el poder de expulsar de la localidad a alguno de sus miembros. Un agudo conflicto, un estallido o conato de violencia asociado al desarrollo de un conflicto o de otra causal específica precipitan la expulsión física del lugar. Cuatro tipos de situaciones desembocan una acción tan radical como la descrita: la brujería, el incesto, el adulterio y conflictos internos conectados con los derechos sobre la tierra; no es raro que brujería y conflicto en torno a los derechos de propiedad vayan de la mano. Ciertamente, los modos de existencia social de estos fenómenos solo excepcionalmente desembocan en el exilio; las sospechas de adulterio o la resolución privada del mismo pueden mantenerse por largo tiempo u otorgársele una salida que interrumpe un eventual curso de acción colectivo. Las tensiones y conflictos más o menos soterrados, más o menos explícitos sobre la tierra y los derechos de propiedad sobre ella son un asunto casi de vida cotidiana en las comunidades sucesoriales, especialmente aquellas en que coexiste más de un grupo de parentesco.

El incesto y el adulterio femenino son asimilados a suciedad, indecencia, falta de mesura y contención, un atentado contra las normas del buen vivir, expresión de un desorden social profundo, fuente de desgracias colectivas, etc., que en casos extremos se castigaba con flagelaciones físicas y la salida permanente de los causantes. La brujería es un atentado contra la vida de alguien con quien se tiene una profunda enemistad y odio. Se supone que los actos de brujería indisponen, enferman y terminan por matar a la víctima. Muchas veces las curaciones mágicas no alcanzan a revertir el daño y la vida del o los afectados se agosta hasta perecer. Puede ser dirigida contra un individuo o envolver un hogar entero que termina por desaparecer. El conflicto interno en torno a la tierra, por su parte, se activa de manera característica a partir de aquellos que buscan controlar derechos, acapararlos, bloquear iniciativas de titulación o regularización, efectuar maniobras de exclusión de los derechos a sus prójimos, reivindicar derechos exclusivos, ejercer presiones indebidas sobre los que no poseen resguardo legal de sus derechos, etc. En este caso se falta severamente a la solidaridad parental y, sobre todo, se afecta a los derechos que posee cada uno en su calidad de comunero, con o sin títulos vigentes. Se intenta perjudicar a quienes, como el causante, poseen una larga historia de asentamiento y trabajo en el territorio de la sucesión y entre quienes eventualmente son parientes entre sí (miembros de un mismo linaje patrilocal). En los conflictos internos un argumento recurrente es el de la legitimidad de la descendencia. En la situación de comunidades sucesoriales en que coexiste más de un grupo parental, el discurso de la

exclusión se apoya recurrentemente, además de la posesión de títulos, en la antigüedad relativa de la ocupación.

El derecho que las comunidades locales con base sucesorial se otorgan para evaluar y valorar los términos y los límites de la convivencia social, así como para adoptar decisiones diversas que en casos extremos pueden conducir a la expulsión, al exilio permanente de una persona, es ciertamente contradictorio con la mancomunidad sucesorial que funda al grupo. Todos los sucesores tienen derechos sobre un bien indiviso en proporciones que la ley determina. De acuerdo con ello, cualquiera tiene la oportunidad, si lo considera necesario, para impugnar los derechos de otro basado en causales jurídicamente atendibles o a demandar un reconocimiento de derechos en una proporción diferente de los demás a base de las leyes de herencia. Su condición de miembro de una sucesión indivisa y su actitud de discutir derechos no autoriza, manteniéndose dentro de un estricto apego a un estado de derecho y a la resolución racional de diferencias, a los restantes miembros de la sucesión a adoptar decisiones que afectan sus libertades individuales y sus derechos de propiedad. En efecto, el exilio se traduce en la incapacidad para un afectado de usufructuar del territorio y de permanecer allí si lo considera oportuno. Se reconoce que aun cuando la comunidad local sucesorial puede exiliar, expulsar a uno de sus miembros considerados indeseables, no puede anular los derechos que legalmente le corresponden en la sucesión y menos aun puede anular los títulos vigentes sobre el territorio en caso de que los posea.

Mientras la comunidad es una corporación, las prácticas que acabamos de comentar no son contradictorias con los derechos individuales: estos no existen sino en virtud de la preeminencia que sobre los bienes en cuestión tiene la comunidad. De ahí que esta tenga la potestad de revocar, en determinadas circunstancias como las arriba puntualizadas, el acceso de ciertos individuos varones a la tierra. Cuando la comunidad evoluciona hacia una sucesión, las cuestiones cambian porque en lo que a los derechos de propiedad de la tierra se refiere la comunidad local no puede interferir. No puede negarle de manera legalmente válida a nadie, hombre o mujer, esos derechos en tanto sea un descendiente legítimo de los causantes de la sucesión. Pero ello sí ocurre, como lo hemos visto, en el caso de las mujeres y de hombres en ciertas circunstancias. Existe conciencia del asunto y para el caso de las mujeres, como ya dijimos, los litigios por el reconocimiento de derechos en sus tierras de origen han aumentado. Para el de los hombres, el conocimiento de la lógica y el valor jurídico de los derechos sucesorios es cada vez más amplio y las tensiones y conflictos internos han tendido a aumentar, aunque en la mayoría de los casos se mantienen en estado de latencia después de ciclos de manifestación. Ello debería conducir, de manera creciente, a una disociación normativa entre derechos sucesorios y comunidad local.

Es que en definitiva las sucesiones, especialmente las que históricamente han alcanzado un cierto tamaño (alrededor de una docena de hogares podría ser el mínimo), se conciben a sí mismas como una comunidad aldeana, una comunidad de propiedad sucesorial y como una comunidad de residencia; en definitiva, como una microsociedad. Esto implica que sociológicamente las sucesiones son bastante más que una asociación de propietarios en mancomún y que esas dimensiones sociales por una parte trascienden el ámbito de acción de los derechos de propiedad sucesoriales y, por otro, mantienen con estos una relación contradictoria. Esta contradicción es la que se encuentra en la base del conflicto interno de las localidades altoandinas actuales.

Podemos especificar algunas de esas dimensiones sociales en términos muy generales. Como comunidad de residencia se constituye en aldea, villorrio o caserío, respecto de ello se gestiona la ocupación del espacio residencial, los modos explícitos o implícitos que rigen la adecuada vecindad, la obtención y el uso de servicios básicos, la gestión de infraestructura comunitaria, etc. Como comunidad parental se constituye en un grupo patrilineal y patrilocal de parentesco, en relación fluida con redes de parentesco provistas por las alianzas matrimoniales y por el sistema bilateral de parentesco (en extensión, más o menos en el ámbito de la comunidad histórica). Es el espacio social de la sociabilidad más íntima, de las lealtades primarias, de la solidaridad, de la convivencia cotidiana, del apoyo emocional y material, de la socialización, etc. Como comunidad de creencias religiosas, la comunidad social se erige en congregación ritual. En tanto que tal, ella gestiona la relación entre los vivos y los muertos y entre los habitantes de los planos cosmológicos (humanos, antepasados, santos, divinidades naturales, Dios). A veces, la estancia se involucra también en congregaciones rituales ampliadas, tanto como la comunidad histórica. Se debe anotar que la unidad de la congregación ritual local se ha visto trizada por la pluralización religiosa reciente.

Como mancomunidad económica, la localidad se constituye en una comunidad sucesorial (agrupación de propietarios en mancomún), pero además como organización económica y laboral. A esta función corresponde la organización social del uso particular de los pastizales y su dinámica en los ciclos anuales y, desde luego, la gestión de la infraestructura de riego y su distribución organizada allí donde existe agricultura desarrollada. Como comunidad política, por último, las sucesiones se especifican según un plano interno y uno externo. Interno, como comunidad moral con capacidad de ejercer un poder normativo y de coacción respecto de las pautas de conducta de los individuos (aquí parentesco, vida aldeana, valores religiosos, dimensión económica y acción laboral se unen inextricablemente). Externo, como comunidad de representación ante los gobiernos municipales, los organismos del Estado, otras comunidades y particulares,

respecto de una gama muy variada de asuntos como la obtención de servicios, la discusión de límites territoriales, la defensa de la propiedad en un litigio, la gestión de ayuda para adelantar una edificación, revestir canales, sembrar forrajes, recibir ayuda en emergencias climáticas, etc.[27]

Las comunidades locales de los valles agrícolas también caen dentro de la anterior caracterización. Sin embargo, no tienen unidad parental debido a la forma del reclutamiento de sus habitantes mediante un sistema bilateral de residencia. Lo que hay son diversas parentelas cortas. Asimismo, al no tener sus miembros una comunidad de bienes, no es posible hablar con propiedad de una comunidad en torno a la tierra o el agua trascendente a los individuos. Desde hace mucho tiempo que prevalece un régimen parcelario de propiedad de la tierra y el agua estuvo siempre directamente asociada a la tierra. Más recientemente, las medidas administrativas aplicadas para asegurar la inscripción de las aguas por los campesinos andinos sin que entraran en contiendas legales con eventuales interesados privados permitió que este elemento permaneciera en los hechos unido a la tierra, aun cuando en términos legales esa unidad se perdió con la aplicación del Código de Aguas. Se recupera hasta cierto punto una dimensión colectiva de la economía local con la organización, en la mayoría de los lugares, de los turnos y la frecuencia de los riegos. Por otra parte, una comunidad religiosa debe darse por descontada, salvo en algunos sitios, porque la pluralidad de confesiones que profesan los miembros de estas localidades hace mucho tiempo que terminó con cualquier unidad religiosa y, con ello, la integración simbólica entre los vivos, los muertos y las entidades supranaturales o no humanas. A su vez, estos villorrios campesinos son solo de un modo atenuado una comunidad moral, al faltar el soporte de la unidad sociológica provista por el parentesco y la normatividad a esas relaciones asociada. Constituyen más bien comunidades de residencia y comunidades de representación, particularmente ante el Estado.

---

27 Y tolerar cuanto funcionario de repartición pública llega hasta ellos con mandatos más o menos cuerdos y ventajosos, o más o menos descabellados. Un efecto del aumento de la presencia del Estado y la descoordinación entre organismos especializados es la proliferación de comités y organizaciones formalizadas que se sobreponen unas sobre otras con usuales problemas de gestión y coordinación interna.

Sección III:
Sociedad andina regionalizada y translocalización de la comunidad

CAPÍTULO 7
LA MIGRACIÓN Y LA REDEFINICIÓN DEL ESPACIO SOCIAL AYMARA

Introducción

En este capítulo adoptamos una perspectiva analítica de conjunto, a la vez histórica y sociológica, de la relación entre etnia aymara y región durante algo más de un siglo en el extremo norte de Chile, área correspondiente hoy con la unidad político administrativa denominada I Región de Tarapacá. Más allá, simplemente, de efectuar descripciones de algunos cortes temporales, enfatizamos la identificación, análisis y valoración de las transformaciones que tienen lugar en la región y, en relación con ello, los cambios que de manera correlativa acaecen en la población indígena. No existe ninguna posibilidad, como esperamos demostrar aquí, de entender la sociedad aymara sin el recurso a la relación con el sistema y los procesos regionales modernos y de modernidad. Acudimos a la noción de regionalización para indicar la radical expansión de la sociedad aymara desde los espacios de contención históricos en las áreas interiores andinas al conjunto de la región. Profusas migraciones que se intensifican a partir de mediados del siglo XX marcan los albores del proceso.

Las migraciones y, con ello, la redefinición del espacio social aymara en el sentido de su regionalización es el antecedente estructural para la formación de las comunidades translocales. En este y en los dos capítulos que siguen estudiamos las condiciones de esa emergencia y las características de las relaciones sociales a las que adjetivamos como translocalizadas. La exposición que sigue se inicia con una presentación general de los conceptos de modernidad y modernización y su aplicación a la situación latinoamericana y chilena, para de allí atender a la urbanización regional y el poblamiento del norte chileno. Luego, en relación con ello, se consigna la condición básicamente urbana de la población indígena regional actual, para luego pasar a considerar las migraciones andinas y sus patrones característicos. Nos detenemos también a considerar los factores de expulsión y atracción. Más adelante se detallan los cambios en el espacio social andino y las transformaciones económicas, sociodemográficas, políticas y culturales más importantes ocurridas o en curso en la sociedad andina. Se

incluye, luego, un apartado acerca de diferenciación y complejidad social para, finalmente, abordar ya no la integración con la región, característica del proceso de regionalización, sino que las condiciones y posibilidades de reintegración interna de la sociedad aymara, a pesar o bajo los términos de una situación de diferenciación y complejidad creciente.

7.1. Modernidad y modernización regional

Siguiendo a Giddens (1994) y Larraín (1996, 1997), quienes básicamente resumen al anterior, hablamos de modernidad para referirnos a una discontinuidad histórica desarrollada durante los últimos tres o cuatro siglos respecto de todas las formas sociales precedentes. Iniciada en el occidente europeo tuvo, especialmente durante los dos últimos siglos, la capacidad de incorporar a su dinámica todos los sistemas sociales y formas de vida colectiva conocidas. Como forma de organización social y de experiencia colectiva queda definida por algunas discontinuidades. Una de ellas, de carácter filosófico, es la de poner al hombre en el centro del universo, como principal referencia y medida de las cosas, abandonando los fundamentos divinos anteriores. Otra, el dinamismo que adquiere el cambio, también sin precedente alguno en otras sociedades. Luego, la acelerada expansión de los cambios que induce mediante la articulación de espacios sociales cada vez más vastos la lleva a alcanzar dimensiones globales. Sus dimensiones institucionales son múltiples y ellas comprenden el industrialismo, el capitalismo a escala mundial, la expansión sin precedentes del mercado, el desarrollo de organizaciones económicas y sistemas de administración burocráticas a gran escala, la formación de clases sociales surgidas de las condiciones económicas y sociales modernas, formas complejas de división del trabajo social, la vida urbana, un sistema político basado en los Estados-Nación y las formas democráticas de gobierno, la racionalización y "desencantamiento del mundo", una cultura secular o secularizante, el desarrollo del conocimiento científico, una educación con orientación universalizante y socialmente ampliada y formas masivas de consumo cultural.

La modernidad es también autoconciencia de cambio por relación a la tradición, concebido como superación, por medio de los instrumentos de la razón, de los fundamentos divinos y de la tradición. La elaboración y legitimación en el siglo XVIII de las ideas de ciencia, progreso y razón son un jalón de importancia en su formulación. No es ajeno a ella un sentido de superioridad que lleva a los portadores de esa conciencia a atribuirse una centralidad como patrón de referencia de la historia. La modernización como proceso con alcances mundiales amplía durante el siglo XX esa conciencia a escala universal. La modernidad es

también experiencia del cambio, de la contingencia, de la apertura de posibilidades y fragmentación del mundo de la vida como un proceso que no tiene fin; su único sentido de lo universal estaría sostenido en la razón y la ciencia.

El individuo, la individualidad y una subjetividad individual libre son consustanciales a la modernidad (como individuo de derechos políticos, como actor económico buscando la promoción de sus intereses, como autonomía de valores individuales), y están solo limitados por deberes y solidaridades sociales correspondientes a la esfera de la colectividad.

La dinámica generada por la operación de las dimensiones institucionales de la modernidad ya mencionadas no tiene precedentes en la existencia humana. La modernidad acontece según un ritmo de cambio comparativamente mucho más dinámico que todo lo precedentemente conocido (en la tecnología, y en el mundo del consumo, por ejemplo) y de una capacidad expansiva cuyos únicos límites fueron los del globo terráqueo (la cobertura de la modernidad es mundial). Todo ello se tradujo en una expansión sin precedentes de las posibilidades y oportunidades para la existencia humana. Giddens (*op. cit.*) señala tres factores que hacen posible ese dinamismo. Primero, la separación de tiempo y espacio: el tiempo perdió su contenido espacial (antes de una medición abstracta universalizante del tiempo como la que permite el reloj, la experiencia del tiempo se conectaba con sitios y ciclos naturales vivenciados de manera inmediata), y el espacio (social) se separó del lugar al posibilitar formas indirectas de interacción independientes de la distancia. Esta separación de tiempo-espacio y su transformación en formas homogéneas y ajenas a todo contenido específico hace posible los fenómenos de desarticulación y la formación de grandes instituciones que conectan la localidad y la globalidad. Por mecanismos de desarticulación entiende la separación de la interacción social de contextos inmediatos de copresencia y ocurrencia y su ampliación hacia otras configuraciones de tiempo y espacio. Medios simbólicos como el dinero (que permite transacciones económicas entre actores separados por el tiempo y el espacio) y los sistemas expertos (sistemas técnicos y profesionales complejos que forman parte de la existencia cotidiana moderna) son ejemplos de ello. Su operación se funda sobre una confianza (expectativa o presunción de eficacia, de funcionamiento). En tercer lugar, la reflexividad que en la modernidad es aplicada de manera permanente al examen de la acción basada en la información disponible, reformándosela, sin referencia a la tradición o al pasado (por ejemplo, las ciencias sociales).

La modernidad tiene también sus consecuencias perversas. Por ejemplo, la alienación del trabajo o la expansión sin precedentes de la burocracia destacadas por los clásicos; pero también la destrucción del medio ambiente así como se constata dramáticamente hoy. En una

dimensión política, el totalitarismo y su capacidad de articular poder militar e ideológico parece no ser contradictoria con la modernidad (los genocidios resultantes están siendo mejor conocidos). El siglo XX es también el tiempo de las guerras mundiales y de la amenaza nuclear que pende sobre las cabezas de todos, sin excepción. La modernidad tiene una doble cara y uno de sus lados es simplemente terrorífico, como nos lo recordará Giddens (*op. cit.*).

La modernidad tiene una vocación globalizante (incremento de relaciones de distinto tipo entre múltiples puntos –ciudades, localidades, regiones– de una compleja red con efectos sistémicos). Durante este siglo la globalización se ha intensificado de un modo sin precedentes, multiplicando correlativamente los cambios (transnacionalización de las economías, división internacional del trabajo, mercados globalizados, sistema de Estados-Nación, sistema militar y de seguridad mundializado, interdependencia ecológica global, cultura de masas). En lo cultural, la cultura de masas, hegemonizada por ciertos valores y referencias de origen norteamericano significa en un sentido homogeneización, pero en otro también apropiación de la diferencia, de local, de lo exótico para su reelaboración como consumos culturales. De esta manera, debido a la creciente interconexión de todo tipo, la especificidad cultural tiende crecientemente a funcionar bajo lógicas culturales globales. La globalización lleva, asimismo, a que las distintas trayectorias de la modernidad, entre ellas la latinoamericana, tiendan a converger y que los procesos y crisis en un punto del espacio de la modernidad repercutan directa o indirectamente en todos los otros.

En relación con el tipo ideal de modernidad que nos entregan las definiciones y especificaciones anteriores debemos confrontar, sin embargo, las prácticas sociales e instituciones modernas que efectivamente una sociedad ha instaurado y reproducido. Es por relación a esa distancia que podemos valorar la modernidad latinoamericana y nacional y, en conexión con ella, los procesos de transformación de las sociedades indígenas en una región particular.

La formación de Latinoamérica es tributaria de la modernidad. Repárese tan solo que desde el siglo XIX la mayoría de las dimensiones institucionales de la modernidad están presentes en el proyecto de construcción de los Estados-Nación (en sí mismo, un componente de la modernidad). Pero, sin duda, sigue una trayectoria que no es la provista por el esquema típico ideal, al que tiende a acomodarse la experiencia europea, arriba enunciada. Es una forma híbrida si apreciamos la presencia de fuerzas tanto endógenas como exógenas que históricamente la promueven, y subordinada o periférica si atendemos al balance de fuerzas concurrentes y a la posición que ocupan respecto del proceso europeo (Brunner, 1994; Parker, 1993, Larraín, 1997).

El camino de modernidad recorrido por Latinoamérica empieza, para fijar un hito, con la emancipación de la Corona de España a inicios del siglo XIX (y Portugal algo más tarde). Las ideas de la Ilustración readecuadas a una matriz indoibérica persistente constituyen su primera formulación. Esta es elaborada y apropiada por una elite intelectual y política que la reproduce. Lideran la formación de los Estados nacionales, crean democracias restringidas, adoptan ideas liberales, promueven la educación laica, se expanden valores positivos (igualdad, democracia, ciencia). El sistema económico que se desarrolla introduce relaciones capitalistas, pero no la industrialización, sino la exportación de materias primas (sigo en este resumen la propuesta de Larraín (1997), con algunos alcances suplementarios).

Un segundo momento arranca desde fines del siglo XIX hasta la primera mitad del XX. Las elites (oligarquías y sus círculos políticos e intelectuales) ven cuestionadas sus posiciones de poder a base de una creciente demanda por inclusión social protagonizada por las clases medias y los sectores obreros que se organizan progresivamente. Son demandas de mayor equidad social, de ciudadanías ampliadas, de participación política. Asociada a esa presión social surgen gobiernos que representan intereses multiclasistas, en algunos casos con un claro corte populista, y se da inicio a la industrialización sustitutiva. El proceso modernizador tiene entonces un componente de inclusión social y política y un proceso industrializador restringido.

Un tercer momento de modernización se abre hacia mitad del siglo XX e incluye el desarrollo de ciudadanías más sustantivas en sus aspectos civiles (su ejercicio se amplía notoriamente), políticos (con bases electorales incluyentes, desarrollo de culturas políticas democráticas) y sociales (expansión de la educación, acceso a la salud, vivienda, seguridad social), los avances en la industrialización iniciada precedentemente, la ampliación del consumo y una urbanización acelerada. El Estado juega un papel central en este proceso constituyéndose en un activo promotor del desarrollo nacional mediante políticas de inversión estatal y proteccionismo. Este proceso tuvo contradicciones y límites. Entre ellos, la creciente injerencia del capital transnacional respecto de la acción tutelada del capital nacional. Además, se trató de una industrialización dirigida a mercados internos en casi todos los casos limitados. Las tecnologías incorporadas fueron de segundo nivel. El Estado de bienestar se desarrolló sin alcanzar una cobertura suficiente. Representa un momento de considerable avance de la modernización y de una conciencia desarrollista (el desarrollo como el medio necesario para la superación de los problemas sociales).

La década de 1960 inaugura una crisis. Podemos calificarla como una crisis de la capacidad de inclusión social del modelo de desarrollo

substitutivo. Convergen aquí el estancamiento industrial con una incapacidad de procesamiento político de una demanda social creciente. Se inauguran las dictaduras de tan triste recuerdo, evidenciando la fragilidad de las instituciones políticas democráticas. Sus políticas se traducen en un retroceso respecto del proceso de inclusión social que venía dándose (autoritarismo, violación de derechos humanos, participación social restringida, leyes laborales claramente favorables al capital). La aplicación de principios neoliberales a la economía a su vez conduce a una modernización globalizada. Con el término de las dictaduras la modernización neoliberal no se detiene y, en un marco de desarrollo hacia democracias reales (que procesan demandas de participación, de respeto a los derechos humanos, de recomposición de pactos políticos), se da continuidad a la apertura a los mercados mundiales, Estados reducidos y políticas sociales paliativas.

La inclusión o exclusión indígena de estos proyectos de modernidad latinoamericana puede verse en dos ángulos. Uno general, en donde la implantación de un principio republicano y democrático (igualdad formal, soberanía política por los ciudadanos), que abriera paso a un cambio desde la sociedad colonial estamentaria a una sociedad organizada según un pacto social moderno, fue en los hechos exclusiva y excluyente respecto de los indígenas. Los indígenas quedaron fuera de un proyecto de modernización política que rápidamente se definió en su condición de elitista. Con la ruptura del "pacto colonial" no hubo un cambio estructural correlativo en la posición de los indígenas dentro de la sociedad nacional. Tras todo este divorcio entre discursos liberales y prácticas conservadoras lo que se encuentra en el fondo es la igualdad jurídica entre quienes son profundamente desiguales en el plan social. En la situación creada, los grupos criollos dominantes consolidaron su poder y dominación sobre las poblaciones indígenas. En algunas regiones nucleares, la estratificación étnica resultante dejó al indígena situado en una estructura de relaciones de clase, a las que se suele denominar colonialismo interno (Stavenhagen, 1989).

Otro más particular, resalta una cierta heterogeneidad histórica dentro de ese diagnóstico general. En la región que estudiamos se llevan a efecto intensos procesos modernizadores a partir de mediados del siglo XIX, sobre todo debido al temprano desarrollo de una economía capitalista orientada a la extracción minera, a los ferrocarriles y a los puertos de exportación. Y también, de manera un tanto más retardada o, si se quiere, a la zaga de la expansión del capital, el Estado moderno que se conforma y expande regionalmente. En efecto, la región de Tarapacá, más bien el ahora llamado Norte Grande de Chile que la incluye, es una de las áreas del cono sur en que a partir del desarrollo de economías de enclave se despliegan con toda claridad

tempranos procesos de modernidad. Un aspecto de todo ello es el desarrollo de relaciones modernas entre capital y campesinado aymara, definidas exclusivamente con arreglo a vínculos de mercado, entre agentes económicos autónomos, sin rasgos de tendencias señoriales o un dominio no basado en relaciones económicas modernas. Con ello se crea un espacio de influencia de la economía salitrera en el espacio andino con características modernas. Por lo menos desde mediados del siglo XIX en adelante, difícilmente podría hablarse de, por ejemplo, servidumbre, neocolonialismo, colonialismo interno o alguna fórmula de este tipo que destaca a la vez la continuidad de relaciones coloniales y la incapacidad del capital, por medio de una presencia e instalación transformadora, por redefinir esas relaciones en términos modernos[1]. Un aspecto de ello es, también, un proceso paulatino de inclusión social y política del campesinado y la población indígena, aunque ya más bien durante el siglo XX, en donde el Estado es un agente que despliega cierta actividad.

Abordamos, entonces, las transformaciones que han tenido lugar en la región norte durante el período histórico cubierto por el desarrollo de los fenómenos constitutivos de la modernidad regionalmente instalada. Se trata de procesos de formación de una economía capitalista, del desarrollo industrial, de la constitución de mercados, de la conformación de Estados nacionales, de la definición de comunidades nacionales y regionales, de la secularización parcial del pensamiento y los mundos de vida populares, de una visión de futuro como progreso y desarrollo, del advenimiento de la cultura de masas, etcétera.

Respecto de la población andina, partimos de la constatación que esas relaciones y transformaciones representan un proceso de drástica ampliación de espacios sociales y simbólicos, en relación con ello se desenvuelve la experiencia individual y colectiva andina. Partimos también de la base que la dinámica social aymara debe referirse a condiciones y fuerzas externas que, procesadas por lógicas sociales internas, modelan el contenido y la trayectoria de los cambios. Por tanto, nos preguntamos acerca de las características que adoptan las formas de inclusión de esa

---

1 Como se detalla en la Sección II, Capítulo 2, esto pudiera ser válido antes de mediados de ese siglo, pero no después, cuando la relación del Estado peruano con los indígenas tiene algunos cambios y cuando la relación con la economía del enclave salitrero se va haciendo más intensa. No obstante, se debe hacer notar durante el siglo XIX el desarrollo de un fenómeno de segmentación étnica al interior del espacio andino y de continuidad, en parte, pero también de transformación, de relaciones de poder sobre comunidades de altura más aisladas por parte de un segmento de población autodefinida como criolla, establecida en las cabeceras políticas de los valles bajos o, incluso, al amparo de la permeabilidad republicana, presente en comunidades andinas de valles.

población en la modernidad latinoamericana, según las formas en que esta se ha manifestado regionalmente y según las modalidades de procesamiento social que a esa presencia le han dado los grupos indígenas locales.

Ese período, leído en términos de la dinámica social andina, se puede analizar como el paso de sociedades estructuradas en microrregiones a sociedades andinas regionalizadas. Es decir, planteamos que las microrregiones de origen colonial terminan por disolverse como marcos de estructuración económica y sociocultural, para dar paso a sociedades cuyo sistema y marcos sociales de experiencia se amplían hasta alcanzar la macrorregión norte de Chile. En su interior, podemos reconocer tres configuraciones sociohistóricas.

Primero, un momento colonial tardío y republicano inicial, hasta más o menos 1850, en el que la sociedad andina (aymara si la calificamos lingüísticamente; "india" según la terminología de la época) se mantiene estructurada en microrregiones campesinas. Estas consisten en sistemas de relaciones entre comunidades, especialmente aquellas que por estar situadas en distintas ecologías en la gradiente altitudinal de los Andes permiten complementaciones económicas en áreas geográficas definidas. Las comunidades guardarían todavía la fisonomía característica de las comunidades coloniales tardías. Estos espacios socioterritoriales mantenían, a su vez, relaciones con empresarios mineros y agrarios de la zona y con cabeceras políticas y administrativas locales controladas, básicamente, por ese mismo segmento criollo. En estas conexiones se podrían apreciar contactos caracterizables como de un colonialismo interno o por lo menos donde se reinstalaban tipos de alianzas de claro origen colonial. Por su parte, desde la población indígena seguía asumiéndose, con toda probabilidad, la idea de un pacto de dominación colonial.

Luego, un momento intermedio, aproximadamente entre 1860 y 1940 o 1950, en el que se reproduce una situación de sociedad andina microrregionalizada en algunos aspectos (intercambio complementario entre pisos ecológicos, endogamia comunal, comunidades todavía con capacidad de integración social local, especialmente en las tierras altas), pero al mismo tiempo intensamente relacionada al ciclo salitrero mediante los mercados de productos campesinos (alfalfa, hortalizas y frutas), de consumo humano (alimentos, herramientas, implementos del hogar y bienes de prestigio) y de trabajo (como obreros salitreros). Lo anterior vale para Tarapacá, en tanto que en la zona de Arica esas relaciones se desarrollan con una minería de alta montaña y con el ferrocarril internacional a Bolivia. Los espacios de influencia andina de la economía minera por medio del mercado se desarrollan hasta el máximo posible. La arriería, más fuerte en esta última zona, declina rápidamente a partir de la vuelta de siglo con el desarrollo de los ferrocarriles. Es el período de la transformación de las comunidades en sus versiones restringidas

y que se prolongan hasta hoy. Con ello, tiene lugar la redefinición del formato republicano inicial[2].

Por último, un período iniciado hace medio siglo o a lo más 60 años, en el que las microrregiones se disuelven como marco de estructuración social de la sociedad andina, para dar paso a una sociedad andina regionalizada por intensas migraciones y formación de espacios económicos y sociales andinos distendidos y ya integrados de manera más plena a la modernización regional, sus flujos e influjos. Es un período que se abre con posterioridad a la crisis del salitre, redefiniendo la relación entre campesinado andino y mercados regionales, notoriamente marcada por la acción del Estado como agente del desarrollo económico y, en lo político, por la inclusión social.

La regionalización conlleva un incremento exponencial de complejidad de la sociedad y de los universos de significados que intervienen en la vida social. Se manifiesta en un plano sociológico como diversificación de espacios sociales, multiplicación de nexos y relaciones individuales y colectivas, la acción compleja de instituciones y referentes sociológicos, emergencia de nuevos agentes y actores sociales; en uno simbólico como proliferación de referentes de sentido, desarrollo de campos de significado e incremento sustancial de la producción, circulación y recepción de mensajes en un contexto social más amplio.

7.2. La urbanización regional y el poblamiento moderno del norte chileno

Debido a la característica longitudinal del territorio chileno, su proximidad en todo su transcurso a las costas[3] y los tipos y diversificación espacial de los recursos naturales con que cuenta, se produjo ya a partir de la primera mitad del siglo XIX una temprana participación de las regiones en los mercados internacionales. Esto habría incidido, asimismo, en una también temprana urbanización. La condición no concentrada de los recursos naturales que se incorporan a los mercados de ultramar explicaría la emergencia correlativa de una urbanización relativamente poco concentrada en el conjunto del país.

El crecimiento de la población y la urbanización de la zona norte deben entenderse en el contexto del modelo primario exportador que, desde 1830 con la consolidación política chilena, hasta la crisis salitrera de fines de la década de los años 20, dinamiza los movimientos de población

---

2 La presentación de mucho mayores antecedentes y un desarrollo más circunstanciado de estas ideas se encuentran en toda la Sección II.

3 El país tiene un ancho total máximo de, aproximadamente, 300 km.

y la expansión de centros urbanos. Debido a que la región norte se anexa a Chile solo con la Guerra del Pacífico, ya que con anterioridad la actividad extractiva de Tarapacá alcanzaba volúmenes relativos modestos, nos interesa aquí el período que se abre a partir de 1880 con el auge de las exportaciones salitreras y que ocupará un lugar de preeminencia como fuente de riqueza y actividad nacional.

La explotación salitrera en el norte abrió paso a la creación y crecimiento de puertos y centros urbanos regionales[4], la construcción de redes ferroviarias que conectaban la pampa salitrera y los puertos de exportación, así como la puesta en funciones de diversas actividades asociadas (talleres e industrias, servicios marítimos, actividades bancarias y comerciales de importación y exportación, etc.). En relación con lo anterior, se produjo un acelerado crecimiento poblacional, especialmente a partir de 1880, provisto por flujos migratorios provenientes del Norte Chico y la región central de Chile. La primera de estas regiones habría aportado aproximadamente el 65% del total de la población migrante al Norte Grande (actuales regiones de Tarapacá y Antofagasta). El poblamiento adquiere un marcado carácter urbano, tanto por la distribución de la población en unidades concentradas[5] como por la incorporación de esta población a un mercado de productos de consumo humano provenientes de la región central y de servicios y bienes de ciudades importantes del centro, como Santiago y Valparaíso. En un volumen menor lo hacen también con bienes originados en los espacios andinos de influencia del ciclo como el de los valles y cordillera aledaños, el del sur del Perú o el del Noroeste argentino.

La población crece en la década 1885-95 en 4,7% anual, en la de 1895-1907 a 5,0%, entre 1907-1920 en 2,1%, mientras que entre 1920 y 1930 lo hacía en 0,1%.Las primeras décadas manifiestan tasas de crecimiento considerablemente más altas que las que al mismo tiempo presentaba el país[6]. El cuadro siguiente muestra la evolución de la población en el Norte Grande entre 1885 y 1930, es decir, durante la etapa expansiva del ciclo salitrero, hasta la crisis terminal de 1929-30.

---

4 Por proceso de urbanización en sus alcances demográficos entenderemos, siguiendo a Geisse, "el que tiene lugar cuando las tasas de crecimiento de la población urbana son más elevadas que las tasas de crecimiento de la población global" (*op. cit.*: 49).

5 Unidades relativamente pequeñas, pero numerosas, en la franja salitrera del tipo *company towns* y algunos puertos que crecen explosivamente en la costa.

6 A título comparativo, se puede mencionar que el país crecía para los mismos períodos a porcentajes de 0,7%, 1,8%, 1,4% y 1,4%, respectivamente.

Cuadro 8
Población total, rural[7] y urbana y ciudades principales del Norte Grande (1885-1930)

Población	Año 1885	Año 1895	Año 1907	Año 1920	Año 1930	Crecim. en el período (%)
Población total Norte Grande	88.305	141.762	234.324	289.569	292.096	130
Población urbana	38.181	86.478	111.688	137.083	221.838	481
Población rural	50.124	55.284	122.636	152.486	70.258	40
Población Iquique	15.391	33.031	40.171	37.421	46.458	210
Población Antofagasta	7.588	13.530	32.496	51.531	53.247	601

Fuente: Geisse, G., *op. cit.,* p. 82.

La disminución progresiva del crecimiento de la población en las dos últimas décadas de la fase de expansión debe atribuirse a la culminación y posterior declinación de la actividad minera. Tomando en cuenta que no hay cambios tecnológicos que incidieran en mejoramientos radicales de la productividad, la disminución de los porcentajes de crecimiento es un buen indicador de la evolución de la crisis salitrera, a partir de la Primera Guerra Mundial. Esto es particularmente efectivo en la década de 1920-30. Los flujos emigratorios fueron de enorme magnitud. Geisse ha estimado que unas 40.000 personas (13,8% de la población regional de 1920) emigraron hacia zonas meridionales del país, en tanto que unas 100.000 (65,6% del total rural del área) lo hicieron desde establecimientos rurales (plantas y faenas mineras) hacia el centro y sur del país y a áreas urbanas regionales (Geisse, *op. cit.*: 84). Por tratarse de una fuerza de trabajo minera, sujeta a relaciones de producción capitalista, organizados como clase y afiliados políticamente, su ruralización e inserción en sistemas de explotación hacendales no habría sido una

[7] Se considera población rural a aquella que reside en sentamientos de menos de 2.000 habitantes. En esta vasta área, parte considerable de la población rural así considerada no estaba ligada a la agricultura sino que a actividades extractivas mineras. El asentamiento tipo en los campos de salitre era el campamento pueblo, aledaño al centro fabril, un diseño importado desde Inglaterra y con características marcadamente urbanas.

alternativa viable. Son entonces flujos migratorios que tuvieron un impacto de concentración urbana importante, especialmente en Santiago hacia fines de la década que se analiza. En la región salitrera ello se verificó en el incremento de centros de más de 2.000 habitantes y en el mantenimiento de tasas positivas de crecimiento en los puertos más importantes. De hecho, las ciudades de Iquique primero y Arica, después, sumida la primera en una grave crisis económica, recibirán una parte de la migración pampina. Los centros urbanos presentarían mejores condiciones para salvar la crisis que los campamentos mineros menores. Ello explicaría el reforzamiento y la continuidad de las tasas positivas mencionadas. La mayoría de los centros urbanos menores terminarán posteriormente por desaparecer, salvo aquellos donde se mantuvieron labores extractivas y de elaboración de Salitre (Victoria en Iquique y Pedro de Valdivia, Coya y María Elena en Antofagasta). En suma, si la fase expansiva tuvo como consecuencia la redefinición del poblamiento y la ocupación regional, con una impronta urbana notoria, la crisis más que cambiar las cosas habría reforzado este patrón de concentración urbana regional.

7.3. La condición eminentemente urbana de la población aymara regional

La aymara del norte de Chile es una población mayoritariamente urbana. Estudios independientes establecieron este hecho fundamental ya a fines de la década de los años ochenta (Van Kessel, 1992; González y Gundermann, 1989). Este solo hecho trae por vía de consecuencia algunas implicaciones de importancia para toda comprensión presente y futura de los aymaras: estos ya no son ni serán presumiblemente una minoría rural; en contraparte, como segmento de población urbana de la región de Tarapacá su sistema de relaciones sociales, las tendencias de cambio económico y social, los vectores de transformación cultural, etc., no pueden sino comprenderse, en una medida no despreciable, como fenómenos urbanos. Afortunadamente o no sabemos mucho más de su historia y realidad rural. Buscando equilibrar en alguna medida este estado de cosas, aquí nos interesamos por representar mediante un constructo teórico al que denominamos comunidad translocal un segmento particularmente denso de los patrones de relaciones sociales emergentes.

No existe una cuantificación acabada de la población urbana aymara. Hay algunos planteamientos que deben ser revisados con el objeto de acercarnos a un orden de magnitud aproximado con el cual operar como factor de referencia. El Censo de Población de 1992 incorpora

después de más de un siglo información acerca de la pertenencia étnica. La cantidad de aymaras urbanos de la región de Tarapacá ascendía según esta fuente a 11.447 personas mayores de 14 años en 1992 (INE, 1995). Por cierto, si incluimos a los menores de 14 años dependientes de los anteriores llegaremos a una cifra superior que gira alrededor de las veinte mil personas.

Sin embargo, el censo tiene ciertos problemas como para basarnos sin más en él. Uno de ellos es que la pregunta pertinente se planteó en términos de autoadscripción, aunque sin acotar adecuadamente esta, permitiendo, por así decirlo, cualquier tipo de identificación con lo aymara y no, exclusivamente, la identidad étnica que es lo que interesaba. Utilizando como filtro la variable "comuna de nacimiento" resultan dos cuestiones paradojales. La primera es que los aymaras urbanos deberían ser más numerosos de los que efectivamente se declararon como tales, ya que las personas nacidas en comunas rurales de la zona interior (correspondiente con el espacio indígena colonial) alcanzan una magnitud mayor. Esto nos envía a la cuestión de que un cierto porcentaje de individuos oriundos de la zona andina tradicional no se reconocen como aymaras. En efecto, hay una variación considerable en la autoadscripción étnica entre los aymaras chilenos, correspondiendo los porcentajes más altos a la zona altiplánica (en especial la del sur) y los más bajos a la de los valles. Esta pudiera aún ser más baja si tomamos en cuenta que un cierto número de migrantes del altiplano asentados en los valles (a los que han llegado como contingente de reemplazo de campesinos vallesteros migrantes) contribuyen a afianzar las magnitudes de autoadscripción positiva. Un esquema del mismo tipo vuelve a presentarse entre los emigrantes urbanos. Es decir, la mayor frecuencia de los nacidos en comunas interiores que no se reconocieron como aymaras corresponden a los valles y en especial a los valles bajos. Pero, por otra parte, la sensibilización positiva hacia lo aymara que han venido desde hace una década, aproximadamente, desarrollando en medios urbanos algunas agrupaciones indígenas con filiación altiplánica, contribuye, en sentido contrario a incrementar el nivel de autoadscripción étnica. Este efecto parece focalizarse en las generaciones jóvenes (principalmente hijos de emigrantes).

La segunda es que entre los que se declararon como aymaras encontramos una cierta proporción de individuos que difícilmente lo son más allá de sus simples deseos y empatía. Son personas que nacen en comunas extrañas a la localización aymara tradicional y ajenas, asimismo, a algún flujo migracional aymara hacia esas zonas. Lo anterior nos lleva a considerar seriamente la hipótesis de que una cantidad de individuos estableció un reconocimiento más cercano a la simpatía, la solidaridad, o al reconocimiento de un difuso origen indio de cualquier criollo en

nuestros países, más que a una pertenencia reconocible históricamente de manera clara. En definitiva, las cifras censales no nos sirven sin previas correcciones y múltiples ajustes. Una pregunta censal difícilmente será capaz de sortear con éxito los recovecos del sistema de identidades étnicas regional.

Las organizaciones indígenas se han pronunciado en su momento acerca de la cantidad de población indígena en la región. Algunos de sus dirigentes han manifestado a la opinión pública que los aymaras rurales y urbanos ascienden a 100.000 personas. Como resulta relativamente claro cuántos son los aymaras rurales (por la posibilidad de reconocer el territorio indígena y las comunidades de constitución colonial), la resta de los cerca de 12.000 aymaras rurales deja 88.000 en la cuenta de las ciudades de Arica e Iquique, amén de otras localizaciones en ciudades menores y en centros urbanos extrarregionales (por ejemplo, Antofagasta o Santiago). Esto último ciertamente es imposible a todas luces: la migración no ha sido tan masiva, la base de población histórica que migra no supera 15.000 personas, la tasa de reproducción de la población aymara está tendiendo a bajar, etc. Es una exageración entendible por la posición más ventajosa que deja a los dirigentes el lograr imponer cifras abultadas de población ante organismos públicos y también de la sociedad civil hacia los que se plantean determinadas reivindicaciones y demandas.

Por último, aproximándonos a cifras de población que consideramos más realistas, investigadores regionales se han pronunciado por magnitudes intermedias ubicadas a cierta distancia de unas y otras que acabamos de discutir. Siguiendo los razonamientos de Van Kessel (*op. cit.*) acerca de la población aymara, incluyendo los transculturados y restando la población rural, podrían haber 25.000 personas de ese origen en las ciudades de la región. Este autor procede mediante proyecciones elaboradas desde registros parroquiales y censales. Por su parte González y Gundermann (*op. cit.*), en estimaciones realizadas con base en tasas de expulsión migracional rurales, plantean la existencia de 20.000 migrantes. Con todo lo anterior no se nos precisa la cifra de aymaras radicados en medios urbanos, atestiguando de esta manera las dificultades de la cuantificación de poblaciones étnicas en situaciones como las de Tarapacá. Con todo, sí resulta razonablemente segura una estimación que ubica a los aymaras instalados en las ciudades tarapaqueñas según órdenes de magnitud que como mínimo duplican la de sus congéneres aún presentes en el medio rural. Con ello volvemos a la idea de partida de que la población aymara regional es en el presente una realidad ante todo urbana.

El paso de una condición rural a una mayoritariamente urbana tuvo lugar durante el siglo XX y, en especial, durante las cuatro últimas

décadas del siglo. ¿Cómo es que tiene lugar ese paso?, ¿qué características tiene ese traslado o emigración de población?, ¿qué patrones adquiere la migración?, ¿de qué modo interviene en ello el ciclo salitrero?, ¿cuáles son las fuerzas de expulsión y atracción operantes?, ¿en qué sentido se transforma la sociedad y el espacio social andino? A elaborar respuestas para estas interrogantes están destinadas las páginas siguientes.

7.4. Las migraciones aymaras: distribuciones y tendencias

Aclarar los datos básicos de la distribución, variaciones y antigüedad de la migración a las ciudades nos ocupará en los párrafos siguientes[8]. Como cuestión inicial se debe señalar que la migración no es algo que haya tenido lugar de manera homogénea en el tiempo. Advertimos variaciones según momentos históricos y áreas de proveniencia. Cada piso ecológico y cada microrregión campesina se ha incorporado al flujo general de la migración según condiciones propias. La constatación de este hecho nos plantea de inicio la cuestión de que tras los factores estructurales condicionantes de la migración encontramos factores locales y microrregionales que explican el ritmo y las características específicas de la migración en el nivel de las unidades intermedias entre la localidad y la región. Podemos advertir que estos últimos son ya factores internos que modifican el impacto de las fuerzas más generales que impulsan la migración. Acerca de unos y otros nos extenderemos en lo que viene[9].

---

8 El tema de la redistribución y reorganización del sistema rural, relacionado con el de las migraciones, es materia de parte del análisis y de las conclusiones de la sección anterior.

9 No nos pronunciamos aquí por migraciones con motivaciones políticas que desde los Andes, en especial valles bajos importantes de la zona, tuvieron lugar en la provincia de Iquique (Pica, Tarapacá), Pisagua (Camiña), (Codpa, Azapa, Lluta, Belén, Socoroma y Putre) en la de Arica, con destino al Perú. Acaecidas especialmente durante la segunda y la tercera década del siglo XX, denotan una de las páginas más negras de la historia regional por el grado de intolerancia, discriminación, xenofobia y violencia que se ejerció, con la anuencia y muchas veces con la participación directa de autoridades chilenas respecto de la población peruana propietaria de las tierras agrícolas de esos valles. El conflicto de nacionalidades, que así cabría calificar a tal proceso de violencia y represión, es el antecedente indispensable para entender la transformación de la estructura agraria regional desde el inicio de la cuarta década del siglo. Ese cambio está, entonces, no solo o principalmente basado en la crisis salitrera; quizá es solo secundariamente responsabilidad de la crisis económica regional que se origina con el cierre de la mayoría de las plantas salitreras a inicios de los años 30.

Cuadro 9
Año de migración según pisos ecológicos y microrregiones de proveniencia

Año de migración	Altiplano norte		Altiplano sur		Subtotal altiplano		Valles norte		Valles sur		Subtotal valles	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1994-1990	16	13,3	22	26,2	38	18,6	10	7,1	14	7,6	24	7,4
1989-1985	15	12,5	18	21,4	33	16,2	9	6,4	23	12,5	32	9,9
1984-1980	18	15,0	10	11,9	28	13,7	7	5,0	15	8.2	22	6,8
1979-1975	17	14,2	18	21,4	35	17,2	13	9,3	16	8,7	29	9,0
1974-1970	16	13,3	4	4,8	20	9,8	16	11,4	33	17,9	49	15,1
1969-1965	18	15,0	7	8,3	25	12,2	22	15,7	20	10,9	42	13,0
1964-1960	11	9,2	2	2,4	13	6,4	14	10,0	24	13,0	38	11,7
1959-1955	6	5,0	3	3,6	9	4,4	16	11,4	13	7,1	29	9,0
1954-1950	2	1,7	–	–	2	1,0	16	11,4	10	5,4	26	8,0
1949-1945	–	–	–	–	–	–	7	5,0	7	3,8	14	4,3
1944-1940	–	–	–	–	–	–	5	3,6	3	1,6	8	2,5
1939-1935	1	0,8	–	–	1	0,5	3	2,1	3	1,6	6	1,8
1934-1930	–	–	–	–	–	–	2	1,4	3	1,6	5	1,5
Totales	120	100	84	100	204	100	140	100	184	100	324	100

Fuente: Encuesta a emigrantes. Tarapacá, 1995.

La migración altiplánica es un fenómeno que se inicia desde hace unos 35 años y que ha tendido a incrementarse paulatinamente. Durante el período hay una progresión sin grandes oscilaciones en el sentido de un incremento en la intensidad de los flujos migratorios. Pero mientras en el altiplano norte ese flujo se inaugura más tempranamente con caudales altos y relativamente estables de migrantes y se mantiene hasta hoy, en el altiplano sur la migración se inicia con intensidad en la segunda mitad de la década de los 70 y, con una disminución a inicios de los años 80[10], reanuda una tendencia ascendente que debería estarse deteniendo para llegar a una tasa quinquenal estable. La de los valles, mucho más antigua, se inaugura en la década de los años 30, luego que el impacto de la crisis del salitre sobre la actividad económica regional se hace sentir también con fuerza en las comunidades de los valles. Los flujos migratorios se prolongan hasta ahora con porcentajes visibles de migrantes. Sin embargo, la mayor intensidad de la migración se habría dado entre fines de los años 50 y fines de los 70. Durante esas dos décadas se modificó la composición de las comunidades agrícolas, se redistribuyó la población rural regional y empieza a hacerse visible un segmento de población aymara urbana. Ahora, a diferencia del altiplano, no advertimos un desfase temporal en la migración según si consideramos las comunidades de valles del norte o del sur de la región; sin embargo, lo que sí es notorio es la tendencia a que las migraciones se hagan más tardías a medida que consideramos comunidades agrícolas ubicadas a mayor altura.

De esta manera, aunque la migración aymara moderna lleva casi siete décadas de iniciada, la formación de un contingente urbano significativo de migrantes aymaras en torno al que empiezan a constituirse las comunidades translocales es un fenómeno relativamente tardío, de fines de los años 60. Ese contingente y las estructuras sociales a las que dan nacimiento se asocian directamente a una historia de migraciones recientes. De hecho, el promedio de años de residencia urbana de los migrantes llega a 21,9 años. De lo anteriormente expuesto es que podemos valorar el proceso en el que se encuentra la mayoría de los migrantes y la creación de redes sociales, grupos y organizaciones urbanas como fenómenos de adaptación e integración a los medios urbanos.

Pero si lo ya dicho es válido en términos de prevalencia estadística, la vida aymara en las ciudades no se reduce a procesos de adaptación y rearticulación comunitaria. Hay un contingente de aymaras que se hace crecientemente mayor a medida que muchos migrantes establecen hogares familiares en los centros urbanos. Si es que no ha llegado, no está

[10] Lo que es atribuible a la disminución de oportunidades de empleo e ingresos que generó la recesión que azotó las ciudades de la zona norte (así como a todo el país).

lejano el momento en el que las generaciones de aymaras nacidos en las ciudades constituirán la mayoría de esta población y la mayoría de la población aymara regional. Si a los migrantes puede considerárseles en cierto sentido como campesinos en la ciudad, llegará el día en no mucho tiempo más en que tenga que hablarse con pleno derecho de una etnia indígena urbana. De hecho, mientras todavía los flujos de población migrante desde los valles se mantenían altos, ya encontramos descendientes de individuos originarios de valles y oasis agrícolas que migran hacia la pampa salitrera y que representan la vanguardia de los que se trasladan a Iquique y luego a Arica al desencadenarse y desarrollarse la crisis de la industria salitrera. Lo mismo sucedió con los descendientes de aquellos que migraron a los valles cercanos a Arica y que fueron los primeros en dirigirse a esta última ciudad cuando la economía del puerto empezó a activarse hacia la mitad de los años 50. La segunda generación en franca expansión y la tercera ya en ciernes son los que están tomando y tomarán en sus manos el desarrollo de procesos de formación de nuevos espacios sociales e instituciones culturales más allá del piso adaptativo que pavimentaron sus progenitores. Se entiende que aquí nos pronunciamos menos por la emergencia de una sociedad andina urbana que por la sociedad que organizan los migrantes.

7.5. Patrones de la migración andina en la región de Tarapacá

Es posible destacar que no solo existe un tipo de emigración constante y principal hacia los centros urbanos, sino también desplazamientos de población dentro del mismo sector rural. Estos se deben a la apertura de nuevos espacios para la agricultura, como ocurrió con las zonas de colonización creadas con la Reforma Agraria en los valles de Lluta y Azapa y a los que llegó durante los años 60 y sigue llegando hasta hoy una parte no desdeñable de la población aymara migrada desde tierras altas. También obedecen a la posibilidad de instalarse en áreas que van quedando desocupados por efectos de la migración de sus habitantes originales, como ocurre en la zona de valles económicamente deprimida para sus habitantes originales, pero aún atractiva para personas provenientes de sectores más altos. Asimismo, se hacen presentes para satisfacer las necesidades de mano de obra (temporal o permanente) que generan, especialmente, las zonas agrícolas más dinámicas ubicadas en valles bajos y oasis.

La movilidad y migración interna son claramente mecanismos de redistribución de población aymara siguiendo una lógica económica. Es notoria, por ejemplo, la relación entre el aumento de la superficie cultivable de ciertos sectores bajos, con el aumento de la población de origen aymara en los mismos (reemplazando, incluso, a otro tipo de

campesinos). Estos procesos no se detienen en la agricultura. Desarrollan ramificaciones hacia las ciudades. Se trata de migraciones escalonadas, que tardan a veces dos generaciones en concretarse. No obstante, hoy las migraciones directas hacia los medios urbanos tienden a crecer (González, H., 1996a).

La alta cordillera y altiplanicies también se incorporan a las migraciones. Empiezan a trasladarse de manera notoria desde los años 70 y ello se mantiene hasta ahora, engrosando los flujos y definiendo, en cierto modo, una segunda oleada migratoria. Estaban al margen de la corriente principal de migraciones de mitad de siglo por encontrarse menos involucrados en la crisis, por la existencia de factores culturales como el monolingüismo imperante que se transformaba en una formidable barrera a las migraciones urbanas, y por encontrar en el agro condiciones de ingresos y bienestar todavía suficientes. Estas condiciones cambiarán posteriormente. Se generan presiones de expulsión asociadas al crecimiento de la población que tiene lugar durante la segunda mitad del siglo (lo que a su vez estaría en relación con mejoramientos en las condiciones sanitarias), a un deterioro de condiciones ambientales (proceso de desecamiento paulatino) y a la desaparición de fuentes de trabajo, ingresos y acceso a productos que se habían integrado a la economía campesina o que formaban parte de sistemas de economía campesina microrregionales en rápida transformación. Se generan asimismo condiciones para la migración radicadas en un aumento de la castellanización, en demandas educativas y de servicios no provistas por las localidades rurales y en una mejoría del transporte y las comunicaciones, así como factores de atracción, como oferta de bienes y servicios no disponibles en las zonas andinas de altura y espacios de trabajo e ingresos.

En este proceso, las comunidades de altiplano y precordillera alta se han transformado en expulsoras netas de población. Los sectores altos, incluidos los de Bolivia en la frontera con Chile, son los que proveen constantemente de población de reemplazo a los sectores agrícolas más bajos. Sin embargo, quienes se instalan en estas zonas, preferentemente aquellas más dinámicas (como Lluta y Azapa), siguen contactados con sus comunidades de origen, manteniendo generalmente derechos. Incluso aquellos instalados en las ciudades pueden seguir vinculados al sector rural por medio de actividades ligadas a la agricultura y mecanismos de renta. En efecto, existe también un grupo importante de residentes urbanos que todavía conservan derechos sobre pastizales o mantienen algunos animales en el altiplano, o terrenos de cultivo de valles. Esto origina una gran cantidad de arreglos que toman la forma de relaciones de custodia o "cuidado" de propiedades, que operan generalmente entre parientes.

De esta manera, los flujos migratorios no son necesariamente simples y directos entre la comunidad de origen y la ciudad de destino. En cuanto fenómeno social de movilidad espacial la migración andina es algo que suele desarrollarse de manera más compleja. Los patrones de desplazamiento tampoco son estables en el tiempo. Pueden iniciarse según un estilo característico e ir derivando en otros. Podremos a continuación analizar aspectos básicos de una y otra cuestión.

Un primer antecedente a tener en cuenta es que en las microrregiones campesinas del pasado existió migración estacional regular y numerosa desde el altiplano a los valles agrícolas, y solo excepcionalmente (ante catástrofes climáticas) aquella se dio desde estos hacia el altiplano o desde el altiplano hacia regiones bolivianas. Salvo en ciertos momentos históricos precisos, poco frecuente fue también el caso de migraciones definitivas. Los criadores de ganado de la alta cordillera se desplazaban regularmente hacia los valles occidentales persiguiendo tres objetivos: en el altiplano sur y durante las temporadas propicias buscaban rentar forrajes estacionales para sus rebaños en las cabeceras de los valles; en toda el área interesaban también los viajes para efectuar intercambios de productos campesinos del altiplano (carne, cordelería, textiles, quinua, chuño, hierbas medicinales) por otros de los valles (maíz, trigo, frutas, a veces alimentos, herramientas y vajillas industriales); en tercer lugar, esos viajes normalmente se combinaban con estadías de trabajo en los valles desempeñando diversas labores de campo (voltear tierra, desgranar el maíz, desmalezar eras y campos de cultivos), etc. La migración definitiva podía darse mediante la adopción de niños pobres por familias de agricultores de los valles en calidad de ahijado-peón. En su vida adulta estos formaban una unidad familiar y eventualmente podían adquirir algo de tierra con que arraigarse más firmemente al lugar; caso contrario, mantenían de por vida la poco envidiable condición de peón. Más excepcionalmente pudo darse la obtención de tierras mediante mecanismos como la compra directa, la colonización de retazos de tierras, el arriendo y la custodia, provocando así el traslado a los valles.

Debido a que la migración a las ciudades se inaugura desde los valles y con ello una cierta proporción de los migrantes se desprendieron de los retazos de tierras agrícolas que poseían, se abrió la posibilidad para que, además de su traspaso a otros miembros de las mismas comunidades, pudieran adquirir tierras campesinos migrantes desde el altiplano y, a veces, los provenientes desde la altiplanicie boliviana. Como pares de intercambio y trabajadores estacionales, algunos de ellos habían primero obtenido tierras mediante el pago de rentas (mediería, arriendo y otras formas) por parte de migrantes de los valles que no se desprendieron de sus posesiones, como un paso previo a la adquisición de algún pedazo de chacra. Otros, por su escasez de medios no tuvieron más remedio que

continuar hasta hoy, si acaso no terminaron de migrar a las ciudades, como precaristas en los valles. Debido a una más temprana migración de campesinos desde los valles a las ciudades, entonces, es que se crearon condiciones para que migrantes de reemplazo fueran paulatinamente incorporándose a comunidades de valles que con antelación a esos momentos históricos se demostraron mucho menos permeables. Por lo demás, los descendientes de los recién llegados y otros miembros de familias con raigambre vallestera más prolongada siguieron migrando regularmente desde los valles.

Se configura así un patrón general de migración común a toda la zona aymara. Se define por dos atributos básicos: un desfase temporal entre la migración de campesinos originarios de comunidades agrícolas (la mayoría de los primeros migrantes) y los de las comunidades ganaderas de la altura (que se incorporan más tardíamente a los flujos migratorios), y, segundo, un escalonamiento o migración por relevos caracteriza en los primeros tiempos a un caudal significativo de los migrantes del altiplano, un buen número de estos no pasa directamente a las ciudades sino que se instala en espacios generados por la migración previa de agricultores. Sin embargo, no en todas las zonas su aplicación fue consistentemente homogénea y en la actualidad se manifiestan variantes importantes. Al final ello nos lleva al tema de las transformaciones de los patrones de migración aymara.

En el altiplano norte la migración se activa más tempranamente que en su homólogo sureño. La migración tuvo inicialmente por blanco, además de la ciudad de Arica, los valles agrícolas de la cadena de comunidades ubicadas entre Putre y Tignamar. En la actualidad se da preferentemente de manera directa hacia la costa (Arica y los valles de Lluta y Azapa). Se detectan todavía algunos casos de migración a las aldeas de altura, pero son proporcionalmente poco significativos. Aparecen también desplazamientos en el mismo altiplano en búsqueda de tierras de pastoreo y trabajo. En el altiplano sur, por su parte, las migraciones son más recientes y esta sigue presentando una imagen escalonada. Incluye cabeceras de valles en la alta cordillera (compras de terrenos de pastoreo y residencia en ellos, al menos temporal), valles precordilleranos (de las quebradas de Tarapacá y Camiña), valles bajos y oasis piemontanos (parte baja de la quebrada de Tarapacá, el Oasis de Pica), el desierto (ocupación ganadera de reservas forestales en la Pampa del Tamarugal), pueblos del desierto (Pozo Almonte, ubicado en un nudo de carreteras provinciales y localidad con una creciente actividad relacionada con la minería del cobre) y la costa (la ciudad de Iquique, especialmente en Alto Molle y Alto Hospicio). Con todo, si en los primeros momentos la orientación agropecuaria de la migración tuvo la primera importancia, hoy la adquiere la instalación en sitios desde donde articular provechosamente actividades de comercio y transporte. Es

importante precisar que en el presente migración y comercio-transporte están dándose simultáneamente. Debido a las posibilidades de desarrollar comercio y transporte fronterizo en las zonas rurales, cuando la migración se asocia a estas actividades ya no consiste en el desplazamiento de individuos y hogares que optan por desarrollar labores por cuenta propia en esas áreas. Migran, entre otras razones, para articular mejor oportunidades de negocios y actividades de transporte desde medios urbanos.

Parte importante de la población original de las comunidades de los valles ha migrado a otros lugares, ya sea áreas agrícolas no comunitarias o a las ciudades. En parte han sido reemplazados, como ya dijimos, por campesinos oriundos de comunidades más altas. En la zona precordillerana del interior de Arica se dieron desplazamientos hacia áreas comunitarias más bajas como Codpa o el sector alto del valle de Lluta. Desde estos últimos lugares, a su vez, les antecedieron desplazamientos hacia Arica luego de la declinación definitiva de la actividad salitrera; a ella estaban relacionados mediante las ventas de productos y subproductos agropecuarios en sus cantones más septentrionales. Además de la proximidad de estos sectores bajos con la ciudad, recordemos que en la década de los cincuenta Arica se convierte en un importante foco de inmigración regional y extrarregional. En la actualidad, los más importantes movimientos se realizan hacia la ciudad de Arica y sus valles aledaños (Lluta y Azapa). En los valles interiores de Iquique las migraciones más tempranas se relacionan con los enclaves salitreros y provienen preferentemente de los valles bajos y oasis. El término de la actividad salitrera redirige estas migraciones hacia las ciudades costeras, flujo al que empiezan a incorporarse de manera creciente migrantes oriundos de las aldeas agrícolas de mayor altura. Arica y su temprano dinamismo irradia como foco de atracción también a la provincia de Iquique. Desde estas zonas de valles e incluso del altiplano se dirigen a esa ciudad contingentes numerosos de migrantes. Ello tiene lugar hacia fines de los años cincuenta, durante todos los sesenta y en la primera mitad de los setenta. A partir de ese momento el flujo se detiene y empieza concentrarse en Iquique.

De importancia para nuestra ulterior discusión acerca de las comunidades translocales es el hecho de que porcentajes considerables de migrantes del altiplano y de los valles siguen manteniendo derechos o propiedades en sus comunidades de origen. En un caso, ello permite el mantenimiento de rebaños y chacras o al menos condiciones para un eventual retorno. En el otro, origina comuneros urbanos por una parte y un sistema de tenencia precaria de la tierra por otra (bajo esquemas de custodia y aparcería). Todo lo anterior da a veces origen a arreglos laborales y residenciales complejos.

Según lo anterior las migraciones aymaras han sufrido varias transformaciones desde que se inauguran con mayor fuerza durante la década de los años cincuenta. Podemos resumirlas en, primero, que se pasa de un

patrón de migraciones por relevos y escalonamiento, como nota dominante, a otro en el que sin desaparecer lo anterior las migraciones se realizan directamente hacia los centros urbanos principales. Es manifiesto, asimismo, un mayor direccionamiento de la migración hacia los centros urbanos con los que las comunidades conectan más directamente, limitando el amplio radio de atracción que ejercía antaño la ciudad de Arica. Tercero, las migraciones tienen hoy bastante menos que ver con la producción agropecuaria que antes; como lo indican los cambios ya señalados, se conectan mucho más directamente con otras áreas de actividad en las que la relación con lo agropecuario o lo rural no desaparece (con frecuencia es central), pero se refieren más a funciones de circulación económica que a la producción. Por último, debido a que en algunas zonas rurales se han diversificado las posibilidades de ingresos más allá de la producción agropecuaria, la migración puede entenderse en ciertos casos como la búsqueda de mejores oportunidades de desempeño de actividades por cuenta propia no agrícolas, aunque rurales, y no solo como la búsqueda de nuevas posibilidades laborales; las fronteras entre lo rural y lo urbano tienden así a hacerse más difusas.

¿Cómo es que surge una migración escalonada y desfasada inicial que luego se hace cada vez más directa? El patrón de desfase temporal de la migración puede ser explicado apelando, por una parte, a la proximidad de las comunidades de valles con las factorías salitreras y con la ciudad de Arica y a las fluidas relaciones que mediante los mercados de trabajo y productos mantenían con esos sitios. Por otra, al aislamiento no solo geográfico, sino que también social y cultural de los valles ubicados a mayor altura y las comunidades del altiplano. El escalonamiento y relevo ya lo comentamos como una consecuencia de las posibilidades de instalación abiertas por la migración de campesinos de valles y el interés en asentarse allí por parte de migrantes altiplánicos. El que con el paso de las décadas las migraciones se hacen más directas es entendible por el abatimiento de las barreras físicas (que impedían un desplazamiento expedito y fluido de las comunidades con la región). Recordemos que una red caminera para vehículos motorizados se completa en la zona andina solo a fines de los años sesenta. También, por el derribo de las barreras sociales. En efecto, se rompen las mediaciones que ejercía un sector de población de las comunidades agrícolas sobre las comunidades de altura en su relación con la sociedad regional y los mercados; los miembros de estas empiezan además a familiarizarse por medio de viajes y de manera indirecta con las ciudades y sus formas de vida y trabajo. Otro tanto podría decirse de las barreras culturales. Una red de escuelas fiscales se completa en la zona también en la década de los sesenta y con ella se generaliza el conocimiento y uso de la lengua castellana. Cubiertos estos requisitos la migración se expande y focaliza hacia objetivos urbanos y rurales muy determinados.

7.6. Factores de expulsión

En las páginas siguientes delinearemos un modelo de explicación de la migración aymara que considera la existencia y operación de fuerzas internas, estructurales, que se ubican en el plano del sistema agrario andino. Se deberá acudir, asimismo, a factores igualmente internos pero radicados en el nivel de los actores, su subjetividad y sus intereses, en relación con una estructura agraria sujeta de presiones de cambio. Las dimensiones anteriores no se desenvuelven en un vacío contextual. Fuerzas externas están incidiendo sobre el modo de acción de los factores internos, dándoles orientación, facultando su expresión, abriendo o cerrando posibilidades de cambio y continuidad. Todo ello, sistema y actor, lo interno y lo externo, deben poder apreciarse, asimismo, de manera dinámica en una dimensión temporal y con parámetros espaciales definidos.

Puede ser cómodo iniciar la presentación acudiendo a un ciclo histórico regional, el del salitre, el que modela la condición moderna de la región de Tarapacá. Es también un factor clave para la comprensión de las características que asume la sociedad indígena regional y sus transformaciones. La relación entre economías campesinas aymaras y las factorías salitreras y centros urbanos regionales fue una relación compleja que podemos caracterizar, en lo económico, como de incorporación al mercado (mediante la inserción campesina en los mercados de fuerza de trabajo y en los de productos campesinos demandados por el mercado). Hacia la tercera década del siglo XX había una situación consolidada en la que la distribución de la fuerza de trabajo doméstica se modifica, al igual que la producción agropecuaria; ambas se habían reorganizado y reorientado profundamente hacia el mercado salitrero.

La hipótesis que planteamos es que los vínculos entre el enclave y las comunidades aymaras llegaron a ser tan estrechos que esta relación pasó a constituir un componente estructural del sistema económico, social y cultural aymara. Es decir, si durante momentos coloniales la sociedad indígena se veía lanzada compulsivamente a relacionarse con el sistema económico colonial regional, ahora se ve impelida por fuerzas internas a relacionarse con economías regionales de tipo capitalista. Esta considerable pérdida de autonomía repercutió en una transformación campesina correlativa a la crisis salitrera cuando esta derivó en la culminación del ciclo a fines de la década de los años 20. ¿De qué tipo fue esta relación que llegó a penetrar de ese modo el mundo indígena y que luego lo arrastró en su declinación a una situación de cambio? Lo principal nos parece radicar en la profunda mercantilización de las economías campesinas aymaras que se hacen dependientes en alto grado del enclave. La situación tiene sus particularidades en el mercado de fuerza de trabajo, en el

de productos campesinos y en el de bienes de consumo humano que es oportuno considerar brevemente.

El proceso podría plantearse en los términos siguientes: las necesidades de forrajes y la demanda de frutas y vegetales, en general de productos de consumo humano directo en la franja salitrera, articuló estable y masivamente la agricultura aymara de los oasis, valles cordilleranos y alta cordillera con las empresas y con los establecimientos humanos de la economía de enclave. Incorporó la economía agrícola del área andina próxima a la égida de la explotación salitrera empresarial. Se debe recordar que ello tiene sus antecedentes en la economía minera colonial, que se retomó durante el inicio del período salitrero, previo a la guerra, y que adquirió su forma definitiva durante la fase expansiva del ciclo. Las consecuencias son importantes:

En primer lugar, la producción se mercantiliza, se reorganiza en función de un mercado. Esta reorganización implicó, uno, un redireccionamiento de la producción (se incrementan hasta donde ello es posible las superficies destinadas a los forrajes y se desarrollan la producción frutícola y hortícola donde ello fuera viable). Dos, un empobrecimiento de la base de recursos explotados o, lo que es lo mismo, la pérdida de diversidad de productos a los que las economías campesinas tenían acceso directo (lo que se relaciona con tendencias de especialización productiva, cambios en los patrones de consumo y reorientación del destino de la fuerza de trabajo familiar). Tres, una pérdida de dinamismo de las relaciones al interior del espacio económico campesino fundado en un sistema de complementariedad económica interecológica (la producción campesina se torna dualista en cierto modo: una parte de la tierra se orienta a producciones para la economía étnica de intercambio y autoconsumo y otra se dirige al mercado, de allí que una parte significativa de la producción se reste a la economía intraétnica). Cuatro, una redefinición de la organización del trabajo en la producción campesina (como consecuencia de ello una parte de la fuerza de trabajo masculina se inserta en el trabajo minero directamente o en actividades de apoyo a la minería mediante el arrieraje y el comercio de productos andinos, por ejemplo, ovinos de cordillera, lo que implicó un aumento del trabajo agrícola femenino e infantil, quizá un aumento del intercambio producto-trabajo con segmentos indígenas de la alta cordillera y altiplano y el inicio del trabajo asalariado intraétnico)[11].

[11] Sería del mayor interés formalizar por medio de modelos los sistemas de relaciones y sus condiciones de transformación a medida que la organización de la economía campesina aymara se modifica bajo el impacto del mercado. Un análisis histórico debe complementarse con una aproximación estructural.

En segundo término, además de la producción agrícola, la economía campesina se mercantiliza en una doble dirección: la fuerza de trabajo y el consumo. Uno, la fuerza de trabajo aymara, en orden de importancia decreciente desde los oasis y valles bajos tarapaqueños hacia la alta cordillera, se integra a la fuerza de trabajo minera. Este diferencial de inserción en el mercado de fuerza de trabajo salitrero podría estar ligado, además de una obvia cuestión de distancia geográfica, a otros factores sociohistóricos y étnicos como: la distancia étnica generada principalmente en el monolingüismo aymara de la alta cordillera; a la inseguridad productiva de algunos sectores cercanos al desierto debido a ciclos recurrentes de sequías, lo que impelería a una búsqueda de complementación económica en el trabajo asalariado, y a la presión demográfica sobre la tierra que generaría un minifundio extremo, es decir, subdivisiones no procedentes en términos de sustentación de los hogares campesinos. Por tratarse de economías campesinas sujetas a períodos de intensificación del trabajo agrícola, para aquellos que no se instalaron definitivamente en los campamentos salitreros, se trató de un patrón persistente en el tiempo, pero estacional en la modalidad particular de inserción. Como es de suponer, los aymaras se ocuparon en las faenas más duras y peor remuneradas y se insertaron en condición de cuasimarginales en la estructura social salitrera (especialmente durante las compulsiones de chilenización que vive la región entre 1907 y 1929). Dos, se verifican cambios considerables en el patrón de consumo campesino. A esto concurren varios componentes relacionados. Tiene que ver con, a lo menos, dos grandes temas: el impacto de la mercantilización de la economía campesina y, por otra, un impacto de tipo sociocultural que podríamos calificar como un mecanismo de igualación, de nivelación social en el contexto de una ideología del progreso y la civilización. Esto genera condiciones de legitimidad y deseabilidad de bienes, manufacturas y servicios no producidas al interior de la economía étnica. La mercantilización de la economía aymara se expresa mediante su monetarización en un grado posiblemente nunca antes conocido. La disponibilidad de dinero hace posible el acceso a una multitud de productos, especialmente bienes básicos. Por lo demás, un mecanismo ampliamente practicado de intercambio fue el de productos (de origen industrial o por lo menos externo) por productos (aymara), que obviamente favorecía a comerciantes e intermediarios por medio del mecanismo clásico de valorizar poco la producción campesina y gravar considerablemente el medio de intercambio[12].

[12] No es posible detenernos para examinar con detalle las formas de explotación y exacción económica a los que el campesinado aymara ha sido objeto en el contexto de la economía salitrera. Para un análisis que no agota el tema, véase González, S., *op. cit.*

La mercantilización de las economías aymaras se manifiesta también en la transformación de los patrones de consumo humano[13]. Estos se hacen cada vez más dependientes de fuentes externas de abastecimiento. Es decir, no solo las capacidades productivas internas pueden hacerse insuficientes para sostener una población, sino que esta además ha internalizado necesidades sociales de consumo que el sistema económico campesino es incapaz de proveer en un grado adecuado. La comunidad autosuficiente basada en sus propias posibilidades económicas y las provistas por las relaciones, principalmente no mercantiles, con la microrregión campesina de la que forma parte, ya no constituye un mundo de vida satisfactorio para muchos individuos. Es necesario encontrar la realización de esas necesidades, expectativas, etc., más allá de las fronteras indígenas tradicionales. Ciertamente, no nos referimos solo a cuestiones obvias como el consumo alimentario, sino que también otros aspectos objeto de valoraciones social y simbólicamente significativas, como vestimenta, educación, aparatos mecánicos, radiorreceptores en su momento, apertura al mundo por los medios de comunicación de masas, etc. Estos cambios suponen mercantilización de las economías campesinas y, esta, monetarización. Además de la orientación de la producción hacia el mercado, una alternativa complementaria es la de obtener ingresos extraprediales y estos suponen migraciones temporales. Bajo ciertas circunstancias, estas se transforman en migraciones definitivas. El mercado fue una causa de las transformaciones, pero también un mecanismo para materializar siquiera mínimamente los cambios que venimos comentando. Las del mercado, aunque están lejos de ser las únicas fuerzas, posiblemente representan el principal factor de modificación de los patrones de reproducción social aymara durante el presente siglo.

El hito temporal o parteaguas más claro en lo que se refiere a la declinación definitiva de los asentamientos salitreros es la crisis mundial que, iniciada en 1929, arrastra consigo la economía del enclave salitrero. De un día para otro cierran un gran número de plantas[14], su población

---

13 Los cambios en los patrones de consumo humano no son una consecuencia solo de factores de conveniencia económica, de formas de estructuración de las relaciones de mercado y, en general, de relaciones económicas. También dimensiones sociales (de prestigio, por ejemplo) y culturales (referidas a la valoración diferencial entre bienes autoproducidos y alternativos de proveniencia externa) tienen un papel significativo.

14 Contamos con el testimonio de una anciana mujer residente en Ollagüe, quien recuerda el intempestivo cierre, a principios de 1930, de los trabajos en la minería de plata de Collahuasi, ubicado en la alta cordillera andina junto a la frontera con Bolivia, actualmente el extremo meridional de la comuna de Pica. El par de miles de almas que residían en esas soledades se vieron impelidos intempestivamente a buscar otros lugares de vida y trabajo. Con ello se interrumpe todo el sistema de relaciones que se había creado con el entorno andino inmediato (desde regiones bolivianas fuerza de trabajo y productos alimenticios, productos campesinos hortícolas y trabajadores

se dispersa en los puertos y una parte retornará al centro del país. La economía minera de Tarapacá se sostendrá sobre la base de importantes subsidios estatales a una actividad salitrera definitivamente deprimida. Más tarde tendrán lugar otras medidas reactivadoras tanto para el área de Iquique como para la de Arica. Estas acciones se organizarán ahora bajo la lógica de un Estado comprometido con el fomento económico o, al menos, interesado en implementar paliativos a la crisis que la región vive durante el período.

Con la crisis económica, el dinamismo económico regional impuesto por el eje de activación representado por la explotación salitrera se detiene y retrae, acarreando con ello un ajuste paralelo en las comunidades andinas. Se trata en realidad de un ajuste en la articulación de las dos economías y sociedades. Para ser más preciso y no caer en un dualismo estructural, se debe entender como una transformación en la relación que el segmento campesino regional de la economía minera mantenía con la economía salitrera y regional. Con la crisis mundial de 1929, la crisis consecuente en la industria salitrera funciona en nuestro argumento general como un marcador de cambio de época en la historia de la relación de la economía regional con las comunidades aymaras y, en segundo lugar, como un activador o factor incidente de cambios en los patrones de reproducción social aymara. Los que surgen del reajuste de la relación de las comunidades aymaras con la economía regional que se define desde 1930 serán aquellos que mantendrán vigencia y se desarrollarán durante los siguientes dos tercios del siglo XX. Los patrones sociales de hoy se constituyen mediante la concurrencia de diversos factores históricos, entre estos destacan precisamente los que organizó el cambio en la relación entre actividades extractivas mineras y economías campesinas aymaras.

Al pasar a formar parte del espacio de influencia directa e inmediata de la economía de enclave, la sociedad y economía aymara se había reorganizado, como llevamos dicho, de manera dependiente de esta economía. Los cambios en esta repercutirán en aquellas, aunque no necesariamente en una magnitud equivalente como alguna literatura quiere dar a entender. En efecto, con la crisis salitrera, se abre paralelamente una dinámica de transformaciones, que no podría calificarse de crisis andina, como lo ha supuesto Van Kessel (*op. cit.*), en los valles agrícolas y más indirectamente en la sociedad aymara altoandina. En un

desde Huatacondo, animales de trabajo y ganado vacuno en pie para consumo desde el noroeste de Argentina, forrajes de Calama y Chiu Chiu en el Loa medio) y, desde luego, conexiones con el exterior por medio del ferrocarril de Antofagasta a Oruro, para conectar con el que llegó a construirse un ramal, y antes que eso, con carretas para engarzar con los ferrocarriles de la pampa salitrera.

primer momento o, más bien, en la coyuntura de apertura de la crisis y durante años posteriores, es cierto que los ingresos provenientes del trabajo asalariado y la comercialización de productos agropecuarios se ven disminuidos, el circulante necesario para el abastecimiento de bienes no autoproducidos también escasea. Había la posibilidad de volcarse sobre una economía campesina tradicional (aumentando las producciones de granos, de crianzas menores, reactivando el intercambio, etc.) y ello parece haber ocurrido en cierto modo en la década de los años 30. Pero con una base de recursos productivos inelástica y con una población cuyo volumen se situaba definitivamente por encima de las capacidades de sustentación de una economía campesina con las características apuntadas (debido a la existencia de migraciones de retorno desde la economía salitrera a las localidades andinas de origen), el agro y la sociedad aymara vivieron algunos años de presiones internas sostenidas. De esta manera, ante el retroceso de la actividad extractiva en el desierto, el retorno a una economía autárquica no consistía en una solución viable. La salida más obvia fue que los excedentes de población desde los valles siguieran la ruta de una fracción de los obreros salitreros: dirigirse hacia las ciudades de la región y reforzar el desarrollo poblacional de estos centros urbanos. A su vez, el mercado de productos agropecuarios andinos se readecua y reorienta, ahora hacia los centros urbanos costeros, en proporción al gradual retroceso del poblamiento de la meseta intermedia donde se asentaban las factorías y pueblos salitreros.

Ya hacia principios de los años 40, entonces, parece haberse ido consolidando una respuesta aymara a las presiones de sustentabilidad aludidas. Esta se basó en un grupo de tendencias complementarias. Primero, sin duda se sostiene la producción campesina dirigida al autoabastecimiento, al intercambio de productos campesinos con el piso ecológico cordillerano y de la altiplanicie andina boliviana. Los pastores y llameros de las alturas interesaban no solo como proveedores de productos y subproductos derivados de la ganadería y de la agricultura de secano, también proveían una parte no desdeñable, como hasta ahora sucede, de la fuerza de trabajo extrafamiliar que estacionalmente requieren las explotaciones vallesteras. Con el concurso de ellos es posible sostener una reorientación de la producción local más intensiva en fuerza de trabajo, por lo que la continuidad de la producción destinada a la economía andina microrregional es una condición o factor coadyuvante en el éxito del cambio hacia la producción para el mercado de consumo humano urbano que señalamos a continuación. Segundo, se impone la reorientación, con carácter de definitiva, de la producción hacia el mercado de consumo alimentario urbano de productos andinos de chacarería, en reemplazo del mercado de forrajes para animales de trabajo que había florecido desde fines del siglo XIX y que operaba mediante contratos con empresas para el talajeo

de mulas en los prados de alfalfa precordilleranos. La economía andina mercantilizada se dirige ahora, preferentemente, al aprovisionamiento urbano de frutas y verduras. Se cambia, entonces, de un función de servicio a empresas a una función de abastecimiento hortícola de la población. Esta reorientación toma dos direcciones. Una, son las poblaciones remanentes en la pampa salitrera: oficinas y pueblos del Cantón Huara-Negreiros que se activan temporalmente durante la década de 1950, una oficina Victoria modernizada (con mecanización de faenas, ampliación de la escala de operaciones, etc.). Otra, los puertos de la costa, Iquique en lo principal, pero también Pisagua, hasta incluso Tocopilla, más allá del Loa, mediante ferrocarriles y más adelante transporte terrestre[15]. A medida que la economía salitrera se repliega, se refuerza la colocación de productos en los centros urbanos, trasladando producciones a cada vez más distantes sitios a medida que mejoran las comunicaciones y rutas. Un segundo hito histórico queda representado en esta materia por el cierre de la gran oficina salitrera Victoria en 1979.Tercero, la migración de excedentes poblacionales que se generan con el retorno de mineros andinos del salitre a sus comunidades de origen y que el aumento en la demanda de fuerza de trabajo para la chacarería posiblemente no alcanzó a reincorporar. Se dirigen primero a los puertos de Iquique y, en menor medida, al de Antofagasta. Con esos destinos se inaugura el proceso. Más tarde se incorpora Arica (que posteriormente terminará por concentrar el grueso de las migraciones) y, todavía más recientemente, en los años de 1980, poblaciones asociadas a centros mineros como es el caso de Chuquicamata-Calama en la región de Antofagasta y Pozo Almonte en la Provincia de Iquique[16]. Aunque se iniciaron antes, los flujos andinos más importantes derivados de la crisis salitrera se habrían dado a fines

---

15 Es de importancia analizar el efecto de la construcción de la carretera Panamericana durante la década de 1960 en las economías andinas mercantilizadas, pero ello nos saca de la línea argumental aquí seguida. Baste decir que es un tema de la mayor importancia porque permite el acceso rápido por camión de productos agropecuarios con los que las comunidades andinas tenían poca competencia (frutas y hortalizas frescas, por ejemplo). Todo ello cambia hacia fines de la década de 1960 con el aumento de la rapidez del transporte y el abaratamiento de los costos de traslado de cargas que hace posible, precisamente, la carretera Panamericana.

16 La población aymara no ha estado ajena al reciente *boom* minero regional. Una cierta cantidad de fuerza de trabajo indígena masculina se ha integrado a la gran minería del cobre en desarrollo (Cerro Colorado, Collahuasi, Quebrada Blanca) y a otras faenas mineras de gran altitud como las labores en los campos de bórax. Como en el pasado, no constituye un volumen apreciable de la fuerza de trabajo total incorporada por estas grandes empresas. La diferencia con la participación atacameña, desde principios de siglo con un gran número de obreros en Chuquicamata, por ejemplo, es notable y significativa para cualquier intento de comprensión histórica de la relación entre etnia andina y economía regional en el norte de Chile.

de los años 40 y habrían durado hasta los años 60. Como es posible suponer, afectó principalmente la zona agrícola aymara (es decir, la zona precordillerana y de valles y oasis), precisamente aquella históricamente más vinculada a la economía de enclave.

Por tratarse de fuerza de trabajo no calificada, la inserción se realizó de preferencia en sectores como construcción o servicios menores. Retomando de manera creativa su origen campesino y una cultura del intercambio prácticamente milenaria, un visible contingente de migrantes termina por ubicarse de manera independiente en el pequeño comercio de productos agropecuarios y abastos de los mercados y ferias nortinas. Los más pudientes, además, con la adquisición de medios de transporte empezarán a desarrollar comercio con productos andinos y de proveniencia externa, transporte de carga y pasajeros, etc., a medida que, por obra del Estado y del trabajo de las propias comunidades, se va constituyendo una red caminera interior que conecta la cordillera con la costa.

Al adquirir cierta masividad, este ciclo de migraciones creará un contingente aymara urbano. Este tenderá a concentrarse en ciertos sectores urbanos y además en ciertos sectores de la economía urbana. Por tanto, fue posible una relación permanente y fluida entre aymaras en la ciudad. Una nutrida red de relaciones de parentesco socialmente operativas y una sólida identidad localista fue otra precondición para que la organización de estas relaciones tomaran, entre otras formas, la de comunidades, de colectivos organizados alrededor de objetivos de reproducción social y simbólica de la comunidad. Será un factor coadyuvante a una nutrida vinculación entre comunidad de origen y neolocalidad. Se constituirán así comunidades no fincadas en la tierra o provistas de contigüidad espacial. Serán comunidades translocales de gran importancia sociológica y cultural. Tendremos ocasión de examinarlas con más detalle, entendiéndolas como uno de los fenómenos étnicos contemporáneos más significativos.

Pero no todo acerca de la migración y la redefinición del espacio social andino es explicable por las transformaciones que tienen lugar en la economía andina, en respuesta o reacción a cambios y crisis en la economía regional moderna de la que forma parte indisociable desde la segunda mitad del siglo XIX. Tras los cambios en la relación estructural con la economía regional pudieran estar presentes otras fuerzas operantes en la misma dirección a la que conducen los ajustes y cambios comentados, que se suman o agregan para constituir efectos de desplazamiento de población que pueden adquirir la forma de migraciones definitivas a otros espacios regionales. Por lo demás, se habrá advertido del examen de los datos pertinentes a migración que presentáramos más arriba que la migración tiene lugar, principalmente, durante la década de 1960 y en adelante, momento en el que ya la industria salitrera cuenta en la

zona apenas con una empresa en pleno funcionamiento, la de Victoria, correspondiendo todo lo demás a campamentos mineros despoblados o semidespoblados y pueblos del desierto en franca declinación[17]. Por tanto, si la crisis salitrera presiona por cambios en la relación de la economía y la sociedad andina con la región, siendo consecuente con ello habría también que señalar que esa presión disminuye a medida que la base industrial y demográfica en la que tiene lugar se va desmantelando progresiva e inexorablemente. Y, sabemos por los datos hasta ahora elaborados, que cuando menor presencia tiene esa base económico-demográfica más intensas se van haciendo las migraciones. Una explicación plausible propia de esta material señala que la crisis de la industria del salitre y la economía regional, iniciada en los años de la Primera Guerra Mundial, pero multiplicada con la crisis mundial de 1929, define las condiciones de arranque de la migración andina entendida como un elemento o componente de un fenómeno y proceso más general al que hemos llamado redefinición del espacio social andino.

Un ampliación de la indagación podría orientarse mediante la pregunta de en qué condiciones agronómicas y sociales opera esa agricultura campesina y de algunos pequeños y medianos empresarios durante el siglo XX, además de guardar una relación estructural con la economía minera y luego con la economía urbana regional. En efecto, un primer tema al que debemos pasar revista se refiere a las condiciones naturales regionales. Como ya se supondrá, el andino es un territorio de montaña árido y sometido a notorios contrastes y exigencias climáticas. Las superficies provistas con algún potencial agropecuario se encuentran al menos desde fines del siglo XIX saturadas en su uso y no son susceptibles de expansión debido a la tecnología y posibilidades financieras al alcance de los campesinos aymaras. Pero junto con ello encontramos también un fenómeno de lenta desecación provocada por una disminución general de las precipitaciones que se combina con ciclos cortos de sequía. En el largo plazo se ha venido generando un déficit hídrico global al que se agregan coyunturas de crisis hídrica (años de sequías severas; más excepcionalmente pluviosidades excedentarias que generan avenidas intempestivas de aguas responsables de la destrucción de sectores agrícolas)[18]. Un efecto visible, aunque verificado más bien para la segunda mitad del siglo en cuestión,

---

17 El ciclo minero que se abre en la segunda mitad de 1980 requiere mano de obra especializada y allí no entran en juego de una manera notoria los aymaras por falta de calificación en faenas mineras que incorporan tecnologías cada vez más complejas y una alta mecanización de faenas.

18 A título de ejemplo, recordemos la situación dramática vivida en el antaño próspero vallecito de Camiña (provincia de Iquique), prácticamente destruido por avenidas catastróficas ocurridas en años consecutivos, 1999 y 2000. Pasarán varios años sin nuevos accidentes como para que, sumado el esfuerzo propio al de la acción estatal,

es el de la disminución de la oferta de forraje natural en la que se sustenta la ganadería del altiplano y de los valles altos, con lo que la producción pecuaria se contrae y se incremente así la inseguridad productiva. A su vez, la agricultura de los valles depende por entero de las aguas provenientes de cursos superficiales y de vertientes. Con la disminución global y coyuntural de caudales disminuyen las superficies totales cultivadas en las zonas comunitarias[19] y se lleva al extremo la presión de los ciclos agrícolas (aumentando al máximo los turnos de riego, tendiendo a cultivar especies y variedades menos demandantes de agua, etc.).

Pero eso no es todo. La contracción en la producción agropecuaria y, paralelamente, un aumento de las tasas de sobrevivencia humana (por mejoramiento de condiciones alimentarias y sanitarias y de acceso a establecimientos de salud, vacunaciones, etc.), provocan un desequilibrio entre la capacidad de sostenimiento productivo del medio (en disminución o, si somos más optimistas, al menos estancada)[20] y el crecimiento de la población. En efecto, en 1907 la población de las comunidades andinas históricas llegaba a 13.507 personas, mientras que actualmente alcanza a 13.446 individuos (INE, XVI Censo Nacional de Población, de 1992). En el lapso intermedio la población se ha mantenido o descendido ligeramente, según los momentos, aun cuando las tasas de fecundidad se han mantenido altas y las de sobrevivencia se han elevado. La solución histórica compuesta de altas tasas de mortalidad infantil, ciclos de vida individual con duraciones cortas y eventual migración ya no es procedente.

La crisis de disponibilidad de recursos se manifiesta en la producción agropecuaria campesina y esta en sus ingresos. Los estudios hasta ahora realizados respecto de la estructura de ingresos de las unidades económicas campesinas aymaras muestran que los montos promedios de las entradas (comercializadas y autoconsumidas) provenientes de la explotación predial sitúan a las familias aymaras tendencialmente por bajo de la línea

---

pueda recuperarse y habilitarse suficiente suelo agrícola y, de este modo, retorne la fisonomía tradicional del lugar.

19 No ha sucedido lo mismo en los valles de Azapa, Lluta y el oasis de Pica, los más importantes de la región en términos agrícolas, debido a las comparativamente mucho más elevadas tasas de inversión estatal y, últimamente, inversiones particulares intraprediales en infraestructura y tecnología de riego. Hay un evidente rezago en las inversiones de este tipo en las zonas comunitarias de mayor altura, cuestión no explicable en su totalidad por el tamaño de las superficies y las restricciones productivas de una zona de montañas.

20 Debido a un nivel de productividad que en general no ha mejorado ante estándares de tecnología relativamente constantes. Lo de relativamente busca morigerar la proposición anterior, ya que no es posible desestimar un efecto favorable generado por el mejoramiento de la infraestructura de riego en las comunidades de los valles, con el que desde el Estado se ha querido durante las últimas cuatro décadas, aproximadamente, paliar los efectos de desecación y sus consecuencias productivas y sociales.

que separa pobreza de no pobreza, según los parámetros que se utilizan para medir oficialmente ese estado social. Situaciones menos precarias, en términos estadísticos, están representadas por comunidades ubicadas en áreas económicamente más dinámicas (como es el caso del valle de Camiña) o en las que se han introducido innovaciones tecnológicas (como el cultivo de ajos en andenería y bajo riego como en Chulluncane en los altos de Iquique). La baja rentabilidad de las explotaciones prediales, además de otros factores objetivos y subjetivos reunidos alrededor de patrones de reproducción social profundamente transformados de sus orígenes puramente campesinos, dirigen a las unidades aymaras en la búsqueda de ingresos monetarios extraprediales. Trabajo extrapredial temporal o definitivo e ingresos por subsidios estatales se hacen así cada vez más importantes en la reproducción de los hogares aymaras (González, Gundermann y Rojas, *op. cit.*). Todo lo anterior compone un cuadro de fuerzas que presiona a las economías campesinas impeliéndolas a que en buen número se dirijan hacia otros sitios de la región donde se visualizan posibilidades de ingresos. Estos pueden ser sectores rurales económicamente activos (como los valles de Camiña, el oasis de Pica, o las áreas parcelarias no comunitarias de los valles bajos de Arica), o directamente a las ciudades de Iquique y Arica.

Por tanto, presiones ambientales de aridización sumadas a cambios demográficos de la población crean una crisis de sustentación de una población que desde la década de los 60 alcanza crecimientos vegetativos altos, históricamente inéditos. La migración como estrategia de salida a estas presiones de población por los recursos de sustentación económica andinos no es nueva, ya que fue inaugurada con los ajustes productivos y de movilidad subsecuentes a la crisis salitrera. La novedad radica en que la migración representa durante las últimas tres y quizá cuatro décadas la salida principal a la crisis de sustentación agraria que se ha venido dando en el espacio andino tradicional. En estas últimas décadas se refuerza considerablemente, entonces, una salida por el lado de la migración hacia zonas agropecuarias no comunitarias y a las ciudades costeras de la región y la macrozona norte del país. En los lugares de llegada encuentran a los migrantes andinos que en décadas anteriores habían empezado a fluir hacia esos lugares. Aprovechan las redes sociales que venían desarrollándose entre migrantes y comunidades de origen. En la medida que se activen y amplifiquen estas relaciones (económicas, culturales, socioorganizativas) estamos en presencia de un espacio social distendido; por los alcances de su cobertura espacial, de un espacio social andino regionalizado.

Sin pretender otra cosa que enunciar algunos de los términos que son partícipes de problemas con un alcance mayor y con diversas ramificaciones, resulta de interés enunciar efectos de emigración originados en la

acción del Estado, a veces pretendiendo precisamente la retención de la población. Aunque en esta materia (explicación acerca de las migraciones) otorgamos al mercado una importancia histórica central, aspectos como el de la intensificación reciente de la movilidad, las posibilidades de doble residencia, el patrón sociológico que producen las formas de movilidad y migración constituidas, no podrían analizarse adecuadamente sin el recurso a la acción del Estado en las zonas interiores de la región andina aymara.

Digamos, primero, que en razón de su condición geopolítica (más tarde, al amparo o en razón de los índices de pobreza y de migración), durante el gobierno autoritario (más o menos desde 1978)[21] y ya en los años 90 con los gobiernos de la Concertación, la zona interior de la región de Tarapacá ha recibido una considerable inversión pública canalizada mediante la acción de municipalidades y de organismos sectoriales del Estado. Aumento de la cobertura educacional, servicios de salud, asistencia social, jubilaciones para ancianos e inválidos, subsidios para madres con hijos pequeños, ayuda social en alimentos, operativos de ayuda social efectuados por fuerzas armadas y organizaciones privadas de caridad, becas escolares, proyectos de riego, infraestructura vial, infraestructura del hogar, infraestructura de servicios comunal, radiocomunicación, telefonía, subsidios de vivienda, capacitación técnica, ayuda ante emergencias climáticas, etc., conforman un nutrido, costoso y nada rentable (socialmente hablando, según los parámetros de evaluación de proyectos) itinerario de inversiones públicas en el sector. El propósito confesado es la incorporación de esa población a la región y el país, en su momento el crear una "frontera viva", detener la migración, ayudar a la superación de la pobreza crítica que la caracterizaría y, más recientemente, el fomento étnico.

¿Hasta dónde todo ello se ha conseguido? Una hipótesis que cuenta con numerosos puntos de apoyo en la evidencia existente es aquella que hace de la acción del Estado, contra todo lo planificado y lo esperado, un factor eficiente en facilitar condiciones materiales y económicas para la migración o, puntualizando mejor, para ejercer una apertura a la región que considera formas complejas de movilidad espacial, una de cuyas expresiones más visibles son las migraciones a los centros urbanos costeros. Se asumió desde la tecnocracia estatal de una manera simplista que a más inversión (en infraestructura, comunicaciones, servicios, capacitación, etc.), mejores condiciones existirían para reforzar la residencia

[21] Concordando con el aumento de las tensiones políticas y el riesgo de apertura de un conflicto bélico con Perú y Bolivia con ocasión del centenario de la Guerra del Pacífico, todo ello en proceso de escalamiento con los diferendos enojosos acerca de delimitaciones fronterizas que se mantenían con Argentina.

rural y la continuidad en la región cordillerana de una población estable e, idealmente, sujeta a crecimiento. Lo que no se consideró fue la capacidad aymara para aprovechar esa acción estatal en función de objetivos sociales divergentes en aspectos estratégicos de aquellos que desde el Estado animaban a los diseñadores de esos cursos de acción. Lo de la integración regional se lo tomaron en serio, pero construyendo una sociedad en la región, y no solo con la región desde su residencia tradicional en las alturas cordilleranas.

Los individuos, los hogares y los grupos locales se plantearon participar y desarrollar proyectos de vida mucho más allá de los límites geográfico-sociales al que el enclaustramiento histórico los había relegado. Utilizaron la educación para ser hablantes competentes del castellano (y con ello lanzarse a la obtención de una ciudadanía real, hasta donde ello es posible), los que, como en el altiplano, no los habían desarrollado adecuadamente en el contacto con las factorías salitreras (como las de los valles desde fines del siglo XIX), y con ello, al igual que todos los demás que requerían resolver esas condiciones para la comunicación, lanzarse a vivir, labrarse la vida, profesionalizarse los que pudieran, ascender socialmente desde la condición infamante de "indio", en la región, no en el refugio histórico[22]. Utilizaron y utilizan la acción de los movimientos

[22] El programa de escuelas de concentración fronterizas que inaugurara el régimen militar hacia fines de los 70 tenía el propósito confesado de retener población, de arraigarla en la zona. El programa tenía una finalidad geopolítica explícita, que por lo demás ya se desprendía de la sola evidencia de que se trataba de una acción de inducción estatal en área de frontera con Perú, Bolivia y Argentina; es decir, en todas las áreas limítrofes con los territorios de los Estados vecinos. A ello el Estado debía concurrir con la provisión de condiciones, desde una posición de subsidiaridad, para la iniciativa particular andina: el modelo que se tenía en mente era el de los pequeños empresarios agrícolas prósperos, tipo *farmer* norteamericano. Una educación básica mejorada (material y pedagógicamente) y una orientación técnica, se pensó, podía ser el mejor medio para contribuir desde la educación a ese propósito global. El resultado fue ambiguo si es que no contradictorio. La concentración de la población escolar tenía el propósito oficial de reunir con fines educacionales y de cultura cívica nacional a población normalmente dispersa. Para los aymaras de los altos de Iquique, cuyo caso conozco mejor, ello fue bastante bien recibido: sus hijos quedaban provistos de alojamiento y alimentación, evitando penosas caminatas, además de recibir educación formal. Una objeción que por aquel entonces emergió entre algunos padres andinos fue el de los riesgos para la formación de malos hábitos y el embarazo de hijas adolescentes, al no contarse con una vigilancia familiar efectiva. Pero nunca se puso en cuestión la educación formal y los contenidos de ella, así como la modalidad de concentración en internados. Representaba, según la terminología del momento, civilizarse, progresar, desarrollarse, etc., además de, suplementariamente, descargar bocas que alimentar en el hogar. Esa ideología del progreso, junto con el decidido rechazo a la cordillera y al modo de vida y cultura andina que propalaron sistemáticamente los maestros, terminó transformándose en un trampolín para la migración o, con más exactitud, para la regionalización de la vida andina. Nuestra

de pobladores por vivienda en las ciudades y participan activamente hoy en las "tomas" de terreno; se trata de un aprendizaje que algunos aymaras ya habían realizado a fines de los años 60 y principios de los 70, particularmente en Arica. Desde esos tiempos son activos demandantes de sitios urbanos al Ministerio de Bienes Nacionales, al amparo de su condición de pobreza, de manera individual u organizada, según los tiempos y las señales que provienen desde el Estado[23]. Los ahorros rurales, que ayudan a conseguir la intensificación del trabajo, una austeridad encomiable y, como no, toda la ayuda social que puedan conseguir del Estado, financian la postulación y la habilitación de viviendas populares subsidiadas estatalmente, todo esto en los centros urbanos de Arica, Iquique, Pozo Almonte y Pica, en donde hospedar a los hijos y parientes jóvenes que estudian o trabajan en la ciudad; crean por esta vía un sistema de doble residencia que habían inaugurado con anterioridad (quizá hace unas cuatro décadas) los migrantes desde comunidades en que las condiciones de comunicación favorables permitían innovar en esa doble residencia.

La situación de la lengua aymara en el altiplano, acerca de la que acabamos de hacer mención, nos pone en la pista de probablemente el único factor estructural interno conocido que desincentiva, o desincentivó hasta hace un par de décadas, la migración desde el espacio comunitario altoandino. A este respecto, la consideración de los vínculos de identificación y las redes de solidaridad que proveen las relaciones y grupos de parentesco, si lo vemos en la perspectiva de los actores y su subjetividad, no funciona como un mecanismo de retención, salvo para algunos individuos y de manera temporal, sino que más bien sirve de institución de apoyo para los proyectos de movilidad y migración. La condición de instrumento indispensable para la comunicación social que tiene la lengua se alza, por el contrario, como un impedimento estructural para los proyectos de movilidad y migración en proporción

crítica a ese programa era por aquel entonces bien intencionada, pero ingenua e incapaz de apreciar la complejidad del problema: discutíamos el desarraigo de la familia, la exposición a la coacción escolar y a una cultura escolar autoritaria, a la pérdida de un rol mayor de la familia en la socialización infantil, etc. Las familias aymaras estaban dispuestas a transar todo ello en función de objetivos, históricos si se quiere, que no eran otra cosa que el cambio social y cultural indispensables para aspirar a una integración efectiva con la región.

[23] Grupos organizados bajo la modalidad de comités que en el pasado participaron de la colonización de los altos de Azapa, comunidades indígenas y asociaciones indígenas creadas al alero de la Ley Indígena 19.253 de 1993, flanquean el mismo propósito, canalizado de manera individual y por medio de las Juntas de Vecinos bajo el gobierno autoritario. Adaptándose a la oferta existente y a las condiciones de gestión de esa oferta por parte del Estado, los objetivos finales son los mismos en cada período: ruptura de los límites sociales y geográficos impuestos por una situación histórica que tendía a mantenerlos en el espacio andino tradicional.

con la distancia cultural y social o, lo que viene a ser lo mismo, en proporción con alejamiento de la comunidad y la microrregión andina de origen en dirección a la región cuyos centros neurálgicos son los puertos costeros. Ahora bien, sabemos que en la alta cordillera andina el aprendizaje generalizado del castellano se produce con la escuela a partir, prácticamente, de la década de 1960. Es llamativo el que precisamente sea en estos años cuando se da inicio a las migraciones desde la región altoandina. Sin bases sociales para la recepción en los sitios de destino, estando estas todavía poco desarrolladas, y sin condiciones para la comunicación, las precondiciones para el éxito migratorio son pocas. No se trata entonces de una convergencia casual: las migraciones altoandinas empiezan a intensificarse cuando el impedimento de la lengua se está masivamente superando.

Con todo, además de factores estructurales de expulsión y retención, existen algunos de atracción desde el espacio urbano regional y el agrícola parcelario de los valles bajos que dirigen una corriente permanente de migración hacia la costa y las tierras bajas. De ellas hablaremos a continuación.

7.7. Factores de atracción y desincentivo de la migración

La historia moderna de las ciudades de Arica e Iquique puede organizarse según períodos de activación y crisis económicas que encuadran la migración aymara bajo la forma de factores de atracción o de falta relativa de incentivos para la migración. Por ejemplo, una coyuntura específica como la de la recesión de 1982-85 marca muy claramente un declive en las tasas de migración aymara a Arica e Iquique. Ello señala la existencia de un grado de sensibilidad de los potenciales emigrantes a la situación existente en los centros urbanos de destino. Concretamente, ellos se refieren a las posibilidades observadas de obtención de empleo, ingresos y servicios. Mediante la observación de unidades temporales más amplias, podemos apreciar el mismo fenómeno. No es que los factores de atracción/contención determinen la migración, pero sí es claro que influyen en los ritmos que esta adquiere. Estos toman perfiles específicos según la ciudad de que se trate[24].

En Arica es durante la década de los cincuenta que se produce una importante activación económica. Con anterioridad se trataba de una pequeña ciudad que había establecido desde principios de siglo un rol económico como puerto para la circulación de mercancías por ferrocarril

[24] Cf. También González, *op. cit.*

hacia y desde Bolivia. Mediante políticas de excepción, primero por medio de la obtención del estatus de Puerto Libre y, más tarde, con su transformación en un polo industrial dirigido a ocupar un papel en el mercado regional compuesto por los países signatarios del Pacto Andino, Arica sufre transformaciones significativas. Se transforma en una ciudad portuaria e industrial hacia la que afluye desde distintos puntos del país, especialmente de sus regiones nortinas, cantidades significativas de población buscando empleos y buenos ingresos. Con posterioridad a 1975, ya bajo la dictadura y en el contexto de la implementación del sistema neoliberal, se desestiman las condiciones de excepción y la relación económica de Arica con el mercado andino. Se presenta una crisis de la que hasta hoy no termina de reponerse. La baja inversión, altas tasas de desempleo, bajos ingresos, migración y bajo crecimiento poblacional son algunas de sus evidencias más notorias. Ahora, ¿de qué manera se insertan en esta historia de industrialización fallida las migraciones aymaras? La activación económica y el crecimiento poblacional de Arica constituye sin lugar a dudas un estímulo poderoso para la migración aymara. Pero según las evidencias que hasta ahora disponemos no lo hacen incorporándose de lleno al trabajo industrial, sino hacia áreas de actividad periféricas al núcleo de actividad dinamizador de la ciudad. Debido a la casi total falta de calificación para el desempeño industrial los aymaras nutrieron principalmente el sector terciario de la economía local. De esta manera, más que a la industrialización, a lo que efectivamente los aymaras migraron fue a cubrir ciertos papeles económicos relacionados con el considerable aumento de la población urbana de Arica. Ellos caen bajo la tipificación de trabajos por cuenta propia y economía informal.

Cuadro 10
Migración aymara a la ciudad de Arica por área de proveniencia según períodos históricos locales

Área de proveniencia	Puerto y corredor ferroviario (1930-1951)		Puerto Libre (1952-1961)		Polo Industrial (1962-1974)		Activación de Lluta y Azapa (1975-1995)		Totales (1930-1995)	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	1	0,7	10	6,6	45	29,8	95	62,9	151	100
Valles	25	12,6	43	21,6	63	31,7	68	34,2	199	100
Totales	26	7,4	53	15,1	108	30,9	163	46,6	350	100

Fuente: Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Cuadro 11
Migración aymara a la ciudad de Iquique por área de proveniencia según períodos históricos locales

Área de proveniencia	Crisis salitrera		Industria pesquera		Zona Franca		Totales (1930-1995)	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	–	–	11	20,4	43	79,6	54	100
Valles	23	18,5	51	41,1	50	40,3	124	100
Totales	23	12,9	62	34,8	93	52,2	178	100

Fuente: Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Pero la por momentos muy aguda crisis que se vive en la ciudad no deprime la migración aymara. Esta, que se había iniciado antes del Puerto Libre con contingentes de los valles, se activa considerablemente durante los períodos del Puerto Libre y del Polo Industrial. De paso incorpora cada vez más migración altiplánica, además de la sostenidamente alta de los valles. Por último, durante el período de activación de Lluta y Azapa, valles que constituyen un blanco preferente de migración en el período, la que proviene de los valles sigue manifestándose consistentemente alta, en tanto que la de del altiplano más que duplica la que mantenía durante el período anterior. Para entender todo esto no basta con apelar a las necesidades de abastecimiento y servicios que requiere en cualquier circunstancia histórica la población urbana, debido a que esta demanda se contrae notoriamente ante circunstancias de crisis. Asumimos que es el desarrollo agrícola de los valles de Lluta y Azapa el que reemplaza como foco de atracción principal para la migración aymara al mercado de fuerza de trabajo industrial y el de actividades conexas. En estos valles se produce hacia fines de los años sesenta una ampliación importante de la frontera agrícola. Esto fue posible con el concurso del Estado, quien financió diversas obras de habilitación, conducción de aguas, canalización y formación de redes de riego, etc., que se tradujeron en un aumento considerable de la superficie agrícola. Esta pasó, estimativamente, de 1.500 a 4.000 ha de riego considerando ambos valles. Lo anterior se estructuró en el contexto de la Reforma Agraria que, más que a la expropiación de la gran propiedad (que ya no existía en la zona desde la década de los años treinta), a lo que se abocó fue a la colonización y reorganización de predios en poder del fisco. En este proceso, además de campesinos del llamado Norte Chico del país (un área de pobreza campesina endémica), se posibilitó la migración de campesinos aymaras desde las comunidades agrícolas precordilleranas. Posteriormente, mediante mecanismos de

arrendamiento, mediería y compra de pequeñas superficies de parcelas más extensas se ha incorporado un numeroso contingente de migrantes aymaras. Además, ellos tienden hoy a reemplazar el campesinado no indígena proveniente de otras zonas del país. Como resultado de todo lo anterior, estos valles congregan en la actualidad alrededor de 30% de la población regional rural aymara total (González, Gundermann y Rojas, *op. cit.*). Desde la posición de productores hortícolas refuerzan su papel urbano de pequeños comerciantes centrados en el abastecimiento de productos agropecuarios.

En Iquique no advertimos un cambio en las características más generales del proceso de migración aymara, pero en esta ciudad la vocación principal aymara de trabajadores por cuenta propia muy relacionados al abastecimiento agrícola en pequeña escala para consumo humano, tiende a ser reemplazada en la actualidad por el de comerciantes y transportistas que operan de una manera mucho más diversificada bajo el estímulo de la Zona Franca Comercial con sede en la ciudad. En efecto, a la profunda crisis en la que se ve sumergida la ciudad como consecuencia de la depresión general de la actividad minera salitrera, por acción inductiva estatal se intenta su reactivación a partir de principios de los años sesenta con la instalación de plantas elaboradoras de harina de pescado y conservas. Se trató de medidas de dinamización de la economía de la ciudad cuyo impacto fue considerablemente menor que en el que tuvo lugar en Arica, con mayor actividad portuaria y una industrialización más intensa y diversificada. Bajo la dictadura se decreta la creación de la Zona Franca Comercial e Industrial (hasta ahora mucho más comercial que fabril) que empieza sus operaciones durante la segunda mitad de los 70 y que progresivamente va ampliando la escala y variedad de sus operaciones hasta alcanzar Bolivia, el sur de Perú y actualmente el noroeste argentino, Paraguay y algunas regiones surorientales del Brasil. La ciudad se transforma así en un polo de activación económica regional.

La migración aymara hacia Iquique es temprana y con cierta intensidad, lo que es atribuible a factores de arrastre de la crisis salitrera. Se hace un tanto más pronunciada durante la década de los años sesenta e inicios de los setenta (en consonancia, al parecer, con el carácter limitado de las medidas de activación económica que por esos años se implementaron para la ciudad). El aporte migracional lo efectúan, sobre todo, contingentes provenientes de los valles. La migración se despliega e incrementa en intensidad a partir de la segunda mitad de los 70, pero ahora con el aporte de un considerable contingente altiplánico. Ello se relaciona con un Iquique al que asiste un desarrollo explosivo de su población, llegando a constituirse como una de las ciudades del país con tasas de crecimiento más altas. La actividad comercial de la Zona Franca, pero también la explotación de tres grandes yacimientos cupríferos

(Cerro Colorado, Quebrada Blanca y Collahuasi) explica este crecimiento intempestivo. Esto genera una demanda de servicios (abastecimiento alimentario y transporte urbano) que en una parte menor es cubierto por aymaras, en calidad de pequeños comerciantes y trabajadores en actividades afines. Ese ámbito, esfera o nicho con presencia aymara es de pequeñas dimensiones respecto de la demanda bruta que genera la ciudad, pero de gran importancia como mercado laboral de acogida para los migrantes andinos.

Junto con lo anterior y como explicación complementaria de la dinámica de la migración, la Zona Franca desarrolla un activo intercambio comercial con Bolivia, el sur de Perú y, ahora último con el Noroeste argentino y Paraguay. Un grupo numeroso de aymaras provistos de medios de trasporte motorizado (taxis, camionetas, minibuses, buses medianos, camiones medianos y grandes) ocupan segmentos significativos del transporte de carga y pasajeros hacia y desde la frontera con Bolivia; en parte también hacia Perú cuando ese mercado estaba todavía abierto[25]. En cuanto les ha sido permitido desarrollan comercio en pequeña escala aprovechando ferias fronterizas. El comercio no legal y el tráfico de estupefacientes tampoco les ha sido ajeno desde fines de la década de 1980[26]. Además del papel de trabajadores por cuenta propia, informales, pequeños comerciantes urbanos, etc., que les es característico, en las últimas décadas se ha abierto para un segmento de migrantes un amplio y dinámico campo en el transporte y comercio fronterizo activado por la Zona Franca[27].

De esta manera, la acción histórica y la dinámica del Estado y del mercado regionales proporciona oportunidades y posibilidades para la movilidad y la migración aymara modernas. Esto que aparece con meridiana claridad en el nivel de las políticas regionales de desarrollo y la acción que los agentes económicos capitalistas vienen emprendiendo

---

25 Para un análisis de las condiciones de arranque de ese proceso en la comunidad histórica de Isluga en la comuna de Colchane junto a la frontera con Bolivia, y cruzada por la ruta Iquique-Oruro por Pisiga, consúltese a Gundermann, 1986. El capital pecuario y oportunidades comerciales fronterizas posibilitaron que un grupo de aymaras provenientes de distintas zonas fueran definiéndose, a base de la riqueza acumulada y el prestigio que esa posición les depara, como un estrato diferenciado del resto de la población indígena

26 Existe un estudio inédito de Gundermann, 1999, acerca de la participación aymara en la circulación de estupefacientes.

27 El tema no es nuevo ni totalmente ajeno a los aymaras. Algunos de ellos actuaron durante la década del cincuenta y durante los sesenta como arrieros y agentes locales para el comercio fronterizo y el contrabando hacia y desde Bolivia. En la mayoría de los casos lo hicieron como dependientes de comerciantes rurales no aymaras ubicados en ciertas comunidades de valles y de casas comerciales de Arica e Iquique (cf. Gundermann, 1986).

al alero de estas medidas, también se presenta en, por así decirlo, las funciones rutinarias de ciertos organismos del Estado. No se trata de medidas de política que tengan por expresa finalidad el desarrollo regional; es decir, la expresión de la acción del Estado en una zona coherente con el modelo de desarrollo nacional. Nos referimos, específicamente, a modos de acción y reacción estatal más heterogéneos. Comentemos brevemente dos de los más importantes: el que se origina en el Ministerio de Bienes Nacionales, el que deriva del Ministerio de la Vivienda y Urbanismo y, más recientemente, la que emana desde la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Economías familiares por lo general pobres como las aymaras, durante sus procesos migracionales topan permanentemente con la cuestión del asentamiento, con el dónde trabajar y vivir en los nuevos sitios de instalación. Las vías de acción en esta materia son varias. Una, la adquisición de sitios urbanos, casas, bodegas, locales con potencial para instalar actividad comercial, o parcelas con valor agrícola. Pero esto pueden hacerlo inicialmente los menos; tal posibilidad se abre más bien en el marco de trayectorias residenciales y económicas ya consolidadas y exitosas (con capacidad de ahorro sistemático y, por lo tanto, de inversión). Otra, el apoyo en la solidaridad parental y comunitaria, de lo que hablaremos más abajo. Una tercera, por lo común complementaria con las anteriores, es la de apoyarse en algunas franquicias abiertas por el Ministerio de Bienes Nacionales para la adjudicación de sitios eriazos con fines habitacionales en las afueras de poblados rurales de destino (por ejemplo, Putre, San Miguel de Azapa, Camiña, Mamiña), o de pueblos del desierto (La Tirana, Pozo Almonte, Pica) y ciudades (Alto Hospicio en las afueras de Iquique; sectores de expansión poblacional popular de Arica), como asimismo de terrenos que pudieran tener valor agrícola[28]. A veces los municipios también participan de esto, autorizando, por ejemplo, la

[28] Lo planteamos de manera condicional, porque no existen en una región como esta excedentes de aguas corrientes que pudieran destinarse a fines agrícolas. En caso de existir, estas se asignarían más bien al consumo urbano o a proyectos mineros, comparativamente de mucha mayor rentabilidad económica y social. Nos referimos a aguas subterráneas en sitios en que existen condiciones climáticas apropiadas para la agricultura y presunciones fundadas de la existencia de aguas subterráneas a profundidades convenientes para su extracción económica y con calidades de salinidad no extremas. Los lugares en que se ha venido presentando una mayor presión para instalaciones agrícolas son la Pampa del Tamarugal (sector Huara), las afueras de Arica, Caleta Vitor, las nacientes de Tiliviche, los alrededores de Pica y las afueras del pueblo de La Tirana. Las asignaciones de estos sitios supone, entonces, que además de sortear el escepticismo de organismos públicos como el Ministerio de Agricultura, se deba lidiar además con las autorizaciones de la Dirección General de Aguas, dependiente del Ministerio de Obras Públicas, todo ello si no existen solicitudes previas de empresas y especuladores con la escasa agua del desierto nortino.

instalación provisoria de migrantes y solicitantes andinos. La edificación de establecimientos con fines residenciales, comerciales o productivos (talleres, pequeñas granjas) corre luego por cuenta propia o se verifica, eventualmente, de nuevo con la participación de algún organismo estatal. Otro tanto tiene lugar en el contexto de las políticas de subsidio a la vivienda popular por parte del ministerio del ramo. Algún ahorro previo junto con mensualidades de pago razonables, hacen definitivamente muy atractivo acogerse a los programas estatales de vivienda popular en sus distintas modalidades. El Ministerio de Vivienda ha participado, asimismo, del desarrollo habitacional en el caso de asignaciones de terrenos fiscales por parte del Ministerio de Bienes. Por otra parte, en especial respecto de terrenos fiscales para fines habitacionales, industriales y agrícolas, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena ha empezado, desde 1993 en adelante, a actuar en favor de agrupaciones aymaras que solicitan su intervención.

Como se puede suponer, dos son las estrategias de acción andina en estas materias: familiar y colectiva. Las relaciones entre una y otra son complejas y largas de detallar. Podríamos decir, de manera general, que una estrategia colectiva es asumida como un reemplazo y como un refuerzo o complemento de estrategias familiares, debiendo a este respecto ser cuidadosos a la hora de imputar supuestas orientaciones colectivas normativamente seguidas de acción social. Esto no obsta reconocer la existencia de un reservorio de experiencia y redes sociales e instituciones, como la comunidad o las parentelas bilaterales, que se constituyen en un instrumento de importancia a la hora de gestionar y desarrollar solicitudes y demandas hacia el Estado, o ante la eventualidad que las iniciativas particularmente emprendidas fracasen o tengan pocas posibilidades de resolverse. Por otra parte, la acción hacia el Estado toma la forma de solicitudes y proyectos que se gestionan por los canales oficiales siguiendo los trámites y plazos que la administración pública impone. No es ajeno a ello procedimientos informales para ganar voluntades (ruego, regalos, autodefiniciones apropiadas o *ad hoc* como la de indigente, más recientemente el manejo de etiquetas étnicas, etc.). Adquiere también la forma de acciones de presión: reclamos y quejas, denuncias en los periódicos regionales, uso de recursos de autoridad, demanda de reciprocidad ante políticos y autoridades basadas en relaciones clientelares de las que forman parte, acción directa como la ocupación de terrenos, etc. La efectividad de instalaciones no autorizadas o "tomas" depende de su condición colectiva y organizada. Estas organizaciones pueden ser exclusivamente andinas o, como en el caso de las "tomas" de terrenos en Alto Hospicio, individuos y grupos informales andinos se pliegan a organizaciones en los que la mayoría no son étnicamente aymaras. El

reservorio de experiencia, relaciones sociales e instituciones andinas tiene aquí una aplicación intensiva.

En cuanto a las redes sociales e instituciones, estas se yerguen como redes de apoyo y acogida que permiten aumentar las posibilidades de éxito inicial y reforzar la expansión de la migración. El recurso a la comunidad translocalizada y a los parientes, muchos de ellos forman parte de estas neocomunidades, tiene una importancia crítica para aquellos que no poseen recursos financieros ni experiencia urbana adecuada. Aquellos proveen hospedaje, información, empleos, relaciones con terceros, etc. Esas mismas redes y relaciones institucionales se activan en momentos ulteriores para propósitos y fines que no son ya los de iniciar procesos migratorios, sino que se emplean para su desarrollo y expansión. El inicio de estas bases sociales se encuentra en las migraciones salitreras o asociadas a la crisis de esta actividad a mediados del siglo XX. Ellas evolucionan posteriormente en asociación con los nuevos fenómenos y procesos regionales, así como con ciertos cambios en las propias migraciones andinas. Si el costo de instalación urbana sin bases sociales de apoyo la cubren los primeros migrantes, los de segunda generación aprovechan esta creación. No está de más recordar que esto es algo bastante extendido en las migraciones andinas consideradas ahora en términos subregionales. Por ejemplo, las migraciones a la Lima metropolitana (Degregori, Blondet y Linch, 1986; Golte y Adams, 1987).

Como se puede presumir y como ya se ha dado a entender, todo lo anterior no es ajeno al desarrollo de relaciones políticas paternalistas y clientelares con políticos locales (alcaldes y concejales), provinciales (diputados, directores de servicios provinciales, políticos de nivel provincial) y regionales (senadores de la república, autoridades de gobierno interior en el nivel regional, directores de organismos estatales regionales, etc.). En particular, durante la última década, la democratización política del país acarrea la necesidad de vínculos políticos diversificados entre la clase política y la burocracia estatal y la población regional, entre ella la aymara. El desarrollo de redes clientelares mediadas por la acción del Estado son un recurso del que tanto políticos como sectores populares dependen para mejorar las posibilidades de alcanzar sus respectivos objetivos.

Si cambiamos de perspectiva y atendemos ahora, siquiera escuetamente, a los puntos de vista y los significados que los actores aymaras le dan a la migración, incorporaremos una dimensión complementaria, indispensable para entender los fenómenos de movilidad espacial que dan origen a la redefinición regional de un espacio andino. Entre las razones aducidas por los migrantes para migrar priman consideraciones económicas. Según la Encuesta a Migrantes realizada en 1995 por González y Gundermann, alrededor de dos tercios de las respuestas se

organizan en torno de este tema, pero solo una ínfima minoría entrega referencias testimoniales de situaciones de origen; en los demás las alusiones se concentran en un razonable optimismo de obtener trabajo e ingresos urbanos. Un tercio manifiesta como factor de principal importancia para migrar el acceso a mejores niveles de educación para sí mismo o sus hijos. Podemos entender con facilidad la fuerza de las motivaciones económicas: en el medio rural se encuentran con poco o nada de tierras o animales, con recursos productivos declinantes, con una población aumentando y presionando por medios escasos, en definitiva ante una situación de pobreza que golpea los estómagos y las esperanzas de alcanzar una esquiva prosperidad; se mantiene vigente en la cabeza de muchos, por otra parte, la esperanza y la convicción de obtener empleo e ingresos urbanos dignos y de progresar. En suma, la búsqueda de la superación material preside las motivaciones económicas de la migración. Pero ¿qué decir respecto de la educación, la que también constituye una motivación generalizada?

En la conciencia aymara la educación es un instrumento privilegiado de otro tipo de superación. Si lo definiéramos respecto de los individuos sin duda se trata de alcanzar con ella algo tan simple, pero al mismo tiempo tan valioso para quien lo desea desde una condición subalterna: oportunidades y dignidad. Si lo abordamos en una clave más societal o política, si se quiere, ante lo que estamos es la construcción de condiciones de ciudadanía. En qué medida lo han alcanzado es otro asunto, pero lo que sí resulta claro es una demanda histórica consistente por educación y, en asociación con estas motivaciones y las oportunidades abiertas por la extensión de la oferta educacional, un mejoramiento en los niveles educacionales aymaras. En efecto, el promedio de escolaridad de los jóvenes aymaras rurales supera la oferta de años de estudio (sexto año de enseñanza básica) existentes en las escuelas de las comunas con prevalencia aymara. Los jóvenes aymaras migran hacia otros sitios, especialmente ciudades, para la continuación de estudios y la obtención de los niveles educacionales que hoy ostentan. En este proceso un porcentaje importante de ellos permanecen en las zonas urbanas descartando la residencia rural. La búsqueda de educación y la migración asociada privilegió inicialmente a los hombres. En el presente, sin embargo, hay una tendencia a la igualación y a la disminución de las diferencias educativas de las mujeres. Entre los aymaras urbanos, por su parte, el promedio educacional general de los aymaras de Arica es un año inferior al de la media de los demás residentes no indígenas de la ciudad. Esta desigualdad en los niveles de educación formal, sin embargo, se borran cuando consideramos a los individuos menores de 30 años. La diferencia se establece entonces entre los aymaras, en su mayoría migrantes, adultos, adultos mayores y ancianos. El ascenso de los niveles educacionales es una realidad. La expectativa de obtener educación, que

a muchos de ellos los motivó con fuerza a desplazarse hacia las ciudades, es hoy una realidad. Entre los rurales, aunque sus promedios permanecen todavía bajos respecto de la media urbana, también han experimentado una mejoría paulatina. Con todo, la eficacia de la educación como un recurso estratégico para alcanzar una relación más igualitaria en tanto que ciudadanos cabales es algo bastante más problemático de postular[29].

7.8. Transformaciones del espacio andino y la sociedad aymara

¿Qué implicó todo esto que venimos presentando y analizando para la sociedad aymara? Una respuesta adecuada debe considerar ciertos detalles y, para ello, es recomendable distinguir dimensiones en las que los cambios sociales se hacen expresivamente manifiestos.

7.8.1. *Los cambios económicos*

La incorporación al ciclo salitrero condujo, como dijimos, a un ajuste estructural de la economía y sociedad aymaras. Como rasgo caracterizador, la andina deja de ser ante todo una economía étnica (en el sentido de mantener un considerable grado de autosuficiencia)[30], para adquirir el carácter de una economía campesina basada en comunidades sucesoriales y locales inserta plenamente en relaciones de mercado dinamizadas por centros de actividad en los que priman relaciones capitalistas. Se trata de economías en las que no tienen lugar cambios tecnológicos profundos, pero sí una consistente reorientación de la producción y, en lo que será una tónica general del siglo XX, en la transformación de economías domésticas que dejan de ser solo agrícolas para empezar a ser simultáneamente dependientes de remuneraciones salariales (mediante el trabajo minero o la prestación de servicios entre los que destacaban el arrieraje y actividades conexas) y la obtención de rentas (de talajeo de animales de trabajo, servicios de arrieraje). En relación con ello, el patrón de ingresos campesinos se hace complejo, y un cierto número de sus unidades ve diversificados y aumentados sus ingresos (tanto por ingresos derivados del trabajo remunerado extracomunitario, como por ingresos

---

29 Otros factores de migración aducidos por los entrevistados son los problemas familiares (en su mayoría conflictos internos), la necesidad de apoyar personas ancianas, el acceso a salud, la obtención de vivienda y el Servicio Militar, en ese orden de frecuencia. Representarían razones incorporables dentro del argumento general que venimos siguiendo, o bien aspectos poco relevantes de considerar aquí con mayor detenimiento.

30 En esto sigo la línea de argumentación de Wolf (1971).

supernumerarios por relación a tasas de cambio étnico en la producción agropecuaria)[31], y sus posibilidades de abastecimiento, en especial de productos de proveniencia externa. De esta manera, la economía andina se mercantiliza extensivamente (antes de esos momentos lo era selectivamente) y, con ello, su orientación principalmente endocéntrica (economías domésticas de base comunitaria que giraban en lo principal en el marco de relaciones económicas microrregionales) se pierde, al mismo tiempo que su condición centralmente agraria también se relativiza (al incluirse el trabajo minero asalariado).

La articulación con y los efectos derivados de la incorporación al mercado minero no son, sin embargo, completamente uniformes. En las zonas de valles es más integral respecto de las tierras altas donde esa relación se basa principalmente en el mercado de productos campesinos, lo que goza de una mucha mayor continuidad que en el caso de los valles andinos; en estos últimos, la propia complejidad de sus relaciones con la economía del enclave hace más extensos y profundos los ajustes y cambios correlativos a la crisis. Por otra parte, también hay diferencias respecto de la zona andina de Arica. En esta, más que una relación con la minería del salitre, se desarrolló durante el siglo XIX una participación andina en el arrieraje que conectaba el puerto de Arica con el norte de Bolivia (región de La Paz). Con intermitencia se mantuvo activo, también, un mercado de la fibra de camélidos para los criadores de alpacas en las alturas del área. La arriería entra en crisis con la puesta en funciones a principios del siglo siguiente del ferrocarril Arica-La Paz, pero esta misma vía favorece el desarrollo de la minería del azufre en Tacora y otras actividades extractivas de alta montaña a las que los pobladores andinos de la región se conectan. A lo anterior debe agregarse el largo proceso de constitución de soberanía sobre la zona, con consecuencias de ruptura de los circuitos de intercambio y espacios económicos andinos del siglo XIX republicano[32]. Con todo esto queremos decir que, a su modo, también la

---

31 Esto último puede entenderse mejor si consideramos la necesidad de, por ejemplo, hortalizas y frutas en un medio desértico extremo y sin posibilidad de fuentes alternativas de abastecimiento más baratas. Estos productos alcanzaban precios relativos considerables de los que se beneficiaban las economías aymaras más cercanas a la franja salitrera. Ello es extensible también a productos de alta cordillera como carne, quinua y papas deshidratadas, pero en este último caso el sistema operaba bajo una fórmula de intermediación. Es posible señalar que en esto no solo se especializaron la región precordillerana, sino que también el altiplano como se acaba de decir y la zona de Arica (aceitunas de Azapa, vino y frutas de Codpa) y el sur peruano (ají, azúcar y derivados, aguacate, por ejemplo) que por medio de arrieros (en el caso de sectores más cercanos a las factorías salitreras) o el cabotaje (áreas más distantes), abastecían los puertos y la línea de oficinas.

32 En efecto, la construcción a principios del siglo XX del ferrocarril Arica-La Paz en buena medida liquida el rol de agentes de circulación que un cierto número de aymaras venían

zona andina de Arica vivió sus momentos de incertidumbre, rezago y ajuste. Tal parece, sin embargo, que por existir un centro minero en operación en la altura (la azufrera de Tacora) y debido a la actividad promovida por el ferrocarril Arica-La Paz (explotación de combustibles vegetales para Arica, faenas ferroviarias rutinarias), las repercusiones de estos cambios no habrían tenido una expresión aguda como la que se dio con el salitre en la década de 1930-40.

Un agro andino así estructurado se reorganiza parcialmente durante el período de la crisis salitrera. Si consideramos también el caso de la región de Arica, habría que definir estos cambios en los términos, un tanto más amplios, de procesos de constitución de economías de enclave, de creación de infraestructura moderna y de procesos políticos de anexión territorial y constitución de soberanía nacional sobre esos espacios; todo ello durante las dos décadas de fines del siglo XIX y las primeras cuatro del siglo XX. La dependencia de los mercados de fuerza de trabajo disminuye progresivamente, el de productos campesinos también se reorganiza para el abastecimiento urbano. El vacío dejado por el cierre de los mercados de fuerza de trabajo minero, de servicios conexos y de arrieraje se llena con las migraciones que, primero, siguen la estela de las migraciones obreras y, después, transitan la ruta de la economía andina del abastecimiento hortofrutícola urbano y de combustibles vegetales.

Un nuevo factor, más tardío pero igualmente importante respecto del cambio económico y de la reorganización de los espacios sociales andinos es, ya en la década de 1960, la inauguración de la Carretera Panamericana. Esta facilita y hace más económico el transporte por vía terrestre de numerosos productos (por ejemplo, frutas y en general producciones de panllevar), de los que los aymaras eran proveedores regulares en los centros urbanos y de los que obtenían ingresos interesantes. La modernización de las condiciones de transporte, distribución y abastecimiento de bienes de consumo para la población regional, que en este caso consistía en un incremento de la integración vial del norte con el centro del país y con regiones vecinas vía ferrocarril (Bolivia), y la apertura a la integración con otras zonas debido a procesos políticos (región peruana de Tacna), bloquea y obliga a recrear la relación entre las comunidades indígenas y la región. Los procesos regionales y nacionales más generales eliminan o reemplazan por otros medios y agentes, de manera total o parcial según los casos, las funciones económicas que en especial ciertos segmentos

jugando en relación con el altiplano boliviano. A eso es importante agregar la definición de fronteras y su progresiva implementación que obstaculiza la libre circulación de bienes y personas, que también repercutirá en la economía campesina de la zona al disminuir progresivamente sus relaciones históricas con la ciudad de Tacna (a partir de 1929, definitivamente peruana).

de población aymara cumplían en la región (arrieraje, fuerza de trabajo minera, abastecimiento hortícola y aprovisionamiento de combustible, como ya llevamos dicho).

En la medida que la economía aymara se acomoda y transforma según los avatares de los procesos económicos y sociopolíticos regionales y, en la misma medida que su población cambia los patrones de movilidad, inaugurando las migraciones definitivas al desierto y los centros urbanos costeros, la propia condición campesina de esas economías se modifica correlativamente y su definición de tal debe revisarse. Por lo pronto, es una economía considerablemente más heterogénea y, por tanto, diferenciada. Debido a lo anterior, resulta ser en su conjunto desagrarizada; es decir, dirigida a un conjunto bastante más diversificado que antaño de actividades económicas en que lo agrario es todavía un componente importante, pero está lejos de ser él único. Al ser más diversa y realizarse en varias ubicaciones geográficas (cordillera, desierto, costa, sectores rurales, áreas urbanas, etc.), entonces, en buena medida ella ya se deslocalizó, redistribuyó sus localizaciones mucho más allá de las comunidades históricas de las tierras altas. Si esto es así y si reconocemos que la presencia andina urbana es lo considerable que hemos dicho, entonces, también se desruralizó parcialmente. En este hacerse más compleja y heterogénea cambió profundamente, pero esto no significa simplemente una ruptura con los orígenes tradicionales o con los cambios iniciales promovidos por las primeras fases de la modernización regional; también hay continuidades notables. En otro capítulo de la sección III se analizan en detalle estas características contemporáneas de la economía aymara, en cuanto dimensión analítica que es indispensable considerar para una buena comprensión de las comunidades translocalizadas.

7.8.2. *Cambios sociodemográficos*

El paso de una economía étnica poco relacionada con el mercado a una economía campesina, intensamente mercantilizada, entre otras consecuencias estructurales transformó la relación previamente existente entre tierra y población. Hasta finales del siglo pasado, es decir, hasta el inicio de la fase expansiva del ciclo salitrero, salvo coyunturas históricas precisas, se dependió mayoritariamente de una base de recursos étnicos y se contaba con una magnitud de población ubicada, según creemos, alrededor del límite de sustentación permitido por la dotación y disponibilidad de esos recursos. Todo eso, debido a una base tecnológica fija y, por tanto, a causa de capacidades de producción y productividad correspondientemente estables, así como un patrón de consumo cultural e históricamente determinado, íntimamente asociado a esa base de recursos étnicos accesibles por vía de producción directa o de intercambio. El

equilibrio de la relación entre tierra y población se daba, sobre todo, por medio de mecanismos de autorregulación vital, a juzgar por las altísimas tasas de mortalidad infantil que prevalecieron hasta todavía no mucho tiempo entre la población aymara[33], y porque no existían válvulas de escape como la migración, disponibles para volúmenes importantes de población excedentaria[34]. Con el ciclo salitrero y la masiva inserción de la población indígena en un mercado de productos campesinos, servicios y trabajo asalariado que se forma con la economía del nitrato, el punto de equilibrio en la relación entre tierra y población se desplaza considerablemente en el sentido de una mayor capacidad de sustentación.

En efecto, la mercantilización de las economías andinas en su relación con las factorías salitreras, minas y actividades de arrieraje, fue creando condiciones[35] para un aumento paulatino de la población andina Se da un proceso que podríamos calificar de causación en espiral: la relación con los mercados generados por la demanda de las empresas extractivas condicionan más y más diversificados ingresos, los que a su vez permiten un incremento en la capacidad de sustentación de la población del agro andino; mediante un mejoramiento en las condiciones de consumo, sobre todo, se van produciendo incrementos de población que ya no pueden sostenerse en el agro, sino sobre la base de economías campesinas diversificadas, diversificación que es posible reproduciendo la relación con las factorías, campamentos y pueblos mineros, etcétera.

Acerca de esa situación excedentaria relativa se solapan, durante la segunda mitad del siglo XX, reforzamientos de las tasas de sobrevivencia que ya no se originan en efectos derivados de la relación con el mercado, sino en la acción del Estado. Mejoramientos en los medios de comunicación, en las rutas de transporte, en el abastecimiento alimenticio, en la atención sanitaria y el tratamiento de enfermedades favorecen un aumento exponencial

---

33 Promedios de vida adulta bajas, alta vulnerabilidad a enfermedades y prácticas culturales de regulación (como el infanticidio femenino que algunos hogares llegaron a practicar en coyunturas de crisis) completan el cuadro.

34 Forma parte del mismo problema la proverbial austeridad del consumo aymara, especialmente en las zonas de mayor pobreza. Ella debe entenderse como un patrón de conducta económica construido históricamente bajo las constricciones de, por una parte, una presión crítica respecto de los recursos de una zona de desierto y altas montañas y, por otra, de una población sujeta de exacciones sistemáticas (coloniales, después republicanas, etc.). En el presente, tal patrón de cultura económica es utilizado provechosamente en procesos de acumulación que, bajo ciertas condiciones, un segmento aymara viene desarrollando. De la necesidad se hace virtud, de la virtud enseñanza y de la enseñanza un hábito.

35 Mediante el mejoramiento de las tasas de sobrevivencia, cuestión a su vez ligada al mejoramiento del consumo. Solo mucho más tarde, en la década de 1960, se inauguran los mejoramientos sanitarios con un impacto decisivo en los atributos demográficos vitales aymaras.

de la población aymara. En la década de 1970, esta adquiere la estructura de una población en rápido crecimiento. Ese crecimiento alcanza a todos los grupos andinos, incluso el segmento más aislado de la alta cordillera y, llegado a un punto en que las posibilidades de retención e incorporación en el agro no son posibles, las migraciones dejan de ser selectivas para generalizarse a todos los estratos y grupos de la población aymara.

El declive de aquellas economías extractivas a las que los aymaras se encontraban estructuralmente relacionados rompe la relación virtuosa que se venía construyendo entre economía y población aymara. Por causa de la incorporación a los procesos modernizadores regionales, mientras un modelo de modernización declina y, ya avanzada la primera mitad del siglo XX, se buscan alternativas de desarrollo, un excedente de población aymara no encuentra una salida a sus problemas de sustentación y progreso sino en la aventura de la migración. Es decir, que por relación a un pasado en que la migración no habría sido, con toda probabilidad, el mecanismo más importante de regulación de la relación entre tierra y población, con el ciclo salitrero, la urbanización asociada y los masivos desplazamientos de población que desde y hacia diversas regiones acompañaron el inicio y el término de la fase expansiva, en este nuevo escenario, solo la migración y la generación de las modernas condiciones del agro y el campesinado regional permitieron, para el área de comunidades aymaras tradicional (pre y alta cordillera andina), resolver las tensiones resultantes de la formación de un excedente de población que la agricultura no era capaz de sostener durante el período de postcrisis (a partir de los años 30 como se ha indicado)[36]. En suma, la respuesta aymara a la crisis regional de principios de siglo consistió, para las áreas más directamente involucradas, en importantes migraciones que restablecieron una relación entre una economía campesina que había por relativamente largo tiempo dependido estructuralmente de fuentes económicas externas y las nuevas condiciones económicas que abre la modificación del patrón regional de desarrollo. Ellas tuvieron por principal resultado el restablecimiento de un equilibrio entre tierra y población, mientras se restablecía una nueva estructura de relaciones entre región y campesinado indígena.

Por otra parte, las migraciones no solo consistieron en desplazamientos definitivos hacia las ciudades costeras, sino que también supusieron una

[36] De hecho, durante el período salitrero expansivo y de inicio de la crisis, hasta donde sabemos solo un segmento relativamente pequeño de la población aymara se incorporó a la sociedad criolla regional y en la medida que pudo fue, correlativamente, integrándose y transformando, por un mismo movimiento, su base de etnicidad y su sentido de identidad. Es que durante el ciclo y en estrecha relación con las condiciones que generó, como ya se aludió, se fue desarrollando también una transformación social y cultural importante en la etnia aymara.

recomposición de la distribución de la población en el espacio agrícola regional buscando un balance mediante lo que podría denominarse como un sistema de vasos comunicantes. No se dieron durante un período sino que, en lo sucesivo, se producirán de manera permanente desde toda la región aymara desplazamientos hacia áreas agrícolas más dinámicas o hacia las ciudades costeras. Es decir, las migraciones se transformaron en el principal mecanismo de regulación de población y de las formas de distribución y asentamiento de la población aymara regional y según ello hay ciertos factores que desbordan una explicación simplemente centrada en una coyuntura de crisis, como se explicó más arriba.

En las áreas rurales y urbanas de destino se han mantenido altas tasas de crecimiento de la población aymara, sin que tengan todavía efectos importantes las políticas de control de natalidad y planificación familiar que son comunes a otros segmentos sociales populares del país. En las de origen, es decir, en las áreas andinas tradicionales o históricas, y en especial en aquellas más deprimidas económicamente, encontramos estructuras demográficas características de poblaciones afectadas por altas tasas de migración (promedios de edad altos, pocos hogares con progenitores en edad reproductiva, etc.), de las que sigue drenando población excedentaria que se van formando por crecimiento vegetativo. Tenemos por una parte, entonces, estructuras demográficas recesivas en áreas tradicionales que vienen por décadas expulsando población y que se conforman como tales precisamente por esas persistentes migraciones. Por otra, estructuras características de población en rápido crecimiento en las áreas rurales y urbanas de destino de la migración. Esta dualidad entre dinámicas demográficas recesivas y expansivas se relaciona, a su vez, con una de las particularidades de mayor interés resultante de la reorganización regionalizada del espacio andino que tiene lugar durante las últimas décadas: la continuidad de relaciones entre migrantes y población retenida en las zonas tradicionales. Solo así es posible, por ejemplo, implementar sistemas de doble residencia rural-rural o rural urbanas, donde los ancianos, adultos mayores y parientes cumplen el papel de las contrapartes rurales, en tanto que los jóvenes y adultos encabezan la apertura, instalación y desarrollo de las empresas familiares en las nuevas locaciones rurales de los valles bajos y el desierto o las ciudades.

7.8.3. *Transformaciones sociales y políticas*

La dinámica social aymara no puede apreciarse sino bajo una perspectiva de cambio, según esta, estamos en presencia de sociedades transformadas y en transformación mediante procesos de modernización y de incorporación a una modernidad regionalmente situada. Asumimos, como se ha hecho evidente, que las sociedades andinas regionales vienen

modificándose activamente, en especial durante el último medio siglo, tanto en extensión como en profundidad, según una intensidad y rapidez no conocidas con antelación. Hay por lo demás bastante consenso de ello en la investigación regional, aun cuando las evaluaciones resultantes ofrecen disparidades notables (González, H. 1991, 1996a, b, 1997a; González, S. 1990, 1991; Guerrero, 1978, 1984,1994; Gundermann, 1996, 1997, 1998b, c y d, entre otros; Van Kessel, 1978, 1980, 1990, 1992, Van Kessel y Guerrero, 1987; etc.).

Los cambios que están teniendo lugar en la sociedad aymara durante este período representan un proceso de drástica ampliación de espacios sociales y planos culturales en relación con los que se desenvuelve la experiencia individual y colectiva andina. Ese proceso lo hemos denominado como el paso de sociedades locales articuladas en microrregiones a una sociedad andina regionalizada (Gundermann, 1998d), distribuida sobre la región norte del país y transformada en y a partir de esa misma redistribución. Junto con ser una sociedad deslocalizada, que deja de estar sometida al imperio de fuerzas locales que se estructuran microrregionalmente, la andina es una sociedad considerablemente más heterogénea y diferenciada que en el pasado. La regionalización de la sociedad andina conduce no solo a una dispersión espacial, sino que sobre todo a una participación en la división regional del trabajo bastante más diversificada. Aunque todavía se advierte una tendencia o perfil de inserción económica y social regional coherente con el pasado agrario y campesino, la diversidad se expande cada vez más. Tal como se ha señalado, ello se expresa económicamente, por ejemplo, en las fuentes y las diferenciales de ingresos, pero también socialmente por la participación en segmentos sociales y redes cada vez más amplias y diversificadas. La dinámica social andina sigue, de esta manera, una pauta de aumento de complejidad, en un doble sentido: mayor diversidad de elementos y relaciones del sistema social andino y mayor complejidad para los sujetos individual o colectivamente considerados que tienen que vérselas con esa mayor pluralidad de planos, elementos y relaciones en sus vidas cotidianas (Melucci, 1999).

La nueva situación social aymara es la de un aumento de complejidad. Ello tiene consecuencias para la interacción social. Podemos apreciar esas consecuencias considerando el plano de las relaciones individuales y el de los agregados sociales. En cuanto a lo primero, la regionalización de la sociedad andina es también un factor de apertura a la realización más autónoma del individuo. Este ya no queda sujeto irremediablemente a la comunidad local ni al grupo de parentesco como antaño, el sino o destino socialmente determinado no se circunscribe a la condición campesina e indígena. Es decir, las instituciones locales no tienen ya la capacidad de prescribir cursos de vida atados necesariamente a la existencia campesina. Los grupos corporativos localizados y las redes de parentesco delimitados

por prácticas de endogamia pierden parte de sus posibilidades de incidir sobre las personas, de incorporarlas, de darles conducción a sus vidas, haciendo posible con ello un mundo de relaciones sociales mucho más distendido. Las condiciones estructurales de este cambio se encuentran en las transformaciones de la base material andina, en las migraciones, en la translocalización; en suma, en la regionalización de la sociedad aymara. Un papel no desdeñable, pero poco reconocido tuvieron en esto la castellanización de la población indígena, la educación formal recibida en la escuela nacional, el desarrollo de las comunicaciones y el de infraestructura de movilidad y transporte. Dicho de otra manera, la integración regional materializada por medio de la acción del mercado y del Estado, junto con el activo concurso de la propia población indígena abaten las barreras de contención social formadas históricamente, creando posibilidades de apertura a otros espacios laborales, residenciales y de vida.

A la apertura o, si se quiere, la disminución de la influencia de la sociedad tradicional en los individuos y el desarrollo de la integración de la zona andina a la región, le sigue una mayor participación aymara en la región. En este incremento, las propias formas de interacción social se transforman considerablemente, desde aquellas sustentadas en relaciones primarias a otras en que aumentan las relaciones secundarias, impersonales; pero también las de tercer y cuarto tipo mediante la propia monetarización de la vida andina, el acceso a los medios de comunicación y las formas modernas de documentación e información de las que se participa en cuanto sujeto en el mercado o de la acción del Estado (Calhoun, 1992b). Esto incide en que la interacción se haga más compleja en el sentido de diversificada y, también, cualitativamente diferenciada. Encontraremos así la formación de tipos de interacción en las que priman solidaridades de interés, que si bien no reemplazan aquellas que se despliegan conforme a valores (Natale, 1994), sí multiplican y enriquecen el campo de las interacciones sociales andinas. Este queda conformado por esa doble faz: de un lado relaciones orientadas hacia la sociedad regional basadas en solidaridades de interés y, por otra, la reproducción de relaciones dirigidas hacia las comunidades, grupos y localidades de origen (más recientemente, hacia la etnia) en las que se sostiene una solidaridad basada en valores culturales.

Esa faz anclada en la cultura y la sociedad de proveniencia representa una situación dada, en lo sustancial no creada o producida por los propios individuos y grupos. Representa la dimensión adscriptiva de la interacción social andina. La primera, en cambio, presupone un papel mucho más activo y eventualmente creativo en la producción de esas relaciones. La permanencia de una cara adscriptiva asegura una limitación de la contingencia e incertidumbre social, al especificar pautas de interacción en determinados contextos sociales y ante actores sociales específicos. De

manera general, ello regula importantes aspectos de la acción individual y colectiva andina. La posibilidad de desarrollar pautas electivas de interacción supone la existencia de individuos y de un contexto social en donde formas de interacción de ese tipo son plausibles y ventajosas en algún modo.

Hechas estas aclaraciones, podemos referirnos ahora al plano de los agregados sociales, especificando que las propias comunidades actuales, translocalizadas, pueden ser entendidas como la continuidad, reformulada y más compleja de interacciones, redes e instituciones andinas correspondientes con las comunidades locales, pero ahora en un contexto social regionalizado. Son comunidades sociológicas basadas en relaciones donde prevalecen patrones adscriptivos e interacciones definidas por valores culturales. Se advertirá que en este caso tratamos con sistemas de relaciones sociales que mantienen una situación de institucionalización y una relación más o menos definida con la tradición.

Esa continuidad, sin embargo, no debe llamar a error, la disolución de la comunidad andina tradicional es definitiva y, lo que tenemos hoy entre manos son neocomunidades formadas durante el período republicano chileno, a base de instituciones comunitarias preexistentes que se transforman al influjo de procesos modernizadores y dinámicas internas. Por lo demás, las etapas más tardías de la integración del espacio andino al Estado nacional conduce, desde la década de 1960 en adelante con más claridad, a una proliferación de agrupamientos funcionales y formas de representación locales que en parte se traslapan con las comunidades históricas y las neocomunidades. Con una impronta modernizante definida, entonces, las bases organizacionales y de representación aymara siguen teniendo firmes anclajes locales. Ello se ve fortalecido por la reciente municipalización del espacio andino (Gundermann, 2001), por la reorganización descentralizadora del gobierno interior en el nivel local que se inicia en 1980 con el gobierno autoritario y es continuado con su democratización por los gobiernos concertacionistas ulteriores. Ello generó el tránsito de espacios andinos que tomaban la forma de periferias de jurisdicciones municipales en cuyos gobiernos locales poco o nada se participaba en la práctica, a municipios andinos de primera importancia para la vida de sus habitantes e incluso de sus migrados, tanto por sus atribuciones y funciones, como por la dotación de recursos que administran. En efecto, las neocomunidades andinas o, en los hechos, comunidades translocales, son las unidades sociológicas en y desde las que preferentemente se fragua la política local, la disputa por el control de la representación y el gobierno local. Son también, unos y otros, beneficiarios en mayor o menor grado, de los servicios y ayuda social que se presta a la población que participa de las agrupaciones y organizaciones de base.

7.8.4. *De la cultura local a una cultura andina más compleja*

La segunda mitad del siglo XX en especial representa un período de intensificación de las relaciones culturales (y económicas, sociales, políticas) de las poblaciones andinas del norte de Chile con la región, el país y el mundo. La dinámica de período queda representada, según sostenemos, por el término de la ruptura con una situación de contención histórica en el espacio andino republicano. La continuidad y el cambio en la cultura andina quedan ahora sometidas a condiciones y fuerzas sociales parcialmente distintas. Sin embargo, ello no representa, necesariamente, el término de la diferencia y la pluralidad cultural, aun cuando tampoco la simple continuidad de la cultura tradicional. Esas fuerzas y factores quedan circunscritas por los procesos de modernización que tienen lugar desde el siglo pasado en la región de Tarapacá y que se intensifican durante el último medio siglo. La determinación de qué es la cultura andina de hoy depende en buena parte, entonces, de esas transformaciones modernizadoras[37].

Manteniendo la tónica general del argumento seguido en esta presentación y en concordancia con ella, consignemos que en las condiciones de integración regional (y nacional, por tanto) los agentes sociales andinos participan de y operan con una cultura mucho más compleja y diferenciada que en el pasado. Heterogénea, en cuanto a que las fuentes de sentido son hoy diversas y con múltiples orígenes; también en cuanto a que la dinámica de la apropiación, procesamiento y creación cultural con base en esos múltiples componentes no es solo de unificación, sino que también de constitución de segmentaciones y diferencias internas. Y ello por los planos concurrentes, por la condición estructuralmente más diferenciada de la propia sociedad, por la mayor autonomía de los agentes andinos, individual o colectivamente considerados. Más compleja en tanto que el sistema cultural andino es considerablemente más diverso. Participan de él varios planos, diversos orígenes, nuevas instituciones,

---

37 Puede ser oportuno establecer una noción de cultura útil a un análisis del cambio social andino. Digamos que goza de relativamente amplia aceptación la idea de cultura como significado, como dimensión simbólica y, por tanto, no separable sino analíticamente de lo social. Se dirá que "la cultura está en cualquier parte de la vida social, organizada como un flujo de significados que atraviesa la senda de formas significantes en medio de la gente" (Hannerz, 1992b:97). Como dimensión significativa de la vida social, la cultura puede ser vista de varias maneras. En primer lugar, como esquemas de percepción, concepción y acción interiorizados por los agentes sociales y que en la acción social operan como sistemas de disposiciones (hábitat en la conceptualización de Bourdieu). Desde luego, la cultura también se objetiva en las instituciones, en los modos codificados y fijados de la vida social y, en tercer lugar, en las prácticas sociales, orientadas por los esquemas subjetivos y por los marcos institucionales (Bourdieu, 1988).

varias esferas de acción cultural en la definición de los elementos y las relaciones componentes. Por lo demás, es no solo objetivamente diversa, sino subjetivamente compleja. Los agentes sociales tienen que lidiar con una heterogeneidad y diferenciación más o menos accesible, más o menos apropiable y manejable, según los grupos y segmentos andinos de que se trate.

Los procesos de modernización regional producidos por la acción del capital y del Estado tienen un efecto de integración social y de homogeneización cultural en las poblaciones aymaras. La intensificación de las relaciones andinas con la región desarrolladas durante el último siglo presuponen la formación de franjas, planos o esferas de significado antes no existentes en la cultura aymara, los que a su vez conducen a cambios y reajustes de aquellos que definían el plano de la cultura local, microrregional y regional andina o, si se quiere, la dimensión tradicional de la cultura andina. De estos fenómenos sabemos poco y representa uno de los grandes déficit de la investigación andina, no obstante se puede adelantar que la complejidad cultural actual no es sinónima de homogeneización. Es decir, las dimensiones y planos de significado que hoy componen la cultura aymara interactúan entre sí de maneras múltiples, disolviendo aspectos de la cultura tradicional e incrementando la homogeneización respecto de la cultura popular nacional o respecto de una cultura de masas globalizada. Pero también permaneciendo otros relativamente intocados, enriquecidos o hechos más complejos. Los hay otros tanto, asimismo, que se innovan y eventualmente expanden. En el contexto de los fenómenos de modernización e integración regional, por tanto, las desfavorables condiciones de poder aymara en la región tienen consecuencias respecto de las dinámicas y las direcciones del cambio cultural, pero ello no ha significado hasta ahora, no se ha dado automáticamente una situación de homogeneización cultural.

Lo que tenemos hoy como un primer plano del paisaje cultural andino es una cultura desterritorializada de sus bases locales de producción y reproducción (localidades, comunidades, microrregiones) para distribuirse sobre un ámbito regional mucho más distendido (rural y urbano, andino y costero, etc.) y a la vez descentrada ya en buena media de su institución nuclear, la comunidad andina. Esa fisonomía se compone también de deslocalización y ruptura de los límites de contención histórica de las culturas andinas en el espacio andino subregional (Perú, Ecuador, Bolivia, Noroeste argentino), en cuya dinámica irradian y solapan entre sí y hacia otros espacios culturales regionales andinos y no andinos. La cultura andina regional vive entonces no solo una dinámica de desterritorialización-reterritorialización (en la región), sino que también de reintegración dentro del espacio andino subregional. Hay que reconocerle a la cultura andina, por otra parte, diferencias de niveles culturales. A una cultura

tradicional (la expresión resulta un tanto forzada a esta altura del argumento) que designa los paradigmas de sentido y las prácticas cotidianas, vividas localmente, con base o enraizadas en la matriz cultural andino católica de origen colonial, debe añadirse a lo menos desde mediados del siglo XX una cultura andina popular. Su formación y reproducción se relaciona con la escritura, los medios de comunicación y las industrias culturales de la primera generación. Hoy debemos reconocerle, asimismo, un plano de cultura regional nacional formada, preferentemente, en la escuela nacional, en el acceso a los medios y en la interacción social con la población urbana. Finalmente, se debe estipular también la existencia de un plexo de cultura que conecta, por medio del consumo y los medios, con una cultura mundializada.

La prehistoria de estos fenómenos tuvo al arrieraje y la incorporación a las economías extractivas de enclave como prácticas de articulación, pero ya desde principios del siglo pasado intervienen la prensa, la folletería escrita, los ferrocarriles; un poco más adelante las carreteras, las migraciones, la radio, la televisión; más recientemente la constitución de agentes culturales especializados. Las estructuras y los agentes principales que participan de esta construcción cultural cambiante son la economía moderna y el mercado[38], el Estado[39], la acción colectiva

---

38 La economía moderna y el mercado puso a la población andina en relación con el capitalismo y articuló su economía y sus vidas con la economía industrial, con la vida urbana de los campamentos y las ciudades, modificó sus vidas y las reajustó en términos modernos. Cambió las formas de consumo, el sentido del trabajo, muchas relaciones sociales se monetarizan. En los espacios económicos el indio se castellaniza, perdiendo su lengua; experimenta la coexistencia multiétnica y multinacional y, llegado el caso también toma partido; toma contacto con los discursos sociales del desarrollo y el progreso, pero también con los de la explotación obrera. Junto con lo anterior, se redefine el sentido del tiempo, de la historia; la conciencia del espacio se distiende y se hace compleja; se toma contacto con otras versiones del sentido religioso de la existencia humana y con teleologías seculares. Muchos disuelven su distintividad social y cultural en las poblaciones obreras; otros son agentes de los cambios sociales y culturales que durante el siglo XX van procesándose en las comunidades más integradas.

39 Otra agencia es la del Estado y, en particular, el Estado de la construcción de la nación y el del desarrollismo. La nación es una construcción de la modernidad. A partir de esta formación los contextos locales se encuentran articulados a dominios económicos, políticos y culturales más amplios. El Estado-Nación es una instancia de producción de sentido. Para el caso andino regional, el conflicto de nacionalidades que envolvió la región norte de Chile con posterioridad a la Guerra del Pacífico y las posteriores campañas de "chilenización" llevaron a una temprana percepción y adopción de un sentido de pertenencia a una "comunidad imaginada" nacional. En relación con ello, lo que pudiéramos llamar un "pacto de dominación", adquiere un tinte específicamente moderno: se pasa de "indio" a "ciudadano" y, más recientemente, en relación con la pérdida al menos parcial de centralidad de la referencia de la nación, se empieza a hablar de "ciudadanía étnica" (Gundermann, 1997). Por otra parte, la actividad minera industrial y la propia acción del Estado respecto de la población andina tiene

andina[40] y la vida local, la cotidianidad aymara[41]. Las construcciones discursivas más importantes son la de la tradición andina (que se vive y procesa en la vida diaria de los hogares y localidades, en el rito andino, en ciertas representaciones y prácticas sociales), el de la modernización (desarrollo, cambio, progreso, civilización) y en los últimos años el del

como uno de sus discursos orientadores y justificatorios el progreso y el desarrollo. Desde una y otra vertiente se contribuye a un cambio de sentido de la historia. De uno andino, religioso, estamentario, a otro moderno o al menos modernizado que si bien no reemplaza del todo las referencias míticas (mundo cíclico, orígenes cósmicos) y religiosas católicas (relatos bíblicos, etc.), sí se incorpora como un argumento o texto dotado de considerable legitimidad y eventualmente reorganiza y rejerarquiza esos campos de representaciones.

40 Podemos identificar dos tipos históricos característicos de acción colectiva andina. Primero, la autogestión y la demanda al Estado por desarrollo e integración económica, participación e integración cultural. Ello se torna especialmente activo desde la cuarta década del siglo XX y cubre el horizonte de la acción andina de esas décadas: con base local y con un tinte definidamente desarrollista. Hoy, este piso de acción se ha diversificado considerablemente, incluso en cuanto a algunas de sus orientaciones básicas. Además de un desarrollismo con un marcado tinte clientelista del Estado, desde la experiencia urbana segmentos de población andina pueden llevar la vanguardia en la creación de una conciencia y acción étnica dirigida a la forja de una nueva identidad étnica (surgida de un procesamiento de la historia y la memoria y la construcción de relatos que dan sustento y legitiman esas representaciones de identidad) y de una posición en el espacio político que no sea el de la asimilación, sino que, por el contrario, de autonomía, en términos que, sin embargo, todavía no queda claro en qué precisamente consistirán, pero que de todos modos tributarán de la idea de multiculturalismo.

41 Las relaciones sociales más directas y los roles adscritos tienen todavía cierta importancia en la vida cotidiana andina de las localidades y agrupaciones andinas con base residencial.. Aunque ello es así, los cambios económicos, la experiencia urbana, las migraciones, las distintas referencias de tiempo histórico y espacio social, ella puede también verse como penetrada por dimensiones culturales de modernidad. Esto podría apreciarse atendiendo a varios aspectos. Uno es la constitución del individuo andino, una creación reciente, producida con los procesos modernizadores, individuo que todavía cabalga entre una definición moderna de autorrealización plena y otra tradicional que les prescribe proyectos de vida y cursos de acción. Otro es el de las diferencias generacionales, educacionales, ocupacionales y de competencia sociocultural. Ello tiene consecuencias importantes en los proyectos de vida, en la continuidad de la vida campesina familiar, en los patrones de consumo, en las disposiciones respecto de lo agrario y lo rural, en los patrones de socialización, etc. En relación con esto, un tercero podemos situarlo en la competencia y el desempeño según repertorios culturales que se estructura siguiendo, aproximadamente, las líneas de la diferenciación social andina (según segmentos generacionales y también socioocupacionales). Con la apropiación y el consumo cultural ocurre otro tanto. Por último, otro aspecto de la vida cotidiana en que es posible apreciar los cambios modernizadores es el de la integridad física y espiritual de la persona. La medicina entendida como sanación, como prácticas destinadas a la reintegración de la salud, es una de las esferas sociales andinas en que puede advertirse una mayor continuidad cultural y, al mismo tiempo, en un sentido ciertamente promisorio, una razonable reintegración de la oferta de sistemas de sanación disponibles (medicina tradicional andina, medicina religiosa protestante, medicina popular, biomedicina).

neotradicionalismo (el retorno al Inca, neorreligiosidad andina, versiones esencialistas de la identidad aymara, prácticas simbólicas reconstruidas, etc.) relacionado al lenguaje político del multiculturalismo hoy en boga.

7.9. El espacio social aymara moderno

Con el desarrollo explosivo y omniabarcador del ciclo salitrero, con algunos cambios en la relación entre el Estado peruano y la población andina y, luego, la anexión y la constitución de soberanía del Estado chileno, el espacio andino regional de Tarapacá dejó de ser un área susceptible de una lectura en términos de relaciones neocoloniales. En efecto, tanto desde el punto de vista de la relación entre la población indígena y el Estado, como de la relación entre comunidad y mercado o economía regional, la segunda mitad del siglo XIX marca un cambio importante. En efecto, desde el punto de vista de la fuente de las finanzas públicas regionales basadas en el tributo indígena, de las leyes que rigen la propiedad de la tierra, así como del papel asignado a la fuerza de trabajo indígenas en la economía del *wanu*, primero, y del salitre, después, las dos últimas décadas de dominio peruano en la zona evidencia una clara orientación modernizante, tomando clara distancia del modelo neocolonial que se mantuvo por lo menos durante la primera mitad del siglo XIX. Las tendencias posteriores no hacen sino reafirmar estas directrices generales: la población indígena no juega prácticamente ningún rol como fuente de recursos fiscales; la comunidad no tiene siquiera un reconocimiento de hecho definido; la propiedad de la tierra se rige por el régimen de propiedad privada chileno; la agricultura andina vista como campesina y de pequeños empresarios interesa en la medida que pueda satisfacer la enorme demanda de bienes de consumo directo que es satisfecha a costos considerables por regiones distantes unidas por el transporte marítimo y, en algunos casos, el transporte terrestre mediante el concurso de arrieros; la fuerza de trabajo aymara no era indispensable en ningún oficio industrial, su tamaño no la hacía particularmente atractiva, existían problemas de captación y continuidad laboral; porque cuando más se la demandó de manera específica para oficios como el arrieraje, etcétera.

La sociedad aymara del siglo XX será, entonces, una entidad sociológica en la modernidad y, en no poca medida, como aquí se sostiene respecto de las instituciones comunitarias, de la modernidad regional. En tal caso, la dinámica social y cultural aymara en lo sucesivo deberá cada vez más explicarse en términos de esta conexión estructural con una región que se estructura y se transforma en términos modernos (capitalismo, industria, Estado-Nación, etc.), además de hacerlo apelando a las dinámicas

internas y a las formas de articulación entre estas y los nexos estructurales. Pero cuando esta misma sociedad se regionaliza no basta con decir que los espacios sociales y económicos extraétnicos regionales se transforman en parte sustancial de las condiciones de reproducción y cambio social aymara. Eso fue así en el pasado y lo sigue siendo en el presente, claro que con otros contenidos y relaciones, no constituyendo a este respecto una gran novedad. Es más novedoso y de importancia recalcar que la exterioridad es también interioridad y viceversa.

Las condiciones modernas de integración desarrolladas con posterioridad a la crisis salitrera hicieron posible esa nueva forma de relación estructural entre etnia y región. Las migraciones y con ello la formación de un espacio étnico regional, nuevo en tanto que regionalizado, en tanto sus límites son también los límites relativos de la región septentrional de Chile, es lo que le da esa propiedad de ubicuidad geográfica y esa definición sistémica nueva. Ya no es posible hablar, si es que alguna vez se pudo hacer en propiedad, de un espacio social andino tradicional y de un espacio regional sujeto de procesos de modernización, respecto de ello aquel podría representar un espacio de refugio, un ámbito de resistencia. La regionalización de la sociedad aymara tampoco autoriza a sostener lo que pudo ser válido para las décadas del ciclo salitrero: el espacio andino entendido como una periferia, como un espacio de influencia andino del ciclo salitrero (González, S., 1991). Según esto, aquel queda definido no por su tradicionalidad y su rezago respecto de las modernizaciones que tienen lugar en el sector dinámico de la región en torno a la industria salitrera y los puertos, sino por la relación con un área circundante o vecina que el poder del centro pone en relación funcional y subordinada. La tradicionalidad y el rezago que pudiéramos apreciar resulta entonces una función y también una consecuencia de esa relación subordinada. Para los tiempos presentes es indispensable un cambio de mirada por uno que ubique la población aymara en el sistema regional y que la defina a la vez en esa trama de relaciones y en términos de una cierta especificidad al interior de ella.

¿Cuáles son esas relaciones que hacen de los aymaras una trama o red del sistema regional, que los hace uno con el espacio regional de Tarapacá? La apelación a la división regional del trabajo y la identificación de las posiciones aymaras en ese sistema ofrece esa ubicación sistémica. Estas posiciones representan una base desde la cual proyectar el análisis de la integración (se debería decir más bien participación) aymara de fin de siglo en la región. Tres ubicaciones económicas son características en la economía regional actual. Primero, la pequeña agricultura campesina productora de bienes de consumo humano regional (frutas, hortalizas, carne) y, en algunas áreas, productos de consumo nacional e internacional (orégano, fibra de camélidos, aceitunas de mesa). Segundo, el transporte rural-rural,

rural-urbano y, en menor medida, interurbano, e interregional de carga y pasajeros. El transporte que relaciona las producciones campesinas de la región con los mercados es realizado por transportistas aymaras que tienen a este rubro de actividad, normalmente asociado al de comercio, como principal económica en el marco de pequeñas empresas familiares. Tercero, el comercio en pequeña escala, principalmente urbano, de productos agrícolas (en terminales agropecuarios y mercadillos), además de la intermediación mercantil de la producción campesina regional, pero también en una gama mucho más amplia de rubros (abastos varios, ropa, productos industriales diversos, comida, etc.). Puede advertirse que se esta participación se concentra en el sector terciario de la economía, en los trabajos por cuenta propia. Ello puede interpretase como la continuidad recreada de las tradiciones económicas aymaras (agricultura en pequeña escala, arrieraje, intercambio) que abarcan no solo los campos de acción económica, sino también la lógica de organización y de gestión de las relaciones económicas (autonomía, diversificación, ahorro, acumulación, inversión patrimonialista, etc.).

¿Qué importancia particular puede tener para la región el componente aymara de su economía? Hasta cierto punto, en el abastecimiento y los costes de abastecimiento hortofrutícola regional, ámbito en el que los productores, transportistas y comerciantes andinos contribuyen de manera decisiva a asegurar el aprovisionamiento regular y oportuno de productos agrícolas frescos de bajo costo. No obstante, mayor importancia podría tener, desde una perspectiva más amplia, el control de las tierras interiores de la región en la precordillera y alta cordillera andina, territorios que tienen una importancia agregada considerable, ciertamente no agrícola. Nos referimos a su ubicación junto a fronteras nacionales políticamente sensibles con Perú y Bolivia. La posición geográfica de las tierras aymaras en la subregión otorga a esta posición, entonces, una importancia geopolítica de primera magnitud para el Estado nacional chileno. A ello debe agregarse el uso del norte de Chile en el tráfico de estupefacientes (cocaína, pasta base) hacia mercados de ultramar, aprovechando los puertos y vías de comunicación nacionales, cuestión que tiene obvias implicaciones de política internacional y seguridad interior del Estado[42]. Pero, además, la cordillera andina es rica en yacimientos

[42] Los aymaras no han estado ajenos al narcotráfico. Su participación en el tráfico en pequeña escala principalmente como "pasadores" o transportistas de pasta base y cocaína es ostensible durante las últimas décadas. Una adecuada comprensión de la dinámica de la economía aymara de los últimos años, especialmente en lo que dice relación con los fenómenos de enriquecimiento y diferenciación económica aymara no puede menos que considerar el tráfico de estupefacientes y el contrabando fronterizo de otras mercancías como un factor explicativo de esos fenómenos (Gundermann, 1999).

minerales que interesan a empresarios regionales y a capitales nacionales e internacionales. En este sentido, la existencia de población indígena poseyendo ese territorio le da un potencial de conflictividad evidente a los intentos de activación de una economía deprimida como la de la ciudad de Arica, por ejemplo, mediante el desarrollo de concesiones mineras. Por último, es importante señalar que las comunidades aymaras controlan la gran mayoría de las aguas superficiales de la región. El agua es un recurso crítico en una región en extremo árida como esta para la vida humana, la inversión industrial y el desarrollo de la zona. De esta manera, su importancia económica y política para la etnia, la región y el país no es desdeñable.

El gobierno autoritario de Pinochet completó en la región una tarea a la que el Estado chileno no se abocó más integralmente sino hasta la década de 1960. La integración de la zona andina a la región por muchas décadas no tuvo una acción gubernamental consistente. Se limitó a implementar un sistema de resguardo de fronteras, uno de justicia local, otro de autoridades de gobierno interior en el nivel local, una red de escuelas públicas que en la década de 1950 sale de los valles más importantes y se dirige hacia los valles altos y la alta cordillera. Solo a partir de fines de la década siguiente se desarrolla una red vial para vehículos motorizados, el sistema escolar se completa, una acción estatal desarrollista completa sus funciones de administración e integración política. No obstante el retiro del rol promotor de la actividad económica y el crecimiento económico que tiene lugar con la reorganización neoliberal del Estado, el interés geopolítico por la zona induce una intensificación de la presencia del Estado, lo que se traduce en la formación de municipios andinos, en un plan de escuelas de concentración escolar en áreas de frontera, se expande la red vial hasta completar la integración de toda el área andina con las ciudades costeras, se desarrollan las comunicaciones con un sistema de radiocomunicaciones con bases locales y se presta asistencia social básica extensiva.

La decidida acción de integración reimpulsada por el gobierno autoritario, en la huella de los gobiernos desarrollistas precedentes, contó con la aceptación masiva de la población aymara. La acción autoritaria y, por esto mismo, expedita y efectiva de las autoridades del régimen completó en alrededor de una década (1979-1989) la implementación de un conjunto de demandas que, de manera constante, venían expresándose por parte de las organizaciones y representantes locales aymaras desde por lo menos la década de 1930. Caminos, escuelas, servicios públicos, resguardo policial, etc., son un motivo permanente en el diálogo histórico moderno de la población aymara con los gobiernos de postcrisis salitrera. Podríamos preguntarnos por el sentido político de esa demanda aymara. La respuesta que consideramos pertinente es que se trata de una

demanda a la vez de integración regional (de ruptura del aislamiento de la vida cordillerana y de tener la posibilidad de participación en mejores condiciones de un espacio económico más amplio y con, eventualmente, mejores posibilidades de prosperar), de inclusión social (de participar de una sociedad más amplia y de las posibilidades y ventajas de la vida regional, de incorporarse a las corrientes de cambio y progreso que tenían lugar en la región); en otro sentido, también de ciudadanía (es decir, asumir el sentido y el ejercicio de los derechos y los deberes derivados de formar parte del Estado nación chileno: civiles, políticos, sociales, tributarios, militares, etc.). Existe aquí y para un largo período una completa convergencia entre demanda aymara e intereses nacionales. Las lealtades políticas de esta unidad de propósito histórico terminó cosechándolas la dictadura, de grata memoria entre la población andina, y, hasta cierto punto, sus herederos de derecha actuales.

Dicho en dos palabras: la nación es la principal forma de integración ideológica de la población aymara moderna a la región y al país. Lo sigue siendo hoy, aunque se encuentran en desarrollo algunos cambios. Si esto es así, entonces la identificación colectiva aymara principal durante la segunda mitad del siglo XX es la de la nación chilena. Además de aquella que provenía de la comunidad histórica y local, la fuente de un sentido colectivo fuerte (Castells, 1997), tal que otorgue una definición y orientaciones-acción a los sujetos andinos, fue la pertenencia a la comunidad nacional chilena. No es la identidad nacional peruana (lo fue de manera extensiva hasta el período de la anexión definitiva de Arica a Chile en 1929), ni tampoco la identidad étnica (bajo el concepto de origen colonial de "indio", esta mantenía una condición problemática al ser una referencia estigmatizadora; del que, por lo demás se tenía un claro sentido vergonzante). El sentido de pertenencia a la región (nortino, tarapaqueño) o socioocupacional (campesino) nunca han tenido mayor importancia social. En el presente, la nación sigue siendo una fuente de sentido importante para la mayoría de los aymaras, pero se ha venido desarrollando una significación creciente para un tipo de comunidad intermedio entre la comunidad y la nación bajo la figura de la etnia.

7.10. Sociedad aymara, diferenciación y complejidad social en el norte de Chile

Justificamos brevemente la idea de que las sociedades andinas de hoy no son esas sociedades campesinas todavía relativamente simples y poco o nada diferenciadas internamente con que se partía en la antropología de mitad de siglo para el estudio de sus comunidades o, un poco más tarde, en la definición de las relaciones que guardaban con el capital tal

como este actuaba en el mundo agrario o el Estado. Se trata de sociedades considerablemente más complejas. Esa complejidad, según la tesis más general que se sigue en esta investigación, se origina en un largo proceso de formación de condiciones de modernidad tal como estas se resuelven regionalmente. Las fuerzas centrales de su activación son, como se ha señalado, el Estado republicano y la economía de mercado. De esta manera, no es que, como se planteaba todavía a mediados de la década de 1960, la antropología social de las sociedades complejas pudiera verse beneficiada de las herramientas tradicionales de la investigación etnográfica de las sociedades simples y el campesinado (Wolf, 1980), sino que además del eventual recurso de ellas, las propias sociedades están cada vez más perdiendo esa simplicidad y homogeneidad y, por tanto, esos recursos y estrategias amenazan con quedarse cortos.

Insistamos, también, en que las sociedades andinas contemporáneas son un resultado, una configuración social inextricablemente unida a esos fenómenos de modernidad y procesos de modernización. Pero no como algo exterior a ello, sino como una incorporación progresiva y de largo plazo, por momentos discontinua y el cualquier caso no uniforme, asincrónica, a partir de la que se gestan y producen las transformaciones. Descartamos, por tanto, cualquier dualismo estructural. Estas transformaciones una vez producidas ya no son ajenas, salvo que consideremos materiales culturales, ciertas pautas sociales o fórmulas institucionales originados con anterioridad, resituadas y reorganizadas en contextos diferentes. Es decir, que los procesos de modernización no recusan de los materiales de la tradición, pero no para perseverar en ellos, sino para la génesis de nuevas relaciones sociales, formas de organización, estructuras, plexos de significado, etc. Se debe insistir, asimismo, en que al interior de esos mismos procesos se dan los medios para la formación de lo que es hoy la sociedad andina, de su estructura y organización social, de su cultura y subjetividad, de sus instituciones y organizaciones colectivas, en tanto formación, sistema social, etnia, etc., diferente, en que además, como parte de esa diferencia, son posibles ciertas formas de continuidad. Ello no resulta de un déficit de modernización, ni de una modernidad imperfecta, o de una capacidad de resistencia efectiva a la inclusión en procesos más amplios. Las lógicas y las prácticas de los sujetos locales, rurales o campesinos andinos ciertamente están presentes y actúan, correspondiendo algunas de ellas a cursos de acción antimodernizadores[43], pero está lejos de ser la vía única. La propia modernización regional en

[43] Por ejemplo, durante el siglo XX, el rechazo a la educación formal por las amenazas de esta a la integración moral y social de la comunidad, o la tensión entre agentes modernizadores y conservadores en torno al pacto político, al pacto de dominación, en que por una parte se confrontan las variantes de las fórmulas coloniales estamentarias

tanto resultado no uniforme y homogéneo, incluye fuerzas y tendencias que elaboran la producción de las diferencias étnicas.

Reafirmado esto, veamos lo de la complejidad. No hay complejidad sin diferenciación[44] y la diferenciación que estudiamos está estrechamente relacionada con una historia regional de modernización. La forma tradicional de diferenciación fue segmentaria. Una comunidad se escinde y con ello se da origen a una nueva comunidad. Las nuevas unidades son básicamente iguales a las precedentes. En la región que estudiamos es un fenómeno característico de la realidad colonial[45], aunque también se da en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX en la dinámica de formación y segmentación de las comunidades locales. La diferenciación estratificacional supone desigualdad, diferencias de clase o estatus. La variante de la modalidad que establece situaciones de centro-periferia se basa también en desigualdades sociales, pero con una expresión espacial definida: centros que concentran posiciones y oportunidades respecto de los de la periferia, donde las posiciones y oportunidades son menos expectantes, esa diferencia depende de relaciones de poder entre uno y otro término de la estructura. Una modalidad de diferenciación mixta,

---

(para estas últimas, confróntese Platt, 1982) y formulaciones ya definitivamente modernas de ciudadanía.

44 Entendemos por diferenciación, de manera general, un estado o un proceso en el que elementos o partes de una población o colectividad (sociedad, asociación, grupo o sistema social) adquieren identidad y autonomía en términos de funciones, estructura, poder, dinámica, etc. Se habla también de un estado de diferenciación para denotar el grado o avance de un proceso de este tipo. Suele distinguirse, como aquí lo hacemos, la diferenciación horizontal que remite a la formación de esferas autónomas, y la vertical, asociada a las diferencias de poder, riqueza y prestigio. En el nivel de los actores sociales, individual o colectivamente considerados, la diferenciación puede verse por medio de diferencias en el hacer (actividad, oficio, trabajo, roles diversos, función), de identidad (educación, cultura, etnia; en general, las diversas formas de la identificación y adscripción social), en un plano ético y moral (diferencias respecto de deberes jurídicos y morales, normas, valores, prescripciones de rol) y de los haberes o posesiones, expresado en las dimensiones del estatus. Los procesos de modernización incluyen como una de sus dinámicas características a la diferenciación, de manera sostenida, extendida y desarrollada. Diversos son los factores que inciden en la diferenciación en las sociedades modernas. Aquellos a quienes con más frecuencia se reconoce incidencia en la diferenciación son la racionalización de las actividades sociales, administrativas y económicas, el trabajo, la acumulación de riqueza, el mercado, el poder, las leyes, la tecnología. Una de las consecuencias o fenómenos asociados a la diferenciación es la formación de categorías sociales, estratos, clases, grupos, asociaciones, organizaciones, etc., los que llegan a desarrollar intereses, representaciones de sí mismos y aspectos de significado. Junto con las especificaciones precedentes, aquí aplicamos de manera limitada la tipología de las formas de diferenciación propuestas por Luhmann (1982, 1998).

45 Confróntese el Capítulo 2 de la Sección I donde se estudia, precisamente, un caso de formación de una comunidad andina colonial tardía, la de Isluga en los altos de la actual provincia de Iquique.

que combina ambas fórmulas de desigualdad se desarrolló durante el siglo XIX en la zona aymara, distinguiendo algunos centros aldeanos precordilleranos (Pica, Tarapacá, Camiña, Codpa, Belén, Putre) de las comunidades aldeanas de agricultura de altura y de las comunidades sucesoriales pastoriles altoandinas. Como se especifica en el Capítulo 2 de la Sección II, emerge un estrato de campesinos pudientes y pequeños empresarios, que expanden sus bienes y operaciones en la arriería, el comercio con las zonas interiores y los productos agrarios comercializados. Todo ello se encontraba muy relacionado con las economías empresariales mineras y comerciales costeras, de cuyos nexos se originó la posición de poder que concentraron. Lo interesante del caso es que la diferenciación vertical no es solo económica, sino que también política (control de la administración local del Estado, influencia en el nivel provincial del Estado, relaciones económicas con las casas comerciales y con unidades empresariales, etc.). Y también sociocultural: la lengua aymara se bate en retirada hacia la altura y otro tanto tiene lugar con la condición de "indio", ahora asociada más a nociones como la de atraso, barbarie, etc., que al viejo sentido de estamento. Las fronteras de la identidad étnica, entonces, se desplazan hacia las comunidades alteñas junto con la lengua y otros símbolos de la identidad india. Esa frontera étnica, social, política y económica se mantendrá prácticamente hasta fines del siglo XX, y en su reproducción no puede acudirse solo a las fuerzas de la tradición, de la continuidad indígena, sino que también, de manera inexcusable, al sistema de relaciones sociales existente en las zonas interiores, sistema que adquiere la forma de un régimen de diferenciación mixto estratificacional y centro-periferia.

Pero la modalidad que mayores consecuencias tiene en términos de la complejidad social[46] de hoy es la funcional. Ella nos remite a la

[46] Siguiendo casi al pie de la letra la definición entregada por Melucci, entenderemos por complejidad en contextos de modernidad tardía a aquella que conlleva tres procesos relacionados: de diferenciación, de variabilidad, y lo que el autor denomina de exceso cultural. En cuanto a la diferenciación, esta se refiere a la existencia de múltiples ámbitos de experiencia individual y colectiva, cada una de estas posee sus lógicas, formas de relaciones, culturas, reglas propias. Un sistema social es simple, por el contrario, cuando sus subsistemas, caso de existir, y los ámbitos de experiencia que estos fundan, funcionan con una lógica similar o comparable; lo contrario ocurre con un sistema diferenciado. Para los individuos, la experiencia de la diferenciación implica el paso de un ámbito a otro, aceptando códigos, reglas, lenguajes y formas de relaciones distintas. Esta dimensión de la complejidad consiste, entonces, en una diferenciación del espacio de la experiencia; el espacio social se hace complejo. La variabilidad de los sistemas, a su vez, remite a la frecuencia y velocidad de los cambios. Un sistema es complejo cuando cambia con frecuencia y estos cambios ocurren velozmente. La existencia de cambios frecuentes y rápidos implican que en el paso de un tiempo a otro, los modelos de acción que pueden ser válidos y apropiados en un caso con mucha probabilidad

progresiva formación y autonomía de ámbitos o esferas de la sociedad, que toman la forma de subsistemas interdependientes entre sí, cada una de ellas compuesta por conjuntos diversificados y coordinados de roles. En las circunstancias presentes, según como, de modo particular, evolucione la definición de una política del multiculturalismo, en el país y en la región, adquirirá una definición más nítida un subsistema étnico. Por otra parte, una diferenciación funcional interna a la sociedad aymara se encuentra relativamente poco desarrollada, pero existe por lo menos en ciernes[47]. Ya a este nivel la sociedad aymara está lejos de ser homogénea internamente. Remitiéndonos, ahora, a los individuos y grupos, apuntemos que si se tratara de una población puramente campesina y rural las proposiciones precedentes no podrían sostenerse y cualquier consideración en esta materia respecto de los actores sociales sería inoficiosa. Pero al estar regionalizada y alcanzar sus miembros una presencia social diversificada (laboral, social, política, cultural), aunque con ciertos núcleos bien determinados de condensación acerca de espacios, relaciones e instituciones andinas, el balance resulta bastante distinto. En efecto, en el nivel de los individuos, estos participan desempeñando múltiples roles en los subsistemas étnicos en desarrollo y en otros varios del sistema de

ya no los son para el otro. Ha cambiado el sistema o los subsistemas. Estamos aquí en frente de una diferenciación de los tiempos de la experiencia. El exceso cultural, por último, significa la ampliación de las posibilidades de acción, las que rebasan las capacidades de acción de los individuos. La experiencia de un sistema complejo supone la existencia de una cantidad inédita de posibilidades puestas a disposición de los individuos y grupos. Hay un potencial de acciones posibles siempre mayor que la capacidad efectiva de acción de los actores. La vida se hace compleja para los que experimentan esto al estarse permanentemente confrontados a la elección. Los tres procesos anteriores conllevan a la incertidumbre, a un aumento de la incertidumbre. En cada caso hay que enfrentar el qué cambiar y adaptarse a nuevos ámbitos de experiencia; hay también que reducir el campo de posibilidades para hacerlo compatible con las propias capacidades. Ello implica escoger, elegir, decidir. Se está más o menos consciente de este sino o destino cotidiano. De manera general, entonces, tiene lugar un aumento de la condición reflexiva y artificial de la vida social. Cada vez más esta se produce mediante elecciones y decisiones en el campo de la propia acción social. La vida social deja de ser natural, deja de ser un dato exterior y objetivo; se vuelve cada vez más un producto de acciones y relaciones. En suma, se hace cada vez más artificial (Melucci, 1999:85-87). Se habrá advertido que se trata de una definición regida por una perspectiva de los actores o agentes sociales. Se puede añadir que a una complejidad social de la experiencia corresponde, también, una complejidad sistémica que da el soporte material y sociológico para la producción y la experiencia de la complejidad. Con estas definiciones y distinciones en mente, aquí nos movemos en uno y otro plano dependiendo de los casos.

47 Quizá forzando un poco los términos, podría hablarse de un subsistema económico con orientaciones especializantes; otro tanto en el de las relaciones sociales, un incipiente ámbito de organización sociopolítica, una elite tenocrática e intelectual en ciernes, ciertos agentes culturales en expansión.

la sociedad regional (burocracias, economía, política, educación, etc.). Mayores elementos de juicio e información empírica acerca de esto pueden encontrarse en la Sección III, Cap. 2.

Podemos recordar que las distintas formas de diferenciación interna aludidas mantienen vigencia, con excepción de la relación centro-periferia novecentista. Ellas siguen existiendo y manifestándose, pero la que más consecuencias tiene en términos de complejidad es la última de las comentadas. En los próximos párrafos queremos pronunciarnos acerca de las consecuencias e implicaciones para la complejidad de estas formas de diferenciación y qué relación con esto podrían tener las comunidades translocalizadas.

Empecemos afirmando que la heterogeneidad, la diversidad y los cambios en el sistema social andino como consecuencias de procesos de diferenciación extendidos no son nuevos en estas regiones meridionales de los Andes. Pero por cierto, no son comparables en cuanto a la extensión, velocidad y rapidez con que se van imponiendo en las últimas décadas[48]. La temporalidad, la actividad del tiempo histórico ha, en efecto, cambiado considerablemente. Pero los cambios y la diferenciación no son una novedad. Para no ir más lejos, detengámonos brevemente en las transformaciones sociales y políticas que dan origen a la formación de las comunidades locales, las que cubren buena parte del siglo XIX y del siglo XX, como se ha dicho. Un par de afirmaciones de inicio se imponen. La primera, es que estos cambios no son homogéneos en el espacio andino, sino relativos al grado de participación campesina en las economías regionales y a la variación de las condiciones sociales internas.

Ello tiene dos consecuencias. Primero, asincronías de cambio; es decir, mismos o similares cambios que se procesan según dinámicas distintas favoreciendo el surgimiento del cambio o retardándolo. Por ejemplo, la continuidad de los gobiernos locales según el formato de las comunidades coloniales y republicanas tempranas se prolonga en las tierras altas hasta, aproximadamente, mediados de siglo y, excepcionalmente, incluso hasta más tarde, en tanto que algo parecido en las zonas de los valles agrícolas solo alcanza las postrimerías del siglo XIX y no en todas partes. Segundo, diferenciación segmentaria con doble transformación. El paso de las comunidades históricas a las locales da origen a unidades de cuño más microscópico, mucho más numerosas, muy afincadas en situaciones locales, que se autonomizan progresivamente, recuperando ciertos aspectos normativos, de organización, gobierno y gestión de las comunidades de origen, pero transformando drásticamente otros. No obstante, es a la vez

[48] En más de algún sentido un adolescente aymara urbano hoy es un desconocido para su padre y, con mayor razón, para su abuelo campesino. Cambios generacionales de esta envergadura eran desconocidos en el pasado.

una transformación de unidades más inclusivas en otras menos extensas, transformación en la que se procesan cambios más de fondo que se refieren a la propia definición de la comunidad. Una gran proporción de las neocomunidaes surgidas de los cambios inducidos por esa primera modernidad regional ya no pueden considerarse comunidades andinas, sino neocomunidades, nuevas entidades sociológicas producidas en y por esa modernidad en expansión. El factor crítico de definición aquí es el de un balance favorable a las unidades de producción en la relación entre hogar y comunidad. Esa relación cambia de sentido y ya no es posible hablar de una comunidad corporativa, sino por el contrario de una comunidad que, en lo sustancial, es una asociación de productores[49]. Eso es especialmente valido para las unidades que se autonomizan en las áreas de valles. Una condición corporativa, es decir, una relación no asociativa entre unidad productiva y comunidad se restablece, aunque limitada y también con cambios, en las tierras altas ganaderas; todo ello en asociación con las especiales características de la propiedad, la transmisión de derechos y la no intervención del Estado o las fuerzas de mercado para incidir en esos cambios. No es ajeno a esto el aislamiento, las condiciones climáticas de alta montaña y, por tanto, su marginalidad y poco interés en el pasado para cualquier agente económico.

El paisaje social andino se hace más heterogéneo. Los factores que estimulan un dinamismo social de cambio en esa dirección son principalmente externos, aunque procesados, filtrados y elaborados como transformación por fuerzas y factores internos. Así, de modo general, mientras más relaciones se establecen con el exterior (poblaciones en los puertos, campamentos salitreros, agentes de mercado, burocracia del Estado) y mientras más activas son estas relaciones (trabajo, mercado, intercambio, sociabilidades diversas, vínculos políticos, consumo cultural), dan origen a cada vez más diversas actividades, relaciones, roles, también actores y adhesiones. Es un desarrollo en extensión. Este mismo dinamismo

[49] Con este concepto nos referimos a una colectividad que, constituida voluntariamente o instituida verticalmente, sobre una base o antecedente común (vecindad, oficio, cultura, generación, género, clase, etc.), buscan mediante la asociación alcanzar ciertos objetivos. Para ello se requiere una copresencia estable, actividades colectivas y coordinación de ellas bajo una forma más o menos organizada. Se entiende que esos objetivos no se pueden alcanzar individualmente y que la asociación es un medio apropiado para ello. Debe destacarse, entonces, la existencia de intereses compartidos que se busca mantener o alcanzar, para ello se establecen vínculos solidarios que permiten la actuación como sujetos unitarios. Se debe destacar la idea de una concurrencia basada en la común aceptación, en la decisión de participar o de dejar de participar de una asociación, y en su carácter voluntario, electivo (por lo menos en cuanto al vínculo inicial que lo funda). Las asociaciones pueden con el tiempo institucionalizarse y desarrollar una cultura grupal. La identificación y con ello una identidad particular son también un aspecto que depende de la condición perdurable de una asociación.

favorece otros desarrollos, ahora verticales. La estratificación social aymara se despliega con los mismos procesos modernizadores que intensifican la variedad, frecuencia y magnitud de las relaciones con el exterior. Y con ello, unos grados más en la diferenciación y en la complejidad del sistema andino, así como en el modo como los sujetos la experimentan. Desde luego, no se trata de un proceso continuo e inexorable. Está compuesto de momentos, de pulsaciones, de detenciones, de reajustes, de modificaciones de trayectoria que un análisis atento del proceso de cambios andinos del siglo XX en particular debería poder establecer en sus detalles. Lo que resulta definitivo, según parece, es que modernización allí donde tiene lugar es sinónimo de diferenciación social.

Aquello fue proyectándose así cuando todavía el espacio andino no conocía la distensión que lo caracteriza en el presente. Las migraciones o, de manera más general, la regionalización de la sociedad andina, lleva la diferenciación hasta grados mucho mayores. Constituye un verdadero salto adelante en la diferenciación andina, por lo menos si se lo compara con los tiempos previos, con el pasado rural y agrario aymara. Sus alcances son, por cierto, más modestos si estos resultados se comparan con otras categorías sociales y experiencias históricas.

Ahora, el incremento de complejidad social se acompaña de respuestas a esa propia complejidad. La acción de lo social sobre la complejidad del sistema y la pluralidad problemática de las posibilidades de experiencia es abordada por los sujetos por medio de medidas de limitación o reducción de esa complejidad (Luhmann, 1998; Gleizer, 1997). Puede ser de interés relacionar estos mecanismos con las comunidades translocalizadas y con las relaciones sociales allí producidas. Las comunidades translocales pueden ser entendidas como sistemas complejos de relaciones individuales, de acción de grupos (familias extensas, sublinajes, parentelas) y asociaciones (centros, clubes, asociaciones, comunidades jurídicas) andinas en un contexto de regionalización de su sociedad, algunos de cuyos contenidos son retomados, reformulándolos, desde los patrones que fueron característicos de las comunidades locales existentes con antelación a estos procesos. En la perspectiva de los actores y agentes sociales, la individuación de los sujetos aymaras en los nuevos escenarios de vida y socialización –con su contraparte en una disminución de la capacidad de coerción de grupos como las parentelas y las comunidades– facilita el paso a tipos de relaciones sociales en las que priman solidaridades con arreglo a valores, a otros de doble faz que miran, por una parte, hacia la sociedad regional con base en solidaridades de interés y, por otra, hacia los espacios sociales, las organizaciones e instituciones indígenas respecto de las que se sostiene una solidaridad sustentada en valores culturales. Esta faz no instrumental, asegura una limitación del azar y la contingencia social al especificar

y orientar pautas de relación y significado en determinados contextos sociales y ante actores sociales específicos. Dicho lo anterior, debemos atender al hecho de que las comunidades translocales recubren una parte importante de esas relaciones, en particular aquellas basadas en el parentesco y la común pertenencia a una comunidad translocal, además de radicar en ello densas identificaciones, configurando de este modo una de las fuentes de identidad colectiva andina más perdurables y tenaces. En esta medida, el marco sociológico dado por las comunidades translocales provee a los individuos aymara patrones de relaciones sociales no sometidos a la contingencia y la artificialidad, en el sentido arriba expuesto, de las relaciones sociales característica de la condición urbana, modernizada, impersonal y diferenciada de la vida regionalizada que hoy los caracteriza. Proporciona integración social y, con ello, reintegración de sentido en una doble dirección: respecto de la comunidad como objeto de la acción y la identificación de sus miembros y respecto de la sociedad con la comunidad, en la medida que esta hace las veces de una red social e institucional que media una parte de la relación con los espacios sociales andinos más amplios.

Se convendrá, por cierto, que en un mundo social mucho más diferenciado que antes, con vínculos sociales electivos en expansión, con un aumento de las exigencias para los individuos en la producción de sus propia vidas, etc., los mecanismos de reducción de complejidad, de integración social o de integración de sentido no se agotan en las redes y marco institucional provistos por comunidades de origen ahora redistribuidas en espacios sociales distendidos. Suscribir algo así sería sobrevalorar sus posibilidades y las de la población andina para actuar exitosamente respecto de las condiciones de modernidad en las que se desenvuelven actualmente. También otras dimensiones de la vida andina contemporánea pueden estar actuando en una u otra de esas direcciones. Solo mencionándolas, recordemos la expansión protestante aymara, la que puede estar sirviendo de un fundamento no tradicional pero igualmente religiosa a la búsqueda de respuestas ante preguntas escatológicas o acerca del fin último de la existencia humana. Los proyectos de vida basados en el desarrollo, la prosperidad y el prestigio familiar puede ser otro, pero donde la comunidad se nos presenta más de campo de concurrencia de actores en competencia por posiciones sociales que como un escenario de armonía y prescindencia de intereses particulares. El estilo de vida como autoproducción personal muy ligado al consumo hedonista en una sociedad urbana despersonalizada no es desdeñable de considerar, en especial para los segmentos andinos jóvenes más urbanizados y con cierta movilidad hacia capas medias. Los fenómenos de identificación étnica basados en la revaloración de la cultura y la historia colectivas proporcionan todavía una variante de las más interesantes.

7.11. La reintegración aymara

La participación aymara en un sistema económico regional con inserciones relativamente específicas, el desarrollo de condiciones de ciudadanía, de inclusión sociopolítica a la región y al Estado-Nación, así como el posicionamiento de la idea de una comunidad abstracta de la nación en tanto fuente de sentido y de adhesión constituyen, en definitiva, las tres dimensiones fundantes de una integración aymara a la región y el país. No obstante, permanece sin responder la pregunta por aquello que permite hablar de una sociedad aymara, de una comunidad y no simplemente de un agregado estadístico de individuos o de una población. Esto nos remite a la especificidad de lo aymara en el sistema regional y a las modalidades de integración interna. Adelantémonos a consignar que las modalidades de la integración étnica se relacionan con la integración regional como el contrapunto, la otra cara o la lectura interna de ella.

Primero, la economía aymara regional sigue orientaciones definidas. Estas se objetivan en locaciones de mercado y en redes de relaciones. Las más importantes entre las primeras son los terminales agropecuarios, los mercados poblacionales, las ferias fronterizas y los márgenes de la Zona Franca de Iquique. Las redes económicas unen contrapartes de relaciones económicas (compraventas, contratos de arrendamiento, préstamos y traspasos, contratos formales e informales, donaciones, etc.) entre productores, transportistas y comerciantes, entre demandantes de bienes y servicios y proveedores de ellos, entre propietarios y rentistas, entre patrones y asalariados, entre miembros de unidades familiares y grupos parentales, entre vecinos, etc., muchas de estas se materializan en esas locaciones de mercado. En esas ubicaciones y redes participan aymaras y no aymaras. Mientras más urbanas son esas locaciones y relaciones, con todo y ser importante, disminuye proporcionalmente la participación aymara y, al revés, mientras más rurales se hacen las contrapartes y contenidos de esas relaciones, se detecta una mayor presencia aymara. Esas redes económicas se establecen no solo mediante relaciones económicas, sino que también de parentesco y vecindad. Parentesco y vecindad son las relaciones fundantes de las comunidades locales y sucesoriales actuales. De esta manera, algunos tipos y frecuencias de relaciones económicas tienden a realizarse con base o se apoyan en vínculos sociales previos entre los partícipes de esas relaciones. Ellas otorgan conocimiento, información, relaciones con terceros, confianza, flexibilidad, franquicias, etc., a esas relaciones. Ese es su valor y esa la razón por la que tan a menudo encontramos la convergencia de relaciones entre clientes económicos traslapada a nexos parentales, de vecindad y amistad. En la medida que ellas tengan lugar entre contrapartes que se encuentran posicionadas

en distintas ubicaciones geográficas, esas relaciones forman parte de comunidades translocales.

Buena parte de la historia aymara moderna es la de poblaciones integradas socialmente en el nivel de comunidad y, a lo más, en microrregiones. Pero lo principal del contenido de las relaciones microrregionales y regionalizadas con el ciclo salitrero fueron económicas. Los alcances del parentesco y la vecindad, las formas características de la sociabilidad tradicional, se mantuvieron en el marco de las comunidades históricas y las locales y sucesoriales. Vínculos de filiación, alianza y amistad se mantuvieron relativamente cerrados en comunidades históricas endógamas, especialmente de las tierras altas. Con la regionalización de la sociedad ello empieza a cambiar rápidamente, como ya se indicó a propósito de los individuos andinos y los cambios en los patrones de interacción social.

No obstante, todavía permanece una cierta "densidad moral" como la denominaba Durkheim, una adhesión a las normas, obligaciones y prerrogativas del parentesco y la comunidad. Con arreglo a esas relaciones se resuelven múltiples actos de solidaridad, hospitalidad, comensalidad, información, ayuda laboral, apoyo psicológico, asociación para propósitos sociales diversos. Esto mismo no está presente de manera extensiva en las relaciones con la población regional no indígena, donde la distancia social es visible y donde una dinámica de refracción-distancia parece estar operando (Gundermann, 1999). En este nivel, entonces, condensan relaciones sociales articuladas por la comunidad translocalizada, sin que hasta ahora y de un modo suficientemente extendido, generalizado, la sociabilidad se desarrolle fuera de círculos étnicos. Las salvedades del caso deben hacerse, por cierto, con segmentos de población andina de los valles con una historia de relaciones regionales más antigua y desarrollada que sus pares altoandinos. En línea con el argumento, se debe destacar la existencia de espacios étnicos urbanos de convergencia y sociabilidad exclusivamente andina. Aquí estamos en presencia de sociabilidades recortadas, en primer lugar, por la pertenencia e identificación étnica, y ya no por la adscripción a grupos y redes parentales y comunales, aun cuando estos reaparecen en el reclutamiento de las unidades internas. Uno de ellos es la fiesta andina. La modalidad más importante es aquella desarrollada en torno a la fiesta juvenil con contenidos no religiosos, no tradicional por tanto, pero sí con formas de música, baile y patrones de interacción propios (música "chicha", grupos juveniles formados desde las relaciones de parentesco y las comunidades escolares, etc.). Otro es la práctica del fútbol. Arica e Iquique cuentan con asociaciones de clubes con membresía exclusivamente andina. Esos clubes, como no, se organizan según comunidades de proveniencia.

En una dimensión sociopolítica, de la organización, la acción colectiva, la representación y la interlocución con el Estado, deben reconocerse en

el presente tres niveles de integración aymara. Uno correspondiente con la comunidad, translocalizada. Otro, se da en el plano del municipio. Uno tercero, tiene lugar en el de la etnia. Las dos últimas formulaciones son muy recientes, tanto como decir la última década, y se encuentran en plena conformación. La organización andina y la representación se sostiene en bases sociales correspondientes con las comunidades locales translocalizadas. Ello toma diversas modalidades y figuras legales: los comités, las comunidades indígenas y las juntas de vecinos son las principales. Los municipios andinos democratizados desde inicios de la década de 1990 constituyen un segundo nivel (Gundermann, 2001b). Aquí la representación se organiza en el gobierno comunal, una estructura mucho más amplia que la comunidad. Un tercer nivel es regional y corresponde con la representación en una unidad denominada Consejo Nacional Aymara (CNA) (Gundermann, 2000)[50]. Se debe especificar que, salvo en las ideas de algunos intelectuales y una elite dirigencial, la comunidad étnica es imaginada como una unidad de cultura y sociedad, basada en la historia y la continuidad cultural y que, en cuanto comunidad de destino, ella es pensada y asumida más en los términos de la continuidad de la tradición y la cultura, que como una unidad política que se proyecta en el tiempo provista de mayor o menos grado de autonomía.

Estos niveles se encuentran crecientemente relacionados. La política local, en el marco municipal, se basa en núcleos o unidades correspondientes con comunidades locales, en liderazgos y dirigencias cuyas bases de representación no son otras que las comunidades locales. Esa misma política está crecientemente penetrada por el lenguaje de la etnicidad y no han faltado los intentos de intervenir desde el nivel de la representación étnica sobre el poder político local. Pero, además, se deben consignar transversalidades que cruzan estos niveles. Por ejemplo, asociaciones gremiales y cooperativas. Decimos que el soporte de la organización andina y la representación se encuentra en bases sociales correspondientes con las comunidades locales translocalizadas porque los segmentos extralocales de estas comunidades, o partes de ellos, por lo general participan activamente de esas organizaciones, contribuyendo a definir sus orientaciones y dinámica, proporcionando comuneros influyentes, puntos de apoyo urbano, representaciones no oficiosas, etc. No es raro que la dinámica de esa participación haya derivado en la apertura de tensiones y conflictos entre segmentos localizados y segmentos extralocales de estas

[50] Un órgano de representación étnica ante la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), otros organismos estatales, las autoridades políticas, la sociedad civil regional y nacional, así como organismos internacionales. Desde 1995 es elegido cada ciertos años por votación de representantes de organizaciones base cuya calidad es certificada por la CONADI.

organizaciones. Por lo demás, debido a las características del sistema de registros electorales, con la democratización de los municipios esos segmentos son también activos partícipes de la política local, no siendo extraño que de ellos surjan candidatos a concejales y hasta alcaldes, elegidos en primer lugar con el apoyo de sus comunidades de origen. Por otra parte, los miembros del Consejo Nacional Aymara (CNA), consistentemente urbanos, son elegidos por organizaciones que en su mayoría son asimilables a comunidades translocales.

El lugar de la integración social, moral y simbólica andina por excelencia durante la historia republicana y moderna fue la comunidad. Proponemos y buscamos justificar en este estudio que ella sigue siendo una de las fuentes relevantes de sentido para los individuos y los grupos andinos. Esta es menos la pequeña localidad o la de los grupos sucesoriales por sí solos, que la unidad de estas con la comunidad histórica, generalmente más amplia. Pero no es el único en el presente. En una trayectoria compleja que considera el paso de una identidad conflictiva de indio a otra de tipo político como ciudadano, como miembro del Estado-Nación chileno, para los individuos aymaras tiene lugar en el presente la emergencia de otra dimensión de condensación de sentido y de acción. Esta es una referencia étnica reunida bajo la etiqueta de aymara. Esta no anula, por lo general y salvo en el caso de una elite, la centralidad y legitimidad acordada a la comunidad nacional y la unidad Estado-Nación.

Una conclusión se impone: nos encontramos con una relación entre etnia y región renovada. Segundo, que esa renovación se expresa en una densa integración económica, sociopolítica y simbólica con la región y el país. Tercero, que la aymara no es hoy una sociedad menos integrada internamente que en el pasado; lo es de una manera distinta, más compleja y contradictoria con seguridad, pero no es una unidad que manifieste disfuncionalidades, anomia sistemática o carencia de fuentes de sentido. Económicamente queda integrada por una definida y también activa participación en espacios y actividades que dan continuidad a sus tradiciones como productores campesinos y a la de activos partícipes de intercambio entre pisos ecológicos. Claro que con escalas de operación y desde posiciones también definidamente subordinadas, todo esto en una economía en la que los capitales regionales, pero sobre todo nacionales e internacionales copan las áreas más rentables (comercio internacional, minería, servicios básicos, finanzas). Su vulnerabilidad es también alta, ya que algunos de los rubros de actividad económica en los que preferentemente se ocupan, dependen considerablemente de lo que pase en los mercados y la economía regional, nacional e internacional. Otro tanto hemos podido señalar para el plano de lo social. Lo mismo vale para las relaciones políticas y un panorama igualmente denso de representaciones

e identificaciones colectivas. Las formas tradicionales de integración quedaron sobrepasadas hace ya bastante tiempo. Solo una ceguera magistral, la del tradicionalismo y conservadurismo más recalcitrante pueden llevar a que entre algunos autores regionales se venga sosteniendo de manera porfiada y a contrapelo de toda evidencia, precisamente lo contrario que aquí hemos venido poniendo en evidencia (Van Kessel, 1992).

Un par de comentarios finales respecto de dos puntos que conviene aclarar. Uno se refiere a la homogeneidad o no del proceso de cambios que hemos venido describiendo según áreas o segmentos de población aymara. Lo examinaremos por medio de la noción de asincronía histórica (Balandier, 1971, 1988). La segunda se refiere también a los alcances de los cambios, pero no ya en cuanto a si surgen de manera homogénea o no en el espacio andino, sino en cuanto a la capacidad de las modalidades de integración étnica, internas, para incluir, incorporar a la población andina, especialmente los segmentos de migrantes instalados en las ciudades[51]. En este último caso, no entramos en consideraciones acerca de la integración a la región, sino en la etnia. Ello tiene consecuencias evidentes para la tesis de la integración que venimos siguiendo y del papel que en ello juegan las comunidades translocales. Consignemos que el andino es un espacio social en el que la integración al Estado-Nación se desarrolla de manera relativamente lenta. La constitución de soberanía en la zona salitrera y los puertos y por extensión la zona andina tiene lugar a partir de la primera década del siglo XX (González, S., *op. cit.*), pero una integración –que en el área nuclear de la economía de enclave se realizó durante las primeras tres décadas– andina extensiva empieza a hacerse efectiva recién tres y quizá cuatro décadas más tarde. Una diferencia debe también indicarse respecto de la zona de Arica, incorporada de manera definitiva a la soberanía nacional recién en 1929. Las razones de estos retardos son variados.

Una primera cuestión es que en el área andina y, en particular, en la zona de valles se desarrolló una activa resistencia nacional properuana y, en tal caso, las iniciativas estatales, de existir habrían encontrado problemas de aceptación y, por tanto, de implementación. Por lo demás, existían un importante aislamiento (debido a las grandes distancias, a la topografía de montaña, a la falta de infraestructura vial o ferrocarrilera[52], con la que

---

51 No nos es desconocida la distinción entre integración sistémica e integración social. En lo que sigue hacemos algunas alusiones a la integración sistémica aymara a la región e interna, pero un mayor desarrollo del análisis se efectúa respecto de la integración social.

52 La excepción queda representada por el ferrocarril Arica-La Paz respecto de sectores campesinos aledaños. Pero, en este caso, más que promover de manera directa una expansión de la economía de las comunidades andinas, lo hizo de manara indirecta por medio del desarrollo del empleo en la empresa ferrocarrilera, en la azufrera de

habría de partir cualquier impulso estatal); el alto costo de cualquier inversión también jugaba en contra y los empresarios interesados no tomaron las decisiones de inversión necesarias; estaba el asunto de una población que se definía oficialmente como extranjera, lo que era otro factor de inhibición. Los mismos proyectos no eran suficientemente atractivos en términos de rentabilidad, sus riesgos eran altos y sus costos subidos[53]. Se requirió algo más para que se produjera una acción estatal más agresiva. Esta se presenta durante la década de 1930 y resulta, a nuestro entender, de la convergencia de cuatro factores relacionados. Primero, una situación de crisis salitrera que deja en manos del Estado administrar la "cuestión social" derivada (alta cesantía, poblaciones desplazadas, etc.). Segundo, la identificación en la zona andina de oportunidades de inversión estatal que pudieran ayudar a resolver los problemas sociales originados con la crisis. Tercero, un cambio en el papel del Estado desde uno más bien favorecedor y regulador de la actividad privada como promotor del desarrollo, a otro que se involucra más activamente en el desarrollo económico y social, cuestión a la que precisamente se está dando inicio en esa época. Cuarto, el declive del conflicto de nacionalidades en la zona debido a la expulsión de numerosa población peruana, incluida una cierta cantidad de mestizos, criollos y aymaras desde los principales valles agrícolas y oasis de la región, y a la resolución del diferendo por Tacna y Arica. ¿Cuáles fueron esas oportunidades de inversión? Ellas se concentraron en el desarrollo de infraestructura para la acumulación y conducción de aguas destinadas al riego agrícola, principalmente de valles bajos[54]. Estas iniciativas no necesariamente estuvieron dirigidas al desarrollo andino, como el ejemplo que se acaba de presentar, pero de todos modos condujeron a la expansión de caminos de penetración y a una mayor inversión estatal relativa en la zona andina baja y media. Son sintomáticas de un cambio de visión del Estado que con el tiempo arrastrará consecuencias acumulativas importantes.

Tacora, en la extracción de combustibles vegetales organizado por empresarios y en la mina de plata de Choquelimpie.

53 Se discutió por aquel entonces inversiones mineras en la cordillera andina al interior de Iquique; se planeó la construcción de un ferrocarril que unía la zona de Tarapacá con Oruro en Bolivia, empalmando con los ferrocarriles salitreros en la Pampa del Tamarugal; se retomaron y pusieron al día viejas ideas acerca de tranques y embalses para producción de forrajes y productos de consumo humano dirigidos a la empresa salitrera.

54 Uno de los más tempranos e importantes proyectos, a fin de cuentas fracasado, fue el del tranque de Caritaya, en las nacientes del valle de Camarones, en el que se pretendía mejorar el riego. Al ser la agricultura una actividad intensiva en fuerza de trabajo, inversiones de este tipo, se consideraba, solucionaban tanto algunos de los endémicos problemas de costos y abastecimiento agrícola regional, a la vez que daba trabajo a brazos desocupados por la crisis.

Pero las inversiones estatales, el desarrollo de caminos, el reforzamiento del sistema escolar, etc., es algo que inicialmente alcanza solo a los valles bajos y medios. Las tierras altas permanecen bastante menos integradas. Existía allí poca población y esta se encontraba todavía más aislada que la de los valles. La mayoría de ella tenía problemas de comunicación por la todavía débil implantación del castellano. Mantenían una agricultura y ganadería exóticas, de pequeña escala y extensiva y se desarrollaba en condiciones climáticas extremas de altura. Su economía se encontraba solo parcialmente monetarizada. Las comunidades del área no tenían representantes capaces y con relaciones políticas adecuadas como para tener llegada efectiva a las esferas del gobierno regional, etc. Todo ello hace que se desestimara hasta, prácticamente, la década de 1960 una presencia desarrollista del Estado en estos alejados rincones. Lo que nunca faltó en ellos desde principios de siglo fue una presencia estatal destinada a asegurar la soberanía en esta zona fronteriza (destacamentos policiales, administración de justicia a nivel local, eslabones menores de gobierno interior, etc.).

El contraste con la zona de valles es notable. En valles bajos como Tarapacá y Pica, o en Arica, colindante con los valles bajos de Azapa y Lluta, se asentaba la población criolla y mestiza de origen español que poseían las tierras bajas más interesantes desde un punto de vista empresarial y comercial y, además, tenían el control político de la región. Colindante con este espacio en dirección a la cordillera andina estaban las primera comunidades indígenas y, en su interior, los restos de otras comunidades en franca disolución. Hasta poco antes de la Guerra del Pacífico, Tarapacá (hoy una aldea de campesinos, principalmente aymaras migrantes) fue la capital provincial de la zona de Tarapacá. Por tanto, en el antiguo espacio hacendal colonial existía una situación de integración regional desarrollada. De hecho, durante buena parte de ese siglo ese espacio de hacendados pequeños y medianos, además de mineros y empresarios de arriería en Arica y Tacna, fue el núcleo de la economía, el poder y la sociedad regional. Sin poder aquí entrar en mayores detalles de un proceso considerablemente más complejo digamos, simplemente que sobre esa base durante la fase expansiva del ciclo salitrero se produce el relevo de ese sector social y su traslado de los centros políticos a los puertos del Pacífico, entrando ese espacio en un declive del que no se recuperará y en transformaciones que lo dirigirán hacia una zona agrícola funcional a la economía salitrera. Para la zona de valles, la integración a la economía regional capitalista se inició durante tiempos republicanos peruanos; con la integración política bajo una noción definida de ciudadanía sucedió otro tanto y, en especial, durante el medio siglo transcurrido entre la ocupación del territorio y la resolución de las cuestiones territoriales pendientes con Perú en 1929. Lo anterior presupone, asimismo, el desarrollo de identificaciones

nacionales definidas. También durante el siglo XIX peruano y chileno de la zona tienen lugar precisamente aquí complejas reformulaciones de la identidad étnica de las comunidades aymaras bajas en el sentido de su reemplazo por identificaciones modernas (Gundermann, 1997, 1998a). En definitiva, las transformaciones y reintegraciones del espacio hacendal a la región, arrastran en ellas a un segmento de la población indígena de origen colonial. Como consecuencia de tal dinámica las fronteras étnicas se corren hacia la altura. El espacio altoandino, el de los que quedan más allá, cubiertos por la etiqueta identitaria de "indio" y la etnicidad aymara, no permanece aislado, pero una efectiva integración, como llevamos dicho, se realiza solo muchas décadas más tarde.

Por otra parte, ¿cuál es la capacidad y la fuerza de las modalidades de integración social aymara, ahora que ellas ya no se producen en el contexto de comunidades y microrregiones, sino sobre un espacio andino regionalizado, para incorporar a la población indígena en espacios y redes sociales y económicas, así como en identificaciones locales y étnicas?, ¿cuán activos son, en esa medida, las dinámicas de la movilidad social y la adscripción a referencias de identidad? Una valoración de ello podría darnos pistas acerca de los escenarios futuros de la integración o no integración interna aymara, ya que aquella regional habría que darla por descontada. Permite valorar, también, el papel y las posibilidades de las comunidades translocalizadas. Los datos que sostienen una evaluación se encuentran en otro capítulo de la Sección III, aquí nos mantendremos en consideraciones generales y formulaciones todavía un tanto abstractas y sintéticas.

En la relación aymara con el ciclo salitrero fue incorporándose al proletariado minero un cierto número de los trabajadores aymaras que llegaban hasta las factorías salitreras; aquellos que por opción o constricción no pudieron volver. Fueron progresivamente perdiendo sus relaciones con comunidades de origen e integrándose a un mundo social y cultural minero popular. Con la crisis acompañaron las migraciones a los puertos de Iquique y, sobre todo, Arica. En esas nuevas locaciones quedó casi como un antecedente biográfico el origen andino. Los hijos y nietos con suerte tenían referencias definidas de tal proveniencia. Otro tanto ha empezado a ocurrir con migrantes ulteriores que se trasladaron directamente desde comunidades precordilleranas. Me parece que por lo reciente de las migraciones altoandinas, no es un fenómeno ostensible en esta última oleada de migrantes, pero en el futuro podría quizá presentarse de esta manera. La memoria selecciona y esquematiza, el origen pierde resonancias emocionales. Muchos hábitos campesinos se transforman, el consumo de bienes industriales se generaliza, diversos patrones de significado cambian al son de la cultura escolar y la que difunden los medios de comunicación, los proyectos de vida son

esencialmente urbanos, etc. En especial en las nuevas generaciones, las relaciones sociales con otros andinos se diluyen, la endogamia comunitaria o étnica se rompe, la apertura a otras relaciones definidas por la edad, el género, el nivel educacional, la situación socioprofesional se imponen. Los nexos económicos con lo rural, lo agrícola y la economía andina se disuelven paulatinamente. Desde varios puntos de vista, entonces, los posicionamientos de clase se vuelcan hacia los sectores populares y, con trayectorias sociales afortunadas, hacia las capas sociales medias. Las señales acerca de estos fenómenos son bastante visibles. ¿Es que, entonces, todo lo que hemos venido postulando como capacidad aymara de reintegración social no es más que una cuestión transitoria y que a mediano o largo lazo lo que deberemos esperar es una paulatina dilución de la cultura y la sociedad aymara?, ¿es que, entonces, la tesis de la integración, cara a los propósitos de nuestra investigación, debe ceder a la evidencia de que a final de cuentas lo que ocurrirá es la desintegración definitiva de la sociedad aymara?, ¿habremos solo constatado que el proceso no es tan rápido, ni tan directo, ni tan simple como se creía, pero que básicamente hay que resignarse a la evidencia de que es ineludible?

Efectivamente, no se puede dar por descontado que llegue a producirse una inflexión de las tendencias de cambio en el sentido que acabamos de dibujar. Una lectura interesada de la heterogeneidad y diferenciación social aymara en una situación regionalizada, más precisamente en un sistema regional, puede apuntar directamente hacia la tesis de la disolución. El asunto no es banal. Si la economía, la sociedad y la cultura aymara se han venido haciendo crecientemente heterogéneas, diferenciadas y complejas, y probablemente estas tendencias se pronuncien en lo sucesivo, entonces, esas dinámicas son expresivas de una pérdida de distintividad social y cultural, ya que, al tratarse de procesos situados regionalmente, esas mismas fuerzas y fenómenos involucran de manera general a todos los sectores sociales regionales y, por tanto, tenderían a aproximarlos entre sí en su diferenciación y complejidad. Otra manera de señalar lo mismo, eventualmente de manera más clara, es que la dirección de los cambios son convergentes con la dinámica de la diferenciación e incremento de complejidad sociocultural que tiene lugar en una región, de la que se forma parte como un subconjunto; es decir, la integración externa pone parámetros y límites a las posibilidades de la integración interna. Afortunadamente, creemos que la tesis de la reintegración como escenario futuro es todavía defendible, a condición de entender adecuadamente la relación entre diferenciación, heterogeneidad creciente, cultura más compleja e integración.

En la estructura del campo económico regional la población aymara ocupa algunas posiciones relativamente sólidas que se han venido

consolidando y expandiendo antes que retrocediendo por la competencia de otros grupos sociales. Se presenta, asimismo, con una densa y compleja red de organizaciones, muchas de estas anclan en comunidades translocalizadas. Esa densidad y complejidad en el presente se mantiene y en algunos ámbitos se desarrolla. La existencia de actores supone definiciones de identidad/alteridad y cursos de acción, así como identificaciones individuales y colectivas. A los ámbitos sociales del mercado y sociopolítico de la organización y la acción colectiva debemos añadir los de la fiesta, el rito, el deporte y la vida cotidiana familiar y vecinal que se muestran consistentemente habitados y activos, sin síntomas de descomposición. Por tanto, podemos afirmar que seguirán existiendo condiciones (un sistema étnico y actores) para la integración social aymara. Pero debido a la dinámica de incremento de heterogeneidad resulta difícil creer que ese sistema étnico y ese conjunto de actores tengan una capacidad totalizadora de reintegración. Habrá entonces un aumento de la dispersión de las trayectorias y opciones ocupacionales, sociológicas y culturales y, por tanto, una disminución de la cobertura de integración hecha posible mediante los ámbitos económico, sociopolítico, de las instituciones culturales o las unidades sociales en que se desarrolla la vida cotidiana. Los sujetos seguirán efectuando opciones múltiples desde cada vez más diversas posiciones sociales. Por lo demás, lo harán desde su condición de individuos relativamente más autónomos que sus antecesores, que enfrentan una situación de complejidad social mayor en la que deben optar entre mayores posibilidades y, de esta manera, en cierto modo, producir su situación y proyectos de vida. Por tanto, pareciera que a mayor diferenciación y complejidad, más delimitados, específicos y especializados son los ámbitos de integración socioétnica. Entonces, cada vez más aymaras escaparán de sus posibilidades de inclusión.

Pero eso no es todo. En particular durante la última década se ha venido expandiendo la conciencia, la identificación y la adhesión a una comunidad abstracta: la del pueblo aymara. Primero como cuestión de una elite, pero luego por medio de la acción de organizaciones étnicas y de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), durante la década de 1990 se asiste a una considerable expansión de una identidad étnica aymara. Ella involucra a campesinos y residentes urbanos, a jóvenes y viejos, a trabajadores y profesionales andinos, a aquellos que perseveran en ciertas prácticas tradicionales y a aquellos que ya las abandonaron y eventualmente olvidaron o que nunca las conocieron. La cultura objetiva de muchos de ellos puede encontrarse a bastante distancia de cualquier imagen tradicionalista y encontrarse también separado de los mecanismos de integración arriba aludidos. Nos encontramos aquí, según creo, con un mecanismo de integración simbólica dinámica y con poder de inclusión. Por cierto, no todos los aymaras serán sensibles al llamado de la comunidad

étnica y sus autoadscripciones se dirigirán hacia otro tipo de objetos; lo que se ha denominado circulación, transitividad o nomadismo identitario podría aquí encontrar buenos ejemplos. Otros tantos la incorporarán, pero sin que llegue a representar la base de construcción de sentido tal, que tenga consecuencias prácticas de definición de acción y participación social. Pero también habrá quienes se involucren más intensamente y participen de esferas de acción étnica, definan objetivos y cursos de acción, generen redes, grupos u organizaciones con sentido étnico, etc. En el campo de la subjetividad social se está produciendo, entonces, la formación de significados que están ampliando las posibilidades, por medios simbólicos, de integración étnica que van más allá de los mecanismos reconocidos, expandiendo de este modo la cobertura de integración y, también, abriendo posibilidades para una expansión de espacios como el sociopolítico y el cultural. Escapa de los objetivos de este análisis ir más allá y desarrollar un análisis de la génesis y la construcción social de la identidad étnica, así como pronunciarse por las consecuencias políticas de estas dinámicas de diferenciación, integración social e identidad étnica.

CAPÍTULO 8
LA COMUNIDAD TRANSLOCAL AYMARA EN LA REGIÓN DE TARAPACÁ

Introducción

El capítulo anterior trata los fenómenos de la translocalización y a su objetivación colectiva, las comunidades translocales, como elementos de un contexto más amplio (regional) y de procesos de transformación social también extensos que tienen lugar durante poco más de un siglo en la región de Tarapacá. En este, cambiamos de nivel para introducirnos en la translocalización, en qué consiste y cuáles son sus contenidos. Lo hacemos a base de información etnográfica extensiva y la información provista por una encuesta realizada a migrantes aymaras de las ciudades de Arica e Iquique hacia fines de 1995. El capítulo siguiente, por su parte, trata a las comunidades como grupos y organizaciones. Las aborda, entonces, en un nivel agregado. Aquí, en cambio, ponemos el acento en las relaciones y redes que conforman estas nuevas formas de comunidad, con preferencia de aquellas que establecen los individuos y sus unidades familiares entre sí y con la comunidad.

Este extenso capítulo contiene varios apartados. En el primero se presenta un esquema de análisis que considera a las comunidades translocalizadas integradas de dos sujetos: la comunidad rural y los segmentos migrantes. Pero, también, de dos niveles: uno, el de los individuos y hogares aymaras y, otro agregado, el de la comunidad. A su vez se propone estudiar las relaciones de esas unidades de análisis en los niveles señalados considerando tres dimensiones: los vínculos sociales basados en el parentesco, los nexos políticos de la condición de comunero y las relaciones económicas. Se especifica, asimismo, que ese programa de análisis se cumple no solo en este capítulo, donde preferentemente se tratan las relaciones sociales en el nivel de las unidades sociales mínimas y los límites que a ello le da la comunidad, sino que también en el siguiente, donde se aborda el estudio de las agrupaciones y organizaciones de la comunidad.

En el segundo se elabora una formulación del contenido de las características de las relaciones y redes sociales de la translocalización, fundadas principalmente en el parentesco. En el tercero, en apoyo del

anterior, se presenta y analiza información empírica de relaciones rural-urbanas de individuos y hogares mediante viajes, visitas y reuniones. En el tercero se trabaja en extenso las relaciones económicas, contemplando las alianzas de propiedad de los migrantes en sus comunidades de origen, una tipología de migrantes según la condición de partícipe o no de las comunidades translocales, el patrón de actividades económicas de los migrantes y cómo ello se relaciona con la translocalización. Por último, se estudia la composición y estructura de los ingresos de los migrantes, así como los vínculos que existen en este ámbito con sus antecedentes rurales y comunitarios. Finalmente, en el cuarto apartado, se hacen explícitos algunos vínculos entre individuos migrantes y comunidad andina, a propósito de ciertas instituciones culturales andinas, en especial las religiosas y festivas. Algunas conclusiones del capítulo cierran el periplo.

8.1. Un esquema para el análisis de la translocalización

La comunidad translocal se estructura sobre la base de dos tipos principales de grupos sociales. Uno, es el representado por la comunidad rural; otro, corresponde a los segmentos migrantes de la comunidad rural. Cada uno de estos dos componentes podemos verlos integrados por individuos, pero en la medida que forman parte de unidades de producción-consumo, hogares o unidades familiares. Tal opción se justifica por la constatación de que muchas de las principales interacciones y relaciones sociales que se llevan a efecto entre los individuos aymaras pueden comprenderse mejor y adquieren sentido para ellos solo a condición de apreciar su vinculación con las unidades de residencia de los que son miembros. De esta manera, las unidades menores socialmente operativas de las comunidades no son realmente los individuos, sino los hogares[1]. La acción de los individuos en los asuntos que atañen a la comunidad son así entendidos como la acción que establece un individuo en cuanto miembro, representante o "cabeza" de una unidad de producción u hogar del que forma parte[2].

---

1 Para estos efectos, un "comunero" es sinónimo de un "hogar", que normalmente incluye una unidad familiar de algún tipo.

2 Los estatus de los individuos en su relación con la comunidad variarán según distintos ejes como sexo, edad, condición originaria, titularidad legal, etc., que no invalidan la idea más general de que los individuos respecto de la comunidad actúan como miembros de una entidad que los reúne y organiza en un primer nivel de agregación social. En el siguiente nivel, a su vez, la comunidad congrega un conjunto de hogares o unidades de producción alrededor de fines e identidad comunes.

Los miembros de la mayoría de las unidades familiares migrantes se involucran activamente en una variedad de relaciones sociales entre ellos y con sus localidades de origen[3] y buena parte de todas estas quedan influidas por el desenvolvimiento de los hogares[4]. Podemos entonces entender las comunidades en su dimensión más sustantiva como sistemas de relaciones sociales distribuidos en red. Corresponden a nexos entre hogares miembros de las comunidades o de cada unidad con el todo (con los órganos de la institucionalidad comunitaria, sean estos una organización formal, un grupo de linaje o una simple asamblea). En el primer caso, el soporte sociológico de estos nexos es, principalmente, el parentesco; en el segundo también están presentes vínculos parentales pero, además, encontramos a la comunidad como una entidad que, basada en vínculos políticos, incorpora el parentesco y las relaciones fundadas en torno a él, así como otras de tipo económico, en un conjunto más complejo y polifuncional.

Sin embargo, la relación entre las unidades domésticas y de estas con la comunidad está mediada por la pertenencia a grupos intermedios. Toman la forma de facciones, sublinajes, grupos de interés variados, corrientes de opinión, coaliciones, organizaciones de la comunidad, etc. Cada uno mantiene una cierta composición interna, intereses, metas, formas de acción, localización geográfico-social y persistencia en el tiempo propios, y su impacto en las relaciones entre hogares y comunidad se ejerce de manera directa o indirecta, latente o manifiesta, armónica o conflictiva. El estudio interno de la comunidad supone tomar en cuenta, entonces, dos niveles de análisis principales (hogar, comunidad) y, eventualmente y para ciertos efectos, uno complementario (grupo intermedio). De esta manera, de acuerdo con los intereses particulares de cada segmento del estudio, deberán abordarse unidades de análisis específicas: la comunidad, los hogares, las unidades productivas, el linaje, la línea de parentesco, el grupo de oposición, etcétera.

Pero los hogares, los grupos y las propias comunidades andinas como un todo no están aisladas; se encuentran, por el contrario, dinámicamente interconectados a otras comunidades, microrregiones de distinto tipo (área endógama, comunidad histórica, antigua área de intercambios

---

3 Del tipo como visitar la comunidad de origen, reunirse con otros según alguna finalidad, participar de espacios culturales comunes, etcétera.

4 Precisemos que la evidencia disponible nos hace suponer que a este nivel general no existen variaciones de importancia según la posición parental relativa de los individuos en los hogares, la composición del grupo familiar o el ciclo de desarrollo de la unidad doméstica. Más allá de posiciones ciertamente centrales como las de jefe de hogar o cónyuge, conectadas con una mayor frecuencia al desempeño de roles parentales, comunales o públicos, también otros miembros de las unidades domésticas se involucran activamente en relaciones regulares con aymaras.

matrimoniales, comuna, región). Consignar la existencia y atributos, siquiera de manera esquemática, de las relaciones externas de la comunidad, sea en el nivel de los hogares, en el de los grupos o en el de la comunidad como un todo, posee un doble interés. Uno, es establecer el valor que adquieren las relaciones internas (de la comunidad translocal) y externas (con otras comunidades translocales y la población no indígena) en la reproducción de los hogares aymaras. La importancia del otro radica en que por esta vía es posible evaluar, más allá de la constatación obvia de la existencia de las comunidades translocales, su peso social relativo (Malengreau, 1992).

No abordaremos en esta sección el análisis de las conexiones entre individuos y hogares rurales, ni entre grupos rurales de la comunidad o entre hogares y comunidad. Hemos contemplado solo las relaciones entre migrantes o entre estos y sus pares rurales y no las relaciones de diversa índole que caracterizan el subsistema de relaciones sociales rurales de las comunidades. Su análisis corresponde a otro capítulo de esta investigación, donde se caracteriza a las comunidades sucesoriales y locales andinas. Aquí incorporamos las unidades rurales, pero en su relación con las existentes fuera de los espacios andinos rurales, e incluimos, asimismo, las relaciones entre los componentes urbanos. Exploraremos, de esta manera, las redes de relaciones urbanas interindividuales y entre hogares, las relaciones entre individuos y hogares urbanos con sus correspondientes rurales, los nexos entre organizaciones urbanas y entre estas y las rurales, así como las redes de relaciones entre individuos y grupos localizados tanto en medios urbanos como en comunidades andinas.

Considerando ahora el contenido de las relaciones, por la centralidad que detentan en la reproducción de los hogares aymaras y para la existencia de la propia comunidad, nos interesa destacar de manera especial los siguientes grupos: las de parentesco, las sociopolíticas y las económicas. Las primeras representan, siguen representando y seguramente seguirán haciéndolo, aunque cada vez de manera más segmentada en dominios específicos, la trama sociológica de las relaciones sociales, y de la sociabilidad andinas; tienen contenidos que les son propios, sin duda, pero también constituyen una base o plataforma sobre las que se asientan otros tipos de vínculos (cooperación económica, conflictos acerca de intereses que caen más bien en una dimensión sociopolítica). Con las segundas nos referimos a las relaciones que se desarrollan con base o sustentadas en la condición o posición social de comunero, de miembro de una comunidad (es decir, un sujeto que integra, encabeza, representa, promueve, etc., un hogar) y que tienen que ver con las relaciones de distinta naturaleza (propiedad, cooperación, conflicto, etc.), que los sujetos provistos de ese estatus establecen entre sí, respecto de sí mismos y de una entidad, una institución denominada comunidad. Las del tercer tipo, económicas, se

refieren a la condición de agente económico de los sujetos de la comunidad, los comuneros y sus relacionados, en cuanto consumidores, productores, agentes de circulación de bienes; en cuanto sujetos que ahorran, invierten, venden, compran, promueven y organizan relaciones económicas, etc. (Lomnitz, 1983, 1988, 2001, Wolf, 1980, entre otros).

Esta tipología de tres términos no agota las posibilidades. Las relaciones de vecindad o corresidencia, las de amistad, las relaciones de tipo religioso o con ese sentido de una congregación ritual, las de competencia, las de conflicto en general, etc., podrían a igual título formar parte de la nómina. Reconociendo esto, podemos señalar que para el estudio de un objeto como la comunidad andina resulta no solo cómodo concentrarse en las formas de relación propuestas, sino que es además necesario hacerlo, a causa de la centralidad indiscutible que poseen y que se les otorga en la literatura andina y especializada. Parentesco, comunidad y economía son dominios cuyas relaciones fundan la comunidad andina. En descargo nuestro, se apreciará también que, a pesar de esta opción, desde el análisis de esos ámbitos de relaciones se hacen numerosos apartados a esas otras formas de relación que el análisis propuesto deja en segunda instancia. Una adecuada caracterización de las comunidades translocales depende, en tal caso, de un análisis suficientemente acucioso de estos tipos de relaciones.

El primer grado de estructuración de la comunidad se conforma, entonces, con relaciones sociales en el nivel de los individuos y los hogares, regido por intereses y propósitos particulares. Sin duda alguna, la comunidad opera aquí como un parámetro relevante para el desarrollo de esas relaciones; aunque tampoco debe olvidarse que al final de cuentas, sobre todo en los tiempos presentes y para ciertas categorías de sujetos andinos, se trata solo de uno entre otros marcos de referencia influyentes. La participación en una gama más variada de esferas sociales como está ocurriendo hoy en las sociedades andinas, suele dirigir las motivaciones e intereses hacia una igualmente variada constelación de contenidos. En lo que insistimos es que una de ellas sigue siendo la de la sociedad interna, intracomunitaria, compuesta de sociabilidades parentales, intercambios de trabajo, participación en celebraciones religiosas, etc. El común denominador es el de tener lugar entre individuos y hogares, en el que despliegan y procesan conexiones, intereses y objetivos particulares, todo esto en el marco de una entidad a la que llamamos comunidad.

El segundo nivel de estructuración, ahora comunitario, está constituido por la acción de la comunidad y sus órganos, mediados a su vez por los grupos, asociaciones, facciones, líneas de parentesco, linajes y las relaciones entre ellos al interior de la comunidad translocal. Esto últimos son los verdaderos sujetos de la acción comunitaria, más allá del esquema organizativo e institucional; ellos habitan, conducen, instrumentan,

etc., esos órganos. Se originan con la agregación y organización estable de individuos y hogares, así como por su institucionalización, respecto de cada individuo o grupo interno, normalmente heredada, recibida, al grado que su existencia es independiente de la membresía de una unidad familiar particular.

En el nivel de los hogares, la articulación económica tiene lugar en el plano de la producción campesina (coordinación, cooperación interfamiliar, arreglos productivos diversos), en las relaciones con los mercados campesinos de productos, de insumos, así como de bienes y servicios de consumo humano (relaciones mercantiles), y en una gama amplia de nexos sociales que implican por vía de consecuencia determinados resultados económicos (ayuda monetaria, facilidades de transporte, información acerca de oportunidades laborales, de abastecimiento, de comercialización, etc.). En el de la comunidad, en primer término, está presente un sistema de derechos (de propiedad) y de deberes (trabajo comunitario, por ejemplo), que no se agota en lo económico, pero donde esto último gravita enormemente en el conjunto. Podemos también encontrar en la comunidad, ocasionalmente, una organización con finalidades económicas y, con mayor frecuencia, grupos de interés que disputan mejores derechos para un acceso mejor o de privilegio a recursos de importancia, lo que nos sitúa directamente en un plano sociopolítico. Cuando pasamos al terreno de las instituciones culturales, por ejemplo, el nivel colectivo está representado por organizaciones como las cofradías religiosas comunales, los grupos de bailes, conjuntos de música tradicional que animan las celebraciones locales, equipos deportivos reclutados entre los miembros de la comunidad, así como representaciones y constitución de dicotomías y exclusiones que organizan la identidad colectiva local. El de los individuos y hogares se manifiesta por medio de ritos y devociones religiosas particulares o que implican redes centradas alrededor de un hogar y, de manera general, las formas idiosincrásicas de participación o no participación de los individuos y hogares en las expresiones culturales colectivas de la comunidad (especialmente ritos religiosos, así como actividades festivas y recreativas).

Determinados nexos y relaciones se despliegan entre individuos y hogares en secuencias limitadas de relaciones; otros, se resuelven en la comunidad, entendida como asociación de comuneros o su organización. En ambas condiciones es posible ubicar en categorías exclusivas distintos géneros de relaciones sociales. En los demás casos, la diferencia de niveles tiene solo un carácter analítico: las relaciones de propiedad pueden ser analizadas como un sistema que involucra simultáneamente a las relaciones de cada unidad productiva comunera con las demás, en cuanto a las posiciones que les son propias y a las estrategias de producción y reproducción de esas posiciones en el campo de los derechos respecto

del patrimonio comunitario, y al sistema de la comunidad, al conjunto estructurado de relaciones y elementos que la constituye en este nivel. Asimismo, una celebración religiosa supone participación y roles individuales (asistentes, alferados, oficiantes, roles auxiliares, músicos, etc.); en definitiva, sujetos o agentes de la acción religiosa. Pero el conjunto puede analizarse como un sistema de roles y estatus interdependientes (una congregación religiosa). La opción por uno u otro nivel o ángulo de análisis deriva en ocasiones de la adopción de una posición conceptual, en otras de elecciones heurísticas y a veces de ambas.

En definitiva, proponemos que es posible apreciar mejor las relaciones que caracterizan las comunidades translocales, nuestro objeto de análisis en esta sección, tomando en cuenta dos niveles de agregación social: el nivel de los hogares, por una parte, y, por otra, el de los grupos y la organización de la comunidad. En ambos casos, se focaliza la atención en las relaciones de los segmentos urbanos de las comunidades con sus contrapartes rurales. Es decir, reconocemos la existencia de dos subconjuntos o, si se quiere, dos subsistemas, al interior de un sistema más amplio que los involucra y que denominamos comunidad translocalizada. Un nivel tiene que ver con una lógica de los hogares. El otro con la reproducción de un tipo de comunidad que ha roto con sus clausuras locales. Ninguno es menos importante. Solo se dirigen a esferas distintas. Ahora, esos dos subconjuntos soportan tanto una apreciación exterior, un punto de vista que reconoce esas propiedades sistémicas, como uno interno que trata de situarse en las perspectivas de los sujetos, sus estrategias y acciones. Puede así advertirse nuestro interés por un análisis que mantiene como foco de atención los dos niveles, su definición a la vez sistémica y de los actores, en los dos espacios sociales que hemos venido examinando: individuos, hogares y grupos integrados de aymaras que se desenvuelven en medios urbanos y en áreas de migración, así como hogares e institucionalidad con base o afincados en la comunidad rural; en su conjunto generando la emergencia de un sistema más amplio. A su vez, el análisis de un conjunto que se busca explorar y reconocer en sus relaciones y determinaciones, según una dualidad de perspectiva anotada, se nutre de contenidos situados en tres dimensiones: una sociológica, otra sociopolítica y una económica.

En lo que sigue, se presenta un análisis de las comunidades translocales en el nivel de los individuos y hogares. En el siguiente capítulo se tratan en extenso los aspectos agregados e institucionales de la translocalización. Se trabaja, básicamente, con las relaciones sociales, constituidas en su gran mayoría por el parentesco y también, con cierta extensión, las relaciones económicas. Conviene aclarar, asimismo, que las relaciones sociopolíticas se consideran solo tangencialmente en el análisis de la condición de comunero en situación de translocalización. Para un análisis

más pormenorizado de este tipo de relaciones, remitimos a un capítulo anterior en que se trata a las comunidades sucesoriales y locales formadas en el campo andino durante el siglo XX.

8.2. Las comunidades translocales como redes de relaciones sociales

Las comunidades translocales se constituyen mediante la organización y puesta en funciones de una densa red de relaciones sociales[5] entre comuneros rurales, entre campesinos y migrantes y entre los propios migrantes. Se reproducen en el tiempo mediante la permanencia de esas relaciones, continuidad que, asumimos, tiene sentido funcional y significado social. Como ya hemos dicho, ellas se desarrollan en y entre varios niveles de agregación social: el de los individuos y hogares y el de los grupos, facciones y organización de la comunidad. En cada uno de estos niveles y en las relaciones entre unidades de análisis, las vinculaciones sociales adquieren variadas modalidades de expresión, contenidos, funciones y significados.

En vista de que estas relaciones tienen límites más o menos distinguibles y, en cualquier caso, son socialmente reconocidos, es que podemos hablar de comunidad. Es decir, adoptamos la idea que entre las unidades de análisis que les son características existen tipos y frecuencias específicas de relaciones, las que se modifican en calidad e intensidad a medida que se consideran las zonas liminales de estas comunidades sociológicas. Ciertamente, estas no son comunidades aisladas; por el contrario, el aumento de la variedad y complejidad de las relaciones sociales aymaras es lo que caracteriza su existencia. Por tanto, son entidades sociales complejas internamente y en sus interconexiones recíprocas. Podemos suponer que las fronteras entre comunidades translocales son relativamente borrosas o, cuando menos, complejas de establecer. Mientras en las comunidades tradicionales históricas, o incluso en las sucesoriales y locales, las relaciones se daban en

---

5 Entendemos por relación social un patrón (en el sentido de modelo o esquema característico) de interacción entre dos o más personas que posee un contexto de ocurrencia (un espacio social) y una condición variable de perdurabilidad (una temporalidad). Una red social, a su vez, será el entrelazamiento o la interconexión de relaciones entre personas, de manera directa o indirecta y según diversas modalidades y contenidos. Como redes puede definirse la relación, ahora en un sentido genérico, entre las unidades económicas y de estas con instancias de agregación social más amplia en las comunidades (grupos, organizaciones, etc.). El concepto indica conexiones complejas (unidireccionales, bidireccionales, sujetas a mediaciones, recursivas, etc.) y diversificadas (implican dimensiones económicas, pero también de poder, sociabilidades de distinto orden, nexos culturales, etc.).

marcos institucionales relativamente mejor definidos, en estas las relaciones entre comunidades no han disminuido, más bien han aumentado, pero junto con ello también su heterogeneidad y complejidad. Los mismos contextos sociales en los que tiene lugar las relaciones intecomunitarias se encuentran ahora expandidos y son altamente dinámicos: se pasa de las microrregiones campesinas históricas con límites normalmente bien definidos a redes sociales diversificadas, interdigitadas entre sí en algunos de sus espacios sociales de ocurrencia (por ejemplo, en centros urbanos o áreas de agricultura parcelaria) y diferenciadas en otros.

¿Cuáles son los tipos de relaciones sociales propios de las comunidades translocales y cuáles sus densidades características?, ¿en qué se funda la unidad de estas relaciones o, dicho de otra manera, cómo se diferencian –si es que se diferencian– de otras entidades comunitarias análogas?, ¿qué atributos adquieren en contextos socialmente expandidos las relaciones internas de las comunidades translocales?, ¿y qué pasa entre ellas en esos mismos contextos? Siguiendo un propósito de conocimiento más general, podemos también inquirir cuál ha sido la evolución de estas relaciones en la historia de la transformación estructural reciente de las comunidades aymaras; es decir, ¿se pasa de qué a qué? Luego, ¿las transformaciones producidas en las interacciones entre unidades más generales, las etnias regionales de indígenas y no indígenas, en qué medida son atribuibles al surgimiento de las comunidades translocales? Estas son las preguntas principales que aquí intentamos abordar.

De manera más inmediata nos interesará identificar las relaciones sociales características de las comunidades translocales, trazar siquiera de manera aproximativa sus límites, analizar los nudos de articulación más relevantes y reconocer la existencia de fuentes de variación, si las hubiera. Incorporamos también la condición de comunero en una situación de translocalización y los nexos con sentido en las instituciones culturales de la comunidad. Las relaciones económicas son también tratadas en apartados específicos. Nos ocuparán a continuación las relaciones comunitarias que se organizan con base o en torno al parentesco.

Los aymaras urbanos y de zonas parcelarias no andinas mantienen una nutrida red de interacciones[6], que toman la forma de encuentros[7]

---

6 Es el proceso según el cual las personas orientan su acción hacia otros individuos y reaccionan en respuesta a sus comportamientos. Social especifica que más de un individuo está comprometido en la situación y el concepto de interacción manifiesta que todas las partes del intercambio influyen unas sobre otras. La interacción puede entenderse como la condición de todo encuentro o relación social.

7 Los encuentros son interacciones en las que dos o más personas llegan a situarse en contigüidad física o en comunicación y se esfuerzan o se ven llevados a mantener una situación de involucramiento recíproco en el que tienen lugar una gama más o menos diversa y elaborada de actos (lingüísticos, kinésicos, etc.). Su carácter distintivo

y relaciones sociales[8]. Las relaciones sociales nos interesarán como característica principal para fundar la existencia de las comunidades translocales; los encuentros serán una nota distintiva de las relaciones entre comunidades y también de los aymaras con los no aymaras. Participamos entonces de la idea en la que los cambios en la estructura de relaciones entre población aymara y región se desarrolló mediada por la presencia de las comunidades translocales.

Debido a la riqueza casi infinita de posibles encuentros y relaciones sociales entre aymaras y con no aymaras según las coordenadas que enunciáramos, las fuentes de variación serán también muchas. Las relaciones podrán ser más o menos prolongadas (indicando su duración), continuas (expresando su frecuencia en una unidad de tiempo) y estables (especificando su permanencia en el tiempo, independientemente de su duración y frecuencia), según los casos[9]. Un análisis de las variaciones y de las constantes en las relaciones sociales aymaras –hasta donde ello nos sea posible basada en la información con que contamos– podrá enseñarnos acerca de los patrones de relaciones sociales que caracterizan las comunidades translocales e iluminar de algún modo zonas más oscuras ubicadas en sus fronteras.

En la medida que las interacciones involucren a varios individuos y que estas sean estables estaremos en presencia de grupos. Si no existe esa permanencia, unidad de propósitos e identidad grupal y las interacciones tienen un carácter efímero, discontinuo e inestable, estaremos en presencia

---

radica en que la amplitud del encuentro se prolonga solo durante el tiempo en que las personas permanecen juntas; por tanto, son relaciones efímeras. Como otras, también fundan sistemas sociales (es decir, campos de fuerzas creadas y reproducidas por esas relaciones) entre las personas presentes en un encuentro, pero ciertamente son sistemas extremadamente precarios temporalmente.

8 A la definición anteriormente dada es posible añadir, para diferenciarlas de los encuentros, la condición voluntaria e interesada de los que interactúan, así como la conciencia de la interconexión entre unos y otros. Importante es enfatizar, todavía, que las relaciones sociales se caracterizan por darse con alguna regularidad mediante un relativamente extendido período.

9 Las causas (factores objetivos que estimulan su ocurrencia), los campos sociales (aludiendo a macrodimensiones de contenido) en cuyo interior tienen lugar encuentros y relaciones y los propósitos (objetivos y metas particulares más o menos conscientes de los actores involucrados) que animan estos encuentros y relaciones pueden ser también considerablemente amplios. Los contextos de ocurrencia son asimismo variables (rurales o urbanos, indistintamente), al igual que al interior de ellos las situaciones sociales en que tienen lugar; estas pueden tener una orientación lúdica, ritual, ceremonial, laboral, de sociabilidad familiar, de intercambio de información, de coordinación colectiva, de conflicto, etc. Otras dependerán del carácter negativo o positivo de las emociones prevalecientes, del grado de interdependencia entre los individuos, del grado de confianza existente, del balance de poder entre los "partenaires", del grado de conocimiento recíproco, etcétera.

de agregados sociales temporales[10]. Hay una conexión bastante obvia entre encuentro y agregado y entre relación y grupo social[11].

La hipótesis que sostenemos parte de la comunidad de origen como entidad sociológica que otorga el marco de referencia en el que preferentemente tiene lugar la formación de grupos sociales y organizaciones. A su vez, las relaciones entre unidades (individuos y grupos), pertenecientes a distintas comunidades translocales u otros grupos de población no mostrarán la misma característica. Tenderán a adquirir la forma de agregados sociales o, también de grupos, pero con niveles de integración y estructuración comparativamente más débiles o, en su defecto, esa condición de grupo y su institucionalización tiene grados menores de desarrollo y extensión. No es procedente entonces, una visión dicotómica que por un lado postule la existencia de comunidades translocales a las que se aplique las nociones de grupo, organización e institución y, por otra, relaciones sociales en que faltan los atributos que caracterizan a un grupo, una organización o institución. En verdad,

---

10 Cuando hablamos de agregado no referimos a situaciones en las que individuos se encuentran en un mismo lugar a un mismo tiempo (los peatones de una acera, los pasajeros de un mismo bus). Son sujetos que no se conocen entre sí o se conocen escasamente y que dado el caso desarrollan relaciones bajo la forma de encuentros. Son un agregado, no una comunidad o un grupo. Un grupo, en cambio, se refiere a un conjunto de individuos que se identifica como tal y en el que sus participantes interactúan entre sí con un mayor o menor grado de informalidad, según las características que posea y los contextos de interacción. Esas modalidades de interacción están estructuradas por normas, metas y valores que comparten en forma más o menos implícita. De esta manera, a un grupo se le reconocen por lo común cuatro características. La primera es que los miembros de un grupo interactúan y esas relaciones tienen una base regular o estable de sustentación (tienen unidad parental, forman parte de una misma empresa, participan de una vecindad, son parroquianos de una misma cantina, practican un deporte en un mismo equipo, etc.). La segunda centra su atención en que las interacciones entre los miembros de un grupo están estructuradas; con esto se quiere decir que los individuos no actúan entre sí de manera casual o aleatoria, sino de forma pautada. De esta manera, los individuos asumen ciertos estatus y roles característicos. Sin embargo, a diferencia de las organizaciones, en los grupos las interacciones entre los individuos suelen no tener la formalización que detentan en las primera y, por tanto, están más abiertas a la negociación y su dinámica de evolución suele adquirir un carácter menos predeterminado. Un tercer aspecto es la existencia de consenso en un mínimo de normas, metas y valores compartidos. Aunque suelen ser implícitos, estos consensos son indispensables. De este modo se construye unidad e integración. Por último, debe existir un sentido de identidad grupal. Los miembros de un grupo se piensan a sí mismos como unidos, interdependientes y diferentes de otros, tienen una memoria histórica común, etcétera.

11 Las relaciones que caracterizan a los agregados son a lo más encuentros; puede incluso haber coexistencia sin reconocimiento. Las relaciones sociales caracterizan a los grupos. Las dificultades surgen cuando queremos tener criterios claros para diferenciar los grupos de los agregados o cuando, en una perspectiva procesual, necesitamos distinguir cuando un agregado empieza a ser un grupo.

los sujetos aymaras se involucran en interacciones y relaciones de varios tipos en los distintos planos o esferas de las que hoy participan. No podría ser de otro modo, por la heterogeneidad, diferenciación y complejidad de relaciones en las que se están viendo envueltos con la regionalización de su sociedad. De la proposición previa se desprende la suposición de que las interacciones en las comunidades translocales adquieren de preferencia el carácter de relaciones sociales y que estas, en virtud de su estabilidad, forman una base para el surgimiento de grupos y organizaciones. Y, también, que aunque fuera de ellas también en el presente se establecen relaciones con estas características, podemos por lo menos identificar variaciones de grado y de calidad que envisten a la translocalidad con un perfil sociológico propio.

El que tales relaciones se constituyan como sociales encuentra su origen en dos tipos principales de estatus o posiciones sociales en el sistema de relaciones de la comunidad andina. Primero, el de comunero, que vincula los individuos y hogares a un patrimonio (medios productivos, infraestructura, servicios, y otros "bienes" intangibles) y al que se asocian un conjunto de papeles sociales expresables en términos de diversos deberes y derechos (derechos de usufructo y, hasta un cierto punto, derechos de disposición; deberes de participar en la defensa y continuidad de la posesión de ese patrimonio, de coordinar y organizar con los demás tenedores su usufructo, de favorecer el desarrollo y expansión de él, de llevar una convivencia social armoniosa, etc.). Segundo, el de pariente, en las modalidades en que se manifiestan en los contextos aymaras regionales. Este remite al mecanismo institucional principal (aunque no exclusivo, como en el caso de los valles), mediante este se efectúa el reclutamiento de los miembros de la comunidad local rural y, por extensión, de la comunidad translocal. Corresponde a esta condición el desempeño de diversos papeles sociales que se especifican desde una posición de inclusión (que estipula pertenencia a un "nosotros" representado por la red de parientes) y una ubicación en el sistema de jerarquías internas del grupo. Basados en estas posiciones sociales se organizan o encauzan las relaciones de solidaridad, la ayuda mutua, las relaciones de subordinación y poder, las relaciones de proximidad social, los vínculos de lealtad y oposición, la autoridad, las relaciones de conflicto, etcétera.

Uno y otro tipo de posición estructural corresponden a estatus adscritos. Los individuos nacen como miembros de un sistema de parentesco[12] y, simultáneamente, sostenidos por las relaciones y las posiciones

[12] Nacen con parientes, al interior de un grupo de parentesco más amplio que el del hogar; y nacen como parientes, con una posición al interior del grupo.

parentales, se les estipula si poseen o no derechos de propiedad sobre el patrimonio comunal (derechos jurídicos). Se hace intervenir aquí las normas o reglas de filiación, herencia, sucesión y residencia. Mediante los códigos parentales se define también quién, alcanzada la edad social suficiente, está en posición de ejercer de manera efectiva esos derechos (propiedad real) a cambio del cumplimiento de diversos roles complementarios. El parentesco funciona entonces como una matriz social y un código con el que se efectúan las distribuciones o asignaciones del estatus de comunero. Ambos no pueden confundirse entre sí: el uno se relaciona con un sistema sociológico, el otro, a una estructura política con alcances locales. Se conectan de varias formas, pero destacamos aquí un aspecto preciso que es el reclutamiento de los comuneros. Cosa distinta es, insistimos, el modo de actualización de esa condición dada, que en el presente un cuadro de opciones más amplio.

En definitiva, mediante el sistema de parentesco se sitúa a un individuo en el estatus de comunero o no. Pero ni en el pasado (debido, por ejemplo a decisiones administrativas) ni en el presente (debido a los cambios en la naturaleza de las relaciones de propiedad), el estatus de comunero se adquiere solo de manera adscriptiva o prescriptiva. Aunque es menos frecuente o incluso excepcional en las comunidades históricas republicanas del siglo XIX y de principios del siglo XX, en especial las altoandinas, la obtención también puede proceder adquisitivamente. Esto se prolonga hasta hoy. En el altiplano la gran mayoría de las unidades prediales son comunidades sucesoriales, por lo que las adquisiciones de derechos de manera contractual son escasas y, cuando ocurren, suelen darse entre aymaras pertenecientes al mismo sector o localidad. En los valles, en cambio, no existe una condición de ese tipo y la constitución de la propiedad parcelaria particular tiene poco más de un siglo de existencia. En este caso, hay una relativamente dinámica circulación de la tierra, pero también en este caso se transfiere preferentemente entre miembros de la comunidad local o, si se quiere, hay una cierta resistencia a las transferencias a terceros, ajenos a las redes de parentesco y membresía comunitaria. El grado de libertad existente (para la disposición de la propiedad, y de los individuos respecto de la comunidad) ha permitido, no obstante, la llegada de migrantes desde la altiplanicie que reemplazan a quienes decidieron el camino de la migración a los puertos, remozando de esta manera la dotación de unidades domésticas y la composición de los grupos internos.

Según lo que venimos señalando, en las comunidades rurales encontramos entonces uno de los tipos de grupo de parentesco que las normas de filiación, alianza y residencia aymaras permiten desarrollar. Ellos son patrilineales en el altiplano y de composición bilateral en los valles. Sus

miembros son los comuneros rurales de cada comunidad. Pero, además, encontramos grupos de parentesco no localizados y egocéntricos[13]. Sus límites están determinados por la endogamia[14]. Las funciones sociales de estos grupos pueden tener alguna importancia coyuntural para los individuos (ayuda laboral, favores diversos, obtención de información, hospedaje, oportunidades de trabajo, preferencias para la obtención de algún bien necesario, etc.), pero no tienen significación evidente para las comunidades rurales. Dicho lo anterior, veamos ahora cuál es el panorama urbano para tratar de postular algún criterio que pueda hacer manifiestas las fronteras de las comunidades translocales.

No tenemos en los centros urbanos grupos de parentesco localizados (algo así como que los originarios de una comunidad rural tengan sus viviendas en una misma cuadra de un barrio o en un mismo edificio de departamentos); estos no tienen una unidad residencial que les dé un carácter corporativo cotidiano. Sin embargo, existen redes estructuradas alrededor de las relaciones de parentesco correspondientes con segmentos de las parentelas bilaterales egocéntricas, así como redes y grupos que toman la forma de segmentos urbanos de comunidades rurales, las que, como explicamos, también están compuestas de unidades reclutadas mediante el parentesco. Con alguna frecuencia estos grupos están organizados y en ciertos casos adquieren modalidades ya institucionalizadas, como veremos más adelante. Las redes de relaciones implicadas en los primeros posiblemente han cumplido y siguen cumpliendo un papel

---

13 Esto quiere decir que su composición está referida a un Ego (un individuo determinado) y adquieren corporeidad, por tal motivo, solo ante circunstancias excepcionales: cuando este es patrocinante de una celebración religiosa, durante su funeral, etcétera.

14 Una comunidad completamente endógama (es decir, con un número de miembros y líneas de parentesco suficientes como para que, por el alcance que se otorga allí a la prohibición del incesto, exista siempre para cada individuo alguno del sexo opuesto en posición de unírsele en matrimonio) en un régimen bilateral contendrá en su interior todos los grupos egocéntricos de los que participan sus miembros. A pesar de las preferencias por la endogamia al nivel de comunidad histórica, esta nunca fue completa en las comunidades aymaras. Una situación excepcional mantenía Isluga, en los altos de Iquique junto a la frontera con Bolivia, hasta principios de los años 80 con alrededor de 92% de endogamia comunal. Siempre un porcentaje de individuos en las comunidades cuenta entre su parentela bilateral con miembros radicados en otras comunidades. Estas comunidades se encuentran, por definición, al interior de un área que podemos denominarla como la de máximo alcance en los intercambios matrimoniales. Para el caso de Isluga esta área era la zona de comunidades sucesoriales de la comunidad histórica de Cariquima y las comunidades sucesoriales de la macrocomunidad de Sabaya en Bolivia; las comunidades de los valles quedaban excluidos a pesar de la activa relación que mantenían con ellos debido a limitaciones, por lo menos durante el último siglo y medio, a los matrimonios anisogámicos (entre desiguales). También fincados en el parentesco, otras redes son creadas mediante los vínculos de alianza y el parentesco ritual.

crucial para los migrantes individuales, ya que los provee de una amplia base de relaciones, bienes, servicios, información, oportunidades, acogida, apoyo emocional, etc. Podemos imaginar su importancia durante los momentos iniciales de las iniciativas individuales de migración, ya que la gran mayoría de los migrantes salió de sus comunidades expulsado por la ausencia de oportunidades de vida que allí encontraban. Este mismo papel lo han cumplido los migrantes de la comunidad de origen que, desde la posición de un Ego, son parte importante de su parentela bilateral (si Ego viene del altiplano, será un segmento patrilineal de su parentela, si viene de una comunidad de valles con el suficiente tamaño para tener una tasa de endogamia alta, será un segmento de un grupo bilateral ahora no localizado).

Cambios importantes han tenido lugar con las parentelas egocéntricas urbanas. La mayor o menor diversidad en su composición depende de las características que adquiera la endogamia. Señalábamos que las comunidades históricas eran idealmente endógamas y que, aunque no lo fueran en su totalidad, el círculo de las relaciones matrimoniales se limitaba a segmentos de microrregiones campesinas. ¿Qué ocurre, ahora, con la endogamia en las ciudades? Se dan dos atributos distintivos: tiende a darse una alta endogamia étnica, aunque esta no es absoluta y los matrimonios interétnicos no son raros y, como segundo aspecto, se ha ampliado considerablemente el número de grupos desde los que potencialmente un individuo podría encontrar cónyuge. Esto significa que los límites de la endogamia se han ampliado considerablemente; en teoría, tanto como el conjunto de la etnia aymara. Pero también hay una apertura en las relaciones de alianza hacia la población no indígena. De este modo, las parentelas se hacen mucho más diferenciadas; es decir, disminuye la tasa de identidad o traslape –para usar una imagen más gráfica– en las parentelas, entre generaciones y entre miembros colaterales de cada línea de parentesco. Ciertamente no en los momentos iniciales de la migración, pero sí en la actualidad, la base de las relaciones parentales en que se apoyaban los individuos aymaras para alcanzar determinados objetivos se ha ampliado en la misma medida. Con todo, es posible que haya disminuido el alcance hasta dónde estas parentelas pueden prestarse para determinadas funciones sociales. Como sea, las parentelas egocéntricas actuales incorporan, potencialmente, a aymaras de muy distintas proveniencias e incluso hasta no aymaras.

Al cambiar de unidad de análisis, desde las redes de parentesco egocéntricas a los segmentos urbanos de comunidades, seguimos tratando con grupos de parentesco, pero ahora no definidos por la referencia a un Ego. Esos segmentos siguen siendo no localizados, pero mantienen la propiedad de ser grupos discretos que no se traslapan o se superponen

entre sí como las parentelas egocéntricas[15]. Son grupos que enfatizan como factor de unidad su origen y pertenencia a una comunidad rural de proveniencia. Es la membresía a esa comunidad la que se establece mediante el parentesco, como ya hemos repetido. De este modo, si el régimen de transmisión del estatus de comunero es bilateral, hijos e hijas podrán en las comunidades de valles, en cuanto lo consideren conveniente, integrarse a la comunidad donde nacieron; si es patrilineal, los derechos recaen, en cambio, exclusivamente sobre los hombres, como en el altiplano.

Estos grupos comunitarios suelen mantener relaciones sociales internas frecuentes y diversificadas, especialmente cuando coexisten en un mismo medio urbano. Quienes forman parte de ellos pueden mantener intereses económicos compartidos en la comunidad rural, participan de similares espacios económicos aymaras urbanos, suelen estar involucrados en iniciativas de desarrollo para la comunidad, se organizan para ejecutar diversas gestiones ante el Estado, etc. En un registro cultural, es común que estén implicados en el cumplimiento de actividades rituales, en ceremonias civiles, así como en actividades festivas y recreativas que los congregan. En términos más generales, comparten una identidad simbólica dada por la valoración del origen y la cosanguinidad, una unidad o integración moral ajustada a normas y criterios de valoración compartidos y relaciones económicas que también los vinculan y unen; en definitiva, una comunidad que se expresa cotidianamente y que lleva a sus miembros a comunicarse entre ellos, a visitarse, a intercambiar información, a comentar sucesos, a prestarse ayuda, a intercambiar, a realizar acuerdos y transacciones, a mantener, a final de cuentas, el flujo de sociabilidad que reproduce la vida interna del grupo.

Podemos ciertamente detectar variaciones a veces significativas de caso en caso, dependiendo de factores como la dispersión geográfica de sus miembros, el tamaño de la comunidad y el grado de conflicto y faccionalismo interno. Pero ello no obvia que, después del círculo de relaciones más íntimas representadas por las unidades familiares, la comunidad (de parientes, amigos y vecinos, todo junto) basada en redes y grupos parentales, en una comunidad política, en una unidad moral (derechos y deberes, valores comunitarios) y una identidad localista (sustentada en una memoria y un sistema de relaciones sociales), sea el grupo social aymara en el que los individuos mantienen las relaciones más continuas, prolongadas y estables. Son frecuentes porque ofrecen garantías sociales, además de estar dirigidas a una cobertura de propósitos y fines. Suele invertirse en ellas cantidades apreciables de tiempo por la coexistencia

[15] En efecto, las parentelas bilaterales que analizamos son relativas a individuos y, de este modo, la parentela de un hijo es solo parcialmente idéntica a la de su padre, ya que incorpora los parientes de la madre.

que se da entre individuos (en la zona rural, particularmente) y la misma variedad y complejidad de los intereses que los unen. Son intensas porque en ellas se articulan y negocian contenidos centrales de la vida económica, socioorganizativa y cultural aymara. Son estables, por último, porque están fundadas sobre todo en estatus adscritos y porque, en buena medida, de ellas depende la obtención de requerimientos materiales, simbólicos y emocionales permanentes de la vida individual y familiar.

Los grupos comunitarios están fundados en una condición basal de igualdad. El estatus principal[16] y dominante[17] de las comunidades es el de comunero, como ya está dicho, aunque está lejos de ser el único. Sin embargo, la igualdad que conlleva, ante todo jurídica, no expresa las desigualdades reales existentes al interior de los grupos. Esta condición de igualdad formal está cruzada por desigualdades de reconocimiento, de poder y de riqueza (entre comuneros y no comuneros, entre originarios y advenedizos, entre migrantes y no migrantes, entre pudientes y menesterosos, entre productores e intermediarios, entre dirigentes y dirigidos, entre mayores y menores, entre hombres y mujeres, etc.). A un principio de igualdad corresponden en los hechos diferencias constitutivas de un sistema de desigualdades. A estos dos ejes de estructuración es que están asociados prácticamente la totalidad de las ubicaciones sociales comunales: "pariente", "comunero", "comunero urbano", "no comunero", "hijo del pueblo", "intermediario de mercado", "dirigente", "rico", "pobre", "alférez" de una celebración religiosa, "miembro" de una cofradía religiosa, "socio" del club deportivo que lleva en la ciudad el nombre de la comunidad, etc. Igualdad y diferencia como desigualdad se nos presentan así como dos componentes constituyentes de la comunidad. Esta misma se estructura en términos de un arreglo precario de posiciones y fuerzas contradictorias. La comunidad emerge, de esta manera, como una entidad socialmente contradictoria.

¿Pero cuál es el sentido de esta unidad?, ¿qué identidad de propósitos los anima a los comuneros a actuar juntos pese a las profundas diferencias que recorren internamente las colectividades?; más aún, ¿cómo es

16 En el sentido que determina otros estatus. Es un supuesto o condición de otros estatus. Para ser dirigente de una comunidad rural se requiere obviamente ser comunero, por ejemplo. De manera general, mientras más diferenciada es la comunidad translocal, más probabilidad existe de que disminuya el radio en que la condición de comunero determina otros estatus de los individuos.

17 En términos de que domina o prevalece sobre otros estatus. La más plena participación en los asuntos económicos, socioorganizativos y culturales de la comunidad supone la condición de comunero. Quien no posee derechos respecto del patrimonio de la comunidad (como en el caso de muchos de los migrantes) es, de alguna manera, alguien "menos" que un comunero, aunque se involucre activamente en algunos de sus asuntos.

que, en esas circunstancias contradictorias una unidad precaria logra mantenerse? Como se analizara en la sección correspondiente a las entidades comunales sucesoriales, la comunidad resulta una necesidad. Ofrece numerosas ventajas derivadas de la agregación y coordinación de esfuerzos. Puede, por una parte, hacerse inviable la producción[18], así como la obtención de ciertos servicios[19]. Por otra, es solo mediante el acuerdo y la acción organizada que puede efectuarse de una manera más eficiente y con bajos niveles de conflicto la distribución del agua de riego, la organización de sistemas de barbecho sectorial, la creación de infraestructura productiva y de servicios, la obtención de ayuda material y prestaciones estatales, la organización de celebraciones religiosas según un sistema rotativo de patrocinios, etc. Cada uno de estos objetivos podría alcanzarse individualmente, por cierto. No obstante, su costo económico y social es considerablemente alto. Es en la situación de pobreza que por lo común prevalece entre los aymaras, así como el mismo hecho de que se vive en comunidad, que la comunidad representa un antecedente previo de, prácticamente, la totalidad de la vida cotidiana aymara (por lo menos de la rural). Por tanto, la vía de la ruptura con lo comunal y el camino de la acción autónoma individual es en la mayoría de los casos impracticable en esos términos[20].

Junto con las dificultades objetivas que presionan a los campesinos para mantener una comunidad de acción en algunos aspectos de su vida social, debemos ahora relevar otra dimensión de la comunidad: además de una necesidad esta es una opción. Podemos entenderla de dos maneras. Primero, la decisión racional de optar por la acción organizada en

---

18 Es el caso de la ganadería extensiva de la alta cordillera. Para que esta prospere en las condiciones ecológicas allí imperantes se requiere una superficie crítica mínima de praderas en las que los animales encuentren durante cada ciclo anual las distintas asociaciones vegetales que les son indispensables y en períodos convenientes para aprovechar sus mejores potencialidades forrajeras. Por lo general se alcanzó a esas superficies críticas desde hace aproximadamente un siglo y las posibilidades de subdivisión son cada vez menores, considerando el número promedio actual de unidades productivas por comunidad sucesorial. Esta relación ecológico-productiva es una de las razones de por qué históricamente la subdivisión de las comunidades sucesoriales, en ausencia de impedimentos legales, ha tenido alcances limitados (Gundermann, 1984).

19 En varios casos conocidos la obtención de escuelas y servicios básicos animó u obligó, debido a presiones de organismos públicos, a los residentes en una comunidad a concentrar o al menos reorganizar sus viviendas bajo la modalidad de un poblado nucleado.

20 Lo que no quiere decir ausencia de tendencias individualistas en pleno desarrollo desde hace ya bastante tiempo. En varios puntos de este estudio se alude a este fenómeno. Sin duda alguna que es necesaria una explicación de las circunstancias en las que es practicable o, por qué podemos decir que hay un individualismo creciente, manifiesto en los que se van para olvidarse de la comunidad, el reajuste en las adhesiones y compromisos colectivos asociados con la migración, etcétera.

diversos aspectos económicos, sociales y culturales, previniendo que con ello se obtendrán beneficios para los hogares de la comunidad tomados individualmente. No es otra cosa que la conciencia de las ventajas de corto, mediano o largo plazo de la agregación de acciones para maximizar beneficios particulares. Entre los comuneros rurales es donde encontraremos reunidos, quizá más claramente, una conciencia de los elementos constituyentes de la comunidad concebida como una opción que reporta un plus económico y social.

Por cierto, no estamos dando a entender que en la adhesión de los miembros urbanos de la comunidad estén ausentes cálculos de conveniencia personal. Por ejemplo, un comerciante y transportista que opera como intermediario o un tipo de migrante al que llamamos comunero urbano tiene ciertamente intereses muy concretos (posee derechos latentes o en ejercicio de los medios productivos y bienes comunitarios, etc.). Por poco o mucho que sea lo que aún detenta en la comunidad de proveniencia, como mínimo le interesará que la situación allí existente no se deteriore perjudicando sus derechos y bienes. Seguramente estará dispuesto a participar, dentro de sus posibilidades, de acciones tendientes a que el estado de cosas se mantenga estable o, idealmente, mejore. Para muchos otros la comunidad es también representada como un recurso extremo al cual acudir para sortear el fracaso de la empresa migratoria. Un cierto número de experiencias migratorias, especialmente durante sus etapas iniciales, contienen la vivencia del retorno temporal.

De manera más general, las relaciones sociales que sostienen los migrantes entre sí y con sus pares rurales están lejos de centrarse solo en una voluntad altruista, en un rol de servicio para con la comunidad. En las relaciones interpersonales desarrolladas entre aquellos que de manera agregada protagonizan la acción colectiva comunal, los individuos también encuentran satisfacción de diversos requerimientos particulares. Asumimos que una densa, polifuncional y socialmente efectiva red de relaciones la encuentran los individuos y los hogares en los segmentos de sus parentelas que provienen de o se encuentran radicados en la comunidad de origen. Lejos de que los segmentos urbanos de población aymara rurales cumplan funciones sociales dirigidas solo a favorecer el componente colectivo, rural o urbano, de su comunidad, también sirven a una multiplicidad de propósitos valorados por los individuos y hogares. Operacionalizan lo anterior mediante el empleo de la red de relaciones sociales comunitario-parentales de la que forman parte. La opción por la comunidad sociológica y la institución de la comunidad, en otros casos, es así altamente racional.

Es procedente todavía señalar otra variante de cómo las redes de relaciones sociales sirven a propósitos que no corresponden con la comunidad. Grupos intermedios, segmentos de comunidad, facciones, organizaciones,

etc., que forman parte de la comunidad, pero que no pueden identificarse con ella, mantienen sus propios intereses y metas. Como en el caso de las motivaciones individuales y de los hogares, estos pueden no solo ir en diferentes direcciones a los de los intereses generales de la comunidad, sino que eventualmente proceder en contra de esta. El desarrollo de las acciones dirigidas a promover sus objetivos también acude, además de hacer uso de sus propias posibilidades de movilización organizada, a las redes sociales o cuando menos a ciertos conjuntos y nudos existentes en su interior. Entramos de lleno en el tema de la autonomía de los hogares y los grupos intermedios de la comunidad respecto de esta cuando actúan persiguiendo fines propios.

Una explicación más compleja debe abordarse si queremos entender la situación de segmentos urbanos de la comunidad que no poseen intereses materiales o sociales directos de alguna importancia en la comunidad rural o son hogares acerca de los que no puede argüirse un estado de fragilidad en su instalación en los sitios de destino, a los que atribuir su preocupación, compromiso y participación en diversos asuntos de la comunidad rural[21]. Es posible, todavía, que hagan un uso limitado en su favor de las redes sociales abiertas por su membresía a una colectividad de comuneros-parientes rurales y urbanos. A ellos, pero también a los demás, ¿qué los mueve a seguir involucrados con la comunidad?, ¿qué los sigue reuniendo como comunidad? Siguiendo una vertiente de explicación más estructural, la comunidad puede también entenderse como un acuerdo no necesariamente explícito fundado en el hecho de compartir normas y valores culturales respecto de la vida comunitaria. En efecto, encontramos, por una parte, una valoración positiva de un modo de vida llevado a cabo entre parientes, del trabajo productivo acerca de lo que es sentido como propio, de la residencia por un suelo que efectivamente se posee, de la libertad y autonomía relativa de decidir qué, cómo y cuándo actuar para tener un pasar digno e, idealmente, progresar, etc. Está presente, asimismo, un grado de conformidad, aceptación y compromiso hacia el grupo, sus miembros, sus metas y su permanencia en el tiempo. Hasta un cierto grado se aceptan determinados sacrificios, renuncias, inversión de tiempo y bienes, etc. Esa misma adhesión es, a su vez, reforzada mediante la puesta en práctica de mecanismos de control y reencauzamiento de las desviaciones. La sanción moral de los parientes, la segregación temporal del disidente, la expulsión en casos extremos, suelen ser mecanismos por lo general muy efectivos para mantener la resistencia y las tendencias individualistas dentro de cursos de acción compatibles con el grupo. Se

[21] Nótese que hacemos expresa mención de la comunidad rural, ya que otros argumentos pueden esgrimirse, como lo haremos más bajo, respecto de la funcionalidad de la comunidad en las áreas de migración, entre los segmentos urbanos de las comunidades translocales.

trata de valores cuyo objeto es una unidad colectiva discreta en la que se forma y se fuerza la construcción de la adhesión, el compromiso, el sentido de pertenencia, la disposición a la entrega y el sacrificio por ella.

Los valores comunitarios construyen consenso y adhesión a unidades sociológicas exclusivas y excluyentes (la "comunidad") que suponen procesos de dicotomización, de constitución de categorías, definiciones y juicios acerca del nosotros/ellos. La identidad localista o comunitaria así construida tiene una notable vitalidad. La literatura antropológica regional ha destacado este hecho. Hasta muy recientemente, una identidad colectiva positiva[22] la encontrábamos básicamente en el notable sentido de pertenencia a una comunidad local (González y Gavilán, 1989). A esta modalidad de identidad colectiva se asocia una clara conciencia de ser una unidad distinta de otras y un discurso dotado de profusas referencias emocionales y valorativas de la comunidad. La fuerza de las identidades locales puede así ayudarnos a desarrollar una explicación del porqué segmentos importantes de los migrantes mantienen un compromiso activo con la comunidad y la red de parientes a ella ligados, pese a la ausencia de justificaciones económicas o privilegios materiales inmediatos algún tipo que interesara reproducir.

En definitiva, además de una surtida batería de justificaciones referidas a la propiedad de la tierra, la producción, el manejo de situaciones de poder, la retención de mecanismos de seguridad que llevan a los migrantes a evaluar la conveniencia de participar de la comunidad translocalizada, encontramos como telón de fondo la existencia de una cultura comunitaria. Concebimos a esta como un subsistema compuesto de valores y normas que contribuyen a resaltar la unidad y el compromiso de los individuos y hogares con el grupo y su patrimonio material e inmaterial. Un aspecto integrante de ello es el de la identidad local. Ella contiene diversas referencias espaciales y temporales (los "tiempos" y las "espacialidades" de la comunidad) que otorgan un marco de referencia en el que, siguiendo una lógica de inclusión/exclusión, se desarrollan los límites sociales de la comunidad y se define el ámbito en el que procede el ejercicio de los valores comunitarios. Hay además una correspondencia estrecha entre cultura comunitaria de comunidades sucesoriales translocalizada y los valores sociales y códigos morales correspondientes con el parentesco. En gran medida se traslapan, de hecho. Lo que tenemos entre manos, a fin de cuentas, es un *ethos* comunitario-parental al que podemos apelar para entender, parcialmente al menos, numerosas prácticas sociales que en su conjunto son representativas de la realidad a la que hemos venido en denominar comunidad translocal.

---

22 Una étnica que se encontraba desvalorada por medio del estigma social de "indio", cuestión que ha venido cambiando desde hace poco más de una década y en especial desde los últimos 7-8 años.

Podemos poner ciertos límites al primado de los intereses, opciones racionales y adhesiones valorativas a la comunidad. Existe una tendencia contraria al comunitarismo, a la que no podríamos menos que acordar una fuerza significativa. Ella encuentra en la actualidad diversos canales de manifestación. Aun cuando los individuos y hogares participen de un sistema de valores y normas comunitaristas, estos se encuentran en competencia con otros más individualistas, los que, asumimos, se expresan de manera más intensa en los medios urbanos. Puede así ponerse en discusión la magnitud del peso que tienen los marcos de referencia y pautas para la acción dirigidos a la comunidad y la colectividad de parientes. En este momento cabría responder que, ciertamente, este efecto disolvente existe, prueba de ello es el flujo de migrantes que abandona la comunidad y se subsume en la corriente de la vida urbana. Pero ella no tiene, hasta ahora ni parece que lo tendrá hacia el futuro inmediato, la fuerza suficiente como para reemplazarla[23].

Premunidos de las consideraciones anteriores podemos formarnos una idea más clara del territorio cubierto por las comunidades translocales. El campo de estas se constituye en y alrededor de la intersección de varias coordenadas: relaciones individuales y colectividad, segmentos rurales y urbanos, grupos y comunidad, parentelas bilaterales egocéntricas y grupos discretos bilaterales o patrilineales. Todo ello es el espacio sociológico de la comunidad translocal. Debido a esta convergencia y entrecruzamiento de niveles y componentes, es que podemos postular la tesis de una densa y efectiva red de relaciones sociales plurifuncionales, como un sustrato que ayuda a entender la existencia, atributos y dinámica de las comunidades translocales.

Permanece, sin embargo, la cuestión de los límites. Pudimos apreciar dónde empiezan las redes de relaciones sociales, pero no es todavía suficientemente claro dónde terminan. Es decir, a final de cuentas ¿dónde empieza y termina una comunidad translocal? Avancemos una respuesta acudiendo nuevamente a los grupos de parentesco. Vimos por qué no podría ser asimilada al conjunto de las parentelas bilaterales egocéntricas: estas no constituyen grupos discretos y su unidad solo tiene sentido al nivel de los individuos o grupos de *siblings* o familia extendida, nunca de un grupo más extenso. Sin embargo, la comunidad translocal intersecta secciones de las parentelas de sus miembros individuales; por consiguiente, estos segmentos forman legítimamente parte de la comunidad. Hacíamos mención que al nivel individual y de los hogares estos segmentos de redes

[23] Participando allí de otras redes de relaciones, adquiriendo otras referencias identitarias, formando parte de otras "comunidades", en ningún caso sumergiéndose en una corriente de anomia social, como a veces ha querido verse estos procesos entre la población aymara (Van Kessel, 1992).

sociales son socialmente significativas, ya que por su concurso se canalizan recursos de importancia para ellos, idealmente de mayor magnitud, más diversos y continuos que los que normalmente los individuos obtienen desde otros tramos de sus redes sociales. Tenemos, así, una dimensión de las comunidades translocales radicada en las relaciones sociales de los individuos y hogares, pero aquellas incluyen bastante más que eso. Incorporan, además de individuos y hogares en red, a grupos tanto rurales como urbanos y a las relaciones entre ellos organizadas por la común pertenencia a una comunidad de origen. De esta manera, una comunidad translocal termina allí donde las relaciones entre individuos, hogares y grupos que se relacionan en virtud de, o interpelan a, la comunidad rural también terminan. Habrá sin duda quedado claro que una delimitación así planteada no concluye en que para los individuos terminan allí las redes sociales organizadas en torno al parentesco.

¿Esta complejidad de niveles y dimensiones qué consecuencias tiene? Ambos tipos de grupos (grupos de parentesco, parentelas y comunidad translocal) coexisten y se confunden parcialmente, se imbrican íntimamente, pero su intersección parcial deriva en consecuencias distintas para los individuos y hogares (en perspectiva de bilateralidad parental) y la comunidad. En un plano individual ambos son complementarios: las parentelas, con la apertura que actualmente tienen debido al cambio producido en los patrones de endogamia, abren una gran gama de posibilidades para los migrantes mediante el recurso a estas relaciones. La comunidad translocal sigue también otorgando medios materiales, servicios, oportunidades, apoyo, identidad. En este sentido y nivel es que se complementan. Cuando pasamos a la colectividad, de una lógica de relaciones entre individuos y hogares, nos dirigimos hacia la reproducción y desarrollo de la comunidad mediante los esfuerzos, afanes y lealtad de sus miembros. Ellos siguen creyendo en el valor y la utilidad de la comunidad. Sus vidas encuentran, en parte, el sentido y los medios que requieren para desenvolverse, precisamente cuando construyen y reproducen la comunidad. Este es un aspecto a nuestro modo de ver central en la explicación de por qué los procesos migratorios se han acompañado de patrones de relaciones sociales que, adecuados a las nuevas circunstancias, siguen sirviendo para apoyar el desarrollo de estrategias de vida renovadas por los aymaras en la región de Tarapacá.

En los apartados de este capítulo que se desarrollan a continuación entregamos información cuantitativa y cualitativa de la translocalización en los términos que en páginas anteriores se vienen exponiendo. Puede entenderse, entonces, como una base empírica de diversas proposiciones arriba contenidas. Se tratan primero las relaciones sociales, luego las económicas y la condición de comunero migrante, para finalmente examinar algunas relaciones sociales y, en particular, los nexos culturales institucionalizados entre migrantes y comunidad.

8.3. Las relaciones sociales andinas y las comunidades translocales

A pesar de las distancias implicadas –hasta 300 km, allí donde en la mayoría de los casos no existen sistemas de transporte público regular–, un elevado porcentaje de migrantes viaja con alguna frecuencia a las comunidades rurales andinas[24]. Ciertamente, prevalecen los casos que efectúan solo uno o dos viajes. Sin embargo, también son visibles quienes menudean visitas una o dos veces en el mes. El círculo de las relaciones con el área rural no se restringe a las comunidades de nacimiento, ya que, según lo que sabemos, aproximadamente la mitad de quienes se desplazan a la zona interior aprovechan de visitar también otras comunidades y otros lugares de la región andina. Por lo demás, no todos los que se desplazan al área andina se dirigen a su comunidad de origen. Un cierto número se mueve directamente hacia otros lugares de la zona o a otras comunidades. Comunidad de origen, comunidades vecinas y otros sitios de importancia concitan el interés y la preocupación de viajar por parte de la gran mayoría de los migrantes. Todo esto nos habla de la extensión de las relaciones que ellos mantienen con la región andina, además de su propia comunidad de procedencia. Motivaciones culturales, sociales o económicas convergen para sostener las relaciones y nexos que mantienen en la zona andina por medio de su presencia directa allí.

Se debe recordar, asimismo, que estamos en presencia de interacciones directas entre migrantes y residentes rurales, por lo que a las anteriores deben incorporarse las indirectas[25] y las que tienen lugar con ocasión de los traslados de los residentes rurales a las zonas de migración donde se encuentran sus parientes. Sabemos que esos viajes y relaciones directas con parientes y coterráneos aymaras rurales son todavía más comunes que las recién comentadas, especialmente cuando tienen lugar en las ciudades de Arica e Iquique[26]. Una proporción de los migrantes, asimismo, no nece-

---

24 Según los datos disponibles, durante 1995 el 61,5% de los migrantes entrevistados provenientes del altiplano efectuó al menos un viaje a la zona interior y visitó su comunidad de proveniencia. Este porcentaje se alza hasta 72,5% en el caso de las comunidades de los valles precordilleranos y oasis.

25 Por medios como la correspondencia escrita, mediante mensajes con terceros y, cada vez más, con el teléfono, ya que en los últimos años se ha desarrollado una red de telefonía rural con una cobertura bastante buena.

26 Ambos centros urbanos cumplen funciones sociales importantes para los comuneros rurales. Son centros de comercialización y de abastecimiento de insumos productivos y mercancías de consumo humano. Allí se encuentran oficinas de la mayoría de las reparticiones públicas en las que se requiere desarrollar trámites y gestiones ante el Estado. Son también centros de servicios cada vez más importantes; por ejemplo, educación secundaria y superior que no están disponibles con una cobertura suficiente en la zona interior.

sariamente visita todos los años su comunidad de proveniencia. Pasando ahora de los individuos a los hogares, es cierto que quienes ocupan posiciones centrales en los hogares aymaras (jefes de hogar y sus cónyuges) son los que preferentemente viajan. Pero los traslados están lejos de ser exclusivos de quienes ocupan estos roles centrales y otros miembros de los hogares también se desplazan con frecuencia[27]. Según este argumento, una aproximación real a las frecuencias de viajes y relaciones entre migrantes y comuneros rurales debe establecerse multiplicando los traslados del entrevistado por el número de miembros adultos presentes en el hogar de referencia. De este modo, salvo quizá en una pequeña proporción de los hogares, todas las unidades familiares aymaras migrantes reproducen periódicamente relaciones sociales con los miembros de los segmentos rurales de sus comunidades translocales mediante la presencia directa de uno o más de sus miembros en las localidades andinas.

Cuadro 12
Relaciones entre segmentos urbanos y rurales de comunidades translocales[28]

	Viajes a la comunidad de origen		Viajes a la comunidad de origen y a otras		Viajes a otras y no a comunidad de origen		No realiza. Viajes a la zona andina		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	77	37,6	49	23,9	33	16,1	46	22,4	205	100
Valles	103	31,8	132	40,7	40	12,3	49	15,1	324	100
Total	180	34,0	181	34,2	73	13,8	95	18,0	529	100

Fuente: Elaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

27 En relación con la encuesta, sobre la que basamos algunas de las apreciaciones aquí contenidas, pudiera pensarse que las posiciones centrales que ocupan la mayoría de los individuos entrevistados en sus hogares los hace actores privilegiados de estos traslados; sin embargo, no se presentan diferencias porcentuales de significación si los comparamos con aquellos que, también entrevistados, ocupan posiciones menos centrales en los hogares, por lo que podemos asumir que indistintamente de la mayor o menor centralidad de sus miembros adultos, estos se desplazan con similar frecuencia hacia la zona interior. Habrán sin duda variaciones entre los hogares, pero estas parecen ser mucho menos significativas al interior de ellos.

28 Expresado mediante viajes de migrantes a sus comunidades de origen durante los 12 meses anteriores a la encuesta que aquí ocupamos y según el piso ecológico de origen.

Por otra parte, los propios migrantes mantienen vínculos cotidianos con otros aymaras en los sitios de migración más allá de los límites de sus propios hogares. Las interacciones, como ya dijimos, adoptan la forma de encuentros limitados en extensión, pero posiblemente frecuentes debido a la concentración aymara de ciertas actividades urbanas con localizaciones establecidas y poco dispersas; o bien, la de relaciones sociales, más o menos prolongadas, frecuentes y recurrentes, provistas por lo tanto de una condición más estructurada[29]. Si consideramos motivaciones básicamente individuales, se trata de visitas sociales a familiares y amigos, interacciones en contextos laborales y reuniones para diversos fines económicos. Si las motivaciones de reunión apuntan a aspectos comunitarios o involucran colectividades más amplias, estamos en presencia de trabajo comunitario, reuniones de coordinación entre comuneros acerca de asuntos que les conciernen, el desarrollo de eventos sociales colectivos, la organización y ejecución de una celebración religiosa, actividades deportivas, participación en organizaciones gremiales, membresía en organizaciones étnicas, participación en grupos folklóricos, etcétera.

Las relaciones sociales toman la forma, entonces, de encuentros y relaciones sociales referidos a propósitos individuales y colectivos, rurales y urbanos, comunitarios y extracomunitarios, económicos, culturales y socioorganizativos. Se especifican según categorías de individuos y grupos (hombres y mujeres, mayores y menores, condiciones socioocupacionales, estratos socioculturales, características residenciales, etc.), pueden ser formales o informales, estructurados o distendidos, espontáneos o planificados, etc. En definitiva, tanto si lo vemos en las relaciones de los aymaras en las ciudades y áreas rurales de migración respecto de sus pares rurales como en las que tienen lugar entre aymaras en las zonas de migración, destaca la existencia de un denso y complejo sistema de relaciones e interacciones que envuelve a individuos, hogares y grupos. Por lo demás, tanto las relaciones entre individuos-hogares migrantes y localidades rurales como las de los migrantes entre sí no agotan el espectro de las interacciones sociales que tienen lugar entre aymaras en la región. Se encuentra presente también una batería muy amplia de nexos y relaciones indirectas; por lo demás, de varios tipos. No podría ser de otro modo si acaso, como lo hemos defendido, estamos en presencia de una sociedad considerablemente más heterogénea y diferenciada que en el pasado y, por ello más compleja tanto desde un punto de vista sistémico

[29] Un subtipo de estas últimas, aquellas que conllevan reuniones en las que las interacciones entre individuos se desarrollan siguiendo patrones definidos en cuanto a los detalles de la interacción, con carácter recurrente y normalmente prolongadas, forman parte, según los datos de la encuesta, de las relaciones sociales de 65,4% de los entrevistados del altiplano y de 68,5% de aquellos provenientes de los valles.

como de los agentes sociales. No podríamos esperar otra cosa, asimismo, si consideramos que es una sociedad en que la regionalización o integración hacia afuera tiene como contrapunto un proceso de reintegración interna.

Dicho lo anterior, es oportuno explorar algunos nuevos alcances. Un primero consiste en indagar por la segmentación o extensión de las relaciones internas de los individuos y hogares aymaras. Ello puede verse, por ejemplo, preguntándose por la existencia de relaciones que se orientan tanto hacia las comunidades rurales como hacia los migrantes aymaras. La información disponible sugiere la existencia de un patrón de relaciones extensas y diversificadas que envuelve a proporciones considerables de migrantes[30]. Consideramos, así, que alrededor de la mitad de los entrevistados manifiesta un patrón de articulación social que integra relaciones rurales y urbanas mediante una activa y comprometida participación en ellas (reuniones formales, viajes, etc.). Una variante de interés es la que materializan aquellos que restringen sus interacciones con aymaras a los espacios de migración; es decir, que segmentan las interacciones[31]. Son individuos que, temporal o definitivamente, siguen desenvolviéndose entre aymaras pero no reproducen sus nexos con la comunidad mediante una presencia física en el medio rural. Posiblemente no les es necesario o imperioso hacerlo debido a que no tienen tierras o derechos activos a la comunidad, abandonaron las devociones religiosas de la comunidad, los miembros de su línea de parentesco pueden en su gran mayoría haber migrado, mantienen relaciones conflictivas con miembros o facciones del segmento rural de la comunidad, etc. Por otra parte, en los centros urbanos han alcanzado una situación laboral, de empleo y trabajo que no les facilita ocuparse de asuntos rurales y efectuar desplazamientos o que, en otro sentido, les es suficiente solo la relación con sus coterráneos urbanos o rurales que llegan hasta él[32]. Menos probable sería el caso de aquellos que limitan sus relaciones al segmento de población remanente en la localidad de origen.

---

30 Recurriendo a la encuesta en búsqueda de información cuantificada acerca de las relaciones que los migrantes mantienen con comuneros rurales mediante viajes y los nexos que tienen entre migrantes en las ciudades, integrando ambos aspectos, resulta que 42,9% de los individuos entrevistados provenientes del altiplano y 52,2% de los de valles, simultáneamente viajan y se reúnen con otros aymaras. Se debe considerar que estos porcentajes representan un mínimo de las relaciones totales individuales y solo una fracción de las que por su parte sostienen los hogares.

31 Según los datos de la encuesta, corresponden a 22,4% de los del altiplano y 16,4% de los de los valles.

32 Es importante recordar, una vez más, que lo que vale para individuos, no necesariamente tiene correspondencia con el panorama de las relaciones e interacciones cuando consideramos a los hogares. Esto vale, ciertamente, tanto en un sentido como en otro (incremento o decrecimiento de la cantidad, diversidad y jerarquía de las relaciones).

Cuadro 13
Participación de migrantes en redes sociales andinas
y comunidades translocales[33]

	Altiplano		Valles		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Viajes a la comunidad de origen y reuniones con otros aymaras	88	42,9	169	52,2	257	48,6
Viajes a la comunidad de origen y ausencia de reuniones	38	18,5	66	20,4	104	19,7
Ausencia de viajes, pero reuniones con otros aymaras	46	22,4	53	16,4	99	18,7
Ausencia de viajes y de reuniones con otros aymaras	33	16,1	36	11,1	69	13,0
Total	205	100	324	100	529	100

Fuente: Elaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Un segundo alcance nos dirige hacia relaciones que ya no corresponden con la idea de segmentación, sino que más bien con la de selectividad, posición marginal y, en el extremo, salida de la comunidad. Se trata de individuos y, eventualmente, también de sus hogares que establecen vínculos selectivos, específicos y puntuales con las comunidades rurales y el segmento translocalizado de ellas, o bien, de casos en que la relación con la comunidad translocalizada y, de manera más amplia, con la comunidad étnica son marginales, no tienen mayor importancia, o, todavía, extremos en los que la pertenencia se rompe. En este último escenario tenemos entre manos a individuos y unidades que se encuentran no en los márgenes, sino al margen de sus comunidades y, posiblemente, reproduciendo un patrón relativamente débil de relaciones con su círculo más inmediato de parientes. Este tipo de migrantes básicamente se localiza en unidades domésticas que han ido generando considerables grados de autonomía (laboral, económica, social) de sus comunidades translocales.

[33] Lo anterior, expresado en la existencia de viajes a la comunidad de origen y de reuniones formales regulares de los migrantes entrevistados en la encuesta que nos sirve de apoyo, con otros aymaras en el lugar de migración durante los 12 meses anteriores a la entrevista, según si provienen del altiplano o los valles.

La figura característica de este tipo de personajes es la de migrantes que empiezan siendo selectivos en sus vínculos con otros aymaras, que limitan sus relaciones sociales a determinados individuos (parientes cercanos en el campo, por ejemplo) o a las que tienen lugar en eventos particulares (una celebración religiosa, entre lo más común), aun cuando pueda, en algunos casos, materializar un gran número de encuentros esporádicos con miembros de su comunidad y otros aymaras sin que alcancen la categoría de relaciones sociales estables. Un patrón de este orden probablemente se relacione con una correlativa limitación en el nivel de los hogares en los que participan estos individuos. Se enfatiza en estos casos el desarrollo de un conjunto particular de relaciones. Estamos en presencia de individuos y hogares selectivamente incorporados a las comunidades translocales. Su situación no puede entenderse como el resultado necesario de una evolución tendiente a la disolución de su pertenencia comunitaria. Podría, también, tratarse de un estilo de participación[34]. Podría también consistir en un tipo de trayectoria que en su decurso puede tomar otras direcciones (intensificación, retorno, estabilización, etc,). De todos modos, parece ser común en las trayectorias de estos individuos y sus hogares una dinámica en que, arrancando desde quienes han construido y mantenido una posición en los márgenes, mediante un proceso paulatino, o por medio de rupturas parciales, van distanciándose de la comunidad rural y de la comunidad translocal que se forma con los migrantes, hasta que finalmente tiene lugar la salida de ella[35]. En efecto, procesos de salida de la comunidad implican fenómenos como el de una selectividad creciente de relaciones sociales, un incremento correlativo de las relaciones distanciadas con aymaras, un cierto aislamiento físico con la comunidad de procedencia, tanto por parte de los individuos como de los hogares. Los factores intervinientes pueden ser muchos. Situaciones de conflicto, comunidades sucesoriales pequeñas, poco homogéneas y con bajos niveles de institucionalización, patrones individuales o familiares

---

34 De hecho, la participación en los asuntos de la comunidad presenta una amplia gama de variaciones, aun en el caso de las comunidades rurales. De estas cabría pensar, erróneamente, que por la fuerza del compromiso establecido alrededor del "pacto comunal" y las sanciones que estas pueden ejercer, no existirían esos posicionamientos en la periferia.

35 Las situaciones de aquellos que por distintas razones han abandonado las comunidades translocales o están claramente abandonándolas podrían dimensionarse, al recurrir a datos de la encuesta, mediante aquellos que no materializan un eventual interés por sus comunidades y por la relación con otros aymaras por medio de viajes y reuniones. Representan 16,1% de los migrantes del altiplano y 11,1% de los de los valles. Toda precaución es, no obstante, saludable. Así, no debe descartarse la existencia de hogares que mediante la participación de otros miembros rompen el aislamiento a que podría someterlo alguno de sus miembros (precisamente aquellos que en la encuesta aparecen al margen, retirados o fuera de redes e instituciones sociales andinas).

definidos de movilización social y circulación étnica, son todos recursos explicativos que se deben tomar en consideración para entender la génesis y dinámica de estos casos.

Situaciones desarrolladas de esta selectividad pueden dirigirse, entonces, en un mantenerse en la periferia, mantener una virtual ruptura, o definitivamente, quedar fuera del sistema total de las relaciones sociales comunitarias. Son individuos –y tras de ellos sus hogares– que por las trayectorias que llevan y el posicionamiento que mantienen respecto de sus comunidades, con mayor facilidad que otros nutrirán el contingente de quienes cruzan la frontera, salen de la comunidad y buscan transitar el largo camino que los lleva a difuminarse entre los sectores sociales populares urbanos del norte del país. Visto en perspectiva, patrones de relaciones sociales que manifiestan signos de desprendimiento evidente de las redes e instituciones aymaras son sintomáticos de procesos de circulación étnica, de proyectos de abandono de la problemática condición de aymara y de intentos de incorporación a aquella otra más prestigiosa de ciudadano indiferenciado o, si se quiere, de "chileno cultural" (con todo lo difuso y contradictorio que esto es)[36].

Un tercer conjunto de aclaraciones se dirige a valorar en qué medida las interacciones sociales que estamos examinando tienen a la comunidad translocal como espacio social de ocurrencia. Se trata en lo posible de establecer el peso que las relaciones comunitarias tienen en el conjunto de las relaciones intraétnicas[37]. Junto con ello, será de interés especificar otros detalles de la variación de las interacciones entre aymaras en el marco de las comunidades translocales.

Si consideramos la presencia de los migrantes en sus comunidades de origen, advertimos un claro interés por reproducir relaciones económicas, parentales o culturales correspondientes con su estatus de comunero o, como mínimo, de miembro de una comunidad translocal. Una gran mayoría de los residentes urbanos viaja a la zona interior y lo hace sobre todo a su localidad de origen. A su vez, la activa presencia de migrantes en sitios diferentes también al interior de la región andina se puede

---

36 Las comunidades translocales se nos presentan así como instrumentos en donde la circulación étnica es frenada. Una función socialmente significativa de las comunidades translocales sería entonces la de constituir una barrera a los procesos de tránsito étnico.

37 Este encuadramiento del análisis es paralelo y complementario de otro. Pudiera ocurrir que las interacciones sean relativamente poco importantes en el conjunto de los sistemas de relaciones sociales de los migrantes y sus descendientes. Es decir, se hace necesario ponderar de algún modo hasta qué punto las interacciones entre aymaras –según nuestra hipótesis, de preferencia al interior del espacio creado por las comunidades translocales– cubren aspectos significativos de las relaciones sociales aymaras en espacios sociales en que estos constituyen una minoría (en las ciudades de Arica e Iquique, particularmente).

explicar por el rol que ocupa un sector de migrantes como agentes de mercado que articulan la economía campesina con los centros urbanos de mercado y, además, por la participación en eventos sociales y culturales (especialmente, festividades religiosas). Esto último se asocia a tipos de relaciones sociales que suponen proximidad social y compromiso personal y familiar (amistad, parentesco ritual, alianza, o las que se dan hacia segmentos bilaterales distantes de parientes, todos estos se encuentran en las fronteras sociales de las comunidades translocales). Por otra parte, si limitamos nuestra atención a las interacciones que tienen lugar en las áreas de migración y a las que preferentemente se dan entre migrantes, advertimos que el tipo de relaciones sociales examinadas tiene su principal foco en motivaciones que entran en la esfera de interés de las unidades familiares y sus miembros, más que en grupos o instituciones más amplias[38]. Esas relaciones están asociadas a dos órdenes principales de motivos: los de sociabilidad, preferentemente entre parientes y amigos, y los que se refieren a cuestiones laborales y económicas (por definición, al interior de una gama más amplia de categorías sociales aymaras). No obstante, además de indudables intereses individuales, para muchos migrantes esas ocasiones de interacción y reunión permiten, simultáneamente, expresar su disposición positiva para con sus comunidades de origen y referencia. Es gente a las que caracteriza una visible preocupación hacia la comunidad rural y sus diversos asuntos (el trabajo comunitario, las fiestas patronales, las reuniones de coordinación, la obtención de fondos para costear actividades atingentes a la comunidad, etc.), la participación gremial, los clubes deportivos urbanos organizados alrededor de la comunidad, la participación en organizaciones étnicas o las actividades religiosas no rurales, etcétera.[39]

Las motivaciones individuales de interacción entre aymaras migrantes tienen como destinatarios preferentes a círculos cercanos de individuos. Se refieren en su gran mayoría a parientes y amigos aymaras. Si asociamos estas motivaciones ubicadas en el nivel de los individuos y sus hogares a las unidades sociales más amplias de las que forman parte, advertimos que se remiten a entidades como los grupos de parentesco, relativamente limitados en cuanto a la cantidad de gente involucrada y a los espacios sociales en los que, prácticamente, desarrollan sus interacciones. Ellos corresponden a los grupos y organizaciones característicos de las comunidades

---

38 En apoyo de esta proposición se puede esgrimir que, según la encuesta en cuestión, motivaciones correspondientes a ese ámbito ocupan 71,0% de las respuestas de migrantes del altiplano acerca de la pregunta por las razones y motivos de reunión con aymaras, y 54,1% entre los de los valles.

39 Si acudimos a la encuesta en búsqueda de información que sustente esta idea, estos temas congregarían a 29% de los migrantes del altiplano y 45,9% de los de los valles.

translocales. Podemos entonces asumir que las relaciones sociales entre parientes y cercanos, sus contenidos económicos, sociales y culturales, etc., como un contenido relevante de las comunidades translocales. El que con frecuencia en esas relaciones se afiancen nexos de solidaridad y ayuda mutua, el que se reafirme la sociabilidad debida entre parientes, el que se confirmen sus estatus y roles, el que se discutan los asuntos de la comunidad o de sus organizaciones, etc., en definitiva, que se sostenga el compromiso de los individuos y sus hogares con su pertenencia a redes y grupos parentales, es un vector de integración de gran importancia, en el nivel de las microdimensiones sociales, para la reproducción de las comunidades translocales.

Si hacemos un examen del contenido de las orientaciones hacia las motivaciones colectivas para las vinculaciones y reuniones entre migrantes, advertimos la importancia de los temas rurales[40]. Se refieren a aspectos como el trabajo comunitario, la coordinación de actividades de la comunidad, la reunión de fondos para costear gastos relacionados con ella, las fiestas patronales, etc. Como se puede ver, no solo se sigue una orientación hacia asuntos rurales, sino que ellos están por lo común directamente conectados con la comunidad de origen. La focalización en esta encuentra también asidero en algunas actividades comunitarias urbanas; por ejemplo, en el ámbito de los deportes, donde los equipos de fútbol (principal actividad deportiva de los varones jóvenes y adultos aymaras) se organizan según comunidades de origen. Otro tanto ocurre con una parte de los eventos sociales urbanos (fiestas, "platos únicos") los que, por sus objetivos o el núcleo de sus participantes, también nos remite a la comunidad local rural[41]. Algo que, asimismo, resulta de interés destacar en las motivaciones colectivas para las reuniones formales entre migrantes es el gran peso que tienen las actividades de corte cultural y recreativo (fiestas religiosas, reuniones festivas, actos recreativos, celebraciones civiles, etc.)[42]. A ellas deberemos acordar un lugar central en la reproducción de las comunidades translocales.

---

40 Allí donde es posible discriminar a partir de las categorías consignadas, según los resultados de la encuesta los temas rurales cubren 77,4% de las respuestas en el altiplano y 85,9% en los valles.

41 De este modo, 81,6% entre los del altiplano y 85,0% de los migrantes de los valles manifiestan motivaciones colectivas explícita y primariamente relacionadas con la comunidad local y la translocal. Los porcentajes restantes se refieren a entidades intracomunitarias. Cabría decir, supracomunitarias por la posición destacada que en ellos ocupan las organizaciones gremiales y las étnicas.

42 Se expresa en esta dirección un poco más de la mitad de los entrevistados (63,6% en el caso del altiplano, y 60,9% en el de los valles).

8.4. Los contenidos económicos de las comunidades translocales

Si por comunidad translocal entendemos el sistema de relaciones que se establecen y reproducen entre hogares, grupos y organizaciones de la comunidad y entre los componentes rurales y urbanos de ella, un aspecto sustancial de estas relaciones son los vínculos económicos. Una estrategia posible para reconocer y analizar relaciones de este tipo, es estableciendo la existencia y los atributos del componente rural, agropecuario y comunal de la economía de los migrantes aymaras en Arica e Iquique. Para fines de análisis, en la estructura económica de los hogares migrantes podemos diferenciar tres dimensiones principales. Primero, las relaciones de propiedad que se yerguen como un factor sustancial en la definición del estatus de comunero de los residentes rurales y de los migrantes. Segundo, actividades productivas, relaciones con mercados y componentes de consumo, que permiten definir la amplitud de las relaciones económicas de los migrantes con los residentes rurales de las comunidades y viceversa. En tercer lugar, finalmente, el balance económico resultante de la gestión económica, expresable por medio de sus ingresos, que puede ayudarnos a precisar la dependencia e intensidad de las relaciones económicas de los migrantes con sus comunidades de origen. Asumimos que la articulación económica rural-urbana implicada en las comunidades translocales se expresa adecuadamente recurriendo a estas tres dimensiones. Establecer la existencia de las comunidades translocales supone que estas y otras relaciones existan y se reproduzcan.

La unidad de análisis pertinente para proceder a examinar las relaciones económicas es, obviamente, la unidad económica aymara. Ella corresponde, generalmente, con hogares autónomos y, estos, con algún tipo de organización familiar. Sin embargo, la economía comunal, precisamente por contener una dimensión económica corporativa, no se reduce a relaciones entre unidades domésticas rurales o urbanas. Están también implicados grupos (facciones, linajes, grupos de interés de otro tipo, contingentes urbanos y rurales, etc.) y la comunidad como un todo (sus organizaciones y sus componentes rural-urbanos). Hablar de economía de la comunidad translocal nos lleva a tomar en consideración no solo las unidades económicas rurales, las urbanas y las relaciones entre ellas, sino que además entidades agregadas intermedias y la propia comunidad. El análisis que sigue sobre las relaciones de propiedad tomará en cuenta solo las relaciones de las unidades económicas urbanas y rurales entre sí y al interior de cada una de estas categorías. Los niveles sociales más agregados son aludidos y abordados en otros capítulos.

Dicho lo anterior, es factible aún una aclaración suplementaria: ¿podemos hablar de relaciones aisladas (básicamente, diádicas) entre

unidades económicas para caracterizar sin más las relaciones de propiedad que sostienen o no con la comunidad de origen? Si entendemos las relaciones de propiedad como relaciones sociales que consisten, como primera cuestión, en definir los derechos de acceso, uso y disposición de bienes materiales e inmateriales de alguno o algunos individuos y hogares con exclusión de otros, entonces las relaciones de propiedad en las comunidades, por definición, implican al conjunto de las unidades económicas pertenecientes a la entidad comunitaria. De aquí la absoluta necesidad de entender la articulación entre unidad de producción y unidades sociales más amplias. Dicho lo anterior, podemos considerar como un momento analítico el examen de la propiedad en el nivel de las unidades de producción, y como redes a las conexiones que mediante este orden de relaciones se establecen entre las unidades reconocerlas.

8.4.1. *Relaciones de propiedad de los migrantes en sus comunidades de origen*

La noción de comunero ayuda a introducirnos en la relación de los migrantes con la tierra, por cuanto este nexo constituye el componente central de la pertenencia y membresía comunitaria. El concepto de comunero incluye a los individuos titulares de derechos al uso y goce de los bienes y servicios colectivos que posee una comunidad. Estos son pastizales, aguas, infraestructura de diverso tipo, servicios básicos del hogar, etc.; aunque también aspectos menos evidentes o tangibles como apoyo y solidaridad en las situaciones que lo requieren o identidad colectiva. La contrapartida de los derechos son deberes relacionados con la reproducción de la institución comunitaria. Se supone que manifestarán adhesión y lealtad a la colectividad. Se les presiona para que asuman responsabilidades y cargos de representación. Se espera que los comuneros participen en los eventos sociales en que se objetiva la colectividad –como faenas grupales, ritos, procesos de planificación y toma de decisiones, por ejemplo–, y que apoyen la retención e idealmente el desarrollo de los bienes que ella posee, así como mantener operativos los servicios de la localidad. Para ello deberán consumir tiempo de trabajo y familiar y desprenderse de dinero para financiar gestiones de diverso tipo. Por su parte, un comunero migrante es quien, a pesar de fijar su residencia en un centro urbano o un área agrícola parcelaria, mantiene de manera plena, o por lo menos parcial, los derechos descritos y, correspondientemente, se hace responsable de los deberes que le atañen en tanto que miembro de la comunidad.

Derechos y deberes son los componentes obligados de la membresía comunitaria. Estos componentes fundantes del estatus de comunero

encubren, sin embargo, una considerable variación en la forma como los comuneros los manejan. De una a otra comunidad y al interior de una misma comunidad, esos roles soportan múltiples matices en las modalidades particulares como se hacen efectivos. Sin pretender ser exhaustivos en la clasificación de las diferencias podemos organizar el campo de variaciones siguiendo dos ejes. Uno se ubica en la perspectiva de los individuos y hogares y el otro en el de las colectividades. Las variaciones a partir de los individuos estarán dadas según criterios como los siguientes: si una unidad doméstica es pudiente o menesterosa, el grado en que sus derechos cuenten con un respaldo legal, la pertenencia o no a una facción provista de poder al interior de la comunidad, la fase del ciclo de desarrollo de la unidad doméstica y si la residencia es rural o urbana. Al modificar el foco de atención y dirigirnos hacia las comunidades, podemos diferenciar a estas según si se trata de unidades altiplánicas o de los valles y si la colectividad está viviendo una fase más o menos integrada o disgregada internamente. Además, estos factores de variación son en su mayoría dinámicos y cambiantes en el tiempo, de modo que en ciertas condiciones, sea al nivel del individuo o de la comunidad, pueden ya en el mediano plazo originarse cambios importantes.

La matriz de variaciones da pie para ciertos análisis acerca de los atributos que adquieren los elementos y niveles implicados en cada eje de transformación[43]. Fijamos aquí nuestra atención principalmente en el carácter urbano o rural de los comuneros (una condición de los individuos y hogares) y en la diferencia entre comunidades de los valles o del altiplano. Con distintos grados de desarrollo o profundidad, las demás dimensiones enunciadas se abordan en otras secciones de este estudio.

El estatus de comunero guarda una conexión directa con intereses económicos y sociales concretos, según hemos planteado. Entre los contenidos de esa condición, el vínculo patrimonial es posiblemente el más importante, por cuanto faculta el ejercicio legítimo de las funciones de comunero y, por tanto, el desarrollo de actividades económicas, sociales y culturales en el seno de la localidad. Hablamos de manera precisa de vínculo patrimonial para indicar la materialidad del objeto de la relación (recursos productivos, particularmente) y al mismo tiempo el carácter social de su origen (fundado, básicamente, en la transmisión de derechos respecto de esos recursos siguiendo líneas de sucesión parental). Esos derechos constituyen relaciones de propiedad. Todo comunero tiene una participación en los recursos que directa o indirectamente la comunidad mantiene, la que se expresa en términos

[43] Como se puede advertir, el conjunto es todo un proyecto de investigación por sí mismo.

de relaciones de propiedad[44]. Importantes diferencias se manifiestan en las características que adquieren estas relaciones, según si consideramos comunidades ganaderas de la alta cordillera o comunidades agrícolas de los valles. Vayamos por partes.

Un elevado número de migrantes mantiene relaciones de propiedad en las comunidades de origen. Ellas llegan a 54,6% en el caso del altiplano y a 42,6% en el caso de los valles altos y bajos[45]. Lo anterior significa que un número apreciable de migrantes y sus hogares han optado por mantener y han podido reproducir un nexo de este tipo con las comunidades de proveniencia mediante el expediente de sostener relaciones de propiedad en ellas. Lo anterior se ha dado a pesar de la considerable distancia que normalmente existe entre el centro urbano de residencia y la comunidad (a 100 km las más cercanas y a 300 km las más distantes) y a pesar que en la mayoría de los casos esos derechos no representan lo principal de sus economías familiares. A reserva de retomar el tema posteriormente, provistos de un mejor arsenal de datos, podemos avanzar algunos elementos de juicio para valorar estos porcentajes.

---

44 Debido a ello es que el indicador estratégico para la identificación de los comuneros urbanos es la existencia de relaciones de propiedad, latentes, formalizadas o en pleno ejercicio mediante acciones de usufructo y disposición.

45 Con el fin de identificar la existencia de relaciones de propiedad con sus comunidades de origen entre los migrantes aymaras, se construyó en la Encuesta a Migrantes que aquí utilizamos un índice porcentual agregando información acerca de la posesión de tierras y la tenencia de animales. La tenencia de animales, en aquellos casos que se declara no poseer tierras, supone, en el caso del altiplano y si el entrevistado es varón, el uso efectivo de sus derechos a los pastizales comunales. No se consideraron las mujeres, ya que la tenencia de sus animales en las tierras de su linaje de origen está fundada en los derechos exclusivos que mantienen sus parientes o aliados varones y no en los de ellas. En los valles creemos que hay subdeclaración en la posesión de derechos a la tierra, por lo que la tenencia de animales podría ser un buen medio de corregir esas subdeclaraciones, asumiendo que existe una alta correspondencia entre existencia de derechos y tenencia de animales. Es cierto, por otra parte, que apelando a la tenencia de animales no en todos los casos podemos asegurar que se trata de posesión de derechos de propiedad. Alternativamente, se puede tener animales bajo formas precarias de acceso a la tierra. De cualquier manera estos casos serán pocos, ya que las condiciones técnicas y económicas prevalecientes en los valles (relativamente pocos animales alimentados en pequeñas parcelas de alfalfa y a base de broza y hierbas provenientes de la limpia de eras; es una actividad con baja productividad, etc.) en las que se da la crianza de algunos animales (vacunos u ovinos) no son manejables de manera expedita por migrantes que tienen acceso a tierras mediante el pago de algún tipo de renta. Interesarán producciones más rentables. De este modo, excepción sea hecha de algún caso aislado, la tenencia de animales apoyada en las consideraciones señaladas puede ser también un indicador aceptable de tenencia de tierras y, por tanto, de pertenencia a una comunidad concreta.

¿En qué sentido es que, por ejemplo, 54,6% de migrantes en el altiplano puede representar un número considerable de migrantes comuneros? Dando por establecido la existencia de factores específicos y de coyuntura que explican el momento, así como las características particulares de las iniciativas de migración llevadas adelante por individuos y familias, reconocemos otros factores incidentes, ahora de carácter estructural. Señalemos algunos para ubicar contextualmente los análisis que siguen. La relación crítica entre tierra y población, evidenciada desde hace ya un buen número de décadas, está asociada al crecimiento en cifras absolutas de los comuneros respecto de recursos de similar magnitud y productividad y, además, a un rápido desarrollo del patrón de consumo aymara que se hace cada vez más monetarizado, para responder a una demanda creciente de bienes y servicios externos[46]. Por tanto se trata, hasta donde podemos colegir, de un problema de pobreza y de cambios radicales en el patrón de reproducción social indígena regional. Desde la cordillera andina entonces migran, principalmente, pobres rurales con expectativas de acceso a bienes y servicios que en sus espacios de origen estaban materialmente imposibilitados de satisfacer.

Teniendo en mente lo expuesto podemos esperar, por una parte, que los migrantes tuvieron antes o durante su proceso migratorio poca o ninguna tierra agrícola, se encontraron con espacios ganaderos saturados o con un escaso capital animal y a partir de esto sostener producciones agropecuarias en los valles y cordillera y satisfacer sus necesidades a partir de ellas. Por otra parte, deberíamos esperar que cuando existieran disponibilidades de recursos, la migración se acompañara de un desprendimiento rápido o paulatino, según los casos, de tierras agrícolas y animales. Ello procedería como un medio de financiar la migración y de sortear crisis de incorporación o de sostenimiento en los centros urbanos. Además, deberíamos de manera paralela encontrar evidencia que apuntara a un debilitamiento de los nexos sociales y a un desprendimiento respecto de las instituciones comunitarias. Desde otro ángulo, la búsqueda por parte de los migrantes de una variante rural de trabajo, sea en función de ampliar ingresos o de encontrar una alternativa para sortear bloqueos y crisis urbana, encontraría en las distancias, la baja

[46] Todo ello tiene a su vez una historia que no corresponde desarrollar en este espacio. Baste decir que una creciente relación con los mercados mineros regionales y con el arrieraje comercial regional y hacia Bolivia, desarrollada desde mediados del siglo pasado, junto con efectos derivados de la acción del Estado chileno en la zona, conducen a una crisis en la economía campesina de las comunidades aymaras de la región, teniendo como uno de sus efectos estructurales las migraciones. La relación entre tierra y población y el cambio en los patrones de consumo son aspectos particulares de lo anterior.

productividad general y la inseguridad productiva razones poderosas para deprimir estas iniciativas.

En las dos grandes zonaciones que analizamos, la continuidad de porcentajes de migrantes comuneros que se mueven entre 40% y 55% de los casos procede a contracorriente de los resultados esperables y esperados de la migración en la membresía comunitaria. Lo mismo corresponde anotar para el caso de quienes han retornado al campo, destacando particularmente aquellos que, habiendo migrado sin poseer tierras o animales, retornan más tarde actualizando derechos (altiplano) o llanamente adquiriendo tierras (en los valles). Por tanto, la comunidad de origen sigue siendo algo importante para contingentes significativos de migrantes, de tal modo que estos han procurado, con la anuencia de sus pares rurales, reproducir relaciones de membresía y participación en sus localidades de origen. La respuesta a la pregunta de en qué radica esta importancia representa el centro de una explicación de la existencia de las comunidades translocales. Para ello, sin embargo, deberemos pasar revista a diversos contenidos que adquiere el estatus de comunero migrante.

Cuadro 14
Relaciones de propiedad y existencia de ingresos agropecuarios entre los comuneros urbanos y los migrantes no comuneros, según grandes áreas de proveniencia

	Comuneros urbanos (con derechos de propiedad a la tierra)						Migrantes (no titulares de derechos de propiedad a la tierra)						Total	
	Con ingresos agro-pecuarios		Sin ingresos agro-pecuarios		Subtotal		Con ingresos agro-pecuarios		Sin ingresos agro-pecuarios		Subtotal			
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	67	32,7	45	22,0	112	54,6	42	20,5	51	24,9	93	45,4	205	100
Valles	64	19,8	74	22,8	138	42,6	41	12,7	145	44,8	186	57,4	324	100
Total	131	24,8	119	22,5	250	48,2	83	15,7	196	37,1	279	52,9	529	100

Fuente: Elaboración con base en Encuesta a Migrantes, Arica, 1995.

Advertimos un panorama general de permanencia de vínculos de propiedad por parte de un numeroso grupo de migrantes. Pero la proporción de comuneros urbanos se modifica al comparar el altiplano con los valles. La variación entre valles y altiplano podemos entenderla como una consecuencia de la lógica de operación de un sistema de tenencia

de la tierra distinta entre las comunidades ganaderas de la alta cordillera y las agrícolas de los valles.

El régimen de tenencia es colectivo e indiviso en el caso de los pastizales naturales de la alta cordillera. La transmisión de los derechos de propiedad sobre ellos se organiza según un principio patrilineal. De esta manera, solo a los hombres migrantes puede imputárseles la posesión de tierras. Las mujeres no son titulares de tierras comunitarias, no guardan relaciones de propiedad con ellas. Sin embargo, sus animales (obtenidos mediante regalos o adquiriendo cabezas de ganado) tienen, prácticamente sin excepciones, acceso a las praderas por medio de sus parientes masculinos o, en un momento más tardío de sus vidas, de los esposos. Pueden mantener relaciones de propiedad sobre chacras (en las zonas del altiplano con agricultura altoandina), aunque las poseen con menos frecuencia que los hombres y en extensiones menores, y sobre toda clase de bienes muebles; en particular, ganado. De hecho, las mujeres llegan a poseer tanto ganado como los hombres, y en la formación de los rebaños individuales mediante regalos de los padres y parientes no se establecen distingos notorios en favor de los hombres. En la formación de los rebaños de una unidad doméstica, luego del matrimonio, es tan común como el caso inverso que las mujeres aporten más ganado que sus cónyuges. Por tanto, mientras el acceso a la tierra ganadera se distribuye entre los nacidos en la comunidad de una manera extremadamente desigual, la obtención de tierra agrícola de secano, donde la hay, es objeto de menores distingos en su transmisión. Con otros bienes apreciados advertimos, en cambio, la vigencia de un principio de distribución marcadamente bilateral con consecuencias igualitarias. De modo que, en los hechos, las mujeres aymaras de las comunidades de la alta cordillera no son titulares de derechos de propiedad, pero siempre tienen acceso a pastizales por medio de relaciones de parentesco (filiación o alianza). Con cierta frecuencia poseen también chacras de cultivos.

Los migrantes altiplánicos pueden mantener los derechos a las tierras comunales de manera activa (teniendo animales, por ejemplo) o de manera latente por muchos años. Las mujeres aunque no puede considerárseles como comuneros migrantes, sí tienen acceso al uso de las praderas por intermedio de los hombres. Es en estas condiciones que podemos decir que una buena mayoría de los varones aymaras del altiplano poseen derechos sobre tierras, obtengan o no algún ingreso basado en esos derechos. Al mismo tiempo, es bajo estos términos que hay una cantidad de migrantes que no poseyendo derechos sobre las tierras (básicamente mujeres)[47] sí

[47] Excepcionalmente son también hombres. Se trata de migrantes que provienen de una comunidad andina altiplánica en calidad de no comunero. Ellos o sus ascendiente a su vez llegaron a la comunidad de proveniencia como forasteros desprovistos de derechos

perciben algunos ingresos agropecuarios (siembras en alguna chacra, venta o consumo de animales). En principio notablemente excluyente de las mujeres, el principio patrilineal de transmisión de los derechos a la tierra se ve balanceado hasta cierto punto por la intervención de otros mecanismos del sistema de propiedad aymara, que se hacen efectivos también mediante relaciones de parentesco (relaciones de descendencia bilateral y vínculos de alianza).

En los valles agrícolas encontramos dos situaciones. Una es la representada por las comunidades de altura, las que, además de terrenos de cultivos bajo riego, poseen pastizales de alta cordillera sujetas a un régimen de tenencia colectiva originada en vías sucesoriales. Otra, es la de las comunidades que poseen exclusivamente tierras agrícolas de riego, localizadas en cotas de altura más bajas que las anteriores. En estas, el régimen de tenencia es parcelario y los poseedores de las parcelas de cultivo son ampliamente autónomos en cuanto a las decisiones de uso de la tierra. Una verdadera gestión colectiva se produce alrededor del riego y otros aspectos de la vida comunitaria como la infraestructura y los servicios. La herencia de los derechos de propiedad sobre la tierra son bilaterales y relativamente igualitarios entre hombres y mujeres. La tierra y las cuotas de agua correspondientes son enajenables y, junto con la herencia, la compraventa es un importante mecanismo para alcanzar derechos de propiedad sobre terrenos agrícolas. Posiblemente, deba verse en las comunidades agrícolas una gradiente en el alcance de la intervención y control de la comunidad sobre las decisiones productivas de los campesinos, que es paralela con la gradiente altitudinal. En los valles bajos apreciamos grados de supeditación familiar menores que en las tierras altas. Sin embargo, ello no puede explicarse solo por la existencia de comunidades de pastos en las localidades colindantes con la alta cordillera; interviene también una historia compleja de transformación agraria interna, relacionada estrechamente con la acción del Estado moderno y la mercantilización de sus economías.

El primer tipo de comunidades agrícolas mencionada integra, entonces, un subsistema de propiedad de pastizales colectivos con otro subsistema referido a las parcelas agrícolas, integración similar en sus principios generales al que materializan algunas comunidades sucesoriales en la zona de Isluga y Cariquima. Constituyen fórmulas complejas de derechos, donde coexisten principios divergentes y hasta contradictorios.

El aislamiento, la existencia de pequeñas superficies de tierras en una topografía accidentada y el rigor climático son características que

(como pastor, allegado temporal, etc.), pero pudieron hacerse de algunos animales que mantienen con amigos y que eventualmente consumen o venden.

encontramos en mayor medida reunidas en las comunidades agrícolas de altura. Ellas imponen limitaciones a las producciones de hortalizas frescas que mayormente demanda el mercado de productos campesinos urbanos en la región. Los campesinos en esas localidades han tendido a la especialización de producciones para el mercado (alfalfa para la crianza de cabezas de ganado, orégano y ajo), en combinación con producciones de autoconsumo (papas y maíz, entre los principales). La productividad y rentabilidad por unidad de superficie de esos sistemas productivos es menor, comparativamente hablando. Esto se debe a la presencia de ciclos agropecuarios más largos (se trata de ciclos de crecimiento animal o de ciclos vegetativos más prolongados o afectos a la estacionalidad de cultivos), a dificultades topográficas y de conformación de las unidades físicas agrícolas para introducir algún grado de mecanización, a las mayores distancias de los mercados, etc. Estos hechos –menor integración mercantil, rentabilidades más bajas, costos de mercadeo más altos– estarían afectando la manera diferencial cómo los migrantes de las comunidades de altura se relacionan económicamente con sus comunidades de origen, respecto de las ubicadas en posiciones más bajas.

En primer término, la proporción de migrantes que mantiene derechos a la tierra es visiblemente menor que en los valles bajos (39,8% contra 48,2%); es decir, se trata de migrantes que han desestimado en mayor medida que en otros sitios mantener o adquirir tierras y, si las han retenido luego de migrar, una menor proporción de ellos alcanzan ingresos de su explotación o traspaso temporal a terceros si se lo compara con los valles bajos (15,7% en un caso, contra 24,1% en el otro). En segundo lugar, la proporción de aquellos que no poseen derechos a la tierra es, ahora en un sentido inverso, mayor que en los valles bajos (60,2% contra 51,8%). A esta diferencia corresponde una mayor proporción de individuos y hogares en la categoría de no poseedores que desestiman mantener formas precarias de acceso a la tierra para obtener de ella algún tipo de ingresos (48,6% del total de migrantes, comuneros y no comuneros, contra 37% en los valles bajos)[48].

La compleja articulación de elementos en los sistemas de propiedad aymaras se hace más notoria al comparar las relaciones de propiedad de los migrantes en las comunidades del altiplano (incluido el subsistema pastoril de las comunidades agrícolas ubicadas a mayor altura), con las que ostentan las comunidades agrícolas de la vertiente occidental andina que encara al desierto. Cada uno consiste de sistemas de relaciones de propiedad distintos, que en algunos contextos particulares coexisten

[48] Frecuencias y porcentajes elaborados a partir de Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

tensionadamente. Las relaciones de propiedad de los migrantes se inscriben en estos diferentes sistemas.

El que se mantiene vigente en el altiplano garantiza a, prácticamente, todos los migrantes varones, aún en el largo plazo, el acceso a las tierras de pastoreo, pero excluyendo a las mujeres. Vimos también que otros principios, diferentes y hasta opuestos basados en el parentesco, permitían un acceso socialmente mediatizado de las mujeres a la tierra, por lo que se morigera en gran medida el efecto de desigualdad de oportunidades económicas basadas en la actividad ganadera. Apoyado en un principio consuetudinario de transmisión aparece, así, un considerable número de migrantes (hombres) reteniendo derechos sobre la tierra y, siguiendo otros mecanismos también inscritos en normas tradicionales, se amplía bastante la base potencial de acceso efectivo a la tierra (para las mujeres)[49]. Precisado lo anterior, es posible anotar que la expresión concreta de la lógica de la estructura social aymara en este tipo de comunidades es la comparativamente mayor proporción de migrantes comuneros, primero, y, en segundo término, de migrantes que, teniendo o no derechos a la tierra, obtienen de ella algún nivel de ingresos (53,2% en el altiplano, contra 42,6% en los valles bajos y 27,3% en los altos).

El crecimiento de la población y el correspondiente aumento de la presión demográfica sobre la tierra sigue también una dinámica propia en este tipo de comunidades. Una presión sobre la tierra en aumento disminuye la viabilidad de nuevas explotaciones particulares, pero, muy claramente en el caso de la ganadería, sus efectos perniciosos se distribuyen entre todos los comuneros. Un aumento en el número de unidades de producción o solo en el tamaño de los rebaños (bajo el supuesto de un equilibrio crítico permanente entre praderas y rebaños) afecta las tasas de productividad y, por tanto, los ingresos, obligando a los comuneros para que tomen decisiones de complementación mediante actividades extraprediales y, eventualmente, la migración. Pero, este efecto no actúa en una unidad productiva en particular, sino que respecto de categorías de individuos (especialmente, los menos provistos de animales). Tras esta consecuencia se encuentra la condición colectiva de las relaciones de propiedad sobre las praderas.

---

[49] A partir de este resultado podría ponerse en cuestión la decisión de atribuir derechos a la tierra solo a los hombres en el altiplano. En favor de nuestra decisión está el hecho de que la posesión de derechos a la tierra opera como un indicador de la condición de comunero, y esta condición es socialmente un estatus masculino; cuando lo detenta una mujer, normalmente, se trata de la representación de un hombre (hermano, esposo, padre ausente o fallecido). Por lo demás, analizamos la condición de comunero migrante en sus contenidos económicos, sociopolíticos y culturales, y no solo en la de poseedor de derechos.

En los valles, el sistema de relaciones de propiedad es incluyente en el sentido de no discriminar a las mujeres en el acceso a la tierra mediante la transmisión de derechos, pero no garantiza para cada individuo varón el acceso a derechos por el solo hecho de pertenecer a un grupo de parentesco titular de los derechos a la tierra –como en las comunidades pastoriles–; la herencia o no de derechos depende exclusivamente que en la línea inmediata de descendencia paterna y materna existan derechos sobre tierras. Ello no siempre ocurre[50] o bien el fondo a distribuir es extremadamente pequeño, tanto que resulta inviable sostener con ello una economía campesina, debiendo la unidad en ese caso ampliar las cabidas (mediante compra o por el traspaso de algún tipo de renta), complementar ingresos por otras vías y eventualmente optar por migrar[51]. El impacto de la presión sobre la tierra es, en esta medida, soportado enteramente por la unidad afectada. Se trata de un sistema de relaciones de propiedad en la que advertimos una tendencia diferenciadora en el acceso a la tierra, debido al efecto combinado de varios factores. Un factor diferenciador es la transmisión de derechos individuales sobre chacras provistas de superficies fijas e incluso declinantes –en general no expandibles por colonización de nuevas superficies– a descendencias sujetas de diferenciales demográficas importantes de una a otra generación. Otro, es la condición enajenable de la tierra que permite, a quien posee los recursos suficientes, incrementar el fondo de tierras del que es propietario.

Visto no en la lógica del sistema, sino que en la de las unidades de producción, resultaría que el que tiene poca tierra tiene pocos ingresos excedentes, si caso los alcanza y, por tanto, no tiene posibilidades de ampliación de las cabidas por vía de compra. Dependerá siempre de lo que le tocó en fortuna obtener de sus progenitores y de lo numerosa que sea la descendencia de estos. Una alternativa es el arriendo o la mediería; en general el acceso a la tierra mediante el pago de rentas. Pero en este escenario el traspaso de rentas impide o limita considerablemente la acumulación de algún excedente, constriñendo a las unidades productivas hacia la mera reproducción simple. Queda para estos casos la resignación

---

50 Sea porque, aun siendo originarios de la localidad no se tiene tierras (como llegó a ocurrir en el caso de Chiapa donde el endeudamiento con comerciantes instalados en el lugar hizo, durante la primera mitad de este siglo, que un cierto número de comuneros perdiera sus tierras y aguas); sea porque se trata de migrantes que no alcanzan a hacerse de tierras propias y se han desenvuelto en el lugar mediante trabajo (asalariado o por productos), o recurriendo a arriendos, medierías u otras formas de renta.

51 Es importante consignar que hay considerables limitaciones para la expansión agrícola por parte de las unidades campesinas debido a la cantidad fija y al parecer decreciente (durante las últimas 4 o 5 décadas) de la cantidad de agua de riego disponible; tampoco hay un recambio tecnológico significativo que maximice el uso del agua permitiendo ampliar las superficies de cultivo.

de la precariedad de vida o el camino de la "externación" de sus economías, dirigiéndose hacia el trabajo asalariado, el comercio y la migración. En definitiva, la aparente igualdad basal que mostraría el sistema de propiedad en las comunidades de los valles resulta ser una ilusión, como ilusorio es también hasta cierto punto el carácter unilineal y profundamente desigual del acceso a la tierra en el sistema de propiedad altiplánico[52]. Debido a este carácter segregador del sistema de propiedad en las comunidades agrícolas es que encontramos aquí proporciones relativamente más altas de migrantes sin derechos a la tierra que en el altiplano (57,4% en los valles altos y bajos, contra 45,4% en la alta cordillera) y junto con eso, proporciones mayores de migrantes que no obtienen ingresos agropecuarios, cualquiera sea su condición de acceso a la tierra (67,6% en los valles, contra 46,8% en el altiplano).

Lo anterior se manifiesta de un modo muy claro, asimismo, en la existencia de recursos productivos (praderas, tierras agrícolas y animales) al momento de migrar. En el altiplano carecen por completo de recursos (con las salvedades que ya hemos señalado para el acceso a la tierra por parte de las mujeres), 37,1% de los migrantes (básicamente, la situación de las mujeres que no poseen animales o los poseen en cantidades insignificantes que no fueron reflejados en las respuestas durante la aplicación de la encuesta), mientras que en los valles este porcentaje se empina a 53,1% de los casos.

Además, el efecto diferenciador en el acceso a la propiedad es notoriamente distinto en el altiplano y muy semejante en los valles altos y bajos como consecuencia de la operación de una lógica específica de diferenciación en los respectivos sistema de propiedad[53]. La migración está relacionada en la mayoría de los casos a precariedad económica (poca tierra y recursos complementarios como los animales) y ella es en alguna medida consecuencia de los sistemas de propiedad, debiendo en tal caso presentarse de manera más o menos homogénea en los valles altos y bajos. Lo anterior se manifiesta en los muy similares porcentajes de migrantes que salen sin estar provistos de recursos. Pero ¿cómo entender ahora que en los valles bajos las proporciones de migrantes comuneros sean mayores que en los valles altos, que esta diferencia se repita en los porcentajes de comuneros activos y que en su historia mi-

---

52 En el sentido de la incapacidad real del principio unilineal de transmisión de derechos para bloquear un acceso real a la tierra por parte de las mujeres. La eficiencia del sistema unilineal se muestra en su capacidad de excluir del acceso a la tierra a otros grupos de parentesco, como se ha evidenciado en otras secciones de este estudio.

53 La coexistencia de un subsistema pastoril y uno agrícola en algunas comunidades de los valles altos no debería tener mayor incidencia en el impacto del subsistema agrícola, ya que en las últimas décadas el componente de ganadería andina extensiva pesa muy poco en las economías campesinas de esas comunidades.

gratoria los de los valles bajos tiendan a liquidar menos y a retener más recursos que los de los valles altos? En efecto, los comuneros migrantes alcanzan en los valles altos 39,8% y en los valles bajos 48,2%; de estos son activos (con ingresos agropecuarios) 15,7%, contra 27,8% y, al migrar, unos retuvieron recursos en 20,4% y otros 27,8%, liquidando haberes en 12,0% contra 6,5%.

En estas diferencias el factor que está incidiendo es el mercado o, más bien, el grado comparativamente mayor de incorporación al mercado de las economías de los valles bajos respecto de las de los altos, que ya señaláramos. Las producciones están dirigidas casi en su totalidad al mercado de productos campesinos regional, con ciclos económicos comparativamente más dinámicos, con productividades totales mayores y con rentabilidades promedio al parecer más altas (como consecuencia de lo anterior y de diferenciales generados en la mayor proximidad con los mercados). Un atractivo mayor por los valles bajos en términos de las posibilidades de ingresos, seguridad de producciones, articulación con los centros urbanos, etc., estaría incidiendo en la retención de derechos a la tierra por parte de un mayor porcentaje de migrantes y, en correspondencia con ello, el cumplimiento de los deberes acordados a la condición de comunero por una mayor proporción de migrantes. La mayor frecuencia de retención de derechos se traduce en un porcentaje comparativamente mayor de migrantes comuneros. Lo que tenemos entre manos es, en definitiva, un efecto paradojal. Hasta ahora la profundización de la conexión de las economías campesinas aymaras con los mercados se ha interpretado como un factor clave de, podemos decir, descomunalización de los productores andinos. Se tiende a asumir, asimismo, que este fenómeno es relativo a la distancia de la costa y los centros urbanos; es decir, que a mayor distancia, asociada a su vez con aislamiento, conservadurismo y hasta resistencia cultural, mayor continuidad societal. Resulta del anterior análisis, sin embargo, que en un sector del agro andino sujeto a características particulares, el mercado resulta ser un factor que indirectamente coadyuva a mantener una base amplia de relaciones comunales al estimular la incorporación a ellas de un mayor número relativo de migrantes. Efectos en otra dirección se presentan en los valles altos, los que se originan en las mayores restricciones existentes para el desarrollo de una economía campesina mercantilizada económicamente atractiva para los migrantes.

En suma, los efectos desestructuradores del mercado en las relaciones sociales comunitarias deben analizarse de una manera desprejuiciada, ya que, como lo evidencia con fuerza el caso analizado, las tendencias de cambio que estimula pueden transcurrir en direcciones múltiples, a veces en un sentido totalmente inverso al que queríamos ver. Dicho lo anterior, es factible todavía hacer una precisión acerca del contenido de las relaciones comunitarias que el mercado ayuda a reproducir. Postulamos que las

relaciones de mercado en los valles bajos tienen un efecto de integración mayor que en los altos, al incidir en una mayor presencia y permanencia de intereses de los migrantes en sus localidades de origen. La integración tiene lugar en un marco institucional comunitario, como ya sabemos. Dicho esto, agreguemos la necesidad de no prejuzgar la tradicionalidad o contemporaneidad de los contenidos culturales de esas relaciones. Sin duda, estos han cambiado hasta un grado en el que la fisonomía antigua de las comunidades ya no es fácilmente perceptible, sino por medio del postulado de varias transformaciones aclarables mediante el análisis histórico.

8.4.2. *Una tipología de migrantes y migrantes comuneros*

Una tipología de los comuneros migrantes nos permite avanzar otras precisiones al análisis. Ella puede basarse en las relaciones que los migrantes establecen alrededor de la propiedad, la producción, la generación de ingresos rurales y los antecedentes históricos de los derechos de propiedad. Se trata de tipos empíricos elaborados a partir de la ausencia y presencia de los rasgos recién mencionados. Organizaremos los tipos resultantes de dos maneras. Pueden, en primer lugar, distribuirse jerárquicamente. Una primera dicotomía discrimina entre migrantes comuneros de no comuneros. Los migrantes comuneros son unidades con derechos sobre praderas, chacras, aguas, infraestructura y servicios de la comunidad, que también cumplen con algunos deberes sociales. Los segundos son unidades que, aun cuando provienen de una comunidad andina, sea por las condiciones de origen o la liquidación de haberes durante el proceso de incorporación urbana, no mantienen derechos a la tierra. Estos últimos pueden a veces alcanzar acceso a ella mediante otras modalidades que las que facultan la membresía comunitaria; por ejemplo, medierías o, con mayor frecuencia, arriendos para el desarrollo de cultivos comerciales, amén de otras situaciones exóticas.

Una segunda dicotomía, derivada de la categoría de migrante comunero es la que distingue entre comunero activo y pasivo. Con algunos ajustes, hacemos desprender la oposición entre comunero activo y pasivo de la noción de apropiación concreta de la tierra; es decir, aquella en la que se ejercen de manera efectiva los derechos de propiedad. Por ejemplo, mediante la producción directa, la generación de rentas o el traspaso temporal de bienes a terceros según alguna de las múltiples posibilidades existentes. En oposición a lo anterior tenemos la apropiación abstracta, referida al conjunto de reglas que definen relaciones de propiedad y a partir de las que un individuo particular puede invocar derechos de propiedad. Hablamos de comunero activo para consignar a quien percibe ingresos agropecuarios directos por vía de producciones agrícolas o pecuarias,

según arreglos laborales de muy diverso tipo, y cumple determinados deberes para con su comunidad de referencia. La noción de comunero pasivo describe una amplia gama de situaciones que van desde la de quienes obtienen rentas rurales y mantienen un nexo continuo con sus comunidades de origen hasta la de quienes tienen derechos no efectivos, pero reivindicables como en el altiplano.

Una tercera distinción aplicable a la categoría de comunero apunta a la condición de origen de los migrantes comuneros. Discrimina entre quienes poseían recursos productivos al migrar, es decir, aquellos que en distinto grado estaban incorporados por los sistemas económicos y de propiedad campesinos regionales a los beneficios de la propiedad de tierras o animales, de quienes, mucho menos favorecidos, no los poseían, sea por su condición de extraños al lugar (en los dos sistemas de propiedad, el pastoril y el agrícola) o por los efectos diferenciadores de la lógica del sistemas de propiedad agrícola entre los mismos originarios. La oposición entre integrados y marginados de estos sistemas podría sintetizar las diferencias así originadas.

Las distinciones presentadas nos permiten proponer varios tipos. Primero, los comuneros propiamente dichos, activos y con recursos agropecuarios de origen (a veces incrementados luego de la migración o, casi como dato anecdótico, creados luego de la migración). Ellos son los que dan continuidad a las sucesiones de campesinos aymaras de una comunidad, aunque con una residencia urbana. Lo hacen desarrollando explotaciones agropecuarias, sosteniendo las redes sociales de los que forman parte, participando en la reproducción de la institucionalidad comunitaria y, en general, satisfaciendo las obligaciones y deberes que les corresponden. Claro está, lo hacen con las variaciones que caben debido a su residencia urbana y referencia hacia asuntos no exclusivamente comunitarios.

Segundo, los comuneros no activos, semejantes al caso anterior, salvo que no ejercen una apropiación productiva concreta. En efecto, son unidades que poseen tierras o animales, en general recursos productivos cuyo origen se encuentra por lo común en las sucesiones dejadas por los antecesores, y, además, se interesan en satisfacer requerimientos provenientes de sus pares rurales para beneficio de la comunidad (aportes monetarios, apoyo a coterráneos, desarrollo de trámites y gestiones, participación de eventos sociales y religiosos comunales, etc.). No producen directamente, sea por el escaso valor de sus bienes, por no representar estos una alternativa estimable, por poseer otras actividades o fuentes de ingresos que le impiden el manejo directo de sus propiedades rurales, o por diversas otras causas. En el altiplano, unas pocas cabezas de ganado son fácilmente adosables a los rebaños familiares o de parientes bien dispuestos. En los valles, unas pocas eras pueden ser explotadas o cuidadas

por parientes o amigos sin una retribución significativa, salvo el hacerse responsable de mantener cultivos permanentes y árboles frutales, junto con el buen estado general de los sitios. Queda abierta la posibilidad de transformarse en comunero activo si surgen posibilidades de ingresos interesantes. Por ejemplo, ante un ciclo de alza sostenida de precios de algún producto que prospera adecuadamente en la zona de la comunidad (en la década de 1990, ajos en ciertos sectores del altiplano, orégano en algunas comunidades agrícolas altas).

Cuadro 15
Distribución de frecuencias de tipos migrantes,
según gran área de proveniencia

Tipos migrantes	Altiplano		Valles altos		Valles bajos		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1. Migrante comunero	67	32,7	34	15,7	30	27,7	131	24,8
2. Comunero inactivo	45	22,0	52	24,1	22	20,4	119	22,5
3. Agricultor no comunero	42	20,5	25	11,6	16	14,9	83	15,6
4. Desplazado	51	24,8	105	48,6	40	37,0	196	37,1
Total	205	100	216	100	108	100	529	100

Fuente: Elaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Los siguientes tipos de migrantes corresponden a los que no son comuneros. Un tercer tipo está representado por la figura del no comunero. Corresponde a una minoría que no mantiene derechos de propiedad, que tampoco los tuvieron en el pasado o, si ese fue el caso, las enajenaron durante el proceso migratorio. Pero mantiene relaciones con la agricultura regional y, normalmente, en su comunidad de origen. Tienen acceso a la tierra mediante formas de tenencia precaria y se interesan por explotaciones comerciales, lo que explica su presencia en el agro andino. Entre ellos también encontramos variantes específicas que es de interés reconocer. Se relacionan con dos contextos específicos. En el del sistema de propiedad colectiva altiplánica los casos que aparecen no poseyendo derechos sobre la tierra, pero obteniendo algún nivel de ingresos de las explotaciones agrícola o pecuaria, corresponden principalmente a mujeres. Como sabemos, estas no tienen acceso directo a las tierras colectivas de pastoreo y en numerosas ocasiones tampoco tienen chacras (porque su comunidad de origen en la alta cordillera no las posee o porque en su familia no se tenía o no se le heredó chacras), pero pueden mantener animales por medio de sus parientes varones o de sus aliados e incluso obtener temporalmente chacras para el cultivo de quinua

o papas, por ejemplo. En los valles, la situación es distinta. Los casos de migrantes que obtienen ingresos agropecuarios son unidades que poseen animales con parientes o bien obtienen tierras mediante mecanismos de renta y mantienen cultivos que pueden atender residiendo en un centro urbano. Lo pueden hacer siguiendo varios mecanismos, normalmente asociados: dividir la fuerza de trabajo familiar y localizar una parte de ella en actividades rurales puntuales, apoyarse en parientes para efectuar ciertas tareas impostergables como el riego y centrarse en producciones poco demandantes en laboreos continuos o muy prolijos (ajo, orégano, etc.). Si lo primero tiene sentido por la ausencia de demanda laboral y la posibilidad de mantener algunos recursos pecuarios con fines de reserva o para autoconsumo, lo segundo se entiende claramente como una modalidad de generación de ingresos.

Por último, en cuarto lugar, los desplazados sin retorno. Son los enajenados en mayor medida de sus comunidades de origen, tanto por las condiciones que vivían, o padecían, antes de migrar, como por el distanciamiento creado durante y con posterioridad a su transformación en residente urbano. Un subtipo extremo está representado por aquellos que no poseían recursos productivos y que debieron migrar debido en gran medida a ese mismo hecho. Con posterioridad tampoco pudieron o se interesaron en restablecer vínculos con la comunidad de origen. Son los "parias" rurales, los que no tenían nada, los que encontraron una oportunidad para sobrellevar un pasar a veces tan duro, pero en otros bastante mejor en los medios urbanos de destino. Aquellos que poseían recursos productivos, normalmente en pequeña cantidad y que por esta misma insuficiencia fueron expulsados de la agricultura, vivieron un proceso similar al de sus pares completamente desposeídos en el origen: no pudieron o evaluaron como poco promisorio retornar a las comunidades para reincorporarse de algún modo al agro andino y a la vida comunitaria. Los dos subtipos reseñados son el grupo de migrantes más numeroso, especialmente desde los valles altos, y su magnitud relativa nos habla bastante a las claras de las extremadamente difíciles condiciones de desarrollo de las unidades campesinas que se viven en la agricultura campesina comunitaria de los aymaras.

Los miembros de la categoría general de los no comuneros mantiene relaciones menos íntimas que los migrantes comuneros con las parentelas de las comunidades de origen. Hay posiblemente menos bases y oportunidades para mantener una conexión fluida. Podemos asumir que esta distancia se acrecienta con el paso de los años. Nuevas generaciones están transformando en memoria algo que para sus padres o abuelos tuvo contenidos mucho más vitales e inmediatos. Pero los que nos interesan son las comunidades translocales y, de manera particular, las conexiones entre actividades económicas rurales y urbanas por parte de los tipos de

migrantes que mantienen un flujo de relaciones con las zonas andinas interiores. Los patrones más notorios son los siguientes.

Primero, los ganaderos que poseyendo rebaños numerosos en las comunidades de origen se valen para su vigilancia y conducción de peones o proceden a viajar periódicamente con el objeto de repuntar las tropas de llamas y alpacas; más escasamente resuelven las necesidades de manejo ganadero siguiendo el expediente de las medierías. Las temporadas de mayor demanda de trabajo ganadero son resueltas mediante el traslado temporal de la ciudad al campo de una parte de la unidad doméstica. Complementariamente se recurre a la ayuda de parientes, amigos y vecinos de la misma comunidad sucesorial. Distinto es el caso de quienes, en segundo lugar, no poseen un rebaño independiente de cierta importancia. Unas pocas cabezas son normalmente mantenidas con parientes. Un patrón que ha llegado a ser típico es el de un hogar campesino compuesto de una pareja de adultos mayores cuyos hijos han migrado y mantienen sus animales bajo la custodia de sus padres. Ocasionalmente requieren consumir o vender una o más cabezas que extraen de entre las propias. La contraparte por la ayuda prestada por los padres u otros parientes son regalos de frutas, hortalizas o abarrotes.

Tercero, los agricultores de temporada o también con cultivos permanentes no intensivos en fuerza de trabajo. En un caso, como en Isluga y en ciertos valles altos, los agricultores migrantes se desplazan hacia las comunidades para atender cultivos en momentos de los ciclos agrícolas que requieren mayor atención. Cuando se trata de cultivos de secano, la vigilancia de los sembrados del daño que pudieran infligirle la invasión de animales depende de la organización del manejo de sectores por parte de la comunidad. En los valles, las tareas más rutinarias de riego en los cultivos de temporada y en los permanentes suelen quedar encargados a terceros (parientes y vecinos siguiendo algún tipo de acuerdo de retribución).

En cuarto lugar, sistemas de doble residencia en valles agrícolas bien comunicados con alguna ciudad. En el análisis de Timar, un pequeño valle agrícola cercano a Arica, González (1997b) mostró de manera muy clara cómo la intensidad de las actividades rurales (producción agrícola, atención de animales, riego, labores de campo diversas) y las urbanas (trabajo asalariado o por cuenta propia, actividades escolares, etc.) obligaban a las unidades familiares a un sistema de doble residencia. Con variaciones, esto se presenta también en otros valles de la zona andina comunitaria cercanos a centros urbanos o aledaños a carreteras que les permiten una rápida y fluida comunicación y articulación urbano-rural. La vigencia de este patrón ciertamente depende de que exista un balance entre actividades urbanas y rurales significativas en las familias. Como esto no es homogéneo entre las unidades económicas familiares y tampoco es necesariamente permanente para cada una de ellas, no todas las unidades

de los valles que reúnen esas condiciones de buena comunicación con los centros urbanos mantienen esquemas de doble residencia y segmentación familiar como el reseñado.

En quinto término tenemos a los rentistas, los que corresponden a migrantes que manteniendo la propiedad de pastizales o chacras no hacen un uso agropecuario directo, sino que traspasan ese derecho a terceros. Estos últimos son, normalmente, miembros de la misma comunidad en el caso de los valles agrícolas o miembros de sucesiones vecinas en el de las estancias ganaderas. Todo esto, a condición que pueda resolver con otros miembros que acepten temporalmente la presencia de rebaños extraños en los pastizales de la sucesión. En sexto lugar, finalmente, los comerciantes provenientes de medios urbanos son siempre aymaras, con algunas excepciones[54]. Pueden o no mantener producciones y propiedades. Cuentan con medios de transporte (combinan comercio y transporte) para el traslado de animales desde el altiplano o productos agrícolas desde los valles que comercializan en los mercados urbanos regionales. Operan de preferencia en zonas donde poseen clientelas; estas son creadas de preferencia entre los pobladores de sus zonas de origen, empezando por las redes de parientes, amigos y conocidos.

8.4.3. *Actividades económicas y estructura de ocupación de los migrantes*

De especial interés para dimensionar los atributos y alcances económicos de las comunidades translocales es el análisis de las características de la inserción económica urbana de los migrantes y, al mismo tiempo, de las relaciones también económicas que mantienen con el agro regional y sus comunidades de origen. Lo primero es lo que reemplaza o lo que se agrega a lo segundo, según los casos, con la migración. Ambas dimensiones de la economía de la translocalidad debieran estructurarse de manera congruente con los requisitos de un sistema social que, primero, articula dinámicamente campo y ciudad hasta el punto de hacer cada vez más borrosa tal distinción y, segundo, se ve afectado por factores de constitución (internos y externos) que producen tendencialmente una incorporación aymara en economías urbanas dotada de una fisonomía y perfil distintivos.

Varios atributos económicos distintivos manifiestan los migrantes respecto del resto de los habitantes de las ciudades en las que se han volcado para

---

54 La excepción está dada por los agentes regionales de mercados agropecuarios regionales de exportación de productos campesinos. Estos son el orégano, el ajo y los *pets* de llamas y alpacas. Al menos en el caso del orégano organizaciones económicas aymaras han logrado con éxito durante el último quinquenio reemplazar algunos eslabones de la cadena de comercialización.

construir mejores condiciones de vida. Ello es especialmente visible en las relaciones que mantienen con el mercado regional de fuerza de trabajo. Lo es en dos aspectos centrales: a) la tasa de participación laboral, y b) la inserción laboral, propiamente tal, expresado en las categorías laborales y ocupaciones en las que se inscriben preferentemente los migrantes en los medios urbanos.

De los mayores de 15 años incluidos en la Encuesta a Migrantes 71,4% se encontraba en la fuerza de trabajo desempeñando una amplia gama de actividades. Ello contrasta de manera muy notoria con la población total de la Región de Tarapacá, cuya tasa de participación laboral era tres años antes de 50,9% (según el Censo de Población y Vivienda de 1992). Estamos en presencia de hogares, por tanto, que incorporan tempranamente al trabajo (la fuerza de trabajo infantil ocupada no es rara) un comparativamente alto porcentaje de sus miembros. Una mejor comprensión de este volcarse en el trabajo no puede alcanzarse sin tomar en cuenta las ocupaciones a las que los migrantes tienen acceso.

Con todavía mayor nitidez destacan entre los migrantes aymaras ciertas orientaciones laborales diferenciales. Una muy notoria se presenta con la condición de asalariado. De la fuerza de trabajo aymara participan de ella 38,8% en el caso del altiplano y 33,6% en el de los valles, lo que contrasta ostensiblemente con el 70,5% que esta misma categoría tiene en el conjunto de la fuerza de trabajo de las ciudades de Arica e Iquique. Otra diferencia, la más significativa a nuestro modo de ver, se presenta con la categoría de trabajador por cuenta propia (es decir, no dependiente, que cuenta con una actividad propia que le genera ingresos). En esta, los migrantes aymaras del altiplano que se desenvuelven en actividades por cuenta propia, incluidos algunos patrones y empleadores, ascienden a 61,2%, mientras que los de los valles lo hacen en 66,4%, lo que contrasta con la situación regional en donde el trabajo por cuenta propia (incluido el de patrón o empleados) se alza solo hasta 26,1%. Estamos en presencia de un segmento de población aymara urbana en el que una elevada proporción de sus miembros se encuentran en la fuerza de trabajo, pero volcados preferentemente al desarrollo de actividades por cuenta propia.

La proporción comparativamente baja de aymaras asalariados se distribuye de manera bastante equilibrada en los distintos sectores de la economía regional. En el primario, los que se ocupan como trabajadores en la agricultura corresponden a 11,8% (un porcentaje bajo debido, posiblemente, a que solo Arica tiene valles agrícolas cercanos). En el secundario, la industria y la construcción incorporan a 19,7% (choferes, obreros, vigilantes, bodegueros, etc.). El terciario, por último, concentra la mayoría de los asalariados aymaras en los rubros de comercio con 19,7% (dependientes de distinto tipo, como vendedores, cajeros, cocineros,

ayudantes, contadores), transporte con 18,9% (choferes de camiones y taxis, mecánicos), servicios públicos con 17,3% (auxiliares, vigilantes, empleados, algunos profesionales de nivel medio, secretarias, etc.) y servicios del hogar con 11,8% (empleadas domésticas, básicamente). Los niveles de calificación suelen ser bastante bajos, debido a que solo una ínfima proporción de los migrantes cuentan con estudios profesionales y en los mismos centros de trabajo por lo general no desarrollan procesos tendientes a ganar calificación y especialización. Posesión de bajos niveles de educación formal en un transitar por múltiples dificultades y sufriendo diversos altibajos, confabulan para que la profesionalización y la calificación de la fuerza de trabajo asalariada aymara sean todavía una meta lejana.

Los trabajadores por cuenta propia representan la mayoría de los migrantes aymaras en la fuerza de trabajo. Mantienen una muy definida orientación hacia dos categorías generales de actividad: el comercio y las actividades agropecuarias. El comercio cubre 53,2% de los casos y consiste mayoritariamente de pequeño comercio en terminales agropecuarios. Le siguen en importancia el comercio en mercadillos de barrios populares (dirigido a la comercialización de productos agropecuarios), en las propias casas o de manera ambulante, también de pequeña magnitud. Hay algunos casos de comerciantes provistos de niveles de capitalización, pero que de todas maneras no salen de la categoría de medianos o en transición a medianos. Entre este último segmento encontramos comerciantes que relacionan el campo aymara con las ciudades. Lo hacen como agentes de articulación mercantil (comprando productos campesinos, vendiendo productos de consumo humano y vendiendo o trocando insumos como fertilizantes y semillas) entre zonas rurales y urbanas y entre segmentos rurales y urbanos de las comunidades. Cuando están dotados de medios de transporte (camionetas, camiones pequeños o medianos, taxis), la actividad comercial se mezcla con la de transporte de cargas y pasajeros rural-urbano, interurbano y urbano. Los que mantienen como actividad económica principal la producción agropecuaria (agricultura de valles, ganadería de alta cordillera) ascienden a 18,9%. Normalmente complementan sus economías con otras actividades complementarias, por ejemplo, comercio.

Le siguen en orden de importancia el trabajo por cuenta propia en el rubro general de transporte y fletes con 9,9% de los trabajadores por cuenta propia. Es un sector dirigido a la movilización de cargas y pasajeros, normalmente en pequeños vehículos de carga y taxis (en el caso urbano) y en camiones chicos y medianos adquiridos de segunda mano (en el rural e interurbano). Se presentan algunos casos de dueños de pequeños talleres de reparación de vehículos. Nuevamente aquí las relaciones con las zonas rurales y, en cualquier caso, con los espacios

económicos aymaras urbanos, es intenso y fluido. El siguiente rubro en importancia es el de la producción de artesanías, especialmente a cargo de mujeres, representado en 7,7% de los casos. Básicamente son tejedoras de objetos textiles artesanales que han migrado y encontrado posibilidades de mantener su oficio, pero ahora menos para el autoconsumo que para la generación de ingresos monetarios. Es factible considerar algunos casos particulares de artesanos canteros o fabricantes de instrumentos musicales, etc. Con 5,0% los servicios varios contienen una abigarrada serie de actividades que no corresponden precisamente a oficios permanentes, sino que en general servicios a terceros marcados por su inestabilidad: jardinería, lavandería, carga y descarga de mercaderías, actividades independientes ligadas a la construcción. Alternativamente, estos mismos trabajos pueden practicarse como asalariado, o combinarse con otras fuentes de ingresos, como el pequeño comercio ocasional. La precariedad del empleo y los ingresos en estos rubros exige de quienes los practican una labilidad suficiente para implementar estrategias de circulación laboral o complementación de ingresos. Con los servicios financieros (contadores) y otros oficios menores (modistas, un fotógrafo, un pescador artesanal), cada uno con 2,7% de los casos, terminamos este recorrido descriptivo por los trabajadores por cuenta propia. Es admisible anotar todavía que en los contadores encontramos uno de los campos de profesionalización de nivel medio en el que los aymaras están teniendo una inserción más exitosa.

Puede reconocerse con facilidad cómo en la región de Tarapacá los migrantes aymaras (incluidos los provenientes de las regiones fronterizas bolivianas) mantienen una activa y mayoritaria presencia en mercados y terminales agropecuarios regionales de Arica, Iquique y algunos pueblos del desierto. Una igualmente visible y en algunos sectores prevaleciente presencia mantienen en sectores agrícolas y ganaderos no comunitarios como los valles de Lluta y Azapa (en los alrededores de Arica), en los sitios denominados Alto Molle y Alto Hospicio (ya incorporados a la ciudad de Iquique) y en los bosques de la Pampa del Tamarugal. Notoria es también su participación en el comercio que tiene lugar en los barrios populares en establecimientos como tiendas de abarrotes y carnicerías. El comercio ambulante y de ferias rotativas de abastos y productos agrícolas urbanas es otro ámbito en el que se les puede también observar profusamente. Por último, bajo su control se encuentra el transporte rural urbano. Están también abriéndose camino en el transporte fronterizo hacia Bolivia y en el interurbano. Más recientemente y, sobre todo en Iquique, es notable la expansión de la presencia aymara en el rubro de taxis colectivos.

Si consideramos en su conjunto el comercio que practican los migrantes aymaras (volcado principalmente hacia los productos agropecuarios), su

producción agropecuaria (en las periferias urbanas, los valles y el altiplano), el transporte que desarrollan (mucho de él relacionado directa o indirectamente a lo andino y lo agropecuario), y las artesanías que producen (con tecnología y materias primas aymaras), concentramos 86,4% de los trabajadores independientes provenientes del altiplano y 91,3% de los originarios de los valles. Las categorías de ocupación por cuenta propia en las que se concentran tan notablemente los migrantes aymaras tienen en común varios atributos que podemos destacar. Primero, son rubros de actividad en los que los aymaras están muy presentes, a veces controlándolos a escala regional y, en otras, manteniendo una presencia muy significativa en ellos. Segundo, tienen como uno de sus principales focos de acción la producción y comercialización agropecuaria y, por tanto, las relaciones económicas sostenidas por la población rural aymara con los centros urbanos están mediadas o, según fórmulas más débiles, cuando menos relacionadas por la acción de los migrantes urbanos. Tercero, por esta doble condición de concentración y articulación de nexos en y con lo rural, se generan espacios económicos y sociales urbanos aymaras estables hacia los que convergen las comunidades y desde los que se organizan diversas relaciones económicas con ellas. Quinto, por todo ello, esos mismos espacios son también ámbitos en los que otros géneros de relaciones sociales (como las parentales, las comunitarias, o las correspondientes a otras instituciones o coaliciones) se cruzan, organizan, desarrollan, etc. Sexto, son también ámbitos de materialización, reproducción y producción cultural en los que se procesa alteridad e identidad étnica.

Los empresarios corresponden a una fracción insignificante de los migrantes. De los nueve casos detectados por la encuesta, tres de ellos corresponden a agricultores que traspasaron la condición de campesinos para empinarse hacia la de productores que contratan fuerza de trabajo de manera permanente. Otros tres son medianos comerciantes, uno combina agricultura y comercio, un tercero mantiene una pequeña empresa de ingeniería mecánica y el último exponente dirige una pequeña imprenta propia. Para fines prácticos, tiene más sentido incorporarlos a la categoría de trabajadores por cuenta propia, pero hemos considerado de interés relevarlos con el objeto de consignar la existencia de situaciones de diferenciación social que, aunque afecten a una franca minoría, no por eso dejan de tener su importancia. Esta será posiblemente mayor hacia el futuro: la tendencia parece ser la de que un cierto número de otros agricultores, comerciantes y transportistas aymaras terminará también por incorporarse a esta categoría socioeconómica, en la medida que sus economías urbanas o rural-urbanas mercantilizadas evolucionen bajo condiciones favorables.

Cuadro 16
Categorías laborales y ocupacionales de los migrantes aymaras, según gran área de proveniencia

	Altiplano		Valles	
	Nº	%	Nº	%
Asalariados	50	38,8	77	33,6
Comercio	12	24,0	13	16,9
Industria y construcción	8	16,0	17	22,1
Transporte	16	32,0	8	10,4
Servicios públicos	3	6,0	19	24,7
Agricultura	9	18,0	7	9,1
Servicios del hogar	2	4,0	13	16,9
Trabajadores por cuenta propia	73	56,6	149	65,1
Comercio	28	38,4	90	60,4
Agricultura	7	9,6	35	23,5
Transporte	14	19,2	8	5,4
Artesanías	14	19,2	3	2,0
Servicios diversos	4	5,5	7	4,7
Servicios financieros	3	4,1	3	2,0
Otros oficios	3	4,1	3	2,0
Empresarios	6	4,7	3	1,3
Agricultura	3	50,0	0	0,0
Comercio	2	33,3	1	33,3
Agricultura y comercio	1	16,7	0	0,0
Ingeniería mecánica	0	0,0	1	33,3
Gráfica	0	0,0	1	33,3
Total	29	100	229	100

Fuente: Encuesta a Migrantes, Arica, 1995.

La condición de no trabajador o dependiente en los hogares de los aymaras encuestados recubre varias categorías de individuos mayores de 15 años. Primero, la de dueña de casa con 64,3%, la de estudiante con 13,1%, la de cesante con 11,9% y la de jubilado con 10,7%. En economías familiares provistas de lógicas de operación económica que impulsan a porcentajes elevados de individuos a dirigirse al trabajo, muchas de ellas con intereses tanto urbanos como rurales y que en su mayoría corresponden a trabajadores por cuenta propia y pequeños empresarios, podemos preguntarnos por la realidad de la categoría de dependiente. En muchos casos encubre una variedad de formas de participación en la generación

de ingresos, complementando los requerimientos de fuerza de trabajo en las actividades económicas principales del hogar, o suplementando la economía doméstica con otras labores de tiempo parcial o de ocupación esporádica. La imagen que en definitiva queremos rescatar es la de un elevado número de unidades domésticas de migrantes en los que la mayoría de sus miembros en edad laboral desempeñan actividades que reportan ingresos, de origen urbano o rural, en condición de asalariados o por cuenta propia, permanentes o esporádicos y, normalmente, al interior del campo de posibilidades de trabajo existentes en los espacios económicos aymaras (comercio agropecuario, transporte, agricultura, etc.). Es indicativo de lo anterior que la mitad de los encuestados (50,2%) declarara dos o más fuentes regulares de ingresos.

Considerando el tema de las ocupaciones desde la perspectiva de las trayectorias laborales, apreciamos entre los migrantes de primera generación un perfil de desempeño y movilidad laboral definido. Entre los hombres, un ciclo característico y posiblemente mayoritario ha sido hasta ahora el siguiente. Al llegar a la ciudad los jóvenes varones desempeñan sobre todo trabajo asalariado; con menor frecuencia estos logran ser independientes desde un primer momento. En una u otra condición desarrollan labores tediosas y mal remuneradas. De manera característica, se dirigen hacia aquellos rubros que demandan escasos niveles de capacitación formal y especialización, en concordancia con su baja escolaridad y capacitación laboral (cargadores, ripieros, vendedores y similares) o a aquellos en los que ya cuentan con alguna experiencia adquirida previamente en el medio rural (trabajadores agrícolas, choferes básicos). Las preferencias se marcan en los trabajos donde existen mayores grados de flexibilidad para poder atender bienes y pertenencias que mantienen en el medio rural. Traspuesto algún tiempo, posiblemente algunos años, se intenta el paso a una segunda situación general de trabajo, en las preferencias aymaras la definitiva. De lo que se trata es el tránsito de la condición de dependiente a la de independiente. Mediante estrategias prolongadas de ahorro (con frecuencia acudiendo a una férrea disciplina que incluye deprimir el consumo), y liquidando parte o la totalidad del patrimonio que pudieran disponer en la comunidad de origen, se aspira a la instalación como comerciantes o productores agrícolas en los sectores agrícolas vecinos o suburbanos a Arica e Iquique.

El ciclo de las mujeres, en tanto, parece seguir una secuencia del tenor siguiente. De modo característico, llegan jóvenes a la ciudad y se incorporan al servicio doméstico en casas particulares. A veces, una fase intermedia entre el acto migratorio y el empleo doméstico, es la de ocuparse en casas de otros aymaras, conocidos o parientes. En estos núcleos apoyan tareas del hogar (aseo, cuidado de niños, etc.) y actividades económicas de la familia, como la venta en puestos de

mercado y almacenes. Con ello pueden mediar la incorporación a un medio urbano, ganando conocimientos y familiaridad en el tipo de trabajos a los que podrán aspirar. La incorporación al mercado de trabajo no se prolonga muchos años. El matrimonio es un momento en el que normalmente se suspende el trabajo asalariado y las mujeres o retornan al medio rural o se mantienen en la ciudad, pero siempre con sus esposos. Esta situación se prolonga por más o menos tiempo, según si cuentan con quien les ayude en el cuidado de los hijos pequeños o hasta que estos no les demandan una atención constante (por lo común cuando tienen edad escolar). Dependiendo de la cuantía del patrimonio, ahorros e ingresos familiares se puede o no aspirar a la implementación de actividades independientes. Cuando ello no es posible, las mujeres buscan ingresos en labores que puedan desempeñar al interior de sus hogares (lavandería, artesanías, costuras) o que no estén sujetos a horarios muy exigentes (vendedoras, ayudantes de cocina). En el caso contrario, el proyecto económico de la familia requiere la incorporación de la mujer y de todo aquel con capacidad laboral (el esposo, pero también los hijos mayores) en los trabajos que demanda la "empresa" familiar (un almacén de barrio, un puesto de venta en una feria de abastos, entre los más característicos).

Es reconocido que la inserción aymara en el trabajo asalariado se caracteriza por frecuentes rotaciones y deserciones; en general, se produce una alta inestabilidad laboral. Hombres y mujeres, además de razones como la de ser pobremente remunerados en los trabajos a los que pueden aspirar[55], intentan dirigir motivación, tiempo, esfuerzos y recursos hacia otros dos órdenes de cuestiones relacionadas. Uno es el de los proyectos de formación de unidades económicas autónomas. Otro, el de la construcción y reproducción de redes rurales y urbanas de relaciones sociales y económicas (correspondientes con segmentos de comunidades translocales centrados en torno a Ego). Prestemos algo de atención al primer aspecto, entendiendo que al menos en parte este es posible por el desarrollo del segundo. Si para la mayoría de los migrantes y muchos de los hijos de migrantes el trabajo asalariado es la única alternativa abierta para la obtención de ingresos, este tipo de actividad laboral no constituye una meta sino que un medio. Se trata de

[55] Poco sabemos acerca de las relaciones laborales entre aymaras y no aymaras (principalmente, en situación de empleadores) en contextos urbanos. Las relaciones laborales son también relaciones de poder en las que las asimetrías económicas, pero también las étnicas, se materializan. Son relaciones en las que, creemos, se exacerban y manifiestan estereotipos y prejuicios étnicos. Contextos de desigualdad como el bosquejado pueden ser también una fuerza que dirija los aymaras hacia la búsqueda de proyectos económicos de autonomía.

pasar de la condición de dependiente a trabajador por cuenta propia, independiente, en donde se pueda hacer uso de la iniciativa creativa y de manera muy flexible estructurar las relaciones con espacios sociales y económicos de interés, así como organizar los tiempos y distribuir la fuerza de trabajo familiar. Quien no tuvo la suerte de nacer en un hogar dotado de medios económicos (ciertamente, la mayoría de los aymaras), debe conformarse con aspirar, tras años de esfuerzos y ahorros, a dar este ampliamente valorado cambio de dirección en sus trayectorias de vida: el paso de dependiente a independiente.

En suma, las economías aymaras urbanas y los oficios y ocupaciones en los que se desempeña la población andina se inclinan ostensiblemente hacia la generación de ingresos por cuenta propia. En la práctica, constituyen la mayoría de las unidades económicas urbanas. En cualquier caso, la transformación en una unidad independiente constituye una meta altamente valorada. Pero no se quedan ahí, sino que, como ya señaláramos, las preferencias se cargan de manera abrumadora hacia tipos de actividad que los relacionan con campos de desempeño económico en los que previamente cuentan con experiencias. Aquellos, a su vez, los mantienen de manera permanente y fluida en relación con otros aymaras y con sus comunidades de origen. Esos sistemas de relaciones toman la forma de redes de interacción a base de contenidos económicos, pero también sociales y culturales. En una escala de agregación superior, se transforman en relaciones entre agrupaciones, grupos, coaliciones y organizaciones. ¿Cómo fue esto posible?

Anotemos algunos factores considerando, primero, uno de orden estructural. Efectivamente, una inserción urbana de otro tipo supone niveles de calificación que los aymaras, con su baja escolaridad y rica adaptación campesina comunitaria a la explotación de la cordillera andina, están lejos de poseer, aun cuando esa misma desventaja sea en otro sentido un recurso posible de explotar. Lo que encuentran son espacios económicos más o menos constituidos, copados a veces y quizá controlados por grupos de trabajadores no aymaras, dotados además de culturas laborales que, ciertamente, no son las de los aymaras. A condición de entender el trabajo urbano y su estructuración como una esfera de competencia, tensiones y conflictos, podemos asumir que la incorporación económica aymara en medios urbanos supuso la creación de espacios de relaciones económicas en los que pudieran desempeñarse de manera más ventajosa y provechosa. Los formaron alrededor de la producción agropecuaria, el abastecimiento alimentario y el transporte. En el arreglo de fuerzas resultante de las presiones que ejercieron por insertarse en los campos laborales urbanos fincaron sus posibilidades en materias como las señaladas. Si consideramos ahora no los efectos estructurales, sino que los agentes económicos, nos daremos cuenta

que la inclinación por el trabajo independiente que da continuidad o conecta con oficios y sistemas de relaciones sociales propios es, además de una necesidad, una opción. En efecto, hay una dimensión valórica, cultural, que privilegia la autonomía a la dependencia. Pero esta autonomía debe entenderse definida históricamente. Es la autonomía de las unidades económicas campesinas en el seno de la comunidad; por tanto inmersas en un marco de regulaciones. Es notable, en este sentido, la isomorfía entre economías campesinas y economías aymaras urbanas: el diseño de las campesinas sirve como modelo para el diseño de las urbanas. ¿Reemplazan las comunidades translocales a las rurales históricas como marco regulatorio de la libertad de las unidades económicas urbanas? Posiblemente no, al faltar a las primeras la institucionalidad de que gozaban las segundas. Más que funciones normativas –que, podemos asumir, tampoco están ausentes del todo–, lo que estas cumplen son funciones de apoyo a la reproducción económica y sociocultural aymara. Con mayor probabilidad son un instrumento, un recurso, más que una dimensión suprafamiliar desde la que emanan principios de regulación social de amplio alcance y cobertura.

8.4.4. *La comunidad y los ingresos de los migrantes*

La aymara es una minoría étnica pobre; no constituye una excepción en la región o el país. El grado de pobreza no llega, posiblemente, hasta los extremos de postración alcanzados por la población mapuche rural; pero de todos modos su situación económica está lejos de poderse valorar como auspiciosa. Comparten así la situación de los sectores populares no indígenas de la región y el país y, de manera más general, el de las etnias amerindias a lo largo y ancho de Latinoamérica. Alrededor de una cuarta parte de los hogares urbanos aymaras se debaten en una situación de infrasubsistencia, con déficit visibles en cuanto a la resolución de necesidades básicas y acceso a servicios. Una décima parte se ubica en el otro extremo, manteniendo niveles de ingresos y estándares de obtención de servicios que los ubican entre los estratos medios de la población de Tarapacá. Entre ambos extremos, la mayoría de los hogares de migrantes permanecen en una situación de subsistencia, más precaria a medida que se baja hasta los niveles de infrasubsistencia (según el costo de la vida en Chile, el límite se ubica aproximadamente en US$ 150 c/mes para un hogar de tamaño promedio), o más holgada a medida que se asciende hasta el límite inferior de los ingresos correspondientes a las capas sociales medias (arriba de US$ 500 c/mes).

Para mal o bien alcanzar lo anterior recurren a diversas estrategias de generación de ingresos. Mencionaremos algunos elementos distintivos de ellas con el objeto de valorar el aporte rural y agropecuario en la

composición y los niveles de ingresos de los migrantes. Hecho lo anterior podremos elaborar algunas implicaciones acerca del papel de las comunidades translocales en el tema de los ingresos y, de esta manera, contar con elementos de juicio acerca de su impacto o no en las economías urbanas aymaras.

Las economías aymaras recurren a una batería de fuentes de ingresos monetarios y no monetarios lo más diversificada posible. Los rubros principales son, como ya anunciáramos al tratar las características del trabajo y las ocupaciones aymaras urbanas, los ingresos monetarios y no monetarios derivados de la producción agropecuaria, ingresos provenientes del comercio y el transporte e ingresos originados en el empleo asalariado. Estos son los principales. Pero, además, debemos mencionar rentas rurales, pensiones y jubilaciones, así como subsidios y pensiones del Estado para atender situaciones de pobreza extrema. Los ingresos agropecuarios y los salariales son más significativos entre los migrantes aymaras del altiplano. Lo primero se relaciona con la compraventa y consumo de animales, cuya vigilancia se maneja mediante viajes periódicos a la comunidad sucesorial o por medio del cuidado de parientes y amigos. Mientras más animales se tiene, mayor es el componente de realización en el mercado; sucede a la inversa con quienes poseen solo algunas cabezas, alcanzando en el año solo a beneficiar una que otra para ocasiones particulares. Lo segundo, se asocia al carácter comparativamente tardío del proceso migratorio altiplánico respecto de los aymaras de los valles. Ellos se encuentran en etapas más iniciales de inserción económica en las ciudades y, por tanto, una proporción menor de ellos ha transitado el paso de dependiente (como condición laboral inicial de la mayoría de los migrantes) a la de trabajador por cuenta propia (la meta terminal).

Entre los migrantes de los valles, por lo ya mencionado, son menos frecuentes los ingresos salariales, pero aumentan los originados en actividades comerciales. Disminuye también la proporción de hogares que perciben ingresos agropecuarios. Esto último se podría explicar porque esos ingresos se asocian a la producción hortícola y esta conlleva recursos mayores y una organización del trabajo más compleja que lo que demanda la ganadería altoandina. Además, las rentas rurales se pronuncian entre los migrantes de los valles, ya que la estructura de propiedad parcelaria que caracteriza la tierra agrícola lo permite; esto queda en buena medida impedido en el caso de los pastizales, donde se hacen presentes controles colectivos. Se incrementan, asimismo, las pensiones y jubilaciones, una cuestión atribuible a la existencia de un segmento de migrantes que ha completado su ciclo laboral trabajando en las ciudades. Ellas son más comunes entre los migrantes de los valles por la más temprana migración que se origina es esas comunidades.

Por otra parte, recurren menos que los del altiplano a los subsidios y la asistencia del Estado. Aparentemente poseen un grado mayor de estabilidad económica, lo que los lleva a depender en menor medida del apoyo estatal; este se hace más necesario durante los años de llegada, instalación y plena incorporación al mundo urbano.

Cuadro 17
Rubros de ingreso entre migrantes aymaras,
según área de proveniencia

	Altiplano		Valles	
	Nº	%	Nº	%
Ingresos salariales	88	45,1	109	36,0
Producción agropecuaria	109	53,1	105	32,4
Ingresos por comercio	53	26,5	116	36,8
Rentas rurales	8	4,0	33	10,6
Subsidios y pensiones del Estado	41	20,6	30	9,7
Pensiones y jubilaciones	18	9,0	48	15,4

Fuente: Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Como una medida de seguridad económica, pero sobre todo como un recurso para incrementar su monto absoluto, las unidades aymaras urbanas tienden a buscar arreglos de diversificación de ingresos abordando trabajos en distintas categorías laborales y también cubriendo dos y a veces más posibilidades al interior de un mismo rubro de actividad[56]. Ello se produce preferentemente en el cruce entre generación de ingresos por vía de asalariamiento y gracias a actividades económicas autónomas. Puede materializarse también mediante el desarrollo de más de una actividad económica al interior de un mismo tipo de categoría laboral. El cuadro siguiente muestra el grado de focalización o diversificación de los ingresos en las dos grandes categorías laborales en que radican las actividades de los migrantes. Con sus especificidades (más asalariamiento entre los migrantes del altiplano, más orientación hacia los trabajos por cuenta propia entre los de los valles), en ambos casos hay una similar orientación hacia la combinación de actividades en una y otra categoría laboral, en una magnitud cercana a un tercio de los casos.

[56] Quienes declaran que en sus hogares mantienen una fuente de ingresos principal es de 49,8%, los que declaran dos fuentes principales llegan a 35,7% y los que manifiestan tres o más llegan a 14,6%.

Cuadro 18
Concentración y diversificación de ingresos,
según área de proveniencia

	Altiplano		Valles	
	Nº	%	Nº	%
Ingresos por asalariamiento	72	35,1	83	25,8
Ingresos por cuenta propia	72	25,1	136	42,2
Ingresos por asalariamiento y por cuenta propia	61	29,8	103	32,0
Total	205	100	322	100

Fuente: Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Pero las estrategias de generación de ingresos son mucho más complejas de lo que hemos dado a entender. Bajo el común imperativo de alcanzar bienestar, mantener seguridad económica, conseguir estabilidad de ingresos, hacer posible la continuidad de las relaciones sociales más valoradas y reproducir ciertas instituciones culturales, esas estrategias variarán adquiriendo perfiles distintivos según numerosos factores que las afectan. Por ejemplo, el monto de los ingresos que se obtienen en determinado momento, la etapa de desarrollo vital de la unidad doméstica, el tipo de dinámica impuesta por coyunturas internas (crisis o necesidad de ajuste en las trayectorias familiares) o contextuales (una crisis económica local o regional), el tipos de metas de largo plazo que se aspira a alcanzar, etc. Es evidente, siguiendo con los ejemplos, que a más ingresos en el campo del trabajo asalariado, habrá menos estímulos para transitar hacia una situación de autonomía; podemos esperar que la gente tenderá a mantenerse en esa condición. Tal es la situación de un cierto número de empleados, de técnicos y de algunos profesionales. La dependencia se compensa con altos ingresos. Los excedentes, de haberlos, con más frecuencia se dirigirán hacia la generación de un patrimonio y no tanto al desarrollo de una microempresa. De esta manera, el desplazamiento de la condición dependiente a la de independiente posiblemente caracteriza más a los migrantes con bajos niveles de educación formal, sin profesionalización o calificación laboral especializada. La ampliación de una base de ingresos de poca monta y no la concentración en uno de ellos es en este caso indispensable. En términos más globales, una situación consolidada en torno a uno o más rubros de ingresos desestimulará el desviar esfuerzos hacia una mayor diversificación de ingresos mediante actividades poco remunerativas. Estas sí pueden, en cambio, ser cruciales de mantener, aun a costa de una alta tasa de autoexplotación, para quienes tienen bajos ingresos o estos son inestables. Interesará a aquellos

concentrarse en rubros redituables en los que ya están operando. La una es una tendencia a la diversificación, la otra a la especialización; lógica y empíricamente la primera sucede a la segunda.

De manera sintética, ¿qué caracteriza las economías migrantes? Reuniendo los cabos principales del análisis aún sueltos, digamos que tres atributos centrales. Primero, la orientación hacia ámbitos laborales propios. Segundo, la incorporación temprana al trabajo de una elevada proporción de miembros de los hogares. En tercer lugar, la tendencia hacia la diversificación de fuentes laborales y de ingresos. El argumento presentado se basa, entre otros posibles factores, en que la mayoría de los migrantes fueron en el origen y la mayoría de sus descendientes siguen hoy siendo pobres y poco calificados, lo que se manifiesta en bajas remuneraciones e inestabilidad laboral (precariedad, poca seguridad, etc.). Es la suerte de aquellos que, privados de medios o dotados con recursos insuficientes, no pueden más que resolver inicialmente su necesidad de ingresos urbanos asalariándose. Reacciones ante el efecto económico producido por la desventajosa inserción en los mercados de fuerza de trabajo son, primero, dirigirse hacia ámbitos laborales en los que los migrantes son más competentes (producción agropecuaria, cuando ello es posible de articular desde la residencia urbana, el pequeño comercio y el transporte). Segundo, al interior de esos ámbitos laborales intentar diversificar ingresos cuya sumatoria permita a los hogares alcanzar un piso mínimo de ingresos. Tercero, lo anterior es posible a condición de lanzar al trabajo un elevado número de miembros de la unidad doméstica. Un requisito para hacer posible todo lo anterior es la flexibilidad en la organización y distribución de la fuerza de trabajo familiar.

Ahora, la posibilidad de maniobrar flexiblemente con los tiempos y la asignación de la fuerza de trabajo familiar es más plausible en el campo de los trabajos por cuenta propia. De ahí que la diversificación de actividades al interior de una misma macrocategoría laboral general se dé con mayor frecuencia en los trabajos por cuenta propia. Por ejemplo, el desarrollo de pequeño comercio en dos o más sitios urbanos distintos simultáneamente, la combinación de ventas en un terminal agropecuario con fletes urbanos, o el comercio o el transporte desarrollado en paralelo con algún tipo de producción agropecuaria. En las fuerzas puestas en operación para alcanzar estos requerimientos de adaptación, apreciamos el elemento más dinámico de las economías aymaras urbanas.

Como una dimensión importante de la diversificación económica, los ingresos de origen rural tienen una composición y niveles complejos que conviene hacer explícito. En efecto, pueden provenir de la producción por cuenta propia o tomar la forma de rentas generadas por

medio del trabajo desplegado por terceros con medios productivos de los migrantes. Además, los ingresos por concepto de autoproducción pueden ser básicamente pecuarios (como en el altiplano) o agrícolas (como en los valles) y expresarse en forma de producción comercializada o autoconsumida. Mientras menor sea el nivel de producción, menor será la proporción de producción comercializada y, obviamente, mayor la autoconsumida, salvo que se trate de producciones especializadas. En el extremo, lo que encontramos son migrantes provistos de algunas cabezas de ganado o algunos tablones para el cultivo de hortalizas que explotan para obtener complementos de consumo. El conjunto alcanza magnitudes considerables: 58,3% en el altiplano y 43,2% de los migrantes de los valles mantenían algún tipo y volumen de ingresos de origen rural[57]. La diferencia en favor del altiplano radica en la tenencia de animales; estos pueden ser mantenidos sujetos a condiciones de manejo muy laxas y recurriendo a terceros. Los cultivos, en cambio, demandan ajustes laborales más exigentes.

Nuestra idea es que la condición de independiente permite arreglos laborales y diversificación de ingresos de manera más expedita que en el caso de los asalariados, encuentra una confirmación parcial en las notorias diferencias de proporción existentes entre los que perciben o no ingresos rurales de sus comunidades de origen y el estatus laboral de independiente o asalariado. De esta manera, entre los que perciben ingresos son independientes 62,2% en el altiplano y 69,5% en los valles[58].

Las relaciones económicas que los hogares migrantes mantienen con las comunidades de origen tienen una forma privilegiada de materialización en los tipos de ingresos (rentas y producción agropecuaria) que acabamos de analizar. Los porcentajes rebasan la mitad de las unidades migrantes en el caso del altiplano y se aproximan a esa mitad, aunque sin alcanzar tal proporción, en el de los valles. Corresponden a uno de los tipos de relaciones económicas de que se componen las comunidades translocales. Representan los nexos productivos y rentísticos con el campo. Quedan sin incluir las relaciones económicas entre migrantes en los medios urbanos, y entre estos y sus contrapartes rurales en aspectos que no tienen una expresión directa en los ingresos (derechos de propiedad no ejercidos, formas de ayuda e intercambio, circulación de recursos en general). Por otra parte, porque ciertos aspectos de la producción se estructuran con la participación de determinados órganos de la comunidad, interviniendo incluso en aspectos de las relaciones rentísticas, el análisis de los ingresos

57 Según los datos de la Encuesta a Migrantes, I Región de Tarapacá, 1995.
58 También según la mencionada encuesta.

hace también manifiesta la comunidad translocal en el nivel de los grupos y la institucionalidad comunitaria.

Nos hemos concentrado hasta ahora en tipos principales de ingresos. Vamos ahora a los ingresos y recursos complementarios a los que acuden los aymaras. Hay una ya prolongada historia de traspaso de recursos desde el Estado hacia los sectores populares y, entre ellos, a los aymaras migrantes. Un cierto número obtiene desde hace un par de décadas pensiones de indigencia, subsidios familiares, aportes para obtención de vivienda propia, alimentación escolar, etc. Cada vez más este tipo de ayuda se ha ido focalizando y concentrando en el segmento menesteroso de los migrantes. Suele ser un medio en el que, por lo menos en teoría, las unidades domésticas y ciertos individuos al interior de ellas socialmente más vulnerables obtienen apoyo del Estado. Otra vertiente en la que nos interesa insistir es la de la red de relaciones parentales y comunitarias de los migrantes en donde se canalizan bienes y, de manera más general, recursos de distinto tipo. Nos referimos a acciones de ayuda mutua y reciprocidad, al intercambio de favores de diversa índole, a la colaboración laboral interfamiliar, a los regalos de alimentos de residentes rurales a los urbanos y de estos a los rurales, al auxilio prestado en emergencias, a los préstamos monetarios, el intercambio de información de interés económico, etc. El marco en que opera esta ética de solidaridad[59], en un nivel agregado, es el de las comunidades locales compuestas de parientes locales y miembros de la comunidad de tierras pertenecientes a otras líneas de parentesco unidos por una común pertenencia. Al nivel individual corresponde con el de las parentelas bilaterales egocéntricas. Estas pueden ser básicamente urbanas, pero por lo general los alcances de estas redes de solidaridad cubren también segmentos rurales de las comunidades translocales.

---

[59] Es realmente notable la fluidez del intercambio de información social y económicamente significativa entre los miembros de la comunidad y de las parentelas bilaterales, aún si sus miembros se encuentran separados por largas distancias. Más que el solo interés de manejar en favor de un grupo reducido de personas cercanas, oportunidades de trabajo e ingresos, beneficios materiales de algún tipo, se trata de la circulación de información en la que individuos y hogares toman decisiones razonadas de acción a corto y mediano plazo al interior de la comunidad y fuera de ella. Un delicado balance entre actitudes egoístas (retener información útil para otros miembros de la comunidad y red parental) y altruistas (traspasarla, compartirla, etc.) se establece internamente. La habilidad de los individuos y unidades menores radica en administrar con ventaja la información, sin quedar expuestos a las sanciones morales y sociales derivadas de no solidarizar. La alquimia social aymara es en este plano de una exquisita complejidad. Sin duda, forma parte de cultura comunitaria andina.

Aunque existen valores de altruismo y en modo alguno se debe desmerecer su importancia para el desarrollo de las vidas individuales y de los grupos comunitarios aymaras, tampoco es mi intención exagerar acerca de la efectividad social y económica de estas redes y grupos para los individuos y las unidades domésticas. Hay unidades relativamente aisladas o cuyos segmentos operativos son relativamente pequeños. Una ética de la solidaridad es procedente mientras no altere el normal funcionamiento y los planes de los hogares en posición de "oferentes" y ella se diluye de manera proporcional a la distancia genealógica y la proximidad social. Recordemos una vez más que las comunidades son un mundo donde integración y solidaridad interna, pero al mismo tiempo conflictos y líneas de fractura difícilmente soldables, coexisten contradictoriamente.

En conclusión, ¿dónde están y con qué alcances operan las comunidades translocales en el ámbito de los ingresos aymaras? Como hemos venido señalando en estas páginas, intervienen de manera privilegiada en dos aspectos. Primero, en la dependencia, mayor o menor según los casos, de ingresos rurales (producción agropecuaria comercializada y autoconsumida, mediante la obtención de rentas y por medio del desarrollo de actividades comerciales). Todo esto lo encontramos en la línea de los ingresos principales. Pero además existe, como segundo aspecto que se encuentra indisociablemente relacionado con las comunidades translocales, la solidaridad interna que se manifiesta por medio del acceso a ingresos y recursos complementarios que ocupan una posición importante en las oportunidades vitales de los individuos y unidades domésticas.

8.5. Participación cultural y comunidades translocales

La descripción de los nexos culturales institucionalizados entre los migrantes en los medios urbanos y con sus localidades rurales puede enfocarse de dos maneras. En el nivel de los individuos y hogares, atendemos a las formas de participación en eventos culturales y sus motivaciones. En el de los grupos, a las organizaciones culturales (su génesis, actividades, composición, evolución como organización, etc.) y, en general, a las dimensiones colectivas implicadas en el desarrollo de acontecimientos culturales.

Abordaremos primero la participación cultural. Los momentos y los espacios sociales en los que de manera privilegiada podemos observar la participación de los individuos son las fiestas comunitarias. Una clasificación tentativa de estas, partiendo del criterio de presencia o ausencia de rito, ceremonia y fiesta propiamente tal (en sentido profano), nos permite

reconocer las fiestas patronales (de celebración del santo patrono de la comunidad), las reuniones de las iglesias protestantes cuando congregan segmentos mayoritarios o importantes de una comunidad, así como otras ocasiones que se originan en una vertiente religiosa aymara no cristiana o que se han dotado de contenidos provenientes de esta última fuente, como Carnavales, una "limpia de canales" o un *waiño* (rito aymara que tiene por motivo los animales de un hogar o una familia extensa) en una estancia pequeña, en los que suelen estar presentes los tres componentes indicados.

En este tipo de actos se encuentran a la vez presentes el rito (como acto que instaura una relación religiosa entre una comunidad religiosa y determinadas entidades y fuerzas *supra* o *infra* humanas, según su posición cosmológica), la ceremonia (como esquema de posiciones sociales y de poder al interior de la comunidad religiosa y de esta con las entidades divinas o, si no es el caso, al menos supralocales, que determina las formas y modos adecuados de la relación entre los actores humanos), y la fiesta (como conjunto de actos profanos caracterizados por la puesta en suspenso, momentánea y parcial, de las posiciones y distancias sociales –una condición no ceremonial, por tanto–, dirigidos a la diversión y el esparcimiento entre los miembros de la comunidad). Otro tipo de acontecimientos civiles reúne los atributos de la ceremonia y la fiesta (determinados actos escolares comunitarios, la celebración de las "fiestas patrias", la rememoración de efemérides nacionales, etc.) que solo muy eventualmente agregan un aspecto religioso. Un tercer y último tipo de evento corresponde a ocasiones de reunión colectiva dirigidas a divertirse y romper la monotonía de la vida cotidiana (por ejemplo, una fiesta comunitaria acordada espontáneamente u organizada por alguna unidad doméstica que convoca a otros miembros de su localidad). A veces se realiza como componente de eventos que están dirigidos también hacia otras funciones (por ejemplo, los "platos únicos" dirigidos a recaudar fondos para alguna finalidad comunitaria suelen darse en un ambiente de alegría y jolgorio).

La participación aymara en actos y celebraciones de índole cultural como los indicados es frecuente y dinámica. Entre ellos destacan los que congregan a la comunidad con finalidades religiosas (celebración de los santos patronos y los carnavales, son los más significativos) y que tienen lugar, principalmente, en la localidad rural. Podemos decir que, en circunstancias normales (de comunidades donde no se ha producido división y faccionalismo religioso interno entre católicos y una o más iglesias protestantes), el ritual religioso comunal es el que convoca una más alta tasa de participación de los residentes rurales y de los migrantes.

Mientras mayor es el faccionalismo y con mayor razón si este se acompaña de conflicto, la participación religiosa disminuye.

Cuadro 19
Participación cultural aymara y comunidad,
según adscripción religiosa[60]

	Participa						No participa						Total	
	Católico		No católico		Subtotal		Católico		No católico		Subtotal			
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	73	21,5	26	7,7	99	29,1	38	20,0	68	35,8	106	55,8	205	38,8
Valles	201	59,3	39	11,5	240	70,8	37	19,5	47	24,7	84	44,2	324	61,2
Subtotal	274	80,8	65	19,2	339	100	75	39,5	115	60,5	190	100	529	100
Total	274	51,8	65	12,3	339	64,1	75	14,2	115	21,7	190	35,9		

Fuente: Elaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

La información disponible es coherente con estas apreciaciones. En los sectores de valles se alcanza una alta participación de los migrantes en las celebraciones religiosas[61]. Aquí la acción de las iglesias protestantes (pentecostales, adventistas, etc.) ha sido menos exitosa, comparativamente, que en el altiplano. En esta área es donde menudean los conflictos religiosos al interior de las comunidades sucesoriales. En convergencia con otras fuerzas, son estos los que están ocasionando un deterioro en la reproducción del sistema ritual católico andino y en la participación de los miembros de las comunidades, entre ellos los migrantes[62].

Otro rasgo que merece ser destacado es que participación en eventos religiosos o, debiéramos decir de manera más precisa, en eventos socioculturales complejos donde lo religioso es uno de sus componentes centrales, no es sinónimo de adscripción religiosa católica. En los valles

60 Visto por medio de la participación de los migrantes en celebraciones religiosas de comunidades aymaras, según adhesión religiosa y gran área de proveniencia.

61 Es lo que se evidencia a partir del examen del cuadro anterior. Del total de participantes, 59,3% es católico de los valles, a lo que se añade 11,5% que declara no ser católico; en su conjunto representa 70,8% de los participantes.

62 Según la información que aporta la encuesta, se manifiesta una evidente restricción en la participación de los migrantes si la comparamos con los valles. Solo el 21,5% del total de los participantes es católico del altiplano, a lo que se agrega 7,7% no católico que también declara participar (lo que suma 29,2% del total), aunque todavía significativo por todo lo que significa económicamente viajar, permanecer y participar allí, es elocuente en su disminución respecto de lo encontrado en los valles.

esto es más claro[63]. Otros motivos además de los religiosos convocan a un cierto número de migrantes. Pueden ser actividades relacionadas con la comunidad que se acuerda efectuar durante momentos previos o posteriores al rito (una faena colectiva, una reunión comunitaria, etc.), compromisos particulares con comuneros rurales (para negocios o solución de algún asunto pendiente) o, de manera más amplia, el placer de verse con un gran número de "hijos" de la comunidad, migrantes o no, a los que por su dispersión residencial y lejanía no se ha tenido ocasión de encontrarse. Una fiesta patronal o los carnavales son oportunidades sociales privilegiadas para, además del rito, rememorar, resolver o concordar múltiples asuntos, individuales o colectivos, económicos o sociales y culturales, aprovechando las normalmente nutridas concurrencias.

La participación de los migrantes en los acontecimientos religiosos más importantes de su comunidad no se acompaña de una paralela autoadscripción como aymara. La gran mayoría de los migrantes del altiplano se consideran aymaras[64], pero son considerablemente menos aquellos que participan de los ritos comunitarios principales de tipo católico andino[65]. Por otra parte, en los valles una alta participación en los ritos comunitarios católicos se acompaña de una autoadscripción étnica aymara que no alcanza un porcentaje de los dos tercios[66]. ¿Deberíamos esperar que existiera una relación más estrecha?

---

63 Ateniéndonos a la información extrapolable de la encuesta, resulta que hay un porcentaje muy similar de individuos y con ellos hogares que siendo católicos no participan, así como de no católicos que sí participan. Con diferencias en favor de los católicos que no participan, el mismo panorama reaparece en el altiplano, aunque como sabemos la tasa de participación total es menor.

64 El 90,2% de ellos así se manifestaron al momento de la encuesta, pero no alcanzan a la mitad aquellos que declararon participación en eventos religiosos del catolicismo andino.

65 La penetración protestante es la principal responsable de esas altas tasas de deserción, como ya dijimos. Tenemos entonces un elevado porcentaje de autoadscripción étnica, junto con una proporción cercana a la mitad de los individuos que profesan alguna confesión protestante. Es todo un desafío explicar lo anterior para quien mantiene posiciones substancialistas acerca de la identidad.

66 Para la zona de valles se trata de una condición subjetiva rápidamente cambiante. Durante la primera mitad de la década de 1990 el reconocimiento étnico era bajísimo; en los últimos años tal reconocimiento se ha expandido violentamente. Debido a esto es que en el presente la relación entre identidad y participación en los valles debería aproximarse a la situación del altiplano, lo que no cambia mayormente las implicaciones generales de autonomía relativa entre identidad y etnicidad.

Cuadro 20
Participación religiosa e identidad étnica[67],
según área de proveniencia

	Participa y se considera						No participa y se considera						Total	
	Aymara		NoAymara		Subtotal		Aymara		Noaymara		Subtotal			
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	86	25,9	11	3,3	97	29,2	97	51,6	9	4,8	106	56,4	203	39,0
Valles	149	44,9	86	25,9	235	70,8	49	26,1	33	17,6	82	43,6	317	61,0
Subtotal	235	70,8	97	29,2	332	100	146	77,7	42	22,3	188	100	520	100
Total	235	45,2	97	18,7	332	63,8	146	28,1	42	8,1	188	36,2		

Fuente: Elaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995

La respuesta debe ser concluyente: no hay una relación necesaria entre identidad étnica y etnicidad. En efecto, las investigaciones efectuadas en los Andes normalmente asocian el catolicismo andino y las comunidades (en cuanto marco institucional en el que estas representaciones religiosas y prácticas rituales tienen lugar) como un aspecto cultural esencial de las poblaciones quechuas y aymaras. Se las considera parte sustantiva de una identidad indígena definida por sus contenidos culturales históricos, elementos centrales de una matriz cultural, etc. Una perspectiva así es imposible de mantener en vistas a entender el sistema y las transformaciones culturales y sociales aymaras en esta región. La pertenencia a una comunidad, la participación o no de los migrantes en las instituciones religiosas de su comunidad de origen, sus creencias y prácticas religiosas y su sentido de pertenencia étnica son todos factores que mantienen entre sí una relativa autonomía[68]. De esta manera, se desmoronan algunos de los más cotizados prejuicios que se siguen barajando acerca de los aymaras del área de Tarapacá (Van Kessel, 1992).

Los procesos emergentes arriba comentados y los de la relación entre participación religiosa comunitaria y autoadscripción étnica arrastran consigo un tema de singular importancia a considerar aquí, referente a la relación entre comunidad e identidad étnica. Hay una relación compleja entre ambos conceptos que no se resuelve solo con proposiciones,

---

67 Analizado a través de la relación entre participación de los migrantes en celebraciones religiosas de comunidades aymaras, según autoadscripción étnica y gran área de proveniencia.

68 Casi un tercio de los entrevistados en la encuesta declara no participar y considerarse aymara; alrededor de un 20% no se considera aymara y sí participa de eventos culturales característicos de la etnicidad aymara, etc

muy obvias, del tipo como qué comunidad es sinónimo de comunidad indígena y esta, a su vez, de aymara, etc., y de que ser miembro o persona oriunda de una comunidad lleva necesariamente a la condición subjetiva de aymara. Por desgracia, las cosas son más enredadas.

Por fin, atendamos ahora a algunos cambios en las instituciones, agrupaciones y tendencias culturales aymaras. La música y la organización social de la música, por ejemplo, salen de las escenas rituales y festivas rurales o de las labores campesinas para asentarse, con numerosas transformaciones, pero también con considerable fuerza, en las ciudades. Conjuntos y bandas se nutren de fuentes muy amplias, se mercantilizan todavía más, incorporan tecnologías electrónicas, los espacios que cubren sus actuaciones se amplía, etc. Con todo, algunos de estos conjuntos no dejan de evocar por sus nombres o el tipo específico de repertorio a sus comunidades de proveniencia. Un caso especial está representado por la celebración de los carnavales, los que siguen una evolución compleja que reterritorializa su ejecución. A diferencia de los santos patronos, inscritos a fuego, por así decirlo, en la geografía secular y sagrada de las comunidades, los carnavales están siendo realizados, al parecer, por cada vez un mayor número de migrantes en San Miguel de Azapa (cerca de Arica) y una playa al sur de Iquique denominada Palo de Buque. Como antecedente complementario podemos señalar que la organización de grupos de bailes religiosos de migrantes aymaras en Arica surgió primero como una iniciativa de individuos provenientes de comunidades localizadas en Bolivia, en la zona fronteriza con Chile. La organización de los grupos de bailes, una cierta popularidad, el prestigio alcanzado, sus nexos con fuentes de apoyo estatal y privado, entre otras razones, provocaron una contrarreacción proveniente también de migrantes aymaras, pero de comunidades ubicadas en territorio nacional. Levantaron así iniciativas organizacionales y actos de celebración de carnavales alternativos que buscaron legitimar ante la opinión pública de Arica bajo los atributos de lo "nacional" y "genuino". De paso, se ha venido generando un fenómeno de dicotomización y de definición de subidentidades étnicas jerarquizadas (aymaras de Chile y de Bolivia, regional-nacional unos, extrarregional-no nacional, los otros)[69].

[69] Una visión más completa de estos fenómenos de constitución de neoidentidades, pugna por legitimidad y reconocimiento, velado conflicto de intereses (apoyo estatal, los carnavales además de fiesta se acompañan de feria, etc.), debe traer a colación el proceso histórico de construcción de identidades étnicas en la región. Durante el presente siglo se constituye con elementos coloniales y republicanos tempranos, más otros nuevos, el sistema de dicotomías que distingue a indio-aymara-altiplano-boliviano con toda su carga desvalorativa, por una parte, de no indio-andino (una definición geográfica que permite esquivar lo aymara)-regional-nacional. No es casualidad que el carnaval alternativo se le denomine "andino" y no aymara o algo equivalente.

En Iquique, por su parte, los carnavales de Palo de Buque tienen entre sus más activos promotores a la capa de comerciantes aymaras más exitosos en el medio local. Más que estructurarse por comunidades de origen, como los conjuntos de baile de los carnavales de Arica, los que se desarrollan en Iquique se organizan por impulso de un segmento aymara diferenciado económicamente. Uno y otro ejemplo anuncian algunas de las formas emergentes de constitución de identidades colectivas y de estructuración social de la actividad cultural aymara colectiva en el que la comunidad con formato rural, más que en un actor se transforma en un referente, símbolo y evocación. Un proceso semejante de reterritorialización, de paso de lo local a lo subregional o definitivamente a lo regional se manifiesta en el caso de la música comunitaria que acabamos de comentar.

CAPÍTULO 9
LAS COMUNIDADES TRANSLOCALES COMO SISTEMAS DE AGRUPACIÓN Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

Introducción

Las comunidades translocales se manifiestan no solo como redes de relaciones interpersonales estructuradas según la localidad de origen y el parentesco. Toman también la forma de agrupaciones y organizaciones con continuidad en el tiempo. Representan, por tanto, expresiones institucionalizadas de la translocalización. Se trata en este capítulo, entonces, de presentar y describir las modalidades de esa manifestación en los medios urbanos de destino de las migraciones andinas, las condiciones de su surgimiento y las relaciones de estas unidades organizadas respecto de un conjunto comunitario que los involucra. A propósito de esa exposición, es una oportunidad también de pasar revista al panorama organizacional aymara en la región norte de Chile. La revisión dará la ocasión, asimismo, de constatar que la densa urdimbre organizacional andina existente en la región guarda relaciones estrechas con las formas comunitarias de estructuración social andina.

La continuidad transformada de las formas comunitarias andinas se hace efectiva, sin embargo, en una situación o contexto caracterizado por la ampliación radical de los espacios sociales andinos y por un desarrollo de la diferenciación del sistema y la complejidad social y cultural aymara. Ello arrastra consecuencias para las características y la dinámica de las organizaciones andinas. Estas son mucho más heterogéneas, se presentan en varios niveles de inclusión social y persiguen objetivos muy variados. No obstante esta expansión, es posible aún sostener que la comunidad andina translocalizada se presenta como una base o plataforma muy extendida para el desarrollo de esa pluralidad organizativa.

En la exposición que sigue se pasa primero revista al panorama organizacional andino regional. En estrecha relación con ello, se procede luego a presentar la diversidad existente en un conjunto ordenado de niveles, formas de organización y atributos caracterizadores, incluyendo algunos aspectos de la dinámica organizacional. Se analiza luego la participación de los migrantes aymaras en grupos y organizaciones y la relación que ello

tiene con la formación y reproducción de la comunidad translocalizada. A continuación se presenta información pormenorizada de las organizaciones de los segmentos urbanos de las comunidades translocales. Se concluye con la presentación de un esquema de la génesis y desarrollo de los componentes organizacionales urbanos de las comunidades translocales.

9.1. Un panorama organizativo crecientemente complejo

La más relevante forma histórica de organización colectiva aymara es la comunidad local. La organización comunitaria actual, disminuida en aspectos que le fueron característicos antaño y bastante transformada, mantiene una porfiada continuidad y centralidad. Estructurada mediante relaciones parentales, su órgano principal de gestión es la asamblea de comuneros. En las secciones previas de esta tesis se ha tenido ocasión de apreciar en extenso su génesis, desarrollo y transformaciones históricas en la región de Tarapacá. De la reducción colonial de indios se pasó ya a inicios del siglo XX a lo que hemos denominado comunidad sucesorial en el altiplano y comunidad local (de campesinos parcelarios) aymara en el de los valles. Antecedentes de estos cambios se rastrean durante la segunda mitad del siglo XIX como se habrá podido apreciar en el capítulo correspondiente. Para el primer caso, sus funciones principales siguen siendo la explotación coordinada de recursos productivos agropecuarios y la defensa de ese patrimonio, ante las amenazas externas y los conflictos internos. Con la disolución de los cacicazgos regionales luego de las rebeliones de mediados del siglo XVIII desaparece cualquier nivel de organización supralocal que reuniera y convocara a las comunidades históricas tras determinados fines[1]. A partir de ese momento, el reinado de la comunidad local (pero también su debilidad) se mantiene ininterrumpidamente hasta pasada la primera mitad del siglo XX, momento en que empiezan a conformarse las comunidades translocales.

Varias novedades empiezan a precipitarse a partir de este último momento, interrumpiendo el solitario primado de la organización comunitaria

[1] Lo que no debe confundirse con la organización, principalmente para fines rituales, que mantenían hasta hace unas décadas conjuntos de comunidades sucesoriales antaño nucleadas con fuerza alrededor de una comunidad histórica que mantenía una capacidad efectiva de centralidad y organización en diversos planos y aspectos hacia los grupos de parentesco que la componían; es el caso, por ejemplo, de Cariquima e Isluga en los altos de la provincia de Iquique. En este caso, se trata de formas de organización internas de comunidades históricas que la emergencia de autonomía de las comunidades sucesoriales no termina de descomponer. A lo que nos referimos es a coberturas microrregionales o regionales correspondientes con la jurisdicción de cacicazgos. Los casos aquí mencionados son más bien desarrollos republicanos.

aymara histórica. Estas se relacionan con una creciente presencia y dominio del Estado en la zona andina y con las migraciones hacia otras zonas agrícolas. Estimuladas por la oferta estatal, surgirán organizaciones comunitarias de base territorial que se superponen a las comunidades andinas. Por otra parte, al involucrarse muchos migrantes en el proceso de Reforma Agraria durante los años de la década de 1960 e inicios de la de 1970, surgirá la participación aymara en organizaciones sindicales, en Asentamientos de Reforma Agraria y en cooperativas campesinas. Las primeras oleadas de migrantes en su adaptación a las ciudades de Arica e Iquique, por otra parte, establecen las bases sociológicas de las comunidades translocales.

En cuanto a lo primero, digamos que entidades como las Juntas de Vecinos son impuestas en la década de 1960 como una forma de organización de base, por medio de esta se buscaba crear un mecanismo de participación y canalización de demandas locales al Estado. Desde este, a su vez, se podía facilitar la entrega de prestaciones sociales y acciones de desarrollo, a tono con el espíritu y las políticas participacionistas y desarrollistas de la época. Medidas de este tipo no estaban por cierto exentas de una dimensión de control administrativo y dominio político. Según la información que poseemos, la mayoría de las Juntas de Vecinos de la región de Tarapacá (55%) se legalizaron durante 1970-73; en tanto que 37% lo hizo entre 1974 y 1989 bajo la dictadura. En este último período es cuando se forman y legalizan la mayoría de las juntas de vecinos rurales. En un ambiente de ausencia de toda participación política en los gobiernos municipales, organizaciones de base como las que venimos comentando constituyeron medios privilegiados de control alcaldicio. Los Centros de Madres son una versión limitada de las Juntas de Vecinos si se consideran su frecuencia y prerrogativas, dirigidas a mediar prestaciones específicas hacia las mujeres populares, que durante la dictadura sirvieron a propósitos clientelares y de control, análogos a los de las Juntas de Vecinos[2].

Con posterioridad a 1989 y con el retorno a la democracia se desarrollaron formas de participación de base en los gobiernos locales. Además de un considerable sello localista en la forma de estructuración de la competencia política para la elección de alcaldes y concejales en el gobierno municipal, otro órgano municipal, el Consejo de Desarrollo Comunal (CODECO), supone la participación de organizaciones "comunitarias"

---

2 En 1991 fuentes oficiales consignan la existencia de 52 juntas de vecinos en los 8 municipios de la región de Tarapacá con mayor presencia aymara. En cada municipio las juntas de vecinos quedaban articulados por medio de entes coordinadores denominados Uniones Comunales de Juntas de Vecinos. Es notable la alta participación formal en estas juntas (inscripción en los registros correspondientes) siguiendo una lógica claramente comunitarista que deriva de prácticas propias de las comunidades tradicionales. Además, en estos mismos municipios habían 29 Centros de Madres vigentes y 25 clubes deportivos (básicamente de fútbol) (Serplac, I Región, 1991).

(de tipo territorial en general, no solo de comunidades) y funcionales. En ambos casos se abren posibilidades para que las comunidades aymaras promuevan sus intereses e intenten imponer sus lógicas particularistas en el contexto de sistemas de organización de gobierno a escala municipal.

De lo segundo, podemos destacar que entre 1966 y 1974 y bajo el alero de la Reforma Agraria, en los valles bajos y la Pampa del Tamarugal, todo en la región de Tarapacá, se pusieron en funcionamiento 15 asentamientos y cooperativas campesinas. Todas quedaron ubicadas en áreas no aymaras[3] correspondientes con sectores de colonización y de propiedades previamente en poder del Estado. Con una excepción, todas ellas se formaron en la zona de Arica. En al menos nueve de ellas tenemos la certeza de participación de migrantes aymaras, especialmente de aquellos provenientes desde la precordillera de la provincia de Arica (actualmente en la provincia de Parinacota). La tierra a la que el surgimiento de estas organizaciones estaba ligado es, con la contrarreforma agraria que impone la dictadura, parcelada y entregada a título individual a sus ocupantes. Solo dos de esas organizaciones mantienen hoy algún nivel de actividad: la Agrupación Andina y la Cooperativa Sobraya, ambas ubicadas en el valle de Azapa. Durante el período que estamos comentando también existieron sindicatos de trabajadores agrícolas con una visible presencia aymara[4].

En zonas campesinas, aymaras y no aymaras, y de pequeños empresarios agrícolas, la acción del Estado y también, seguramente, el propio interés de los productores, condujo en el pasado a la creación de varias cooperativas agrícolas y campesinas. Una de ellas, la que reúne a los pequeños y medianos empresarios de Azapa, fue fundada en 1957 y es anterior al período de la Reforma Agraria. De los años de la década de 1960 es la formación de la cooperativa del oasis frutícola de Pica. Otras dos de Lluta y tres de las inmediaciones de la ciudad de Arica son de fines de los años de 1960 e inicios de los de 1970. La participación aymara es aquí escasa. Pero en las de la precordillera andina, como la de Putre, formada en 1965, o en la ya desaparecida de Belén, fundada en el mismo período, la membresía fue exclusivamente aymara. Con excepciones entre las que no se encuentran las aymaras, las cooperativas campesinas y agrícolas, cuando no se disolvieron, se sumergieron en una completa inactividad por falta de capacidades de gestión y apoyo estatal. En la década de 1990 se retomó la iniciativa y se formó una nueva cooperativa campesina denominada Yapu Andino (chacra andina), en la zona del cordón productor de orégano

---

3 Fuera del espacio andino de origen colonial, hacia los valles bajos.

4 Tenemos algunos antecedentes de dos de ellos: el Sindicato Comunal de Trabajadores Surco Nuevo, de Arica, en su momento con 368 afiliados, y el Sindicato de Trabajadores Agrícolas Independientes Pueblos Unidos con base en el valle de Camarones, al sur de Arica.

de la precordillera de Parinacota (área de Belén y aldeas cercanas) y se está intentando reactivar la de Putre. Hay otros sectores de campesinos aymaras interesados observando el desarrollo de las experiencias en curso.

Una profusa y dinámica variedad de organizaciones con intereses rurales agropecuarios y con una notoria presencia aymara se desarrolló en la región durante la década de 1980[5]. Se establecen sobre todo en Arica. Se trata de organizaciones con un nivel de convocatoria más amplia que el de una comunidad en particular, en las que están involucrados socios provenientes de una zona parcelaria o varias localidades. Cuando mantienen un perfil definido como organizaciones de gestión económica, se reúnen y organizan bajo el imperativo del manejo de recursos (operación de sistemas de riego), por intereses productivos o comerciales. El componente autogestionario es en este caso bastante acentuado. Este se diluye cuando se trata de organizaciones de representación de intereses ante el Estado; por ejemplo, para la obtención de apoyo técnico, de créditos, medidas de excepción y franquicias de distinto tipo. Algunas que mencionamos en el parágrafo anterior y cuya fundación fue anterior a la década de 1980, traen el formato de cooperativas campesinas y de pequeños agricultores. Entre la formadas en el período que comentamos, a la mayoría se les concedió la personería jurídica de Asociación Gremial. Esta fórmula jurídica se presta para funciones de representación y no para la autogestión organizada, lo que es coherente con la lógica privatista y anticomunitarista de las ideas neoliberales aplicadas a los pequeños agricultores. La presión y manipulación ejercida por las autoridades militares determinó que tanto su accionar como las dirigencias de muchas de ellas fueran afines políticamente y, en cualquier caso, estrechamente controladas. Al no encontrar soluciones efectivas a sus demandas, algunas de ellas redujeron su accionar o se desactivaron. Las que mantuvieron continuidad se desenvuelven hoy sujetas a menor control e intromisión en su funcionamiento interno[6].

Un caso especial está constituido por las organizaciones encargadas de la administración de sistemas locales y microsistemas de riego resultantes de la puesta en vigor del Código de Aguas de inicios de 1980, que

---

5 La participación aymara varió bastante. En ciertos casos se componían exclusivamente por indígenas (por ejemplo la Asociación Gremial de Ganaderos de General Lagos), y en otras su presencia variaba desde la de una participación mayoritaria (por ejemplo, en la Asociación Gremial ASOAGRO), hasta una con participación mucho más limitada (como la Asociación Gremial de Agricultores del Valles de Lluta).

6 Entre muchas otras podemos citar la Asociación Gremial Asoagro, la Asociación Gremial de Agricultores del Valle de Lluta, la Asociación Gremial Agropecuaria de Ganaderos de Parinacota, la Asociación Gremial de Productores de Orégano de los agricultores del sector de Belén y Tignamar, la Asociación Gremial de Abastecedores y Productores del Agro en el terminal agropecuario de Iquique, la Asociación de Artesanas Cantathi.

estipula diversos procedimientos acerca de la materia. Básicamente, esta ley separa los derechos de propiedad de la tierra y los de las aguas que, de esta manera, entran al mercado sujetas a menores restricciones de circulación[7]. En la región aymara tierra agrícola y aguas de riego, así como vegas altoandinas y vertientes que las nutren, han estado tradicionalmente unidas y sujetas a la administración de las comunidades sucesoriales, y locales. Bajo un régimen de participación por acciones el número de organizaciones resultantes por localidad dependerá de las características de los sistemas de riego. Si se trata de un solo canal, un solo curso de agua, puede mantenerse la unidad entre comunidad y organización de propietarios-administradores de las aguas de riego. Si, en cambio, se trata de sistemas con múltiples fuentes y canales de distribución, lejos la situación más frecuente, entonces el número de organizaciones se multiplica proporcionalmente. Resulta de esta manera una inflación de microorganizaciones muy específicas al interior de las comunidades. Esta consecuencia se acentúa especialmente en las comunidades agrícolas y mixtas de los valles. Digamos, todavía, que al amparo de un resquicio del reglamento de la ley de aguas surgió en zonas parcelarias con presencia aymara un tipo de organización denominada Sociedad Civil Administradora de Aguas (González H., 1991, 1996b)[8].

Las organizaciones de productores campesinos que se formaron como cooperativas antes del período autoritario y que sobrevivieron a este, forman parte del proceso organizacional promovido desde la acción estatal y de la Reforma Agraria, en su momento. La generación de organizaciones surgidas con posterioridad, en su gran mayoría como asociaciones gremiales, se lleva a efecto también como iniciativas de aglutinación de productores promovidas por el Estado, pero no guardan continuidad con

---

7 La aplicación de esta ley en la zona aymara no ha tenido, hasta ahora, consecuencias de enajenación y acumulación de derechos de agua por parte de capitales y agentes externos o, internamente, entre aymaras. En el primer caso, una conducta más agresiva en esta materia es detenida por la expectativa de reacciones públicas de parte de organizaciones locales y étnicas, además de concitar la intervención de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), uno de cuyos mandatos (precepto de enajenabilidad limitada de la tierra) es la defensa de los recursos indígenas ante presiones del mercado. En ese caso, las demandas de agua para proyectos mineros y para consumo urbano se han resuelto por medio de la explotación de napas subterráneas. En el segundo, la tierra andina tiene poco interés mercantil (fertilidad limitada, restricciones climáticas, topografía de montaña, etc.), por lo que tampoco existe presión interna evidente. Pero en una región en extremo árida como esta, la cuestión del agua es crítica para el desarrollo de la zona, así es que todo lo que se puede decir es que, hasta ahora, los intereses y presiones en curso no han tenido consecuencia de enajenación.

8 Es el caso de Pampa Algodonal y Tres Cruces en la parte alta del valle de Azapa. Esta es una zona de parceleros aymaras asignatarios de tierras de colonización durante la Reforma Agraria.

las del período democrático previo. Sin duda hay personas que retoman roles dirigenciales y un cierto número de socios también participaron previamente de asentamientos y cooperativas disueltas, pero en términos generales de lo que se trata es de una transformación del diseño político que preside desde el Estado el fomento de las organizaciones campesinas. Una novedad es que ahora las áreas geográficas cubiertas por estas organizaciones incluyen con más frecuencia sectores comunitarios aymaras. Con anterioridad, el grueso del desarrollo organizacional se dio en las zonas de colonización, en el área de las propiedades fiscales reformadas y en zonas parcelarias no comunitarias, todas en sectores de valles bajos[9]. Además, sea por la localización residencial de muchos de sus miembros, o por la naturaleza de los espacios sociales en los que se realizan sus intereses principales, las organizaciones supralocales son en la actualidad parcial o definitivamente urbanas. Por ejemplo, muchos de los miembros de las organizaciones solicitantes de terrenos para colonizar el extremo norte de la Pampa del Tamarugal, una iniciativa que se inaugura en 1988, son aymaras residentes en Arica e Iquique interesados en la posibilidad de obtener tierras posibles de explotar agrícolamente. Asimismo, una organización como Asoagro que reúne a los locatarios, básicamente aymaras, del terminal agropecuario de Arica, es una organización eminentemente urbana (González H., *op. cit.*)[10].

Desarrollo organizacional aymara en el espacio andino, "aymarización" de las organizaciones y dinámica de las organizaciones en el área de valles bajos y zonas de colonización, "urbanización" de las organizaciones de productores y de agentes implicados en cuestiones agropecuarias, podemos entenderlos como fenómenos concomitantes con la regionalización de la sociedad aymara, cuestión detallada en extenso en otro capítulo. En términos más amplios, en la medida que estos fenómenos involucran no solo a aymaras, sino a toda la población agricultora o relacionada con la agricultura regional, más que de regionalización andina debemos apreciarlos como de transformación de las relaciones rural-urbanas. De ello destaca la difusividad, la pérdida de nitidez de lo que es urbano o rural y, por tanto, la deflación de su capacidad de explicación de los fenómenos agrarios regionales.

Un tipo de agrupación de corte supralocal novedoso es el de las organizaciones étnico reivindicativas. La novedad principal radica en que su marco sociológico de referencia no es la comunidad y tampoco

---

9 El núcleo espacial de todo ello fueron los valles de Lluta y Azapa; en menor medida el de Camarones y los oasis de la Pampa del Tamarugal.

10 De todos modos, fundándose en el carácter fluido y dinámico de las relaciones rural urbanas aymaras, debemos dar a esta distinción un valor analítico limitado; en general, clasificatorio más que explicativo.

los intereses sectoriales, microrregionales o puramente económicos de otros formatos organizacionales supralocales. Ahora se ha imaginado una "comunidad" (Anderson, 1983) étnica regional, se ha elaborado y adaptado una interpretación histórica y sociológica del pasado aymara en la zona (un aspecto de lo que es la invención de una tradición en los términos de Hobsbawm, 1983) y se han formulado demandas, cuando el ambiente político de retorno a la democracia lo permitió, que pretenden interpretar y cubrir las reivindicaciones del conjunto de la población aymara regional. Estas demandas no tienen contenidos puramente desarrollistas de lo local, o exclusivamente económicos como en el caso de las organizaciones económicas. Introducen también planteamientos que hacen referencia a dimensiones culturales como la lengua, la religión, la costumbre, etc.; es decir, apuntan a la recuperación y promoción de la etnicidad y, en un registro más sociológico, levantan una demanda de identidad étnica como alteridad legítima.

El surgimiento de estas entidades es muy reciente. El nacimiento de la primera de ellas, la Comunidad Cultural Aymara Pacha Aru, es de 1981, aun cuando como una iniciativa de estudiantes aymaras de la Universidad de Tarapacá de Arica, reunidos en torno a actividades de promoción cultural muy puntuales. Será solo a partir de 1986 que cambia paulatinamente su perfil de actividad y que surgen otras como el Centro Cultural Aymara (CCA), la Unión de Comunidades Aymaras Aymar Markas, ambos en Arica, y el Centro de Difusión Cultural Jach'a Marka Aru[11]. Surgen motivadas por la denuncia y la defensa de problemas acuciantes que hicieron crisis durante el régimen militar (como la amenaza de enajenación de aguas por parte de un consorcio minero y la exportación de reproductores de camélidos por empresas privadas). El perfil característico de sus miembros y dirigentes también es nuevo. Se trata de migrantes con niveles educacionales comparativamente más altos, algunos de ellos profesionales, con considerable experiencia urbana, familiarizados en desenvolverse en diversos ambientes públicos no aymaras y poseedores de una red de fluidas relaciones. En un primer momento, al interior de medios universitarios y con organismos no gubernamentales locales y, en un segundo, con organizaciones indígenas mapuches, con partidos políticos de la coalición gobernante y con el propio gobierno de Aylwin; más recientemente, con el de Frei. Nos alejamos así, rápidamente, del dirigente local o sectorial cuya capacidad de gestión política efectiva alcanza cuando más el nivel municipal y sectorial.

Son organizaciones que han alcanzado alguna notoriedad y resonancia nacional al incorporarse al movimiento indígena histórico del país, que

11 Esta última, creada por residentes aymaras en Santiago. Realizó un buen trabajo de difusión y sensibilización de los problemas aymaras en la capital.

hasta hace pocos años se restringía al de los mapuches del centro sur de Chile, en recomposición por aquel entonces, después de una larga etapa de repliegue y resistencia bajo la dictadura[12]. El éxito de esta apertura hacia los problemas indígenas nacionales se tradujo en que de entre sus filas surgieran los delegados ante la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), formada a inicios de 1990 por el gobierno de Aylwin como resultado de un compromiso establecido previamente entre la Concertación de Partidos por la Democracia[13] y las organizaciones indígenas del país. Esos mismos representantes posteriormente mediarán, ahora desde cargos contemplados en la formación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), sucesora de la Comisión Especial[14], buena parte de las relaciones entre las organizaciones aymaras locales y supralocales y el Estado. La centralidad de estos dirigentes, más tarde funcionarios, ayuda a explicar que con la excepción de dos de ellas, Pacha Aru y Aymar Markas, precisamente aquellas que formaron y ayudaron a desarrollar, las demás organizaciones étnico-reivindicativas desaparecieron de la escena manteniendo una existencia ante todo virtual. Al amparo de la Ley Indígena todas ellas se han dado personería jurídica como Asociaciones Indígenas (Gundermann, 2000).

Desde hace casi una década que estas organizaciones crearon o intentaron crear organismos técnico-profesionales relacionados, con membresía exclusiva o principal aymara, primero como una manera de captar fondos provenientes de la cooperación internacional y, más tarde, para actuar como organismos ejecutores de proyectos y consultorías financiadas por CONADI. De todos modos, algunas de las actualmente existentes, igualmente compuestas de técnicos y profesionales aymaras, surgieron a partir de 1993 sin una vinculación directa con las organizaciones étnico-reivindicativas, sino que más bien motivadas por la posibilidad de desarrollar trabajos con CONADI. Al igual que las que apuntan a cumplir una función de representación étnica, constituyen entidades que innovan completamente el panorama organizativo aymara y que no pueden explicarse sino basadas en el proceso de emergencia étnica de la última década y media.

Tradicionalmente, las mujeres aymaras tienen una participación limitada en las asambleas y organizaciones. Miembros varones adultos de sus hogares son los que normalmente se hacen presentes en este tipo de espacios públicos. De esta manera, las únicas agrupaciones de mujeres

---

12 Anotemos que, además de los aymaras, se incorporarán otras dos pequeñas etnias en un conjunto relacionado de movimientos étnicos: una andina, la de los atacameños de la región de Antofagasta, una polinésica, la de los rapanui de Isla de Pascua.

13 Coalición de partidos de centro y centro izquierda gobernante luego de la derrota política del proyecto de continuidad de Pinochet en el poder.

14 Según la Ley Nº 19.253 del 5 de octubre de 1997, también llamada Ley Indígena.

aymaras existentes son aquellas representadas por los Centros de Madres (CEMA) y los grupos artesanales. Visto en el largo plazo, representan también una innovación revolucionaria en la organización indígena, no exenta de contradicciones. La existencia de estímulos externos es la que puede explicar la emergencia y permanencia de uno y otro tipo de organización. En el medio rural, los Centros de Madres de mujeres aymaras se constituyeron mayoritariamente a inicios de 1980 por iniciativa del régimen militar. Allí donde se crearon se traslaparon con el ámbito de la localidad, logrando normalmente incorporar a la mayoría de las mujeres. Estos centros se encuentran en una casi total inactividad[15] al no canalizarse por medio de ellas, como antaño, algún tipo de actividad y recursos de interés para las mujeres. Las agrupaciones de artesanas se hicieron más visibles a partir de la segunda mitad de la década de 1980, un acontecimiento relacionado de manera muy estrecha con la actividad de ciertos organismos no gubernamentales regionales[16]. Se promovieron partiendo de la constatación de que la producción textil constituía un ámbito femenino que podría permitir la emergencia de organizaciones propias de mujeres, el que además de proporcionar ingresos por la comercialización de sus productos, podría permitir en el largo plazo la incorporación de discursos y movilización tras objetivos más amplios. Con una completa autonomía de los organismos mentores, se mantienen en operación dos asociaciones que agrupan a segmentos de artesanas, algunos correspondientes con comunidades específicas, tanto rurales como urbanas, pero cuya membresía ahora ha evolucionado en dirección de formas más individuales.

Varias alianzas e intentos federativos se dieron durante el régimen autoritario. Entre las organizaciones con orientación campesina registramos en 1987 la alianza entre dos organizaciones de ganaderos del altiplano norte, una de artesanas urbanas de Arica y una organización de tipo étnico reivindicativa, en donde la convergencia resultó más que por afinidad de objetivos y tipos de actividad, por el interés de sus dirigentes. Esta alianza se disolvió ante divergencias de los dirigentes que la promovieron. Posteriormente, esas organizaciones rurales entraron

---

15 Señalemos como nota curiosa, casi de realismo mágico, que el organismo nacional encargado, CEMA Chile (Centros de Madres de Chile) fue por ley traspasado a la dependencia del ejército, antes del cambio del gobierno autoritario, y fue encabezado por la esposa del comandante en jefe; en este caso, la mujer de Pinochet. Con la salida de Pinochet de la Comandancia en Jefe del Ejército el nivel de actividad de CEMA Chile se deprimió aun más.

16 Centro de Estudios de la Mujer (Cedem) mediante la organización Almacén Campesino, de Santiago; el Taller de Estudios Regionales (TER) de Iquique y, en Arica, el Taller de Estudios Andinos (TEA) y los ex-Departamentos de Acción Social de los obispados de Arica e Iquique.

en una fase de inactividad que las llevó a desaparecer. En directa relación con los problemas de inmovilismo de las agrupaciones amplias, se fueron desarrollando entre esos ganaderos varias asociaciones gremiales locales, estructuradas por grupos de pequeñas comunidades sucesoriales vecinas y afines. En 1995 cinco de ellas, correspondientes al municipio de General Lagos, dieron origen a Suma Alpaca, una federación de asociaciones gremiales locales de criadores de llamas y alpacas. Paralelamente, en reacción a la iniciativa anterior, se forma a mediados de ese mismo año la Asociación Indígena de Ganaderos Aymaras del Altiplano, una asociación indígena (figura legal considerada en la Ley Indígena) compuesta de miembros de 7 sectores de comunidades sucesoriales de los municipios de General Lagos y Putre; en este caso las membresías fueron individuales, aunque intentaban recuperar las localidades mediante la figura de comités.

Otro caso destacado es el de la coordinación de seis organizaciones agrupadas en la iniciativa de colonizar la Pampa del Tamarugal, compuestas en su mayoría de aymaras, buena parte con residencia urbana en Arica. Las que surgieron en Iquique con el mismo propósito desaparecieron a poco andar. En 1992 se dará origen, por presión de funcionarios estatales en una coyuntura de negociación dirigida a obtener la autorización de exploración de aguas subterráneas, a una corporación de derecho privado. Luego de un período de crisis en el que se desprendieron bloques correspondientes a organizaciones inicialmente participantes, se reorganizó en 1996 y con metas más modestas sigue operando tras sus objetivos iniciales.

Las organizaciones con una orientación étnico-reivindicativa protagonizarán en la década de 1980 la mayoría de los intentos de alianza y federación entre organizaciones. La Coordinadora de Organizaciones Aymaras surge en 1987. Se trató de un intento unitario regional que puede interpretarse, en parte al menos, como una respuesta a un momento de conflicto con organismos no gubernamentales operativos en la zona. La tensión existente entre dirigentes de dos de sus organizaciones miembros dio al traste con ella a fines de la década. La Federación Andina Ayni, a su vez, surgió en 1988 y se estructuró inicialmente en el ámbito regional, prescindiendo de una organización disidente, pero luego terminó por reordenarse a escala provincial manteniendo un grado de coordinación bastante fluido entre ambas provincias. Desaparece con el paso de los dirigentes que las impulsaron a la arena político partidaria de la Concertación y a la burocracia estatal durante la década de 1990. Una nota característica de estos intentos de federación es su conformación de acuerdo con alianzas previamente existentes, normalmente con un alcance no mayor que el provincial, y según una lógica de dicotomización y oposición (a

organismos no gubernamentales, a otras organizaciones y dirigentes, a los conjuntos organizados de otra provincia). El carácter efímero de prácticamente todas estas iniciativas de coordinación y organización en niveles superiores, así como las dinámicas de liderazgo que les son propias, habla también del gran impacto de las facciones y las personalidades individuales en el devenir del movimiento aymara.

9.2. Una tipología de organizaciones aymaras

Partiendo de la revisión que venimos realizando, podemos ordenar el panorama organizativo aymara según si estamos en presencia de manifestaciones local comunitarias o supralocales, en el sentido que no tienen como referente principal a la comunidad rural, real o evocada, sino que a otras colectividades, otras comunidades cuyos límites cruzan las fronteras de lo local-comunitario. El interés de esta división es evidente, porque examinando, cuando ello es posible, la frecuencia y, en cualquier caso, la variedad de formas en que la organización aymara está referida o no a lo local, tendremos buenos elementos de juicio para valorar a las comunidades translocales en su dimensión organizativa. Luego, partiendo de la misma tipología como base de análisis podremos hacer evidente, si es el caso, la articulación espacialmente dispersa de las organizaciones sustentadas en lo local.

Los dos cuadros siguientes organizan una presentación de las distintas manifestaciones organizativas aymaras, primero, según su condición local o supralocal. Luego, especificamos formas de manifestación de la organización local o supralocal según las orientaciones de la acción colectiva. Ordenados así, se nos presentan nucleamientos que persiguen propósitos y dan curso a actividades de gestión y autogestión económica. Otros, en cambio, son instancias de representación de intereses ante diferentes instancias del Estado, otras entidades aymaras y la sociedad civil. Otros tantos, a su vez, apuntan al desarrollo de relaciones de sociabilidad comunitaria y étnica. Están también aquellos que se dirigen al fomento de actividades culturales. Entre las supralocales encontramos, además, organizaciones que establecen demandas étnico-reivindicativas y organizaciones andinas que prestan algunos servicios profesionales y que también sirven de plataformas para el despegue político de ciertos individuos aymaras. Por último, tenemos a la comunidad andina de naturaleza polifuncional, de base local, pero translocalizada en tanto un segmento variable de sus miembros mantiene una localización residencial dispersa en el espacio regional. En esta medida, mantiene una posición hasta cierto punto ambigua. Pero la orientación de su acción se dirige a gestionar o representar en primer lugar a la localidad de origen y, en tal caso, resulta coherente situarla como un tipo de organización local basal o primario.

Cuadro 21
Formas organizacionales aymaras locales y sus atributos
en la I Región de Tarapacá

Categoría	Tipo de organización	Subtipo de organización	Situaciones vigentes
Local	Comunidad translocalizada	–Comunidad sucesorial altoandina –Comunidad local de valles	–Estancias de la zona altoandina septentrional y meridional. –Comunidades de valles altos, medios y bajos correspondientes con el espacio andino histórico.
	Económica	–Producción agropecuaria –Comercialización –Mixtas	–Comunidades y segmentos de comunidades administradoras de sistemas locales de riego; también las que emprenden proyectos de desarrollo de infraestructura para la producción. –Casos de comunidades locales que abordan iniciativas coordinadas de comercialización. –Comunidades locales polifuncionales que emprenden proyectos económicos diversificados.
	Representación	–Territoriales –Comunitarias	–Juntas de vecinos, comités vecinales y centros de madres comunales. –Asociaciones gremiales locales, asociaciones indígenas, comunidades.
	Sociales	–Clubes deportivos rurales –Clubes deportivos aymaras urbanos –Centros de hijos de pueblos	–Clubes de fútbol organizados normalmente por localidades. –Clubes de fútbol compuestos idealmente por miembros de una localidad de origen. –Núcleos organizados de migrantes provenientes de comunidades locales de valles.
	Culturales	–Organizaciones religiosas locales –Bailes de carnavales –Cofradías locales –Conjuntos folclóricos	–Organización religiosa interna de la comunidad local (sistema de cargos, iglesia protestante local, etc.), actualmente con grados diversos de vigencia. –Grupos organizados por localidades de origen para la celebración de carnavales. –Grupos organizados por localidad de origen para la celebración de fiestas religiosas patronales. –Grupos organizados con base en comunidades para la representación de lo aymara o lo "andino" (música, bailes, coreografías rituales, etc.).

Fuente: González, 1991 y 1996 y elaboración propia con base en información etnográfica.

Cuadro 22
Formas organizacionales aymaras supralocales y sus atributos
en la I Región de Tarapacá

Categoría	Tipo de organización	Subtipo de organización	Situaciones vigentes
Supralocal	Representación	–Sectoriales, en general	–Juntas de vecinos que integran miembros de varias localidades. –Uniones comunales de juntas de vecinos. –Asociaciones gremiales de productores aymaras rurales. –Asociaciones gremiales urbanas con participación aymara variable.
	Económicas	–Producción –Comercialización –Mixtas	–Sociedades civiles administradoras de riego (Alto Azapa). –Componente tecnoproductivo de cooperativas agrícolas y campesinas. –Sociedades de responsabilidad limitada con objetivos productivos. –Asociaciones gremiales de productores aymaras que desarrollan acciones productivas. –Componentes de acción hacia el mercado de cooperativas, sociedades de responsabilidad limitada y asociaciones gremiales. –Organizaciones que incorporan objetivos o iniciativas combinadas de producción y comercialización.
	Culturales	–Bailes religiosos –Asociación de bailes	–Bailes religiosos no organizados según membresías locales. –Organización de bailes religiosos y cofradías organizados con base en localidades de nacimiento o según otro criterio de incorporación.
	Étnico-reivindicativas		–Organizaciones, usualmente urbanas, que plantean demandas étnicas agregadas.
	Organismos no gubernamentales		–Organizaciones de profesionales y técnicos con asiento urbano que se especializan en la prestación de servicios profesionales hacia la población andina.

Fuente: González, 1991 y 1996 y elaboración propia con base en información etnográfica.

Respecto de la comunidad, recordemos la existencia de dos variantes (sucesorial y local de la zona de valles), sus funciones de administración, defensa e identidad y, como propiedades de especial importancia para que las comunidades funcionen como soporte o componente de otros atributos y formas organizativas, la masividad de su distribución y la dispersión de sus miembros. Recordemos, en este sentido, que el espacio andino fundado en tiempos coloniales es un espacio copado por las comunidades. Asimismo, que ellas se favorecen de modos diversos de los comuneros y originarios del lugar radicado en otros sitios. Por otra parte, la comunidad es también una organización económica dirigida a administrar, en beneficio de los hogares miembros, un patrimonio colectivo o, como mínimo, recursos no colectivos cuyo uso requiere coordinarse. Sin pronunciarnos por su éxito en el largo plazo, digamos que sobre todo por estímulos externos algunas comunidades o segmentos de estas han dado curso a iniciativas de gestión económica que van más allá de las que les son propias tradicionalmente. Otro tanto ha sucedido con agrupaciones y organizaciones más amplias. Por ejemplo, la comercialización de artesanías textiles o productos agrícolas, proyectos de infraestructura que se realizan autogestionadamente, administración de sistemas y microsistemas de riego, la organización de una feria fronteriza para la comercialización de productos, entre otros ejemplos. Ahora, las vinculaciones con el mercado del tipo mencionado están sujetas a normas legales y tributarias[17], es decir, implican la regulación y control del Estado, por lo que las comunidades que han emprendido este tipo de desarrollos han debido dotarse de personerías jurídicas *ad hoc*[18]. Ese tipo de acciones y formalidades es lo que distingue a ciertas comunidades como organización económica no tradicional. Por erigirse sobre intereses individuales y no existir una base organizacional comunitaria previa que haga las veces de plataforma de formación, las entidades económicas supralocales deben darse desde el inicio, necesariamente, las formalidades de rigor más adecuadas a sus objetivos, bajo la modalidad de cooperativas, sociedades civiles de algún tipo, asociaciones gremiales, etcétera.

La extendida situación de representación ante el Estado por parte de grupos, colectividades y organizaciones provistas de personería jurídica, es una consecuencia más de la propia acción del Estado que de algún

---

17 Por ejemplo, para los proyectos de riego se busca financiamiento en los organismos correspondientes que como primer requisito demandan formalidades de constitución, personería jurídica, etc.; para comercializar productos es necesario resolver formalidades cuyo cumplimiento se encargan de velar determinadas reparticiones públicas, etc.

18 Sociedades de Responsabilidad Limitada o de otro tipo, Asociaciones Gremiales y, más recientemente, aprovechando la Ley Indígena, las fórmulas de Agrupación y Comunidad Indígena.

espíritu formal-legalista especial de los aymara en estas materias. En efecto, tanto para comunidades como para entidades más amplias, dotarse de la condición jurídica de junta de vecino, asociación gremial, agrupación indígena, u otras (eventualmente creadas para cumplir otros objetivos), sirve también para fines de representación, como es el caso de cooperativas, sociedades civiles comerciales, por ejemplo. Esta formalización ha resultado en la práctica de la organización aymara un requisito necesario para la relación con los organismos estatales. A los ojos de los burócratas los sujetos colectivos aymaras (y populares, en general) son tales solo en la medida que puedan hacer manifiestas las certificaciones formales de rigor. La proliferación de organizaciones de representación en todos aquellos puntos sensibles de articulación entre aymaras y Estado obedece solo parcialmente, entonces, a la necesidad interna, mayor en el caso de las iniciativas supralocales, de asegurar el compromiso de sus miembros individuales y consagrar la actividad de sus dirigentes. Nunca ausente del todo en la historia de la relación entre los organismos estatales y el mundo campesino y popular urbano regional, esta característica tendió a acentuarse hasta el absurdo durante el período autoritario. Antaño más relacionada con la promoción popular (hasta inicios de los años setenta), se transforma con la dictadura en uno de los puntos terminales de la canalización de prestaciones, la recepción de demandas y el control político de los sectores populares. Con el retorno a la democracia el vínculo burocrático ha mantenido ese perfil, aunque los rasgos autoritarios y de control han cedido paso a formas relativamente más flexibles.

La sociabilidad entre integrantes de grupos locales protegidos por un órgano de la comunidad destaca de manera especialmente evidente en la actividad de los clubes deportivos de fútbol; es también un componente de otras formas organizativas (por ejemplo, de los centros de hijos de pueblos, de cofradías o bailes religiosos)[19]. Las prácticas deportivas, las religiosas y las atingentes a otras materias de la comunidad son ocasiones en las que, de manera privilegiada, tiene lugar la reproducción de la comunidad por medio de la participación interesada y comprometida en organizaciones e instituciones locales. Ello se realiza mediante el concurso de formas de intercambio social con contenidos lúdicos, religiosos o de solidaridad social. Son ambientes sociales en los que, asimismo, se confirman pertenencia e identidad comunitaria. Es importante recordar que estas formas

[19] Ciertamente, la sociabilidad como contenido de prácticas sociales no se agota con las actividades deportivas o las que tienen lugar en un Centro de Hijos de Pueblo. Múltiples otras ocasiones de encuentro en el ritual, en la celebración de efemérides, en la mayoría de los actos públicos y privados se crean condiciones para el despliegue de prácticas de sociabilidad: comensalidad, grupos de diálogo e intercambio de información, competencias deportivas, juegos, baile y música, etcétera.

organizacionales pueden ser entidades integrantes de la comunidad rural o crearse y mantenerse por iniciativa e interés de segmentos de migrantes de la comunidad en los sitios de destino.

Al igual que en el caso de los objetivos de gestión económica o los de representación colectiva, las materias culturales pueden ser el eje de definición de una organización, pero también un componente o atributo de una organización. La comunidad local es, entre otras cosas, una organización ritual. En general de manera menos formal que antaño (si pensamos en la tradición ritual del catolicismo andino) o, en el otro extremo, de una manera notablemente estructurada y compulsiva (si nos atenemos a los grupos rurales protestantes, con mucha frecuencia reunidos según una base local), la actividad religiosa aymara es la principal materia desde la que se desarrolla la organización andina. Normalmente confundida con la actividad comunitaria, en comunidades de valles (y solo en ellas), encontramos el desarrollo de organizaciones dentro de la propia comunidad que toman la forma de cofradías religiosas. Esta condición de órgano de la comunidad provisto de un perfil propio y distinguible es todavía más acentuado si pensamos en las cofradías y los bailes religiosos formados por migrantes. Pero lo religioso se encuentra en estos medios sociales también organizado más allá de la comunidad cuando, por ejemplo, se forma una coordinadora de bailes religiosos de carnavales que se origina mediante la aglutinación de individuos pertenecientes a las mismas comunidades de origen; o bien, definitivamente prescindiendo de estas, como es el caso de una organización de bailes religiosos de Arica que ya no se encuentra organizada con base en la localidad andina de nacimiento. Este ir más allá de la comunidad también puede adquirir otro sentido: ya no es solo la reproducción religiosa y social de la comunidad lo que está en juego, sino también la representación de la comunidad ante el otro, en búsqueda de reconocimiento y legitimidad en un contexto social urbano o periurbano, más complejo y agresivo.

Con un carácter urbano y sin relación directa con las comunidades, las asociaciones de corte étnico reivindicativo y los organismos no gubernamentales que siguen esta misma línea son, en el campo de las formas organizacionales andinas, un resultado contemporáneo de la reorganización espacial y social aymara de la últimas décadas, así como de cambios internos y de la relación política con la sociedad y el Estado nacional. Pueden analizarse, al modo en que lo intentamos más adelante, como puntos de desarrollo avanzado de tendencias de cambio más generales en la sociedad aymara.

Una de las consecuencias derivadas de la relación entre población andina y Estado es la proliferación de organizaciones, la dispersión de tipos de organización en dos niveles, el de las formas locales y el de las supralocales. Por lo demás, este último nivel no existía tradicionalmente.

Allí donde encontrábamos solo a la comunidad, en cosa de medio siglo fueron surgiendo una variedad de comités, asociaciones, juntas, centros, cooperativas y sociedades. Muchas se mantuvieron dentro de la cobertura ofrecida por los grupos locales tradicionales o comunidades. Otros innovaron y desplegaron radios más extensos. Esas coberturas pudieron todavía mantenerse en membresías ordenadas según adscripciones locales, o bien, en consonancia con cambios sociológicos más de fondo que sacudían la sociedad andina, resultan ya de adscripciones individualmente inscritas. Otro de los resultados es la sobreposición de formas organizativas respecto de la comunidad local. La formulación de los diseños de políticas populares, entre las que se cuenta la definición de los formatos organizacionales más apropiados a su aplicación, sigue lógicas centralistas, características de la historia política e institucional nacional. El referente más inmediato para la puesta en práctica de estas políticas (promoción popular en la década de 1960, control autoritario durante la dictadura, participacionismo con la Concertación, etc.) en la zona andina fueron y son las comunidades locales. Lejos de advertir en ellas una institución estable y provista de legitimidad y autoridad, no se la ha reconocido y se ha tendido, sistemáticamente, a utilizarla como base o plataforma para la proposición y la imposición de formas organizacionales *ad hoc* con políticas y programas. De la ceguera, rigidez, centralismo y autoritarismo de la razón tecnocrática instalada en el Estado han derivado problemas de coordinación, la fragmentación de intereses, el surgimiento de tensiones internas originadas en esta proliferación, el aprovechamiento de la oferta organizacional por facciones disidentes y liderazgos emergentes, etc. Las figuras jurídicas de la comunidad y asociación indígena creadas con la Ley Indígena a principios de la década de 1990 no han remediado esta dinámica perversa como fue uno de sus propósitos. En vez de dar mayor coherencia a la organización de base en su relación con el Estado, ha favorecido la proliferación organizacional y las tendencias faccionalistas internas.

El examen de los cuadros arriba presentados hace evidente la heterogeneidad y complejidad organizacional andina. Desde el punto de vista de las funciones, objetivos y formas de acción, que aquí enfatizamos, resulta bastante notable las variación de este campo. Algunas formas de organización concentran, condensan funciones, son entidades polifuncionales. Se da en ellas una situación de convergencia, en el sentido indicado: incorporan en una misma unidad social diversas funciones, objetivos y metas. El ejemplo más adecuado es sin duda el de la comunidad andina premigracional y, hasta cierto punto, el de las translocales altoandinas actuales donde la desagregación de formas organizacionales está todavía poco desarrollada. En otras, por el contrario, se aprecian fenómenos de desagregación o diferenciación, cuando ciertas funciones son materia de

acciones desplegadas según marcos organizativos distintos; por ejemplo, una comunidad local agrícola por medio de su organización a un tiempo administra un patrimonio y representa sus intereses ante las autoridades de turno, pero en un caso lo hace basada en su condición de comunidad de propietarios y, en el otro, como organización territorial de junta de vecinos y, además, con frecuencia mantiene en su seno segmentos religiosos, un centro de hijos en un medio urbano, un club de fútbol, etc. Estos órganos pueden tener, como es visible, una vigencia espacialmente desagregada. La forma organizacional que en un primer momento asume funciones relacionadas con la comunidad puede más tarde independizarse y tener vida propia autónoma. Mientras se mantenga en relación, material o simbólica, con la comunidad de origen nos movemos en el marco de las comunidades translocales. Cuando la autonomía ha tenido lugar, sea por procesos internos o inducción externa, es cuando ciertas formas de organización supralocal adquieren existencia.

Algunas modalidades organizativas pueden tener objetivos y metas muy definidos y explícitos que pueden no ser únicos, pero sí son acotados, limitados y claros. Por ejemplo, una cooperativa puede abrirse hacia varios tipos de objetivos, pero su formato organizacional y jurídico le exige dar la mayor precisión posible a sus definiciones, alcances y límites. En otros casos, los objetivos pueden ser más difusos, poco explícitos o formalizados. Un centro de hijos de pueblo es común que mantenga o que al menos desarrolle con el tiempo diversas acciones persiguiendo objetivos variados, sin que en ese proceso le preceda necesariamente una definición y planeación explícita y definida: estrategias, metas, cursos de acción, etc., son bastante flexibles y no necesariamente sometidos a limitaciones y definiciones previas. Asimismo, algunas expresiones organizativas persiguen propósitos bastante particulares, en el sentido de unicidad de metas y objetivos: una comunidad de aguas según el nuevo código tiene por único y exclusivo fin la distribución de ese recurso por el canal que le corresponde; una cofradía religiosa se dirige solo a la celebración y devoción de un santo patrono. Por el contrario, otras mantienen objetivos más generales. El alcance de sus metas puede ser bastante amplio. Por ejemplo, los organismos no gubernamentales aymaras podrían ser incluidas aquí si pensamos que, en términos amplios, aspiran a hacer una contribución sustancial a un macroobjetivo: el etnodesarrollo aymara.

Se habrá advertido, por otra parte, que los cuadros presentados contienen una doble ambigüedad aparente. Propiedades como las de orientarse según objetivos económicos, sociales, culturales o de representación no separan adecuadamente entre organizaciones locales y supralocales, ya que en unas y otras se encuentran simultáneamente presentes esas mismas orientaciones. Dentro de las locales, asimismo, advertíamos que esas funciones podían ser, en parte o en todo, cumplidas por las comunidades

y que las formas organizacionales asociadas a cada una de ellas lo más frecuente es que conformaran verdaderos órganos internos de la comunidad; por tanto, las distinciones propuestas tampoco discriminarían de manera consistente. Aclarando el punto, señalemos que no se trata de una tipología de tipos organizacionales, sino que más bien una de funciones y objetivos vinculadas con formas organizacionales. Por tanto, más que categorías exclusivas y excluyentes de organizaciones locales y no locales, lo que el cuadro presenta son manifestaciones o variantes de algo más básico que nos interesa de ese modo resaltar. En línea con lo anterior, intencionadamente se enfatizan formas empíricas con el objeto de reflejar la complejidad del panorama socioorganizativo aymara. Se pone así de manifiesto la profusa variedad de manifestaciones organizativas actualmente existentes, las variantes, las convergencias y sus múltiples traslapes formales, institucionales y funcionales; resalta de esta manera la amplitud de la variedad de tipos y subtipos, unidades sociales y niveles de agregación en que operan. El hecho básico a destacar y que abona la pertinencia de nuestra opción por un análisis de la translocalización, es el de la sobreposición en la comunidad local de, prácticamente, todas las demás formas organizativas presentadas en el primero de los cuadros resumen que estamos analizando. Si lo vemos en perspectiva histórica, estos desarrollos van produciéndose durante las últimas cuatro décadas y surgen de la relación que la población andina establece con un Estado que aumenta la intensidad de su presencia en la zona andina con fines desarrollistas, geopolíticos o asistenciales y que presiona e impone en las comunidades formatos organizativos coherentes con la implementación de políticas y programas cambiantes. De allí que, intencionadamente, no se hable de tipos, sino que se hayan estipulado como formas organizacionales, como modalidades, muchas veces más formales que con algún contenido substancial propio, de manifestación de una forma base que las sustenta: la comunidad o localidad translocalizada andina.

La revisión de la historia reciente de las formas de organización en la región de Tarapacá, junto con el análisis de los cuadros arriba presentados, facilitan pronunciarnos acerca de algunas tendencias de cambio en las organizaciones andinas. Queremos prestar atención a la evolución de la organización local a la supralocal y, eventualmente, a dinámicas que toman el sentido inverso, extrayendo de ello las implicaciones que sean de rigor. Veamos primero algunos ejemplos y tipos de trayectoria.

Hacia fines de la década de 1980 se crearon dos asociaciones aymaras amplias en cuyo reclutamiento primaron adscripciones no mediadas explícitamente por los sectores de comunidades sucesoriales altoandinas desde las que provenían sus miembros. Una de ellas, sin embargo, emergió desde una coalición de liderazgos, los que sí tenían una base en relaciones con localidades. Aun cuando no de manera explícita esa

asociación gremial estaba recorrida internamente por liderazgos e intereses locales en competencia. Posteriormente, como consecuencia de los pobres resultados prácticos alcanzados en beneficiar a sus miembros, de las tensiones entre dirigentes en la primera de las asociaciones y del inmovilismo a que las sometieron dirigentes anclados en sus posiciones de control, las asociaciones llegan a tener solo vida en el papel; estaban muertas de hecho. Es el tiempo en que algunas de las localidades gestionaron sus personerías como asociaciones gremiales buscando resolver autónomamente sus problemas. Magros resultados y algunos estímulos externos (programas estatales y de organismos no gubernamentales en el fomento de la crianza de llamas y alpacas) llevaron a 7 asociaciones del municipio de General Lagos a formar en abril de 1995 la Federación Gremial Agrícola, Ganadera y Artesanal de la Provincia de Parinacota. Es muy notorio en este caso la asociación de localidades[20], dotadas de organizaciones de productores. Al mes siguiente, en reacción a esta iniciativa, también siete localidades forman la Asociación Indígena de Ganaderos Aymaras del Altiplano, no como asociaciones gremiales pero sí continuando con la fórmula de los comités locales ya ensayada en el pasado. Se unen precisamente los sectores de comunidades sucesoriales de las comunidades del altiplano norte excluidas de la federación formada el mes anterior[21]. En el surgimiento y actividad de estas organizaciones es muy notoria una dinámica de escalamiento de acciones según una lógica de competencia. En un plano simbólico nótese, por ejemplo, que la primera se apellida "provincia de Parinacota", en tanto que la segunda responde con "altiplano", por definición tan extenso como "Parinacota". Entre los campesinos criadores de camélidos del extremo septentrional de los Andes chilenos, entonces, un par de asociaciones supralocales siguiendo membresías individuales o mediadas por comités, generaron con su fracaso un retorno a las asociaciones locales, pero ante una coyuntura favorable, se vuelven a crear entidades supralocales en competencia (por recursos, apoyo estatal, etc.), en la que la pertenencia individual está explícitamente mediada por asociaciones y comités locales.

Las organizaciones actuales de artesanas emergieron como entes coordinadores de grupos locales de artesanas, rurales y urbanos, pero evolucionaron en la dirección de organizaciones en las que el nivel de

---

20 Compuestas a su vez de grupos de pequeñas sucesiones que son características de esta zona.

21 La ausencia del sector de Guallatire es atribuible a condiciones particulares allí prevalecientes. La aguda desarticulación interna debida a factores religiosos, a altos niveles de migración y a procesos de diferenciación social, imposibilita que la comunidad histórica de Guallatire (el poblado y las estancias o comunidades sucesoriales ancladas en torno a él) tenga alguna capacidad de convocatoria y movilización tras iniciativas de organización supralocal como las que analizamos.

agrupación local cedió paso a entidades más centralizadas compuestas de productoras individuales, también rurales y urbanas, con membresías que operaban a título particular. Es un tipo de dinámica de aglutinación y luego fusión de los grupos locales. Tensiones y conflictos internos podrían estructurarse según líneas de clivaje comunitarios y hacer de esta manera reaparecer los grupos iniciales locales. Otro tanto podría ocurrir con desenlaces de fragmentación. Un caso hasta cierto punto semejante es el representado por la Corporación de Desarrollo del Folklore que desarrolla el carnaval de San Miguel de Azapa, una localidad rural cercana a Arica, en la que, como en la situación de las artesanas, surgen grupos de bailes de carnaval organizados según relaciones de parentesco entre miembros de comunidades de proveniencia, que luego reconocen la necesidad de coordinarse entre sí. Si surgen tensiones y conflictos internos, los alineamientos se darán siguiendo los límites de los grupos de origen y, llegado el caso de separarse, lo harán como grupos. Por tratarse de actividades necesariamente colectivas (conjuntos de baile) que tienen sentido al interior de una tradición festivo-religiosa andina de base comunitaria, es muy difícil que la organización evolucione hacia formas de participación individuales no mediadas por la pertenencia a grupos comunales. Para que ocurriera algo así tendría que producirse un cambio de referente; es decir, que la comunidad de origen deje de tener el significado que hasta ahora mantiene para el desarrollo de carnavales[22].

Una tensión recurrente entre lo local y lo supralocal hacen manifiesto los ejemplos hasta ahora examinados. Por una parte, fuerzas y estímulos principalmente externos impulsan a la formación de entidades amplias que pueden mejor cumplir funciones de representación ante el Estado, pero también de coordinación de acciones a mayor escala, más eficientes que si estas se promovieran en un plano puramente local o individual. En efecto, las organizaciones amplias parecen contener la promesa del acceso a bienes y servicios de otro modo no disponibles, mediante la agregación de esfuerzos y recursos o por medio de la legalidad y legitimidad que proporcionan ante o frente a otras instancias. Pero, por otra parte, es la localidad rural, la comunidad agrícola, sucesorial o de manera más amplia la comunidad translocal, un espacio social de relaciones económicas, sociales y simbólicas particularmente densa que sigue mediando la producción y la reproducción social de los individuos, los hogares u unidades económicas. En un grado seguramente menos intenso que en el pasado, pero probablemente más diversificado, la vida de los individuos y

[22] Aunque quizá una evolución de este tipo es la que se anuncia con la participación de estos grupos de baile en la Ginga Ariqueña (un remedo provinciano con fines turísticos del carnaval de Rio de Janeiro organizado por la Municipalidad y la Cámara de Turismo de la ciudad).

hogares aymara, sea en aspectos internos que quieran considerarse, sea en los nexos con contextos más amplios (microrregiones, centros urbanos, región), se sigue desarrollando con el concurso de la comunidad. Espacio de identidad, de un nosotros no imaginado, sino realmente materializado de manera cotidiana en relaciones primarias, de defensa y refugio llegado el caso, de solidaridad y apoyo en otras ocasiones, la comunidad constituye la base de repliegue normalmente disponible para los individuos y hogares cuando la participación en grupos y organizaciones mayores se torna crítica. La relación entre la organización local y supralocal es, según este ángulo de análisis, una relación dinámica, cambiante en uno u otro sentido según los casos y, por lo común tensionada.

Sin embargo, la oscilación cíclica entre participación local y supralocal no es el único aspecto dinámico que podemos advertir. En la organización de los bailes religiosos asociados a la celebración de la Virgen de las Peñas (un santuario religioso católico popular con carácter provincial) solo 5 de los 38 bailes de Arica que regularmente participan en esta advocación provienen de una misma localidad andina de origen. En los restantes, la proveniencia de sus miembros es multilocal y entre ellos hay un número significativo de no aymaras. Hay indicios de que en el pasado el número de grupos locales fue mayor. Lo que tenemos entre manos es una transición al parecer irreversible de una participación religiosa por grupos comunales a otra en que estos pierden significación. En efecto, se trata de un santuario que tuvo un origen local, pero que con el paso del tiempo llegó a constituirse en uno provincial; no son santos comunales cuya congregación de fieles tiene por límites máximos los sistemas de redes parentales de la comunidad. La comunidad de fieles se ha ampliado considerablemente. Estamos ahora ante una comunidad distinta, más general, más impersonal que se objetiva no cotidianamente (salvo quizá las cofradías y su organización, con un nivel de actividad mayor a lo largo del año), sino solo durante el tiempo conmemorativo. La identidad asociada a esta congregación mayor ya no es local, es un tipo de identidad religiosa distinta, con alcances provinciales, más amplios y anónimos. No hay en este caso la posibilidad de un retorno cíclico a lo local; se produce una evolución desde una realidad local comunitaria aymara a otra, en la que esta deja de existir como piso, base o infraestructura disponible para el ajuste, respuesta o cambio de esos actos religiosos.

En este sentido, las organizaciones étnico-reivindicativas y los organismos no gubernamentales aymaras son comparables con el caso recién examinado. Son organizaciones cuyo sentido proviene de la referencia a una comunidad étnica y su etnodesarrollo, en un caso adoptando el papel de agente de movilización y presión ante el Estado y, en el otro, de instrumento técnico facilitador de procesos de cambio. Sus miembros ciertamente poseen círculos de parientes con los que se relacionan y

que residen en el campo y en la ciudad indistintamente, parte de estos corresponden a sus comunidades translocales, a los que pertenecen por nacimiento. Pero además se incorporan electivamente a otras organizaciones aymaras cuyas comunidades de referencia son no solo mucho más amplias que cualquier grupo local, sino cualitativamente distintas.

Configuraciones de elementos e historias con características formales hasta cierto punto semejantes encontramos en otras organizaciones aymaras. Recordemos que una de las organizaciones de artesanas que hemos mencionado derivó en un tipo de membresía puramente individual en el que la comunidad mantiene solo una existencia virtual. Asociaciones gremiales urbanas de pequeños comerciantes o de transportistas con una alta participación aymara no se organizan teniendo entre sus miembros y la asociación mayor a otras entidades menores organizadas por localidades de origen o comités según proveniencia (como en el caso de los ganaderos, o el de las artesanas en un primer momento). Hay solo una relación entre individuo y organización no mediatizada por otro tipo de organización. Los asociados aymaras no dejan de pertenecer a comunidades translocales, pero estas no tienen incidencia en la suerte que corra la asociación más amplia; no están relacionados. Son modalidades de organización en los que se participa de manera paralela y que no se interpenetran directamente. Esto, por la diferenciación funcional e institucional mayor de la vida aymara de hoy, penetrada profusamente por relaciones de corte moderno.

¿Es que una tendencia general de la organización y la participación aymara en ellas, es pasar de las organizaciones locales comunitarias a las supralocales?; y luego, ¿es que, como consecuencia de lo anterior, la organización local comunitaria está viviendo un proceso de retroceso paulatino que la conducirá a su definitiva desaparición? Ante la primera pregunta la respuesta debe ser categórica para precisar que el proceso no es de reemplazo sino de ampliación de la cantidad y variedad de organizaciones en las que los aymaras se están implicando. Ante la segunda, debemos ser igualmente conclusivos para sostener que no hay retroceso de la organización local comunitaria, sino más bien enriquecimiento e incremento de su complejidad. Como hemos señalado varias veces, la ruptura con los moldes estrictamente tradicionales de las comunidades rurales no ha significado descomposición de la comunidad sino su transformación y reintegración.

Un aspecto central de estas transformaciones es el cambio en la relación entre participación y organización, que podemos definir como una redefinición de la relación entre el individuo o el hogar y la organización local comunitaria. En contextos comunitarios tradicionales como los existentes en el pasado (hasta la primera mitad de este siglo de manera más precisa), todavía pertenencia a una organización fue sinónimo de

adscripción a una comunidad; podríamos precisar que comunidad en los distintos niveles o planos de organización: linaje, comunidad sucesorial o local y comunidad histórica[23]. En la actualidad, las pertenencias a organizaciones son o pueden ser muy variadas, al igual que los grupos y comunidades de referencia (comunitarios, pero también gremiales, residenciales, religiosos, étnicos, políticos, etc.).

9.3. La participación de los migrantes aymaras en grupos y organizaciones

Los antecedentes históricos, cuadros sinópticos y argumentación previos pueden ser reforzados y complementados con un análisis de la participación de los migrantes en grupos y organizaciones, discutiendo hasta qué punto esa participación está referida a las comunidades translocales. En un capítulo previo se enfatizó la presentación de antecedentes acerca de las relaciones sociales sostenidas entre individuos miembros de hogares aymaras migrantes y de estos con aymaras rurales. Mediante el concepto de redes sociales se visualizó estas relaciones como sistemas basados preferentemente en el parentesco, estableciendo que sus límites corresponden, hechas las precisiones de rigor, con los de las comunidades translocales. Al cambiar de unidad de análisis, remontándonos desde los individuos y hogares, apreciaremos relaciones sociales que se dan al interior de grupos comunitarios más amplios, bastante heterogéneos en cuanto a tamaño, formalidad de relaciones, composición interna y fines perseguidos.

Es común observar la participación aymara en grupos y organizaciones de distinta índole y orientación. Esto es una realidad hoy en la zona rural y lo es también en la urbana. Las tasas de participación aymara en organizaciones fácilmente duplican y hasta triplican las de la restante población no indígena regional[24]. Contra lo que se pudiera sostener, los

---

[23] En lo que se refiere a esta última, ya por aquel entonces más bien sus remanentes.

[24] Nos referimos a la participación aymara en lo que se denomina normalmente como "organizaciones de base" (de la base social), surgidas de la iniciativa popular o cuya emergencia está sujeta al estímulo de organismos estatales y no gubernamentales. En este caso, aludimos a las organizaciones de base tradicional como la comunidad, las recreadas bajo el espíritu de ellas, o las surgidas como resultado del desarrollo de las relaciones aymaras con el mercado (asociaciones gremiales de campesinos) y con la vida urbana (organizaciones culturales, barriales, étnicas, etc.). No estamos considerando, obviamente, participación en empresas (como asalariados, básicamente), en organizaciones empresariales (asociaciones en cuyo seno participen algunos pequeños empresarios aymaras urbanos) y en las organizaciones burocráticas del Estado (como empleados del gobierno).

aymaras no han dejado de actuar organizadamente. Es más, creemos que este tipo de acción social ha aumentado y, en todo caso, se ha diversificado considerablemente si se lo compara con el período previo al desarrollo de las comunidades translocales. Sin duda alguna los contenidos y las formas de participación y acción organizada han cambiado considerablemente, pero no el impulso e interés por resolver problemas y alcanzar objetivos de manera concertada y planificada.

Este nuevo impulso se desarrolla en momentos que la organización comunitaria de origen colonial ha definitivamente desaparecido. Permanecen solo trazas de las instituciones de la organización tradicional. Un sistema institucional de ese tipo ya no existe de manera sustantiva, a pesar de que fisonomías de comunidad tradicional eran todavía reconocibles hasta hace algunas décadas en ciertos sectores de la alta cordillera andina. ¿Qué reemplaza el dominio de la organización comunitaria histórica notablemente integrada y polifuncional?

Nuestra respuesta es que lo hace un sistema de grupos y organizaciones de nuevo cuño que incorpora los siguientes atributos. Primero, no se trata hoy de una sino que de una pluralidad de grupos y organizaciones dotados de fines específicos, a veces combinados (comunitarios, gremiales, económicos, culturales, dirigidos al Estado, enfocados al mercado, de reivindicación étnica, de autopromoción en distintos aspectos etc.). Segundo, estos nuevos grupos y organizaciones involucran diferentes niveles de agregación: pequeños grupos de interés, facciones de linaje, comunidades sucesoriales, comunidades históricas, conjuntos campesinos especializados productivamente, una microrregión cuyos productores se conciertan para algún propósito permanente, el campesinado aymara que se expresa mediante determinados órganos y dirigentes, la etnia aymara que plantea reivindicaciones por medio de órganos de representación, etc. Tercero, poseen distintos grados de formalización, desde grupos cuyas relaciones internas son bastante informales y poco definidas, hasta organizaciones dotadas de personería jurídica, con estatutos claros, reglas de funcionamiento y elección de dirigentes definidas, etc. Cuarto, poseen grados de permanencia y estabilidad también variables. Hay grupos organizados efímeros que duran hasta que los objetivos para los que fueron creados se cumplen y otros cuyo diseño y operación les permite una proyección de largo plazo. La heterogeneidad es el sello distintivo del estilo de agrupación y organización aymara de hoy.

Esta alta heterogeneidad no conlleva la carencia de algún tipo de orden. Hay enormes indicios de que la localidad, la comunidad local rural, en su forma sucesorial o en la aldeana de los valles, se erige como un eje de estructuración básico del campo organizativo aymara. Como objeto directo de la acción de grupos y organizaciones, como aspecto o dimensión o solo como modelo evocado, la comunidad sigue manteniendo una

centralidad indiscutible en las modalidades de agrupamiento y organización, el reclutamiento de los miembros, la definición de las metas, el curso de las trayectorias y la posición relativa de las entidades colectivas aymaras.

El cambio fundamental se da, a nuestro modo de ver, en el tránsito, hasta ahora parcial, de las pertenencias adscriptivas a las participaciones voluntarias, fluidas y más inestables. En el primer caso, se nace en una comunidad y, en cuanto se es comunero, al mismo tiempo se es necesariamente miembro de su organización; de no participar en ella se corre el riesgo de ser objeto de ostracismo social, de ser expulsado y, bajo ciertas específicas condiciones y contexto, de perder todo derecho a los bienes comunales. En el segundo, la pertenencia comunitaria y la participación en su gestión organizada sigue siendo en buena medida una condición recibida y no adquirida, pero más acá o más allá de ello se abre para los individuos y los hogares un conjunto de posibilidades de participación en grupos y organizaciones. La opción por la participación en asociaciones voluntarias marca el cambio que estamos describiendo. Existe, por tanto, un grado importante de libertad para que los individuos y los hogares adhieran a un grupo, organización o iniciativa organizativa y llegado el caso, renuncien a ella.

Ante las tendencias de dispersión residencial, diferenciación ocupacional, estratificación social e hibridación y complejidad cultural en desarrollo, la flexibilidad para la participación o, de plano, la no participación organizada, puede ser socialmente mucho más operativa. Una modalidad de participación plural y abierta a la circulación de sus miembros puede en términos prácticos adecuarse mejor a una sociedad aymara que rompió hace tiempo con la mayoría de las ataduras más asfixiantes de las comunidades y los espacios indígenas a los que los sistemas colonial y posteriormente republicano los había relegado. La diversificación de relaciones sociales que caracteriza a las comunidades translocales es también coherente con un patrón de participación en grupos y organizaciones más dúctil y dinámico. No es una cuestión menor el que los propios aymaras autoevalúen como mucho más cómodo y práctico un esquema de participación del tipo descrito. Se sigue siendo "comunitarista"; sus altas tasas de participación y la pluralidad de organizaciones e iniciativas de acción colectiva coordinada que establecen en múltiples frentes habla muy a las claras acerca de la asociación como un valor social de primera importancia. Lo que dejaron con la construcción de las comunidades translocales son las limitaciones y rigideces de las comunidades tradicionales.

Se debe insistir entonces en que no se trata de que los aymaras dejaron de ser comunitaristas, que el grado en que mantienen valores de ese tipo hayan disminuido o que sean menos afectos a actuar de manera organizada en prosecución de sus fines o defensa de sus intereses. Los espacios institucionales y el diseño de las organizaciones es lo que ha ido

cambiando. En el fondo, de lo que se trata es de un nuevo balance entre libertad individual e imperativos comunitarios. La síntesis históricamente alcanzada (o permitida), entre ambos principios, se hizo insuficiente durante este siglo para enfrentar formas mucho más intensas de integración regional. El estilo de ser comunitarista en la actualidad busca ser más congruente con las transformaciones internas y el contexto más amplio en el que hoy los aymaras se desenvuelven fluidamente.

Planteada esta hipótesis general de cambio, veamos algunas otras evidencias con que contamos, de tal manera de evaluar hasta qué grado ellas son consistentes con las proposiciones desarrolladas. Nos interesarán especialmente los aymaras migrantes. Entre ellos la participación en grupos organizados debería aparecer con atributos como flexibilidad, activa circulación, especialización de fines, multiparticipación, etc. Pero, al mismo tiempo, ese carácter dinámico y plural debería tender a ordenarse alrededor de las referencias a la comunidad.

Una primera constatación es el porcentaje considerablemente alto de migrantes que forma parte de grupos formalmente organizados[25]. Este alcanza 38,0% de los entrevistados del altiplano y 44,8% de los de los valles (altos y bajos). Debido a que nos estamos refiriendo a la participación en grupos que poseen organizaciones, no incluimos en estos cálculos la participación en grupos con estructuraciones débilmente formalizadas. Ella involucra todavía a más personas que las incorporadas en los cálculos precedentes. De este modo, salvo situaciones extremas representadas por aquellos que se encuentran en un proceso de descomunalización, de movilidad socioétnica y, por tanto, están rompiendo sus relaciones con la comunidad translocal, prácticamente todos los migrantes participan de una gama diversa de grupos (empezando por los basados en el parentesco), algunos de estos adquieren forma de organizaciones[26].

---

25 Es decir, donde existen objetivos, fines y metas más o menos explícitos; donde están presentes estrategias claras o al menos, normas de acción o criterios compartidos para cumplir esos objetivos o alcanzar esos fines; donde está vigente un sistema razonablemente definido de liderazgo, representación y jerarquías internas. Con cierta frecuencia son organizaciones constituidas formalmente, con personerías jurídicas.

26 Lo que no quiere decir que sean una ínfima minoría aquellos que en el último siglo han circulado de una condición socioétnica aymara a una no indígena. Una encuesta aplicada a migrantes de la zona andina supone, implícita o explícitamente, la condición "india" o aymara, o al menos la aplicación de marbetes étnicos. El ocultamiento del origen andino, el olvido, el distanciamiento subjetivo, son componentes del proceso de circulación étnica. Quienes ocultan o niegan su origen andino y la condición de migrantes mal pueden quedar incluidos en una muestra de migrantes en el que basamos nuestro análisis.

Cuadro 23
Participación de migrantes aymaras en organizaciones, según área de proveniencia

	Participación en grupos organizados		Sin participación en grupos organizados		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	78	38,0	127	62,0	205	38,8
Valles altos y bajos	145	44,8	179	55,2	324	61,2
Total	223	42,2	306	57,8	529	100

Fuente: Elaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Los tipos de grupos organizados en los que los migrantes están conectados son de muy diversa índole. Los hay desde aquellos que congregan a los miembros migrantes de una comunidad en una ciudad y se interesan solo en desarrollar acciones en pro de la comunidad rural, hasta otros mucho más ambiciosos en sus objetivos y que intentan agrupar no importa qué aymaras tras la gestión de demandas de corte étnico. Algunas entidades tendrán un perfil extremadamente especializado; por ejemplo, un organismo no gubernamental compuesto por jóvenes profesionales aymaras. Otras serán mucho más generalistas en sus metas; por ejemplo, un centro de hijos de un pueblo que se interesa por una gran gama de problemas existentes en su comunidad de origen. Asimismo, hay una variación considerable en el grado de organización interna alcanzada. Algunas poseen el mínimo necesario para ser consideradas organizaciones (ciertos objetivos explícitos y una idea más o menos definida de cómo proceder para su cumplimiento), en tanto que en otras la formalización (y la artificialización) interna pueden llevarlas a hacerlas rígidas e inoperantes en un grado tal que toda su reglamentación, estatutos, planes operativos, etc., llegan a transformarse en letra muerta cuando se reacciona ante el inmovilismo y el fracaso. Habrá organizaciones étnicas, de representación gremial, deportivas, comunitarias, vecinales, económicas, culturales, etc. Se puede advertir que con su gran amplitud cubren las dimensiones más significativas de la vida aymara rural y urbana: se refieren a lo económico, lo sociopolítico, lo cultural; apelan al Estado o al mercado, a lo local

y a espacios sociales más incluyentes. No es posible extrañarse de ello, ya que actuando mediante asociaciones y organizaciones los aymaras pueden esperar alcanzar ciertas metas que son de interés para alguno de los múltiples grupos internos existentes, como se los ha demostrado su más que centenaria vida en comunidades.

Podemos preguntarnos por el sentido de este escenario variopinto que manifiesta a la observación la pluralidad organizativa aymara. A la obsesión de los funcionarios estatales que quisieran ver sistemas organizativos indígenas ordenados, formalizados y totalmente coherentes con sus líneas de acción administrativa y desarrollista, los aymaras alzan un abigarrado conjunto de grupos y organizaciones en el que percibimos ciertas propiedades interesantes. Su misma diversidad les permite cubrir campos muy amplios de problemas. Con muy diferentes diseños hacen posible su empleo para resolver necesidades y alcanzar metas situadas en distintos niveles de generalidad y con variados atributos. La flexibilidad que ostenta gran parte del sistema organizativo les permite una capacidad de reacción que no poseen las estructuraciones más formalizadas; de aquí surge la imagen de labilidad que la iniciativa colectiva aymara hace manifiesta. Las dosis de informalidad que presentan hace posible una dinámica interna de ajustes dúctil y acomodaticia. Al surgir la muchas de ellas con el propósito de resolver problemas específicos o alcanzar objetivos precisos, la duración de la iniciativa organizada concluye con el éxito o fracaso de lo que se propuso obtener. Con ello se evita gastar tiempo, energías y recursos económicos indispensables para abordar otros frentes de interés. En definitiva, el valor de la condición multiforme de la acción organizada aymara radica en su eficiencia general.

Con todo, la organización sigue estando aun bastante cercana de la comunidad. Ello es suficientemente evidente en el énfasis que tiene la participación organizada siguiendo orientaciones local comunitarias. Tanto entre los migrantes de los valles como entre los del altiplano, prevalece la participación en organizaciones que dirigen su accionar a las cuestiones de interés de las comunidades. En el altiplano esto ocurre con 55,1% de los migrantes que participan de organizaciones, en tanto que en los valles este porcentaje sube aún más hasta alcanzar 66,9%. La participación en un tipo de organización tampoco impide la participación en otras. Un tercio de los migrantes entrevistados provenientes del altiplano y de los valles declaró estar involucrado en alguna(s) organización(es) focalizada(s) en la comunidad y al mismo tiempo en otra(s) dirigida(s) a objetivos supralocales.

Cuadro 24
Participación de migrantes en organizaciones con membresía exclusiva o predominante aymara, según área de proveniencia

	Participación en grupos organizados siguiendo metas					
	Local comunitarias		Supralocales		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	35	44,9	43	55,1	78	35,0
Valles altos y bajos	48	33,1	97	66,9	145	65,0
Total	83	37,2	140	62,8	223	100

Fuente: Elaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Un buen ejemplo de la variedad de grados de estructuración y formalización de la participación aymara en grupos lo proporciona la existencia de agrupaciones, comités y organizaciones de migrantes que dirigen su actividad asociada a los asuntos de la comunidad de origen[27]. En ellos encontramos grupos de corta duración organizados como consecuencia de un hecho inesperado que los afecta, positiva o negativamente, a ellos mismos o a los residentes rurales de la comunidad. Luego de resuelto el problema, fracasada la gestión que los convocó o desgastada la iniciativa que siguen, se disuelven con la misma prontitud con que se formaron. En algunos casos, los grupos que así surgen perduran en el tiempo, desarrolla mayor formalidad y amplían la base de los migrantes que reúnen. Corresponden a los grupos organizados enfocados a lo local y comunitario que acabamos de destacar. Una variedad enorme de situaciones particulares encontramos en los espacios intermedios entre los dos tipos extremos mencionados.

[27] Es un tipo específico de grupo aymara que puede adquirir características de agrupación o de organización. Los que se encuentran en esta última condición fueron integrados en los cálculos acerca de la orientación local-comunitaria de organizaciones en las que participaban los aymaras migrantes. Los comentarios que siguen están ahora referidos, además, a entidades que siguen la misma orientación (objetivos y metas locales), pero se estructuran mediante una gama más variada de condiciones. En suma, si las organizaciones de "hijos de pueblos" son un tipo de organización aymara, las agrupaciones de migrantes según comunidad de proveniencia son un tipo de grupo aymara.

El 24,8% de los migrantes del altiplano reconoce que existe al momento de entrevistársele una agrupación o grupo organizado de migrantes de su comunidad en alguna de las ciudades nortinas, mientras que 60,9% de los valles altos y bajos también consigna su existencia en el caso de su propia comunidad de origen. Los porcentajes señalados nos anuncian variaciones significativas según la zona de comunidades que consideremos, pero resultan todavía imprecisos para dimensionar los porcentajes de comunidades que en una y otra zona mantenían agrupaciones de migrantes al momento de efectuarse estas entrevistas a fines de 1995. Cambiando de nivel –del individuo migrante y su hogar al de la comunidad–, resulta que 38% de las comunidades del altiplano y un 76% de las comunidades de los valles poseían agrupación de migrantes. Con el cuadro siguiente se hace notar, una vez más, las diferencias que sistemáticamente se han venido presentando entre el piso ecológico altiplánico y el de los valles. Es momento de, al menos, abordar uno de los ángulos que se deben considerar para arribar a una explicación de la mayor frecuencia de organizaciones de migrantes en las comunidades translocales cuyo origen se encuentra en los valles andinos.

Cuadro 25
Agrupaciones de migrantes de comunidades aymaras de Tarapacá, según gran área de proveniencia

	Comunidades aymaras					
	Con agrupación de migrantes		Sin agrupación de migrantes		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	16	38	26	62	42	45,7
Valles	38	76	12	24	50	54,3
Total	54	5,8,7	38	41,3	92	100

Fuente: Eaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

Iniciemos esa explicación dirigiéndonos a clarificar las diferencias y semejanzas que presentan respecto de las comunidades rurales otras unidades sociales y socioterritoriales que se le asocian. Las estancias en el altiplano y los caseríos en los valles son unidades residenciales y territoriales en general de pequeño tamaño, que históricamente han resultado de la subdivisión de un pueblo colonial (correspondían entonces a un pequeño *ayllu*, a alguno de sus anexos o a una unidad productiva de

tributarios), o bien de la degradación de una unidad que en el pasado fue mayor (por deterioro de recursos, disminución del caudal de fuentes de agua, aislamiento severo). Lo primero sería característico del altiplano, aunque no es exclusivo a este piso ecológico, en tanto que lo segundo se ha dado más bien en algunas localidades de valles. Corresponden a las comunidades sucesoriales del altiplano y a gran parte de las aldeas agrícolas de los valles. En ambos casos encontramos un área residencial (caserío, poblado, pequeña aldea) y recursos productivos distribuidos en sus proximidades (praderas, chacras, vegas, etc.). Consideramos necesario hacer una distinción al interior de estas unidades, dividiéndolas según su tamaño en grandes y pequeñas. El criterio empleado se basa en la cantidad de población actual. De esta manera, denominaremos como una estancia/caserío pequeño a aquellas unidades que reúnen menos de 30 hogares, entre residentes y migrantes que permanecen activamente relacionados con la localidad. Por su parte, llamaremos estancia/caserío grande a la unidad que sobrepase ese límite de hogares[28].

Debido a sus orígenes o por sus funciones, los pueblos se caracterizan por contar efectiva o nominalmente con un volumen comparativamente importante de población que las homologa, en este sentido, con las comunidades-aldeas comunitarias más grandes. Hay también nexos directos: por lo general son poblados relacionados con una comunidad en el que convergen algunas funciones que deben distinguirse de las propiamente comunitarias. En efecto, corresponden a un núcleo de concentración de población con carácter multifuncional. Se encuentran normalmente enclavados al interior del territorio de una comunidad (sucesorial o aldeana), pero suelen corresponder a algo más que una de ellas desde el punto de vista de sus funciones y de su población. La población de un pueblo, aunque pueda aproximarse a una comunidad, es decir, al grupo de hogares con derechos a la explotación y usufructo de las tierras, donde al interior de estas se encuentra enclavado el pueblo, suele incluir también otros sujetos. Hay un sector de población, por lo común pequeña, que es ajena a la comunidad campesina. Esto se entiende si consideramos que los pueblos son, de manera característica, pequeños centros administrativos y de comunicación microrregional que incorporan establecimientos

[28] Ciertamente, no se trata de una condición que evolucione establemente en el tiempo. Algunas unidades pueden tener tasas de migración más altas que otras y la frecuencia de las "deserciones" de la comunidad pueden ser también mayores. En ese caso, tales unidades se nos presentan hoy como pequeñas, en circunstancias que en un pasado cercano fueron seguramente mucho mayores. Advertidos de lo anterior, la clasificación resultante todavía nos sigue siendo de utilidad para analizar algunos aspectos de la dinámica de formación de las agrupaciones de migrantes.

especializados (unidades educacionales, oficinas estatales, viviendas de personal, bodegas, almacenes, algunas veces talleres, etc.) y, a veces, algunas autoridades locales, funcionarios, empleados de servicio, obreros que radican establemente allí. Varios de ellos corresponden históricamente con cabeceras de antiguos *ayllus* o sistemas de *ayllus*, compuestos de varias estancias o localidades más pequeñas. Es el caso de sitios como Cariquima, Parinacota, Sibaya, Camiña o Putre. Otros, con orígenes mucho más plebeyos, se desarrollaron como centros de articulación vial y como unidades administrativas por razones de distribución geográfica y organización política del territorio (es el caso de Colchane, Visviri y Alcérreca). Algunos, por último, emergen simplemente del nucleamiento residencial de varias estancias (Villablanca, Guallatire).

Dicho lo anterior, veamos la distribución de agrupaciones de migrantes según el tipo de unidad de origen. Apreciamos de inmediato en el cuadro presentado a continuación que conforme se incrementa el tamaño de los asentamientos de proveniencia, paralelamente aumenta la frecuencia con que los migrantes de esas unidades de población se dotan de una agrupación u organización. En el altiplano como en los valles prácticamente todos los pueblos tienen en su interior una agrupación de migrantes. Una excepción la encontramos en la primera zona debido a las circunstancias excepcionales que se dan en la localidad de Guallatire[29]. Al tomar en cuenta las estancias o caseríos, se presenta una disminución de los casos de agrupación y, de manera consistente con la relación recién señalada, su presencia la detectamos especialmente entre las unidades de mayor tamaño. Por otra parte, si apreciamos la proporción de agrupaciones respecto del número de unidades (pueblos, caserías y estancias), se hace evidente que esta es mucho más favorable en la zona de valles que en la altoandina.

[29] Se trata de un poblado de alta cordillera integrado por numerosas estancias de pequeño tamaño con grupos locales de parentesco comparativamente menos extendidos que en otras zonas, como la del altiplano meridional, en el que junto con la migración se produjo un agudo conflicto interno que trabó las relaciones comunitarias concentrándolas en cuatro facciones distintas.

Cuadro 26
Agrupaciones de migrantes y características de los asentamientos de origen, según gran área de proveniencia

	Agrupación de migrantes originada en																	
	Pueblo andino						Estancia/caserío										Total	
	C/agrup. migrts.		S/ agrup. migrts.		Subtotal		Grande				Pequeño				Subtotal			
							C/agrup. migrts.		S/agrup. migrts.		C/agrup. migrts.		S/agrup. migrts.					
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Altiplano	8	38,1	1	4,8	9	42,9	5	7,0	5	7,0	3	4,2	20	28,2	33	46,5	42	45,7
Valles	12	57,1	0	0	12	57,1	15	21,1	6	8,5	11	5,5	6	8,5	38	53,5	50	54,3
Total	20	95,2	1	4,8	21	100	20	28,2	11	15,5	14	19,7	26	36,6	71	100	92	100

Fuente: Elaborado con base en Encuesta a Migrantes, Tarapacá, 1995.

¿Qué explicación tiene esta conexión tan directa entre existencia de agrupación-organización de migrantes y tamaño de la comunidad de origen?, ¿es que las comunidades más pequeñas no requieren agrupaciones urbanas y las grandes en cambio sí las necesitan?, ¿su existencia depende de que una comunidad sea grande o sea pequeña, de ambos atributos, o de otras propiedades de las comunidades?, ¿por qué la emergencia de agrupaciones es mucho más frecuente en los valles?, ¿qué hay en las comunidades agrícolas de los valles que favorece la emergencia de agrupaciones o, a la inversa, qué hay o no hay en las altoandinas que deprime o no favorece la emergencia de estas agrupaciones? Avancemos una respuesta a estas preguntas.

Retomemos la cuestión de la migración. De manara general, la migración es más temprana desde los valles a las áreas agrícolas en los valles bajos y el desierto y a las ciudades costeras, que desde las tierras más altas a las zonas agrícolas más bajas y a los centros urbanos. Este dato puede ser de interés en el sentido siguiente: una agrupación presupone una red de relaciones sociales previas ya conformada y, además, la existencia de un plan, proyecto, objetivos o al menos una unidad general de propósitos. Tal unidad se relaciona, a su vez, con una visión diagnóstica y un tipo de relación con la comunidad de origen. El diagnóstico señala necesidades, carencias, identifica situaciones deseadas y especifica estrategias y cursos de acción posibles. Esa relación tiene por contenido la nostalgia, la solidaridad y el compromiso (el desarrollo de la localidad y la continuidad de sus prácticas religiosas se encuentran entre los objetivos más comunes). Para que todo esto ocurra se requiere tiempo; es necesario que en la translocalización se hayan gestado esas condiciones. A causa de que la migración desde los valles es más antigua, hay mayores posibilidades para que en una ciudad las redes de relaciones entre migrantes provenientes de las comunidades agrícolas de los valles den origen a una agrupación.

Sin embargo, hay casos, como los de los clubes de fútbol, que no pueden ser entendidos como agrupaciones dirigidas a la reproducción y el crecimiento de la comunidad de origen. Quienes impulsan la creación de uno de ellos, lo hacen simplemente con fines de diversión y competencia propios, para ello acuden a la condición del común origen. Lo hacen porque el origen local común es una posibilidad abierta para determinar membresías y nombrarse, y también porque el sistema de clubes andinos urbanos está así organizado desde un primer momento. Aquí la representación y la orientación de la acción hacia lo rural son eventuales o se dan por omisión. En cualquier caso, su conformación también presupone la red social que van estructurando los migrantes de cada comunidad.

Hay más agrupaciones de emigrantes de comunidades de valles porque las características de la migración y la translocalización son tales que favorecen la emergencia de esas agrupaciones. Pero esto no es suficiente, ya que quedan varias preguntas por responder. Vamos ahora con lo del tamaño. Asumimos que existe un volumen crítico de población emigrante en una ciudad o un área provincial, más allá de este es posible reunir, descontados los indiferentes e indecisos, a un número suficiente de interesados para conformar una agrupación. Como es obvio suponer, los pueblos y comunidades mayores son aquellas unidades cuyo número de migrantes en determinadas localizaciones de destino hacen posible proveer ese volumen suficiente de miembros a una agrupación. Estos se encuentran de preferencia en las comunidades agrícolas de valles. Las comunidades más pequeñas, en cambio, tienen mucho mayores problemas para alcanzar umbrales críticos en los que es posible la formación de un grupo activo, organizado y con interés de permanecer en el tiempo. Estas abundan en la zona altiplánica. No es desdeñable, tampoco, una explicación por el lado de los procesos religiosos. Efectivamente, en las comunidades de la alta cordillera andina, la división religiosa y la conflictividad social asociada es mayor que en las comunidades de los valles, relativamente más apegadas al catolicismo. En virtud de que un número importante de agrupaciones andinas se definen por objetivos religiosos[30], la conversión religiosa, la existencia de fraccionamientos internos y la persistencia de conflictos por cuestiones religiosas, agregado a consideraciones de tamaño recién expuestas, ciertamente que no son incentivos para la formación de organizaciones de migrantes.

Existe todavía otro aspecto a considerar. Entre los individuos y las comunidades andinas encontramos las relaciones de parentesco y los grupos fundados a base del parentesco. La transformación moderna de las comunidades históricas de las tierras altas en comunidades sucesoriales deja a los grupos locales basados en el parentesco, por lo general de tamaño reducido[31], como las principales unidades sociales más allá de los hogares[32]. Las comunidades de los valles, por otra parte, suelen ser

---

30 Aquellos que buscan asegurar la continuidad de las fiestas patronales, otros que toman la forma de cofradías religiosas, otros más son bailes religiosos, todos adscritos al catolicismo andino.

31 Unos 20 a 40 hogares en promedio, incluyendo a migrantes, concentradas más bien hacia el altiplano norte.

32 Excepcionalmente son más extensos (60-100 hogares) y se les ubica más bien en el altiplano sur. Habría que agregar que, hablando en términos generales, mientras mayor es el tamaño de la comunidad, más común resultará encontrar una composición interna de multilinajes (2, 3 y hasta 4 de ellos).

de mayor tamaño[33] y las componen diversas líneas de parentesco. No hay aquí una unidad parental extensiva y las funciones sociales del parentesco alcanzan más bien a segmentos de redes bilaterales que, a la vez, alcanzan más allá de la comunidad y, más acá, solo a segmentos de la comunidad. Vista así las cosas, las agrupaciones andinas de migrantes se alzan como la única posibilidad para recuperar la unidad de la comunidad, ya que a este respecto el parentesco no se presta de manera suficiente. Pero ocurre a la inversa en el altiplano: porque las pequeñas comunidades son coextensivas con la comunidad sucesorial, entonces, en las situaciones de translocalización el recurso a las relaciones de parentesco puede bastar para satisfacer aquellas funciones, en especial las de representación, las de continuidad religiosa, las de apoyo para el adelanto de la localidad rural, así como las de cogestión con representantes y residentes rurales ante el Estado. En las comunidades de valles ese recurso a una integración basada en el parentesco no es procedente, por lo menos no del modo en que lo es con las sucesiones basadas en el parentesco que son características de las tierras altas. Agrupaciones en mayor o menor medida organizadas y formalizadas se alzan entonces como un medio a disposición de aquellas para satisfacer similares propósitos de reproducción y desarrollo de la comunidad.

Asincronía de la migración y desarrollo de redes sociales, tamaños relativos de las comunidades, segmentación religiosa y el papel del parentesco se alzan, entonces, como las razones principales de las variaciones apuntadas en la emergencia de agrupaciones de migrantes andinos.

9.4. Las organizaciones de los segmentos urbanos de las comunidades translocales

Las prolongaciones, recreaciones y organizaciones urbanas de las comunidades andinas son una de las modalidades de manifestación de las comunidades translocales. Por la amplitud de sus expresiones, se hace presente una paralela variedad de organizaciones de esta forma de comunidad. Según nuestro conocimiento, las más importantes hoy son las prolongaciones urbanas de la acción de la propia organización comunitaria con base rural, los centros de hijos de pueblos, las cofradías religiosas y los clubes deportivos. Cada tipo de organización tiene objetivos y atributos que les son propios, proveyéndoles un fundamento

[33] Unos 100 hogares, incluidos migrantes, puede ser incluso una cantidad conservadora como promedio estimado del tamaño de las comunidades agrícolas andinas.

y un perfil definido a su existencia. En las páginas siguientes nos detendremos a caracterizarlos.

9.4.1. *Las comunidades aymaras como organización translocal*

Las migraciones modificaron el marco estrictamente rural de operación de las comunidades, creando migrantes que mantienen la condición de comuneros y, de paso, restringiendo la utilidad analítica de la propia distinción entre rural y urbano. De esta manera, como vimos al analizar la existencia de relaciones de propiedad de los migrantes en las comunidades de origen en cuanto criterio de definición del estatus de comunero, resulta que una fracción variable de sus miembros reside en la ciudad y no es poco frecuente que algunos de estos ocupen cargos directivos. En esta medida, la organización de las comunidades es también, en algunos casos, un órgano de la comunidad translocal que tiene una fracción de sus miembros y desarrolla parte de sus operaciones en medios urbanos.

Esta situación de separación espacial permanente entre los miembros de la organización tiene obvias implicaciones para su funcionamiento. Algunas son positivas y otras son negativas. Señalemos primero estas últimas. Un aspecto problemático es que no siempre los comuneros urbanos tienen disposición de tiempo y recursos para viajar a la zona interior con ocasión de asambleas comunitarias, reuniones y actividades colectivas, por lo que un cierto grado de ausentismo caracteriza su participación en la organización de la comunidad. Hay un cierto número de decisiones que se adoptan sin su concurso, con el objeto de no entrabar el desarrollo de proyectos o actividades comunitarias rutinarias. Ellas tienden a excluir con mayor facilidad a los comuneros migrantes que ocupan posiciones sociales inferiores al interior de la comunidad.

Digamos que, en términos generales, no opera una lógica de toma de decisiones siguiendo un mecanismo de mayoría, sino que una que procede mediante la construcción de consensos. Pero estos consensos no se construyen realmente entre iguales sino que al interior de un sistema de desigualdades. De allí es que el éxito de estos procesos sea especialmente sensible a los intereses y decisiones de quienes mantienen posiciones altas en la estructura de desigualdad. Comuneros importantes por su posición dentro del sistema de jerarquías de la comunidad (riqueza, poder o prestigio) no pueden ser tan fácilmente obviados, ya que se corre el riesgo de romper ciertos acuerdos y consensos básicos, a veces poco explícitos y por eso mismo complejos de alterar sin más, y de esta manera abrir fracturas no soldadas en el sistema de relaciones internas del grupo.

La construcción de consensos es un asunto delicado. Las reuniones o asambleas pueden ser vistas como el aspecto visible de un proceso más

largo tendiente a la creación de acuerdos comunitarios. Las asambleas contienen, sin duda, un componente deliberativo y de toma de decisiones que se arbitra en el momento en que tienen lugar. Ello ocurre normalmente con cuestiones rutinarias como el dar curso a la información proveniente del municipio y organismos sectoriales del Estado y en acordar las modalidades de la coordinación de actividades con ellos o también en materias internas corrientes. Pero acerca de asuntos de mayor importancia normalmente hay momentos o fases de exploración de opiniones, de reconocimiento de cursos de acción posibles, de evaluación de posibles consecuencias positivas o negativas, de valoración de los grados de compromiso que podría alcanzar determinado acuerdo, de consulta a comuneros importantes, de búsqueda de los mejores momentos para intentar alcanzar acuerdos unánimes, etc. Como los consensos absolutos no existen y los acuerdos siempre suponen, aunque en grados variables, la puesta en operación de relaciones de poder y juegos de fuerzas, las asambleas también son una arena de lucha en la que no está garantizado algún avance sustantivo en la toma de decisiones y la implementación de acciones comunitarias. Avances trabajosamente logrados respecto de alguna materia pueden verse detenidos y trasladados para una mejor ocasión; otros terminan simplemente por ser rechazados a pesar de las señales auspiciosas que se apreciaron en las etapas informales de circulación de información y negociación que le antecedieron. Siempre permanece la posibilidad de que resoluciones y acuerdos unánimes aparentemente muy sólidos estén por dentro corroídos por intereses particulares divergentes que podrán aparecer en ocasiones propicias. Si el consenso es el principio que preside la toma de decisiones colectivas en la cultura política comunitaria de los aymaras, a su vigencia habrá que acordarle, simultáneamente, un carácter dinámico, inestable, precario, tensionado y contradictorio.

A veces los familiares más cercanos de los comuneros migrantes sirven de portavoces de sus opiniones y deseos, pero obviamente esta no es la mejor manera de mantener un flujo constante de participación en las decisiones y actividades de la comunidad. Otra solución ensayada por las comunidades consiste en ajustar las reuniones y trabajos comunitarios a las ocasiones periódicas en que se dispone de medios seguros de locomoción hacia la comunidad (cuando tienen lugar ferias fronterizas a las que viajan regularmente comerciantes aymaras, días en los que un camión llega regularmente a la comunidad o bien la definición de un día fijo mensual para reunirse, dejando a cada quien resolver cómo arribar oportunamente al lugar de la cita etc.). Se recurre también al expediente de diferenciar entre asambleas y actividades más o menos importantes, de tal modo de planificar y coordinar la reuniones importantes con suficiente antelación y así garantizar la participación de los ausentes. Una

variante de lo anterior es resolver, en su nivel, las cuestiones estrictamente atingentes a los residentes locales y convocar a los ausentes cuando los problemas rebasan el ámbito y las atribuciones de los pobladores rurales de la comunidad.

Un caso extremo de la última solución está representado por Villablanca, una comunidad del altiplano de la provincia de Iquique. Sus migrantes, un número muy significativo del total de miembros, se encuentran muy ampliamente distribuidos en al menos tres ciudades importantes del Norte Grande chileno, debido a esto son remotas las posibilidades de reunirse todos ellos con alguna frecuencia. Para reunirse todos aprovechan la celebración anual de la Virgen de la Tirana (un santuario religioso que convoca feligreses de una amplísima zona compuesta por varias regiones). Complementariamente, la celebración de San Juan de Cariquima (la comunidad histórica de referencia de Villablanca) y del santo patrono de la localidad, cuando hay patrocinante, pueden ser también ocasión de reuniones generales. Además, circunstancias extraordinarias (por ejemplo, algún punto alto en el conflicto abierto que mantienen por más de dos décadas con la comunidad de Chulluncane) puede también obligarles a una reunión general, lo que requiere ingentes esfuerzos de coordinación para poder juntarse.

Es difícil pronunciarse acerca del impacto de las dificultades mencionadas para la comunidad rural. Los aspectos básicos de la organización no cambian, pues sigue siendo una organización de comuneros cuyos objetivos principales se dirigen a la gestión de un patrimonio colectivo y procede por medio de asambleas en las que se busca alcanzar acuerdos consensuales, etc. Pero la eficiencia de su accionar se ha visto de algún modo resentida. Ello es visible en las faenas y trabajos colectivos rurales. Antes era complicado convocar a los comuneros, especialmente en el caso de las comunidades del altiplano, debido a la movilidad que caracteriza sus sistemas económicos familiares. Con todo, podían organizarse y emprenderse sin las dificultades derivadas de tener que convocar y reunir a comuneros cuya residencia –y no solo movilidad– más habitual son otras zonas agrícolas y las ciudades. Hay dificultades mayores hoy, entonces, para movilizar la comunidad en las tareas de sostenimiento de la calidad de los recursos y la infraestructura mediante la autogestión. Ello puede traducirse en el empobrecimiento y deterioro de los recursos y la infraestructura comunitaria, peligro ante el que se reacciona multiplicando los esfuerzos internos de los comuneros presentes o, cada vez con mayor frecuencia, demandando en el Estado soluciones con los cuales paliar los déficit de autogestión.

La segmentación de los comuneros en grupos rurales y urbanos no solo acarrea problemas, sin embargo. Para las comunidades aquellos se compensan, hasta cierto punto, con algunas ventajas derivadas de contar

con comuneros urbanos. En un período en el que las relaciones con el mercado y con el Estado se han diversificado e intensificado hasta niveles antes no experimentados, la presencia de comuneros urbanos no solo facilita los nexos de las unidades campesinas con agentes de mercado, sino que también la relación que individualmente y colectivamente los comuneros mantienen con el Estado. En esta última vertiente, las comunidades ven facilitado su accionar ante organismos estatales sectoriales aprovechando las posibilidades de información más oportuna y las gestiones más productivas que alcanzan acudiendo a la experticia urbana de ciertos migrantes.

9.4.2. *Los centros de hijos de pueblos*

Los centros de hijos de pueblos son organizaciones urbanas que reúnen en una comunión de propósitos a grupos de migrantes provenientes de una misma localidad rural. Esta comunidad de acción se estructura alrededor de objetivos sociales, culturales y económicos focalizados en la comunidad. El punto de arranque común de la organización es el anhelo de desarrollo (entendido como "progreso" y "adelanto") de la comunidad rural de origen. Las coyunturas en donde la mayor parte de estas organizaciones se crea son la solución de problemas o la canalización de necesidades existentes en la comunidad de origen en un momento determinado. Estas pueden provenir de un estado de cosas que en determinado momento se piensa como "postración" y "atraso" endémico que debe de algún modo remediarse por la dignidad de la comunidad y sus miembros. Sin que esto deje de estar ausente, en ocasiones también precipita su formación una situación de emergencia que convoca a los migrantes a cerrar filas para acudir en auxilio de la comunidad[34]. Son

[34] "[con ocasión de un temblor que derrumbó parte de la aldea rural] nosotros conversamos con personas del pueblo, a veces nos encontramos en la calle o en la casa a veces, o como yo también paso en el terminal [de abastos agrícolas], y yo un día me encontré con un señor... Lucas Coñajagua, que el es del pueblo de Sotoca... entonces un día conversando con él me dijo cómo no se forma un centro de hijos de Chiapa, me dijo; nosotros estamos trabajando aquí en el Centro Hijos de Sotoca, y estamos trabajando por la comunidad, en bien del pueblo y la misma gente, que cada vez está más decaído el pueblo [con menos habitantes permanentes], y alguien que tenga que ver por el pueblo nuestro. Claro le dije yo po', y así pasaron una, dos, tres semanas, un mes, y ahí nos volvimos a encontrar nuevamente [con migrantes de Chiapa]. Bueno, le dije yo, cuándo, ya po', fijemos una día, una hora pa' encontrarnos y armamos [organizamos] la gente de Chiapa" (Centro de Hijos de Chiapa). Otro ejemplo de percepción de necesidad con carácter de urgencia que convoca la acción de los migrantes proviene de la comunidad de Timar: "el pueblo sufría una necesidad, el derrumbamiento de su iglesia... entonces como la iglesia estaba con el techo malo, entonces nosotros queríamos arreglarlo, trabajar con esa finalidad de que con lo que se ganara [mediante

organizaciones que también suelen hacer explícito objetivos de índole social y cultural. Estos centros constituyen, por vía de los hechos, lugares de encuentro para individuos provenientes de una misma comunidad y en esa interacción estos objetivos llegan a hacerse explícitos, adquiriendo una importancia renovada en la mente de los comuneros. Otro tanto podríamos señalar respecto de temas culturales como el de la tradición, las costumbres propias y la reproducción cultural, en el sentido de que el espacio organizativo de los centros de hijos pueden puede llegar a cobijar actividades dirigidas a su fomento[35]. En este último caso, percibimos un agregado que consiste en la toma de conciencia acerca del deterioro de las formas de sociabilidad rural, la eventual continuidad de algunas de las expresiones culturales en los medios urbanos y la valoración positiva de ellas. Por lo que implica en cuanto actos de conciencia colectiva acerca de identidad, diferencia, otredad, selectividad de lo "tradicional" respecto de la comunidad, tal proceso difícilmente es anterior a un experiencia organizativa de los centros, focalizada en torno a la cuestión del progreso; esta organización es más bien un espacio de acogida y producción social de esas formas de conciencia. De manera general, queda la impresión, entonces, que las dimensiones sociales y culturales llegan a transformarse en objetivos explícitos de las organizaciones en el proceso; son elaboraciones ulteriores, surgencias más tardías. La génesis histórica de los centros de hijos de pueblo está íntimamente relacionada, entonces, al tema del "progreso" y, detrás de este, al de la movilidad social y a la ciudadanía. Complementariamente, van incorporándose asuntos sociales y culturales.

Los centros de hijos de pueblos se diferencian de una agrupación en que, idealmente al menos, aspiran a ser perdurables en el tiempo y en que se dotan de objetivos permanentes y metas explícitas. Es decir, alcanzan o al menos aspiran a una definida formalización como organización. La mayoría de ellas mantiene estatutos internos entendidos como sistema normativo que regulan el accionar de sus dirigentes y miembros en el desarrollo de sus objetivos. Mediante ellos quedan definidas las formas

actividades grupales para la reunión de fondos se acudiera en ayuda de la iglesia]. Así fue como en el primer año se ganó un poco, pero lo invertimos, lo tiramos a la libreta [de ahorros] que tiene la iglesia, y después [hicimos otras actividades], o sea, en lo que era la finalidad, trabajar y juntar dinero para ir en ayuda de la reparación del techo de la iglesia" (Hijos de Timar).

35 "[un objetivo] de nuestra organización es mantener nuestras tradiciones, nuestras costumbres, nuestras vivencias del pueblo de Putre que ya se remonta a 300 años, con la llegada de los primeros habitantes ahí el año 1700, mantener viva en toda su expresión y en todas sus formas, sin alterar las raíces, ni cambiar, sino que queremos mantener el cómo funcionaba años atrás... mantener nuestras tradiciones y nuestras costumbres. Lo otro es salir adelante con nuestra sede social, tener una casa que realmente merezca la pena [tenga valor] como sede social para un Círculo Social nuestro" (Hijos de Putre).

de ingreso al grupo, la duración, los roles, las funciones y límites de la actuación de la directiva, la participación de los socios en las actividades tanto urbanas como rurales, las formas de sanción para los socios que cometen infracciones o no pagan las cuotas correspondientes, etc. Se trata, por cierto, de un marco de referencia al interior de cuyos límites generales son toleradas dosis variables de informalidad que hacen posibles ambientes con relaciones más próximas, una más fácil adaptación de los que se incorporan como miembros y el ajuste de la actuación de la organización ante circunstancias o escenarios cambiantes. En suma, prevalece una saludable cuota de informalidad que hace más placentera la participación en la organización y más eficiente la obtención de resultados positivos[36].

En la ciudad de Arica constatamos la existencia de 14 centros de hijos de pueblo. En la ciudad de Iquique también existen algunos, correspondientes a comunidades de la zona interior de la provincia homónima. El espacio geográfico de proveniencia más circunscrito respecto de los centros con sede en Arica se explica por las tempranas migraciones desde los valles de Iquique a Arica durante el período del Puerto Libre, del Polo Industrial y de la Reforma Agraria, entre los años de la década de 1950 y la primera mitad de la de 1970, amplitud temporal que no han conocido las migraciones aymaras a Iquique. Las organizaciones de Arica corresponden, con una sola excepción, a comunidades de valles. Una explicación de la ausencia casi total de centros de hijos de migrantes del altiplano radica, en parte, en que las migraciones desde esta última zona son más recientes y los migrantes se encuentran aún en fases de estabilización de sus procesos de asentamiento urbano, lo que los obligaría a concentrar sus esfuerzos en el desarrollo de sus unidades familiares, más que en el de la comunidad de proveniencia. En etapas posteriores de la migración surgirán eventualmente centros de hijos de pueblos altiplánicos. Pero creemos que existe un obstáculo estructural que podría limitar la emergencia, aun en el largo plazo, de estas organizaciones urbanas. Como indicáramos más arriba, existe una importante diferencia entre comunidades translocales de origen sucesorial y agrícola de los valles. Recordemos que, entre las primeras, la identidad entre comunidad y grupo de parentesco, así como

[36] Una idea de la flexibilidad, tolerancia, pero también creatividad con que actúan internamente estas organizaciones lo da el siguiente testimonio: "[por estatutos] el socio que no paga en seis meses la cuota queda fuera, pero eso siempre lo hemos visto que las cosas se estiren un poco... con la asistencia de CONADI que salió ahora, hay beneficios de becas para los niños, escolares, estudiantes, entonces en temporadas que se solicita [la beca] nos vienen a pedir un certificado, por el asunto de que tiene que presentarlo una organización, para que opte a la beca, entonces nosotros... [con] los socios que no se han retirado del todo... [tienen] que tener las cuotas al día pa' extenderles el certificado; eso se ha hecho siempre" [Hijos de Chiapa].

la carencia de órganos institucionalizados deja a las redes de parentesco y a agrupaciones más efímeras en una posición prevaleciente como instrumentos colectivos de apoyo a la migración altoandina y a la reproducción social aymara urbana.

Cuadro 27
Centros de hijos de pueblos activos en Arica, 1996

Organización	Sector geográfico de origen
1. Centro de hijos de Caquena	Altiplano
2. Círculo social hijos de Putre 3. Hijos de Zapahuira 4. Centro de hijos de Socoroma 5. Comité hijos de Chapiquiña 6. Hijos de Saxamar 7. Hijos de Timar 8. Hijos de Codpa 9. Hijos de Camiña 10. Hijos de Chiapa 11. Hijos de Sotoca 12. Centro de hijos de Sibaya 13. Centro de hijos de Huaviña 14. Centro de hijos de Parca	Valles

Fuente: Información etnográfica, Tarapacá, 1996.

El número de miembros de una organización de Hijos de Pueblo varía, en los casos conocidos, entre 30 (en las organizaciones menores) y 150 participantes (como en el caso del Círculo Social y Cultural de Hijos de Putre, quizá la de mayor tamaño existente en la región). En general las comunidades de los valles –donde han proliferado este tipo de organizaciones– son de pequeño tamaño comparativo respecto de regiones andinas de países vecinos, por lo que el peligro de llegar a límites críticos de participación por falta de un mayor contingente de base es un peligro latente[37]. Hay casos de centros en los que problemas de participación los ha llevado a recesos prolongados. En este problema finca una de las razones que motivan a los centros en el desarrollo de actividades de difusión. Estas buscan principalmente incentivar a los migrantes de la comunidad que

[37] Ni hablemos del caso de las comunidades sucesoriales del altiplano con promedios de miembros muy bajos. Una de tamaño mediano, como Chulluncane, cuenta en total con 31 hogares, entre rurales y urbanos, comuneros y no comuneros, integrados y en proceso de disolución de sus relaciones con el conjunto. La mayoría de las sucesoriales son todavía menores, oscilando su tamaño alrededor de los 20 hogares.

no son socios del centro respectivo para que se incorporen y participen. Con todo, es el tipo de organización urbana local aquí analizada que logra una mayor convocatoria para sus actividades (según nuestras cuentas, el promedio de participantes es de 68 personas). Digamos todavía que, a diferencia de las cofradías religiosas, sus objetivos están dirigidos hacia campos de actividad más amplios, lo que hace de los centros organizaciones que no solo gozan de mayor convocatoria, sino que emprenden acciones más continuas y variadas.

Una de estas actividades es la búsqueda de financiamiento. Comparándolas, son el tipo de organización local urbana que logra desarrollar mejores fórmulas de recaudación de fondos. La forma más típica de financiarse es mediante cuotas mensuales de los socios y actividades para reunir fondos como rifas, *guatia* (un tipo de comida típica muy valorada que suele prepararse solo en ocasiones festivas especiales o para su venta, como en este caso), otras comidas "a beneficio", patrocinio de eventos festivos –como los "tambo"– destinados a reunir fondos, etc. En ellos participan no solo los socios, sino que una red bastante extensa de familiares, amigos y conocidos convidados a colaborar con la causa del centro. Cuando cuentan con grupos folclóricos o juveniles asociados pueden alcanzar algunos ingresos de actividades en que estos participan (una invitación a tocar música andina, por ejemplo, es normalmente retribuida en dinero). En general, es un tipo de organización que ha logrado desarrollar redes bastante extensas de relaciones con instituciones y personas, desde las que obtienen aportes de recursos financieros indispensables para el cumplimiento de sus fines.

Los centros de hijos de pueblos son un nicho fértil para el desarrollo de grupos organizados derivados que pueden, eventualmente, alcanzar una independencia completa. Sus objetivos son ciertamente más circunscritos. Haremos mención de tres tipos: los "comités de adelanto", los grupos juveniles y los grupos folclóricos.

Los comités de adelanto podemos ubicarlos respecto de los centros de hijos de pueblo en dos posiciones características. Pueden, en primer lugar, constituir grupos operativos encargados de implementar ayuda al pueblo de origen ante emergencias, pero también ante un imperativo más general de "progreso" local materializado en el mejoramiento de infraestructura productiva, la "modernización" del equipamiento comunitario de servicios (luz domiciliaria y alumbrado público, agua de cañería, edificaciones sociales), de los espacios de recreación (plazas, juegos infantiles, canchas de fútbol, etc.) y de las sedes del culto (iglesia). Pero los comités pueden ser o, más bien, fueron para los centros ya constituidos, los embriones desde los que se desarrolló la organización que reúne hoy a los hijos de la

comunidad. Formados por algunos individuos especialmente inquietos de la suerte del terruño y que emprenden acciones sostenidas en el tiempo, los comités poco a poco logran incorporar a más migrantes y aumentan en número. Su desarrollo incentiva un proceso interno de reorganización que busca darle mayor formalidad a la organización y el desempeño de sus miembros. Llegados a este punto tenemos entre las manos a un centro de hijos de pueblo. El riesgo, que ya planteáramos, es que si se le da a la organización un grado muy alto de rigidez, esta termina por limitar su eficiencia y capacidad de reacción. Por otra parte, los comités de adelanto se emparientan con comités rurales equivalentes en cuanto a su espíritu, cuyas primeras señales encontramos durante los años treinta de este siglo en las principales comunidades de los valles y que ya en los sesenta habían llegado al altiplano. Tenían por objeto articular una demanda hacia las autoridades provinciales y los responsables de organismos sectoriales del Estado en la solución de su situación de aislamiento del "progreso". Las soluciones requeridas consistían en la construcción de caminos, el desarrollo de obras de infraestructura productiva y de servicios y la creación de escuelas (todo un programa de cambio, como se puede ver). No es desdeñable la idea de que los comités urbanos, los centros de hijos y sus orientaciones desarrollistas hayan surgido desde estas experiencias de organización y gestión rurales.

Las agrupaciones juveniles son una novedad entre los centros de hijos de pueblos. Las inquietudes de los jóvenes migrantes aymaras cuando derivaban hacia una forma organizativa lo hacían, mediado o no por un centro de hijos, hacia la constitución de grupos de baile o cofradías religiosas. Recientemente, una alternativa de organización pasa por plantearse objetivos culturales del tipo cómo rescatar o revitalizar tradiciones y costumbres. Desarrollan, por así decirlo, una demanda interna de etnicidad[38]. Comparten con algunas asociaciones indígenas urbanas una demanda etnicista y emergen como grupo desde estratos jóvenes con niveles educacionales comparativamente más altos; pero a diferencia de estas, aquellas endosan esa demanda hacia el Estado. En ambos casos, lo que está de por medio es una visión crítica de la pérdida cultural y la resistencia a una transformación alienada[39].

---

38 "... en el Círculo Social trataban de rescatar, de vivir... [los] bailes, tradiciones, pero lo graves es que solo cuando hay presentaciones, no te enseñan, ellos están ahí no más, no se acuerdan, entonces nosotros queríamos aprender algo, la historia, cómo se formó, y así empezamos a estar haciendo actividades también" [Organización Juvenil de Putre].

39 Al menos en superficie y en relación con prácticas culturales simbólicamente fuertes como marcadoras de identidad local y étnica.

Las pasantías colectivas (el patrocinio colectivo de ocasiones religiosas y festivas) son un fenómeno emergente en la relación entre las organizaciones de hijos de pueblos y sus localidades rurales. Aquellas se dan también con el concurso de núcleos de migrantes que por su condición *ad hoc*, para la ocasión, no alcanzan la condición de organizaciones, en ausencia de una entidad de este tipo entre los residentes urbanos. Como hemos dicho, los centros de hijos de pueblos frecuentemente se involucran en acciones como la reparación de la iglesia del poblado natal, la donación de mobiliario y objetos de culto para esta, la coordinación de visitas del sacerdote, etc. Más recientemente, lo hacen mediante el patrocinio de las celebraciones religiosas. Como es sabido, el desarrollo de las celebraciones patronales y otros ritos comunitarios colectivos se organizaba y costeaba por medio de un sistema de pasantías que tomaban a su cargo por turnos las unidades domésticas de la comunidad y, veces, los "yernos" (aliados) pertenecientes a otras comunidades. En la actualidad, debido al costo creciente que esas obligaciones rituales tienen para los patrocinantes[40] y a la ausencia de garantías de retribución equivalente de la inversión por parte de quienes asisten, las unidades familiares comuneras se resisten a asumir sin más el peso de esas obligaciones. Podemos señalar, también, el surgimiento de facciones religiosas que rompen la igualdad basal de las distribuciones de las pasantías y, otras veces, el desinterés de grupos familiares que prefieren privilegiar ciertos planos de la comunidad y omitir o limitar el religioso-ritual, lo que conlleva similares consecuencias[41]. De esta manera, cuando el sistema de turnos falla la continuidad de las celebraciones religiosas está siendo tomado en sus manos por la propia comunidad. La participación urbana puede canalizarse mediante una organización de la comunidad como la Junta de Vecinos (a la que muchos siguen perteneciendo a pesar de vivir en la ciudad), pero, en otras ocasiones, se forman comités de fiesta ligados a la organización de hijos del pueblo o a algún grupo más débilmente estructurado que asumen de manera corporativa su organización y los gastos involucrados. Esto pueden hacerlo de manera exclusiva o, lo que es más corriente, compartiendo las tareas con el segmento rural de la comunidad.

Consignemos, por último, agrupaciones que pueden o no emerger relacionados con los centros de hijos de pueblos y que también mantienen

---

40 Por ejemplo, se ha impuesto como signo de brillo y calidad de la celebración contratar bandas electrónicas urbanas que ejecutan música "chicha", ciertamente mucho más caras que las que ejecutan instrumentos andinos o de bronce de extracción rural.

41 Situándonos en el nivel de los hogares, detrás de estas alteraciones advertimos, entre otros fenómenos, una ruptura de la economía del prestigio que, como un componente central, caracterizaba el sistema económico comunitario aymara previo.

objetivos culturales amplios como los grupos juveniles, pero que no están reclutados por criterios de edad; nos referimos a los grupos de folklore. Es de este modo que las comunidades translocales participan de eventos públicos que durante los últimos años han venido siendo patrocinados por una importante asociación gremial de locatarios del terminal de abastos agrícolas de Arica, básicamente compuesto por aymaras. Exponen costumbres, bailes, representaciones rituales, comidas y bebidas típicas de sus respectivas comunidades. Más que al fomento de prácticas culturales que forman parte de la vida cotidiana de sus comunidades, lo que cumplen son funciones de representación cultural en foro público. Muestran selecciones estereotipadas de productos culturales descontextualizados y que en la mayoría de los casos ya no se practican. Constituyen, sin duda, poderosos símbolos de identidad y es en este sentido que tienen una primera importancia cultural[42].

9.4.3. *Las cofradías religiosas*

Las cofradías son organizaciones a las que caracteriza la condición muy precisa de sus motivaciones y objetivos: celebrar a la virgen o al santo patrono de la localidad de origen mediante el baile, pero también de oraciones y formas de actuación ritual, ceremonial y festiva que son características de las celebraciones patronales en la localidad rural de origen. No les es ajeno, tampoco, la participación en otras fiestas locales cuando son invitados, en carnavales y en Pascua de Negros. Altos porcentajes de los migrantes acuden regularmente a las actividades que la advocación de los santos patronos de su localidad convoca, pero en este caso se prefiere, además, hacerlo organizadamente en conjunto con otros residentes urbanos de la comunidad y con una forma religiosamente más profunda de participación ritual[43].

---

42 La agrupación de estos grupos folclóricos se encontraba hace años enfrascada en una sorda competencia por la legitimidad regional de la cultura "andina" (ya que tienden a evitar la apelación de "aymara" que los conduce derechamente a un pasado de "indio" como categoría social desvalorizada) regional, en reacción a la notoriedad pública que vienen adquiriendo celebraciones del carnaval practicados por grupos de bailes de migrantes aymaras oriundos de Bolivia.

43 "... hacía muchos años que yo iba a la fiesta, pero siempre lo veía un poco fría, porque todos se dedicaban a bailar, a tomar, a divertirse nada más, pero lo más sagrado que era adorar al santo, no había... solamente el padre [sacerdote lo hacía]... en esa época no había ni comunidad cristiana tampoco, entonces de ahí la idea mía fue un día, me dije por qué no sacar [formar] un baile religioso, siempre me gustaba, y pa' nuestro pueblo" (Las Hijas de Belén).

Las cofradías son un fenómeno que no se agota en lo local. De hecho, entre todas las existentes en Arica, solo 20 son locales en el doble sentido de estar compuestas por migrantes de una comunidad y de que sus actividades religiosas están dirigidas a la celebración de los santos de cada una de ellas. Dejando a un lado esta minoría, entonces, la mayoría de las cofradías tienen una composición miscelánea: migrantes andinos, pero también devotos con orígenes étnicos diferentes; además, su actividad religiosa se circunscribe a santuarios microrregionales, provinciales o regionales (respectivamente, la Virgen de los Remedios de Timalchaca, la Virgen de las Peñas o la Virgen de La Tirana), prescindiendo de devociones más particulares, como las de las pequeñas comunidades andinas.

Cuadro 28
Cofradías religiosas aymaras activas en Arica, 1996

Localidad que representa	Nº de agrupaciones	Año de fundación
–Pachama	3	1965,11985, 1992
–Belén	2	1984, 1988
–Zapahuira	1	1993
–Saxamar	1	1993
–Codpa	2	1967, 1993
–Timar	1	1967
–Pachica	1	1950
–Azapa	3	1979, 1991, 1993
–Livilcar	2	1968, 1989
–Lluta	1	1992
–Ticnamar	3	1961, 1964, 1993
Total	20	Entre 1950-1993

Fuente: Información etnográfica, Tarapacá, 1996.

Dos períodos de formación del subgrupo de las cofradías andinas son perceptibles. Salvando un caso como el de Pachica, un ciclo de formación se da en la década de 1960 (1961-68), relacionado con el momento de mayor intensidad y acumulación de migración desde los valles a la por entonces expansiva y dinámica ciudad de Arica. La otra se da durante la segunda mitad de 1980 y la primera de 1990 (1984-1993) en la que, por el contrario, la migración desde los valles ha declinado en intensidad y la situación de la ciudad es más bien depresiva, pero en donde, en cambio, reconocemos una profusa actividad de la Iglesia católica con

organizaciones eclesiales de base, bailes religiosos y cofradías. De esta manera, aunque la emergencia, en ciertos casos traslado y, de manera más precisa, la recreación de las cofradías andinas en Arica solo puede entenderse si primero existen procesos migratorios y de constitución de sistemas de relaciones sociales, de comunidades translocales en definitiva, ello no puede del mismo modo que la migración asociarse tan directamente a procesos económicos expansivos o recesivos, sino que más bien, intuimos, a la vigencia de ambientes e instituciones proclives al desarrollo de la actividad religiosa urbana popular.

Las cofradías son una vieja institución en los Andes, tanto como la constitución del catolicismo andino en las poblaciones quechua aymaras, pero en la región está lejos de ser exclusiva a estas etnias. Históricamente, tiene a la comunidad como marco institucional y a sus miembros como actores de formas rituales en que la fe se expresa mediante la coreografía y el baile. En las comunidades de los valles de Tarapacá y Arica su vigencia se ha atestiguado desde tiempos coloniales (Núñez, 1989). Más accesibles y susceptibles de control, con más población y, por tanto, sujetas a procesos de evangelización más intensos, las cofradías son un fenómeno que en la región se circunscribe a las comunidades aymaras de los valles. La ritualidad aymara en la alta cordillera andina parece permeada más por el sistema religioso que caracterizó a las regiones sur occidentales de la altiplanicie andina, principalmente compuestas por comunidades ganaderas, en el que conserva mayor potencia una impronta simbólica y religiosa indígena. Una hipótesis complementaria que quizá deba explorarse es que, en cuanto forma de religiosidad popular no exclusivamente andina, en el plano cultural este tipo de expresión religiosa puede ser una tierra de tránsito interétnico, de espacio de circulación de "indio" a "popular" o, cuando menos, a "andino" conservando solo una referencia geográfica y no necesariamente étnica. Sabemos que fenómenos de este tipo han caracterizado los procesos de constitución de identidades colectivas de las zonas de valles desde mitad del siglo pasado, aproximadamente. Todo ello contribuye a darnos una explicación plausible de una consecuencia de largo plazo: terminando el siglo XX el fenómeno de las cofradías sigue limitándose a las comunidades de los valles. Recalquemos todavía que el fenómeno de la cofradías en el medio aymara está sujeto, por una parte, a condiciones de posibilidad y límites impuestos por la comunidad en la que surge y actúa pero, por otra, también establece dependencias con la Iglesia católica; constituye de esta manera un tipo de organización e institución religiosa ubicada en la zona de articulación entre comunidad y la institución de la Iglesia católica. Este hecho básico no ha cambiado en tiempos modernos, por

lo que no podemos considerarlas simplemente un órgano de comunidades translocalizadas, sino también en su relación con instituciones y procesos culturales más vastos.

El promedio de miembros de una cofradía del tipo que estamos analizando es de 37 personas, entre bailarines y socios. El número de personas involucradas con la organización se incrementa y decrece cíclicamente. Durante los días de celebración religiosa se les unen y reciben colaboración de una cantidad de familiares y amigos. Luego que la festividad pasa, solo algunos grupos logran mantener un número significativo de socios, además de los bailarines y dirigentes (que constituyen, por así decirlo, el núcleo duro de la organización), lo que se asocia con buenas capacidades de administración y conducción, así como de motivación interna alrededor de los objetivos del grupo. En las demás, los problemas de participación suelen ser endémicos. La gran mayoría de los socios acuden cuando se aproximan las fechas de la festividad religiosa de la comunidad. El grupo crece, la organización se reconstituye, la actividad aumenta, el dinamismo interno es alto y el entusiasmo cunde. Terminadas las celebraciones todo vuelve a decaer. Es notoria la alta participación de jóvenes en las cofradías. Sin embargo, a medida que estos socios jóvenes adquieren cada vez mayores compromisos familiares y laborales su participación, ahora como miembros adultos y adultos mayores, mengua considerablemente y quedan en un segundo plano de visibilidad. Este tipo de deserción estructural, por así decirlo, deja a las cofradías con un nutrido contingente de jóvenes y con solo algunos mayores, lo que es visto por algunas personas como algo digno de lamentar[44].

Contraviniendo una constante general de las organizaciones aymaras[45], en las cofradías no solo hay una alta participación de mujeres. Además, estas ocupan con frecuencia cargos directivos. Con la excepción de una cofradía cuyos dirigentes son hombres, en todas las demás se documenta la existencia de cargos ocupados por mujeres. Es común que estos cargos sean los relacionados con la dirección y administración de la organización[46]. No viene al caso intentar una exploración en ex-

---

44 "... jóvenes sí hay, lo que ya no hay tanto es gente más adulta, de mi edad, o como mis hermanos, que ya no están aquí en el baile, por las responsabilidades..." (Kullaguas de Pachica).

45 Y en el mundo andino en general, donde es común que la participación política de las mujeres se da en su calidad de cónyuges de comuneros o dirigentes, o bajo la forma de agentes cuya influencia se desarrolla tras bambalinas o en un segundo plano.

46 "... tengo mis hijos lolos [adolescentes] que querían tirar para otros bailes. ¡No!, decía yo, ¡para Timar! [tienen que dirigirse]. Yo tengo sobrinas y sobrinos, con sus hijos, y formamos el baile, y así fue po'... yo a mi sobrina que la puse de secretaria, a mi yerna

tenso de esta anomalía. Bástenos asociar este hecho con el carácter de empresa familiar que muchas veces adquieren estas organizaciones; es decir, con el hecho de que el reclutamiento de bailarines y socios se da al interior de círculos de parientes o, lo que es lo mismo, de un grupo primario en el que es plausible la emergencia de dirigencias femeninas de organizaciones dirigidas al desarrollo de un campo de actividad en el que, culturalmente, se ha legitimado una intensa participación femenina por medio de expresiones como el baile.

Las cofradías ordenan normativamente sus acciones con reglas internas, algunas explícitas e incluso formalizadas bajo el formato de estatutos y muchas otras implícitas que forman parte de la cultura no escrita de la organización. Ellas van desde las características que deben reunir los socios, la conducta debida en contextos urbanos y en momentos en que tiene lugar la celebración religiosa, los procedimientos contemplados para la obtención de recursos con los cuales financiar viajes y ajuares, etc. De todos modos, entre una y otra cofradía hay bastante variación en cuanto al contenido de esas normas y a la rigurosidad con que se aplican, pero en todos los casos hay una base mínima de exigencias que son indispensables para la marcha de la organización y para prevenir dificultades[47].

El nudo central de la actividad de las cofradías son los viajes anuales a la comunidad de origen en la fecha de celebración del santo patrono. La organización y sus miembros individuales requieren resolver y solventar varios gastos, empezando por el traslado, la alimentación y el alojamiento de la comitiva. Los trajes de baile suelen ser costosos, se necesita tener una o más mudas y, además, cada cierto tiempo se procede a su renovación. La organización tendrá que contar con instrumentos musicales si entre sus socios ha logrado conformar una pequeña banda de música o, si no es el caso, cada año deberá contratar

que la puse de tesorera, y yo me hice la presidenta, porque yo fui la iniciadora de todo, y después invitamos a gente del pueblo, invitamos niños de afuera [del círculo familiar más inmediato] y así" (Caporales San Juan de Timar).

47 "Hay estatutos internos del baile. Por ejemplo, la regla es... que una niña cumplía su cargo durante tres años, ella se va a la fila, ingresa otra niña a ocupar su lugar, y así cumplió los tres años, vuelve otra vez, esa es una de las reglas. La otra regla es que no puede ser casada la niña para ingresar al baile. La otra regla que es interna del baile es que si, por decir, la niña tiene un mal comportamiento, por decir, una, dos, tres veces consecutivas se ha portado mal, automáticamente queda eliminada del baile. Tampoco puede haber una persona, como se llama, un mal elemento porque hay mucha juventud, hay muchas niñas. Usted sabe que nunca van a decir "ella fue", sino que siempre dicen "las hijas de Belén"... entonces esas reglas, todas esas están establecidas en él. Tenemos un estatuto personal del baile" (Hijas de Belén).

una que acompañe a los danzantes. Los recursos necesarios se obtienen mediante los aportes individuales, en parte o en su totalidad, pero con más frecuencia la cofradía se transforma en una pequeña empresa activamente involucrada en reunir fondos por medio de actividades como *guatias*, rifas, fiestas comerciales, "tambos", "ramadas" para la venta de alimentos, etc.[48] En algunas cofradías existe un sistema complementario de financiamiento consistente en el "padrinazgo" que una persona o un grupo familiar ejerce en un miembro del grupo de danzantes, financiando la totalidad o parte de sus gastos. A lo anterior se agregan donaciones de socios o simpatizantes externos pudientes. Son estas también formas mediante las que padrinos y personas afines a la organización y dotadas de mejores recursos económicos pueden representar su fe. Con todo, a veces el financiamiento se transforma en un obstáculo difícil de superar. No es raro que los programas anuales para reunir fondos se atrasen y una febril actividad tenga lugar en las proximerías de las fiestas patronales, sin el éxito esperado. La solidaridad comunitaria no siempre les permite salir del paso. Especialmente costosas son las bandas de músicos, etcétera.[49]

9.4.4. *Los clubes deportivos*

En realidad se trata de clubes de fútbol aymaras en la ciudad. Otros deportes no han recibido un grado de atención tal que llevara a sus aficionados a formar clubes y a organizar, como en el caso de Arica, una Liga Andina de Fútbol compuesta actualmente por 24 clubes. Asimismo, una liga con todavía más equipos se formó, con los auspicios de CONADI,

---

48 El siguientes testimonio es bastante ilustrativo de lo anterior: "por ejemplo, yo tengo una sola bailarina, la mamá de ella tiene tres, entonces yo tengo que reunir una cantidad de plata, de 45 mil pesos [unos US$ 120 de ese entonces] durante el año para poder sostener el baile y pagar los gastos, ya sea banda, movilización y comida para los músicos. La mamá de ella tiene que pagar... [más] durante el año porque ella tiene más bailarinas. Ya, ¿y cómo pagamos esa plata? Por supuesto que a nadie le sale del bolsillo de nosotros para pagar, claro que la persona que no quiere trabajar, lo paga, ¡pero la mayoría no... todas las demás trabajamos una vez al mes. Todos los meses hacimos una guatia aquí mismo... y esa plata que ganamos en la guatia la repartimos entre todos los socios y así vamos reuniendo la plata. Nosotros en el año estamos obligados a hacer cinco guatias y con... [ellas] estamos financiando el gasto para subir a Belén" (Hijas de Belén).

49 "... estamos esperando... hacer las costumbres de mi tierra... [pero] ahora se aplazó otra vez, por eso también que tenimos déficit... porque somos todos pueblos del interior de baile, y los bailes siempre estamos con problemas de ir, y la banda, y las bandas son las que piden caro, entonces cuesta, y otra que como son pueblos chicos, uno va a hacer algo y no hay cooperación" (Caporales San Juan de Timar).

en la ciudad de Iquique. El fútbol es el deporte más popular en Chile y su popularidad entre los aymaras fue tempranamente adquirida en las comunidades rurales. En algunas de ellas, las más cercanas a las factorías salitreras, ciertos enclaves mineros de la cordillera y a Arica, el fútbol fue conocido y se lo empezó a practicar posiblemente ya hacia la década de 1930. Su llegada y el inicio de su práctica es contemporánea con procesos de integración de la zona interior de la región mediante un incremento de las relaciones con los mercados (laborales, principalmente), de la acción del Estado (escuelas, infraestructura caminera, servicio militar obligatorio) y la difusión cultural que facilitaron los medios de comunicación de masas (primero la radio y, más tarde, también periódicos, luego que se generaliza el castellano y la lectoescritura). El fútbol, de esta manera, no es un fenómeno urbano sino que acompaña como práctica de tiempo no laboral masculino a las migraciones aymaras en la ciudad.

A diferencia de otras organizaciones urbanas asociadas con las comunidades translocales, los clubes deportivos tienen una distribución por zona ecológica más homogénea que los centros de hijos de pueblos y las cofradías, todos concentrados en los valles. En este caso, de 24 clubes que conforman la Liga Andina de Fútbol, 10 corresponden al altiplano (nueve de comunidades de la alta cordillera chilena y una de San José de Kala, una comunidad boliviana fronteriza). Los restantes derivan de comunidades de valles bajos. Hay todavía una excepción, correspondiente a una agrupación urbana de jóvenes aymaras que no reconoce una pertenencia a una comunidad particular. El número promedio de socios por club llega a 40 personas. Al igual que como otros tipos de organizaciones de las comunidades translocales, los clubes de fútbol se financian con cuotas sociales, de entradas a eventos deportivos indígenas urbanos y actividades sociales como "tambos".

Inicialmente con un franco predominio de clubes de los valles, su composición se ha ido abriendo durante años recientes para incluir más clubes del sector altiplánico (incluido uno de migrantes aymaras bolivianos y una agrupación urbana) interesados en participar de los campeonatos anuales de la Liga. Esta apertura se relaciona con la relación de apoyo que la Liga ha venido recibiendo en años recientes de parte de CONADI. Funcionarios de esta repartición pública se interesaron no solo por contribuir a consolidar el espacio de acción cubierto por estos clubes comunitarios aymaras urbanos, sino que también a expandir su cobertura hacia otras zonas aymaras. Se morigeran así las tendencias centrípetas que afinidades internas y prejuicios hacia otros segmentos aymaras presentes en la región mantenían los clubes vallesteros.

Cuadro 29
Clubes deportivos aymaras activos en Arica, 1996

Clubes	Sector geográfico
1. Deportes Parinacota 2. Los Andes de Guallatire 3. Hijos de Caquena 4. Deportivo Surire 5. Real Unión Tacora 6. Unión Visviri 7. Hijos de Guacollo 8. Huracán de General Lagos 9. Alianza Colchane	Altiplano
10. Unión Putre 11. Real Belén 12. Andino de Belén 13. Santiago de Belén 14. Unión Tignamar 15. San Andrés de Chapiquiña 16. Deportes Socoroma 17. Trasandino de Socoroma 18. San Bartolomé de Livilcar 19. Peñaflor de Molino 20. Deportes Chapisca 21. Hijos de Timar 22. San Martín de Codpa	Valles
23. Pacha Aru	Arica
24. San José de Kala	Bolivia

Fuente: Información etnográfica, Tarapacá, 1996.

Dando continuidad a su origen rural y comunitario[50], los clubes se estructuran en referencia explícita a su comunidad de origen. Lo hacen de dos maneras: mediante etiquetas nominales y por los mecanismos de reclutamiento de miembros. En el primer caso, reparemos que sus nombres están inequívocamente referidos a las comunidades de origen, pero también es admisible prestar atención a que, de sobreañadido, suelen agregar referencias a símbolos comunitarios (santos), a su filiación con el grupo (hijos de), a la unidad que la recorre (unión …); por ejemplo, San Martín de Codpa, Hijos de Timar, Unión Ticnamar, etc. En el segundo,

[50] A la práctica del fútbol organizado con base en comunidades que compiten entre sí, no necesariamente a la continuidad de las organizaciones.

las reglas que comandan la incorporación de miembros demandan que, salvo una cuota menor, todos sean originarios o descendientes de personas oriundas de la zona interior y, es más, que sean de la comunidad que representa deportivamente. La Liga, además, funciona aparte de otras asociaciones de fútbol amateur de la ciudad de Arica. ¿Cómo entender estas peculiaridades?

Propongo una vía de exploración basada en dos factores. Primero, el de la competencia intercomunitaria como institución andina de vieja raigambre que opera como mecanismo de distribución de un capital simbólico de primera importancia (el prestigio colectivo), en una sociedad básicamente igualitaria. El recurso a esta hipótesis nos permitiría entender la notoria orientación comunitarista de los clubes de fútbol, el recurso a nombres comunitarios y las limitaciones impuestas a la incorporación de miembros provenientes de otras comunidades. Son comunidades translocales en competencia en arenas urbanas y en campos que ya no son los de las batallas rituales o la defensa de la comunidad ante las pretensiones territoriales que padecen dentro del sistema de comunidades de los que forman parte; en competencia por alcanzar el prestigio de ser mejores, superiores, más hábiles, más vigorosos, de ser dignos de la tierra y los ancestros que formaron la comunidad, etc. Se advertirá que un sistema de competencia de esta naturaleza presupone una sólida identidad localista y una dicotomización nosotros/ellos altamente definida. La competencia y, llegado el caso, el conflicto intercomunitario como práctica y la memoria que respecto de ella se construye, en cualquier plano que se dé, es uno de los instrumentos privilegiados en donde se constituye y reproduce la identidad comunitaria. Segundo, complementariamente, debemos acudir a la idea de fenómenos de segmentación étnica urbana. La ciudad es el espacio privilegiado del encuentro con el otro y, al mismo tiempo, el lugar donde se objetivan las diferencias étnicas, el prejuicio y las jerarquías etnoclasistas. En ella encontramos simultáneamente una dinámica de incorporación en algunos planos (como el económico), pero también de refracción (social y cultural). Esta segunda faz de la existencia aymara urbana nos ayudaría a entender el esfuerzo deliberado de los clubes comunitarios por crear una asociación exclusivamente aymara.

9.5. Un modelo genético de las organizaciones urbanas de la comunidad translocal

A la pregunta acerca de cómo se constituyeron las comunidades translocales podemos organizar una respuesta en dos niveles: el de las relaciones sociales que la constituyen y el de los grupos y organizaciones

que la han llegado a caracterizar. En este apartado presentamos un esquema genético del desarrollo de las organizaciones urbanas de la comunidad translocal.

Hemos definido a las comunidades translocales como sistema de relaciones de individuos y hogares entre sí, entre estos y grupos u organizaciones o entre organizaciones de la comunidad aymara, rurales y urbanos. Al interior de la comunidad translocal podemos distinguir un segmento rural al que se le ha prestado atención en capítulos anteriores y, por otra parte, un segmento urbano. Para que este último faculte la formación de organizaciones, la totalidad de los migrantes o, con mayor frecuencia, sectores de estos (los residentes en un centro urbano), facciones, los miembros de un linaje o un sublinaje, etc., deben reconocerse como tal segmento migrante y verse a sí mismos como grupo (con identidad parental o al menos con un mismo origen geográfico) e interactuar en algún sentido definido por esa misma pertenencia colectiva en la forma como ella se exprese. El mínimo podría estar representado por la sociabilidad básica que es debida a quienes se reconocen como parientes y coterráneos.

Aportado lo anterior, hay ya una base creada para proceder como grupo en dirección hacia esa entidad más general que es la comunidad translocal[51]. Para que ello ocurra debe surgir una iniciativa traducida en objetivos o metas explícitos que convoquen a la movilización de todo o una parte, más frecuentemente esto último, del grupo de migrantes. No debe perderse la perspectiva, sin embargo, que este actuar puede estar marcado por el signo de la unidad y la solidaridad, pero también por el de la división y el conflicto. Esta última orientación también puede derivar en la formación de organizaciones, precisamente como un medio para fortalecer sus posiciones de fuerza en el conflicto. Tenemos entonces dos tipos de dinámica general de formación de organizaciones aymaras urbanas, dualidad que es también extensible a la situación rural. En su desarrollo, ambas siguen lógicas distintas. En una prima una lógica de diferenciación institucional y funcional. En la segunda, una de duplicación mimética. A continuación presentaremos un esquema organizador de las relaciones genéticas entre los tipos de organizaciones urbanas que venimos analizando. En otros segmentos de esta tesis se aborda la relación entre organización local, claro que con énfasis en lo rural.

Una antesala posible en la formación de organizaciones es una entidad que surgió a propósito de las iniciativas históricas de desarrollo local rural: los comités. En los medios urbanos podemos entenderlos en una forma

---

51 Y también en otras direcciones, por cierto, como por ejemplo hacia el beneficio particular de las unidades en interacción, lo que es muy común y una de las claves de la adaptación socioeconómica urbana de los migrantes aymaras.

restringida como comités de adelanto; es decir, como unidades ejecutoras de mandatos de un grupo más amplio de migrantes con fines de apoyo y desarrollo hacia la comunidad rural. Según la información que disponemos, han emergido como fase previa a la formación de algunos centros de hijos de pueblos. De manera más útil también podemos verlos como unidades ejecutivas delegadas para una gama más amplia de propósitos, que en algunos casos pueden dar origen a organizaciones y en otras no, ya que con el logro de las metas propuestas se disuelve el comité y el grupo baja su perfil de actividad colectiva. Alternativamente, las organizaciones pueden emerger como resultado de iniciativas particulares, del interés de individuos que empiezan a nuclear a su alrededor de otros miembros de su comunidad, normalmente parientes, núcleo que con el paso del tiempo considera la necesidad de formalizar el desarrollo de sus acciones y dar un sentido más preciso a sus objetivos. Este segundo tipo de dinámicas parece caracterizar el surgimiento de las cofradías, porque están muy relacionadas con devociones familiares (de familias extensas o sublinajes), las que funcionan como agentes promotores y dinamizadores. Acerca de las cofradías debemos recordar que establecen una notable dependencia también hacia una institución externa como la Iglesia católica. No tanto en cuanto a su génesis, pero sí, definitivamente, en cuanto a su reproducción y continuidad, la acción de la Iglesia tiene un impacto importante. Posiblemente también lo tenga, de manera indirecta, en la deslocalización de las cofradías. Los clubes de fútbol, la otra organización urbana aymara característica, posiblemente debe su génesis a iniciativas individuales, como también a la acción de representantes delegados para ese fin.

Bajo la modalidad de derivaciones de los centros de hijos de pueblo pueden surgir organizaciones y comités. Los comités de adelanto son una modalidad de implementar grupos de trabajo orientados hacia el desarrollo de las localidades. Entre los aymaras su origen es rural y se remonta a las primeras iniciativas desarrollistas internas que grupos de campesinos empezaron a impulsar en la zona ya hacia fines de los años treinta. En los medios urbanos han surgido y siguen emergiendo desde la iniciativa de grupos de migrantes, sin que tengan que basarse en una organización plenamente establecida. Asimismo, si en algunos casos anteceden la formación de un centro de hijos y son la causa eficiente de su fundación, también emergen como unidades generadas por los centros con el fin de hacer posible un despliegue más eficiente de acciones en pro del desarrollo de la comunidad. Cualquiera sea su situación respecto de los centros, los comités de adelanto pueden tener una vida corta o prolongada según el tipo de objetivo propuesto y la persistencia de los esfuerzos desplegados por el grupo o el centro. Otro miembro de la familia son los comités de fiesta. Estos han visto la luz durante las últimas dos décadas y se asocian, con los detalles que ya consignamos, a

una crisis del sistema de cargos religiosos en las comunidades aymaras. Son una alternativa colectiva dirigida a dar continuidad a instituciones, contextos de interacción y factores de identidad grupal de importancia para la comunidad.

Mientras los comités son unidades de organización normalmente *ad hoc*, creadas para el momento, la ocasión y objetivos determinados, los grupos juveniles y los grupos folclóricos se nos presentan con atributos de organización más definidos: son grupos relativamente estables en el tiempo o por lo menos pretenden serlo, tienen objetivos explícitos que le dan sentido a la acción grupal y han formalizado en mayor o menor grado normas y procedimientos por los que dirigen sus actos. Los ejemplos conocidos de grupos juveniles se han formado luego que entre los migrantes urbanos se creó una organización de residentes. En teoría, sin embargo, también podrían surgir como una iniciativa autónoma desde el grupo migrante, sin que su existencia esté mediada por un centro de hijos o círculo social de residentes.

La posibilidad de tener fuentes de origen ubicadas en distintos niveles del sistema de relaciones aymaras urbanas se manifiesta de manera más clara entre los grupos folclóricos. Algunos de ellos se formaron bajo el alero de los centros de hijos de pueblos, pero otros tantos lo hicieron a partir de los grupos de residentes. En el origen de los bailes de carnaval, sin ir más lejos, tienen un peso importante las iniciativas familiares, en el estilo como lo que describiéramos para las cofradías. En este caso, se trata de organizaciones urbanas equivalentes. Divergen en cuanto a la orientación ritual que siguen y a la presencia, en un caso, y ausencia, en el otro, de la influencia de la Iglesia católica.

CONCLUSIONES

a) Discontinuidad histórica, formación de un espacio andino regional y de un sistema de comunidades

El Estado colonial, procediendo sobre una realidad social preexistente, define un ordenamiento político administrativo en jurisdicciones con varios niveles de inclusión, empezando por el virreynato del Perú y sus dos audiencias. Económicamente, el espacio colonial andino se organiza basado en la minería de la plata. Ella tiene la capacidad de definir y organizar un basto espacio económico y de dar origen a un activo mercado interno colonial en toda la amplitud del área andina. El corregimiento de Arica, una unidad administrativa de nivel provincial que aquí analizamos, fue creada en 1565. En 1768, por su parte, es separado Tarapacá de Arica, erigiéndose en una unidad administrativa independiente. Esto obedecería al interés de la administración colonial por asegurar un mejor control en la minería de la plata, misma que durante el siglo XVIII tuvo un significativo repunte en esta última zona. La delimitación inicial del corregimiento corresponde, con algunas variaciones (la más notable de estas se encuentra en el extremo norte, correspondiendo a la ciudad de Tacna y sus alrededores), con unidades político-administrativas republicanas peruanas y chilenas, incluso actuales. La I Región de Tarapacá de hoy replica el territorio del corregimiento de Arica y, en su interior, la provincia de Iquique se ajusta casi exactamente con la provincia colonial de Tarapacá.

Una estructura agraria profundamente transformada es la que resulta de la conquista y destrucción del sistema estatal Inca, del sistema de encomiendas del siglo XVI y de la acción del virrey Toledo. Con el objeto de promover los intereses de la Corona y ampliar el flujo de riqueza, impulsa tres grandes reformas, las que tienen consecuencias decisivas en la población indígena y la formación de una estructura agraria andina colonial. Con el objeto de garantizar la afluencia masiva de mano de obra indígena a la economía minería, estipula una forma de reclutamiento forzoso de fuerza de trabajo que se empleará a bajo costo en la minería,

conocida como la *mita* minera. Por su escasa población, por quedar el corregimiento de Arica orientado a otras funciones económicas respecto del espacio andino (arriería), pero además por contar con su propia actividad minera, esta zona no estuvo afecta de la mita de Potosí. En segundo lugar, para ampliar la oferta de bienes productivos y de consumo humano que la actividad minera requería, se modifica el tributo de uno en especies por otro en dinero; de este modo, presiona la población indígena, dirigiéndola al mercado de trabajo. El sector de las empresas coloniales (haciendas, obrajes, empresas de arriería, etc.) y los centros urbanos dispusieron así de mano de obra abundante y barata. En tercer término, se organiza la ocupación de la tierra y el asentamiento de la población indígena.

La política colonial de Toledo consideró la reducción de los indígenas en pueblos con fines de control político y adoctrinamiento religioso. A esas reducciones les fueron asignadas tierras para la manutención de la población y la generación de medios de subsistencia y tributación. Debido a la apropiación española previa de las mejores tierras y al declive brutal de la población nativa, resulta que las agrupaciones andinas pierden control de muchas de sus tierras y, las que retuvieron o que se les asignó, tendieron a ubicarse en sectores marginales o de menor valor relativo. Ello es bastante evidente en la zona de Arica y Tarapacá, según lo estudiado, donde las áreas más interesantes desde el punto de vista de su potencialidad para la producción agraria mercantilizable, ubicadas en valles bajos, quedaron regularmente en manos de españoles y, en cambio, aquellas localizadas hacia la cordillera andina fueron las que terminaron en manos indígenas. Una consecuencia derivada de esta política, así como de las leyes y ordenanzas que buscaron regular la vida indígena y también protegerla de los abusos y exacciones de particulares, es la definición de un sistema agrario con dos componentes: el español de las haciendas, orientado hacia el mercado, y el indígena reduccional, con una economía principalmente de subsistencia. El tributo en dinero aseguraba que ambos sectores se mantuvieran activamente relacionados.

La organización colonial de la sociedad en los Andes acarrea una profunda transformación, un cambio estructural, una verdadera revolución respecto de la situación existente al momento de la conquista y en décadas posteriores. Por lo pronto, la progresiva reducción de la diversidad étnica en la categoría general (fiscal, política, económica, social y cultural) de "indio". También, en lo que aquí nos interesa de modo particular, la profunda transformación de los espacios sociales andinos. La región que analizamos provee buenos ejemplos, según vimos. La riqueza étnica preexistente (*changos, pukinas, aymaras*), tiende a diluirse y reabsorberse paulatinamente en favor de una homogeneidad social y cultural (de indígena colonial), que resulta de la acción del sistema colonial sobre la

sociedad andinas. A su vez, por efecto tanto de las condiciones geográficas y ecológicas que imponen una distribución espacial discontinua de los recursos de interés como por las formas de coexistencia étnica y de dominio existentes (varias etnias y señoríos aymaras convergiendo en similares áreas), se presentaba un estado definido por varias líneas de afiliaciones sociopolíticas paralelas y entrelazadas en las áreas de convergencia. La organización del control y acceso a los recursos adquiría la modalidad de un "sistema de jurisdicciones territoriales compartidas". Por el contrario, el sistema de relaciones coloniales se expresa espacialmente por medio de jurisdicciones en varios niveles, exclusivas y excluyentes en un mismo nivel, donde las delimitaciones internas y externas debieron hacerse claras y definidas. Se pasa, entonces, de una modalidad de dominio compartido, multiétnico, flexible y acomodaticio a otra de jurisdicciones discretas. De lo anterior resulta la ruptura del régimen de complementariedad económica instalado en el nivel de unidades sociopolíticas amplias (acceso de los señoríos aymaras a productos de los valles occidentales y la costa marítima). Se transita desde un sistema de control vertical de pisos ecológicos con acceso directo a recursos, al de economías campesinas organizadas en pueblos y resguardos, donde la obtención de bienes complementarios se alcanza mediante el intercambio entre unidades sociales equivalentes, directamente o mediado por relaciones mercantiles. La dispersión territorial de los dominios de los señoríos y de los *ayllus* termina. La nueva territorialidad estructurada en niveles jerárquicos, dependiente de un sistema de autoridades *ad hoc*, delimitada y continua sigue un modelo peninsular. Las relaciones y el lenguaje del parentesco que unían las unidades sociales en varios niveles de agregación social, dan paso a relaciones fundadas en adscripciones fiscales y pertenencias residenciales locales.

Los cambios que impone la organización colonial de la sociedad se expresan nítidamente en la región mediante un sistema agrario espacialmente diferenciado. Se desarrolla un área de pequeña y mediana propiedad española en las tierras bajas y, deslindando con ella ya a partir de las zonas medias de los principales valles, un área de comunidades indígenas. Ambas se despliegan en un eje norte sur, pero distribuidos en altitudes y ecologías distintas, aunque vecinas. La presión española a las tierras indígenas en la precordillera andina fue permanente, pero contenida con éxito relativo durante todo el período colonial. Pulsaciones de actividad económica en la región (minería y arrieraje; por ejemplo, durante el siglo XVIII) aumentan las presiones a las comunidades; ella disminuye con los períodos de depresión y menor actividad. Se trata de una coexistencia dinámica, por momentos tensa y conflictiva, por momento planteada según relaciones más fluidas. En cualquier caso, mientras uno es un espacio de reproducción de fuerza de trabajo, y de generación de excedentes exaccionables por la Corona y los agentes

mercantiles coloniales, socialmente defensivo y de repliegue, el hacendal, en cambio, sigue una orientación mercantil, mantiene tendencias expansivas y demanda fuerza de trabajo proveniente o sustraída de las comunidades. Desde el otro frente, ahora oriental, el espacio andino regional también establece con su equivalente en los corregimientos de Pacajes, Carangas y Lípez una relación dinámica y por momentos conflictiva. En efecto, la delimitación de los límites del corregimiento de Arica rompe con las formas de territorialidad previas que incluían el acceso desde la altiplanicie a los valles y la costa. La reivindicación de esos dominios fue infructuosa, pero ciertas relaciones se mantuvieron hasta el siglo XVIII de manera debilitada y, según el análisis que proponemos, conectadas al pago de tributos, el cumplimiento de la *mita* de Postosí y a acuerdos con propietarios españoles. Los conflictos por dominios limítrofes entre comunidades también se presentaron con alguna frecuencia. Por diferencia con el espacio hacendal que pugna por ganar espacio hacia el oriente, estas son extensiones que van retirándose desde las áreas occidentales. En reemplazo de las relaciones directas, ahora desde las reducciones se dan otras modalidades de vinculación, como el intercambio complementario y la movilidad migratoria.

Las presiones fiscales y la mercantilización compulsiva de los indígenas por corregidores, curas, funcionarios y privados estuvieron en la base de diversas formas de resistencia a la dominación. La que aquí destacamos es la huida de las comunidades de origen y la reinstalación en obrajes, minas, otras zonas andinas, haciendas y ciudades. De este fenómeno emerge la categoría de los "forasteros", cuyo número e importancia para la administración colonial crecerá durante los siglos XVII y XVIII. Una de las medidas adoptadas fue imponerles tributación y, en relación con ello, la reasignación de tierras allí donde los tributarios originarios habían disminuido o donde existían tierras disponibles. El tema de los forasteros resulta de interés para Tarapacá y Arica, por cuanto, al tratarse de una región exenta de la mita, mientras esta duró fue un área atractiva para la instalación de esta categoría de contribuyentes, al amparo de comunidades, funcionarios y particulares interesados en mantener contingentes de población tributaria estables. De hecho, la región consigue durante toda su historia colonial una estabilidad relativa de su población indígena, menos por lo benigno de las condiciones existentes, que por la posibilidad de incorporación de individuos provenientes de las provincias altiplánicas. La detallada presentación que hacemos de la reorganización de la comunidad de Isluga en el borde oriental de la zona de Tarapacá, muestra con claridad un caso de instalación de esos forasteros y la formación de una comunidad que, por otra parte, a pesar de su tardía reorganización, adquiere todas las características de un asentamiento andino antiguo (estructura segmentaria en *sayas* y *ayllus*, a lo que se asocia un profuso

simbolismo y una abundante ritualidad). Tanto es así que, a la condición de comunidad aislada y sujeta de tratos fiscales especiales durante el siglo XIX, se le añade en el siglo XX la de prototipo de comunidad andina tradicional, estabilizada en la continuidad, mientras su entorno indígena se transforma activamente ante los embates de los procesos modernizadores. El caso de Isluga es un buen ejemplo para apoyar la idea de que la sociedad indígena colonial no careció de un considerable dinamismo (entre otras cosas, formación y refundación de nuevas comunidades), que está lejos de ser un universo social estabilizado en la continuidad y que, a este respecto, la relación entre el cambio y la tradición no es lineal. El cambio (políticas coloniales hacia forasteros, creación y densificación de asentamientos comunales), se baña, como en Isluga, de la tradición, creando una ilusión de arcaísmo.

Según lo que llevamos dicho, entonces, más que un reordenamiento de lo ya existente, la instauración del sistema colonial fue una transformación de fondo de los modos de organización social del espacio regional indígena previo. Esto que es válido para un nivel ampliado, regional, lo es también en una escala microrregional y en el de unidades sociales menores como los *ayllus*. El sistema colonial impuso un patrón básico uniforme de estructuración social de la población indígena en la zona. Durante la primera mitad del siglo XVII el espacio andino regional queda conformado tanto en sus límites exteriores generales como en las subdivisiones internas. Estas últimas delimitan los territorios comunales. En todos los casos se constituyeron reducciones, se obligó a la población congregarse en aldeas o al menos eso se pretendió, a cada una de estas unidades sociales se les dotó de recursos productivos que contaban con límites exteriores bien establecidos, distribuidos en torno a los centros residenciales. La calidad y magnitud de los espacios productivos quedó definida por las necesidades de reproducción social de las unidades domésticas adscritas a cada una de las reducciones. Estas subdivisiones correspondieron con las áreas de ocupación indígena históricas, debido a las características del territorio y la distribución de sus recursos productivos, sin que el proyecto de reducción a unos pocos pueblos centrales haya tenido en definitiva éxito. La asociación de la población con sitios provistos de recursos guarda relación con la ocupación del espacio anterior, pero la radicación en localidades no. En efecto, ya no pueden mantenerse modalidades de control directo en espacios productivos ubicados fuera de espacios continuos. El acceso directo a recursos complementarios quedará circunscrito a las posibilidades de los espacios intrarreduccionales.

Este patrón general de referencia de origen externo es reconocible tanto en las tierras altas de Arica como en las de Tarapacá. Es común también a otras regiones vecinas: a la zona de Sabaya en el sector occidental de la

planicie de Oruro (Riviére, 1982), a la del área de Tacna (Hidalgo, 1986) y a la de Atacama (Hidalgo, *op. cit.*). Sin embargo, se particulariza en una doble dirección: incorpora condiciones regionales o zonales específicas y, en el nivel de las localidades, se implementa y desarrolla atendiendo aspectos puntuales propios. Más que una política definida de flexibilidad y adaptación del sistema colonial en la definición del asentamiento y las condiciones de funcionamiento de las reducciones, los propios indígenas y sus dirigentes lograron obtener, por la vía de los hechos o de resquicios abiertos en el sistema de dominación, ciertos atributos para los espacios sociales locales y las instituciones que se les impusieron. Ellos les permitieron hasta cierto punto una continuidad cultural con el pasado y algunas ventajas materiales.

¿Qué elementos favorables para su acomodación lograron retener o ganar? Identificamos por lo pronto dos de importancia decisiva para la historia futura de las comunidades de la región: la recuperación de las localidades y la microverticalidad. Lo primero es fácil de entender y fue largamente explicado. En un ambiente de desierto de altura, la distribución de los recursos productivos es extremadamente dispersa. Más que la tierra, el factor crítico es el agua. Los sectores con agua para el riego de vegas, en las altas montañas, y chacras, en las quebradas, se distribuyen de manera salpicada por todo el territorio, con frecuencia mediando distancias considerables entre un punto y otro. El intento de reducción a unos pocos centros poblados estaba por lo tanto condenado al fracaso. Los grupos de población siguieron residiendo y laborando en los lugares en que era posible hacerlo. Tales sitios están muy localizados en el caso de los valles y, aunque en la región de pastizales de altura los imperativos para la localización son menos extremos, de todas maneras existe concentración de los recursos forrajeros más apreciados en lugares específicos. El territorio restante es desierto absoluto y sectores estériles de alta montaña. Resultó de esta manera que la formación de las comunidades históricas dio continuidad a la forma del asentamiento preexistente; desde luego, como elemento de un nuevo sistema de relaciones económicas y sociopolíticas.

La microverticalidad económica, también discutida, resulta de la necesidad de las economías campesinas de disponer de una variedad mínima suficiente de recursos económicos para su reproducción. Esta necesidad se origina en la dispersión de recursos de agua, pastizales, combustible vegetal, etc., y su distribución escalonada en la gradiente de la montaña. El territorio que las reducciones buscaron incorporar debería contar con alguna diversificación y, por tanto, amplios espacios distribuidos según un eje altitudinal. Con limitaciones, ello se da en las comunidades ubicadas en la precordillera alta (en torno de los 3.000 m de altitud), donde es posible combinar agricultura y ganadería menor. Estas posibilidades son

mínimas en el caso de las comunidades del pie del desierto y, con menos restricciones, para las de la alta cordillera, todas necesariamente especializadas debido al tipo de ecología. Así, la localización, la asignación de la población campesina a unidades espaciales reducidas tiende a hacerlas económicamente especializadas, lo que agrega otro componente a la división regional del trabajo inaugurada con la estructuración dual del sistema agrario.

El sistema de autoridades indígenas fue ubicado en un doble nivel: uno, en los cacicazgos regionales o microrregionales; otro, en los cabildos locales. Encabezaban las corporaciones comunales dirigentes locales surgidos desde el conjunto de los tributarios. Este modelo de gobierno local tiene su origen en las comunidades campesinas castellanas (se hablará entonces de "alcalde", de "cacique" –un americanismo no andino–; o de "alferazgo" y "mayordomía" si nos remitimos a cargos y funciones religiosas locales), pero en su aplicación a las poblaciones indígenas se andiniza, se adapta a una nomenclatura y ciertos elementos de la organización colectiva tradicional (*jilacata*, *ayllu*, *saya*, *araj*, *mankh*a, etc.). Mediante su concurso se garantizó el funcionamiento interno de las unidades reduccionales; es decir, la coordinación de la acción de los hogares entre ellos y con la comunidad. Otro tanto ocurrió con el manejo de las relaciones entre estas y el poder colonial, nexos que, como sabemos, tenían el objeto de canalizar, en un sentido, el pago de tributos y, en el otro, la administración de justicia, el traslado de ordenanzas de diverso tipo, la evangelización y el reparto de mercancías.

Los miembros de estas corporaciones o comuneros establecen un pacto de reciprocidad (así es verbalizado), "pacto colonial", un pacto de dominación en una palabra, con un triple poder e institucionalidad: la comunidad, la Iglesia y la Corona. Con cada uno de ellos se establecen ciertos deberes: fidelidad y tributos al rey; la participación en los asuntos de la Iglesia en la doctrina donde se encuentre su localidad, el patrocinio de celebraciones religiosas, ciertas erogaciones; trabajo, compromiso con los asuntos locales, participación en cargos de gobierno, servicios, etc., a la comunidad. Recibe en cambio, de su comunidad, de la Corona por medio de la comunidad y de la Iglesia, garantías para vivir y trabajar en tierras y recursos que les son asignados para él, sus allegados y, en su momento, para sus descendientes varones. En ella y para ella, asimismo, canaliza rentas, trabajo, servicios, participación, etc. Un campesino aymara en el siglo XVIII era, entonces, simultáneamente tributario, comunero y feligrés. Cada uno de estos roles acarreaba sus deberes y de su cumplimiento dependían ciertos derechos.

Interesa recalcar para nuestro argumento la condición a la vez jurídica y sociológica en cuanto corporación que detentaban las comunidades. En su modalidad colonial y republicana temprana (en este último caso, más

bien de hecho que de derecho), es una entidad institucional anterior y por encima de sus miembros. No son, por tanto, asociaciones sociales, sino de manera estricta instituciones corporativas. La posición de los comuneros es aquí particularmente sensible. Son sujetos subordinados, aunque en términos generales no sometidos al arbitrio de las corporaciones, quienes deben limitar su actuar a principios y normas. De ello tampoco debe entenderse que los comuneros quedaban simplemente en una posición de sujetos pasivos e inermes, impedidos de promover sus propios objetivos dentro de las corporaciones. Dentro de márgenes de acción posiblemente estrechos, por las condiciones de poder estructural que sobre ellos pesaba, autoridades locales, coaliciones de tributarios, facciones y grupos de interés actúan en estos casos buscando dirigir las decisiones de la comunidad hacia términos favorables para ellos. También podían, eventualmente, acudir a la administración del Estado y a los órganos de justicia colonial. De ahí que un análisis centrado en la institucionalidad comunitaria resulte insuficiente. Una comunidad andina puede verse con mayor provecho como un campo de relaciones, algunas de ellas institucionalizadas, circunscritas o parametrizadas por una situación de poder, en el que agentes sociales (comuneros, grupos parentales, etc.) disputan posiciones y condiciones sociales de existencia locales. El análisis del caso de Isluga sugiere varios planos en los que esta dinámica interna se producía. Una manera sintética y simplificada de advertir esto es verificando el balance de poderes existente entre comuneros y grupos internos, respecto de la comunidad. Durante tiempos coloniales, ese balance fue ciertamente favorable a las corporaciones. Su sostén en el poder exterior del Estado y la Iglesia fue decisivo en este resultado. La autoridad para ejercer coacción moral, material y física respecto de los tributarios por parte del gobierno local también contribuyó decisivamente en este resultado.

La relación entre tributario y medios de producción determinados (su ubicación, delimitación, entrega, traspaso) se realizaba por medio de la intervención de las autoridades comunales y funcionarios coloniales. Y se confirmaba con ocasión del pago periódico (semestral, normalmente) de las tasas del tributo, las revisitas y retasas, la actualización de padrones, etc. La unidad socioproductiva característica fue en las tierras altas la "estancia" y en los valles la "chacra". En la medida que esas asignaciones se sostengan en el tiempo, se fundan localizaciones específicas y pequeños grupos al interior de las comunidades. Si además, como es el caso de la región que estudiamos, esos recursos productivos se distribuyen de manera considerablemente dispersa o, de otro modo, se concentran en sitios específicos ampliamente separados entre sí, entonces la proliferación de estas localizaciones y grupos se hace endémica. De este modo, la distribución salpicada de los recursos sobre la geografía del desierto

nortino condiciona las formas de localización (al menos hasta mediados del siglo XX).

Nuevamente, el caso de Isluga es de interés retomarlo en función del tema precedente. La evidencia entregada nos permite sostener que el régimen tributario del que se origina el sistema de ordenamiento territorial y uso de la tierra, es un factor de importancia crítica en la producción y reproducción de una estructura social andina, hoy vista por lo general como tradicional. El desarrollo del sistema de estancias en Isluga es, entonces, correlativo con la formación de una estructura social comunitaria. Esa estructura, por las características del asentamiento, se basa en grupos patrilineales y patrilocales surgidos del principio de transmisión de derechos sobre las áreas de pastoreo que privilegia a los varones tributarios. Esas áreas de asentamiento colonial fueron confirmándose para un mismo grupo y sus descendientes mediante empadronamientos, ratificaciones republicanas peruanas y, ya hacia el siglo XX, títulos de propiedad chilenos, así como la aplicación de un derecho consuetudinario. En las estancias más amplias, además, fue desarrollándose, a una escala más reducida y con un grado de complejidad menor, un sistema institucional formalmente equivalente al de la unidad comunitaria mayor. Esta es la génesis de los grupos y las relaciones sociales características de la sociedad aymara altoandina con anterioridad a la translocalización del siglo XX.

Pero también lo es en las pequeñas localidades de las quebradas precordilleranas, aunque con características distintas. Surgidas del proceso de organización del espacio indígena regional a fines del siglo XVI, las comunidades agrícolas de valles manifiestan una notable estabilidad en el tiempo. Durante los siglos coloniales y los períodos republicanos ulteriores las mismas unidades locales se mantienen, normalmente con los mismos nombres y con contingentes de población relativamente semejantes. La explicación de este hecho es ambiental y económica. La distribución de agua existente, unido a una tecnología que en lo substancial no ha cambiado, ponen siempre un límite riguroso a la capacidad de las localidades para albergar población. La continuidad de largo plazo y la estabilidad poblacional de las unidades de asentamiento no es sinónima, sin embargo, de la ausencia de cambios. En efecto, la distribución de los recursos (salpicado, disperso, etc.) condiciona la localización por lo menos hasta mediados del siglo XX, como hemos dicho. En efecto, cambios regionales modernos en las comunicaciones y posibilidades de transporte, junto con la transformación económica, la apertura social, haberes culturales aymaras más diversificados, etc., son los que hacen posible la regionalización y, con ello, finalmente, la ruptura de la relación histórica entre localización de recursos y asentamiento. Pero sobre esa base de asentamiento estable cambiaron los grupos y las instituciones. Uno de los más importantes fue la puesta en primer plano de estos grupos más pequeños y con ubicaciones

más definidas, luego que las comunidades históricas entran en declive. Pero esa es historia de otras secciones del estudio. Limitémonos a decir por el momento que el sistema colonial construye las bases como para que, ulteriormente, emerjan bajo la modalidad de comunidades sucesoriales y locales.

b) Estados nacionales, tierra andina y transformación de la comunidad

En vísperas de la Guerra del Pacífico llega a su fin el ciclo minero hacendal que dio fisonomía a la economía y dio forma a una sociedad regional apegada al desierto. Luego de ser remozado por el auge argentífero del siglo XVIII, declina en favor de la explotación salitrera. Los agentes económicos regionales pierden importancia en favor de aquellos que controlan el capital nacional y más tarde, el chileno e inglés, y que comandan el ciclo del salitre. El crecimiento de la exportación de fertilizantes lleva a la reorganización de la región (desarrollo portuario, ferrocarriles, traslado de centros administrativos), crecimiento del Estado y, respecto del área que nos preocupa, cambios de importancia por partida triple. Primero, la pérdida de importancia económica y política de los mineros-hacendados y empresarios regionales, incapaces de trasladar económica y técnicamente su actividad a la escala y complejidad de las operaciones de la producción y exportación salitrera. Segundo, la insolvencia de la agricultura regional para proveer con bienes agrícolas una demanda en expansión, tanto por factores geográficos como sociales. Tercero, la pérdida de importancia demográfica, y social, de una población indígena que mediante la tributación republicana contribuía sustancialmente al financiamiento del departamento. Es durante la primera mitad del siglo XIX que se transforma en una minoría étnica regional poco relevante, con poco peso específico en los procesos regionales que se están abriendo, aunque activamente presentes en ellos. No son los únicos aspectos del cambio.

Dos aspectos políticos merecen aludirse. La disolución de los cacicazgos regionales de carácter hereditario como consecuencia de la revolución de Tupac Amaru establece el primado de los gobiernos locales aldeanos, cuestión que trae como resultado el que la relación con los poderes coloniales deja de articularse por una elite política indígena (Hidalgo, 1986). Con ello se acaba la posibilidad de representación microrregional, regional y étnica de la población indígena. Esa atomización política limitó la capacidad y efectividad de las comunidades para actuar ante o convocar al Estado republicano. Por otra parte, el vínculo del "indio" con el Estado se transforma de súbdito de la Corona de España en uno, nominalmente hablando, de ciudadano de la república del Perú

con sus correspondientes deberes y, para los indígenas, objetivamente pocos derechos. Se trata de un vínculo jurídico formal con el Estado de naturaleza individual. Sabemos que la de la ciudadanía es una fórmula carente de contenido para la mayoría de la población del país, a causa de las restricciones con que se nutrió el ejercicio de derechos y la ampliación de las desigualdades sociales que por aquellas décadas tuvo lugar. La implantación de un principio republicano y democrático (igualdad formal, soberanía política ejercida por los ciudadanos) que transformara la sociedad colonial estamentaria fue para los indígenas peruanos, una vez conseguida la independencia, un ideario ajeno y esquivo. Este lenguaje liberal resultó socialmente inocuo y sin contenidos sustanciales. Se lo proclamaba, a la vez que se restauraba con modificaciones ciertas instituciones coloniales como la del tributo indígena. En los hechos, durante el siglo XIX las elites criollas peruanas mantuvieron y afirmaron su poder y dominación en las poblaciones indígenas. Lo que está en el fondo es la cuestión de la igualdad jurídica entre quienes socialmente son profundamente desiguales. La estratificación étnica resultante continúa dejando al indígena inmerso en una estructura de relaciones estructurales que se ha denominado colonialismo interno (Stavenhagen, 1989). Además, durante la primera mitad del siglo XIX republicano peruano no hubo pacto republicano, sino una versión modificada del pacto colonial. No faltaron las paradojas. El orden colonial con sus estamentos y privilegios era la antítesis de una sociedad de iguales, pero también definía ciertas garantías para la existencia de los grupos dentro de límites precisos. Por débil que esto fuera en los hechos, tal contención de algún modo sirvió para mantener en las sociedades indígenas una fisonomía propia como sociedad, una estructura social comunitaria y recursos productivos.

En cuanto a la relación entre campesinado aymara regional y mercado, señalemos que ya hacia mediados de siglo la activación de faenas extractivas de fertilizantes en la costa del Pacífico (depósitos de *wanu*), y más tarde en la Pampa del Tamarugal (salitre), intensificó las relaciones de las unidades campesinas comunitarias con un mercado regional en expansión. El espacio andino se transforma entonces en un espacio influenciado por las economías empresariales que desarrollaban esas faenas. Se trata de relaciones mercantiles plenas que tienen lugar entre unidades de producción agropecuaria familiar, por lo general de pequeña envergadura en cuanto a dotación de recursos, y economías empresariales que se desarrollarán más tarde hacia modalidades capitalistas bastante avanzadas para su época. Aquellas se vincularán con estas en el mercado de fuerza de trabajo como peones, en el de productos campesinos como oferentes y en el de consumo humano como adquirentes de bienes externos. Las relaciones entre estas unidades económicas no están intervenidas (en el sentido de organizadas, dirigidas, supervisadas, reguladas, etc.) por

dirigentes indígenas o por las corporaciones comunales. Son directas muchas veces y, en otras, procesadas por elites locales de relevo. Por tanto, desaparecen las figuras tradicionales de la mediación con el Estado y el mercado, aunque no la mediación misma que con cambios se recompone.

Es de sobra conocida la importancia que la explotación salitrera tuvo para el desarrollo moderno de Chile. Regionalmente, esa economía extractiva generó un enorme dinamismo (flujos de recursos, movimientos de población, urbanización, desarrollo de industria ligera asociada) que, sin embargo, no logra imprimir un impulso de crecimiento duradero. Se conforma, entonces, como una economía de enclave. A esta economía se le reconocen un ciclo expansivo muy dinámico, ulterior al arranque de la actividad bajo el Perú, período que se despliega entre 1880 y 1930. En ese medio siglo, a su vez, se identifican dos momentos históricos. En términos del modo de asentar presencia y actuar, se hablará de un período, hasta 1907, de soberanía restringida, destacando el débil papel que como autoridad y agente ordenador de las relaciones económicas y políticas regionales tenía el Estado. Esto se modifica visiblemente en las dos décadas siguientes con una virtual nacionalización o "chilenización" del territorio, de lo que no es ajeno un agudo conflicto de nacionalidades desarrollado alrededor de la soberanía de Tacna y Arica. No está ausente la participación aymara en ello. En virtud de las condiciones de integración regional de las que eran partícipes y la coyuntura política regional, se había desarrollado un sentido nacional peruano definido. Un fenómeno sociopolítico de este tipo no habría sido posible, en efecto, de no mediar considerables cambios sociales y una participación aymara activa en la región. La expresión espacial de estos fenómenos es el espacio de influencia andino del ciclo, destacando su capacidad de integración de las zonas interiores a la región. A sus efectos sociales es posible describirlos como un ciclo de modernización indígena de primera generación.

Durante las décadas posteriores a 1930 y tomando por eje de definición la acción del Estado, la historia regional puede definirse como de administración de la crisis terminal de la industria salitrera. Ya hacia la década de 1940, la acción estatal está embuida de la necesidad de protagonismo y centralidad como agente de desarrollo. Su viabilidad política se asienta en un estado de compromiso y la inclusión social es uno de sus objetivos. El sostenimiento, hasta donde ello era posible, de la industria salitrera en declinación y el desarrollo de industrias alternativas fue el más notorio eje de inducción de cambio que se aplicó a la región. Industria pesquera en el área de Iquique, industria electrónica y de automóviles en Arica, todo esto conectado a franquicias aduaneras y a la creación de un instrumento financiero originado en los fondos de la industria cuprífera del norte del país. Mientras que en la zona de Iquique las políticas de

fomento tienen resultados de amortiguación de la crisis, en Arica se vive un proceso de franca expansión. La aplicación del modelo neoliberal desde mediados de la década de 1970 invierte los términos del dinamismo. Producto de la activación de una zona franca en Iquique, de la expansión de la industria pesquera hasta la década de 1980 y el incremento de las inversiones mineras en la segunda mitad de la década de 1980 y en la de 1990, el dinamismo de Iquique empalidece la de la vecina zona de Arica, sumergida en la crisis abierta por el término del ciclo industrial que la expandió en décadas anteriores.

El período de la crisis salitrera y los años de gobierno autoritario tienen consecuencias importantes para la zona interior. Siguiendo objetivos desarrollistas en un caso, geopolíticos en el otro, y de integración del campesinado andino a la región y a la nación en ambos momentos, la zona interior y agrícola es objeto de atención e inversiones estatal. Educación, red vial, infraestructura de riego, expansión de la frontera agrícola, reorganización político-administrativa, reforzamiento de la presencia y la acción asistencial del Estado, son todos programas y cursos de acción que tienen esas finalidades. Sus resultados son variados y, en algunos planos, definitivamente contradictorios. Las masivas migraciones andinas a la costa de la segunda mitad del siglo XX, que tantas consecuencias de cambio acarrean en la sociedad indígena, habrían seguido seguramente derroteros muy distintos sin la situación de integración económica, sociopolítica y cultural de la población aymara que propició el Estado.

Con el propósito de apreciar y evaluar la trayectoria de continuidad y cambio de la comunidad andina, el hilo conductor obligado es el de la relación entre el Estado y la población aymara a propósito de la tierra y la comunidad. Ella sigue una secuencia relativamente constante. Al respecto, las primeras tres décadas del período peruano son contradictorias. Se les declara como miembros, eventualmente plenos, de la nación peruana en formación, pero no se crean las condiciones jurídicas y políticas para que ello pueda materializarse. Esa misma igualdad política proclamada como modo de reparar los agravios coloniales históricos, se contraviene con la pronta restauración del tributo indígena ahora individualmente definido. Se privilegia un reconocimiento y protección de las tierras indígenas individualmente consideradas, a pesar que en muchas de las variantes de comunidad andina las tierras comunes eran importantes y vigentes como realidad. La relación entre el Estado y los indígenas deberá para todos los asuntos de estos plantearse individualmente, pero se acude profusamente a las comunidades para tener acceso a los indígenas particulares, etc. Se sigue una vena de ideas liberales, pero las prácticas permanecen con marcados tintes conservadores. La supresión del tributo, situación que abre el siguiente período, hasta la guerra, alivia las exacciones fiscales pero no cambia la posición estructural del indígena. La ruptura del pacto

neocolonial mediado por el tributo habría incluso servido de acicate para un aumento de las presiones de particulares sobre los recursos indígenas en vistas del retiro parcial del Estado. Ello se relacionó en la zona de Tarapacá con un aumento de la demanda de productos agrarios que estaba creando la expansión de la actividad extractiva salitrera.

Por su parte, la primera fase de anexión y constitución de soberanía de la región por Chile profundiza tendencias que venían anunciándose desde el período peruano. Una de ellas es el abandono del Estado de la zona interior y sus habitantes, ya que los centros neurálgicos regionales de población y actividad radican en la costa; correlativo con ello resulta una cada vez menor importancia como sector respecto de la región; aumentan también las presiones por agentes de mercado y del Estado sobre recursos andinos (tierras aptas para forrajes y, sobre todo, aguas); una consistente diferenciación social interna se desarrolla en las principales comunidades agrícolas de la zona y, en conexión con esto, se lleva a efecto un aumento de heterogeneidad, complejidad y conflictividad social; una visión política problemática de la zona interior debido al conflicto de nacionalidades se mantiene en las autoridades, burocracia y agentes políticos regionales, etc. En particular respecto de la tierra, la comunidad no cuenta, definiéndose o, más bien, terminando de definirse el sistema de propiedad basado en títulos individuales.

Durante el período siguiente, hasta 1973, a lo indicado en párrafos anteriores, agreguemos solamente que la zona interior andina y agraria sigue manteniéndose como un área hacia la que el Estado manifiesta poco interés. Solo hacia la década de 1960 y al amparo de especiales circunstancias (reforma agraria en el país, existencia de instrumentos financieros regionales), se hace realidad una presencia más diversificada y sostenida del Estado y, con ello, una efectiva inducción de desarrollo estatal. Respecto de la tierra y las comunidades, estas siguen existiendo solo como una curiosidad folclórica o atavismo y, la primera, es objeto de medidas de saneamiento de títulos y regularización, entendiéndose que con ello se gana en condiciones y viabilidad campesina para su desarrollo como pequeños empresarios modernizados. El impacto de estas acciones es paradojal en cierto modo, porque incide no sobre este anhelado y porfiado y raras veces alcanzado desarrollo microempresarial, sino sobre el reforzamiento de ciertas lógicas andinas (patrimonialismo, diversificación económica, etc.), más que en el potenciamiento agrario de la población andina. El agro regional se expande con una activa participación andina, pero ello no agota los modos de distribución económica aymara en la región. Correspondientemente, este es el momento en que empiezan a arreciar las migraciones andinas a la costa.

El gobierno autoritario no innova respecto de la manera de enfrentar la cuestión de la tierra y la comunidad indígena andina, como sí lo hizo

respecto de la tierra mapuche en el centro sur del país. Allí las comunidades son parceladas y los retazos resultantes titulados a nombre de los miembros individuales de cada agrupación. En esta materia tan solo se da continuidad, mediante campañas de saneamiento de títulos, a la política inaugurada ya a fines del siglo XIX. En lo que sí innova este gobierno es en la revalorización de la zona interior, lo que le otorga un sello distintivo. En efecto, a causa de ciertos acontecimientos políticos de la época, el área cordillerana es vista como un espacio crítico en términos geopolíticos (fronteras trinacionales, poca población, aislamiento, rezagos de integración social y cultural, etc.), debido a ello se implementa una acción sostenida de intervención estatal sobre el área. Su objeto es asegurar la permanencia de la población en la zona; el resultado, un poderoso estímulo a la regionalización de la sociedad andina que se integra efectivamente a la región y participa dinámicamente de ella, pero no sin una profusa movilidad. El período de postdictadura abre un nuevo escenario respecto de la población andina (el término clave ahora es el etnizado "aymara" y el escenario buscado, o el eslogan del momento, es el de desarrollo con identidad), por cuanto la acción del Estado se tiñe de multiculturalismo o, si se quiere, de una política de la diferencia (por lo demás, corta de miras y alcances). En cuanto a la tierra, empieza a definirse una postura proteccionista (la no embargabilidad de la tierra aymara, la prohibición de venta fuera del ámbito étnico), de recuperación de las instituciones colectivas (la comunidad), y de acrecentamiento (mediante la distribución de tierras fiscales). Los problemas de diagnóstico, diseño y aplicación de estas medidas menudean, por lo que queda en duda qué cambio de curso efectivo podría darse a las tendencias históricas de la relación entre el Estado republicano y sociedad andina, incluida aquí la tierra. A título indicativo, anotemos que el Registro de Tierras no funciona y que la figura jurídica de comunidad apoya la multiplicación del faccionalismo y el conflicto interno. Es decir, los instrumentos con mayores posibilidades están bloqueados o desvirtuados.

Desglosemos con mayor detalle, ahora, la dinámica histórica de la comunidad andina y sus avatares. Volvamos atrás para recuperar perspectiva y situarnos en un punto de mira más propicio. Es de utilidad traer a mención la "Matrícula de predios rústicos" de Tarapacá de 1876. Ella expresa no solo un cambio en la tributación (de tributo categorial a impuesto a la renta), a la que se encontraban por aquel entonces afectos muchos de los indígenas tarapaqueños bajo la definición fiscal de propietarios de predios rústicos, sino que también cambios en la estructura agraria de la zona. La imagen entregada por esa documentación y su análisis es la de un universo de propietarios, la mayoría de ellos pequeños, ubicados en la categoría de productores campesinos. Son propietarios cuyos haberes de tierras pueden obtenerse por diversos medios (pago de

rentas, herencias, compraventas). Por aquel entonces se encontraba en desarrollo un mercado de parcelas de tierras, entre ellas las indígenas, al parecer bastante activo por las presiones que estaba generando la expansión salitrera. En la medida que las tierras agrícolas fueran enajenables, los fenómenos de concentración no estaban ausentes, y no solo como una situación heredada de décadas anteriores, sino que también como proceso que se estaba activando durante esos mismos años. Se advierte el primado de una agricultura campesina, pero no es la única. Por abajo lindaba con el peonaje temporal o estable y los productores con tenencia precaria (medieros, arrendatarios) y por encima se afanaban por alcanzar a empresarios agrícolas de distinto tamaño, dotados con economías más diversificadas a medida que se acrecentaba la escala de sus operaciones.

Lo que se acaba de reseñar es una estructura de nuevo cuño, una agricultura de productores mercantiles con un cierto grado de diferenciación, que reemplaza la estructura colonial dual. Aquella se componía, como se recordará, de un sector hacendal criollo radicado en los valles bajos que operaban con fuerza de trabajo sujeta a esclavitud, servidumbre o asalariamiento, según los casos; y, por otra, de agricultores indígenas organizados en comunidades. En la producción histórica de este cambio encontramos varios aspectos que se deben mencionar. Sin duda, antecedentes coloniales de posesiones individuales de tierras. No son desdeñables las presiones del mercado regional, cada vez más dinámico a medida que avanza el siglo. Por último, el papel del Estado, haciendo posible la continuidad y confirmación del sentido de posesión y propiedad individual, así como la eficacia de la acción del mercado y de los intereses privados. Este jugó un rol bastante ambiguo, debemos recordar, ya que por una parte mantuvo una tendencia proteccionista, pero por otra, en especial ya avanzado el siglo, esa tendencia se ve arrastrada por la dinámica del cambio en una región como la de Tarapacá.

La ausencia de una comunidad con fueros y capacidades, como en el pasado, es también un factor que favorece el que los cambios resumidos se hayan establecido dinámicamente. Ellos fueron progresivamente desautorizadas desde el Estado peruano. Al restarles capacidad legal y, con ello, legitimidad social, sobre todo durante las segunda mitad del siglo XIX perderán paulatinamente mucha de la importancia política que concentraron históricamente a base de su control de la tierra. De esta manera, desde el Estado peruano provino, como la otra cara del proteccionismo, por alrededor de medio siglo una actitud y medidas heterogéneas situadas en varios niveles de la administración del Estado que, no sin detenciones, retrocesos y cambios de dirección y con numerosas variantes regionales, tuvieron como consecuencia directa (desde los decretos bolivarianos) y derivada (el reconocimiento de la propiedad individual y común pero sin asociarla a la entidad "comunidad") el retroceso de los poderes que

congregaban comunidades históricas y sociológicas no reconocidas legalmente (Noejovich, *op. cit.*). Tiene lugar todo ello bajo la premisa de que un incremento de la autonomía de las unidades familiares constituía un factor facilitador del progreso de las localidades y, por esta vía, del país como un todo.

La impronta liberal en el tratamiento de la comunidad como un sujeto carente de reconocimiento no sufre transformaciones de importancia con la anexión del territorio de Tarapacá y Arica a Chile. Las comunidades son desconocidas jurídicamente, a pesar de que algunas de ellas invoquen leyes chilenas aplicables a tierras indígenas de comunidades por aquel entonces vigentes. Prevalece sin contrapeso el reconocimiento de relaciones individuales con la tierra; más aún, en distintos momentos entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX se fomenta ese reconocimiento por medio de las inscripciones particulares de propiedad agrícola en áreas de comunidades históricas. La temprana puesta en funciones del Conservador de Bienes Raíces en Iquique y Pisagua y, más tarde, también en Arica, es decisiva en este sentido.

Bajo el impacto de factores externos en los que el Estado republicano tiene un papel de importancia y de dinámicas internas que también juegan sus papel, con las comunidades acaece un doble proceso de particularización. El uno, en el nivel de las localidades, consiste en la fragmentación de las comunidades matrices en comunidades locales más pequeñas que aumentan su autonomía a medida que sus nexos con la de origen se debilitan o se transforman en relaciones conflictivas. El otro, en el nivel microsocial de las unidades familiares, se dirige a un incremento de la autonomía de los hogares o, lo que es lo mismo, a una disminución de la capacidad de las comunidades de referencia para subordinar los hogares en aspectos estratégicos de su vida social; las relaciones de propiedad de la tierra es uno de los más importantes. Se da origen a lo que para el piso altoandino bautizáramos como "comunidad sucesorial" y para el de los valles como "comunidad local".

Se trata de neocomunidades de hecho. Perdida su condición jurídica a inicios del siglo XIX, las comunidades históricas mantienen todavía por un tiempo una porfiada existencia. Esa continuidad variará según el tipo de relaciones estructurales que las reproduce o dirige en el camino de la transformación. Más tempranamente en los valles, se abre paso con rapidez la comunidad local resultante de la fragmentación de las históricas; más tardíamente en el piso altoandino, donde para ciertos fines las estancias (sucesiones) se siguen apoyando hasta mediados del siglo XX en agrupaciones más amplias correspondientes con antiguos *ayllus* y comunidades. Su persistencia contendrá aspectos culturales (identidad local, ritualidad y religiosidad comunitaria), sociales (endogamia, redes bilaterales de parentesco) y políticos (representación ante

el Estado en un nivel más amplio que el de las estancias, y modalidades de aglutinación ante conflictos entre estancias pertenecientes a distintas comunidades históricas).

Si el rasgo característico del período colonial puede definirse como el de la primacía de la comunidad en desmedro de la capacidad de las unidades domésticas, la "inducción liberal" (por llamar así la acción del Estado peruano en el siglo XIX y la del chileno que lo releva), procede al contrario. En estas circunstancias, la comunidad no tiene vigencia alguna en cuanto tal; i.e., como una entidad de derecho dotada de existencia legal independiente de la de sus miembros particulares. Las agrupaciones y organizaciones existentes en la época eran entidades *de facto* (por ejemplo, agrupaciones locales en los valles, congregaciones rituales, grupos sucesoriales, asambleas pueblerinas) y las limitaciones al dominio, por extendidas y efectivas que fueran, estaban exclusivamente sustentadas en un sistema de derechos consuetudinarios. En este escenario, entonces, ninguna entidad jurídica con base local –cuyo prototipo histórico es la comunidad colonial– sometía a restricciones inhabilitantes los derechos de los propietarios individuales. Por lo anterior, los productores individuales gozan de poderes acrecentados que se sustentan en el reconocimiento de derechos de propiedad emanados del Estado; son las unidades familiares quienes ahora fungen como propietarias eminentes. En situaciones extremas, como las ocurridas en comunidades de las quebradas agrícolas, consistió en la subordinación de la comunidad a los intereses de las unidades integrantes, a facciones o a segmentos socialmente diferenciados, dejando un valor puramente ideológico al principio de reciprocidad con que se concibe el vínculo político entre colectividad e individuo.

¿Habremos de concluir, por consiguiente, que la comunidad desapareció? La respuesta no puede ser taxativa: en un sentido sí, en otro no. La comunidad sigue teniendo una existencia de hecho, aunque rebajada en varios peldaños del pedestal desde el que controlaba la propiedad y el acceso individual a la tierra. Mantuvo, por otra parte, una considerable visibilidad como referente sociológico y simbólico de las unidades domésticas. Pero lo sustancial del poder sobre la tierra se desplazó desde la comunidad a la unidad de producción familiar campesina. La propiedad indígena jurídicamente reconocida deja de estar constituida por sistemas agrícolas comunitarios. En definitiva, la dinámica de la comunidad recién resumida forma parte de un cambio en la estructura agraria regional, aunque de ello no se desprende que la comunidad desaparece o se desestructura, ya que solo se transforma

Precisemos más acerca del balance de poder interno. Este involucra a la relación entre unidad económica campesina y comunidad. El cambio se objetiva espacialmente en la "chacra" de los valles y en la "estancia"

ganadera de la alta cordillera. Distinguimos entre "chacra" y "estancia" por tratarse de unidades espacio-productivas asociadas con entidades sociológicas diferentes sometidas a lógicas de reproducción distintas. A la una corresponden unidades familiares; a la otra linajes o segmentos de linajes. Las estrategias de reproducción son también diferentes: las unidades agrícolas parcelarias siguen una lógica familiar en la que el papel redistribuidor jugado en el pasado por la comunidad ha cedido el paso a una creciente injerencia del mercado, pero sin el concurso de valores colectivistas que buscan restablecer equidad. Las "estancias" siguen lógicas colectivas, aunque no comunitarias, de retención de recursos, favoreciendo opciones patrilineales. Las familiares se dirigen al desarrollo de estrategias de reproducción y, a veces, crecimiento, buscando sortear el crecimiento demográfico natural. Tienen en común el ser formalmente autónomas y sujetas de derecho ante el Estado; es decir no intervenidas por mediaciones legales corporativas, ni limitadas por estas en sus derechos de propiedad. Las unidades componentes integran, a su vez, un sistema agrario regional estratificado en el que constituyen su contingente más numeroso. Las estancias y las chacras son entonces los tipos de unidades socioproductivas que ahora mantienen el reconocimiento legal de la tierra y refuerzan e incrementan relaciones económicas, sociales y culturales en torno a sus unidades sociológicas. Son las más amplias unidades socioterritoriales reconocidas por los sistemas legales y administrativos republicanos, primero el peruano y luego el chileno.

El cambio consiste en que al interior de las comunidades se establece, vía la consolidación de derechos particulares sobre la tierra, una nueva lógica de relaciones estructurales, un nuevo balance de poderes y relaciones entre comunidad y unidad doméstica. El rasgo característico de la transformación puede definirse, entonces, como el de la primacía de las unidades económicas de base, que ven incrementada su autonomía, en desmedro de los poderes de la comunidad. Se produce, a fin de cuentas, una limitación de las funciones institucionales que fueron características del diseño colonial de las comunidades. Con ello desarrollan mayores cuotas de poder y autonomía los grupos locales de parentesco (característicos de las estancias de la alta cordillera) y de las unidades domésticas familiares (radicadas junto a sus chacras en los valles).

De todos modos, contrapesando el desplazamiento de los centros de fuerza, el derecho consuetudinario fue un instrumento efectivo, hasta cierto punto, en el control de la enajenación de la tierra a terceros, al mismo tiempo que un mecanismo de reproducción de los atributos colectivistas específicos, particularmente en las estancias altoandinas, de los que se dotó el nuevo sistema de tenencia de la tierra en las comunidades del siglo XIX e inicios del XX. En asociación con ellos, las sociabilidades parentales y locales, lejos de disolverse, se reproducen

ajustándose a los nuevos balances; es notoria la vigencia durante este período de linajes, parentelas bilaterales ampliadas, áreas endogámicas y sistemas extendidos de parentesco ritual. Persisten organizaciones e instituciones locales bajo la forma de cabildos, asambleas, congregaciones rituales, sistemas rituales comunitarios, etc. Los componentes culturales asociados a estas relaciones sociales se detectan por doquier. Deberá esperarse la cuarta y quinta década del siglo XX para que nuevas dinámicas multipliquen los cambios y den paso, más tarde, al tipo de comunidad, que llamáramos comunidad translocal. Esto último nos mete de lleno en los procesos del último siglo.

Chile es uno de los países latinoamericanos en que la modernización ha calado más profundamente la sociedad. De ello no quedan excluidas las poblaciones indígenas, reconociendo las especificidades del caso en relación con otros sectores de población nacionales. Esos procesos que impactan el extremo norte del país, alcanzan también las agrupaciones aymaras del espacio andino formado durante los siglos coloniales. La comunidad andina es una de las instituciones indígenas en que quizá de una manera más profunda se hacen sentir los efectos de esas fuerzas. Entre la comunidad colonial y la comunidad republicana del siglo XX se ha producido un cambio estructural, un cambio sistémico. Aun cuando ciertos elementos puedan reconocerse como originados en aquellos lejanos tiempos y provenir de allí, otros tantos y el sistema de relaciones que los organiza, las funciones que presta y muchas de las significaciones que adquieren son evidentemente nuevas. Por cierto, no toda la cultura o las instituciones sociales andinas pueden ser objeto de la misma conclusión. En definitiva, la comunidad andina del siglo XX es una comunidad generada por procesos de modernización y es una dimensión moderna de la sociedad y la cultura andinas regionales.

No obstante, desde el discurso de algunos antropólogos, desde el de los primeros intelectuales aymaras y desde la actual mirada oficial que informa la acción estatal sobre el espacio andino y sus habitantes, la comunidad se percibe como una institución tradicional, cuyas raíces se encuentran fincadas incluso en tiempos prehispánicos. La evidencia histórica y etnográfica, el análisis y la argumentación que más arriba se presentaron apuntan en una dirección por completo distinta: la comunidad andina actual es una institución moderna. Es posible que en otros casos sí exista una tradición aymara genuina, reconocida o no como tal. Las imágenes de tradicionalidad que portan los textos aludidos deben entenderse, en el primer caso, como discursos que buscan constituir objetos esenciales y, en el de los otros dos, como elaboraciones de significación relacionadas con la etnogénesis andina de las últimas dos décadas y su tímida oficialización, pertinentes a la condición igualmente esencial de las representaciones vigentes acerca del campo étnico regional. Son, entonces, en un sentido

propio, invenciones de la tradición, como denominara Hobsbawm (1983) a los discursos y prácticas con estas características.

Desde otros puntos de vista, la comunidad andina no puede entenderse, tampoco, como un "espectáculo de descomposición" (Van Kessel, 1992) y, por extensión, tampoco el aymara, la cultura y la sociedad aymaras han quedado simplemente desestructurados, descompuestos, disueltos. Con Tudela (1992) deberemos reconocer que lo que los procesos de modernización y recomposición moderna de la sociedad andina han provocado es la transformación de la comunidad andina tradicional, ocurriendo otro tanto con varias esferas de la cultura y sociedad andinas. Debemos agregar que tampoco parece probable que otras dimensiones puedan corresponder con la imagen del "holocausto" andino que informa Van Kessel (*op. cit.*); la sociedad aymara se transforma dinámicamente, por lo general imprimiendo un sello particular a esas transformaciones y sin que, por supuesto, corresponda necesariamente con una tradición andina certificada.

Los agentes sociales andinos actúan de una manera por lo común creativa, reaccionando y también buscando anticiparse a sus circunstancias, en consonancia con la tradición y la modernidad, a veces sin mayor preocupación por los orígenes de lo que se toma, se deja, se reelabora, se incorpora, se procesa, etc. Si la tradición, la cultura y la identidad cultural importan como una base desde la cual actuar socialmente y es deseable que esto sea así (Sen, 2000), deberemos concluir que en los hechos ello ha venido ocurriendo y que el cambio en este caso lleva ya implicado cultura y tradición. Por tanto, en los procesos de reproducción y cambio andinos no hay tal anomia, o algo parecido a una ausencia de prácticas y significaciones acerca de algún plano de la realidad andina o siquiera que en el cambio dejen de hacerse presentes en mayor o menor medida elementos propios. Por lo demás, la anomia es un concepto límite empíricamente no alcanzable, salvo en los casos de genocidio en que se torna no solo absoluta, sino definitiva. Resulta así bastante problemático un uso que no sea metodológico de dicotomías convencionales como tradición-modernidad, integración-anomia. Ciertamente, al decir todo esto no queremos postular para las transformaciones que analizamos un balance positivo; como se ha señalado, las contradicciones y el conflicto en la comunidad andina y en otras dimensiones menudean.

La comunidad andina regional se transforma profundamente desde el siglo XIX hasta ahora, al punto que es indispensable definirla como neocomunidad. Nueva comunidad surgida de procesos de modernización regional muy activos que la incorporan a su dinámica e influencia. La constatación de esta relación entre modernidad y nueva sociedad andina la debemos para el conjunto de la sociedad andina a los estudios respecto del ciclo salitrero regional realizados por Gonzales S. (*op. cit.*),

y es confirmada y complementada por la presente investigación. Pero si la fuente estructural de la dinámica social andina puede definirse como una dimensión externa del cambio, la especificidad de sus resultados no puede prescindir de considerar la capacidad andina para incorporar, dar continuidad, crear nuevos elementos y sintetizar todo ello en nuevas relaciones sistémicas. Esto es bastante visible en las dos modulaciones que adquiere la comunidad andina contemporánea: las comunidades locales de los valles agrícolas y las comunidades sucesoriales altoandinas. La primera, una versión profundamente transformada de las comunidades coloniales y republicanas tempranas. La segunda, una síntesis problemática y contradictoria entre factores de estructuración externas (como el régimen jurídico de propiedad) e internos, ya presentes o producto de innovaciones en el proceso.

El clivaje o fractura social de mayor importancia en la dinámica histórica moderna de la comunidad andina la vemos representada en la tensión o, si se quiere, la relación contradictoria, entre comunidad y asociación, de lo que surgen, cuando se relaciona con factores ecológicos y tecnoproductivos, las comunidades locales y las comunidades sucesoriales. Ello, a su vez, tiene implicaciones en las características de las relaciones sociales o, lo que resulta sinónimo, en la naturaleza del lazo social. La disolución paulatina de la comunidad histórica durante los casi dos siglos republicanos transforma la relación entre unidades campesinas y comunidad. El balance de poderes y atribuciones progresivamente se subvierte e invierte. La comunidad termina siendo una asociación de productores independientes con base local que presta ciertas funciones a sus miembros y que no cuentan ni siquiera con una mancomunidad de bienes; el ejemplo adecuado es el de las localidades agrícolas ubicadas en las quebradas y pequeños valles andinos precordilleranos. Este tipo general de comunidad representa seguramente el grado más avanzado de transformación hacia la plena autonomización de las unidades componentes de la comunidad. Se trata de un tipo de comunidad que muy poco retiene ya de la comunidad tradicional, salvo aspectos puntuales y algunas semejanzas formales. Es a título pleno una hija de los procesos de modernidad. Su formación es republicana y con importantes antecedentes peruanos, pero su forma definitiva la adquiere con las regulaciones de la propiedad y el asentamiento que tienen lugar desde fines del siglo XIX.

Con las comunidades sucesoriales nos encontramos con una trayectoria general similar al caso anterior, partiendo de las comunidades tradicionales, pero hasta ahora con distintos resultados. Son neocomunidades modernas que, con antecedentes incluso coloniales, adquieren la forma y los contenidos que los caracterizan con la titulación de la tierra y el reforzamiento de modalidades de asentamiento familiar que empiezan

a operar desde fines del siglo XIX. Un aspecto de ese desarrollo es el ulterior crecimiento de la población en la zona altoandina, cuestión a su vez asociada con cambios demográficos derivados de la propia radicación y un mejoramiento tardío de las condiciones sanitarias. En el *continuum* de cambios que se da entre el modelo típico ideal de la comunidad tradicional (comunidad corporativa cerrada) y el modelo de la total ausencia de comunidad (sistema parcelario totalmente autónomo), las comunidades sucesoriales se ubican algunos pasos más acá de las comunidades locales; entendiendo, desde luego, que son trayectorias paralelas y no un mismo recorrido en el que uno de los participantes se quedó a medio camino. Son una asociación de productores que mantiene una mancomnidad de bienes, tienen una base parental unilineal para el reclutamiento de miembros, lo que les otorga condiciones propicias para la retención del patrimonio, y mantienen una condición corporativa local mediante la común residencia. Pero son además comunidad por cuanto en ciertos aspectos de su funcionamiento y estructuración hacen intervenir una entidad supraasociativa regida por orientaciones de derecho consuetudinario.

Esta dualidad las hace internamente contradictorias. La contradicción entre ambos principios de estructuración de los grupos locales altoandinos permite explicar, en unión con la que deriva de la puesta en práctica de lógicas del hogar respecto de la colectividad, una parte importante de los abundantes conflictos sobre la tierra que se presentan en la zona estudiada. Es una situación que no se presenta con las comunidades locales. Estas son simplemente asociaciones no atravesadas por una contradicción como la de las sucesiones. Es un mundo en el que las relaciones económicas y sociales son considerablemente más fluidas. Las tensiones y problemas sociales giran en los valles más bien por el hogar, sus estrategias y sus contingencias, que por los principios de estructuración e integración social local. La de los hogares como dimensión problemática también está presente en las tierras altas, pero por lo común queda asociada a las tensiones sociales y conflictos originados en la dualidad comunidad-asociación.

Con la apelación a una trayectoria general de cambios así delineada no queremos en modo alguno definirla como una direccionaliad histórica necesaria, teleológica. Es una dirección de cambios definida por los procesos de modernización ya comentados y es vigente en relación con esas determinaciones, pero no tiene por qué seguir siendo así obligadamente. En efecto, la nueva Ley Indígena propicia el fortalecimiento de las comunidades andinas. Bajo ciertos estímulos externos persistentes y condiciones internas podría pensarse no en la recreación de la comunidad tradicional, por cierto, pero sí en formas de neocomunidad diferentes a las que conocemos. Ello daría un mentís a la presunción de una trayectoria unilineal de cambios en las instituciones colectivas

andinas de las zonas regionales. Por otra parte, algo que no hemos aquí atendido adecuadamente, pero perfectamente plausible de considerar, es que en los dos últimos siglos la dinámica del cambio y la reproducción de la comunidad no en todo momento se ha dirigido continua y persistentemente hacia la disolución de las comunidades tradicionales y su reemplazo por asociaciones muy laxas que productores ampliamente autónomos resuelven establecer para su conveniencia particular. No solo hay trayectorias de cambio diferentes con resultados específicos (comunidad local y sucesorial) y asincronía de ellos (al interior de las dos trayectorias y de una respecto de la otra en las zonas en que se gestaron), sino que también detenciones, cambios de ritmo, retornos parciales, movimientos pendulares, ciclos cortos, etc., que no pueden explicarse simplemente bajo la mirada del cambio unidireccional.

En la medida que la comunidad se transforma y el vínculo social definido por la institución comunitaria se debilita, la capacidad de coerción de la colectividad sobre los individuos y los hogares corre una suerte correlativa. Las relaciones sociales empiezan entonces a modificarse. La ruptura de la considerable dependencia que los campesinos mantenían con la comunidad deja a estos en una posición distinta. Mientras la vida social andina se mantuvo autocontenida en los espacios sociales provistos por comunidades tradicionales en transformación, el lazo social sigue siendo todavía en gran medida adscrito y predeterminante. El nacer en una comunidad, un grupo de parentesco unilineal, un grupo bilateral al interior de una comunidad endógama o una subregión de comunidades relacionadas, define para los individuos, básicamente, el desenvolvimiento social que tendrá durante su vida. Cambios contextuales precipitan una apertura: la vida social deja de pensarse, y en algunos casos vivirse, solo como vida local, microrregional, campesina. Los mercados de fuerza de trabajo capitalista en meteórica expansión durante prácticamente medio siglo (1885-1930) en la región salitrera aledaña atrajeron considerable población andina, en especial de los valles precordilleranos. Más tarde, el aumento de las comunicaciones y el transporte por y desde el espacio andino también posibilitaron una apertura, normalmente nombrada como integración del espacio andino a la región. El espectro u horizonte de la vida social se amplía y también el tipo de relaciones sociales que se experimentan. Las relaciones sociales ya no son solo primarias y existen algunas posibilidades de elección sobre el curso de la vida.

A lo anterior debe añadirse que la comunidad empieza a definirse como una asociación; esta resulta de un acuerdo o pacto entre iguales y no respecto de un ente corporativo ubicado por sobre los productores considerados particularmente, el que determina sus posiciones sociales y roles. Si lo segundo es una situación de subordinación, lo primero es un vínculo igualitario, suscrito entre iguales; es un contrato. Se rompe la

dependencia; se inauguran relaciones nuevas con el tinte de modernidad que le imprime el proceso en el que se van constituyendo. De este modo, la autonomía de los hogares y los individuos se hace efectiva en aspectos importantes. Las pautas adscriptivas se combinan con posibilidades electivas. La asociación entre iguales la proveyó el Estado republicano mediante el desconocimiento de la comunidad y el reconocimiento de derechos particulares sobre la tierra, lo que favorece en el largo plazo una reformulación de las relaciones sociales internas. La apertura surgió de la formación del mercado de trabajo creado y dinamizado por el ciclo salitrero de economía capitalista y, más tarde, del Estado mediante acciones que buscaban la integración regional. Todo ello se desarrollará mucho más con las migraciones de la segunda mitad del siglo XX, la regionalización de la sociedad andina y la translocalización de las comunidades.

c) Regionalización, complejidad social y comunidad translocalizada

La formación de Latinoamérica está estrechamente asociada al fenómeno global de la modernidad. Los proyectos de emancipación, formación de estados nacionales y de economías no sujetas a determinaciones imperiales tienen este signo. Ciertamente, adquiere una modulación específica respecto de procesos centrales equivalentes. Una primera fase que podemos ubicar en el siglo XIX y a principios del siglo XX se caracteriza por el desarrollo de economías primario-exportadoras, con una incipiente y débil industrialización. Este rasgo es de importancia para la región que estudiamos por el enorme impacto modelador que sobre ella tiene la economía de extracción de fertilizantes y cobre. Es asimismo, un período histórico en el que los diseños de los Estados nacionales nacientes se caracterizan por el acceso restringido al poder y a los órganos de procesamiento de la política. De esta manera, ciudadanías restringidas, control del Estado y de la economía nacional por la elite criolla, formación en ciertas regiones de sistemas de colonialismo interno son notas características de la modernidad latinoamericana, más allá de la retórica y la legislación de inspiración liberal. Para la región de Tarapacá, el temprano desarrollo de una economía capitalista y la pérdida de control del grupo regional de poder sobre las riquezas y la actividad del área, determina que en la segunda mitad del siglo XIX se iniciara una profunda transformación de la zona, en función de una economía exportadora en gran escala con desarrollo de puertos, ferrocarriles, administración del Estado reorganizada, urbanización inicial, etc. Las primeras décadas del siglo XX nos muestran un particular proceso regional de modernización en el que prevalece una condición urbana, un carácter relativamente cosmopolita

o al menos multinacional de la población, un Estado nacional en fase de consolidación, un capital trasnacional en plena operación, la explotación industrial de yacimientos mineros, el desarrollo de encadenamientos con una industria ligera regional y servicios de apoyo, relaciones capital-trabajo modernas, pérdida de importancia social y política de los sectores tradicionales (grupos regionales como la elite criolla o los indígenas), etc. Respecto de estos últimos, las relaciones entre la economía minera y su área de influencia andina se plantearon en términos modernos (articulación por medio de mercados de fuerza de trabajo y productos), resolviendo cualquier resabio de relaciones coloniales o neocoloniales. Pero si ello es así en lo general, la dinámica y los cambios en las áreas indígenas no quedan simplemente determinadas por esas transformaciones. Puede tener lugar, como se analiza en algunos pasajes del análisis, la génesis de segmentaciones sociales internas, el replanteamiento de fronteras étnicas y la producción o agencia social de la condición indígena al interior del espacio andino.

Con importantes variaciones y asincronías de país en país y de región en región, un segundo momento de modernidad puede ser apreciado de manera muy gruesa mediante eventos de crisis del modelo económico de exportación primaria, correlativo con crisis políticas de las oligarquías. Emerge la "cuestión social" (por lo menos, así se le llamó en Chile), lo que se asocia con el desarrollo de la conciencia y la organización política de clases medias y sectores populares surgidos de los procesos del siglo XIX. Ello abre paso a gobiernos multiclasistas, decididamente populistas en algunos casos, a un proceso de inclusión política y se inicia la llamada industrialización sustitutiva. Desde la segunda mitad del siglo XX la industrialización se intensifica y en ello le cabe al Estado un papel promotor y proteccionista significativo. Asimismo, la urbanización se intensifica. En el plano político, la ciudadanía se profundiza y con ello se amplía la base de la participación política. Mayores garantías civiles y sociales para la gran masa de la población se hacen también efectivas. La expresión regional de este cuadro global queda indefectiblemente influido por una situación económica recesiva derivada del declive brusco de la minería del salitre que tiene lugar con la crisis mundial de 1929-1930. En consonancia con el papel más activo que le cabe al Estado, este se hace un agente administrador de la crisis. Para ello se impulsan diversas medidas de estabilización y desarrollo. Las más importantes son la modernización de la industria salitrera mediante la incorporación de tecnología (sin mayores resultados debido a condiciones mundiales de mercado), la industrialización substitutiva en Iquique (pesca y procesamiento de productos del mar), franquicias aduaneras y comerciales para Arica y luego la formación de un parque industrial relacionado con la participación chilena en el Pacto Andino de integración subregional. En todos los casos, incluso en las inversiones y

proyectos de activación agraria, debido a su concentración en zonas bajas, cercanas por lo general a los centros urbanos, las consecuencias de estas medidas profundizaron la concentración urbana regional. Corresponde al momento en que se da inicio a las migraciones aymaras hacia los centros urbanos y a las áreas de expansión agrícola y, con ello, provocando un vuelco transformador a la propia sociedad andina.

Por último, desde la década de 1960 se inicia en varios países del cono sur una experiencia autoritaria, resultante no solo de la debilidad de las democracias del continente, sino que también del agotamiento de un modelo de desarrollo que es incapaz en una escala nacional de incorporar y de procesar económica y políticamente sus propias dinámicas. En Chile, el retroceso de la inclusión y participación social es drástico. Junto con ello, se reemplaza el modelo de desarrollo vigente por uno neoliberal, con claras consecuencias en el aumento de la desigualdad y la exclusión social. El retorno a la democracia iniciado en la década de 1990 no trae aparejado un cambio en el modelo económico, y tampoco altera sus implicaciones estructurales. La región norte del país es vista como un área provista de importantes recursos primarios con posibilidades de exportación (minería metálica y no metálica, pesca marítima industrial) y con una posición privilegiada para relacionar el espacio económico del Pacífico con regiones interiores del cono sur americano. La economía regional se reorganiza, entonces, en función de esas ventajas comparativas en los mercados internacionales. La población andina, ya principalmente urbana, se incorpora de manera segmentada a estos procesos. Se denota su virtual ausencia como fuerza de trabajo en la minería, a diferencia de lo que ocurría en el pasado salitrero; pero sí la activa participación de un segmento capitalizado de aymaras en el transporte y el comercio fronterizo legal e ilegal con Bolivia y Perú, asociado a la Zona Franca de Iquique y, de manera más general, una activa participación en el comercio informal regional en pequeña escala.

Este esquema tan general ciertamente no hace justicia a una realidad mucho más heterogénea, pero sirve bien al propósito de contar con un cuadro donde situar la dinámica de las transformaciones regionales y andinas de la última época, que nos interesa destacar adecuadamente. Durante décadas recientes en las poblaciones andinas se está produciendo un nuevo cambio estructural. La sociedad andina está transformándose radicalmente. Por la novedad, amplitud y profundidad de estos cambios es posible definirlos en los términos de una verdadera revolución. Recordemos brevemente sus términos. Evocar una imagen espacial es de utilidad. Ha tenido lugar una radical ampliación de los espacios sociales y simbólicos en los que se desenvuelve la población andina. El último medio siglo ha cambiado el modo de estructuración, integración y articulación social andina. Lo ha hecho desde una modalidad de estructuración sustentada

en sistemas de relaciones comunales y microrregionales, a otra en la que la sociedad andina se encuentra regionalizada. Se impone una realidad en la que la organización social y los ámbitos de experiencia andina son mucho más amplios, diversificados y complejos; en una palabra, regionalizados. Un factor fundamental para que ello pudiera darse así son las masivas migraciones aymaras a los valles bajos y la costa. Luego, se requirió también de la formación de ámbitos o esferas económicas y sociales andinas con esa amplitud. En esas condiciones es que puede entenderse el postulado de un aumento de la complejidad social y cultural andina del presente.

La conclusión del ciclo salitrero acarrea una alteración paralela en los mercados de la economía andina, que se busca resolver mediante la salida de excedentes poblacionales (ellos acompañan en un primer momento las migraciones obreras desde la pampa salitrera hacia los puertos), y una reorientación de la producción campesina hacia mercados urbanos costeros, de manera proporcional al despoblamiento de la región salitrera. El explosivo crecimiento de la población andina desde la década de 1960, la paulatina desecación del territorio en la últimas décadas, ciertas franquicias y subsidios estatales, etc., reimpulsan las acciones migratorias. Sin embargo, no solo operan factores de expulsión. También están presentes fenómenos de atracción. Sugerimos la existencia de una relación bastante clara entre aumento o disminución del flujo migracional según la existencia o no de oportunidades de trabajo, empleo, ingresos y servicios en los centros urbanos. La orientación preferente de la migración andina es en las primeras décadas hacia Arica, por las posibilidades de incorporarse a la actividad agrícola en Lluta y Azapa o en los empleos y actividades económicas urbanas. Otro tanto ocurre con el incremento del flujo a Iquique, más tarde, en relación con el rápido crecimiento que experimenta esta ciudad.

Hablando en términos generales, las migraciones andinas regionales tienen un patrón inicial característico y una evolución ulterior también común. Este consiste en el desfase temporal de las migraciones a la costa y las zonas agrícolas, que las inician a mediados de siglo las comunidades de los sectores de valles medios y precordillera andina, respecto de los del altiplano, que lo hacen más tardíamente. En segundo término, el escalonamiento de la migración. El vacío dejado por los migrantes desde los valles es cubierto por migrantes de relevo originarios desde la alta cordillera y la altipanicie boliviana vecina. Todo el espacio andino se mueve, pero mientras un segmento lo hace hacia la costa y áreas agrícolas parcelarias no comunitarias, otro ocupa su lugar en los valles medios y altos. Pero, al poco tiempo, este espacio de relevo se satura y las migraciones evolucionan hacia la salida directa en dirección de áreas agrícolas dinámicas y los puertos. Este representa el patrón actual de migración, pero

entremedio todo se ha revuelto en el espacio andino tradicional. Cabría agregar, además, que las migraciones actuales persiguen una batería de objetivos sociales y que estos no se agotan en las presiones o aspiraciones económicas. La educación es uno de ellos.

El proceso de inserción aymara en las ciudades regionales es poco conocido. Resumiendo un par de generalidades se puede decir que los migrantes encuentran redes sociales basadas en el parentesco y la comunidad de origen que sirven de punto de inicio, base de apoyo y plataforma de desarrollo para el intento de una inserción económica y social urbana. Las organizaciones cuentan poco de modo directo en esto, salvo algunos casos especiales. Pero no se trata solo de redes solidarias. También importan contextos o ámbitos de actividad que son controlados exclusiva o principalmente por andinos (terminales agropecuarios, ferias y mercadillos, etc.), en los que operan segmentos de esas redes y en los que son reconocibles códigos culturales y prácticas andinas características. Hay allí un "aire de familia" y posibilidades acorde con competencias y capacidades de los migrantes.

Las expresiones de la regionalización son visibles en varias dimensiones. En una sociodemográfica, primero, la migración se yergue como el principal mecanismo de control de una población que, por otra parte, empieza rápidamente a crecer a medida que se acerca el fin de siglo. En el pasado las regulaciones vitales naturales y culturales cumplían ese papel. Las transformaciones económicas y las migraciones tuvieron consecuencias no solo en una redistribución regional de la población aymara, sino que también en una significativa reorganización del asentamiento de la población en favor de las zonas agrícolas de valles bajos, provistas de mayores ventajas para la agricultura comercial. Por ello, más dinámicas y con mayores posibilidades de trabajo, negocios y oportunidades económicas. Las tierras altas se hacen expulsoras netas de población y las estructuras demográficas de los remanentes adquieren las características de las zonas deprimidas con alta migración (poca población laboralmente activa, alta proporción de adultos mayores y viejos, etc.). También las expresiones económicas son notables. En una situación regionalizada de los agentes económicos andinos, su economía se hace más heterogénea y diferenciada horizontal y verticalmente. Pierde esa condición eminentemente agraria y campesina que la caracterizó. Se deslocaliza; es decir, sale de los márgenes de unidades comunitarias andinas y, con ello, de sobreañadido, se desruraliza. Materializado lo anterior, las inserciones económicas en la división regional del trabajo se multiplican, el patrón de ingresos se hace complejo y las diferencias internas se desarrollan con rapidez.

En un plano social es necesario destacar el desprendimiento de los individuos de una parte al menos de las constricciones a las que quedaban sometidos en un medio rural comunitario para su realización personal.

En una situación social más abierta, son también mayores las posibilidades de elección y de adopción autónoma de cursos de acción alternativos. En esta nueva situación, los sujetos andinos tienen que enfrentar decisiones respecto de una realidad social más rica en elementos y relaciones, pero también más compleja, menos controlable o predecible. A causa de lo anterior, las relaciones sociales no dependen solo de vínculos primarios. Según los contextos sociales, la interacción y la solidaridad social se hacen más diversas, más situacionales, más anónimas o, en cualquier caso, dejan de basarse solo en la simple copresencia. Si pasamos ahora al campo de los grupos y organizaciones sociales, la intensificación de la integración andina a la región y el país conlleva también una diferenciación de tipos de organización y su multiplicación. Ellas se ubican en varios niveles de agregación y su definición cada vez con más frecuencia toma la forma de asociación. Con todo, algunas de ellas se originan, relacionan o dependen de las comunidades, ahora translocalizadas.

Si consideramos el tema de la cultura, advertimos que la regionalización acarrea el cambio hacia una cultura andina considerablemente más compleja y plural que en el pasado. Compleja en el sentido de segmentada según grupos de portadores socialmente diferenciados por edad, inserciones sociolaborales, niveles educacionales, situación de vida, etc. Compleja, también, por la diversidad de niveles que podemos reconocerle. Un plano tradicional correspondiente con expresiones locales, microrregionales y andinas, pero, también, uno nacional y, sin duda, en el presente otro global. Asimismo, diversos agentes participan en la formación y la reproducción de esa pluralidad (el Estado, el mercado, los actores colectivos andinos y los sujetos de la vida cotidiana).

En definitiva, la regionalización trae aparejada mayor diferenciación y complejidad social, expresada en un aumento de los espacios sociales de los que se participa, lo que a su vez se acompaña de una multiplicación de relaciones y nexos interindividuales. En la medida que se multiplican y diversifican las locaciones sociales y los intereses, surgen actores y agentes sociales no tradicionales que los expresan. Ello acarrea la formación de asociaciones y organizaciones que, de perdurar, terminan por institucionalizarse. Todo lo anterior en una situación en la que por doquier la circulación, recepción y elaboración de mensajes y significados ha aumentado considerablemente. Permítaseme aquí un breve excurso. Recuerdo con nitidez el caso de un pastor de llamas de una alejada comunidad andina en lo alto de la cordillera andina junto a la frontera con Bolivia. Luego de caminar un par de horas cerro arriba para reunirme con él, debido a mi interés por conocer algo del rico repertorio de cuentos, leyendas y relatos míticos que manejaba, al encontrarlo en su cabaña de pastoreo me preguntó insistentemente por noticias mundiales. Hacía algo así como un mes que las pilas de su radio se le habían agotado y no

disponía de repuestos. Una aldea donde poder adquirirlas quedaba a muchos kilómetros, así es que estaba ignorante de lo que pasaba en Bosnia Herzegovina. Le inquietaba el conflicto yugoslavo y parte de la tarde la pasamos hablando de este y otros conflictos étnicos. Él cursó solo hasta tercer año de enseñanza básica. Su curiosidad no es accidental o excepcional. La radio y los periódicos (en general, material escrito accesible) proliferan de manera notable la circulación de información, aun para quienes, como la persona comentada, debía permanecer buena parte del año aislado en las soledades altoandinas.

La comunidad translocalizada cubre una parte de esa totalidad sociológica. Debido a esta existencia más diversa y compleja, la opción por la comunidad y, con ello, una versión de la etnicidad y la identidad colectiva, es solo una entre otras posibles para al menos una parte de la población andina, en especial las segundas y a veces las terceras generaciones urbanas de esta sociedad regionalizada. Está también disponible, como lo hemos dado a entender, la salida por abajo o la "fuga por abajo" (Smith y Belote, 2000) de los individuos desde la condición étnica, hacia la incorporación a los sectores populares urbanos y a otras formas de identificación y cultura.

El nuevo espacio andino es considerablemente más amplio y complejo que en el pasado, como se acaba de ver. Lo caracterizan como totalidad, primero, sus dimensiones regionales que incluyen en un mismo gran conjunto lo rural y lo urbano. No está de más recordar que la integración de las zonas andinas interiores culminó con el gobierno autoritario hace ya unas dos décadas. En este espacio, la presencia económica aymara tiene un perfil definido. Su relativamente débil control de actividades económicas regionales se incrementará en la medida que aumente la necesidad y la presión sobre recursos básicos como el agua en una región de desierto extremo, o sobre las riquezas mineras del subsuelo en la cordillera andina, todo ello en los territorios de las comunidades. La misma área interior es y seguirá siendo sensible desde el punto de vista de los intereses de soberanía del Estado de Chile. Con la municipalización de las zonas andinas y con el retorno a la democracia se ha concretado, asimismo, una inclusión sociopolítica que a principios de la década de 1970 se estaba concluyendo y que se interrumpe con la dictadura. Un amplio consenso en torno a la modernización regional y de las zonas andinas y al papel que al Estado le corresponde en la integración regional, une ya por varias décadas a los actores indígenas (líderes, comunidades, organizaciones sectoriales y locales, etc.) con el Estado y con ciertos agentes de la sociedad civil regional. Finalmente, la amplitud del nuevo espacio social andino se nutre también de fuentes de significado con distintos orígenes. La más importante de ellas, más allá de las identificaciones locales, es la identidad nacional que se comparte de manera vívida por medio de un nacionalismo regional

poco disimulado. Más que su reemplazo, la irrupción de la etnogénesis aumentará los referentes de sentido.

Formando parte de los mismos procesos y fenómenos, está también la cuestión de la reintegración andina o, si se quiere, el de qué es lo que permite hablar todavía de una sociedad aymara en una situación regionalizada. Algunos puntos pueden traerse a consideración. Uno de partida es la relativamente definida inserción aymara en la economía regional, especializada en torno a tópicos característicos y más o menos exclusivos, según los casos. Siendo esto así, segmentos importantes de la interacción económica y social andina en esta nueva realidad se dan entre aymaras. Encontramos por todos lados también la huella de un sistema de relaciones sociales más amplio en contenido que en el pasado, el que queda delimitado en un nivel por una tasa de endogamia étnica importante y, en otro, por las comunidades translocales. Recientemente, asimismo, pero ya con contenidos sociopolíticos, se ha incrementado la acción social en torno al municipio andino y la referencia a la etnia. Varias construcciones discursivas son visibles y participan de estos planos de acción social otorgándoles significado y orientación. Desde luego, el de la vida cotidiana andina, que porta segmentos importantes de una cultura a la que podemos llamar tradicional, pero que no se agota o termina aquí. También podemos recordar la existencia de un *ethos* andino, parte importante del que se objetiva y reproduce en la vida cotidiana, pero que además se hace presente más allá de esta, en el mercado y la vida pública. Más recientemente, emerge el discurso de la etnicidad con marcados tintes neotradicionalistas. Todo ello conforma las dimensiones actuales regionalizadas de la integración andina. Resta resumir algo acerca de los límites o las fronteras sociales y culturales con los no aymaras. Al respecto se podría subrayar, primero, que una situación histórica de poder estructural circunscribe o da límites a los términos en que tiene lugar la regionalización andina y, de esta manera, la condiciona. En un plano societal derivado, los patrones de relaciones interétnicas también marcan diferencias: un conjunto de estereotipos y prejuicios recíprocos, distancia social y eventuales conatos de animosidad dan una textura cotidiana problemática a relaciones que se han intensificado en frecuencia, pero no evolucionado hacia modos de coexistencia más comprehensivos.

Según lo que llevamos indicado, no basta con hablar de la etnia aymara en relación con la modernidad. Es necesario también pensarla como de la modernidad, en la medida que en este complejo histórico de fuerzas es que adquiere sus principales características actuales. Es aquí donde se efectúa la integración de rasgos y elementos tradicionales con nuevos componentes, dando forma así a las configuraciones sociales características de los tiempos presentes. Estos fenómenos de cambio y

estructuración renovada no proceden sincrónicamente en todos los planos y para todos los segmentos sociales andinos. Las relaciones económicas, para indicar un ejemplo, cambian mucho más rápidamente que varios ámbitos culturales. Asimismo, el cambio social y cultural es mucho más rápido para la población aymara altoandina, en la medida que tiene lugar desde posiciones sociales y culturales distintas a los sectores de valles. En estos, una relación histórica más prolongada con agentes modernizadores provee una experiencia parcialmente diferente de integración regional.

Dirigiendo ahora nuestra atención a las comunidades translocales, sus características y vigencia, podemos señalar las adquisiciones alcanzadas en su conocimiento, distinguiendo, como hemos propuesto, entre un nivel de las relaciones sociales y el de sus expresiones organizadas. En cuanto a lo primero, las relaciones sociales se llevan a efecto por parte de individuos miembros de hogares entre sí y con los órganos de la comunidad, en los medios rurales, en los urbanos y de unos hacia los otros. Enfatizamos aquí las relaciones urbanas y entre estas y los segmentos rurales de las comunidades. Tres tipos de relaciones que no agotan el repertorio son las más importantes: lazos de parentesco, vínculos sociopolíticos de membresía a comunidades, y relaciones económicas. No se abordó el análisis de otras formas de relación como las de amistad, parentesco ritual, competencia o conflicto en el nivel individual y de los hogares. Algunas de ellas se tratan en el campo de las organizaciones y agrupaciones. Otras, como las de amistad y compadrazgo existen y juegan un cierto papel, pero este no es estratégico o determinante para el análisis que hemos realizado.

Según una vista general, las relaciones de parentesco forman la trama sociológica de las relaciones sociales y, en términos más amplios, de la sociabilidad aymara. Guardan especificidad, pero son también la base en la que asientan otras relaciones (económicas, político-locales, religiosas, etc.). Ello es bastante evidente en las áreas rurales, pero es menos obvio en los medios urbanos. En las áreas rurales altoandinas el parentesco juega ese papel central, según la evidencia disponible presentada, debido a la conformación patrilocal de los grupos corporativos ligados a la tierra. En las comunidades locales de los valles, en cambio, la ubicación del parentesco es distinta. Aquí, pierden parte de su peso en favor de relaciones de pertenencia comunal. Adquieren cierta importancia las relaciones de vecindad o corresidencia, que en el caso de las tierras altas se confunden con las del parentesco. Este último, se hace manifiesto de una forma específica: mediante segmentos de parentelas bilaterales que convergen sobre una localidad y por medio de familias extensas reunidas en torno a figuras paternas provistas de tierras suficientes como para justificar la localización de descendientes en torno suyo.

En los medios urbanos, ahora, el parentesco tiene también una presencia y funciones determinantes. En estos sitios no hay grupos de parentesco localizados equivalentes a los rurales. La base sociológica la conforman redes de relaciones de parentesco bilaterales egocéntricas, y patrilineales si se originan en comunidades sucesoriales. Con bastante frecuencia, de estas redes emergen grupos, a veces organizaciones. Estas redes han tendido a transformarse en la medida que, a la endogamia local o microrregional rural del pasado, sucede ahora una endogamia étnica un tanto laxa. En estas condiciones, se hacen más heterogéneas y con un menor grado de traslape entre redes de sujetos emparentados o convergentes respecto de una comunidad de origen. En la medida que existan posibilidades de interacción social (residir en una misma ciudad o en un área donde los nexos sean plausibles), al interior de estas redes parentales y segmentos no localizados de grupos unilineales se intensifican relaciones que le dan materialidad al parentesco. Es frecuente que mantengan intereses económicos compartidos en la comunidad rural, tengan inserciones similares o convergentes en la economía aymara urbana, participen de roles y actividades que unen a parientes, se impliquen en actividades rituales, ceremonias civiles, así como actividades festivas, etc. Eventualmente, se reúnen con el fin de apoyar iniciativas de desarrollo, prestar ayuda a la comunidad, o canalizar microproyectos rurales o urbanos. En una progresión poco visible y normalmente paulatina, pueden originar una organización, del tipo como se analizaron en el capítulo especialmente dedicado a ellas.

La pertenencia a las comunidades y la condición de comunero se originan en vínculos adscriptivos de descendencia unililenal paterna en las comunidades sucesoriales altoandinas, y en un vínculo más bien de asociatividad, en virtud de la flexibilidad en el acceso a la tierra, en los pobladores de las comunidades locales de los valles. Un indicador crítico de la translocalización es la continuidad de la condición de comunero. Según la información que reunimos y las inferencias que de ella fueron posibles de realizar, es bastante notable la continuidad de esa condición entre los migrantes. Casi la mitad de los hogares migrantes mantenían ese estatus al momento de una encuesta a mediados de la década de 1990. Ello está estrechamente ligado a la continuidad de actividades y relaciones económicas con las localidades desde las que se proviene; lo que a su vez guarda relación con los problemas y las restricciones que enfrentan en los proyectos migracionales. Esta alta frecuencia es especialmente decidora si se considera que la de comunero es hoy una relación principalmente asociativa y voluntaria por parte de quienes optan por crear o dar continuidad a la mantención de bienes y trabajos agropecuarios, y que ya no tiene el peso de antaño la obligación tradicional de continuar en la localidad o junto con los familiares. El tipo de vínculo social propio

de la comunalidad andina hoy es distinto, con variaciones, y ello define de un modo muy diferente la manera cómo se establece o confirma la condición de comunero. Por cierto, los datos que hemos dispuesto manifiestan la situación en un momento dado del tiempo, debido a ello no se puede ser concluyente respecto de lo que vendrá en el futuro y acerca de las tendencias en esta materia. Recordemos que las migraciones que estudiamos son más bien recientes y que la continuidad como comunero la protagonizan básicamente migrantes. Es más difícil creer que las generaciones de relevo se comportarán de la misma manera.

En cuanto a las relaciones económicas, ahora, valen algunas de las consideraciones ya vertidas respecto de los comuneros. Los migrantes mantienen, y crean, amplían, ajustan, etc., toda vez que pueden relaciones y actividades económicas en las comunidades desde las que salieron. Las posibilidades son varias: productor agrícola, mantención de rebaños, o al menos de algunas cabezas de ganado, propiedad sobre chacras, arriendos y medierías, custodias y administraciones, intermediación comercial, colaboración laboral, préstamos de diverso tipo, abastecimiento de insumos, etc. La mitad de los migrantes tiene ingresos agropecuarios y mantienen a la vez la condición de comuneros, y dos terceras partes de ellos incorporan ingresos agropecuarios de algún tipo, aunque no todos, necesariamente, desde actividades que tienen como base la comunidad de nacimiento. Acerca de lo mismo, puede traerse a colación la diversificación de ingresos como nota característica de los migrantes aymaras. Diversificación que no depende solo de una alta tasa de incorporación a la fuerza de trabajo en la familia (cuestión, a su vez, surgida del empleo de un patrón laboral campesino y al que se recurre en respuesta a la precariedad y limitaciones de las posibilidades de inserción urbanas), sino también al modo en el que es posible mantener una situación de ingresos a la vez urbanos y rurales. Estos últimos tienen varios atributos, lo que ayuda a explicar la persistencia con que se recurre a ellos y se los mantiene. Uno, suelen ser bienes que constituyen reservas ante crisis y fracasos. Otro, es que bajo la forma de productos representan fuentes complementarias de abastecimiento de productos de consumo humano directo (carne, productos agrícolas) de bajo costo. Tercero, esos bienes generan algunas rentas en dinero. Cuarto, implican un nexo o vínculo con la comunidad que interesa por motivos sociales y culturales, etc. La opción hacia el trabajo por cuenta propia, característico de las empresas campesinas, ahora en los medios urbanos (pequeños comerciantes y transportistas, de modo característico), puede entenderse como una forma de organización económica que facilita las relaciones rural-urbanas y, de este modo, la continuidad de la comunidad ahora translocalizada. Tal preferencia es sin duda una opción cultural funcional a esa continuidad.

La comunidad resulta una realidad, una necesidad y una opción. Necesidad en el sentido que ofrece ventajas derivadas de la agregación y coordinación de esfuerzos, en la producción agropecuaria, en el desarrollo de objetivos autogestados, en la obtención de recursos estatales para diversas finalidades. Es una necesidad, sin duda, para el mismo proceso migratorio que no se detiene (los que migran encuentran aquí información, acogida, empleos, hospitalidad, ayuda inicial, etc.). A lo anterior se debe agregar el hecho de que la comunidad es un dato dado de la experiencia andina, incluso para la población urbana, y normalmente se adhiere a ese estado de cosas y se participa de él. Por otra parte, existen los medios de apelación y coacción social que presionan hasta alcanzar esa participación. Pero también resulta una elección, en específico para los migrantes quienes tienen la posibilidad, seguida por una cierta proporción de ellos, de retirarse progresivamente de los circuitos sociales que conducen a la comunidad. Es una elección que tiene fundamentos racionales en beneficios y logros materiales, así como subjetivos y emocionales. Otros corresponden a valores comunitarios persistentes, basados en la creencia y el sentimiento de que la solidaridad con los parientes y miembros de la comunidad es buena y deseable, que el lugar de origen merece atención y preocupación, que es positivo verse, reunirse y compartir allí donde se vive hoy y allí de donde fueron los padres. En resumen, la comunidad translocal provee ventajas materiales y sociales para los segmentos rurales y los segmentos urbanos que las componen. No es desdeñable pensar, como lo sugiere el conocimiento alcanzado en estas materias, que la comunidad otorga significado a la vida colectiva, continuidad y ciertas certidumbres que resultan de importancia existencial para los individuos y los hogares en medios urbanos complejos y cambiantes.

Las comunidades translocales se manifiestan bajo la modalidad de agrupaciones y organizaciones de diversa índole. Debido a que esas modalidades de organización se desenvuelven con arreglo a principios y criterios característicos de las comunidades andinas, podemos suscribir la idea de que se trata de adaptaciones que dan continuidad a formas organizativas de base local y tradición andina. Lo hacen en el contexto de la regionalización de la sociedad aymara. En esta nueva sociedad andina prospera una pluralidad y diversidad de organizaciones y formas de ación colectiva. La comunidad no solo representa un tipo de organización, sino que además una base o plataforma en la que se montan y se desarrollan formas organizativas inducidas interna y externamente.

A partir de la década de 1960 los gobiernos democráticos y luego la dictadura incentivaron e impusieron organizaciones comunitarias de base territorial que normalmente se superpusieron a las comunidades locales. Tuvieron continuidad en el tiempo en la medida que la oferta estatal que

les dio origen se ha mantenido. Las modalidades más comunes fueron los comités y juntas de vecinos, y los centros de madres. También desde ese período en adelante fueron formándose organizaciones que sobrepasaban un marco local comunitario y que representan intereses agregados sectoriales (productivos o, de manera más general, económicos como las cooperativas y los asentamientos campesinos; durante la dictadura destacan las asociaciones gremiales). También durante ese último período, en gran medida el producto de la aplicación de medidas que afectaban recursos indígenas (aguas, particularmente), surgen organizaciones de tipo étnico reivindicativo inéditas en la historia regional.

El panorama organizativo se hace complejo crecientemente. De dos maneras. Una, por medio de la proliferación de organizaciones que se sitúan en niveles de agregación social y formas diferenciadas de representación de intereses andinos. Otra, mediante la virtual saturación de formas organizativas sobre la comunidad rural, producto de una oferta estatal caótica y, por otra, el desarrollo de modalidades de organización asociadas a la translocalidad. Las formas características de esta expansión son los centros de hijos de pueblos, las cofradías religiosas, los clubes de fútbol y los bailes religiosos. Se advertirá de inmediato que los asuntos de la comunidad rural, las materias religiosas y las prácticas deportivas son los puntos de fijación de la acción de estos desarrollos organizativos. Se puede percibir también que esas prácticas y significados translocalizados son un medio de producción y reproducción de la comunidad. La comunidad, ahora translocalizada, sigue detentando una significación relevante en cuanto a las formas de agrupamiento, el reclutamiento de miembros, la definición de objetivos y metas de las organizaciones aymaras.

El interés aymara por la organización no termina en las fórmulas comunales. Ahora, del hecho que la modalidad de participación aymara en organizaciones se hace voluntaria, más flexible y también algo más inestable, no es posible concluir que los aymaras están siendo menos colectivistas o comunitaristas. Antes al contrario, la tasa de participación aymara en grupos y organizaciones es extremadamente alta, la cantidad de organizaciones de distintos tipos es realmente elevada (se puede acordar, es cierto, que mucho de ella es el resultado de una relación perversa con el Estado), y no ha habido un declive, sino que más bien un incremento exponencial durante las últimas tres décadas. Parte de la explicación de esta dinámica se encuentra precisamente en la mayor capacidad que ahora tienen los individuos y las unidades domésticas, en escenarios sociales transformados, de adoptar decisiones de participación en organizaciones de distinto signo con base en criterios de interés o valor. Sugerimos la idea, asimismo, de que este impulso de participación no solo es producto de una mayor autonomía social, sino que también se sustenta en la experiencia y la valoración de la organización como un medio de alcanzar logros que

las unidades de base por sí solas no podrían alcanzar. El modelo de esa tradición es la comunidad.

Efectivamente, nos encontramos en una situación límite para la continuidad de la comunidad, pero de un cierto tipo de comunidad, de aquella cuyo diseño corporativo en los albores coloniales se impusiera como el núcleo o corazón de la sociedad indígena. Las sucesiones de la alta cordillera dan continuidad al principio de la primacía del cuerpo social sobre sus agentes en dominios muy focalizados. Las comunidades locales de la precordillera ya no. Pero aquellas lo hacen, en cuanto acción basada en un derecho consuetudinario no reconocido que opera de manara cuasiclandestina, a contrapelo de la legislación oficial respecto de la propiedad de la tierra, las reglas de sucesión, el recurso a los tribunales para dirimir conflictos, etc. Asimismo, a salvo por algo más de un siglo del asalto interno, este se ha iniciado y el futuro anuncia un aumento de la conflictividad en torno a la tierra en este tipo de comunidades locales. Aquella comunidad andina tradicional ya no existe, objetivamente; está presente a veces en la nostalgia de los viejos, en los relatos de una época pasada respecto de una vida social más ordenada y previsible, pero muy poco más.

En definitiva y cerrando el ya largo periplo de exploración sociohistórica de la comunidad andina, volvemos a la pregunta por su existencia en el presente. La comunidad tradicional desde luego que no sobrevivió a los embates de la modernidad republicana y sus orientaciones liberales respecto de la propiedad y las organizaciones. Nuevas formas de comunidad se abrieron paso, sustentadas en parte en principios adscritos (parentesco) y en criterios de asociación (como no podría ser menos en una sociedad regionalizada y mucho más abierta a la acción individual de sus miembros que en el pasado). Ellas van imponiéndose desde hace algo más de un siglo. No es casual nuestro interés por la relación entre comuneros y comunidad. Una transformación en esta relación, el paso de la comunidad a la asociación resulta una indicación clave del cambio estructural de la comunidad. Ella se inicia con el abandono republicano de la comunidad corporativa colonial; culmina con la translocalización de las comunidades locales andinas modernas.

Resulta, sin embargo, que hay más comunidades (locales) que nunca. Resulta también que la acción social aymara organizada es notablemente nutrida y dinámica; mucho más que cualquiera de los sectores populares no indígenas del norte del país. Por cierto, no podría esperarse que ella se atuviera exclusivamente a formatos comunitarios locales, de modo que otros diseños con otros alcances han hecho recientemente su aparición. Con todo, las organizaciones de base local comunitaria son las más abundantes y suelen ser las más estables en el tiempo, no solo por la faz adscriptiva que las funda o de la que arrancan algunas de ellas, sino que también por el

grado de continuidad que dan a una tradición de organización con alcances locales. El asambleísmo, la construcción de consensos como recurso de legitimación de las decisiones y los cursos de acción colectiva, las formas de delegación y representación, las características de los liderazgos y su control por la base, etc., señalan esta persistencia. Relaciones múltiples respecto de la comunidad translocal, a la vez parentales, de pertenencia comunitaria, económicas, morales y simbólicas, dan a las relaciones sociales, los grupos y las organizaciones que la conforman una continuidad, profundidad y estabilidad que difícilmente podría encontrarse en cualquier otro núcleo sociológico del que participe la población aymara. Es, por lo demás, poco probable que ocurra en vistas de la fluidez creciente de la vida social andina regionalizada.

La comunidad acompaña la regionalización. Sus recursos sociales ayuda a tratar con un mundo cambiado y cambiante al que la sociedad andina enfrenta desde una posición estructural muy distinta a la de un pasado, ya no como periferia o segmento de un área de influencia, sino como componente de un sistema regional modernizado. En un sentido es un instrumento, un medio para facilitar la migración, una estructura de relaciones de las que puede depender el éxito o el fracaso de un proyecto personal o familiar, un capital social como reza un eslogan del momento, hasta cierto punto un seguro social ante la agresividad de la vida urbana. Es un tema relativamente conocido a partir de las investigaciones acerca de las estrategias de subsistencia de los marginados. Pero la comunidad es algo más que un medio. Es también una referencia de sentido. Entrega coordenadas de espacio social (a redes y grupos de parentesco, a agrupaciones amplias de personas, a comunidades imaginadas incluso si pensamos en la etnia aymara) y temporalidad (historia familiar, los orígenes míticos y religiosos, la memoria de las relaciones con el Estado y el mercado, etc.), organiza la vinculación de lo mundano con lo trascendente, define parámetros acerca de la solidaridad y la indiferencia, el nosotros y el ellos, lo conocido y lo incierto y peligroso, establece fronteras sociales acerca de lo bueno y lo malo, lo valioso y lo indeseable, etc. Este papel simbólico no es nada despreciable, habida cuenta de la inmersión andina en escenarios sociales amplios, diferenciados, complejos y dinámicos.

Calamarca, Ayllo Solcor
San Pedro de Atacama, enero de 2000-
Ciudad de México, septiembre de 2001

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Adams, Richard

1959 *A community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo.* American Anthropological Society. Seattle.

Advis, Patricio

1990 "La Doctrina de Tarapacá en el Siglo XVI", en *Revista Camanchaca*, Nº 12-13, Taller de Estudios Regionales, Iquique, Chile.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio; el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América.* Instituto Indigenista Interamericano, México.

Alber, Erdmute

1999 *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima Perú.

Albó, Xavier

1991 "El retorno del indio", en *Revista Andina*, vol. 9, Nº 2, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco, Perú.

Albó, Xavier; Tomás Greaves y Godofredo Sandoval

1981-84 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz.* Cuadernos de Investigación CIPCA, 4 tomos, La Paz, Bolivia.

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Editorial Fondo de Cultura Económica, México (de la segunda edición inglesa corregida y aumentada de 1991; la primera es de 1983).

Aramburu, Carlos

1978 "El campesinado peruano. Crítica a Maletta", en *Análisis* Nº 8-9, Lima, Perú.

Arguedas, José María

1968 *Las comunidades de España y del Perú.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 1968.

1972 *El zorro de arriba y el zorro de abajo.* Losada, Buenos Aires, Argentina.

Arizpe, Lourdes

1978 *Migración, etnicismo y cambio económico.* Ces, El Colegio de México, México.

1980 *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*. El Colegio de México, México D.F., México.

Assadourian, Carlos Sempat

1982 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

1994 *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. El Colegio de México, Fideicomiso Hisoria de las Américas – Instituto de Estudios Peruanos, México.

Asssadourian, Carlos; Bonilla, H.; Mitre, A. y Platt, T.

1980 *Minería y Espacio Económico en los Andes, Siglos XVI-XX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 1980.

Balandier, Georges

1969 [1967] *Antropología política*. Ed Península, Barcelona, España (de la 1ra. ed. francesa de 1967).

1970 *El concepto de situación colonial*. Cuadernos del Seminario de Integración Social guatemalteca Nº 22, Ciudad de Guatemala, Guatemala.

1971 *Sens et Puissance. Les dinamiques sociales*. Presses Universitaires de France, Paris, Francia.

1975 [1974] *Antropo-lógicas*. Ediciones Península, Barcelona, España (de la edición francesa de Presses Universitaires de France, 1974).

1985 *Anthropologiques. Les Anthropologies dans le Modernité* (2da. ed. revisada y aumentada de la 1ra. de 1974).

1988 *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Jucar Universidad, España.

1993 *El desorden*. Gedisa, Barcelona, España.

1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidos Ibérica, Buenos Aires, Argentina (de la 1ra. ed. francesa de 1992).

Barriga, Víctor

1939-55 *Documentos para la Historia de Arequipa*, 3 vols. Arequipa, Lima, Perú.

Baudin, Louis

1978 *El imperio socialista de los Incas*. Editorial Universo, Lima Perú.

Beriaín, Josetxo

1996 *La integración en las sociedades modernas*. Anthropos, Barcelona, España.

Bollaert, William

1860 *Antiquarium, ethnological and other research in New Granada, Equador, Peru and Chile, with observations on the Preincarial, Incarial and other monuments of peruvian nation*. Turnes and Co., London, England.

Bonilla, Heraclio

1981 "Etnia, región y cuestión nacional en el área andina. Proposiciones para una discusión", en *Relaciones* Nº 6, El Colegio de Michoacán, México, pp. 5-40.

1986a "Comunidades de indígenas y Estado nación en Perú", en *Estudios Sociológicos*, vol. IV, Nº 12, El Colegio de México, México, pp. 429-443.

1986b "Comunidades de indígenas y Estado nación en el Perú", en *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*; Bonilla, H.; Trelles, E.; Glave, Luis Miguel *et al.*, Centro de Estudios Sociales Solidaridad, Chiclayo, Perú, pp. 13-27.

1991a "Perú y Bolivia", en *Historia de América Latina* Vol. 6 (América Latina independiente, 1820-1870), Leslie Bethell, ed., Cambridge University

Press – Editorial Crítica, Barcelona, España (de la edición en inglés de 1985), pp. 202-237.

1991b "Estado y tributo campesino. La experiencia de Ayacucho", en *Los Andes en la Encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX.* Ediciones Libri Mundi Flacso Sede Ecuador, Quito, Ecuador, pp. 335-366.

1997 "Estructura y articulación política de las comunidades indígenas de los andes centrales con sus Estados nacionales", en *La reindianización de América, Siglo XIX,* Leticia Reyna (coord.), Siglo XXI – CIESAS, México, pp. 93-108.

Bouysse-Casagne, Thérèse

1978 "L'espace aymara: urco et uma", en *Annales*, 33, 5-6, París Francia, pp. 1057-1080.

1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica S. XVV-XVI.* Hisbol, La Paz, Bolivia.

Bourdieu, Pierre

1984 *Questions de Sociologie.* Les Editions de Minuit, Paris, France.

1988 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Ed. Taurus, Madrid, España.

1990 *Sociología y cultura.* Grijalbo – Conaculta, México (de la edición francesa de 1984).

1991 *El sentido práctico.* Editorial Taurus, Madrid, España.

1993 *Cosas dichas.* Gedisa, Barcelona, España (de la edición francesa de Les Editions du Minuit, 1987).

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc

1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva.* Grijalbo, México.

1999 *¿Qué significa hablar?,* Akal, España (1ra. ed. francesa de 1985).

Brachet, Vivián

1997 *El pacto de dominación. Estado, clase y reforma social en México 1910-1995.* Centro de Estudios Sociológicos. El Colegio de México, México D.F., México.

Brunner, José Joaquín

1992 *América Latina: cultura y modernidad.* Grijalbo – Conaculta, México D.F., México.

Caballero, José María

1981 *Economía agraria de la sierra peruana.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

Calhoun, Craig

1992a "The Infraestructure of Modernity", en Social *Change and Modernity* (H. Haferkampf y N. Smelser, eds.), Berkeley, USA.

1992b "Indirect Relationships and Imagined Communities", en *Social Theory for a Changing Society*, Nueva York, USA.

Cariola, Carmen y Sunkel, Osvaldo

1991 *Un siglo de historia económica de Chile, 1830-1930.* Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 397 pp.

Castells, Manuel

1997 *El poder de la identidad.* Alianza Editorial, México.

Castro Pozo, Hildebando

1979 *Nuestra comunidad campesina.* El lucero, Lima, Perú.

Celestino, Olinda
1972 *Migración y cambio estructural. La comunidad de Lampián*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Chipana, Cornelio
1986 "La identidad étnica de los aymaras en Arica", en *Revista Chungara* Nº 16-17, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
Comaroff, John and Jean Comaroff
2000 "Introduction", en *Civil Society and the Political Imagination in Africa: critical perspectives,* John and Jean Comaroff (Eds.), University of Chicago Press, USA.
Cotler, Julio
1978 *Clases, Estado y nación en el Perú*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Cúneo-Vidal, Rómulo
1919 "El cacicazgo de Tacna", en *Revista Histórica*, Lima, Perú, tomo 6, pp. 309-324.
1977 *Historia de los cacicazgos hereditarios del Sur del Perú,* en Obras Completas, t. 1, vol. 2, Lima, Perú.
Dagnino, Vicente
1909 *El corregimiento de Arica*. Imprenta La Epoca, Arica, Chile.
Degregori, Carlos Iván
1986 "Del mito de Inkarri al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional", en *Socialismo y Participación* Nº 36, CEDEP, Lima, Perú.
1993 "Etnicidad, modernidad y ciudadanía. El aprendiz de brujo y el curandero chino", en *Modernización económica, democracia política y democracia social*. Centro de Estudios Sociológicos (CES), El Colegio de México, México D.F., pp. 225-266.
1994 "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IFEA-IEP, Lima, Perú, pp. 113-133.
Degregori, Carlos y Golte, Jürgen
1973 *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Degregori, Carlos Iván; Cecilia Blondet y Nicolás Linch
1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima Perú.
De la Peña, Guillermo
1986 "Poder local, poder regional; perspectivas socio-antropológicas", en *Poder local, poder regional*, J. Padua y A. Vanneph, coords., Colmex-Cemca, México, pp. 27-56.
2001 "Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista", en *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la diferencia* (Miguel León Portilla, coord.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F., México.
Del Pino, Ponciano y Kimberley Theidon
1999 "Así es como vive gente: procesos deslocalizados y culturas emergentes", en *Cultura y globalización*. Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero

(Editores), Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

Diez Hurtado, Alejandro

1991 "Las comunidades indígenas en el Bajo Piura, Catacaos y Sechura en el siglo XIX", en *Los Andes en la Encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Ediciones Libri Mundi Flacso Sede Ecuador, Quito, Ecuador, 169-198.

Favre, Henri

1986 "Bolivar y los indios", en *Histórica*, vol. X, Nº 1, PUC, Lima, Perú, pp. 1-18.

Figallo, Guillermo

1994 "Los decretos de Bolivar sobre los derechos de los indios y la venta de tierras de las comunidades", en *Debate Agrario* Nº 19, CEPES, Lima, Perú, pp. 111-134.

Fonseca, Cesar y Enrique Mayer

1979 *Sistemas agrarios en la cuenca del río Cañete*. ONERN, Lima, Perú.

Fuenzalida, Fernando

1970 "Estructura de la comunidad de indígenas tradicional", en Matos Mar (Editor), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

1971 "Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural", en (Fdo. Fuenzalida y otros), *Perú, Hoy*, Editorial S. XXI, México.

1976 *El indio y el poder en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

Geisse, Guillermo

1983 *Economía y política de la concentración urbana en Chile*, El Colegio de México-PISPAL, México.

Giddens, Anthony

1994 *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial, Madrid, España (1ra. ed. inglesa de 1990).

Giménez, Gilberto

1994 "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, Nº 4, pp. 255-272.

Glave, Luis Miguel

1988 Demografía y conflicto social: historia de las comunidades campesinas de los Andes del sur, *Documento de Trabajo* Nº 23, IEP, Lima, Perú.

Gleizer, Marcela

1997 *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Juan Pablos Editor, México D.F., México.

Godelier, Maurice

1989 *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Taurus Humanidades, Madrid, España.

Golte, Jürgen

1980 *La racionalidad de la organización andina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

1999 "Los huayopampinos, la antropología peruana, y el estudio de Erdmute Alber", en Alber, Erdmute, *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos*

temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

Golte, Jürgen y Norma Adams

1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

González de Olarte, Efraín

1984 *Economía de la comunidad campesina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

1994 *En las fronteras del mercado. Economía política del campesinado en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

González, Héctor

1991 "Desarrollo organizativo y participación política reciente entre los aymaras del norte de Chile". *Serie Documentos de Trabajo*, Taller de Estudios Andinos, Arica, Chile.

1996a "Características de la migración campo ciudad entre los aymaras del norte de Chile". *Serie Documentos de Trabajo*, Corporación Norte Grande, Arica, Chile.

1996b "Las agrupaciones de migrantes aymara urbanos en el norte de Chile: adaptación a la ciudad y vínculos con las comunidades de origen". *Serie Documentos de Trabajo*, Corporación Norte Grande, Arica, Chile.

1997a "Economía y uso del espacio en la sociedad aymara actual", en *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, pp. 567-579, Santiago, Chile.

1997b "La inserción económica de los migrantes aymaras en la ciudad: el trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural", en *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, pp. 315-324, Santiago, Chile.

González, Héctor y Gavilán, Vivián

1989 "Etnia, cultura e identidad aymara". *Documento de Trabajo*, Taller de Estudios Andinos, Arica, Chile.

González, Héctor y Guerrero, Bernardo

1990 *Desarrollo andino y cultura aymara en el norte de Chile*. Taller de Estudios Aymaras (TEA) y Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CREAR), Iquique, Chile.

González, Héctor y Hans Gundermann

1989 "Campesinos y amaras en el norte de Chile". Serie *Documentos de Trabajo*, Taller de Estudios Andinos, Arica, Chile.

González, Héctor, Hans Gundermann y Roberto Rojas

1991 *Diagnóstico y estrategia de desarrollo campesino en la I Región de Tarapacá*, Corporación Norte Grande, Arica, Chile.

González, Sergio

1990 *El aymara de la provincia de Iquique y la educación nacional*. Ediciones Camanchaca, Taller de Estudios Regionales, Iquique, Chile.

1991 *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo del salitre*. Ediciones Camanchaca, Taller de Estudios Regionales, Iquique, Chile.

1997 "La escuela chilena en los Andes de Tarapacá", en *Pueblos indígenas, educación y desarrollo*, Bello, A., A. Wilson, S. González y P. Marimán (edits.), CEDEM. Universidad de la Frontera, Santiago de Chile.

Guerrero, Bernardo
1978 *Los pentecostales y el proceso de desintegración de las comunidades indígenas del Norte Grande de Chile*. Memoria de Título de Lic. en Sociología, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
1984 "Movimiento pentecostal y corrientes modernistas en el altiplano chileno", en *Cuadernos de Investigación Social* Nº 8, Ciren, Iquique, Chile.
1994 *A Dios rogando… Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile*. Tesis Doctoral. Department of Cultural Anthropology/Sociology of Development, Universidad Libre de Amsterdam, Holanda.
Guerrero, Víctor
1996 "Sociedad y política en los aymaras de Iquique", en *Revista de Ciencias Sociales* Nº 6, Depto. de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
Gundermann, Hans
1984 "Ecología, forrajes y manejo ganadero: evaluación regional de una actividad productiva andina", en *Revista Chungara*, Nº 12, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, pp. 99-123.
1986 "Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna", en *Revista Chungara* Nº 16-17, Universidad de Tarapacá, Arica.
1994a "¿Cuántos hablan en Chile el aymara?", en *Revista de lingüística teórica y aplicada* Nº 32, Universidad de Concepción, Concepción, Chile.
1994b "Acerca de cómo los aymaras aprendieron el castellano (terminando por olvidar el aymara)", en *Estudios Atacameños* Nº 12, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
1996 "Comunidad indígena y ciudadanía la experiencia aymara en el norte de Chile", en *Allpanchis Puthurinqa* Nº 46, Cuzco, Perú.
1997 "Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación", en *Estudios Atacameños* Nº 13, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.
1998a "Notas acerca de igualdad, identidad étnica y desarrollo en el norte de Chile", en *Revista de Ciencias Sociales* Nº 8, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
1998b "Sociedad andina y complejidad. La dinámica social indígena en el norte de Chile durante la segunda mitad del S. XIX". Ponencia presentada en el III Congreso Chileno de Antropología, Universidad Católica de Temuco, 7-11 noviembre de 1998, Ms., Temuco, Chile.
1998c "Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del S. XX", en *A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique* (VVAA), DIBAM, LOM, Instituto de Investigaciones Históricas Barros Arana, UNAP, Santiago, Chile.
1998d "Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile", en *Estudios Atacameños* Nº 16, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
1999 *Los aymaras y el tráfico regional de estupefacientes*. Depto. de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat, Consejo Nacional para el Control de Estupefacientes, Iquique, Chile (Ms).

2000 "Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000". En *Estudios Atacameños* Nº 19, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.

2001a "Cultura andina y globalización. Dinámica de la cultura andina en el norte de Chile durante la segunda mitad del S. XX". Ponencia presentada a Encuentro Multidisciplinario Intercambio de Bienes Culturales e Imaginarios Sociales, PNUD-MINEDUC, Santiago de Chile, abril de 2001. Ms.

2001b "Espacio social, municipio andino y etnicidad en Chile". Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile (Ms.).

Gundermann, Hans y González, Héctor

1992 "La comunidad andina en Chile: discusión y antecedentes preliminares", en *Revista Campus Iquique*, Año III, Nº 20, Universidad Arturo Prat, Iquique.

1996 "Oganizaciones aymaras, identidad étnica e integración", en *La integración surandina, cinco siglos después*. Xavier Albó y María Inés Arratia (Editores), Centro Bartolomé de las Casas, Universidad Católica del Norte y Taller de Estudios Andinos, Cusco, Perú.

1997 *Contribución a la historia de la propiedad aymara*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago, Chile.

Gootenberg, Paul

1991 "Population and ethnicity in early republican Peru: some revisions", en *Latin American Research Review*, vol. 26, Nº 3, pp. 109-157.

Hidalgo, Jorge

1978 *Revisita a los altos de Arica en 1750*. Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Arica, Chile.

1986 *Indian society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750-1793, and its response to the rebellion of Tupac Amaru*. Tesis de Doctorado, Universidad de Londres, Inglaterra.

1987 "Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial", en *Chiefdoms in the Americas*, University Press of Americas, USA, pp. 189-296.

1989 "Complementaridad andina y la expansión de las haciendas en el valle de Lluta y la sierra de Arica: 1730-1838" (en colaboración con M. Marsilli y P. Arévalo, MS).

1990 "Composición de tierras en el Corregimiento de Arica: la visita de Diego de Baños y Sotomayor en 1643", en *Historia*, vol. 25, Universidad Católica de Chile, Santiago, pp. 175-206 (en colaboración con M. Marsilli y C. Ruiz).

1992 "Haciendas y comunidades andinas en los valles costeros del norte de Chile: siglos XVIII y XIX", en *Comunidades Indígenas y su entorno*, M. Orellana y J. Muñoz (Eds.), Universidad de Santiago de Chile, Santiago (en colaboración con María Marsilli).

Hannerz, Ulf

1992a *Cultural complexity. Studies in the social organization of Meaning*. Columbia University Press, New York, USA.

1992b "Escenarios para las culturas periféricas", en *Alteridades* Nº 3, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México D.F., México.
1992c "Cosmopolitas y locales en la cultura global", en *Alteridades* Nº 2, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México D.F., México.
1996 Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares. Frónesis Cátedra, Univesitat de Valencia, Madrid, España.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.)
1983 "Introduction: Inventing Traditios", en *The invention of Tradition*, Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, Great Britain.

Holmberg, Allan
1953 "Estudios de aculturación en el callejón del Huaylas", en *Revista de Educación Nacional* Nº 6, Lima, Perú.

Instituto Nacional de Estadísticas (INE)
1995 *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda*, efectuado el 22 de abril de 1992, Imprenta INE, Santiago, Chile.

Kearney, Michael
1996 *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Westview Press, Boulder, Colorado, Estados Unidos.

Kearney, Michael y Nagengast, Carole
1989 "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California". Working Group on Farm and Rural Poverty, Working Paper Nº 3, Institute for Rural Studies, Davis, California.

Kervyn, Bruno
1987 *La economía campesina en el Perú. Teorías y políticas*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco, Perú.

Kessel, Johannes van
1978 *Tarapacá rural. Las raíces históricas y culturales del subdesarrollo*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
1980 "Ecología y orientación: problemas de la identidad cultural de los amaras chilenos contemporáneos", en *Revista Chungara* Nº 6, Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Arica, Chile, pp. 137-144).
1990 "Los aymaras bajo el régimen militar de Pinochet (1973-1990)", en *Cuadernos de Investigación Social* Nº 21, Ciren, Iquique, Chile.
1992 *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. Hisbol, La Paz, Bolivia (edición ampliada de la publicación en Holanda por Cedla en 1981).

Kessel, Johannes van y Bernardo Guerrero
1987 "Sanidad y salvación en el altiplano chileno: del yatiri al pastor", en *Cuadernos de Investigación Social* Nº 21, Ciren, Iquique, Chile.

Larraín, Horacio
1975a "La población indígena de Tarapacá (Norte de Chile) entre 1538 y 1581", en *Norte Grande*, Nº 3-4, Universidad Católica de Chile, Santiago, pp. 269-300.
1975a "Descripción de la provincia de Tarapacá por William Bollaert (presentación, traducción y comentarios)", en *Revista Norte Grande*, vol. I, Nº 3 y 4, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Larraín, Jorge
1996 *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.
1997 *Identity and Modernity in Latin America*. Polity Press, Cambridge, Great Britain.
Lemeiris, Jaap
1987 *La lucha por el agua de los aymaras del Norte Grande de Chile*. Cuadernos CIREN, Edit. El Jote Errante, Iquique, Chile.
Levi Strauss, Claude
1961 *Race et histoire*. Editions Gonthier, Paris France.
1973 *Anthropolgie structurale deux*. Plon, Paris Francia.
Levi Strauss, Claude y George Charbonnier
1961 *Entretiens avec Claude Levi Strauss*. Editions Gonthier, París, France.
Lomnitz, Larissa
1983 *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI Editores, México D.F., México (1ra. edición de 1975).
1998 *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de Antropología Latinoamericana*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) y Miguel Angel Porrua Edit., México D.F., México (1ra. edición de 1994).
2001 "Redes sociales y estructura urbana de América Latina", en *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la diferencia* (Miguel León Portilla, coord.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F., México.
Luhman, Niklas
1982 *The Differentiation of Society*. New, York, Estados Unidos.
1998 *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta, Madrid, España.
Llagostera, Agustín
1976 "Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales", en *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*, Universidad del Norte, Antofagasta, Chile, pp. 203-218.
Malengreau, Jacques
1992 *Espacios institucionales en los Andes*. Colección Mínima Nº 28, Instituto de Estudios Peruanos - Universidad Libre de Bruselas, Lima, Perú.
Maletta, Héctor
1979 "El discreto encanto del campesinado", en *Análisis* 8-9, Lima, Perú.
Mallon, Florencia
1989 "Entre la utopía y la marginalidad: comunidades indígenas y culturas políticas en México y los Andes 1780-1990", en *Historia Mexicana*, XLII: 2, pp. 473-504.
Martínez, Gabriel
1989a "El sistema de los Uywiris en Isluga", en *Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales*, Hisbol, La Paz, Bolivia, pp. 13-107.
1989b "Estructuras binarias y ternarias en Pueblo Isluga", en *Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales*, Hisbol, La Paz, Bolivia, pp. 109-148.
Mariátegui, José Carlos
1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Edit. Era, México 1979.

Matos Mar, José
1970 "Comunidades indígenas en el área andina", en Matos Mar (comp.) *Hacienda, Comunidad y campesinado en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
1984 *Desborde Popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Matos Mar, José y Fernando Fuenzalida
1969 "Dimensión diacrónica del pluralismo", en J. Matos Mar, William White *et al.*, *Dominación y cambios en el Perú rural*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Mayer, Adrián
1980 "La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas", en *Antropología social de las sociedades complejas*. Michael Banton (Compilador), Alianza Editorial, Madrid, España (1ra. edición en inglés de 1966).
Mayer, Enrique y Marisol de la Cadena
1989 *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Melucci, Alberto
1996 *Challenging Cades. Collective action in the information age*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.
1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México, México.
Miner, Horace
1968 "Community – Society continua"; David Sills (Ed.), en *International Encyclopedia of Social Sciences*, t. 3, The Macmillan Company and The Free Press.
Mitchell, Clyde
1980 "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en Africa", en *Antropología social de las sociedades complejas*. Michael Banton (Compilador), Alianza Editorial, Madrid, España (1ra. edición en inglés de 1966).
Montoya, Rodrigo
1980a "Comunidades campesinas: historia y clase", en *Sociedad y política* Nº 8, Lima, Perú.
1980b *Capitalismo y no capitalismo en el Perú*. Mosca Azul, Lima, Perú.
1992 *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Talasa Ediciones, Madrid, España.
Mossbrucker, Harald
1990 *La economía campesina y el concepto "comunidad": un enfoque crítico*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Murra, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Natale, Paolo
1994 "Formas y finalidades de la acción solidaria", en René Millán (comp.) *Solidaridad y producción informal de recursos*, IIS, UNAM, México.

Noéjovich, Héctor
1991 "Las relaciones del Estado peruano con la población indígena en el Siglo XIX a través de su legislación", en *Histórica*, vol. XV, Nº 1, Lima, Perú, pp. 43-62.
Núñez, Lautaro
1989 *La Tirana del Tamarugal, del misterio al sacramento.* Nor Print, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
Oberem, Udo
1981 "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (S. XVI)", en J. Moreno y U. Oberem, *Contribuciones a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Colección Pendoneros, IOA, Otavalo, Ecuador.
Ortiz, Renato
1998 *Otro territorio.* Convenio Andrés Bello, Bogotá, Colombia.
Ots Caddequí, J.M.
1959 *España en América. El régimen de tierras en la época colonial,* EFCE, México.
Palerm, Ángel
1980 *Antropología y marxismo.* Editorial Nueva Imagen, México D.F., México.
Parker, Cristián
1993 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista.* Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F., México.
Parsons, Talcott
1951 *The Social System*, The Free Press, Illinois, USA.
Parsons, Talcott y Shils, Edward (eds.)
1951 *Toward a general theory of action.* Harvard University Press, USA.
Paz Soldán, Mariano Felipe
1878 *Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia.* Imprenta Liberal, Lima, Perú.
Peralta, Víctor
1997 "Comunidades, hacendados y burócratas en el Cusco, Perú, 1826-1854", en *La reindianización de América, Siglo XIX,* Leticia Reyna (coord.), Siglo XXI – CIESAS, México, pp. 53-69.
Platt, Tristan
1975 "Experiencia y experimentación: los asentamiento andinos en las cabeceras del valle de Azapa", en *Chungara* Nº 5, Universidad del Norte, Arica, Chile, pp. 33-60.
1981 "El papel del ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el norte de Potosí", en *América Indígena,* vol. XLI, Nº 4, México.
1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Plaza, Orlando y Francke, Marfil
1981 *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas.* Desco, Lima, Perú.
Provoste, Patricia
1979 "Diferenciación e integración social en el altiplano chileno", en *América Indígena,* vol. XXXIX, Nº 4.
1980 *Etnia y comunidad: los pueblos del altiplano de Tarapacá.* Tesis de Licenciatura, Universidad del Norte, Antofagasta, Chile.
1984 *La comunidad de indígenas en la ciencia social peruana.* Tesis de Maestría, Flacso, México D.F., México.

Redfield, Robert
1944 *Yucatán. Una cultura en transición*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
1973 [1965] *La pequeña comunidad. Sociedad y cultura campesinas*. Ciencias Sociales, La Habana, Cuba (de la edición inglesa de 1965).
Revista del Archivo General de la Nación
1975-76 "El padrón de contribuyentes de Tarapacá en 1845", publicación al cuidado de Guillermo Durand Flores, *Revista del Archivo General de la Nación*, Nº 4-5, Lima, Perú.
Ribeill, Georges
1974 *Tensions et mutations sociales*. Presses Universitaires de France, París, Francia.
Rivière, Gilles
1982 *Sabaya: structures socio-economiques et representations symboliques dans le Carangas-Bolivie*. Tesis de Doctorado, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, Francia.
Roosens, Eugeen
1989 *Creating Ethnicity. The process of Ethnogenesis*. Sage Publications, USA.
Rosaldo, Renato
1994 "Cultural citizenship and educational democracy", en *Cultural Anthropology*, American Anthropological Association, USA, 9 (3): 402-411.
Rostow, W.W.
1961 *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. Fondo de Cultura Económica, México. Primera edición en inglés de 1960.
Sabogal, José
1969 *La comunidad andina*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
Saignes, Thierry
1978 "De la filiation a la résidence: les ethnies dans les vallées de Larecaja", en *Annales*, Année 33, Nº 5-6, Paris, Francia, pp. 1160-1181.
1983 "Políticas étnicas en Bolivia Colonial, siglos XVI-XIX", en *Historia Boliviana*, Nº 1, Cochabamba, Bolivia, pp. 1-30.
1984 "Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (Siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665)", en *Jährbuch für Geschichte (JAS)*, T. 21, Köln, Alemania.
1985 *Caciques, tribute and migration in the southern Andes*. University of London, Institute of Latin American Studies, London, England.
1986 "Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (Siglos XVI-XX)", en *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI-XX*, Segundo Moreno y Frank Salomon (comp.), Abya Yala-MLAL, Quito, Ecuador, pp. 91-135.
Salomon, Frank
1985 "The Dynamic Potencial of the Complementarity Concept", en *Andean Ecology and Civilization*, Shozo Mazuda, Izumi Shimada y Craig Morris (Eds.), University of Tokio Press, Japón, pp. 511-531.
Salvador Ríos, Gregorio
1991 *Comunidad andina, migración y desarrollo endógeno*, Cedep, Lima, Perú, 482 pp.

Sánchez Albornoz, Nicolás
1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Schejtman, Alexander
1982 *Economía campesina y agricultura empresarial. Tipología de productores del agro mexicano*. Naciones Unidas. Comisión Económica para América Latina. Editorial Siglo XXI, México.
Scorza, Manuel
1991 *Obra completa* (Cantares 1: Redoble por Rancas; 2: Garabombo el invisible; 3: El jinete insomne; 4: Cantar de Agapito Robles; 5: La tumba del relámpago). Siglo XXI Editores, México.
Scott, James
1985 *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*. New haven, Conn., Yale University, USA.
1990 *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*. New haven, Conn., Yale University, USA.
Sen, Amartya
2000 "La razón antes que la identidad", en *Letras libres*, año II, Nº 23, México.
SERPLAC
1991 *Estrategia de Desarrollo Regional*. Servicio de Planificación Regional I Región (SERPLAC), Iquique, Chile.
Sigal, Silvia
1967 "Participación y sociedad nacional: el caso de las comunidades rurales latinoamericanas", en *Revista Latinoamericana de Sociología* Nº 4.
Smith, Linda y Jim Belote
2000 "Fuga desde abajo: cambios individuales de identidad étnica en el sur de Ecuador", en Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*, Flacso, Quito, Ecuador.
Stavenhagen, Rodolfo
1971 *Sociología y subdesarrollo*. Editorial Nuestro Tiempo, México D.F., México.
1978 "Capitalism and the Peasantry in Mexico", en *Latin American Perspectives*, vol. 5, Nº 3, pp. 27-37.
1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. El Colegio de México - Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
1989 "Comunidades étnicas en estados modernos", en *América Indígena*, vol. XLIX, Nº 1, pp. 11-33.
1990 "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario Indígena en América Latina*, R. Stavenhagen y D. Iturralde (comp.), III – IIDH, México.
1992 "La cuestión étnica: algunos problemas teórico metodológicos", en *Estudios Sociológicos*, vol. X, Nº 28, México, pp. 53-76.
Steinhauf, Andreas
1991 "Diferenciación étnica y redes de larga distancia entre migrantes andinos: el caso de Sanka y Colcha, en *Bulletin de l'Institute Francais d'Etudes Andines*, T. 20, Nº 1, Lima, Perú.
Tabilo, Kapris; Venegas, Franco y González, Héctor
1995 "Las agrupaciones de residentes de aymara urbanos en el norte de Chile. Adaptación a la ciudad y vínculos con las comunidades de origen". *Serie Documentos de Trabajo*, Corporación Norte Grande, Arica, Chile.

Trelles, Efraín
1982 *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
Tudela, Patricio
1992 *Transformación religiosa y desintegración de la comunidad aymara tradicional en el norte de Chile*. Holos Verlag, Bonn, Alemania.
1993 "Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica (1960-1990), en *Nütram*, Año IX, Nº 33.
Uhle, Max
1911 "El aillu peruano", en *Boletín de la Sociedad geográfica*, Lima, Perú.
Villalobos, Sergio
1979 *La economía de un desierto. Tarapacá durante la Colonia*. Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
Wachtel, Nathan
1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Wolf, Eric
1977 [1955] "Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar", en *Una tipología del campesinado latinoamericano*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, pp. 17-64.
1977 [1957] "Las comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en *Una tipología del campesinado latinoamericano*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, pp. 65-100.
1967 [1959] *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Ediciones Era, México, 1967. [Versión inicial en lengua inglesa bajo el nombre de *Sons of the Shaking Earth*.]
1971 [1966] *Los campesinos*. Editorial Labor, España (de la edición en lengua inglesa de 1966).
1980 "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en *Antropología Social de las sociedades complejas* (M. Banton, comp.), Alianza Editorial, Madrid, España.
1987 [1982] *Europa y los pueblos sin historia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F., México (de la edición en lengua inglesa de 1982).
Zapata, Francisco
1992 *Atacama, desierto de la discordia*, CES-CEI, Colmex, México D.F., México.

Fuentes Documentales

– *Comunidad de Santo Tomás de Isluga. Antecedentes y documentos relacionados con sus títulos de dominio*. Folleto informativo mandado publicar por los caciques de Isluga Srs. Juan Castro (primer Cacique) y Tomás Mamani (segundo cacique) en Pisagua, año 1918.
– *Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia,* por Mariano Felipe Paz Soldán, Lima, 1878. Contiene documentos por ese entonces inéditos recopilados por el autor en su alegato sobre las delimitaciones coloniales entre Alto y Bajo Perú referidos a diversas comunidades aymaras.

– Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Protocolizaciones y Escrituras Públicas (Archivo Nacional, Santiago).
– Archivo del Conservador de Bienes Raíces de Pisagua (Archivo Nacional, Santiago).
– Archivo Judicial de Pisagua. Papeles sueltos (Archivo Nacional, Santiago).
– Notaría de Audilio Jimenez Gamonal. Sección Protocolizaciones (Iquique).
– Archivo Notarial de Arica, Notaría de don Jovino Troncoso (Arica).
– Archivo particular del ex Inspector y Juez de Distrito Sr. Mariano Challapa, Lampaypata (Isluga.)
– Archivo particular del Sr. Alfonso Flores (Arica).
– Archivo particular Sr. Ambrosio Condori, estancia Enquelga (Isluga).
– Archivo particular Sr. Ramón Challapa, estancia Cotasaya (Isluga).
– Archivo particular Sr. Mariano García, estancia Colchane (Isluga).
– Archivo del Conservador de Bienes Raíces de Pisagua (Archivo Nacional, Santiago, y Conservador de Pozo Almonte).
– Archivo del Conservador de Bienes Raíces de Iquique (Archivo Nacional, Santiago y Conservador de Iquique).
– Archivo del Conservador de Bienes Raíces de Pozo Almonte (Pozo Almonte).
– Archivo Subdelegación de Putre, Universidad de Tarapacá (Arica).

Documentos inéditos

1. Registro de Escrituras Públicas del Notario de Arica don Jovino Troncoso, año 1903, vol. 225, fjs. 187-192, Nº 173. Copia facilitada por un dirigente de la comunidad de Tignamar, 1990.
2. Comunidad de Santo Tomás de Isluga. Antecedentes y documentos relacionados con sus títulos de dominio. Imprenta de "El Mercurio", Pisagua, 1918. Documentos relativos a las tierras poseídas por la comunidad de Isluga desde tiempos coloniales y gestiones realizadas ante el gobierno de Chile para su reconocimiento como comunidad por los caciques de Isluga don Juan Castro y don Tomás Mamani.
3. Archivo Notarial de Pisagua, vol. 55, Nº 6, fj.9v, 1955.
4. Copia de documentos del linaje Gómez de Enquelga fechados en 1736 y 1768 a nombre de Martín y Francisco Gómez, solicitados por sus descendientes Ilario y Baltazar Gómez y otros en 1828 y 1830. Copia manuscrita perteneciente al Sr. Mariano Challapa, Isluga, 1986.
5. Archivo Notarial de Pisagua, vol. 55, Nº 6, fj.9v, 1955. Documento del primer poseedor de las tierras de Cotasaya don Juan Jachura, 1722.
6. Archivo Notarial de Pisagua. Protocolización: Mamani Supanta, Primitivo Feliciano, Documento. Vol. 55, Nº 58, fjs. 119-124, 1956.
7. Expediente de Litigio entre Mariano Challapa de Cotasaya y otros contra María García de Sitane por tierras de cultivo de la comunidad en los alrededores del pueblo de Isluga colindantes con la estancia de Sitane. Copia de 1837, facilitada para su consulta y fotocopiado por el Sr. Ramón Challapa, residente de Cotasaya; Iquique, marzo de 1982.

8. Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Escrituras Públicas, Protocolización Documento de Actuación Judicial, 22 de octubre de 1915.
9. Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Escrituras Públicas. Protocolización Challapa y Cayo Pablo y otro, Nº 246, fjs. 134-135, del 6 de junio de 1902.
10. Copia de documento de 1705 de amparo de tierras en favor de Martín Gómez del pueblo de Isluga. Copia manuscrita perteneciente al Sr. Mariano Challapa, quien la facilitó para su copiado en Isluga, 1986.
11. Notaría de Audilio Jiménez Gamonal. Pedimento de amparo de Pascual Ramos y otros. Protocolización Nº 809, fjs. 1317 vta., 25 de julio de 1972, Iquique.
12. Expediente de Litigio entre Mariano y Matías Challapa y otros de Cotasaya por división de pastizales y tierras de cultivo. Copia fechada en 1846 facilitada para su consulta y fotocopiado por el Sr. Ramón Challapa, Iquique, marzo de 1982.
13. Archivo Notarial de Pisagua, Registro de Instrumentos Públicos, fjs. 88, 6 de noviembre de 1931.
14. Archivo Notarial de Pisagua. Procolización de Documento solicitado por don Manuel Vilchez Chamaca, Nº 30, año 1965, referido a Pocovita en Enquelga, sin fecha.
15. Testamento de Lucas Challapa, copia manuscrita facilitada para su consulta por don Mariano García, Colchane, Isluga, 1987.
16. Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Instrumentos Públicos, Protocolización, julio 9 de 1956. Testamento de José Mariano García.
17. Documento testamentario de José Mamani de Enquelga. Copia facilitada por el Sr. Alfonso Flores, Arica, 1987, s/f. *ca.* 1860.
18. Testamento de Eugenio Gómez, Isluga, enero 20 de 1872. Copia manuscrita en poder de Ambrosio Condori, comunero residente en Enquelga, 1985.
19. Documento de José Mamani de Enquelga. Copia facilitada por el Sr. Alfonso Flores, Arica, 1987.
20. Archivo Judicial de Pisagua. Documento de adjudicación del gobierno del Perú a Mariano, Hilario y Baltazar Gómez de Enquelga en el año 1830-1831. Protocolizado en 1915; localizado entre papeles sueltos del archivo.
21. Copia de documento de 1739 en el que se acredita la posesión de Miguel Gómez a los pastos de Enquelga. Copia manuscrita perteneciente al Sr. Mariano Challapa, Isluga, 1986.
22. Achivo del Conservador de Bienes Raíces de Pisagua. Dominio de Manuel Ramos, inscripción Nº 162, fjs. 98, del 18 de diciembre de 1888.
23. Archivo Notarial de Pisagua, Registro de Escrituras Públicas, vol. 54, Nº 4 fj. 6-7v, 1952.
24. Archivo Notarial de Huara. Registro de Escrituras Públicas. Protocolizacion Testamento de Sebastián Choque, mayo 13 de 1970.
25. Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Instrumentos Públicos, Protocolización, fjs. Nº 218, Pisagua 27 de noviembre de 1930.

LIBROS
KROM
Lastarria N° 1551 - 58 2 225676
ventas@krom.cl - Arica, Chile

UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ
Universidad del Estado

Convenios de
Desempeño
Integración y Desarrollo