

CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LA REALIDAD DEL NORTE  
“Los aymaras bajo el Régimen Militar de Pinochet (1973-1990)”.  
Cuaderno de Investigación Social N°29  
Iquique, Chile; 1990.

Canje y Correspondencia:  
Casilla 135, Iquique - Chile  
Teléfono: (+56) (57) 414461  
Página web: [www.crear.cl](http://www.crear.cl)  
Correo electrónico: [bernardo.guerrero@unap.cl](mailto:bernardo.guerrero@unap.cl)

**Comité Editorial:**

Bernardo Guerrero J.

Julián González R.

Juan van Kessel

Francisco Pinto M.

**Distribución:**

Biblioteca y Centro de Documentación CREAR

**Director y Representante Legal:**

Bernardo Guerrero Jiménez

**“Los aymaras bajo el Régimen Militar de Pinochet (1973-1990)”.**

Juan van Kessel

## PRÓLOGO

Diecisiete años pueden ser muy poco tiempo en la vida de un pueblo milenario. Pero no lo son si es que en ese período, o aún en uno más corto, se introducen transformaciones que alteran su cultura, su cosmovisión, su forma de vida.

Es esto último lo que ha sucedido con el pueblo aymara del norte de Chile bajo el régimen militar de Pinochet. De las transformaciones que por diferentes mecanismos fueron introducidas en la vida de este pueblo en los últimos diecisiete años da cuenta esta obra de Juan Van Kessel.

Pocas personas como él conocen tan de cerca lo que este período significó para los aymaras. De ello dan cuenta sus numerosas obras y artículos escritos sobre la materia durante los últimos años, la más conocida de las cuales es su libro titulado "Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá" (1980).

En esta nueva obra Van Kessel hace balance sintético, pero no por ello menos completo, de los mecanismos a través de los cuales se introducen las principales transformaciones que han afectado a los aymaras en este período, así como de las reacciones de este pueblo frente a las mismas.

El fortalecimiento y el cambio de las características de la presencia del Estado en la zona de población aymara durante los últimos años, que se traduce, entre otros aspectos, en una fuerte militarización del altiplano, en la implementación del proceso de municipalización también denominada por algunos "alcaldización" por los poderes omnímodos conferidos a los Alcaldes en el ámbito de la comuna, en la utilización de organismos tales como los Centros de Madres y las Juntas de Vecinos como mecanismos de control de la comunidad por parte de la autoridad, en la reorganización y fortalecimiento de la escuela fiscal a través de la aparición de la Escuela Fronteriza con el objeto de procurar la "chilenización" del altiplano, así como sus consecuencias en las comunidades aymaras, son descritos por Van Kessel en esta obra por cuanto constituyen a juicio del autor los principales mecanismos utilizados por el gobierno militar para impulsar la "incorporación dirigida" de los aymaras.

La introducción del modelo de libre mercado en la zona a través de las – "modernizaciones" en el ámbito del transporte y las comunicaciones, la transformación de la agricultura y ganadería aymara en actividades enfocadas a la exportación, y sobre todo a través de la privatización de las escasas aguas de los aymaras en virtud del Código de Aguas de 1981, legislación que da origen a un proceso de inscripción de derechos de aguas por compañías mineras, y sus

repercusiones en las comunidades aymaras son otro de los aspectos tratados aquí.

El aumento de la presencia de las iglesias en la zona, fundamentalmente la iglesia católica y la pentecostal, la aparición de los organismos no gubernamentales de asistencia y apoyo a las comunidades indígenas, el creciente interés de los investigadores en estudiar la situación de las comunidades aymaras, el surgimiento de las organizaciones indígenas, sus modalidades, conflictos y efectos, son también analizados en este libro por Van Kessel por cuanto también constituyen factores que alteran la realidad de las comunidades aymaras.

El resurgimiento de la identidad étnica entre los aymaras, a pesar de todos los conflictos y contradicciones que conlleva, como los diferentes discursos manejados por los dirigentes de acuerdo a los distintos "pisos ecológicos" en que se mueven, o la irrupción de las ideologías indianistas en las organizaciones aymaras urbanas, o la votación favorable a la continuidad de la dictadura en el plebiscito de 1988 y a los candidatos de gobierno en 1989 en las comunas del altiplano, es finalmente un fenómeno profusamente analizado aquí por el autor.

Es interesante señalar que los fenómenos descritos por Van Kessel en este libro en caso alguno deben ser considerados como fenómenos aislados, sino por el contrario, resultan coincidentes con las transformaciones operadas y vividas por los demás pueblos indígenas del país, mapuches y rapa nui, principalmente a consecuencia de las políticas y de la legislación implementada por el Estado durante los últimos años en relación a ellos y secundariamente a raíz de la acción de otros agentes externos.

En efecto, el desconocimiento deliberado de las autoridades del régimen anterior de la diversidad étnica existente en el país (no se debe olvidar que los representantes del gobierno militar ante Naciones Unidas llegaron a negar la existencia de indígenas en Chile) y los esfuerzos desarrollados por el gobierno a objeto de homogeneizar la población nacional bajo una cultura única, la "chilena", y por introducir en la población una concepción economicista de la vida y las relaciones sociales basada en la propiedad individual contrapuesta a las culturas indígenas, no sólo afectan al pueblo aymara, sino que también a los demás pueblos indígenas del país.

Así, el aumento de la presencia militar es un fenómeno perceptible también en otras zonas fronterizas que habitan los indígenas, como en el caso de la zona cordillerana de la VIII y IX regiones en que habitan los mapuche pehuenches y en el caso de Isla de Pascua en que habitan los rapa nui. La chilenuzación por la vía

de las Escuelas Fronterizas también afecta a otras comunidades indígenas, en particular la pehuenche antes mencionada.

Por otra parte, la legislación no sólo fue la herramienta para privar a los aymaras de los derechos sobre sus recursos naturales, el agua en este caso, sino que fue también utilizada con objetivos similares por "el legislador" para privatizar las tierras de los mapuches y para legitimar el dominio fiscal sobre las tierras de la Isla de Pascua demandadas por los rapa nui.

A ello responde la dictación en 1979 de los Decretos Leyes N° 2568 y 2750 (el primero de ellos señalaba en su redacción original que una vez divididas las tierras indígenas en virtud de esta ley, dichas tierras dejaban de ser indígenas al igual que sus habitantes) en virtud de los cuales se desarrolla un proceso que prácticamente termina con la existencia de las comunidades mapuches, dando origen a una nueva propiedad individual (de 5,36 has. de promedio) donde la subsistencia económica y cultural del mapuche se ve enormemente dificultada.

A este mismo objetivo respondió la dictación del DL 2885 de 1979 mediante el cual se autorizó a los rapa nui a solicitar el otorgamiento de títulos individuales sobre las tierras que actualmente ocupan (fundamentalmente las de Hanga Roa con una superficie que representa el 2,8 por ciento del total de la Isla), legitimando de este modo el dominio fiscal sobre las tierras restantes de Isla de Pascua.

Tampoco ha sido sustancialmente diferente la situación de los demás pueblos y comunidades indígenas del país, en relación a la penetración de agentes externos durante los últimos años descrita para el caso aymara.

La incursión con diversos fines y estrategias de las iglesias en la zona mapuche, si bien no es un fenómeno nacido con la dictadura, sino que data de largo tiempo -remontándose a la conquista en el caso de la iglesia católica-, se incrementó de un modo impresionante durante los últimos años, convirtiéndose en uno de los principales factores, junto con la educación, que explican el proceso de aculturación verificado en algunas comunidades mapuches. Ello, además de la división que la penetración religiosa trajo consigo tanto al interior de las comunidades mapuches como entre comunidades vecinas (de ello dan cuenta diversos estudios, entre los cuales cabe destacar los de Rolf Foester).

Tampoco difiere sustancialmente en los demás pueblos indígenas del país, en especial en el caso del pueblo mapuche, la realidad aquí descrita en relación a la intervención de los organismos no gubernamentales. Probablemente con mayor intensidad aún que en el caso, aparecen en escena numerosas de estas instituciones que, con diversas finalidades (estudio e investigación, apoyo al

desarrollo rural, asesoría jurídica) y desde enfoques diferentes (político o religioso), trabajan con los mapuches, con sus comunidades y sus organizaciones.

Si bien es cierto que muchas de ellas realizan una labor positiva en el apoyo a la subsistencia de las familias indígenas, en el rescate de la identidad y fortalecimiento de sus organizaciones, van surgiendo numerosos problemas y dificultades en su acción derivadas de su desvinculación con las organizaciones indígenas, la descoordinación de sus proyectos e iniciativas, y la disputa por los recursos y por los destinatarios de sus proyectos.

Con el fortalecimiento del movimiento indígena durante los últimos años de la dictadura, la relación entre las Ong's y las organizaciones indígenas se hace cada vez más crítica. Las primeras son acusadas por las segundas de "lucrar" a costa de sus pueblos y comunidades, de ser inefectivas en su labor, de ser autoritarias y poco participativas en sus proyectos. Se demanda una mayor participación de las organizaciones y comunidades en la gestión de los proyectos y recursos.

Un proceso de fortalecimiento organizacional similar al descrito por Van Kessel para el caso aymara, se produce también en este período en los otros pueblos indígenas del país.

La amenaza que la legislación y la acción del Estado significó para éstos, lejos de acallarlos, incentivó el desarrollo de sus organizaciones y la difusión y profundización de sus demandas en un proceso que comienza a dar frutos con la recuperación democrática del país.

De la demanda sectorial de cada pueblo se pasa más tarde a la demanda global del mundo indígena frente a la sociedad nacional, planteándose en ella la necesidad del reconocimiento de la diversidad étnica existente en el país (idea del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas) y de la creación de instancias que permitan a éstos su participación creciente en la resolución de los problemas que les afectan (autodesarrollo, autonomía).

El fortalecimiento de la organización indígena coincide con el surgimiento (o resurgimiento) de la identidad indígena en el país y el mundo.

Chile no puede estar ajeno a este fenómeno que hoy cruza a la humanidad entera, y en especial al continente latinoamericano en el contexto de cumplirse en 1992 los 500 años de la llegada del conquistador a las tierras americanas.

Desde la perspectiva de los derechos se ha avanzado mucho en el último tiempo en el reconocimiento de la identidad indígena, en el reconocimiento de sus pueblos y de su derecho a la autonomía y al desarrollo dentro del marco de los

Estados en que viven; en el reconocimiento y protección de sus tierras, culturas, etc.

Demostración de ello son la reciente aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y la preparación para 1992 por Naciones Unidas de la Carta Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Esta tendencia también se ha visto reflejada en los últimos años en el reconocimiento de estos derechos en los ordenamientos jurídicos internos de múltiples países tales como Brasil, Nicaragua, Canadá.

La reciente creación en nuestro país de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, entidad que cuenta con la participación de las organizaciones indígenas aymaras, mapuches y rapa nui y de representantes de gobierno, y cuyo objetivo central es elaborar un proyecto de legislación que recoja las demandas y aspiraciones de estos pueblos, es sin duda un paso importante en este sentido.

Sin embargo, mucho queda por caminar en nuestro país para que situaciones como las descritas por Van Kessel en esta obra, no se repitan.

Ello pasa, sin duda, por el fortalecimiento de las organizaciones indígenas y por la profundización de sus planteamientos y demandas.

También pasa, sin embargo, por el conocimiento de la realidad indígena por el resto de la población del país.

Tal vez sea éste el mayor aporte de Van Kessel al dejar constancia en estas páginas de las transformaciones introducidas en el mundo aymara bajo el gobierno militar durante los últimos 17 años.

**JOSÉ AYLWIN O.**  
*Comisión Chilena de Derechos Humanos*

Santiago, Noviembre de 1990.-

## **INTRODUCCIÓN: ¿FUNERALES O RENACIMIENTO?**

En el primer capítulo del libro "Holocausto al Progreso (van Kessel, 1980) se encuentra un diseño de la "fisonomía del subdesarrollo aymara". Se trata de datos económicos recogidos en 1975, que reflejan la situación global a comienzos del régimen militar de Pinochet (1973-1990). Bajo esta dictadura, los procesos de chilenización e integración avanzaron a un ritmo muy acelerado, provocando reacciones no previstas. En este artículo observamos la culminación de este proceso por la política etnocidaria del gobierno militar en cuatro de sus aspectos: 1. la planificación del gobierno militar; 2. la economía andina; 3. el conflicto de las religiones; 4. la (re-)acción social. Ante el fenómeno múltiple de la incorporación y sus epifenómenos reactivos, surge la pregunta si, al expirarse el siglo XX, hay que prepararse a asistir a los funerales del pueblo aymara en Chile, o si hay que esperar su renacimiento.

### **1. LA PLANIFICACION MILITAR DEL DESARROLLO ANDINO**

#### **1.1. La administración pública redimensionalizada**

Parte fundamental de la estrategia correspondiente a la ideología de la seguridad nacional, es el estrechar las relaciones de control entre en Centro administrativo-militar y las zonas fronterizas (Pinochet, 1974). Los cambios organizativos más importantes creados por el régimen de Pinochet en el marco de esta estrategia fueron primero la militarización de la cordillera y luego, en la década del ochenta, la municipalización de la comunidad andina. La primera tenía por objetivo principal la defensa de la "seguridad nacional" hacia afuera y en la segunda primaba la "seguridad interna".

La militarización de la cordillera se hizo sentir fuerte y causó mucha molestia a los comuneros. Desde 1973 fueron instalados cuarteles militares a lo largo de la frontera con Bolivia y Perú. Al acercarse el año 1979, centenario de la Guerra del Pacífico, aparecieron obras de defensa con campos minados y con un impresionante aparato logístico. En repetidas ocasiones se accidentaron pastores aymaras, pagando con su vida cuando se arriesgaban en busca de sus llamas perdidas o cruzar la frontera por sus acostumbrados senderos. Hubo mucha molestia por los militares en campaña que cazaban a fusil auquénidos y ovinos y también por el continuo control de personas, mercadería y equipaje de residentes y viajeros.

Después de 1981, la presencia militar, menos visible ya, fue reemplazada por estructuras municipales y el control militar fue reemplazado por un control menos

hiriente y más eficiente, de tipo burocrático y asistencialista<sup>1</sup>. Los nuevos alcaldes - en la zona andina generalmente militares o carabineros - mediatizaron el control militar apoyados en un eficiente aparato burocrático y organizativo y en considerables recursos tanto asistencialistas como compulsivos. La presencia militar en la cordillera, en el fondo, no terminó con la municipalización, sino continuó bajo la función del nuevo Alcalde - hombre de paja - y se volcó hacia la defensa de la "seguridad nacional interna".

La municipalización de la comunidad impactó fuertemente la zona de Cariquima e Isluga, con su nuevo centro: Colchane<sup>2</sup>, Pica y Colchane, en la provincia de Iquique, forman parte de una larga serie de nuevos municipios creados en la cordillera por la dictadura militar. Junto con las "Regiones Administrativas" y las nuevas "Provincias", éstas forman parte de la redimensionalización administrativa, que corta y cruza, como era de esperar, no sólo a las antiguas reparticiones, sino también a las divisiones orgánicas de la sociedad aymara y de su visión del espacio.

Isluga es un ejemplo dramático de la desestructuración efectuada por la redimensionalización administrativa. Desde la instalación del nuevo Municipio en Colchane (1980), esta estancia va eclipsando a Isluga, la antigua hierópolis de "los Isluga" que es contraparte y rival de la capital sagrada de los "los Cariquimas". "Los Isluga" tradicionalmente no se dirigen a Cariquima, y menos a Cancosa. La lingüística enseña que los Isluga (con comunidades en la quebrada de Camiña y otras situadas alrededor del Salar de Coipasa (Bolivia) forman una etnia distinta de Cariquima, vinculada histórica, social y lingüísticamente a las quebradas de Aroma y Sibaya y a las comunidades de Llica y la región circunlacustre de Uyuni (Bolivia). La capital Isluga perdió su zona agrícola (incorporada ahora en el municipio de Camiña) y luego fue degradada a un simple pueblo, ahora dependiente de una de sus propias estancias. Por la nueva organización administrativa, la -capital" de los Cariquimas perdió - además de sus pueblos en territorio boliviano con los que la comunicación fue definitivamente interrumpida Cancosa, Cultane, Lirima y otros más que fueron integrados en el municipio de Pica, como si esto fuera poco, fue degradado a un simple pueblo dependiente ahora de Colchane que es una estancia, nada más, de su antigua capital vecina Isluga.

El nuevo gobernador controla el sistema de transportes y comunicaciones y el sistema de la salud. El nuevo alcalde controla la enseñanza, la policía y la junta

<sup>1</sup> Sin embargo, se mantuvo el aparato logístico con puntos de aterrizaje, cuarteles de reserva (en escuelas internado), galpones (como el "estadio techado" de Colchane) y una red caminera bien mantenida.

<sup>2</sup> La Comuna de Colchane se creó mediante DL n°2868 del 26 de Octubre de 1979 e inició sus funciones el 25 de Noviembre de 1980. El complejo administrativo de Colchane fue construido en un campo totalmente vacío, "el centro de nada", para eclipsar y reemplazar como centro a Isluga, la antigua hierópolis y fuente de la identidad cultural de "los Isluga".

vecinal. Ambos, Alcalde y Gobernador, son nombrados por el dictador y suelen ser oficiales militares o de policía.

El alcalde rural tiene amplios poderes y su estilo administrativo es autoritario. Nombra profesores y directivos de la junta vecinal, mientras su esposa encabeza los infaltables Centros de Madres (CEMA). El alcalde controla el tráfico y la mercadería, las ferias fronterizas y las fiestas patronales de los pueblos. Ordena la celebración de nuevas fiestas "nacionales" e impone desfiles patrióticos, manifestaciones de "apoyo al gobierno militar" y elementos de folklore (no andino) sino chileno de la zona central. Administra las escuelas y ejerce un control intensivo sobre la enseñanza. Ordena las actividades de la Junta Vecinal y de sus ramificaciones en cada comunidad. Beneficia a los comuneros escogidos y sumisos con víveres y asignaciones del PEM y del POJ<sup>3</sup>, so pretexto de asistencia social a los cesantes. La Junta de Vecinos opera como mecanismo poderoso y eficaz de información para el Alcalde, y como mecanismo de movilización de la comunidad. Otro recurso muy eficiente a disposición del Alcalde son los fondos de asistencia social asignados por la dictadura militar y distribuidos mediante los órganos de: CEMA, Junta Vecinal, Escuelas Fronterizas, el DIGEDER<sup>4</sup>, PEM, POJ, la asignación familiar, las becas de estudios y las pensiones de vejez.

Por medio de la nueva municipalidad, sus organismos y sus mecanismos, se impuso con eficacia al Aymara una disciplina casi militar y un estilo burocrático formal que alcanza hasta al último comunero por la exigencia de nuevos trámites, solicitudes, permisos municipales, patentes y autorizaciones. A la juventud se impuso esta disciplina por medio de su escuela con internado, donde todo joven aymara pasa 4 años. La eficacia de este sistema reeducativo, fascistoide, se explica por el hecho que el acatamiento de esta orden resulta ser la condición para conseguir los beneficios asistencialistas y para alcanzar una movilidad ascendente.

En la zona aymara, la autoridad municipal encuentra en su camino a dos otras autoridades, competidores entre sí: el obispo y el pastor protestante. Mediante su organización de asistencia social, DAS, y su equipo pastoral rural, EPA, el obispo ejerce todavía bastante influencia en las comunidades andinas. El alcalde - siguiendo el modelo del mismo Pinochet, que todos los días 11 de Septiembre (aniversario del golpe militar de 1973) celebra "su" Te Deum en la catedral de los Pentecostales de Santiago - suele optar, mediante sus recursos materiales y su

<sup>3</sup> PEM: Programa de Empleo Mínimo; POJH: Programa Ocupacional para Jefes de Hogar.

<sup>4</sup> DIGEDER: Dirección General de Deportes y Recreación, es un organismo del Gobierno Militar encabezado por un general del ejército.

apoyo moral al pastor protestante, por una alianza que neutralice la influencia del obispo en la zona aymara. La influencia del pastor, premiado por su lealtad hacia el gobierno con la amistad y la confianza del alcalde, va creciendo.

El efecto de esta "reeducción cívica" es que el comunero aparentemente ha adoptado la actitud y la conducta - o ¿sólo la apariencia? - de un ser sumiso, simulador y suplicante, para asegurarse de los beneficios materiales del asistencialismo del gobierno, acomodándose sin problema en el papel del cliente aprovechador ante la autoridad que para él sigue siendo un forastero y un extraño. Esta actitud ha tomado el comunero también ante las ONGs y sus proyectos de desarrollo, que bajo el régimen militar aparecieron como un fenómeno nuevo en la cordillera.

## 1.2. La escuela fronteriza

La escuela fiscal como recurso estratégico preferido en la política de chilenización, fue dotada con presupuestos mayores del orden de 400%, aunque a nivel nacional el presupuesto de Educación fue jibarizado a una fracción inverosímil de lo que era bajo los presidentes Frei (1964-1970) y Allende (1970-1973). La razón de esta contradicción, expresa Carlos Rojas Labra, funcionario del gobierno militar, que define el objetivo especial de la escuela fronteriza: "la integración de todos los compatriotas (i.e. los Aymaras) de acuerdo a los fines y objetivos definidos por el Supremo Gobierno" (1980: 72). El artículo de Rojas publicado por el órgano oficial del Ministerio de Educación y titulado "La educación en el Altiplano Chileno", es significativo también porque ignora sistemáticamente la presencia del pueblo y la cultura aymara en la zona. Para el gobierno, los Aymaras simplemente no existen, así es también la conclusión de L. van der Zee (1989:15) que analiza la educación que da la escuela fiscal, dice: "Los Aymaras no aparecen para nada en los programas escolares de 'historia y geografía de Chile', ni entre las 270 efemérides oficiales<sup>5</sup> (Ministerio de Educación. Efemérides; 1986, II)". Hablar de un Chile multi-étnico, multi-cultural o multi-nacional es un disparate y un ataque a la seguridad nacional. Según la doctrina militar, "las culturas e ideologías ajenas a la chilenidad son incompatibles y peligrosas ya que prohíben la reconstrucción y el desarrollo armonioso de la nueva sociedad chilena" (Podestá, 1985: 18).

Aparte de la revisión drástica de los programas, según la ideología del militarismo nacionalista y la doctrina de la Seguridad Nacional, hubo también una profunda reorganización de la escuela fiscal y su administración, que para los Aymaras se

<sup>5</sup> Estas efemérides dan la pauta para las actividades didácticas y las celebraciones obligatorias.

hizo sentir sobre todo en la aparición de la "Escuela Fronteriza" y la "Municipalización de la Escuela".

La fundación de una serie de escuelas fronterizas con internados - escuelas modelos con presupuestos de lujo y elementos didácticos de la última moda como video y multicancha - posibilitaron un modo de vida chilena-urbano, muy tentador y enajenante para los jóvenes aymaras, que obligatoriamente pasaron allá cuatro años internados (el "segundo ciclo" de la enseñanza básica: de 5' a 82 año). En un comienzo, el internado fue presentado y recibido como un gran beneficio del Gobierno Militar para los "andinos pobres", que vieron aliviada su economía doméstica. Pero pronto estos internados - junto con los programas escolares "nacionales", inadecuados para el medio social, natural y cultural andino - resultaron ser el estímulo más poderoso, no sólo a la chilenización sino también a la emigración de la juventud hacia la ciudad. Un sistema de "becas del Presidente de la República" para los mejores alumnos egresados de estos internados aceleró el proceso, aunque muchos becarios fracasaron en la enseñanza media por los inmensos problemas económicos, psicológicos y sociales que sufrían por la transculturización forzada (Cf. González Reyes, 1987).

La ley de la Municipalización de la Escuela Básica (de 12 a 8 años) significaba en la Cordillera la imposición del más estricto y absoluto control del alcalde militar sobre la educación. El alcalde nombró sus profesores, administró el presupuesto y controló el cumplimiento de programas y reglamentos, además de las múltiples actividades extraescolares y, en los internados, las reglas domésticas. En estas condiciones de estricto control, las matrículas aumentaron y la deserción escolar bajó. Las estadísticas de la región indican (con un total constante de alumnos matriculados) un aumento de 255 a 337 de egresados del primer ciclo (45 año) y un aumento de 78 a 91 egresados del segundo ciclo (8' año). Estos aumentos equivalen a un 32% y un 17%, respectivamente<sup>6</sup>.

Pronto apareció el efecto más preocupante para el Gobierno Militar: la emigración de un 90% de los egresados, desadaptados al medio andino, que buscaba un futuro en las ciudades. Además, los resultados del aprendizaje eran muy bajos, los problemas psico-sociales entre los alumnos, grandes y el desánimo entre sus profesores, preocupante. Esta patología del nuevo sistema educacional causó una corriente de estudios cautelosamente críticos, entre los que se destacan aquellos de los Drs. Juan Podestá (1981a, b, c; 1985; 1987; 1989), Hans Gundermann (1976; 1985a, b, c) y Sergio González (1988a, b). Contamos también seis tesis y

---

<sup>6</sup> Hay que tomar en cuenta el peso de la emigración y del deseo de los padres de encargar a sus niños en 2do ciclo a parientes en la ciudad para matricularse allí.

memorias de título, en señal de la preocupación de los científicos sociales<sup>7</sup>. Estudios contemporáneos de la patología educacional en la provincia de Anca aparecieron de Platero (1987), Mamani (1982), Klockner (1983), y Romano (1986). El problema era tanto que el Gobierno encargó al pedagogo Germán González formular recomendaciones técnico-didácticas para que los programas nacionales logran sus objetivos en la zona andina (G. González, 1985). Pero los objetivos mismos jamás pudieron ser cuestionados.

Vale mencionar también la presencia, aunque escasa, de la "escuela particular" en la zona la que se sustrae en algo al control directo del Alcalde, ya que no nombra ni paga a los profesores y existe un cierto margen permitido para variar el programa oficial del gobierno.

En el sector rural de la provincia de Iquique aparecen dos escuelas particulares protestantes y una que es propiedad de la comunidad de Lirima. Las escuelas de los protestantes colaboraron voluntariamente con los fines nacionalistas -chilenizantes, modernizantes, transculturizantes- y fueron favorecidos por el Gobierno Militar.

La escuela de Lirima, fundada en 1976, es un caso que merece la atención. En ella, los comuneros expresaron su resistencia a la educación nacionalista militar. El programa de su profesor-director, Juan Álvarez Ticuna, lugareño, lleva objetivos como: reforzar en los alumnos y en sus padres la conciencia de su identidad cultural aymara, la cosmovisión andina, las tradiciones y costumbres, la tecnología andina, la ética y religión tradicionales. Mucha atención se da a la relación tradicional del aymara a su medio natural. La escuela pretende evitar la emigración de sus jóvenes y prepararlos a la actividad social y económica en la Cordillera y en su comunidad. Más allá, el programa de Lirima persigue un modelo de desarrollo de la comunidad que en todo ha de ser emancipatorio y basado en los recursos económicos, sociales, culturales y humanos de la región<sup>8</sup>. A pesar de la obstrucción burocrática y los problemas financieros, el Sr. Álvarez supo iniciar (en 1988) una forma de educación técnico-rural para egresados de 82 años, apoyado por programas radiales y por actividades de organización y producción agropecuaria. Como reacción y respuesta alternativa de educación andina, esta iniciativa fue más relevante por la idea y por el hecho mismo que por la escala en que se logró realizar la idea (Álvarez, 1987; 1989a, b).

<sup>7</sup> Señalamos las tesis de G. Álvarez (1979), Podestá (1981c, 1985), Mamani (1982), Klockner (1983), Avendaño y Rodríguez (1987) y Van der Zee (1989).

<sup>8</sup> L. van der Zee (1989), realizó en su investigación el análisis de contenidos del programa educacional de la Escuela de Lirima. Sus conclusiones hemos resumido aquí.

### 1.3. Transportes y comunicaciones

En 1973, el transporte de mercadería con burros y los viajes a pie - o en bicicleta - eran frecuentes. La comunidad de Lirima disponía aún de unos 45 burros. El mejoramiento de la red de caminos permitió un crecimiento del orden de 1600% al tráfico automotriz, sin contar el movimiento internacional Iquique-Oruro, ni los movimientos militares y de la administración pública. El producto agropecuario de la zona tuvo acceso al mercado urbano, y -en el caso del ajo y del material genético de los auquénidos- al mercado externo. Los propios comuneros, desde siempre dedicados al tráfico, el trueque y el comercio, supieron aprovechar la oportunidad y establecer su monopolio del transporte automotriz al mercado. Con altos costos, los agricultores de la precordillera, y luego también los ganaderos de la cordillera, adquirieron, estimulados por las franquicias aduaneras de la ZOFRI, su camioneta o su "tres-cuarto". La adquisición de un vehículo propio pareciera el camino más indicado al anhelado "progreso", porque daba pleno acceso a la economía monetaria de mercado -"corre plata"- y permitió transportar y comercializar sin intermediarios el producto propio y aún de parientes y demás comuneros, mientras otros parientes vendían al por menor en el "terminal agropecuario" y en los barrios populares de Iquique y Arica el producto. Más allá de esta racionalidad económica estuvo como estímulo el irresistible encanto del prestigio social que, en la comunidad y en el barrio popular urbano, goza todo propietario de vehículo. Las cifras indican la relevancia de este desarrollo. En 1973 circulaban en las comunidades andinas de la provincia de Iquique no más que 16 vehículos propios, un total que en 1990 se elevó a más de 145 camionetas y camiones.

Sin embargo, este mismo desarrollo -aunque trajo apreciables ganancias a no pocos (ex)comuneros- fue desfavorable, a resumidas cuentas, para la economía comunal porque descapitalizó más aún la ya retardada economía agropecuaria andina, desvió la escasa mano de obra comunal hacia afuera y hacia actividades no-agropecuarias: transportes y comercio. En la zona rural andina faltan totalmente los servicios automotrices. No hay venta de gasolina ni repuestos, garajes ni herramientas de mantención. Es por eso que gran parte de los nuevos propietarios se trasladaron con su vehículo a la ciudad o por lo menos a Pozo Almonte, ubicado en la Vía Panamericana. Por el encanto del vehículo, a precios que sobrepasaban en mucho la liquidez y los recursos disponibles, muchos propietarios se dejaron seducir también a la liquidación de sus tropas y el abandono de sus tierras cayendo en una nueva dependencia por la permanente deuda y, algunos, en el fracaso y la bancarrota.

La ampliación de la red de comunicaciones por radiotelefonía fue espectacular. Esta red fue iniciada bajo el Presidente Frei en 1969 con 7 equipos que comunicaban los principales pueblos: Cariquima, Coscaya, Huatacondo, Laonsana, Mocha, Sibaya y Pica. Entre 1979 y 1989 la red inicial fue ampliada con 25 nuevos equipos comunicando los pueblos mencionados en el Cuadro 1. Estos pueblos no podían comunicarse entre ellos, sino por intermedio de la Gobernación de Iquique; los operadores locales solían ser los profesores o dirigentes de los comités vecinales, de modo que el control de la autoridad militar sobre las comunicaciones radiotelefónicas era total y cerrado. Aparte de este sistema de "servicio social", ha funcionado siempre el sistema de comunicaciones entre los retenes de Carabineros.

### Cuadro 1

#### Instalación de equipo radiotelefónico durante el gobierno de Pinochet

1980 Cancosa	1985 Colchane	1979 Huaviña	1981 Moquella	1985 Quebe
1985 Camiña	1979 Cuisama	1979 Jaiña	1979 Nama	1985 Quistagama
1979 Chapiquilta	1981 Enquelga	1980 Lirima	1979 Pachica	1988 Sotoca
1979 Chiapa	1980 Francia	1980 Mauque	1979 Parca	1979 Tarapacá
1981 Chuzmisa	1989 Huarasiña	1984 Miñe-Miñe	1984 Poroma	1981 Villablanca

En resumidas cuentas, la revolución en transportes y comunicaciones acabó con la economía aymara tradicional centrada en la comunidad y la incorporó definitivamente en el mercado urbano haciéndola dependiente y transformándola en una economía monetarizada y dependiente, individualizada y centrada hacia afuera. Hoy día, los burros de Pampa Lirima son semi-salvajes y sirven para el carneo y la venta en forma de charqui.

Vale mencionar también que en los mismos años (1979-1989) el gobierno militar instaló equipos electrógenos en 15 pueblos para luz eléctrica pública y de casa, un lujo hasta entonces excepcional en la zona. Agua potable, otro servicio básico instalado en unas 16 comunidades, dejaron los militares a la "iniciativa privada": los comuneros mismos, ayudados por el DAS del Obispado de Iquique o alguna ONG.

## 2. LA ECONOMÍA

"Tarapacá tiene una vocación eminentemente minera", así resumió el General Pinochet la nueva política de desarrollo para la región andina del Norte. Toda el agua disponible en la cordillera, es necesaria para la minería, la industria y el

consumo de las ciudades. Los Aymaras serán en su mayoría obreros mineros. Ganadería y agricultura andina no figuran en esta planificación. Una horticultura moderna en las afueras de las ciudades, aún en pleno desierto, las reemplazará. Así el plan del Gobierno Militar. Para viabilizarlo, Pinochet creó una legislación apropiada: un nuevo código minero y un nuevo código de aguas (1978-1981), que juntas amenazan de muerte a la economía y la comunidad aymara (Lemereis, 1987:14).

Al mismo tiempo, el Gobierno Militar levantó la protección del ganado auquénido, acordada hace casi un siglo con los gobiernos de los otros países andinos. En los tres primeros años se exportaron unos 5000 animales jóvenes (casi un 9 % del stock chileno), todos de la mejor calidad y en una relación de 9 hembras a 1 macho. La exportación a gran escala del mejor material genético rebajó sensiblemente la calidad y la fuerza del ganado de los Aymaras y erosionó su economía (Chipana, 1989,104).

Esta planificación de la economía de Tarapacá se apoya en privilegios fiscales para inversionistas y un régimen de franquicias aduaneras para toda la zona. La creación de la "Zona Franca de Iquique" (ZOFRI) originó una euforia general y una actividad comercial nerviosa en artículos de consumo y maquinarias. Al mismo tiempo, el Gobierno facilitó la exportación de nuevos rubros, "no tradicionales".

Estas disposiciones parecían estimular un momento la economía aymara: crecieron las ciudades; aumentó la demanda y los precios de hortalizas y carnes; la camioneta, tan deseada, llegó al alcance de agricultores y ganaderos andinos. Muchos Aymaras trabajaron en el transporte o el comercio de los artículos ZOFRI para Bolivia. Otros comenzaron a producir ajo a escala mayor, esta vez para la exportación.

Retomamos aquí dos casos, Sibaya y Lirima, que en lo económico respondieron, cada uno a su manera, a la situación creada en 1973: Sibaya como caso representativo para la precordillera y Lirima, ubicado en la cordillera, como caso relevante de abrecaminos en esta fase de la historia aymara.

### **2.1. Los agricultores de Sibaya<sup>9</sup>: aprovechando la coyuntura del “repunte”**

En 1973 - después de algo más de un siglo de constante pérdida demográfica (siendo la fuerza de trabajo el primer recurso de una economía andina!) - Sibaya contaba con apenas 120 habitantes. Gran parte de los propietarios de chacras

---

<sup>9</sup> Hablando de Sibaya, incluimos siempre su anexo Limacziña.

vivían en Iquique, Arica u otras localidades urbanas, estimando que no había futuro para la agricultura y que la educación de sus hijos, proyectada al medio urbano, los reclamaba allí. La sequía, las plagas, la dureza del clima, las incomodidades del campo, eran tantos pretextos. Los tiempos de la producción para el autoconsumo y el trueque estaban muy lejos y la producción para el mercado - lucrativa en la época del salitre - era una miseria. Las razones decisivas para abandonar el pueblo eran las desventajas comparativas y los términos desiguales de intercambio que desanimaban al agricultor a producir para el mercado. Los pobladores soñaban con una educación universitaria para sus hijos, o al menos una profesión de cuello blanco, transportista o comerciante, para posteriormente poder gozar de un retiro en una casa de ciudad y de una vejez tranquila, asegurada por la posición de sus hijos. Dos antiguos canales de Sibaya estaban arruinados y en desuso desde más de veinte años. De la superficie regada más del 30 % de las chacras estaba sin sembrar. Otras producían forrajes, aunque las tierras de la quebrada son de buena calidad para la horticultura y que nunca falta el agua para regar. Existen desde los años '50 en Sibaya también dos "haciendas" ganaderas que en 1989 tenían un total de 118 vacunos. Pero fuera de la chala - la paja seca del maíz -, el vacuno exige grandes cantidades de forrajes finos, lo que hace dudar de la racionalidad de estas haciendas." A principios de los años '70 culminaba el decaimiento de Sibaya y el éxodo de sus agricultores, mientras el vacío dejado por ellos se llenaba en parte por unos pastores que trabajaban las chacras como peones o arrendatarios. Estos pastores, originarios de la zona de Cariquima, se presentaban de año en año y su número variaba con las cantidades de lluvias caídas en la cordillera.

La remigración que en 1973 comenzaba lentamente, fue efecto de varios factores: la represión política en el país y la marginación económica de las masas populares de izquierda, hicieron refugiarse a algunos "hijos de Sibaya" en sus tierras de origen. El repoblamiento de la antigua Doctrina fue reforzado, posteriormente, cuando varios pastores andinos urgidos por los años de escasas lluvias en la Cordillera bajaron a la quebrada y lograron comprarse o arrendarse unas chacras. El fenómeno "ZOFRI", sus artículos de lujo al alcance de todos, causó euforia y expectativa en Sibaya y en toda la cordillera. Varios sibaínos emigrados, se compraron una camioneta japonesa y visitaban el pueblo en días de fiesta, para hacer demostración de su "progreso" y para traer y llevar mercaderías. La gran mayoría de los emigrados no se convenció por el vaticinio del nuevo mercado para el producto hortícola. Aunque todavía eran propietarios de chacras, no regresaron a Sibaya para cultivarlas<sup>10</sup>. Más bien prefirieron arrendarlas a precio crecido, y

<sup>10</sup> La alfalfa sembrada en terrazas regadas, ocupa poca mano de obra, pero las hortalizas podrían arrojar mayor ingreso. Es considerado prestigioso también entre los pequeños propietarios, el tener dos o tres toritos para el engorde, que le sirve de ahorro. En estas condiciones, tratándose de una actividad complementaria y

dedicarse al comercio del producto chacarero aprovechando las breves bonanzas de los precios que fluctuaban a saltos. En realidad, el mercado de hortalizas frescas en Iquique se amplió considerablemente por la afluencia de grandes contingentes de empleados públicos, militares y paramilitares con sus familias, trasladados del sur de Chile.

En parte, la producción de forrajes fue transformada en una producción hortícola. Sin embargo, no se realizaron inversiones en la agricultura. Nada de recuperación de canales arruinados, ni de expansión del área cultivada. Los propietarios no se arriesgaban, desconfiados por la precaria bonanza ZOFRI y las fluctuaciones de los precios del producto hortícola.

Un elemento nuevo en la horticultura fue la introducción del ajo en crecientes escalas, para el mercado de Iquique y para la exportación. Pero al mismo tiempo aparecieron las pestidas y... las plagas consecuentes. Mientras tanto, los arrendatarios de la región de Cariquima seleccionaron semillas de ajo y supieron aclimatarlas en su propio medio. Gracias a las buenas lluvias que cayeron en la Cordillera en 1983-1984, estos arrendatarios pudieron iniciar un regreso exitoso a sus pueblos y estancias. Se empeñaron con mucho entusiasmo a construir nuevas terrazas regadas en Isluga, Villablarica, Chulluncane y Ancuaque, esperando producir el ajo en sus propias tierras para un mercado abierto al altiplano de Bolivia.

En los años '80 distinguimos, fuera de los sibaínos residentes de siempre, los siguientes grupos socio-económicos: los sibaínos remigrados y los pastores inmigrantes de la alta cordillera, llamados afuerinos. Entre estos últimos se distinguen: nuevos propietarios, arrendatarios y peones. Los sibaínos se dividen también en ricos y pobres. En este panorama, los sibaínos no-residentes, agrupados en una sociedad "Hijos de Sibaya" con sede en Iquique, siempre son un grupo significativo por su número y prestigio. Se hacen presentes en las fiestas del pueblo y participan en las decisiones colectivas. La principal oposición social en Sibaya es la que existe entre lugareños y afuerinos.

En 1984, once años después del golpe militar, se había equilibrado la nueva situación, cristalizada en un aumento poblacional en Sibaya hasta un total de 75 familias con unas 440 personas, pero este aumento se debía más a la afluencia de afuerinos, que a los sibaínos remigrantes. La fuerza numérica de estos grupos era, considerando sólo a los jefes de familia: 18 lugareños residentes; 14 afuerinos propietarios; 35 afuerinos arrendatarios y 8 peones. Los lugareños residentes, se agrupaban alrededor de las 4 familias tradicionales más ricas entre ellos con las

---

teniendo a disposición suficientes forrajes naturales y desechos como la chala; la crianza de uno o dos vacunos puede ser aconsejable.

que todos están emparentados. Esta situación perdura hasta hoy. Los sibaínos forman un grupo minoritario, cerrado y conservador de sus privilegios de primogenitura. En el otro extremo se encuentran los afuerinos, arrendatarios y peones. Sus hijos frecuentan la escuela de Sibaya, donde forman el 92 % del alumnado. Los hijos de los sibaínos residentes viven en la ciudad, en casa de parientes, y visitan allá la escuela, porque sus padres quieren "algo mejor" para ellos. Los tres grupos de afuerinos son muy empeñosos, pero de los arrendatarios y peones nadie restaura pircas o terrazas, ni rehabilita canales o compuertas, porque no tenían garantías por más de un año que es la duración del contrato y porque sin duda los dueños les subirían el arriendo. Restauraciones y otras inversiones ocurrieron solamente en las chacras de los afuerinos propietarios.

A este cuadro demográfico registrado en un censo de 1984<sup>11</sup> -véase los cuadros 2 y 3- se agrega una distribución de tierras doblemente concentrada: no sólo en manos de sibaínos, sino también en las "haciendas". Aún sin incluir en el cálculo a "los sin tierra", la concentración de tierras en Sibaya acusa un coeficiente de Gini de 0,588 (Van Kessel, 1987:17). Hasta hoy día, la propiedad y el acceso a la tierra regada sigue el modelo colonial: la hacienda, gran cantidad de minifundios con predios dispersos que miden de 30 a 65 M<sup>2</sup>, y unas chacras de los santos patrones de la iglesia<sup>12</sup>. Entre los lugareños residentes se encuentran 4 propietarios que, juntos, ocupan 31,5 Ha. que es el 28% de toda la tierra regada. Los demás lugareños residentes - 14 propietarios que poseen un promedio de sólo 0,62 Has - son verdaderos minifundistas. El 52 % de la tierra pertenece a propietarios emigrados que arriendan sus tierras a afuerinos o las cedan a parientes residentes. Propiedades inferiores a 1 Ha, no son muy interesantes para la producción para el mercado. Los 14 afuerinos con propiedad - todos del sector pastoril de la alta cordillera - se desenvuelven con buen rendimiento en chacras de 1 Ha en promedio. Para ellos es muy difícil conseguirse chacras en propiedad, si no es por matrimonio.

<sup>11</sup> Sin embargo, cinco familias sibaínas volvieron de la ciudad para sembrar sus chacras como antaño. Eran las familias urgidas por la persistente cesantía entre los obreros urbanos; una "reanimación de la agricultura" que nació también de la extrema pobreza y no de la saneación de la economía y sus raíces culturales. Todo lo contrario, se sentían fracasados en la sociedad urbana y rechazados por ella.

<sup>12</sup> Estas chacras están en partes abandonadas y en parte enajenadas por los "hacendados".

**Cuadro 2****Grupos socioeconómicos y propiedad de tierra en Sibaya\* (1984)**

Grupo socioeconómico	Jefes de Familia	Chacras (Ha)	Promedio Ha por familia
Sibaínos residentes, ricos	4	31,4959	7,874
Sibaínos residentes, pobres	14	8,691	0,6208
Sibaínos emigrados	108	58,9006	0,5454
Afuerinos, propietarios	14	14,126	1,009
Afuerinos, arrendatarios	35	/	/
Afuerinos, peones	8	/	/
<b>TOTALES</b>	<b>183</b>	<b>113,2135</b>	<b>0,8087</b>

\* No se contabilizan las 34,6 Ha de chacras abandonadas o sin dueño.

**Cuadro 3****Concentración de tierra regada en Sibaya\* (1984)**

Cuántos jefes de familia		poseen juntos		poseen c/u en promedio
43 jefes de familia	(=23%)	poseen 0,0000 Ha	(=0%)	poseen c/u 0,0000 Ha
49 jefes de familia	(=27%)	poseen 6,4532 Ha	(=5%)	poseen c/u 0,1317 Ha
38 jefes de familia	(=21%)	poseen 16,8689 Ha	(=15%)	poseen c/u 0,4439 Ha
45 jefes de familia	(=25%)	poseen 48,4553 Ha	(=43%)	poseen c/u 1,0768 Ha
8 jefes de familia	(=4%)	poseen 41,4361 Ha	(=37%)	poseen c/u 5,1795 Ha

\* No se contabilizan las 34,6 Ha de chacras abandonadas o sin dueño.

La producción del ajo, como "rubro de exportación no tradicional", ha justificado el calificativo de "repunte económico". Esta producción alcanzó en toda la quebrada volúmenes de 300 hasta 500 toneladas anuales. Los propietarios ricos conocieron unos años de grandes ganancias y otros de serias pérdidas. Los propietarios pobres se guiaban por los ricos y se apoyaban necesariamente en sus servicios (para la compra de insumos, el transporte, la información). Para los pobres, los riesgos eran menores por los volúmenes reducidos, pero los costos de la producción eran superiores. En los años 1981-1984, las cosechas sufrieron fuertes bajas por una nueva plaga. El nuevo dinamismo en la producción de esta y otras hortalizas tuvo por efecto cierta revalorización de la tierra en términos monetarios. Por otra parte, con la escolarización de los sibaínos se debilitó la relación afectiva con la tierra, que era tan fuerte en la ética tradicional andina. Consecuencias de la revalorización de la tierra era: mayor preocupación de asegurarse del derecho de su propiedad, por medio de trámites y pleitos, bajo el peligro de perder las aguas

de riego a consecuencia de la expansión minera en la zona. Para tal efecto se formó la "comunidad de agua de Sibaya", legalmente constituida.

El sistema de producción del ajo se basó en un uso más intensivo de fumigantes que no eran siempre muy adecuados, ni aplicados con buen criterio y buena dosificación. La presión de vendedores y comerciantes era responsable por las consecuencias que pronto se hicieron sentir: el daño al medio ambiente, tan vulnerable en zonas áridas, y el deterioro de las tierras. Con la camioneta liviana y el mini-cultivador, el elemento mecánico se incorporó en el sistema productivo del ajo. Pero por los altos costos, el individualismo de los propietarios y la falta de un servicio adecuado de mantención, no dio rendimiento en los minifundios. El elemento mecánico redujo más bien la superficie cultivada por la construcción de nuevos caminos que ocuparon espacios fértiles; por terrazas despreciadas porque no podía llegar la máquina; y porque los bordes de las terrazas no eran cultivables mecánicamente. Los elementos de mecanización aumentaron más el prestigio de sus dueños que la producción.

Cuando se habla de "repunte económico" es con referencia al aumento de la producción para el mercado. ¿En cuánto creció este volumen? En 1984 se cultivó en Sibaya 113,2 Ha, quedando sin sembrar aproximadamente 34 Ha de terrazas decaídas. De la superficie sembrada fueron destinadas aproximadamente 51 Ha al cultivo del ajo; 25 a forrajes; 22 a otras hortalizas para el mercado y 15 a forrajes y hortalizas de auto-consumo. En 1972-73 se estimó la producción para el mercado en un 45 % de la cosecha. En el año agrícola 1983-84 ésta alcanzó un 72%. Basado en estas cifras estimativas, se calcula el aumento de la producción para el mercado en un 90 %.

A estos dos hechos: aumento de la producción para el mercado y exportación de parte del ajo producido, se reduce todo el "repunte económico". El optimismo merece reservas, porque los propietarios de Sibaya no quisieron volver a las actividades agrícolas. No se sentían agricultores sino comerciantes de productos agrarios, e intermediario entre el campo y la ciudad. Merece reserva también porque no se registraron inversiones duraderas en la agricultura, como restauración de andenes, sistemas de riego y casas. Entre los propietarios sibaínos persistió la tendencia a trasladar ganancias y capitales del campo a la ciudad. Invierten con preferencia en su camión, su casa y negocio en la ciudad, una profesión de "cuello blanco" para sus hijos. El "repunte" está basado en el trabajo proletarizado de pastores que es pasajero e inestable, bajo las condiciones que los propietarios les ofrecen. La producción del ajo para la exportación siempre es muy precaria, insegura, con precios muy fluctuantes. Muchos sibaínos, tal vez la mayoría de los propietarios, demuestran una actitud ética adversa a un

desarrollo económico duradero de su pueblo: la mentalidad de hacendado-comerciante y su proyección hacia un futuro urbano. Esta mentalidad podrían haber heredado de la élite criolla que en la Colonia controlaba la doctrina de Sibaya y toda la provincia de Tarapacá: en tiempos difíciles abandonaban el campo, para dirigirse a Arequipa. Resumiendo la crítica:

1. En lo económico observamos, más que desarrollo, una creciente dependencia de mercados que es múltiple y asimétrica y un proceso acelerado de incorporación al sistema nacional urbano. La orientación del sibaíno es ahora más que antes hacia afuera. Se guía, ahora más que antes, por las normas económicas, éticas y religiosas del mundo urbano. A pesar del aumento demográfico, estas tendencias centrífugas sugieren una emigración postergada y definitiva y hacen temer una liquidación a plazo de la economía de Sibaya. La producción del ajo a escalas crecientes significó una mayor dependencia de comerciantes y exportadores y una creciente concentración de riesgos.
2. Relacionado con la orientación centrífuga, el sibaíno demuestra en el nivel ético-económico cada vez más interés para el comercio y menos cariño para la actividad agraria. Se debilita y se materializa su relación hacia la tierra, se debilitan sus responsabilidades comunales, se acentúa su individualismo y su oportunismo económico. No se organizaron en, acción colectiva de la producción y venta de su producto.
3. Los afuerinos en cambio pusieron más interés en la agricultura y supieron extender la producción del ajo y otras hortalizas a sus comunidades de origen: Cariquima e Isluga. El hermetismo de los sibaínos que no los recibieron en su comunidad, es responsable de abortar la oportunidad de un desarrollo económico más seguro y duradero para el pueblo.

Respecto al balance de los resultados, a pesar del repoblamiento ocurrido bajo el régimen militar, y a pesar del dinamismo que desplegaron los pocos propietarios afuerinos, Sibaya no dio comienzo a un nuevo desarrollo, duradero.

Al margen de la economía agrícola de la precordillera, representada en Sibaya, vale mencionar los efectos de la planificación económica en el sector moderno de la horticultura, que durante el régimen militar aumentó sustancialmente<sup>13</sup> su producción. Se trata de nuevas colonias hortícolas suburbanas en: Pintados (de Adventistas), Pampa Germanía, Alto Hospicio y Alto Molle (ambos a 12 KM de Iquique) y de los pueblos Pica, Canchones y La Tirana, todos con renovada

<sup>13</sup> Sin disponer de datos exactos estimamos un aumento de un 350% de la producción hortícola en el sector suburbano.

actividad hortícola para el mercado urbano. En parte mínima, los agricultores emigrantes de Sibaya y la precordillera se reubicaron en este sector. La mayor parte de la mano de obra viene de las comunidades altoandinas. Se produce a escalas mayores y con riego moderno, por cañería y/o por goteo. Los propietarios de las parcelas en su gran mayoría no son aymaras. Ellos incorporan proporciones mayores en capital e insumos materiales que en la mano de obra -barata y mal pagada- de los Aymaras que se ofrecen. Cuando se da la oportunidad, éstos prefieren siempre arrendar (partes de) parcelas y trabajarlas por su cuenta, pero se les pide pagos muy altos a arrendatarios y medieros de modo que la mayoría de los Aymaras trabajan como operarios o como regadores, a un precio de US\$ 0,81 por jornada de 10 horas<sup>14</sup>.

Vale un bosquejo de las colonias Alto Hospicio y Alto Molle juntas, con un total de 119 Has en producción y con una población activa de horticultores de unas 460 personas, sumando a propietarios, arrendatarios, medieros y operarios. De ellos hay 138 aymaras (96 de las comunidades altoandinas y 42 de la precordillera). Existen grandes abusos de parte de los propietarios frente a sus operarios, arrendatarios y medieros; éstos por su parte buscan cómo desquitarse, porque "hay desconfianza; corre la ley de la selva". Los costos básicos de explotación alcanzan a US\$ 1833 por 1 Ha/mes y consisten en: 2400 m<sup>3</sup> de agua (valor: US \$ 720) y 1380 horas de trabajo (costo: US\$ 1113). A esto se agregan los costos del arriendo de la parcela, de semillas, abonos, plaguicidas y los impuestos. Se produce durante 12 meses al año. Los andinos disponen generalmente de una camioneta para llevar sus productos al mercado, donde sus parientes atienden los puestos de venta. Pero aún así sus ganancias, a cambio de trabajo muy fuerte, son escasas, por los altos costos de arriendo y de agua.

Con ingenuidad indigenista o con aparentes intenciones humanitarias y sociales, el gobierno del presidente Aylwin que sucedió a Pinochet, prometió dar mayor envergadura al experimento hortícola suburbana. Para tal fin, el Ministerio de Bienes Nacionales preparó un proyecto de colonización que considera el traslado masivo de unas 500 familias Aymaras desde la Cordillera a la Pampa del Tamarugal, para iniciar con ellos como mano de obra una producción frutícola de exportación a gran escala (Diario "La Época", 22 de Mayo de 1990. Pág. 30).

La planificación del régimen militar, respecto a la economía agropecuaria de Tarapacá se guió por objetivos como: modernización, redimensionalización, reubicación y racionalización del sector. El plan de producción suburbana es la contraparte del estrangulamiento del sector agropecuario andino, sacrificado a la minería. Los efectos más sensibles para los productores andinos son - además de

<sup>14</sup> El operario tiene además derecho de comer de los productos hortícolas.

la reubicación etnocidaria de sus comunidades y el "ecocidio" producido por la 'economía minera andina - relaciones de producción "modernas" con: proletarización, individualización, integración total en los mercados y dependencia múltiple; métodos de producción "racionales" basados en una tecnología química moderna y más cara; y, en lo social: deterioro de las relaciones humanas de trabajo y de vida, con ausencia total de seguridad social, para la que han de recurrir a sus familias y comunidades.

## **2.2. Los pastores de Lirima: abriéndose se camino a la esperanza**

La comunidad se compone de un solo grupo familiar de pastores, originarios de Cultane: los Ticuna, que en 1973 ocupaban cuatro estancias dispersas en la Pampa de Lirima. Repitiendo la hazaña histórica de León y Florencio Ticuna, que a principios del siglo lograron reconstruir el pueblo de Cultane (C. Contreras, 1975), los descendientes edificaron en los años 1975-1986 su propio pueblo en la pampa, en el lugar "la Pasada", donde el camino a Cancosa cruza el Río Coscaya. Los Ticuna heredaron de "los abuelos" su habilidad para la construcción, la artesanía textil y el comercio, además de combatividad en la defensa de sus derechos y alta valoración de la enseñanza<sup>15</sup>.

En 1973, la economía pastoril, apoyada en comercio y textilera, había dejado relativa prosperidad en Lirima. Sus rebaños de llamas eran más numerosos, sanos y fértiles que de otras comunidades. En 1974 adquirieron una tropa de 30 alpacas de lana fina para su actividad textil. La tropa prosperó y en una década aumentó hasta 240. Al mismo tiempo organizaron la exportación de sus tejidos y posteriormente la de toda la zona de Cariquima -a Europa-, aprovechando los estímulos del Gobierno Militar a la "exportación de bienes no tradicionales". En comparación con los productores del ajo de exportación, los volúmenes del textil eran muy reducidos, pero dejaron buenos ingresos, porque los lirimeños no ocuparon los servicios de comerciantes intermediarios ni de firmas exportadoras. Con exposiciones y publicidad por radio y prensa crearon prestigio para sus productos. Fueron los primeros en comprar un camión para la comunidad, pronto acompañado de unos 4 ó 5 camionetas, de propiedad personal, y varias motocicletas, utilizadas para cubrir las distancias entre comunidades y para vigilar las tropas en sus extensos terrenos de pasto. Construyeron en convenios con la Gobernación y la Municipalidad una posta de salud, pusieron luz eléctrica, instalaron un equipo de radiotelefonía y una red de agua potable. Cuando al crecer el pueblo, la primera iglesia, construida en 1975, parecía pequeña, acordaron en

<sup>15</sup> Los "abuelos" de Cultane contrataban por temporadas a un profesor para enseñar y educar, hace 80 años, a sus niños en castellano, los primeros en la zona.

1983 reconstruirla al doble tamaño y con todo esmero de modo que fuera "un museo en vivo" representativo de todas sus habilidades artesanales para la instrucción de la juventud. En 1976 construyeron una escuela, apoyados por una ONG holandesa para educar a los niños "mejor que en la escuela fiscal", con un programa escolar que acentuaba asignaturas como: artesanías, música, historia andina, ecología, y tradiciones y costumbres (L. van der Zee, 1989: 27). A partir de 1978, el programa fue desarrollado por el profesor, Juan Álvarez Ticuna, lirimeño, que en 1984 logró titularse y que en 1987 lanzó su programa a la publicidad (Álvarez, 1987). Bajo su conducción se inició también la horticultura en Lirima con unas 60 terrazas regadas y 4 invernaderos templados, que desde 1983 procuraron hortalizas frescas al pueblo. No produjeron ajo para la exportación, pero planificaron la piscicultura en sus terrenos, que conocieron en el altiplano boliviano y en Villablanca.

Los buenos ingresos por la exportación de tejidos fueron invertidos en el pueblo mismo, pero causaron en cierto momento una especie de devalorización local de la moneda, con que aumentó el precio del trabajo y del producto: ya no trabajaban para menos. La exportación de alfombras y otros tejidos iniciada en 1975, declinó en 1981. Desde entonces, gracias al prestigio del producto logrado por exposiciones y publicaciones en Chile, se dedicaron al mercado nacional, en volumen menor pero a precios muy convenientes.

La producción y venta de carnes para el mercado urbano continuaron, antes como después de 1973, con volúmenes constantes, pero con precios algo subidos. No ocurrieron las fluctuaciones de precios que sufrieron los agricultores con sus hortalizas para el mercado, particularmente el ajo de exportación.

Lirima experimentó también el efecto de la corriente general de emigración. Entre 1975 y 1989, la población residente bajó de 65 a 36 personas. Sin embargo, los emigrados en su mayoría no se fueron a la ciudad sino a la zona agrícola (Pica, La Tirana, Coscaya, Pozo Almonte) y mantuvieron su casa y su ganado en Lirima, donde pasan todos los años una temporada. Su emigración es parcial. Podría ser definida también como "expansión de la economía de Lirima". El criterio está en saber si los migrantes conciben su actividad económica a partir de la "hacienda de Lirima".

La economía doméstica del lirimeño evolucionó en estos años como resumen los cuadros 4 y 5. Comparamos la economía doméstica<sup>16</sup> de 1975 con la de 1989 (antes y después del intermedio exportador, el que va desde 1975 hasta 1981. En

<sup>16</sup> Por la salida sucesiva de 29 de los 65 pobladores, que aún siguen produciendo en Lirima, donde mantienen ganado y casa, se complica el concepto y la medición de la "economía de Lirima", motivo por el que comparamos aquí sólo la economía doméstica de los residentes de 1975 y 1989.

estos 14 años, el ingreso p.c. (que incluye pensiones, etc.) creció en un 96,0% y la producción p.c. aumentó en un 88,5%. Observamos también que la parte de la producción p.c. destinada al mercado, creció con un 126%, mientras la parte destinada al autoconsumo (y al trueque) no creció más que en un 23%.

#### Cuadro 4

##### Producción anual de Lirima en 1975 y 1989\* (en US\$)<sup>17</sup>

	1975 (65 pers.)			1989 (36 pers.)		
	Total	p.c.	%	Total	p.c.	%
Producción para el mercado	10.363,62	159,44	63,70%	12.948,84	359,69	76,30%
Producción para el trueque y autoconsumo	5.897,98	90,74	36,30%	4.027,32	111,87	23,70%
Total producción	16.261,60	250,18	100%	16.976,16	471,56	100%
Ingreso por asignación familiar y pensiones**				639,72	17,77	
Total Ingreso	16.261,60	250,18		17.615,88	489,33	

\* Nota: en 1975, la comunidad de Lirima contaba con 65 personas; en 1989, con sólo 36 personas.

\*\* Las asignaciones son en dinero (45%) y en víveres (55%).

Es probable que la economía global de Lirima, que incluye la actividad económica local de los emigrados, en este período también se ha duplicado, pero el volumen exacto de su producción de estos últimos escapa a la observación.

La relación: "economía de mercado - economía de auto-consumo" se modificó a favor de la primera. En 1975 se destinaba un 36,3% de la producción al autoconsumo; en 1989 este porcentaje bajó a sólo 24,8%. El trueque como Mecanismo de distribución está desapareciendo y se parece cada vez más a una supervivencia, Si se mantiene en uso, es como expresión simbólica de la relaciones sociales entre parientes lejanos y entre comunidades hermanas.

<sup>17</sup> Juan van Kessel, 1980: 47, Cuadro 19 y 22.

**Cuadro 5**  
**Consumo p.c. anual de Lirima de 1975 y de 1989**

ORIGEN:								
RUBRO:	Mercado		Precordillera		Cordillera		Total	
	1975	1989	1975	1989	1975	1989	1975	1989
Viveres	123,03	149,59	22,04	2,06	10,14	89,24	155,21	240,89
Vestuario	12,72	58,78	/	/	6,26	5,05	18,98	63,80
Mobiliario	10,08	14,12	/	/	0,29	/	10,37	14,12
Lujo	4,46	38,21	/	/	/	/	4,46	38,21
Fiestas	15,03	25,98	7,71	6,28	13,95	5,38	36,39	37,64
Viajes/transp.	3,62	89,25	/	/	30,35	/	33,97	89,25
Salud	/	24,01	/	/	/	/	/	24,01
Vivienda	/	10,78	/	/	/	/	/	10,78
<b>TOTAL</b>	<b>168,94</b>	<b>416,56</b>	<b>29,75</b>	<b>8,34</b>	<b>60,99</b>	<b>112,66</b>	<b>259,68</b>	<b>537,56</b>
<b>%(1975)</b>	<b>65,0%</b>	<b>/</b>	<b>11,5%</b>	<b>/</b>	<b>23,5%</b>	<b>/</b>	<b>100%</b>	<b>/</b>
<b>%(1989)</b>	<b>/</b>	<b>77,5%</b>	<b>/</b>	<b>1,6%</b>	<b>/</b>	<b>21,0%</b>	<b>/</b>	<b>100%</b>

En la defensa fundamental de su economía, los lirimeños tuvieron que enfrentarse con compañías mineras multinacionales que se apoyaban en la política económica del gobierno militar y los nuevos Códigos de Aguas y de Minas<sup>18</sup>. En 1978, geólogos japoneses realizaron un estudio de aguas subterráneas en Pampa Lirima. En 1981 Conocco Chile Inc.- cobijándose al nuevo Código de Aguas y a la presunción del legislador que las tierras y aguas no inscritas legalmente (léase: tierras y aguas de las comunidades aymaras), son propiedad fiscal - solicitó al Gobierno Militar el derecho de aprovisionamiento de aguas superficiales de los ríos Lirima, Piga y Huantija - en total 500 litros por segundo - para actividades mineras planificadas en Parca. Por suerte los lirimeños lo supieron a tiempo y alcanzaron oponerse legalmente dentro del plazo, iniciándose así un pleito que duró varios años. Los lirimeños, apoyados por el Obispado de la Iglesia Católica de Iquique, organizaron todas las comunidades de la quebrada de Coscaya en la causa común: la defensa de sus aguas, agrupándose en 1981 a tal fin en un organismo COTALI, con personería jurídica y con 816 beneficiados. Recurrieron al recurso de la publicidad y la manejaron con envergadura y eficacia en periódicos, radio y TV, dentro y fuera del país<sup>19</sup>. En 1985 lograron dejar atrás definitivamente

<sup>18</sup> El Código de Aguas regulariza la legislación sobre las aguas superficiales; el Código Minero trata de aguas subterráneas; una vez sustraídas las aguas subterráneas, se agotan rápidamente los pastos naturales y transforman los campos en un desierto.

<sup>19</sup> Apoyados por una ONG, filmaron un documental sobre el agua de Lirima, titulada "...Y es nuestra" (1983) que fue transmitida por la TV de Holanda, Bélgica y Alemania. El documental fue censurada por la TV chilena,

a todas las solicitudes mineras en la quebrada y pudieron inscribir sus tierras y sus aguas en el Registro de Bienes Nacionales, marcando un total de 552,07 l/s (Olivares, 1989: 39). Este primer pleito de aguas contra las mineras, ganado por los Aymaras, animó a las otras comunidades, que todas estaban amenazadas de la misma manera mortal<sup>20</sup>.

De 1982 a 1986, una decena de compañías mineras solicitó en Tarapacá un total de 3498,5 Vs de aguas superficiales y subterráneas (Lemereis, 1987: 39). En 1987-1988 las mineras solicitaron nuevamente las inmensas cantidades de 5267 Vs de aguas superficiales y 26.462 Vs de aguas subterráneas en toda la cordillera de Tarapacá. En 1989 todas las comunidades sin excepción estaban envueltas en pleitos contra las mineras para defender un total de 3.293,64 l/s (Olivares, 1989: 21). Los dirigentes de Lirima y Cariquima, que estaban organizados desde 1985 en el Centro Cultural Aymara (CCA) con su oficina técnico jurídica y con sus programas radiales de cada semana, -además de apoyar y orientar las comunidades hermanas en su lucha- crearon en las comunidades la conciencia general del alcance de la "vocación minera de Tarapacá" (Pinochet) que causaría la muerte segura de toda la cordillera, acabando con la vida de la naturaleza y de las comunidades aymaras. Esta tesis la presentaron también ante el Congreso Internacional de Americanistas, Ámsterdam, 1988 (Mamani y Vilca, 1989).

Observamos diferencias muy marcadas en la acción económica de Lirima y de las comunidades agrícolas, representadas por Sibaya. Mientras los agricultores de la precordillera, con la producción masiva del ajo, concentraron sus riesgos, los lirimeños los variaron con una economía diversificada de ganadería, artesanía, comercio y alguna horticultura. Por su principio de autogestión, los tejedores de Lirima rechazaron el "programa textil Isluga" de la Universidad del Norte (1973-1977). Por la exportación autogestionada evitaron la extrema dependencia en que terminaron los productores del ajo. Al estancar la exportación, se dirigieron al mercado nacional, siempre sin intermediarios. Donde otras comunidades ganaderas vendían la lana cruda, ellos le agregaron un múltiple del valor por el hilado y el tejido. En el umbral de la "incorporación" en la economía moderna, se preocuparon de la publicidad y la "prestigiación" del producto (textil), de las relaciones públicas y las alianzas, lo que ayudó poderosamente en la lucha por el agua. Lograron construir una economía sana y duplicar en 15 años el ingreso p.c.

---

pero fue distribuida en video caset. Los dirigentes hicieron también su relato documentado en forma de un librito: L- de Jong y J. Olivares (compiladores) "Het gevecht om wáter in Lirima" (La lucha por el agua en Lirima); La Haya, Solidaridad, 1989.

<sup>20</sup> Para mayor información véase: J. Lemereis (1987 y 1988); Solidaridad (1989); J. Olivares (1989) y J. van Kessel (1985).

Opinamos que su relativo éxito económico se explica en gran parte por la ética del "empresario aymara" de: comunitarismo (familiarismo) en la acción económica, conciencia y defensa de su identidad aymara, valoración de la cultura y la tecnología andina, y de la educación concientizadora, combatividad en la defensa de sus derechos y dignidad, aún en una sociedad discriminante y bajo un régimen etnocidario.

La producción comunitaria que ya no encontramos en la precordillera, subsiste en varias formas en las comunidades altoandinas de Tarapacá. En el caso de Lirima encontramos además, y como distintivo, un serio intento de extender su acción económica y socio-política más allá de la propia comunidad y alcanzar a toda la quebrada y a todas las comunidades de Tarapacá. La base de su éxito económico fue indudablemente su sistema de producción comunitaria: explotación del camión y de las alpacas, comercialización de tejidos, propaganda y defensa de derechos, construcción de infraestructura. La acción económica que trasciende los límites de la propia comunidad observamos en (el intento de) la exportación de tejidos y en la lucha por el agua. Sin embargo, es temprano para vaticinar en base a estos hechos aislados un nuevo despegue de la economía aymara.

### **2.3. Balance y perspectiva**

En un intento de hacer el balance de la economía andina bajo el régimen militar, podemos resumir los desarrollos más relevantes durante esta época, en: un avance acelerado en el proceso de incorporación a la sociedad chilena urbana; a su sistema económico, político-administrativo, y social; un gran paso adelante en el proceso de la transculturación en efecto de una escolarización más intensiva; un crecimiento económico y un aumento rápido del ingreso monetario de la población andina, pero sin inversiones en la economía agropecuaria y su infraestructura. El crecimiento ha sido fuerte en algunos casos, y en general fue favorable, gracias a los efectos inmediatos de decretos administrativos y coyunturas urbanas favorables. Al mismo tiempo se agravó en mucho la dependencia de la economía andina frente al sector urbano, hasta quedar centrada (y en la precordillera: totalmente) hacia afuera y virtualmente sin vida propia. Mirando el proceso desde la perspectiva andina, constatamos la desintegración rápida y el derrumbe de las antiguas estructuras comunales, de la cultura y religión andina, visualizada más en el avance del pentecostalismo y la reorganización social impuesta por la municipalidad rural; luego la pérdida de la identidad cultural aymara, más visible en - y sentida por - la juventud emigrada. De este modo, se ha alejado la posibilidad de un desarrollo genuino de la economía y la comunidad andina.

Un desarrollo genuino supone unas premisas que es bueno recordar aquí brevemente. No consiste en el proceso de erradicación "de un sistema para reemplazarlo por otro, de origen foráneo, sino en un proceso esencialmente endógeno, basado en la propia historia y cultura. Un desarrollo genuino es distinto de un crecimiento económico; es un proceso integral de toda una sociedad o comunidad, no sólo de su economía. Ha de ser:

1. Autocentrado: orientado y estructurado hacia adentro y apoyado en una clara y positiva conciencia de la identidad, histórica y cultural, colectiva.
2. Emancipatorio: reforzando la capacidad colectiva de un proceso auto-sostenido de defensa y desarrollo: realizado por sus propias fuerzas, orientado bajo su propia dirigencia, originado en sus propios recursos naturales y capitales y su propia capacidad de trabajo, llevado por sus propios recursos organizatorios y tecnológicos, y, finalmente, dinamizado por su propio sistema de valores éticos y culturales. Aportes complementarios foráneos, de cualquier tipo, pueden ser muy necesarios, pero si son sustanciales tienden a crear dependencias y relaciones asimétricas.
3. Interdependiente: con relaciones recíprocas y simétricas de integración externa (hacia comunidades hermanas, colectividades regionales y nacionales mayores, y a nivel internacional), que radican en el respeto mutuo a la identidad cultural, o la etnicidad, y que permiten el intercambio en términos iguales.

Un proceso genuino de desarrollo es continuo, constante y basado en una estrategia a largo y mediano plazo. Persigue más el bienestar que la riqueza y busca más asegurar la perpetuación del bienestar que el crecimiento rápido e indefinido de la riqueza.

Mirando ahora al sector andino de Tarapacá, estas premisas de un desarrollo genuino implican concretamente:

1. En lo económico: condiciones de mercado justas, equitativas y estables, a la vez que la revaloración del sistema económico tradicional con su modo de organización productiva y distributiva, sus conocimientos y habilidades técnicas, y sus bases culturales, éticas y religiosas; a la vez que la capacidad de desarrollar creativamente esta herencia andina de acuerdo a las nuevas oportunidades y exigencias.
2. En lo político: una política nacional favorable al estimular la economía agraria de Tarapacá, que no favorezca el drenaje, la alienación o

conducción de sus recursos necesarios (como agua y fuerza de trabajo) a otros sectores de la economía (como la minería y el comercio).

3. En lo educacional: la renovación y adecuación del sistema de educación general y formación profesional con programas apropiados para el futuro desenvolvimiento de los comuneros jóvenes; programas centrados valóricamente en la propia realidad histórica y cultural, económica y social y en la realidad ecológica andina.
4. En lo cultural y religioso: valoración a nivel nacional de la herencia andina aportada por las comunidades de la cordillera: de su tecnología, ética, religiosidad, su modo de ser y de vivir. Valoración cultural incluye: aceptación en términos de igualdad de prestigio en la comunidad chilena, y plena aceptación de la religiosidad andina en el medio religioso de Chile (las iglesias).

Considerando solamente la zona agrícola, pareciera que es tarde, pensar todavía en un desarrollo auténtico y genuino. En cambio, observando atentamente la región alto-andina, y a la creatividad desplegada por varias de sus comunidades como Lirima y Villablanca, parecieran existir las condiciones materiales y las energías morales que permiten afirmar la posibilidad no ilusoria de un desarrollo andino auténtico, si un nuevo gobierno de Chile con una estrategia diferente del desarrollo andino lo favoreciera. La única esperanza de un desarrollo genuino para las comunidades agrícolas sería que, en una segunda fase, ellas se dejaran arrastrar por el ejemplo de un proceso exitoso de desarrollo altoandino, aut centrado, emancipatorio.

### 3. EL CONFLICTO RELIGIOSO

#### 3.1. El pentecostalismo

En la autobiografía de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile<sup>21</sup> se lee como la primera aparición de un pentecostalismo agresivo y proselitista entre los aymaras ocurrió en Cariquima a comienzos de 1960, a un momento en que ya existían disidentes religiosos en la zona agrícola de la precordillera, más abierta y más manoseada desde el impacto salitrero. Sin embargo, éstos últimos no atacaban abiertamente a la Iglesia Católica, ni a su versión aymara. Después de una lenta incubación en la alta cordillera, el pentecostalismo creció con fuerza entre 1968 y 1973 en Cariquima y en cuatro comunidades cercanas: Chulluncane, Huaytane,

<sup>21</sup> Véase. Iglesia Evangélica Pentecostal: Historia del avivamiento, origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal; Santiago, 1977.

Ancovinto y Chijo, dejando al mismo tiempo algunos de sus correligionarios diseminados en toda la cordillera. Bernardo Guerrero, que desde 1975 ha estudiado sistemáticamente el fenómeno<sup>22</sup>, describe cómo la agresividad verbal y el iconoclasmo causaron un conflicto religioso-social muy doloroso y destructivo. El impacto tomó carácter de verdadera revolución, paralizando fiestas y celebraciones tradicionales, borrando el calendario religioso andino, desorganizando la comunidad y desarmando sus estructuras sociales.

A partir de 1973, el fuego de la "guerra santa" - así lo llamaban los periódicos chilenos en sus comentarios - se extendió a la zona de Isluga, con la misma voracidad, así cuenta su máximo celador, el pastor Braulio Mamani (1986), que fue llevado preso más de una vez por su agresión.

El contexto político es de interés. El movimiento pentecostal incursionó en una comunidad andina, objeto de sistemáticos ataques por parte del Estado Nacional, que a través de la Escuela Nacional desdibuja el perfil histórico y cultural de los aymaras; por parte de la sociedad chilena, que sabe fascinarlos por el espejismo del progreso urbano y presionarlos por la propaganda del consumismo; por parte del aparato chilenizante, que logra desvirtuar sus fiestas y sus costumbres religiosas, folklorizar su religión, desnaturalizar sus expresiones culturales y reemplazar sus autoridades por funcionarios venidos de la ciudad: profesores, alcaldes, policías, enfermeros... La comunidad andina - un día capaz de satisfacer las necesidades materiales y espirituales de sus miembros por su economía y organización social, su tecnología y su medicina, su cosmovisión y su religión, y hoy día a punto de perder esa capacidad de liderar a sus miembros en nombre de la tradición andina - esa comunidad se ve en la encrucijada de rendirse al culto del progreso y del nacionalismo chileno. En estas condiciones la comunidad difícilmente resistió a la presencia avasallante e intolerante del pentecostalismo. El comunero ya no hallaba como antes en su cosmovisión y su cultura la legitimación de su conducta y sus expectativas.

Compartimos la hipótesis de Guerrero que dice: Cuando la cultura tradicional pierde significado existencial para el Aymara, éste se siente fuertemente atraído por un movimiento como el pentecostal que predica la existencia de "otra vida", que postula la reconstitución del ayllu y la "comunidad de hermanos", que promete un nuevo orden bajo la mirada atenta, vigilante y sancionadora del nuevo líder carismático y religioso, el Pastor. Sin embargo, el precio de la entrada a la nueva comunidad es alto. Se ha de renunciar a la familia y sus "hermanos camales"; a la Pachamama, al Mallcu - Señor de las cumbres - y al Santo Patrono; se ha de

---

<sup>22</sup> Nos guiamos por los siguientes estudios de B. Guerrero (1978, 1980, 1981, 1984, 1990) y de J. van Kessel y B. Guerrero (1987).

burlar de todo lo que hacían los abuelos. En fin, se debe olvidar que fue AYAMARA identificado y definido por su cultura y religión, un olvido comprometido a borrar los vestigios, quemar las barcas, asumir una nueva identidad, romper todo lo que recuerde su condición de aymara, y destruir sus símbolos, imágenes de Santos y Vírgenes, templos, pucaras y "mesas", procurando imposibilitar todo culto comunal. Así el "hermano" confirma su "juramento" por el recurso de la violencia hecha por sus propias manos comprometiéndose con el nuevo orden a que ha jurado pertenecer (Van Kessel y Guerrero, 1987: 4). Su violencia es el símbolo de su nuevo compromiso y elemento básico de su nuevo discurso religioso: el "testimonio".

Sólo bajo un contexto de desarraigo y anomia y gracias al recurso del milenarismo con sus dirigentes carismáticos, sus milagros de salud y su glosolalía, es posible que el pentecostalismo, tan disfuncional a la sociedad aymara, haya experimentado un crecimiento tan fuerte en el altiplano chileno. Por otra parte, los líderes pentecostales son chilenos, comprometidos con la cultura chilena y - concretamente después de la alianza con el régimen militar (1973)- con la ideología nacionalista militar. El apoyo moral y material del Gobierno Militar y del Municipio, el nombramiento sistemático de "hermanos evangélicos" en puestos de confianza del Alcalde (dirigentes de la Junta y los Comités Vecinales, y de CEMA), su reclutamiento preferencial para los trabajos del PEM y del POJH, el prestigio de "progresista y patriotista" que gozaron por su lealtad con el Gobierno y el Municipio; todo ello fue, si no la causa, al menos un fuerte estímulo para la rápida expansión del pentecostalismo bajo el régimen militar. Pero este compromiso político, a la vez, debilitó también su mística original. En el cuadro 6 se observan datos censales sobre la región de Cariquima, recolectados por Guerrero. De estos, se deduce que un 26 % de este sector - bien repartidos sobre todas las comunidades, se profesa pentecostal.

**Cuadro 6**  
**Censo de la población total de Cariquima y de**  
**Pentecostales (1990)**

	Poblacion total			Pentecostales		
	H	M	Total	H	M	Total
<b>Quebe</b>	10	9	19	4	5	9
<b>Chulluncane</b>	30	26	56	3	5	8
<b>Villablanca</b>	55	41	96	3	3	6
<b>Chijo</b>	30	39	69	10	7	17
<b>Ancovinto</b>	27	25	52	15	7	22
<b>Ancuaque</b>	30	17	47	10	11	21
<b>Huaytane</b>	10	13	23	5	7	12
<b>Panavinto</b>	6	6	12	1	2	3
<b>Total</b>	198	176	374	51	47	98
<b>%</b>	100	100	100	26	27	26

Aparte de los pentecostales, aparecieron bajo el régimen miliatr otros protestantes en la cordillera de Tarapacá, con sus cultos religiosos, sus proyectos de enseñanza y sus programas asistenciales: Adventistas (en Camiña) y Metodistas (en Pachica), como también los de la religión Bahá'i (sin centro de acción local). Su efecto no está tanto en la conquista de nuevos miembros, sino en el apoyo al proceso de transculturización.

La reacción más orgánica a la acción de los pentecostales surgió de dos lados: del clero católico, especialmente (desde 1982) del Equipo Pastoral Andino (EPA), de la Diócesis de Iquique, y (desde 1984) de unas organizaciones aymaras nuevas, particularmente CCA e IDA.

### 3.2. La Iglesia Católica

El mensaje del Equipo Pastoral Andino (EPA)<sup>23</sup>, órgano de la Iglesia Católica, su visión de la historia y los objetivos de su discurso están precisados en un documento programático<sup>24</sup>, que expone en palabras claras la situación de abandono y la aparición del pentecostalismo, visión que compartimos: "La atención de los pueblos aymaras se ha caracterizado, a partir de los años '20, por

<sup>23</sup> En Marzo de 1982 se formó el Equipo Pastoral Andino (EPA) de la diócesis de Iquique, para empeñarse a una atención más sistemática y respetuosa a los aymaras-cristianos de Tarapacá.

<sup>24</sup> Documento: "Planteamiento básico del Equipo Pastoral Andino"; Manuscrito del Autor, Iquique, 16 de Enero de 1990.

un abandono progresivo de parte de la Iglesia Católica de Chile, motivada por la concentración de sus agentes pastorales en las salitreras y en la costa. La presencia de la Iglesia oficial en la zona andina comenzó a ser muy escasa y los sacerdotes que a partir del segundo cuarto del siglo solamente hacían visitas itinerantes, se limitaron a los pueblos principales y de una manera muy esporádica. La mayoría de los pueblos más reducidos fueron abandonados en su atención religiosa. La Iglesia dio prioridad a la Pampa y a la Costa, por no apreciar la presencia del pueblo aymara con su religiosidad y su cultura andinas. Algunos sacerdotes manifestaban en su labor poco aprecio de la religiosidad y costumbres de la minoría aymara, que se centra en una veneración de la Tierra como manifestación del misterio de Dios; además, el pueblo aymara siempre fue muy religioso, de modo que su necesidad religiosa no fue reconocida, ni respondida por el trabajo de la Iglesia oficial. Esta actitud de los pastores católicos agravó los sentimientos de anomia que - con la aceleración del proceso de chilenización y modernización -invadían la comunidad andina. Todos estos motivos favorecieron la aparición y divulgación del pentecostalismo a partir de su centro actual, Cariquima. Así, el pentecostalismo pudo actuar como un factor más y como un acelerador independiente de desestructuración de la sociedad y cultura andinas".

El documento hace referencia a la pastoral bajo el régimen peruano: una pastoral parroquial de la tolerancia, que permitió un sincretismo creativo y dejó desarrollarse la religiosidad popular andina de los "aymara-cristianos" (el término es de Hans van den Berg, 1989). Caracteriza la pastoral bajo el régimen chileno (1879) como la vuelta a la pastoral misionera iniciada por los

Conquistadores y los "erradicadores de idolatrías". De esta corriente el EPA se distancia claramente.

Los principios vigentes en la acción pastoral católica son "de conservación" y "defensivos" de los valores religiosos andinos tradicionales. Así, el EPA representa una valiente innovación en la historia de la Iglesia chilena, que ha sido muy marcada por el colonialismo cultural. Por ejemplo, donde se considera "la religión natural como base para la religión cristiana". Se trata de una nueva fundamentación de la pastoral católica, basada no solamente en consideraciones humanitarias o culturales, sino también en argumentos teológicos. El EPA, en una valiente interpretación de la historia de la Iglesia, expresa textualmente: "Desde la época colonial, los Aymaras han tenido la religión católica como propia, sin dejar su propia religiosidad aymara, que se expresaba paralelamente en ritos y costumbres, admitidos permisivamente por la Iglesia, como si se tratase de expresiones menos evolucionadas y criticables; por lo cual los aymara-cristianos

han practicado históricamente sus ceremonias cristiano-aymaras de una manera privada, oculta y vergonzosa".

Luego expone sus principios teológicos y éticos: "Se debe conocer y valorar la religión natural y precristiana, aymara (presente e integrada en su culto cristiano actual), porque constituye el fundamento de la religión histórica, católica, teniendo rango de revelación natural que - con el Antiguo Testamento y anterior a éste - compone el fundamento indispensable de la revelación del Nuevo Testamento. Sería la única manera de respetar su cultura y de fundamentar bien la religión católica". A partir de este fundamento teológico- que ha de asentar el nuevo principio de la inculturación - el EPA asume su labor pastoral entre los Aymaras, asentando la tarea de sus agentes pastorales en lo dicho por Paulo IV: "La construcción del Reino no puede menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas... Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas (scl. las culturas)" (Evangelii Nuntiandi, N° 20). Según el EPA: "La labor pastoral no sería correcta, si no asume positivamente la cultura aymara. No se trata de una táctica de mejor captación del pueblo que se quiere evangelizar, sino de una verdadera y respetuosa inculturación".

Entre los objetivos que el EPA desea realizar encontramos tópicos como: dignificar el culto tradicional; formar personas encargadas del culto local; apoyar la toma de conciencia de su identidad cultural y religiosa. La valoración positiva del culto tradicional se aprecia en la interpretación de las fiestas: "La fiesta patronal tiene hasta hoy día una importancia fundamental para la comunidad. Es el momento en que ésta se constituye en cuanto tal, demográfica, cultural y religiosamente. Con todo el ritual propio de la fiesta se reactiva la tradición, se estimula y se expresa la conciencia de su identidad como andina. La concurrencia a la fiesta de sus miembros dispersos y alejados, es como un peregrinaje al encuentro de sus raíces. Los sacrificios y gastos que se ocasionan, indican los sentimientos profundos que motivan la celebración de la fiesta."

Por lo demás, el EPA no es pietista, ni culturalista, ni espiritualista en su acción. No limita su responsabilidad a lo religioso, como tampoco la comunidad andina concibe jamás lo religioso y lo social como sectores separados, ni autónomos, de la realidad humana. Por eso figura entre los objetivos del EPA también: respaldar los esfuerzos de desarrollo de la comunidad. Así se oficializó una pastoral católica con un estilo nuevo, preparado ya y practicado incidentalmente durante la década de 1972 a 1982, una pastoral que se caracteriza por tomar en cuenta y apreciar positivamente la religiosidad aymara-cristiana.

El efecto visible fue que el mensaje de la Iglesia dejó de ocasionar confusiones e inseguridades entre los aymara-cristianos y que, al captar el aprecio que expresan

estos religiosos por su religiosidad natural, se sintieron más seguros en sus celebraciones del culto tradicional.

Siguió todo un proceso de aclaración de las identidades religiosas, hasta que, en un campo confuso e indeciso, se cristalizaron los dos núcleos religiosos -católico y pentecostal - que definen actualmente el panorama. El primero de los dos se auto-legitima con razones de "la tradición" y "la cultura antigua", mientras que el segundo alega argumentos de "modernización" y "ortodoxia". El núcleo del catolicismo aymara tradicional está centrado en la tierra y conserva su carácter andino, eminentemente inmanentista, mientras que el núcleo pentecostal dio un vuelco decisivo -"kuti"- quedando centrado hacia afuera, hacia el mundo urbano, y hacia un futuro escatológico, lo que le confiere una religiosidad de carácter transcendentista. De este modo la Iglesia Pentecostal llega a una nueva "extirpación de idolatrías", tan dolorosa y destructiva como la primera. Entre ambos núcleos de clara identidad, se encuentra un considerable número de Aymaras indecisos. Por las contradicciones religiosas, las ceremonias colectivas de la comunidad aymara (como la fiesta patronal, el carnaval, la iniciación y conclusión del año agrícola) quedaron definitivamente incompletas, si no imposibles, por la abstinencia de los protestantes. A nivel social, en cambio, (trabajos comunales, defensa de la propiedad de tierras y aguas y de otros derechos' legales) la comunidad andina está volviendo poco a poco a la compatibilidad de grupos antagónicos, como primeros indicios de comprensión, tolerancia y colaboración. De este modo, las antiguas lealtades comunitarias - y, con ello, las antiguas rivalidades entre comunidades y sayas - irían tomando nueva vigencia, aunque ya no con el mismo rigor, y sin su arraigo en el culto religioso.

El discurso del EPA no es agresivo, ni proselitista. No ataca, ni tampoco dialoga con la contraparte pentecostal, lo que es comprensible bajo las circunstancias. Pero su lenguaje es claro y franco, define principios, argumentos y objetivos y no esgrime la autocrítica.

No sólo un nuevo discurso caracterizó la presencia de la Iglesia Católica entre los Aymaras; la Jerarquía católica liberó también nuevos recursos personales y financieros para la zona andina. Después de casi un siglo de semi abandono, por la prioridad desde 1879 puesta en la zona salitrera y urbana, observamos que entre 1973 y 1981 la atención pastoral aumentó en un 400% (ver cuadro 7), subiendo de 0,7 a 2,8 jornadas completas de religiosos dedicados a las comunidades andinas de la provincia de Iquique. Durante la década de los '80 se mantuvo la atención pastoral a un promedio de 3,4 religiosos disponibles para 4500 aymaras.

**Cuadro 7****Atención pastoral católica a las 64 localidades andinas de Tarapacá (Provincia de Iquique): 1973-1989**

En 1973	atendidas por	0,70	pastores a jornada completa
En 1975	atendidas por	1,00	pastores a jornada completa
En 1977	atendidas por	1,30	pastores a jornada completa
En 1979	atendidas por	2,35	pastores a jornada completa
En 1981	atendidas por	2,80	pastores a jornada completa
En 1983	atendidas por	3,75	pastores a jornada completa
En 1985	atendidas por	3,90	pastores a jornada completa
En 1987	atendidas por	3,40	pastores a jornada completa
En 1989	atendidas por	3,25	pastores a jornada completa

Fuente: EPA, Iquique.

El sistema de transportes y comunicaciones, mejorado considerablemente desde 1973, facilitó la atención pastoral intensificada, pero no la explica. Ciertamente, el considerable aumento de recursos personales y materiales destinados a la acción pastoral católica (y a la acción social del DAS y de CARITAS), coincidió con la creciente influencia del rival: el pentecostalismo (y con la aparición de las ONGs chilenas y su acción asistencial). Pero el cambio de la estrategia no se explica exclusivamente como reacción al proselitismo de un régimen religioso competidor.

La nueva ofensiva de la Iglesia se explica también por la presencia del régimen político militar, su ideología totalitaria, su acción avasalladora y su alianza con los pentecostales. La relación entre régimen político y régimen religioso católico siempre ha sido simbiótica, caracterizándose de solidaridad-con-rivalidad (Cf. van Kessel, 1989,65). A través de toda la historia, la acción de ambos regímenes suele ir de par en par. No sorprende, entonces, que la atención pastoral intensiva de la Iglesia, coincidió con la acción del Gobierno Militar en la zona fronteriza, aymara. El nuevo discurso teológico con sus implicancias sociales y culturales, formulado por el EPA, coincide - rivalizando - con el discurso renovado del régimen político, formulado esta vez por el Gobierno Militar y en términos de la doctrina de seguridad nacional. El trasfondo de la renovada presencia de la Iglesia Católica entre los Aymaras y de la acción pastoral del EPA, por lo demás muy favorable para la demanda religiosa y cultural de los Aymaras del "renacimiento andino", es la competencia histórica entre ambos regímenes.

Desde 1973, tres regímenes (político-militar, religioso-católico y religioso-pentecostal) compiten abierta e intensamente por la clientela aymara (Cf. van Kessel, 1989-a, 75). Los dos primeros son cuerpos socialmente foráneos, el último

aunque inspirado de un pensamiento foráneo, es un cuerpo autóctono en formación. Las lealtades y oposiciones en esta configuración podemos representar con el paradigma "las fuerzas políticas en el mundo andino".

#### 4. LA ACCION ASISTENCIAL

##### 4.1. Los investigadores

La nueva actividad de transportes y comercio facilitó una mejor información y dio presencia real, aunque no prestanciosa, al Aymara en el medio urbano. La nueva red de servicios - caminos, telecomunicaciones, servicios públicos -permitió un acceso fácil a las comunidades aymara. La atención del público urbano fue orientada a los inmensos recursos mineros de la cordillera, en que la presencia de los minerales aparece como la bendición de Dios para Chile y la presencia de los Aymaras como problema y como obstáculo. En esta coyuntura, Universidades e Iglesias desplegaron una actividad jamás vista antes y que dio origen a un nuevo fenómeno: las Organizaciones No-Gubernamentales (ONG) de ayuda para el desarrollo andino.

La acción de las Universidades aparece en una avalancha de investigaciones y publicaciones a partir de 1973, como lo indica el siguiente cuadro resumen (Cuadro 8).

**Cuadro 8**

**Publicaciones en Ciencias Sociales sobre la región andina del norte grande de Chile<sup>25</sup>**

	Antes de 1960	1960 1973	1974 1977	1978 1981	1982 1985	1986 1989	Desp. 1973	Σ
<b>Manuscritos</b>	/	1	1	8	3	6	18	19
<b>Papers (cong.)</b>	/	4	12	14	25	37	88	92
<b>Tesis</b>	/	2	1	8	4	7	20	22
<b>Artículos científicos</b>	/	5	19	18	18	16	71	76
<b>Libros</b>	1	5	1	3	1	2	7	12
<b>Sin fecha*</b>	/	/	?	?	?	?	5	5
<b>Total</b>	1	16	34	51	51	68	209	226

\*Nota: los 5 documentos no fechados son todos posteriores a 1973; se trata de 3 manuscritos y 2 papers.

<sup>25</sup> Base de este cuadro son títulos de Sociología, Antropología, Economía, Historia y Geografía que aparecen en la bibliografía de Patricio Arriaza: Bibliografía Básica para el estudio de los Aymaras en Chile; CIREN, Manuscrito del Autor; Iquique, 1990.

En la corriente de publicaciones posteriores a 1973 aportaron especialmente la revista Chungará de la Universidad de Tarapacá, Arica, (26 títulos) y la Revista: Norte Grande, de la Universidad Católica, Santiago (30 títulos, de 1974 a 1979). Muchos otros títulos vienen a cuenta de las ONG, desmembradas ya de la Universidad y transformadas en pequeñas empresas "para el desarrollo andino"<sup>26</sup>. La atención principal de estas investigaciones se dirige a la temática socio-económica (92 títulos), cultural-educacional (51 títulos) y religiosa (32 títulos).

## 4.2. Las Organizaciones No Gubernamentales

Hasta 1979, la Iglesia Católica y sus organismos sociales de base, tenían el monopolio de la acción social desplegada por "la iniciativa particular" en la comunidad aymara. Para tal fin, ella se apoyaba en recursos aún moderados, provenientes de la Iglesia Católica en Estados Unidos, Canadá y Holanda, básicamente. Pero alrededor de 1975 unas iglesias protestantes en plena expansión, como los Adventistas y los Metodistas, se hicieron presentes para iniciar sus actividades religiosas y sociales en la zona.

A partir de 1974, las Universidades del Norte Grande - desde el período de Frei-Allende todas con una rica experiencia en "extensión social" en zonas urbanas - se abrieron también al mundo andino, en reacción a la política del Gobierno Militar que despojaba paso a paso su presupuesto, en particular en el área de ciencias sociales. Estos departamentos, en grandes apuros ya, (como fue el caso del Centro de Investigación Isluga, de la Universidad del Norte, de Iquique) desplegaron una actividad nerviosa y poco coherente, más bien asistencialista y dedicada a la recolección de datos antropológicos y de objetos artesanales para su comercialización. Sin embargo, no lograron sobrevivir más de cinco años en el campus de la universidad. Parte de sus investigadores, una vez desahuciados, se organizaron en "Talleres" y "Centros" independientes, dedicados a la investigación social andina. Así surgió una decena de pequeñas ONGs que supieron conseguir financiación extranjera para sus proyectos y generarse así un ingreso gracias al "problema aymara".

En los años 1980, la actividad de estas ONGs ha sido creciente e intensiva<sup>27</sup> y penetró en todas las comunidades aymaras. Sin embargo, en general no han

<sup>26</sup> CIREN-CREAR más dedicado a estudios andinos que a la acción directa en la comunidad aymara, figura con 32 títulos. TER y TEA juntos registraron 29 títulos.

<sup>27</sup> El volumen total de los proyectos de ayuda a los (4500) Aymaras que viven en la cordillera de Tarapacá ha sido alrededor de US\$550.000 anuales como promedio entre 1985 y 1990. El director de una ONG comunica que según la norma manejada para los presupuestos, un 50% de este volumen es para sueldos del personal de los ONGs y entre 10 y 20% para mantención de sus oficinas vehículos, etc.

superado el nivel del asistencialismo y la acción atomizada. No lograron unificar criterios y definir una estrategia y un programa coherente. La lucha por sobrevivir condujo a la competencia entre ellas. La participación de los mismos Aymaras fue mínima y se limitó al papel de la mano de obra barata o gratis. En este contexto el efecto positivo de sus proyectos de desarrollo fue más bien pobre y no duró. En las comunidades aymaras, la acción de las ONGs causó problemas internos, despertó la avidez, creó una actitud mendigante con nuevas dependencias y activó el clientelismo. Las organizaciones aymaras - CADA, CCA, Aymar Markas, IDA -y (los no-beneficiados de) las comunidades levantaron fuertes críticas diciendo que con sus proyectos "las ONGs sacan su cosecha de nuestro subdesarrollo" y que con la "explotayuda"<sup>28</sup> se crea un clientelismo que divide la comunidad aymara. A pocas excepciones, la acción de estas ONGs reforzó los efectos del asistencialismo oficialista practicado por las municipalidades andinas.

Otra reacción a la acción de las ONGs fue la aparición de nuevas organizaciones aymaras, decididas a recuperar la independencia de la comunidad frente a las ONGs nacionales y asumir la gerencia y la responsabilidad de los proyectos de apoyo social y económico.

### **4.3. Las nuevas organizaciones aymaras**

Apareció al mismo tiempo en toda parte - campo y ciudad - un nuevo tipo de organización aymara, de estructuras organizativas urbanas, y con afiliaciones que coinciden menos con las antiguas articulaciones de comunidad y ayllu, que las cruzan y las sobrepasan. En cierto modo, la organización pentecostal fue la primera en ignorar las estructuras comunales. La organización municipal (1979) hizo lo mismo. Ciertamente, éstas no eran organizaciones aymaras, pero apuraron la inoperancia y la a-funcionalidad de las estructuras comunales.

En la lucha por el agua, los Aymaras sintieron por primera vez claramente la necesidad de una organización que fuera propiamente aymara, masiva y asociativa de todas las comunidades de una región: la quebrada de Tarapacá. Surgió COTALI (1981). Unos años más tarde, motivado por la exportación masiva de auquénidos, surgió ASOPECUARIA (1988) que agrupó los ganaderos andinos para la defensa de sus intereses.

---

<sup>28</sup> "Explotayuda": los Aymaras se sienten explotados por las ONGs, sabiendo que la financiación de estos proyectos viene de grandes organismos extranjeros y que la mayor parte del dinero va a estas ONGs. Perciben la ayuda de la ONGs regionales como una forma de explotación del subdesarrollo andino, motivada más bien por el interés propio de las ONGs y de sus técnicos.

Aparte de las organizaciones defensivas de intereses económicos, o de lucha sindical, aparecieron también unas organizaciones culturales. Los lirimeños, viendo que la conciencia creada por su escuela había aportado mucho al éxito en la lucha por el agua y convencidos de la fuerza movilizadora de una clara conciencia de la "identidad histórica y cultural" aymara, fundaron en 1986 con unos dirigentes de Poroma y Coscaya el Instituto de Desarrollo Andino (IDA). En 1989, el IDA inició bajo la dirección del profesor Juan Álvarez Ticuna la escuela técnico-agrícola Yachahuasi de Poroma, para formar a la juventud egresada de 8' año básico dentro de la cultura y cosmovisión andina.

En 1986 también se fundó en Cariquima el Centro Cultural Aymara, inspirado también por un dirigente de Lirima. El CCA persigue como objetivos (citando su carta de presentación pública): "1) Revalorizar y prestigiar nuestras costumbres... y creencias que conforman nuestra particular manera de ver la vida; 2) Estimular y apoyar un modelo de desarrollo que se genere en nuestras propias comunidades y que tenga de fondo la utilización de los recursos que nos brinda nuestra zona; 3) Luchar por un sistema educacional que guarde íntima relación con nuestras necesidades y que responda a la especial formación de nuestros niños; 4) Rescatar, revalorizar y difundir nuestra herencia cultural y tecnológica, ... (contrapesando así la pérdida de) nuestros mitos, leyendas, cuentos, artesanías, música, danzas y tradiciones, ... (porque) en la medida en que ello siga ocurriendo nos iremos perdiendo también como pueblo". El CCA se propone orientar sus acciones "...preferentemente en el aspecto cultural y apoyar el fortalecimiento de la conciencia"<sup>29</sup>. Haciendo así, quiso contrapesar - precisamente en Cariquima, matriz del pentecostalismo andino - la influencia desaymarizante de las sectas y de los municipios y recapitular pacíficamente la comunidad aymara dispersa<sup>30</sup>. Pero a la vez el CCA abrió en Iquique una oficina técnico-jurídica para orientar a los Aymaras de la provincia en sus grandes problemas jurídicos de tierras y aguas. El pensamiento del CCA alimentó también claramente los objetivos del IDA y la escuela Yachayhuasi de Poroma.

Surgió Aymar Markas un año más tarde, en 1987, ocasionado más bien por rivalidad de sus dirigentes frente a los de Cariquima, y centrado esta vez en Cancosa, pero con objetivos y con un discurso muy similares a los del CCA. Citamos: "1. (Aymar Markas luchará) por el adelanto del pueblo aymara y por la defensa de sus raíces ancestrales; 2. Velará por el progreso económico, social, cultural y la dignificación de nuestros valores, tradiciones y sabiduría milenaria...;

<sup>29</sup> Citas de una carta circular de CCA, dd. 17 de Junio de 1987.

<sup>30</sup> Una de las formas más llamativas en que CCA realiza este objetivo es por patrocinio de la fiesta patronal de San Juan en la antigua hierópolis de Cariquima, que -bajo el impacto pentecostal- había quedado ya cuatro años sin pasantes y sin festividades. La reanimación de la fiesta fue causa del regreso a sus raíces de varios "hermanos evangélicos" y de sentimientos fuertes de parte de los dirigentes pentecostales.

3. Realizará un esfuerzo interno propio para un desarrollo real de nuestras comunidades en términos propios de los Aymaras y con la debida coordinación de nuestras autoridades; 4. Basará sus esfuerzos en dignificar al pueblo aymara para fortalecer la identidad aymara regional frente al centralismo y la frecuente pérdida de nuestros valores; 5. (Será) una organización auto-crítica y crítica a partir de la visión del hombre andino y (buscará) la colaboración de autoridades y profesionales que puedan colaborar desde esta perspectiva (a satisfacer) las necesidades más sentidas por nosotros; 6. (Actuará así por el vivo recuerdo de) la discriminación racial y cultural, por su origen nativo y por vivir bajo la imposición encubierta de la cultura occidental y por el no-reconocimiento de nuestro pueblo, (sus costumbres, lengua, organización social, cultural, religión; porque nuestra idiosincracia (tiene) una trayectoria milenaria propia" (Revista Amayt'asiña, N°5, de Julio de 1988, pp. 12-19). En el quinto punto se nota el viraje del barco hacia aguas de las ONGs, que Aymar Markas desea imitar, y aún suplantar, en la zona. Menos radical y más oportunista que el CCA, se demuestra Aymar Markas cuando se declara abierto a la coordinación (N° 3) y a la colaboración con las autoridades (N° 5). Otro detalle significativo es que sus dirigentes principales y su sede social se encuentran en Iquique. Ambos documentos ejemplifican la teoría de Roosens de la "construcción de la etnicidad" (véase bajo 5.5.1).

El mismo año surgió entre "los Isluga" la "Corporación Andina de Desarrollo Aymara" (CADA) con sede en Colchane<sup>31</sup> que agrupa los doce pueblos de Isluga y que lleva un discurso similar sobre "la cultura aymara", como se deduce de sus objetivos formulados en un documento de circulación restringida. En ello se lee: "CADA nació: 1. Para asegurar la integridad de nuestras comunidades en el sector de Colchane Isluga; 2. Para inscribir y asegurar los derechos de agua de nuestras comunidades y defendernos en forma organizada frente a empresas mineras que intenten quitarnos el recurso principal de nuestros pueblos; 3. Para defender nuestra cultura y revalorar todas nuestras tradiciones y costumbres aymaras; 4. Para llevar adelante proyectos de desarrollo para nuestras comunidades que sean una necesidad para nosotros; 5. Para coordinar los esfuerzos de la gente que desesperadamente ha comenzado a hacer sus trámites de defensa del agua, enredándose entre comuneros"» Entre 1987 y 1989 lograron la inscripción judicial de las aguas de 8 comunidades. CADA persigue más bien objetivos concretos y realiza "proyectos de desarrollo" al estilo de las ONGs regionales. Los dirigentes hacen también demostración de su "debido respeto a las autoridades" del gobierno local y regional, a quienes desean convencer de su lealtad. Su discurso étnico-cultural es muy similar al de CCA y Aymar Markas pero sus objetivos reales

<sup>31</sup> El documento lleva por título "Corporación Andina de Desarrollo Aymara" y está fechada el 25 de Agosto de 1989.

son más pragmáticos y más orientados a la solución de las emergencias y problemas judiciales, tanto que pareciera tratarse de una junta vecinal alternativa e independiente. Las tres organizaciones solicitan ayuda para el desarrollo de sus comunidades y para sus organizaciones. Su argumento es siempre: Somos Aymaras "nobles pero pobres"; somos "discriminados y amenazados". Las tres organizaciones supieron conseguir subvenciones externas y extranjeras.

El efecto de la explosión de mini-ONGs regionales "para el desarrollo andino", formados por técnicos y sociólogos (CIREN-CREAR, TER, TEA, PEMSI y otras más), y de las críticas que poco a poco los Aymaras levantaron contra su modo de operar, aparecieron varios organismos con carácter de ONGs aymaras. Sus fundadores e integrantes son Aymaras emigrados a la costa, varios de ellos con estudios universitarios y todos con múltiples relaciones de parentesco en las comunidades andinas. Así surgieron: AYMAR MARKAS, IDARICA, PACHA ARU, SERVICIOS ESCOLARES ANDINOS, y otras más, que en 1989 hicieron un intento de agruparse en una Federación de Organizaciones Aymaras. Sus dirigentes tratan de legitimarse por su origen y apellidos indígenas, aunque es poco lo que les queda de la cultura aymara. Estos organismos son los competidores directos de las ONGs originarias de las Universidades. Se identifican acentuadamente como Aymaras y aducen como argumento que los mismos beneficiados de los proyectos de desarrollo andino son los más indicados para administrarlos y realizarlos, que lo harían mejor y más barato, que así se evitaría el clientelismo, la "explotayuda", el divisionismo y las discordias en las comunidades causadas por las ONGs no-aymaras. Estas en cambio, urgieron por las agencias financieras extranjeras como HIVOS (Holanda) y IAF (Estados Unidos), formaron en el mismo año el "Consejo Nacional de Desarrollo Indígena". Las organizaciones aymaras como CCA, IDA, CADA y las comunidades mantienen una reserva crítica frente a las ONGs de aymaras urbanizados.

Mientras tanto, los dirigentes andinos en la cordillera y sus retoños emigrados, aprendieron que auto-identificarse como Aymara se gratifica porque es favorable para conseguir "subsidios para el desarrollo" en agencias particulares, especialmente extranjeras; para conseguir ayuda de organismos de defensa de los derechos humanos (B. Yáñez y otros, 1982 y O. Williams y B. Yáñez, 1982), atención preferencial en los departamentos sociales de las Iglesias<sup>32</sup>; en las universidades, apoyo moral de antropólogos y ecologistas<sup>33</sup> para su causa; y en el

<sup>32</sup> La Diócesis de Iquique, mediante su Dirección de Asistencia Social (DAS), canaliza desde 1981 una subvención muy considerable para costear la lucha jurídica por el Agua de Tarapacá.

<sup>33</sup> La Revista Norte Grande ha dedicado entre 1974-1979 en todos sus números, artículos al tema de la ecología del Norte Árido. Artículos más recientes de autores, conmovidos y comprometidos, sobre la temática son: J. Salinas A. (1986); S. Rivera A. (1985); C. Aldunate del Solar (1985); J. van Kessel (1985); L. Núñez A. (1985) y W. Bernhardson (1985).

nuevo proscenio político, la adulación de algunos partidos que desde 1989 volvieron a solicitar su voto.

## 5. ¿RENACIMIENTO INDIO?

¿Cómo fue la reacción de los Aymaras en respuesta a los profundos cambios sociales, económicos, políticos y culturales introducidos por el gobierno militar? ¿Cómo afectaron los cambios señalados en los párrafos anteriores al pensamiento aymara? ¿Cómo redefinieron su estrategia de defensa de sus intereses materiales y no-materiales? A pesar de su situación tan desmedrada, los Aymaras no quedaron pasivos o inertes. La formación de un nuevo tipo de organización aymara, la acción jurídica coordinada y generalizada, las nuevas alianzas y extensión de las relaciones públicas hacia afuera, demuestran lo contrario: una reacción activa, más bien decidida y enérgica; una clara capacidad de tomar iniciativas. A su actitud de auto-defensa tan enérgica corresponden fines y objetivos al nivel de los valores básicos con que se identifican. ¿Supervivencia física y desarrollo económico? ¿La tierra ancestral y la identidad étnica? ¿Persiguen una emancipación social y una posición más prestigiosa en la sociedad chilena? De todos modos, se trata de una franca actitud de lucha y la lucha no se libra sin discurso o ideología que legitime las pretensiones.

En este último párrafo nos preguntamos si efectivamente se trata de un movimiento - inicial, por cierto - de toma de conciencia de su identidad étnica, manejada como bandera sagrada en la lucha de defensa de sus intereses, librada con tanta energía.

### 5.1. Etnicidad y reetnificación

Es necesario problematizar primero los conceptos de etnicidad (conciencia étnica) y reetnificación (revival o renacimiento indio).

La antigua teoría de la convergencia cultural - la teoría del crisol - dice que con el avance de la historia y los contactos interculturales cada vez más intensivos, las diferencias étnicas inevitablemente disminuirán. Tanto C. Marx en el s.XIX (y los marxistas del s.XX), como los sociólogos desarrollistas de los años '60 y '70' de nuestro siglo partían de este supuesto y restaron importancia al fenómeno de la etnicidad. Pero la persistencia más rebelde de la etnicidad, cambiando siempre de aspecto y renovándose continuamente, ha obstaculizado cada día de nuevo la planificación y las expectativas de socialistas y liberales. Conocemos la solidaridad

étnica de los chinos latinizados desde tres o cuatro generaciones. Hemos visto la reciente explosión de la etnicidad entre decenas de pueblos rusos, después de 70 años de represión y políticas integracionistas. Ni la represión en el bloque socialista, ni la política liberal del bloque capitalista han reducido la ocurrencia de la etnicidad y la religiosidad popular. Gracias a los estudios de investigadores como G. de Vos (1977) en Estados Unidos y E. Roosens (1986) en Bélgica, y convencidos por los hechos y procesos de reetnificación que en gran número de sociedades modernas de Europa y América a diario ocurren, se ha abandonado definitivamente la teoría del crisol. Enseñados por los hechos, tenemos que dedicarnos ahora inevitablemente a una reflexión renovada sobre el fenómeno y una redefinición del concepto de etnicidad.

Roosens define la etnicidad como una forma específica de auto-presentación social. Una persona o grupo social puede en cierta coyuntura histórica acentuar o minimizar su pertenencia étnica (Roosens, 1986, 24), de acuerdo a los intereses socio-económicos, los objetivos de lucha (por mejorar posiciones sociales), las necesidades de emancipación, los deseos de prestigio u otros motivos (Barth, 1969). La etnicidad, definida como la auto-presentación en términos étnicos, es considerada como un conjunto de relaciones entre ciertos grupos de interés dentro de la sociedad. Es cierto que no ocurren fenómenos de etnicidad en situaciones de aislamiento total de un pueblo, sino en situaciones de encontrarse con otros grupos étnicos.

Pero hay más. Roosens observa que dirigentes políticos logran movilizar a grupos étnicos precisamente porque saben apelar a factores afectivos más profundos, relacionados con el origen, como la sangre, los antepasados y la tradición ancestral (1986,27). Así se agrega una dimensión no-económico, sico-social al concepto de identidad étnica, estudiada esta vez por G. de Vos (1975) y luego por A. Epstein (1977). Para comprender la auto-afirmación étnica, personal o colectiva, y su fuerza movilizadora analizamos con Roosens esta dimensión sico-social.

Identidad es un concepto sico-social de doble dimensión: una intrasíquica y otra social. En cierto modo somos el grupo a que pertenecemos; nos definimos por él. Pertenecemos simultáneamente a varios grupos sociales: grupo profesional, de familia, religioso, deportivo, político, étnico... Algunos de estos nos tocan más íntimamente que otros y en ciertos momentos - por ejemplo el momento de agresión á la patria, o de represión religiosa, o del abrazo familiar de año nuevo - una determinada pertenencia cobra más interés. El que se identifica étnicamente, persigue ciertas satisfacciones psicológicas, sociales y/o económicas. Gracias a esta identidad, uno puede sentirse distinto, diferente de los demás, incomparable,

de igual valor fundamental que otros grupos, dominantes. Esto ocurre especialmente en situaciones en que la estructura de clases sociales y la pertenencia a una clase forman el factor principal de identidad, y cuando tal permanencia justifica ideológicamente el menosprecio y la supuesta inferioridad socio-económica. En este caso, la ideología de clase perpetúa la situación y bloquea la emancipación.

El término "identidad étnica" se refiere a toda una serie de fenómenos de diferente intensidad, desde la etnicidad simbólica (Gans, 1979) hasta el compromiso total del líder étnico que organiza la lucha inter-étnica en forma profesional. El significado de la identidad étnica combina tres dimensiones: lo cultural, lo social y lo síquico, en diferentes modos, lo que permite una infinita variedad en que puede expresarse la etnicidad. Roosens observa (1986,29) que no importa, sociológicamente, en cual realidad histórica o cultural uno se apoya, ni si los datos históricos del "pasado étnico" son correctos, porque el pasado étnico es una reconstrucción subjetiva del grupo étnico que así se perfila. Tampoco afecta si sus aliados son, en un 80% o más, mestizos (el caso de los Indios Mizquitos de Nicaragua y su reacción indianizante bajo el régimen sandinista). Basta que YO me considere y me sienta miembro de una categoría étnica y que otros - miembros y no-miembros - me reconozcan como tal, para que se realicen unas modalidades de ser que me distinguen de los demás y me incluyan en mi identidad social; modalidades de ser, que a la vez configuran mi auto-percepción en términos de ser: ¿Quién soy? Así asimilo mi pertenencia étnica en mi personalidad y así experimento un ataque a los valores o símbolos considerados propios de la etnia, como un ataque personal. De allí que el derecho a la cultura y el derecho a la identidad étnica - en los términos manejados por la UNESCO - se consideran como derechos "inalienables" y de la categoría de los "Derechos Humanos" (Van der Zee, 1989: 55).

La intensidad de la auto-afirmación étnica y la "visibilidad" étnica permiten gradaciones (Roosens, 1986: 30), según la situación social contextual. Los procesos sociales pueden tener su efecto al nivel de la etnicidad; pueden, pero no necesariamente lo tendrán. Siempre hay un factor impredecible: la opción histórica de un pueblo o grupo étnico es, en última instancia, libre e imprevisible. En caso de reacción positiva, bastan para el grupo unos símbolos bien seleccionados para visibilizar la continuidad del pasado étnico. La identidad étnica -como en el caso de los grupos de emigrantes en Estados Unidos y en los países de Europa- se puede construir y mantener sobre una base muy angosta de diferencias culturales considerados decisivas.

Para verificar su teoría de la reetnificación, Roosens realizó un estudio detenido sobre el proceso contemporáneo del revival señalado entre los Hurones de Quebec, Canadá, un pueblo indígena, casi totalmente aculturado y asimilado, pero que acusa una eclosión muy fuerte de etnicidad y una movilización exitosa de la conciencia étnica con miras a sus pretensiones políticas y socio-económicas. Sin embargo, los Hurones perciben ya con ojos de foráneo los pocos vestigios de su tradición cultural - igual que los de la segunda y tercera generación de los migrantes sud-italianos, aculturados en las escuelas y universidades belgas (Roosens, 1986, 180). Después de su investigación entre los Hurones, en que Roosens desarrolló y afinó sus conceptos teóricos, inició un estudio intercultural para comparar los fenómenos de renovada etnicidad que ocurren entre pueblos tan diferentes como: los Yaka de Kwaango, los Luba de Kasai, Zaïre, las minorías étnicas de Bélgica y los Aymaras de Carangas, Bolivia. Para este último caso recurre al estudio de G. Pauwels (1983), que señala que estos Aymaras - teniendo una continuidad cultural y biológica que está fuera de toda duda - en general no se preocupan de la dominación cultural de Occidente. Se interesan sólo por un desarrollo económico que, suponen ellos, será solamente positivo: más riqueza, más prestigio, más comodidades, más seguridad económica. Mientras tanto, la conciencia de su identidad étnica no se ha borrado, pero subsiste en segundo plano. Sin embargo, reaparece también, en oportunidades, el pensamiento indianista (visible en el katarismo y otros movimientos). Aparece igualmente en una actitud demostrativa de su identidad aymara, por ejemplo, cuando alguna organización internacional desea favorecer proyectos para el desarrollo de los indígenas pobres y cuando los Aymaras desean solicitar aquellos subsidios para sus comunidades. A tal fin, los Aymaras se ponen su poncho, chullo y ojotas y las comunidades reciben las delegaciones extranjeras con música "típica". Nótese que la misma tendencia oportunista, tal vez en otras formas, hemos observado en Tarapacá, donde la aparición de las ONGs desde 1980 estimuló esta toma de posición étnica.

En su análisis intercultural, Roosens demuestra como se construye la etnicidad, haciendo uso instrumental de la tradición (folklorizada ya), con el fin de adquirir más recursos para el desarrollo y la modernización, y concluye diciendo que "grupos étnicos se perfilan más y más y acentúan su identidad cultural, no importa si ésta ya se ha gastado bastante" (p. 180; traducción del autor).

En el análisis de los materiales mencionados más arriba captamos en forma muy aislada -y por eso sin relevancia social- unos tonos de la música del indianismo ideologizado, precisamente en una ONG aymara de Arica organizada por emigrados que en su paso dificultoso y frustrante por la Universidad, se radicalizaron a la vez que se aislaron de sus comunidades. El mismo tono

ideologizante se escuchó en la "Federación de Organizaciones Aymaras" (en formación), que es donde los nuevos partidos políticos de oposición, como el PTI - "Partido por la Tierra y la Identidad"-, buscan relacionarse con el "mundo aymara". Es bueno darse cuenta que - siguiendo por el camino del desarrollo ideologizante de la etnicidad - se llega finalmente a la ideología indianista de un Fausto Reinaga. Sin embargo, la ideología de la "indianidad" no ha encontrado adhesión en las comunidades del altiplano - y menos en Chile. Quince años después de lanzarse, el indianismo aymara de Reinaga está limitado prácticamente a La Paz, donde subsiste en un aislamiento frustrante entre los Aymaras emigrados y pasados por las Universidades. Lemaire observa que: "Igual que la ideología de la "négritude" se ha gestado en París, entre los estudiantes africanos, así también la indianidad como idea fue un producto de La Paz o Lima, y como tal supone una alienación de la tradición aymara directa" (1986: 276; traducción del autor).

## 5.2. La auto-identificación

Guiados por el estudio de Pauwels en Carangas y la reflexión teórica de Roosens, retomamos ahora la pregunta si en Tarapacá, al culminar el proceso de incorporación dirigida, existen reacciones que indiquen un movimiento de revivencia, o renacimiento indígena entre (algunos) dirigentes aymaras. Analizamos primero la forma en que se identifican, y luego el discurso que manejan - y la actitud que asumen - en la defensa de sus intereses.

La auto-identificación se escoge entre varias alternativas, para legitimarse y legitimar sus pretensiones. Los nuevos dirigentes de comunidades y de organizaciones aymaras - tanto los "hijos del gobierno" militar, como los autónomos - desarrollaron contactos muy frecuentes y directos con las autoridades del gobierno a todos los niveles de la jerarquía; contactos con las autoridades eclesiásticas y universitarias, con organismos y delegaciones extranjeras y (últimamente) con partidos políticos, con investigadores, científicos y periodistas. Además, aparecen en la publicidad a nivel regional, nacional y aún internacional. Antes de 1973, este tipo de contactos eran escasos e incidentales, si no inexistentes. Existen varias alternativas y expresiones para presentarse, hacia afuera y al interior del mundo aymara. Las principales son estas:

"Indio" es una forma fuerte de identificación, de clara referencia étnica, pero de doble carga. Cuando lo dice el no-indio, es generalmente muy despectivo y equivale un insulto grave. Pero se usa también entre Aymaras, en confianza, por ejemplo durante una fiesta o ceremonia. Entonces expresa sentimientos de pertenencia étnica, confianza, intimidad y solidaridad. Su significado secundario

es: "con fuerza prehistórica, bruta, inmensa, no cultivada, radicando en la Tierra". Bajo el efecto del alcohol el "nosotros, los Indios" respira ambiente y telúrico/diabólico; dispuesto a pelear contra la opresión de todo no-indio (sea alcalde, gobernador, juez, cura, Dios mismo). Respira también comunión muy profunda, en las raíces, con los congéneres. La auto-identificación "indio" aparece recientemente también en el vocabulario de los nuevos dirigentes frente a sus interlocutores urbanos y con tonos de desafío y de orgullo étnico.

"Soy Isluga, Cariquima..." es tal vez la manera más tradicional y más frecuente de identificarse. El que habla así se presenta con referencia a su comunidad. Esta forma de preguntarse es a la vez "étnica" y "territorial" (o geográfica). Es un modo algo camuflado de presentarse en términos étnicos: para el extraño en términos geográficos y para el aymara más bien en términos étnicos. Hacia afuera, los nuevos dirigentes no suelen usar esta forma de identificarse.

"Soy Aymara" no es una forma tradicional de identificarse. Indica más bien la identidad lingüística de la persona y como tal tiene referencia étnica. Se dice también: "soy aymarista" para indicar que habla aymara. Hasta hace 15 años, este modo de identificarse no era la acostumbrada pero ahora es más frecuente, (aunque no entre los agricultores andinos). Los nuevos dirigentes altoandinos y urbanos la usan muy a menudo en sus contactos urbanos. El término es de uso frecuente en grupos u organizaciones andinos independientes y reivindicativos.

"Soy andino" es una identificación de connotación netamente territorial. También esta expresión entró recientemente en el vocabulario usual entre dirigentes tanto autónomos, como dependientes del alcalde. Los dirigentes independientes la usan al parecer con preferencia ante las autoridades nacionales. En círculos universitarios y educacionales el adjetivo "andino" se usa frecuentemente con referencia a la población, al igual que el siguiente término..

"Soy campesino, soy pastor, ganadero, agricultor..." se escucha decir con frecuencia por los Aymaras que en el medio urbano se identifican. Es un modo de identificarse con referencia al grupo socio-económico, que en la región tiene inmediatamente la connotación de "indígena". Expresándose así, la persona eclipsa su pertenencia étnica, aún cuando no la puede negar por su fisonomía y su actividad económica.

"Soy indígena", sería sin duda una manera de identificarse con referencia étnica, pero los Aymaras casi no la usan. El término está en uso en círculos urbanos cultos y entre científicos. Es un término más bien clínico, y negativo. Bajo los gobiernos anteriores a 1973, pertenecía al vocabulario burocrático oficial, pero

desapareció allí sistemáticamente con el régimen militar, ya que "en Chile ya no hay indígenas".

Todos los dirigentes, los independientes y los "leales" al gobierno, se escogen cuidadosamente el modo de identificarse, de acuerdo a sus pretensiones y a la estrategia seguida frente a su interlocutor. Las alternativas de auto-identificación se dividen en dos categorías, una de referencia étnica, y otra de referencia territorial o socio-económica.

Ante las autoridades del Gobierno Militar y su burocracia - inclusive los personajes e instancias del mismo ambiente - la auto-identificación de los Aymaras tiende a ser en términos geográficos o socio-económicos. Sin embargo, aún en este ambiente, los nuevos dirigentes manejan cautelosamente la auto-identificación étnica, para reclamarse más espacio y justificar sus acciones reivindicadas dirigidas contra estas autoridades. Casos ejemplares son: la terminología en la lucha por la escuela particular de Lirima y por el agua de riego en la Quebrada de Tarapacá.

Cierto es que desde 1973 aumentó considerablemente el uso de términos étnicos para la auto-identificación. Los dirigentes manejan manifiestamente la auto-identificación en términos étnicos para legitimar así sus pretensiones y objetivos de lucha. Al movilizar la identidad étnica (real o imaginaria) de sus comunidades y organizaciones expresan una actitud de (re-)conquista indigenizante, que podemos calificar de reetnificación, o renacimiento aymara.

Entre ambos opuestos - Gobierno Militar y ONGs extranjeras - existe una serie de entidades e instancias, donde los dirigentes se identifican en términos étnicos de diferente peso y fuerza, dependiendo de las expectativas y de la posición ideológica del dirigente mismo. La conclusión es que la auto-identificación preferencial en términos étnicos es efecto de ambos: de la toma de conciencia de la identidad étnica y de un factor ideológico-estratégico (o en su caso: de un elemento de oportunismo) que dinamiza el esfuerzo emancipatorio de los Aymaras bajo el régimen militar.

### **5.3. El discurso aymara**

A continuación identificamos las constantes en los argumentos manejados por los dirigentes autónomos más dinámicos en la defensa de sus intereses y con que justifican sus acciones y proyectos. Es notorio que este tipo de dirigentes se encuentra en las comunidades altoandinas y en la ciudad entre los emigrados, pero no en la zona agrícola de la precordillera. Materiales para este análisis

encontramos los documentos relativos a sus proyectos (descripción, solicitud de financiación, evaluación) y en documentos públicos (entrevistas de prensa, radio y TV, presentaciones ante congresos y seminarios, artículos de fondo).

Ante las autoridades chilenas y los medios de comunicación social, los dirigentes se presentan constantemente como chilenos conscientes de su nacionalidad y leales con su patria. A menudo invocan con sutileza el título de ser los defensores del territorio chileno en una región inhóspita, pero rica en minerales y que son los guardianes de las fronteras nacionales para Chile. Invocan la igualdad de derechos como chileno. En trámites y solicitudes insisten en el cumplimiento efectivo de esa igualdad. Están listos a reclamar contra discriminación y la postergación, aunque de una manera cautelosa, no ruidosa. Ante la autoridad chilena, la lealtad con la patria es gratificante.

Van más allá y reclaman de la burocracia, cada vez más, por un trato preferencial en subsidios y ayudas, por tratarse de comunidades más pobres, subdesarrolladas y atrasadas, con gente que lleva una existencia muy dura, sacrificada y azarosa y que se debate en condiciones de vida carente de las comodidades y facilidades normales en el medio urbano y sin acceso a las pautas de consumo urbano básico. Así se presentan como los postergados de siempre, los maltratados por la sociedad y la naturaleza. Obsérvese que ante la autoridad chilena no se quejaban - y menos en estos términos - en tiempos pasados, cuando había mucha más razón y menos esperanza a mejorar su posición social por este camino. La humildad ante el gobierno también es gratificante aunque lleva a una actitud casi mendigante. Así consiguen: mejorar sus caminos de acceso, electrificación de su comunidad, instalación de radiotelefonía, agua potable, subsidios de PEM y POJH, y otros beneficios más.

Existe otro conjunto de argumentos, manejado preferentemente ante las ONGs - especialmente las extranjeras- ante delegaciones y público europeo y ante todo rival del Gobierno (Militar). En este ambiente se autodefinen con preferencia en términos étnicos ("Aymaras") y legitiman con ello sus pretensiones de prestigio y sus derechos a la tierra y al agua. Así esperan también asegurarse del apoyo y los recursos de sus aliados. Acentúan su ascendencia prestigiosa incaica (!), la continuidad cultural e histórica de sus tradiciones ("por miles de años"), costumbres, derechos, sabiduría y tecnología. Ellos fueron los primeros dueños de tierras y aguas. Han sabido cuidar y manejar bien la ecología andina, por su sabiduría y su tecnología natural, no violento. Son los herederos de una cultura y tecnología muy prestigiosa. Defienden abiertamente su cosmovisión, expresada en mitología y leyendas. Exigen respeto por sus "costumbres", es decir, la parte más autóctona de su religiosidad, tradicionalmente más atacada y hasta hoy día

tratada en círculos "civilizados" y ortodoxos de paganismo y primitivismo. Se quejan de la represión y la explotación colonial y neo-colonial, contemporánea, para explicar su posición deteriorada (de comunidades explotadas y marginadas), su situación precaria (de subdesarrollo, extrema pobreza, deterioro moral, desorganización social, pérdida de identidad cultural y de conocimientos técnicos). Como Aymaras, ellos son víctimas de discriminación (por parte de la burocracia, el profesorado y el aparato de seguridad nacional), víctimas del menosprecio general y del trato despectivo de la sociedad chilena, en la ciudad víctimas de la explotación (en el mercado y en su trabajo asalariado: desagradable, pesado y mal pagado) y en la Cordillera víctimas del despojo general (por la legislación y las grandes compañías mineras). La imagen de víctima de la discriminación es gratificante también en la época de los "derechos humanos". Ante las ONGs defienden su principio y su capacidad de auto-desarrollo y auto-gestión. Argumentos manejados para conseguir beneficios y subsidios son: su posición socio-económica inferior y su calidad cultural superior. Presentan a la comunidad aymara como avanzando en la recuperación de su cultura; presentan su tecnología como respetuosa con la ecología. Aducen también el argumento de la protección del medio ambiente que por la cosmovisión andina y la tecnología aymara estará más garantizada. En su discurso manejan a menudo el mito de la Pachamama, pero sin desarrollar una ideología de la ecología india, que Lemaire (1988,100) señaló entre algunos Indios de Estados Unidos. Los dirigentes suelen desarrollar su mitología de la Pachamama como fuente de toda vida que es imperiosa respetar y cuidar, legitimando sus protestas contra la política del desarrollo minero y las pretensiones de las compañías mineras con una auréola de religiosidad y ética andina.

Ante ambas, ONGs y autoridades nacionales, presentan a la comunidad como "en camino al desarrollo", gracias a su trabajo forzado, sacrificado y tenaz. Exigen respeto para la comunidad y sus representantes (ellos mismos!). Para un encuentro "en cancha ajena" (sea una oficina del Gobierno, un congreso, o una presentación pública), los dirigentes se presentan bien vestidos y con buenos modales. En las comunidades saben manejar la hospitalidad como arma de conquista y de defensa: reciben al interlocutor - sea autoridad, sea extranjero - con todo esmero y hospitalidad, para cortarles la crítica y conseguirse lo solicitado. Su estilo de negociar y discutir es modesto pero fuerte, amable pero decidido. Su arma manejada con la mayor dignidad y habilidad es el silencio y la no-acción.

## 6. CONCLUSIÓN

Todos los argumentos de este discurso se balancean entre dos posiciones de partida, tomadas de acuerdo al destinatario o público del caso: 1. somos chilenos leales, con igualdad de derechos; 2. somos Aymaras con derechos más antiguos. Esto corresponde, como es natural, a las dos formas de identificarse, que demuestran la misma ambivalencia: 1. "Somos chilenos", ante el gobierno de Chile y organismos chilenos; 2. "Somos Aymaras", ante las ONGs (especialmente las extranjeras), los científicos e investigadores y (en grado menor) la Iglesia Católica con sus departamentos de derechos humanos y asistencia social - recuérdese de la oposición rivalizante entre Iglesia y Gobierno.

Este análisis detallado permite la conclusión que se trata de un creciente esfuerzo de superación, desarrollo y emancipación, en que los nuevos dirigentes se avalan más y más del recurso de la etnicidad, para convencer al interlocutor externo y para movilizar al comunero. Con el ocaso del gobierno militar - desde Octubre de 1988 cuando en un referendo el pueblo chileno voto en mayoría por el NO - los dirigentes aymaras extienden, poco a poco, el uso de esta argumentación al ambiente de los nuevos partidos políticos, de oposición al Gobierno Militar, y a las oficinas del Gobierno.

En el discurso de los dirigentes independientes de las organizaciones aymaras podemos distinguir una visión del futuro en los siguientes términos:

Sin pensar en una reanimación del pasado tihuanaco o incaico, ni menos en la erradicación de los restos de este valioso pasado, el hombre aymara de hoy - protagonista de su propio desarrollo- ha de abrirse camino a un proceso de redesarrollo integral de la comunidad andina, apoyado en sus propios recursos naturales y humanos, de acuerdo a su propio diseño y bajo su propia conducción. El Aymara deberá reconstruir y reforzar su comunidad sobre el fundamento firme de su pasado y su capacidad histórica de integrar y andinizar creativamente los elementos culturales, religiosos, tecnológicos, sociales y económicos, selectivamente escogidos del mundo circundante, aún de sus colonizadores. Así ha de recuperarse la comunidad andina por su propia fuerza renovadora, sin perder jamás, por ello, su identidad histórica y cultural. Así la utopía del nuevo dirigente.

Sin embargo, la actitud práctica de la mayoría de los comuneros es más realista, materialista y oportunista y parece contradecir a sus dirigentes. Este realismo observamos en su conducta electoral.

En las votaciones de 1988 y 1989, los Aymaras tuvieron la oportunidad de evaluar el gobierno de Pinochet. En el plebiscito de 1988, la consulta única era: continuidad de Pinochet en el gobierno, SI o NO. En 1989, en las primeras elecciones presidenciales y de parlamentarios después de 1970, la alternativa fundamental era: continuación de la política económica y social del gobierno autoritario (con Büchi) o un vuelco democratizante con la oposición unida, encabezada por Aylwin. Otro elemento de la alternativa era: continuación de la política cultural de chilenización (con Büchi) o un programa de respeto y atención especial a las minorías étnicas prometido por Aylwin. El abogado Dougnac, experto en la legislación del agua que rescató los derechos de Lirima y muchas otras comunidades, era candidato independiente a senador.

Los resultados, agrupados en distritos homogéneos y ordenados según zonas que van "de más a menos aymaras", se observan en el Cuadro 10. Según este orden, Colchane está allí primero y representa el sector ganadero altoandino. Camiña/Chiapa/Mamiña están por el sector agrícola de la precordillera. Pica, el antiguo pueblo español con su agricultura señorial, aunque comprende unos pueblitos altoandinos, está aún más vinculada a Iquique. Huara/Pozo Almonte forman los restos del antiguo cordón de la minería salitrera, actualmente algo ruralizado. Iquique representa el sector urbano y refleja los resultados electorales a nivel nacional. Observamos entre los Aymaras una gran fidelidad a Pinochet y una preferencia para la continuidad de su gobierno: cuanto más alejados de Iquique y más "puro aymara" el distrito, tanto mayor es la lealtad con el gobierno militar.

#### Cuadro 10

##### Comportamiento electoral de los Aymaras de Tarapacá (1988 y 1989)

	Plebiscito 1988	Elecc. Presid. 1989		Elección a Senadores 1989		
	SI (pro Pinochet)	Büchi (Gov.)	Aylwin (Opos.)	Gobierno	Oposición	Dougnac (indep.)
<b>Colchane</b>	76,8	50,5	26,1	34,7	13,2	24,8
<b>Camiña/Chiapa/Mamiña</b>	70,4	60,7	23,9	50	23,1	5
<b>Pica</b>	60,9	42,3	56,6	40,3	33,7	4,4
<b>Huara/Pozo Almonte</b>		56,3	43,4	56,3	31,2	31,8
<b>Iquique Urbano</b>	44,6	30,3	47,5	35,1	62,3	0,7
<b>Iquique Prov.</b>	45,8	31,4	46,6	34	61,1	1,1
<b>Total Nacional</b>	/	/	/	/	/	/

(Datos No Oficiales)

Estos resultados sorprendieron a todos: políticos, universitarios y ONGs chilenos. Sus explicaciones a posteriori no son más que hipótesis improvisadas que demuestran las dudas y la extrañen por este veredicto aymara. ¿Es falta de conciencia democrática?, así se preguntaron todos. Diríamos que es efecto de factores como el asistencialismo autoritario, característico del clientelismo del gobierno militar a nivel municipal y regional. Es efecto también del respeto aymara por la fuerza (militar) y efecto del control social, directo y personal, por intermedio de dirigentes de las juntas vecinales y otras organizaciones populares del gobierno. Es efecto, finalmente, de la alianza Gobierno-Pentecostal a nivel local y de la lealtad de los pentecostales (controlados por intermedio de su pastor). En resumen, el resultado electoral es el efecto de un extenso y detallado mecanismo de control y poder patronal, construido en 16 años de gobierno ininterrumpido, con abundantes recursos y fácil asistencialismo. El asistencialismo rindió porque la población aymara es muy escasa y se siente comprometida con el gobierno por su antiguo principio moral de la reciprocidad. Las organizaciones aymaras independientes, virtualmente sin recursos ni beneficios que ofrecer, demorarían muchos años en construir su propio mecanismo de poder.

La evaluación del Aymara es clara. Dice: "el gobierno militar nos trajo modernización y progreso" y se refiere a los efectos de la ZOFRI, con transportes y comercio para Bolivia vía la zona aymara. El régimen de Pinochet permitió el acceso tan anhelado a una camioneta propia para muchos Aymaras, el acceso real a los mercados y al dinero circulante, al mayor bienestar consumista, comparado con los Aymaras bolivianos "menos favorecidos". La comparación con sus congéneres bolivianos es inevitable porque con ellos se encuentran continuamente para intercambiar mercaderías en la feria fronteriza de Colchane y otros puntos a lo largo de la ruta comercial Chile - Bolivia. Al mismo tiempo el régimen ha sabido camuflar hábilmente la política y la legislación destinadas a la enajenación masiva de aguas, escondiéndose detrás del anonimato, el formalismo de la tramitación legal y el asistencialismo jamás practicado antes en tal grado.

Observamos entre los Aymara una clara opción ante las alternativas en juego. Al electorado aymara le interesó más que nada el "progreso económico" según el modelo de Pinochet y sin miras a las consecuencias negativas a plazo y a nivel no-material - aunque el modelo está basado en un conjunto de excepciones y preferencias para zonas extremas (con ZOFRI), y zonas fronterizas (con todo clase de asistencialismo). La defensa de la identidad étnica no tiene alta prioridad para el Aymara, o bien Aylwin y la oposición no han logrado convencerlo con la promesa de un respeto y una atención particular a las minorías étnicas. No es de esperar que el nuevo gobierno haga un gran esfuerzo para la defensa de la identidad cultural aymara, ni a la economía andina tradicional.

No podemos negar el éxito que tuvo la geopolítica de Pinochet que quiso estrechar las relaciones entre las zonas fronterizas aisladas y el centro, Santiago, e incorporar definitivamente la comunidad aymara a la sociedad y cultura nacional.

Después de analizar el panorama contemporáneo tan confuso podemos terminar como comenzamos: con dos hipótesis complementarias, centradas esta vez en el problema de la identidad étnica amenazada del Aymara.

Mientras la etnicidad ayuda a conquistar una posición económica y social más favorable en la sociedad nacional, los Aymaras movilizarán la idea y el argumento de la cultura y la identidad étnica aymara para superar su posición.

Mientras perdura la exigencia a la generación escolar y joven de "olvidarse de su identidad aymara para lograr aquel progreso material" (del consumismo y la modernidad a lo chileno), no sentirá mucho reparo en sacrificar su cultura y renunciar a su identidad "en aras al progreso". El recuerdo nostálgico y el vacío socio-sicológico son consecuencias que sentirán más, una vez fracasados, pero no influye en la opción actual de la juventud aymara.

Considerando los procesos socio-económicos originados por la política del Gobierno Militar y los efectos sico-sociales de esta política entre los Aymaras, aparece la eventualidad de una segunda interpretación del título de un trabajo anterior: "Holocausto al progreso". Sería la interpretación de los que están a favor de las políticas integracionistas y que dicen que: "Los Aymaras mismos quieren integrarse; no quieren recordarse más de su pasado". Sería el holocausto como auto-eliminación, y como etno-suicidio. Sería el caso del abandono, general y total, de las raíces, cosmovisión y cultura aymaras, con el propósito de participar en los bienes materiales mayores que - después de haber estrangulado el sistema andino - les ofrece el sistema de la sociedad de Occidente. Si fuera así, sería el caso, no excepcional, de la auto-eliminación como pueblo, aparentemente voluntaria pero inducida por la misma política etnocidaria. Hay que reconocer que el fenómeno del abandono se ha dado con creces bajo el régimen militar. Pero al mismo tiempo es cierto que se presentó un reflujo, visible en las nuevas organizaciones aymaras.

El título "Holocausto al progreso" interpreta solamente la doctrina y la praxis del conquistador, del criollo y de la elite republicana, temprana y contemporánea, quienes todos justifican su política etnocidaria con el dogma del necesario progreso cristiano-occidental y la doctrina de la inevitable desaparición de las culturas indígenas. En el futuro se verá si el mismo título puede expresar también el significado de la "entrega etnocidaria" del pueblo aymara. Por ahora no creemos en el holocausto del etno-suicidio.

**BIBLIOGRAFÍA**

Aldunate del Solar, C.

1985 “Desecación de las vegas de Turi”. En Chungará, N°14, pp.135-140.

Aliaga, R. y Osorio, J.

1980 “El episcopado chileno”. En: Revista Mensaje, N° 299, 300, 301, 302, 303.

Álvarez T. Juan

1982 “La economía inserta en la escuela”. Seminario de Tesis para optar al título de profesor en Educación general Básica, IPI; Iquique, Chile.

\_\_\_1986 “Reflexiones pastorales sobre los ritos aymaras”. Seminario para optar al título de Profesor en Religión; Obispado Iquique.

\_\_\_1987 “Educación para el desarrollo andino una propuesta curricular bicultural para las escuelas aymaras de Tarapacá”. En: Cuaderno de Investigación social N°24; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1989a “Una alternativa educacional bilingüe-bicultural para las comunidades aymaras del Norte de Chile”. En: Musiro (ed.) “La Visión India. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos”. Ponencias del 46° Congreso Internacional de Americanistas; Ámsterdam, 1988; Leiden, Holanda. Pp.449-467.

\_\_\_1989b “El rol de la escuela en la comunidad indígena”. En: Pueblos indígenas y educación, III (1989) 11, pp. 7-20.

Álvarez, L.

1979 “Tradición cultural andina: desde el cazador al agricultor”. Seminario Impacto del hombre en los ecosistemas de montaña. MABO-UNESCO, Arica.

Álvarez, G.

1979 “Estudio descriptivo diagnóstico de la educación pre-escolar y parvularia de las zonas rurales de la provincia de Iquique”. Tesis de grado para optar al título de Educación Parvularia, U. de Chile, Iquique.

Arriaza, P.

1990a “Estrategias de supervivencia socio-económicas en la economía campesina de la comunidad aymara de Villablanca, Altiplano Chileno, I Región”. Tesis para optar al título de licenciatura en Antropología. U. Austral de Chile, Valdivia.

\_\_\_\_1990b "Bibliografía básica para el estudio de los Aymaras en Chile".  
CREAR; Iquique.

Avendaño, E. y Rodríguez, C.

1987 "Análisis de la pertinencia del currículum vigente en las escuelas de concentración fronteriza de la Comuna de Colchane, Provincia de Iquique".  
Tesis de Lic. En Educación. U. de Tarapacá; Arica.

Barth, F.

1969 "Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference". Boston: Little-Brown.

Bernhardson, W.

1985 "El desarrollo de recursos hidrológicos del altiplano ariqueño y su impacto sobre la economía ganadera de la zona". En: Chungará, N°14, pp.169-182.

Carmona, J.

1981 "Cosmovisión Andina; la superestructura autóctona para el desarrollo".  
Memoria para optar Lic. En Sociología. U. del Norte; Antofagasta.

Caviezer, A.

s/a "Estudio del efecto de las políticas del uso de los recursos hídricos del altiplano chileno sobre las comunidades de pastores aymaras". Informe final proyecto W.U.S. Academia de Humanismo Cristiano, Manuscrito del Autor.

Chipana, C.

1989 "La inadecuada exportación de camélidos en Chile atenta la cultura y la visión india de los Aymaras". En: Musiro (ed.) "La Visión India. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos". Ponencias del 46° Congreso Internacional de Americanistas; Ámsterdam, 1988; Leiden, Holanda. Pp.99-123.

Dougnac, F.

1975 "La legislación aplicable a los indígenas del Norte Grande Chileno". En: Norte Grande, I (1975) 3-4. Santiago, pp.437-446.

EPA

1990 "Planteamiento básico del Equipo Pastoral Andino". Iquique, Manuscrito del autor.

Epstein, A.

1978 "Ethos and identity: three studies in ethnicity". Tavistock; Londres, Inglaterra.

Gans, H.

1979 "Symbolic ethnicity". En: *Ethnic and Racial Studies*, 2 (1). 1-20.

Glazer, N. y Moynihan, D.

1963 "Beyond the melting pot". Mass. MIT – Harvard University Press; Cambridge.

Glazer, N. y Moynihan, D. (eds.)

1975 "Ethnicity: theory and experience". Mass. Harvard University Press; Cambridge.

Gobierno de Chile

1981 "Ley Indígena N°2568 de 1979". En: *Mapuches*, París, Francia.

González, Germán

1985 "Innovaciones curriculares para el mundo andino". Proyecto UTA-OEA. Universidad de Tarapacá; Arica, Chile.

González, H. y Gavilán, V.

1989 "Etnia, cultura e identidad aymara". TEA. Documento de Trabajo N°2. Arica, Chile.

González, H. y Gundermann, H.

1989 "Campesinos y aymaras en el Norte de Chile". TEA. Documento de Trabajo N°1. Arica, Chile.

González R., J.

1987 "Los hijos de la desintegración cultural: Jóvenes aymaras emigrados". En: *Cuaderno de Investigación social N°23*; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1988 "Vengo de la cordillera al mar. Migrantes aymaras en Iquique". En: *Serie Crónicas*; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

González, Y. y Ramírez, L.

1975 "Algunos aspectos culturales de los habitantes de Lirima: su vida doméstica, trabajo y situación escolar". En: *Cuaderno de Investigación social N°1*; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1980 "Hacia un diagnóstico de la familia andina actual". Memoria para optar al título de Lic. En Sociología. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile.

González M., S.

1981 “La planificación regional y las minoría étnicas: el caso de los aymaras”. En: Cuaderno de Investigación social N°4; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp.4-18.

\_\_\_1985 “ZOFRI: un enclave comercial”. En: Cuaderno de Investigación social N°14; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1988a “El aymara de la Provincia de Iquique y la Educación nacional”. En: Documentos de Trabajo. TER; Iquique, Chile.

\_\_\_1988b “La educación chilena en el altiplano aymara de Tarapacá. Una crítica a las teorías modernistas y reproductivistas”. En: Documentos de Trabajo, N°8. TER; Iquique, Chile.

González Caqueo, Y.

1979 “El niño aymara: socialización y desocialización”. En: Revista Tambo, Año 1, N°3-4. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile. pp. 38-45.

\_\_\_1980 “La familia aymara: una estructura desintegrada y dominada”. En: Cuaderno de Investigación social N°3; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 44-50.

\_\_\_1981 “La nuclearización de la estructura familística y el proceso de dominación interna”. En: Cuaderno de Investigación social N°4; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 27-33.

\_\_\_1985 “La estrategia de subsistencia en Chiapa. El control de los recursos”. En: Cuaderno de Investigación social N°13; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

Guerrero, B.

1978 “Los pentecostales y el proceso de desintegración de las comunidades indígenas del Norte Grande de Chile”. Memoria para optar al título de Lic. en Sociología. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile.

\_\_\_1980 “La estructura ideológica del movimiento pentecostal”. En: Revista América Indígena, Vol. XXXIV, N°1. En: Cuaderno de Investigación social N°3; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp.1-12.

\_\_\_1981 “La violencia Pentecostal en la sociedad aymara”. En: Cuaderno de Investigación social N°4; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp. 34-44.

- \_\_\_1984 “Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara”. En: Cuaderno de Investigación social N°8; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.
- \_\_\_1985 “El régimen pentecostal en la sociedad aymara del Norte de Chile”. Ponencia presentada en el Primer Congreso de Antropología Chilena; Santiago, Chile. pp.303-316.
- \_\_\_1986 “El boletín aymara: un intento de sistematización”. En: Cuaderno de Investigación social N°19; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.
- \_\_\_1990 “Las campanas del dolor. Violencia y conflicto en los Andes Chilenos”. En: Serie Crónicas; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

Guerrero, B. y Kessel, Juan van

- 1987 “Sanidad y salvación en el altiplano chileno. Del yatiri al pastor”. En: Cuaderno de Investigación social N°21; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

Guerrero, B; Podestá, J. y Pérez, E.

- 1984 “Los aymaras chilenos del norte grande”. Ponencia presentada en el Primer Congreso Chileno de Sociología. Colegio de Sociólogos A.G. Santiago, Chile. pp.647-666.

Grebe, M.

- 1983a “Migración, cambio cultural y transformaciones simbólicas en la Primera Región de Chile”. En: Primer Encuentro Científico sobre el medio ambiente chileno (versiones abreviadas). CIPMA, Vol. II; La Serena, Chile.

- \_\_\_1983b “En torno a los ritos terapéuticos astrales en Isluga”. En: Revista Chungará, N° 10; Arica, Chile. pp. 155-164.

- \_\_\_1984 “Efectos socio-culturales en cadena en el pastoreo de puna del Norte Grande Chileno”. En: Revista Medio Ambiente y Desarrollo, Vol. I, 1, pp. 127-131.

- \_\_\_1986 “Migración, identidad y cultura aymara. Puntos de vista del actor”. En: Revista Chungará, N° 16-17; Arica, Chile. pp. 205-224.

Gundermann, H.

- 1976 “Un ensayo de crítica a los programas educacionales aplicados a los aymaras”. En: Revista Tecnología Educativa, Vol. IX, 3.

- \_\_\_1984 “Ganadería aymara, ecología y forrajes: Evaluación regional de una actividad productiva andina”. En: Revista Chungará, N°12. pp. 99-124.
- \_\_\_1985a “El rol económico del ganado en las comunidades andinas del norte de Chile, Altiplano de Iquique”. Ponencia presentada en el 45° Congreso Internacional de Americanistas; Bogotá. Manuscrito del autor.
- \_\_\_1985b “La experiencia organizativa y educacional de Lirima”. Informe de trabajo Proyecto: Percepción de la Escuela en la sociedad andina. Universidad de Tarapacá, Arica, Manuscrito del autor.
- \_\_\_1985c “La visión aymara de la Escuela, los profesores y la educación”. Informe de trabajo Proyecto: Percepción de la Escuela en la sociedad andina. Universidad de Tarapacá, Arica, Manuscrito del autor.
- \_\_\_1985d “Los profesores rurales y la sociedad andina”. Informe de trabajo Proyecto: Percepción de la Escuela en la sociedad andina. Universidad de Tarapacá, Arica, Manuscrito del autor.
- \_\_\_1986 “Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interno en el altiplano chileno”. En: Revista Chungará, N°16-17. pp. 233-250.

Guzmán, G.

- 1985 “Aspectos económicos y sociales del cultivo de maíz. Un Estudio de caso en comunidades aymaras del Norte chileno”. s.e. Santiago, Chile.

Hufen, K. y Mourik, E. van

- 1983 “Cultuur en Techniek. Over autochtone cultuurtechniek in de Andes”. (Cultura y tecnología autóctona de cultivos en los Andes). Tesis de grado de la U. Agraria. Wageningen, Holanda.

Irarrázaval, D.

- 1986 “Cultura-Religión-Poder del pueblo chileno; una mirada andina”. Puno, Perú. Manuscrito del autor.

Klockner, J.

- 1983 “La participación del apoderado en el quehacer educativo en la Comunidad de General Lagos”. Memoria para optar al grado de Lic. En Educación. Universidad de Tarapacá de Arica; Arica, Chile.

Lemaire, T.

- 1861 “De Indiaan in ons bewustzijn; ontmoetingen van de Oude met Nieuwe wereld” (El Indio en nuestra consciencia; encuentros del Viejo con el Nuevo Mundo). Baarn, Ambo.

\_\_\_1988 "Binnenwegen; essays en excursies". (Recortes de camino; ensayos y excursiones); Baarn, Ambo.

Lemeris, J.

1987 "La lucha por el agua de los aymaras del norte de Chile". En: Cuaderno de Investigación social N°20; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1988 "Het vraagstuk van indiaanse ontwikkeling en de sociales wetenschappen; op zoek naar en emancipatoire wetenschap naar aanleiding van een onderzoek bij de aymaras van Noord Chili" (El problema del desarrollo indígena y las ciencias sociales; en busca de una ciencia emancipatoria, a propósito de una investigación entre los aymaras del norte de Chile). Tesis de grado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Libre de Ámsterdam, Holanda.

Mamani, Braulio

1986 "Sanidad y salvación". En: Fuego Pentecostal, N°683; Santiago, Chile. pp.5-9.

Mamani, Bartolo y Vilca, Javier

1989 "La legislación de aguas en Chile y sus consecuencias destructivas para la comunidad y cultura aymara". En: Musiro (ed.) "La Visión India. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos". Ponencias del 46° Congreso Internacional de Americanistas; Ámsterdam, 1988; Leiden, Holanda. Pp.45-61.

Mamani, M.

1982 "Bilingüismo y su problemática educacional en la Provincia de Parinacota". Monografía para optar al título de Licenciado en Educación. Universidad de Tarapacá, Arica.

Martínez, G.

1981 "Los aymaras chilenos". En: D. Llanque (comp.). "Acerca de la Historia y el universo aymara. CIEA; Lima, Perú.

Merlino, R. y Rabey, M.

1983 "Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad territorial y equilibrio ecológico". En: Revista Allpanchis, N°21. Pp. 149-171.

Note, N.

1985 "Een ander zicht op ontwikkeling; een landbouwtechnische school voor andino's, door 1990 andino's". (Una vision diferente sobre desarrollo. Una escuela técnico-agraria de andinos para andinos). Tesis de grado de la Universidad del Estado; Leiden, Holanda.

Núñez, L.

1985 “Recuérdalo, aquí estaba el Lagar: La expropiación de las aguas del valle de Quisma (I Región)”. En: Revista Chungará, N°14; Arica, Chile. pp.157-168.

Olivares, J.

1989 “Extracción de aguas en Tarapacá”. Manuscrito del autor. .

Olmos, O.

s/a “Derechos indígenas y nuevo escenario: legislación chilena y pueblos indígenas. Apuntes preliminares para el caso aymara”. Documento de Trabajo N°5, TER; Iquique, Chile.

\_\_\_1988 “Recursos hídricos y comunidades campesinas aymaras: apuntes preliminares sobre la problemática del agua”. Documento de Trabajo N°6, TER; Iquique, Chile.

Olmos, O. y Pérez, E.

1988a “Derechos humanos y pueblos indígenas: territorialidad y legislación en los aymaras del Norte de Chile”. Documento de Trabajo N°11, TER; Iquique, Chile.

\_\_\_1988b “Actividades productivas y el cómputo del tiempo entre los aymaras del norte de Chile”. En: Documento de Trabajo N°17, TER; Iquique, Chile.

Pauwels, G.

1983 “Dorpen en gemeenschappen in de Andes; socio-culturele veranderingen bij boliviaanse aymara”. (Pueblos y comunidades de los Andes; cambios socio-culturales entre los aymaras de Bolivia). Lovaina, ACCO.

Pérez, E.

1984 “Políticas de desarrollo en la zona interior y altiplano: Tarapacá, Chile”. En: Cuaderno de Investigación social N°9; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1988a “Tecnología de aprovisionamiento de agua potable del subsuelo. Apuntes tecnológicos sobre Isluga y Cariquima. Tarapacá, Chile”. En: CIREN, N°12; Iquique, Chile.

\_\_\_1988b “Cambios en la especialización productiva ganadera de los aymaras: sector Isluga y Cariquima”. En: Documentos de Trabajo, N°2. TER; Iquique, Chile.

\_\_\_1988c “Apuntes para el desarrollo institucional en el contexto de las ONGs Regionales”. En: Documento de Trabajo N°4, TER; Iquique, Chile.

\_\_\_1988d “Organización y campesinado aymara: Isluga y Cariquima”. En: Documento de Trabajo N°9, TER; Iquique, Chile.

\_\_\_1989a “La economía agraria andina, un espacio no reconocido”. En: Documento Ocasionales, N°14, TER; Iquique, Chile.

\_\_\_1989b “Políticas diferenciales en un espacio de colonización: el caso del norte chileno”. En: Documento Ocasionales, N°14, TER; Iquique, Chile.

Pinochet, A.

1974 “Geopolítica”; 2da Edición; Santiago, Chile.

Platero, A.

1987 “Evaluación del sistema de educación estatal en el altiplano aymara del norte de Chile”. Proyecto regional patrocinado por el W.U.S.; Arica. Manuscrito del autor.

Podestá, J.

1980 “Educación y desarrollo: el caso de Cariquima”. Antofagasta. Manuscrito del autor.

\_\_\_1981a “Dualidad de sistemas educacionales en el altiplano andino. Un cuadro comparativo de sus bases formales”. En: Cuaderno de Investigación social N°4; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp.19-26.

\_\_\_1981b “Cuadro comparativo de la educación aymara y la educación nacional”. En: Cuaderno de Investigación social N°4; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile. pp.48-55.

\_\_\_1981c “Influencias en la educación fiscal en las comunidades aymaras del norte chileno”. Memoria para optar al título de Sociólogo. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile.

\_\_\_1985 “Estado, espacio, educación: el etnocidio de los aymaras de Chile entre 1974-1985”. Vrije Universiteit; Ámsterdam, Holanda.

\_\_\_1987 “¿Educación popular o etno-educación. Una propuesta alternativa con grupos étnicos”. En: Cuaderno de Investigación Social N°22; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

Podestá, J; Flores, R. y Amaro, J.

1989 “Uybirmallco. Cerros que nos dan la vida”. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

Provoste, P.

1980 "Etnia y comunidad: los pueblos del altiplano de Tarapacá". Tesis de grado de Lic. En Sociología. Universidad del Norte; Antofagasta, Chile.

\_\_\_1981 "Una sociedad aymara del Altiplano chileno (Isluga, Provincia de Iquique. I Región Tarapacá). En: Revista Desarrollo Rural, Vol. 1, N°1. Universidad del Chile; Santiago, Chile. pp.59-69.

Rivera, S.

1985 "Una visión del Lago Chungará". En: Revista Chungará, N°14; Arica, Chile. pp.131-134.

Rojas Labra, C.

1980 "La educación en el altiplano chileno". En: Revista de Educación; N°77; Santiago, Chile.

Romano, S.

1986 "Diagnóstico de la realidad educativa del pre-escolar andino en las localidades de Guallatire, Chapiquiña y Pampa Algodonal". Memoria para optar al título de Orientados Educacional y Consejero Vocacional; Universidad de Tarapacá, Arica.

Roosens, E.

1986 "Micronationalisme; een antropologie van het etnisch reveil". (Micronacionalismo, una antropología del despertar étnico); Lovaina, ACCO.

Salinas, J.

1986 "Las áreas silvestres protegidas del Estado y comunidades insertas o aledañas a la misma". En: Revista Chungará, N°16-17; Arica, Chile. pp.225-232.

\_\_\_1989 "La comunidad andina y las organizaciones modernas; continuidad y cambio y proyecciones". En: Manuscrito del autor.

Solidaridad

1986 "Het gevecht om wáter in Lirima". (La lucha por el agua en Lirima); La Haya, Holanda.

UNESCO

1970 "Cultural rights as human rights". París, Francia.

\_\_\_1982 "El ambiente natural y las poblaciones humanas en los andes del norte grande de Chile", Vol. II. Las poblaciones humanas del altiplano chileno: aspectos genéticos reproductivos y socioculturales; Santiago, Chile.

\_\_\_1983 "Problems of culture and cultural values in the contemporary world". París, Francia.

\_\_\_1987 "A practical guide to the world decade for cultural development 1988-1997". París, Francia.

Kessel, Juan van

1980 "Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá". CEDLA; Ámsterdam, Holanda.

\_\_\_1985 "La lucha por el agua de Tarapacá. La visión andina". En: Revista Chungará, N°14; Arica, Chile. pp.141-156.

\_\_\_1987 "El llamado reunte económico en la precordillera de Tarapacá: el caso de Sibaya". En: Cuaderno de Investigación social N°25; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1988 "Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985). Su historia social". En: Cuaderno de Investigación social N°16; Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.

\_\_\_1989a "La iglesia católica entre los aymaras". Rehue; Santiago, Chile.

\_\_\_1989b "Tecnología aymara: un enfoque". PRATEC; Lima, Perú.

Vos, G. de

1975 "Ethnic pluralism: conflicto and accomodation. En: G. de Vos y Romanucci-Ross (Eds.). Ethnic identity: cultural continuities and change; Palo Alto, Mayfield.

1977 "The passing of passing: ethnic oluralims and the new American society". En: G.J. Direnzo (Ed.). We the people: social change (220-254); London Greenwood Press.

Williams, O. y Yáñez, B.

1982 "Necesidades e inquietudes del pueblo aymara en el norte chileno. Bases para una acción". SERPAJ; Antofagasta.

Yáñez, B. y Otros

1982 "Indigenismo y derechos humanos. Aporte al debate indigenista en Chile". SERPAJ; Antofagasta.

***Cómo citar:***

Kessel, Juan van

1989 "Los aymaras bajo el régimen militar de Pinochet (1973-1990)". En: Cuaderno de Investigación Social, N°29. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.