

## CULTURA E IDENTIDAD ÉTNICA ENTRE LOS AYMARAS CHILENOS(1)

*Héctor González Cortez (2) y Vivian Gavilán Vega*

### RESUMEN

Este trabajo contiene algunas consideraciones acerca de los temas cultura e identidad étnica entre los aymara del norte de Chile. Primero se mencionan las dificultades para un ensayo de este tipo, las que tienen que ver, por un lado, con la diversidad de situaciones culturales que enfrenta y en que se encuentra este pueblo; y, por otro, con la carencia de investigaciones actualizadas sobre el tema. Luego se aborda el fenómeno de la identidad marcadamente localista que se observa especialmente —aunque no de manera exclusiva— entre los actuales aymara que todavía permanecen en el sector rural. Se resaltan algunos de los mecanismos de cohesión socio-étnica que parecen más importantes para el mantenimiento de la localidad como espacio mínimo de reproducción social, cultural, política y económica. Por último, ofreciendo una visión más relacional de la cultura y la identidad aymara actual, se trata de mostrar el lugar y reconocimiento que históricamente les ha reservado una sociedad que quiere a toda costa “chilenizarlos”, pero sin dejar de recordarles su condición minusvalorada de “indios”. Se constata que, curiosamente, en el fracaso de un proyecto de integración-rechazo de este tipo y en la inserción de la mayor parte de los aymaras en las ciudades, por primera vez se observa la posibilidad de constitución de un discurso reivindicativo y una identidad más amplia, que sobrepasa el fenómeno localista y se sitúa en un plano étnico más general.

### ABSTRACT

This paper analyzed some aspects of the culture and ethnic identity among Aymara in northern Chile. The difficulties encountered are presented, which are related with a wide diversity of cultural factors that constrain this people and, the absence of updated research about them.

The paper focuses on the phenomenon of marked local identity, specially observed, but not exclusively, among the Aymara that still live in rural areas. The mechanisms of social and ethnic cohesion that allow the maintenance of locality as the minimum space for social, cultural, politic, and economic reproduction are analyzed. Also, based on the relational perspective of the Aymara culture and identity, we aim to show the place and acknowledge that the Aymara have, historically, received from a society that, at any price, wants to “Chilenize” them, but keeps them in their interior condition of being “indians”. Paradoxically, it is asserted that the unsuccessful project of integration-rejection attempted by the national society, and the insertion of Aymara in the city are creating, for the first time, the possibility of a reclaiming discourse and of a much wider identity, that goes beyond the locational phenomenon observed in the rural areas, thus gaining a more generalized ethnic perspective.

---

(1) Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos Fondecyt 91-0034: “La comunidad andina en Chile: Orígenes, constitución y naturaleza” y, 91-0102: “Estudio Interdisciplinario de la textilera en los Andes del norte de Chile. Período Intermedio Tardío y comunidades aymara contemporáneas.

(2) Taller de Estudios Aymara, Arica, Chile.

Recibido: Julio, 1991

Aceptado: Junio 30, 1993

## INTRODUCCIÓN

A mediados de la década de los ochenta la presencia aymara en el norte de Chile rebasa el reducido círculo de los especialistas de las ciencias sociales y se proyecta hacia el resto de la sociedad regional y nacional. A partir de ese momento, en términos sociopolíticos, el tema indígena en el país deja de girar sola y exclusivamente en torno a la “cuestión Mapuche”. Sin duda, a este cambio concurren diversos hechos y circunstancias, entre las que se pueden mencionar un contexto represivo que dejaba espacio a cierta visión de lo indígena (3), el trabajo de organismos no gubernamentales y, muy especialmente, la aparición de las primeras organizaciones de carácter étnico.

Estas agrupaciones aymaras, precisamente, son las que empiezan a luchar por demandas generales que se sitúan en un plano étnico más amplio al plantear abiertamente su reconocimiento como “pueblo”. Es ya un hecho que la sociedad regional y nacional ha tomado debida nota de su existencia. Sin embargo, para dar cuenta de este nuevo fenómeno, entre los especialistas siguen siendo difusos temas tan importantes como los de cultura e identidad étnica entre los aymara chilenos.

El propósito de este trabajo es tratar de preguntarnos, desde el conocimiento actual disponible, acerca de las dificultades de delimitación y las dimensiones que adquieren estos conceptos. En esta perspectiva, se trata sólo de un ensayo de definición de la problemática y asume un carácter estrictamente propositivo que, esperamos, pueda servir de punto de partida a una discusión más amplia y acabada sobre el tema, que contribuya no sólo a esclarecer nuestras dificultades de comprensión, sino también a las de los propios protagonistas, muy especialmente sus organizaciones.

Este trabajo consta de una primera parte destinada a relevar los obstáculos que encuentra la delimitación de las categorías de cultura e identidad entre los aymara del norte de Chile. En la segunda se aborda el fenómeno de la identidad localista que se advierte especialmente —aunque no de manera exclusiva— entre los aymara que viven en los sectores rurales y las posibles dimensiones que reviste o contribuyen a su permanencia. Por último, se trata el problema del estigma como posible fuente de una identidad más relacional, eminentemente urbana, desde donde se sientan las bases para el surgimiento de una identidad “étnica” mucho más amplia o general.

## DIFICULTADES PARA UN ENSAYO DE DELIMITACIÓN

Cuando se habla de los aymara del norte chileno como grupo étnico particular, generalmente se les asocia a un idioma, una cultura y una raza propias, de acuerdo a la proposición bastante común en antropología de que una raza = una cultura = un lenguaje. Sin embargo, esta ecuación no es para nada clara si se considera lo que ocurre actualmente con la cultura y la lengua de este grupo en Chile(4).

Los resultados de una encuesta sociolingüística reciente (Gundermann 1989) demuestran la existencia de diferencias zonales bastante nítidas en el dominio y uso de la lengua aymara. De esta manera, en el altiplano un 91,5% de la población de ese origen sería todavía

---

(3) Por ejemplo, los periódicos regionales empezaron a dar bastante espacio a noticias “aymaras”. Aunque no se ha realizado un análisis de ellas, son temas comunes el “folclorismo”, el “ecologismo” o el “primitivismo modernizado”. El primero representado con reportajes acerca de tradiciones, pero bajo la forma de representaciones públicas ante autoridades o turistas. El segundo, por el espacio concedido a la defensa de recursos amenazados (como la exportación de llamas y alpacas o la defensa del lago Chungara). El tercero con notas acerca de cómo personas de ese origen pueden destacar en un ambiente modernizante (usar computadores, ir a Europa —aunque pierdan las maletas en un aeropuerto—, etc.).

(4) Las características raciales, todavía perceptibles, no son por sí solas necesariamente adscriptoras de identidad.

aymara parlante. En la zona de valles y oasis, en tanto, este porcentaje disminuiría a un 41,4% y en las ciudades a un 30,0%. Paradójicamente, y como resultado de la distribución de la población total aymara, concentrada hoy mayoritariamente en las zonas urbanas, la relación anterior, que muestra una incidencia que desciende altitudinalmente, se invierte, ya que si se considera la cifra global de aymara hablantes, se encuentra sólo a un 23,1% de ellos en el altiplano, un 29,9% en los valles y un 46,9% en las ciudades costeras.

De acuerdo a estos mismos datos, sólo un 39,2% del total estimado de la población aymara chilena utilizaría su propia lengua. Únicamente en el altiplano los aymara parlantes siguen siendo una mayoría, aunque la agrupación de los encuestados por estratos de edad enseña que su uso entre los jóvenes es cada día menor. Por otro lado, producto de los fuertes procesos migratorios que han afectado a este pueblo, el mayor número de hablantes se encuentra en las ciudades, un espacio de asedio lingüístico que obviamente atenta contra las posibilidades efectivas de mantención de esta lengua.

Dado todo lo anterior, y si se concediera a la lengua, como es común, un estatus fundamental como vehículo privilegiado para la reproducción cultural de un pueblo: ¿tendríamos que concluir que la cultura aymara está en franco proceso de desaparición o, al menos, de que ya no es un factor determinante en la vida de quienes se podría calificar o se reclamaran a sí mismos como aymaras?

Dejando aparte los rasgos físicos y la cuestión de la lengua, la definición de los aymara chilenos como un grupo étnico, por tanto, quedaría reducida a la existencia de un conjunto de atributos culturales más o menos interrelacionados. Siguiendo esta línea de argumentación, se podría sostener la vigencia, al menos para ciertas zonas, de algunas concepciones “originales” relacionadas con el mundo sobrenatural (e.g. con *mallku*), con lo social (e.g. sistemas parentales con énfasis patrilineal), con lo político (e.g. comunidad centrada en la antigua *marka*), con lo económico (e.g. presencia de *ayni* o alguna otra forma de cooperación interfamiliar), etc. Todo lo cual, tomado en su conjunto, podría considerarse como una demostración de la posibilidad de establecer un listado de aquellos contenidos de “la” cultura que concede especificidad a los aymara de la región(5).

Sin embargo, para el ejercicio anterior, siempre será difícil establecer hasta dónde son más o menos “tradicionales” o, en definitiva, de qué vertiente provienen efectivamente estas concepciones: si de una precolombina, de una colonial o de una republicana —por poner sólo tres grandes períodos. Incluso, si esto se resolviera, ¿estaríamos en condiciones de afirmar que la imagen final sea válida para “todos” los aymara chilenos? ¿Para los pastores del altiplano norte y sur? ¿Para los agricultores de valles altos y bajos? ¿Para los migrantes urbanos que todavía tienen alguna relación con sus lugares de origen y aquellos que ya no?

Tal vez como una manera de superar este tipo de dificultades, algunos investigadores han llegado a plantear que la identidad étnica se funda, en última instancia, en la capacidad misma de reproducción de su cultura, entendiendo a ésta como una ética y visión particulares del mundo (van Kessel 1985). Justamente dentro de este paradigma se ha abordado el fenómeno de la introducción del pentecostalismo entre los aymara chilenos. Sin embargo, también estos autores (ver nota 4) parten del supuesto de un “ser aymara tradicional” que reproduce la cultura “andina”, entendiendo a esta última como la síntesis de un conjunto de elementos que provienen, en lo básico, de una tradición prehispánica y colonial.

De esta manera, la ética y visión del mundo particular es definida por la presencia de determinadas estructuras socioculturales manifiestas en la vigencia de ciertas fiestas tradicionales, en el floreo o *waiño* de los animales, en la limpieza de acequias, en los cacicazgos, en la medicina tradicional, en concepciones espaciales, en la tecnología, etc. En seguida

---

(5) De una u otra manera, éste es el modo como han procedido principalmente los antropólogos que han efectuado trabajos en la zona.

postulan la hipótesis de que, si bien estos rasgos culturales se han debilitado con la intervención del Estado chileno en la región, sería el pentecostalismo el que podría acarrear la desaparición de este ser aymara tradicional, puesto que proporciona “otra” ética y visión del mundo(6). La ruptura se manifestaría en el rechazo, muchas veces violento, de las costumbres y religiosidad “tradicionales”, en una acentuada tendencia al “modernismo”, en una mayor participación en organizaciones generadas por el Estado, en la presencia de valores individuales y de competencia, en un verdadero culto al progreso, etcétera.

Pese a la consistencia que, a simple vista, parece tener la formulación anterior, el problema es que esta misma tendencia es posible encontrarla entre aymaras que no participan en sectas evangélicas, con lo que sigue pendiente el hecho fundamental de que, tanto entre los aymaras que se vuelven pentecostales como entre los que continúan con su religiosidad “tradicional” —e incluso entre los que abandonan el pentecostalismo y retornan al “tradicionalismo”—, se observa similar visión u orientación hacia el modernismo. En estos términos, la oposición principal entre pentecostalismo y religiosidad aymara puede dejar de tener un carácter estructural y adquirir, más bien, uno funcional, ya que, además, es posible observar ciertos elementos de continuidad (por ejemplo, respecto de conceptos asociados al fenómeno de la “sanidad”) (7).

Siempre la cuestión recurrente será: ¿cuál es la medida que permite discriminar cuál ética o visión del mundo es la verdaderamente aymara? El retroceso evidente del uso de su lengua, la discontinuidad de un conjunto de atributos culturales que antes quizás fueron compartidos por todos los aymara, la introducción de sectas evangélicas y otros fenómenos semejantes, ¿pueden ser los signos más evidentes de una crisis de la cultura aymara y, por tanto, de su identidad étnica? ¿Es sólo cuestión de tiempo la desaparición o la integración definitiva de los aymara a la sociedad y cultura chilena?

Estimamos que para poder definir la actual configuración étnica aymara hay que admitir que en su constitución no sólo intervienen el idioma o la continuidad de ciertos rasgos culturales, sino también otros niveles, como lo económico, lo social y lo político. Hay que reconocer que los aymara chilenos *no están ni han estado* al margen de la historia regional y de sus procesos. Al contrario, antes y hoy, su existencia y sus posibilidades de desarrollo están ligadas a las situaciones que ha vivido, vive y vivirá la región y el país.

Los aymara en Chile, como cualquier grupo étnico se define en relación a “otros”, en la medida de una *alteridad*. El fenómeno de la “diferencia” es el que se mantiene, no así el de la forma que adopta la identidad que se contrasta, ya que los sistemas étnicos se modifican de acuerdo a las circunstancias históricas. Si algo caracteriza a la configuración étnica aymara es, precisamente, la de haber sido siempre contemporánea a la formación económica y social de la que haya sido parte integrante (8).

- 
- (6) Los autores que más se han ocupado de este tema se han ajustado a este tipo de hipótesis: “El pentecostalismo niega legitimidad al mundo aymara al cuestionar la religión que es su legitimación. Entre el movimiento pentecostal y la comunidad aymara, existe una relación de incompatibilidad y un tenso antagonismo... Este movimiento religioso es la expresión de la desintegración económica, social, política y cultural...” (van Kessel 1985: 36). El carácter disruptor atribuido al pentecostalismo podría ser leído como “satanismo” desde un sacerdote tan apasionado por lo andino como van Kessel. Sin embargo, una lectura apocalíptica parecida hace Bernardo Guerrero, quien ha trabajado de manera más sistemática la introducción del pentecostalismo en el altiplano chileno: “... la acción del pentecostalismo y su rápida expansión significa la derrota del pueblo y la agonía de la sociedad autóctona, ya que sus miembros desconocen su identidad cultural y renuncian a la lealtad para con su comunidad” (Guerrero 1984: 18; véase del mismo: 1980; 1981). La irradiación hacia el lado boliviano, por Sabaya, está documentada en Rivière, 1975.
- (7) En esta perspectiva nos parece valioso el trabajo de van Kessel y Guerrero de 1987, siendo especialmente sugerente la relación que plantean entre medicina andina y “sanidad” pentecostal. Al moverse dentro del marco de hipótesis de continuidad y ruptura, formulado por Lalive (1968) en su estudio del fenómeno pentecostal en Chile, creemos que aportan a una mejor comprensión de la proliferación de estas sectas entre los aymara chilenos.
- (8) Para una discusión de la relación entre cultura, etnia e indianismo con las estructuras sociales y económicas dominantes puede consultarse Necker (1986). Para un tratamiento teórico metodológico en el análisis de la problemática étnica véase Díaz-Polanco (1984).

Si los sistemas étnicos y, por tanto, las identidades contrastantes se modifican de acuerdo a las circunstancias históricas, no se puede esperar que la cultura se mantenga inmutable. La cultura aymara actual no es una simple sobrevivencia de tradiciones dispersas de proveniencia precolombina y colonial. Aunque es posible encontrar aspectos que pueden, indudablemente, tener su origen en esos períodos, la cultura de hoy constituye una síntesis nueva, que no se explica solamente por la mayor o menor continuidad de determinados rezagos históricos, sino también en referencia a las redes sociales, políticas y económicas que ligán este pueblo a las estructuras externas dominantes.

Los aymara chilenos están actualmente en un proceso de paulatino abandono de su lengua materna (y su conservación quizás sea posible nada más que en ciertas áreas); en términos de su población total, ya no tienen una base exclusiva y mayoritariamente campesina (son más aquellos radicados en los sectores urbanos); (9) y, ciertos atributos culturales que se podrían considerar como provenientes de una antigua matriz andina original (compartida por toda la antigua etnia aymara que ocupaba un espacio no diseccionado por Chile, Perú y Bolivia) han desaparecido en muchas partes. Sin embargo, pese a todo lo anterior, continúan siendo un grupo *aparte* dentro del contexto regional y nacional. De seguro, lo que *antes* era su configuración étnica y su sistema de identidad contrastante pudo haber cambiado, pero no se puede desconocer el hecho de que todavía se mantiene la cuestión de su *alteridad*. ¿Acaso es posible desconocer el derecho que tienen y reclaman de seguir sintiéndose aymaras, sea a un joven urbano que participa de una organización étnica y no habla su lengua, sea a un campesino que deja de hacer sus *wilancha* y asiste a un culto pentecostal?

Nos parece que el problema de la cultura y de la identidad étnica entre los actuales aymara chilenos no se puede reducir o ser medida desde un simple listado, más o menos estructurado, de ciertos contenidos culturales definidos *a priori* como los más relevantes por su supuesta mayor "tradicionalidad". La problemática cultural y el fenómeno de la identidad entre los aymara de hoy son sólo cuestiones para las que, al menos hasta ahora, sencillamente no disponemos de respuesta; por tanto, cuestiones pendientes y urgentes. El propósito que anima las siguientes páginas es tratar algunas de sus posibles dimensiones. La argumentación, reiteramos, la situamos a un nivel estrictamente propositivo, abierto a la discusión, ya que la comprensión del panorama regional necesita todavía de mucha investigación, no sólo acerca de este tema, sino también de muchos otros.

## **IDENTIDAD LOCALISTA: ¿IDENTIDAD SUBSTANCIAL ENTRE LOS AYMARA CHILENOS?**

Uno de los rasgos característicos de los grupos indígenas es que disponen en su lengua de términos con que se identifican, como un todo, en relación a los extranjeros. La palabra *mapuche*, por ejemplo, que quiere decir "gente de la tierra", funciona en este sentido como una denominación de su ser diferente. ¿Existe algún término similar que consiga unir a los aymara en un plano étnico general como el anterior?

Ellos cuentan con la voz *jaqi*, que puede ser traducida como "persona", pero en realidad este término no sobrepasa al individuo y se refiere, incluso, al momento en que alcanza su realización como "persona social". No es usado como un genérico que identifique

(9) Entre las categorías "campesino" y "aymara" sólo se observa una correspondencia parcial: existen campesinos, aunque menos, que no son aymaras, de la misma manera que existen aymaras, los más, que no son ya campesinos. Inclusive un análisis atento de la situación rural regional muestra que los habitantes de ese sector no son todos campesinos en sentido estricto y que se encuentran fenómenos de descampesinización, de asalariamiento, de exacción de rentas, mercado de tierras y otros semejantes. Al respecto véase González y Gundermann (1989).

a los *aymara* como un pueblo, careciendo entonces del alcance unificador que tiene, por ejemplo, la palabra *mapuche*.

En el plano familiar es posible encontrar niveles de solidaridad parental primaria: en el altiplano, donde predomina un marcado carácter patrifocal, entre hermanos varones casados (grupo que puede corresponder o no con una estancia o pequeño caserío de pastores); y, en los sectores agrícolas de valles, donde se advierten elementos de caracterización bilateral, entre *siblings* o grupos de hermanos sin distinción de sexo. De hecho, todavía se detecta, especialmente entre los ganaderos altiplánicos, la importancia de parentelas definidas por un determinado patronímico (Flores, Mamani, Castro, etc.). Entre los agricultores de valles, en cambio, de acuerdo a lo poco que se conoce, actualmente existiría una menor continuidad temporal de los apellidos en un mismo lugar (González 1989).

Donde se advierte más claramente una identificación que sobrepasa al individuo y su grupo parental es a nivel de la localidad, sea la comunidad altiplánica de carácter sucesorial o el pueblo de los valles. En ambas zonas, no obstante, esta vinculación *comunitaria* ha sufrido un retroceso en escala, ya que es producto de la disolución de agrupaciones políticas más amplias que giraban alrededor de una *marka* o pueblo central. Actualmente sólo en la puna todavía es posible escuchar: “somos Isluga” o “somos Cariquima”, evocando aquella situación anterior. En los valles, sencillamente, no existe un nivel que sobrepase al poblado: sólo se es “chiapeño”, “timareño”, etc. Todo indica, además, que en el altiplano se avanza en el mismo sentido, es decir, hacia el reemplazo de “Cariquima”, la antigua *marka*, por “Chulluncane”, “Ancovinto” u otra de las comunidades menores que antiguamente la conformaban. Pero, de todas maneras, tanto en los valles como en la puna, sigue existiendo un elemento aglutinador, que está por sobre las personas y sus pariente inmediatos: la *comunidad* en torno a un pueblo (aunque no se trate ya de la antigua gran *marka* histórica) (10).

Al situarnos en un nivel étnico, más allá del plano de la localidad, se advierte claramente la ausencia de algún término identificatorio global. El uso del concepto “aymara” parece ser reciente y circunscrito a ciertas áreas, precisamente aquellas donde existe un mayor manejo de la lengua (donde puede ser reemplazado también por “aymarista”, es decir: “que habla aymara”). No sabemos hasta qué punto la valorización de este término como genérico no obedece a la intervención misma de los científicos sociales y técnicos que han trabajado en la zona. De todas maneras, la asunción de *ser aymara* en este sentido aparece como bastante tardía —a veces de manera dramática y dolorosa— aun entre la elite de dirigentes de organizaciones. Al parecer, incluso en el campo, y con las salvedades mencionadas, es más fácil que los actuales aymaras se autoidentifiquen siguiendo una línea político-administrativa, en un sentido comunal, provincial, regional o nacional, diciendo: “soy de Colchane”, de “Parinacota”, de “Tarapacá” o, sencillamente, “chileno”. En consecuencia, aparte de la identificación por localidad de origen o residencia, parece no existir un término que confunda a *todos* los aymara como un pueblo o grupo étnico en ese plano (11).

La descomposición definitiva de las grandes etnias prehispánicas comienza durante la gestión del Virrey Toledo, a fines del siglo *xvi*, a través de su política de “reducción de indios a pueblos”, que reestructuró el patrón de ocupación espacial discontinua y diseminada que caracterizaba a las sociedades andinas. La política colonial, interesada en articular jurisdicciones territoriales continuas, no dispersas, amputó a muchas colonias de sus grupos étnicos originales (en el caso chileno de grupos Lupaca, Pacaxes y Carangas). Este proceso significó la emergencia de ciertos pueblos centrales y de autoridades (cacicazgos) a partir de los

(10) Patricia Provoste (1989) sitúa a nivel de las antiguas *marka*, la definición de grupos étnicos entre los aymaras chilenos.

(11) La identidad localista parece ser una constante entre los aymaras contemporáneos y, en general, en la sociedad andina, de acuerdo a lo que han descrito Xavier Albó (1977) para Bolivia y Rodrigo Montoya (1986) para Perú.

cuales se organizaron el pago de tributos, el funcionamiento del sistema de repartos, las prestaciones de mano de obra, el adoctrinamiento religioso y, en general, todas las acciones que impulsara la administración colonial.

Posteriormente, la supresión de los cacicazgos coloniales regionales, a partir de las rebeliones indígenas de fines del siglo XVIII (12), reestructurará paulatinamente los espacios sociales a través de un proceso de fragmentación de esas unidades mayores. A ello se unirá más tarde la desarticulación de antiguas comunidades históricas por la creación de los límites fronterizos republicanos, primero entre Perú y Bolivia como resultado de los movimientos independentistas y, luego, entre esos países y Chile con ocasión de la Guerra del Pacífico. En todos estos procesos sólo lograrán persistir algunas comunidades, principalmente aquellas que pudieron mantenerse más aisladas (como ocurrirá con Isluga o Cariquima en el sector altiplánico sur).

Finalmente, la situación vivida durante la administración chilena, virtualmente obsesionada por “integrar” a los aymaras mediante su “nacionalización”, terminó por hacer realidad el reinado de la pequeña localidad. Aquellas instancias más amplias, como las *markas* o *cacicazgos*, hayan sido propias o impuestas, fueron efectivas en la mediación de conflictos. Con su desaparición se agudizó el aislamiento, las rivalidades y las pugnas entre los distintos grupos locales.

Hoy por hoy, en términos reales, la sociedad andina regional parece no ser más que la sumatoria de diversos *grupos locales* que mantienen un débil nivel de integración entre sí, donde existe una difusa conciencia de compartir un mismo territorio, pertenecer a una comunidad histórica definitivamente disuelta, de ser campesinos, indios o paisanos discriminados o postergados. Es poco lo que se conoce acerca de los factores que condicionan el fenómeno del localismo entre los aymaras chilenos, por cuanto no existen investigaciones al respecto. No obstante, es posible destacar algunos elementos que parecen funcionar como mecanismos de cohesión socio-étnica precisamente en ese nivel.

El primero se relaciona con ciertas características del sistema parental, que inciden en la circulación de recursos vitales para los miembros de la localidad. En el altiplano, aunque las encuestas genealógicas enseñan altas tasas de endogamia a nivel de la antigua comunidad histórica (en un 90%) y de las mitades o sayas (70%), lo que puede relacionarse con su antigua importancia, al pasar a la actual comunidad de pueblo o caserío se advierte una clara tendencia exogámica (13). En los sectores de valles, en cambio, lo poco que se conoce parece indicar un alto porcentaje de endogamia a nivel de los poblados (14).

Estas tendencias opuestas se relacionan con diferentes sistemas de acceso a la tierra y, por extensión, a las aguas: patrilineal en la puna y bilineal en los valles. Sin embargo, aquí y allá, estas características particulares del sistema parental parecen apuntar en una misma dirección: hacer circular estos recursos entre personas de la misma localidad. Aunque esto signifique, en el altiplano, negar el acceso a las mujeres que, en virtud de la patrilocalidad y la exogamia deben irse a vivir a la comunidad de sus maridos; y, en los valles, limitar el acceso a los “extraños”, los afuerinos que presionan por la escasa tierra agrícola. En la ciudad, donde obviamente no interviene esta necesidad, pero operan otras condicionantes, basadas fundamentalmente en la discriminación, el estigma o el ludibrio, se observa una tendencia general al casamiento entre aymaras.

---

(12) “The native defeat dismembered the sub-provincial structure of the chieftainships, and the caciques lost their authority and prestige. The organization of isolated towns and the Cabildos gained in authority but were more closely controlled by the Spanish. At the same time, the regions lost the unity and leadership that had been preserved by the caciques”. (Hidalgo 1986: 359).

(13) Los resultados de una encuesta genealógica de la comunidad de Isluga, en el área de Colchane, se encuentran en Gavilán y Gundermann (1982).

(14) Para este fenómeno existe información para la zona agrícola del valle de Camarones en González (1989).

La aprobación o el manejo de ciertos recursos y de la fuerza de trabajo también constituyen mecanismos que cohesionan los intereses de los miembros de una localidad. Este fenómeno es más nítido en el altiplano, donde todavía existe una tenencia colectiva de la tierra a través de comunidades sucesoriales que se corresponden normalmente con los pueblos. En los sectores agrícolas de valles, aunque predomina la propiedad privada de la tierra, las aguas de riego se siguen manejando colectivamente por medio de instituciones encargadas de reglamentar su uso (la mita). En esta misma área, pero en los sectores más altos, se pueden encontrar ciertos terrenos comunes destinados al pastoreo de animales. En muchos lugares también la comunidad ejerce control sobre algunos lotes de cultivo asignados originalmente a la Iglesia o a santos. Asimismo, en todas partes, cuando necesitan efectuar faenas que benefician a todos los componentes de una localidad, esto se resuelve activando mecanismos de cooperación interfamiliar que aseguran el trabajo colectivo (es el caso de la reparación de caminos, la limpieza de canales y acequias, etc.) (15).

Son prácticamente una obligación las reuniones de convocatoria comunal para decidir aquellas situaciones que afectan a todos los miembros de una localidad. A través de ellas se actualizan también permanentemente los mecanismos de identificación comunitaria. No es extraño que comités y juntas de vecinos, centros de madres, trabajo con organizaciones de apoyo estatal o no gubernamental y, en general, todas las iniciativas que provengan del exterior deban pasar o reacomodarse de acuerdo a este filtro y dependan del consenso colectivo generado en su interior. Tratar, aceptar o rechazar las iniciativas que involucran a todos los miembros de una localidad depende de la sanción que se obtenga a través de una modalidad organizativa propia: la "asamblea", cuyo funcionamiento y estructura particular supone, principalmente, la necesidad de alcanzar decisiones consensuadas y una rotación permanente de los cargos entre todos sus componentes (16).

La religiosidad y las expresiones rituales, asimismo, actúan claramente como factores de cohesión local. Este fenómeno se observa principalmente en las festividades dedicadas a los santos patronos de cada pueblo, pero también en otros acontecimientos como carnavales, veneración de difuntos, propiciación de divinidades ligadas a la agricultura o la ganadería, etc. Pareciera que incluso el pentecostalismo no ha sido capaz de romper este esquema, ya que en vez de situarse en un nivel más amplio, sólo ha significado el reemplazo, en el mismo pueblo, de un templo católico por otro evangélico, de la misma manera que los cultos terminan siendo dirigidos por un guía local. Esta identificación con la localidad a través de las expresiones rituales acompaña a los migrantes en su paso a las ciudades, donde forman cofradías religiosas que retornan, junto a la mayoría de los residentes urbanos, con ocasión de las festividades que tienen lugar en sus respectivos pueblos de origen.

Aparte de ser el espacio donde se manifiestan ciertas condiciones del sistema parental y de herencia, de la apropiación y manejo de ciertos recursos y del trabajo colectivo, de los mecanismos de convocatoria organizacional, de la expresión religiosa y ritual (y seguramente de otros aspectos que no conocemos), la localidad también representa el espacio más nítido de identificación afectiva. Esto se hace más claro cuando se produce la inserción de algunos de sus miembros en otros sectores de la región. El caso más conocido es el ocurrido durante la ocupación de Pampa Algodonal, en el valle de Azapa, donde los diferentes colonos terminaron agrupándose de acuerdo a sus localidades de origen (17). Esto también se ha detectado, al menos en un primer momento, en espacios cuya estructura es más rígida,

---

(15) Véase González y Gundermann (1989).

(16) Para un recuento de las principales características de las organizaciones comunales entre los actuales aymara chilenos véase Salinas (1988). Como material de comparación con lo que ocurre con comunidades aymaras bolivianas puede consultarse Albó (1985).

(17) Respecto de la ocupación de Pampa Algodonal se puede consultar el excelente trabajo de Tristan Platt (1975).

como en valles y ciudades, y que no permiten una introducción masiva, sino intersticial (18). Ello ha ocurrido con migrantes en Arica, en Pozo Almonte y Alto Molle. Agrupaciones urbanas como los centros de hijos de pueblo, las cofradías religiosas y los equipos deportivos señalan también el mismo fenómeno.

Prácticamente se desconoce casi todo sobre la funcionalidad de los espacios locales y acerca de los mecanismos de cohesión que permiten la configuración de una identidad que opera precisamente en ese plano. Tanto la pequeña comunidad altiplánica, articulada alrededor de extensas pero generalmente sobrepastoreadas praderas naturales, como la pequeña aldea de valle circundada por escasos terrenos de cultivo bajo riego, representan un retroceso si se las compara con aquellas unidades mayores de las que antaño eran parte. Sin embargo, constituyen espacios donde los aymaras actuales todavía pueden responder de manera colectiva a las constricciones que les imponen la geografía y sus relaciones con la sociedad regional. A título de hipótesis se podría plantear que las localidades constituyen verdaderos *refugios de resistencia*, espacios mínimos pero propios de reproducción social, económica, política y cultural (19).

## EL PROBLEMA DEL ESTIGMA: ¿IDENTIDAD RELACIONAL ENTRE LOS AYMARA CHILENOS?

El proceso de ocupación del norte de Chile, especialmente en su fase más violenta (20) consiguió resolver el predominio de la nacionalidad “chilena” en las ciudades y en los centros productivos más dinámicos, ya que muchos de los residentes bolivianos y peruanos fueron expulsados o abandonaron el país. Sin embargo, en el espacio rural siguió siendo predominante la población aymara. La “peligrosa” cercanía de estos indígenas con los países vecinos, no sólo en términos territoriales, sino también físicos y “culturales”, significó la identificación de los aymara como un segmento virtualmente “extranjero”. En definitiva, palabras más o menos, un proyecto de “chilenización” del área rural, como el que ha operado hasta ahora en la región, sólo puede haber partido del supuesto inicial que existe un componente poblacional *no chileno*: los aymara.

Detrás de las distintas iniciativas de *chilenización* de los aymara emprendidas por el Estado no sólo se observa el retroceso, la transformación y la desaparición de muchas de sus instituciones, costumbres y valores, sino también la mirada que la sociedad regional tiene de este pueblo y la posición que les reserva. Desde la perspectiva de ésta, los signos más visibles de la etnicidad aymara representarán siempre una doble condición de desvaloración. No sólo son los símbolos más claro del “atraso” de este pueblo en relación con la “civilización” de la sociedad nacional, fenómeno que es común en otras partes, sino también, en el

(18) A diferencia de lo que ocurre en nuevos espacios abiertos a la colonización, la inserción en otras comunidades de valles y oasis y en los sectores urbanos es intersticial, ya que los recién llegados deben acomodarse a la distribución del espacio social ya existente. Sin embargo, durante los primeros años, es posible observar ciertos principios de organización que ponen de relieve también el fenómeno localista. Al menos es lo que hemos podido anotar siguiendo la pista de personas que migraron desde los valles a la ciudad de Arica, las que tendieron a agruparse por comunidad de origen en determinadas manzanas y barrios. En la migración de gente del altiplano a los valles también parecen darse preferencias por ciertos lugares de destino de acuerdo a sus localidades de origen. Al parecer esto último guarda relación con los antiguos sitios a los que antes se dirigían a realizar intercambios de productos y mercaderías con los agricultores del lugar (para el área de Isluga, sobre el tema del trueque puede consultarse Provoste [1977]).

(19) Más abajo se verá que esta identidad localista también se manifiesta en las ciudades, donde los migrantes recrean la comunidad a través de centros de hijos de pueblos, clubes deportivos y cofradías religiosas.

(20) El fenómeno de “chilenización”, con represión masiva y sistemática, expulsión de población peruana y boliviana, exacerbación del nacionalismo, formación de grupos paramilitares, etc., se radicalizó en la década de los veinte, con ocasión del plebiscito que debía tener lugar por esos años para zanjar la situación de Tacna y Arica.

caso particular de la región, la prueba más evidente de su “extranjeridad”, de que poseen otra nacionalidad, puesto que comparten esos atributos con sus congéneres peruanos y bolivianos.

La sociedad regional identifica a los aymara como un todo a través de rasgos como la lengua, la religión, la organización social, etc. La semejanza de estos atributos con los de la población indígena de los países vecinos, justamente en un área de ocupación ha permitido la asimilación de este pueblo como un segmento extranjero. Pero eso no es todo, ya que, además y como consecuencia de lo anterior, también opera una clasificatoria social que se asienta en supuesta diferencias biológicas. Si se realiza el ejercicio de recoger los términos existentes en la región para identificar a la población aymara, se descubre fácilmente que la mayoría de ellos tienen una valoración abiertamente despreciativa (“indio”, “paitoco”, “llamo”, “boliviano”, etc.).

Esta exo-identificación acarrea evidentemente consecuencias, puesto que contiene cargas valóricas en extremo negativas. De hecho es posible contar hasta diez de estos términos fuertemente peyorativos, que se refieren directamente al “atraso”, la “rusticidad”, la “minusvalía”, la “extranjeridad” e incluso, la “semianimalidad”. Esta mirada, sin duda, condiciona y acota el espacio que la sociedad regional reserva a los aymara: *el del estigma* (21). Sólo recientemente debido al trabajo de científicos sociales, técnicos, organizaciones indígenas y otras instancias se han comenzado a incorporar algunas denominaciones positivas, o al menos neutras, como “aymara”, “campesino”, “ganadero” o “agricultor”.

Como correlato, entre los mismos aymara no existe una endonominación que les permita definirse como un todo en un plano étnico. Como se ha señalado, aparte de *jaqi*, que se refiere al individuo (y más específicamente al momento en que alcanza cierta “edad social”), todos los términos utilizados son claramente de proveniencia externa, incluidos los de “aymara” o “aymarista”. Además, la mayoría contiene una determinada carga valórica previa. Entre los propios aymaras sólo es posible encontrar identificaciones de carácter localista, del tipo “somos de tal lugar”. Pensarse de una manera más amplia, como un grupo étnico, supone entonces la apropiación de denominaciones extrañas y discriminantes.

Para los aymara chilenos la noción de grupo étnico pareciera ser una categoría vacía, dado que sus intereses más inmediatos se realizan en la pequeña localidad. Sin embargo, ya que ellos no están ni han estado aislados del devenir histórico y de las estructuras sociales y económicas dominantes, ese espacio ha sido copado por la mirada de la sociedad regional, la que sí los abarca como un sistema étnico contrastante. Por tanto, su inserción depende también de la sanción que se les ha impuesto de manera genérica. En este sentido, para los aymara chilenos, la noción de grupo étnico, la posibilidad de pensarse como un todo, pareciera provenir precisamente de la asunción del estigma.

Hasta ahora han enfrentado la estigmatización de distintas maneras, aunque ellas parecen guardar relación con los diferentes sectores en los que se encuentren. Es probable que en las zonas más aisladas, como el altiplano y ciertos valles altos, este problema no parezca tan próximo ni amenazador. No obstante, en muchas partes se puede observar una verdadera “ideología” del ascenso económico, que abre a todos la posibilidad de convertirse en comerciantes y/o transportistas por medio de la acumulación, pero que recubre las condiciones reales que señalan la existencia de una mayoría de unidades productivas pauperizadas. En esta perspectiva, el ascenso económico y social que supone la posibilidad de insertarse mejor en valles y ciudades, tener residencia urbana, educar mejor a los hijos, o traer luz eléctrica, agua potable o plazas a los pueblos, etc., pueden operar para algunos

---

(21) Los propios intelectuales aymara formulan esta problemática: “...en Arica pesa el estigma de ‘indio’, aunque el porcentaje de población andina es considerable, mucha de esta población no tiene conciencia de su identidad, por el contrario rechaza y cuestiona su propia existencia como grupo” (Chipana 1986: 251).

como un mecanismo de superación de las condiciones de “atraso”, acercándose con esta postura “modernizante” a la sociedad regional. Tal vez lo que se podría asimilar a un “blanqueo” por medio del ascenso económico o la modernización.

En los sectores agrícolas bajos, expuestos de manera más temprana a un contacto directo con los procesos regionales y, por tanto, a la cuestión de la estigmatización, aparte de los mecanismos de ascenso económico, se observa más nítidamente una orientación a escalar socialmente a través de la educación. En muchos casos ello ha significado la instalación en la ciudad de una parte del grupo familiar, con la consecuente mantención de una doble residencia, rural y urbana. Es cierto que algunos han tenido éxito y han conseguido entregar una profesión a sus descendientes, pero la mayoría de los casos parece demostrar que los hijos terminan con niveles educacionales bajos y acaban finalmente como obreros, están expuestos a las crisis de mano de obra o deben continuar en oficios parecidos a los de sus padres (González 1989).

Aparte de la educación y la inserción parcial en la ciudad por las expectativas que ofrece, cuestión exitosa para los menos, muchas de estas personas pueden también elegir colocarse definitivamente fuera o hasta en contra de la condición de “indio”, renegando de sus orígenes y relegando a “otros” a esa posición. Distinciones del tipo: “residentes originarios” versus “afuerinos” (22) o “descendientes de españoles” versus “colonos de arriba”, frecuentes en los sectores agrícolas, operan la más de las veces en este sentido.

La ciudad, un espacio en el que pudieron haberse pensado a resguardo de la estigmatización, por su carácter cosmopolita y las expectativas que ofrecía, sólo terminó por acercarlos aún más a la mirada discriminante que la sociedad regional tiene de ellos. Forzadamente o no, se han visto virtualmente reducidos a determinados barrios y relegados a la condición de pobladores marginales (espacio que comparten con el resto de los pobres de la ciudad). La pauperización definitiva, que hace imposible el escalamiento real a través de la educación o la acumulación, parece dejar ya solamente la posibilidad del “blanqueamiento físico”: la vestimenta a la moda, el maquillaje acentuado y el pelo ensortijado u oxigenado (23).

Todas las tentativas de blanqueo, incluida la física, su versión más dramática, tiene que ver con la asunción del estigma desde el lado de la “vergüenza”. Esconderse o mimetizarse constituyen un intento de situarse definitivamente fuera de los límites en que se mueve la percepción que “los otros” tienen de ellos. Esta actitud puede ir desde la negación radical de sus orígenes hasta la formulación de otra mirada de lo propio, donde lo aymara y lo tradicional pasan a ser sinónimos de atraso, por lo que es necesario calificar a quienes continúan ese tipo de vida como “indios” o “gentiles”, es decir, como gente del pasado o, incluso, de un estadio inmediatamente anterior.

Sin embargo, existe también otra alternativa, la de enfrentar el estigma por medio de una suerte de cierre sobre ellos mismos, generando espacios o relaciones que los remiten constantemente a lo propio. Los límites que les ha impuesto la ciudad, al reducirlos a determinados barrios, puede haber contribuido a la emergencia de una serie de agrupaciones urbanas muy particulares, del tipo de los centros de hijos de pueblos, clubes deportivos y cofradías religiosas. Aunque éstas operan más bien en relación a sus lugares de origen en el campo, y no como una manera de enfrentar abiertamente el problema de la estigmatización, son espacios que los vinculan afectivamente, que señalan las diferencias que los separan del

---

(22) La oposición de “afuerinos” y “residentes” articula también, y principalmente, los conflictos por la aprobación de los recursos, fundamentalmente la tierra. Para observar su funcionamiento en este sentido véase el trabajo de van Kessel (1987).

(23) “... el indio estigmatizado presenta una avención por cambiar su color de piel, por lo tanto aspira a tener una pareja de tez blanca, puede ser de su homólogo racial, pero lo más blanquito posible. Esta conducta es un beneplácito para algunos padres... ‘Mi hijo nació bien blanquito se van a pelear las chiquillas por él...’” (Chipana 1986: 259).

resto de la sociedad regional, una suerte de refugio que se estructura como respuesta diferenciadora y distinta, pese a que en algunos casos, como los centros de hijos de pueblos, se observen iniciativas como las de “llevar el progreso” a sus lugares de origen. Asimismo, es posible detectar ciertas actividades económicas (especialmente de comerciantes en terminales agrícolas y mercadillos) u oficinas donde predominan ampliamente. Algo similar puede decirse de la tendencia a contraer matrimonio entre aymaras en la ciudad.

En suma, los aymaras urbanos mantienen agrupaciones que los vinculan “con lo propio”, realizan ciertas actividades económicas donde se relacionan “entre sí” y se casan preferentemente “entre ellos mismos”. Ha operado esta cerrazón sobre sí como resultado de la contradicción implícita al proyecto de integración propuesto por la sociedad nacional, que quiere “chilenizarlos”, pero sin dejar de recordarles su condición minusvalorada de *indios*.

El fracaso de este modelo de “integración-rechazo”, curiosamente, es más visible entre los descendientes de las primeras o segundas generaciones de migrantes, precisamente entre aquellos por los que sus padres apostaron a una asimilación económica o profesional exitosa. Es entre ellos, justamente, donde se observa una manera diferente de enfrentar el problema del rechazo a la estigmatización, que recurre abiertamente al *orgullo de ser indio*. Durante estos últimos años este fenómeno se ha hecho evidente entre jóvenes con mayores grados educacionales, los que han formado agrupaciones con objetivos no sólo culturales, sino también reivindicativos. Incluso la variante más extrema de esta posición ha llegado a situar el problema étnico aymara desde una postura declaradamente indianista.

En la región actualmente existen tres organizaciones de este tipo: Centro cultural Aymara, Aymar Markas y Pacha Aru (24). Su emergencia es muy reciente (la más antigua data de 1983) y su dirigencia, que en su mayoría proviene de los sectores altos, esta compuesta de personas vinculadas a la ciudad, sea como residentes o en permanente contacto con ella. Lo mismo ocurre en su gestación y funcionamiento. Aparte de algunos objetivos coyunturales, aspiran a uno más general y principal acerca del reconocimiento social y cultural de los aymara como pueblo.

Al contrario de lo que se observa en el sector rural, donde prima una adhesión al espacio local, curiosamente los intentos más unificadores ocurren con la inserción de los aymaras en la ciudad (25). La posibilidad de asunción de lo que se podría denominar una conciencia aymara para sí parece relacionarse muy estrechamente con el paso de los aymaras a las ciudades y pueblos del norte de Chile. En el campo, al menos hasta ahora,

(24) El líder principal del Centro Cultural Aymara proviene de la comunidad de Lirima; la dirigencia de Aymar Markas es originaria de Cancosa; y el impulsor e ideólogo máximo de Pacha Aru nació en los Altos de Ticnamar. Las dos primeras organizaciones funcionan en la ciudad de Iquique y la tercera en Arica (véase un resumen de sus principales planteamientos en la revista *Amayt'asiña*, N°5). Algunas han dado origen en su interior a grupos que, con el nombre de institutos de desarrollo, se definen más bien por lo que es una organización no gubernamental (ONG). En la actualidad existe un intento federativo (Ayni), pero no ha tenido la participación esperada de todas las organizaciones. Esta federación posee una conformación miscelánea, ya que agrupa a comunidades, asociaciones gremiales de productores (aunque sólo de ganaderos), organizaciones y ONGs de indígenas. La emergencia de estas agrupaciones que incorporan una demanda étnica ha estado influida por la composición de sus cuadros, de proveniencia principalmente urbana, y, aunque han asumido la defensa de los recursos campesinos amenazados durante este régimen, han mantenido una ideología etnicista que no es claramente recepcionada por las bases rurales. En el plano político, han mantenido una situación de virtual asepsia e indefinición respecto de las urgencias de la situación política nacional. Este nivel de prescindencia de los referentes políticos tradicionales los ha llevado, incluso, a participar en la formación de un partido indio propio, el de la Tierra e Identidad, iniciativa que no ha tenido mucho éxito al menos en la región.

(25) Esta tendencia unificadora a partir de la inserción en ciudades, con la consecuente generación de un tipo de identidad mucho más amplia, que sobrepasa el fenómeno localista, se debiera relacionar con el enfrentamiento más directo a situaciones de alteridad. De esta manera, no es extraño que “Algunos migrantes aymaras residentes en zonas urbanas dotados de mayor capacidad de observación y de una aguda autopercepción étnica concuerdan en señalar que la identidad y autorreconocimiento étnico es mayor en la zona urbana donde se produce el encuentro e interacción continuada entre los aymaras y la sociedad mayor” (Grebe 1986: 220).

seguiría operando una conciencia *en sí*, fuertemente impregnada de un sentimiento localista de adhesión comunitaria (26). De hecho, incluso las actuales agrupaciones de carácter reivindicativo tienen un claro origen y funcionamiento ciudadano; lo mismo acontece si se analiza en esta perspectiva la presencia de las Asociaciones de Centros de Hijos de Pueblos o Las Ligas Deportivas Andinas.

No obstante, todavía es posible caracterizar muchos de estos esfuerzos unitarios como una simple agregación de localidades: hijos de un pueblo determinado, club de un pueblo dado, etc. Aun la división espacial de las organizaciones étnicas entre Arica e Iquique o entre Lirima y Cancosa parece reflejar esta misma situación. Por otra parte, mucho del discurso “etnicista” de las agrupaciones más radicales no tiene un referente “cultural” real, sino uno idealizado: aquel proveniente del “Incanato” o del “Tawantinsuyo”. No sabemos hasta que punto en ello no está operando también un enmascaramiento: acercándose al pasado y no a su sociedad actual les permite restituir o recrear una cultura que no puede ser cuestionada, sino admirada por el resto de la sociedad regional.

Con todo, no deja de ser interesante este intento de recomposición de lo étnico a partir de la ciudad, aunque su dinámica, en términos reales, hasta ahora no pase de la simple sumatoria de distintas localidades, tenga todavía características germinales o refleje mucha idealización. La ciudad, pese a ser un espacio adverso, o precisamente por serlo, de alguna manera ha permitido que los aymara sobrepasen el plano de la localidad y sitúen su problemática a un nivel más general. Aunque entre los propulsores de estas iniciativas, especialmente entre las agrupaciones que plantean reivindicaciones de carácter étnico, todavía se observa la tendencia a hacer del problema aymara actual únicamente una cuestión de corte campesino, descuidando el hecho de que la mayoría de los aymara se encuentran en las ciudades, éstos son los primeros pasos en el camino de enfrentarse abiertamente al estigma y el ludibrio, ya no el blanqueo para asemejarse cada vez más al *q'ara*, sino la asunción de la diferencia y la formulación de un demanda étnica. En esta tarea, que concierne también a la sociedad regional, poco sensibilizada o poco interesada en concederles reconocimiento, los aymara no pueden estar solos. El camino hacia el pleno respeto de la diversidad cultural debe ser transitado por todos, indígenas y no indígenas.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, XAVIER

- 1977 *Xhitixtansa, ¿quiénes somos? (identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy)*. Cuadernos de Investigación 13, CIPCA, La Paz, Bolivia.
- 1985 *Desafíos de la solidaridad aymara*. Cuadernos de Investigación 25, CIPCA, La Paz, Bolivia.
- 1985a *Algunos conceptos y principios para una educación desde la perspectiva de las culturas nacionales*. Seminario Educación, trabajo y producción desde la perspectiva de las culturas nacionales, (s/p), CEAAL, SENAEP, La Paz, Bolivia.

CHIPANA, CORNELIO

- 1986 *La identidad étnica de los Aymaras en Arica*. Chungara 16-17: 251-261, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

- 1984 *Notas teórico-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica*. Boletín de Antropología Americana 10: 45-51, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

GAVILÁN, VIVIAN y HANS GUNDERMANN

- 1982 *Encuestamiento demográfico, genealógico y locacional (Isluga)*. Análisis y Conclusiones (M.S.).

(26) La oposición entre conciencia “en sí” y “para sí”, utilizada normalmente en el análisis de las clases sociales, la hemos retomado de Albó (1985a) para su aplicación a un grupo cultural o étnico.

## GONZÁLEZ, HÉCTOR

- 1989 *Timar, diagnóstico socioeconómico. La utilización de dos espacios económicos: el campo y la ciudad*. Taller de Estudios Andinos, Serie Documentos de Trabajo, Arica, Chile.

## GONZÁLEZ, HÉCTOR y HANS GUNDERMANN

- 1989 *Campesinos y aymaras en el norte de Chile*, Taller de Estudios Aymara, Taller de Estudios Andinos, Serie Documentos de Trabajo, Arica, Chile.

## GREBE, MARÍA

- 1986 *Migración, identidad y cultura aymara: puntos de vista del actor*. Chungara 16-17: 205-223, Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

## GUERRERO, BERNARDO

- 1980 *La estructura ideológica del movimiento pentecostal*. Cuadernos de Investigación Social 1: 1-12, CIREN, Iquique, Chile.
- 1981 *La violencia pentecostal en el altiplano chileno*. Cuadernos de investigación Social 4, CIREN, Iquique, Chile.
- 1984 *Movimiento pentecostal, corrientes modernistas y sociedad aymara*. Cuadernos de Investigación Social 8, CIREN, Iquique, Chile.

## GUNDERMANN, HANS

- 1989 *Antecedentes socio-lingüísticos de la lengua aymara en el norte de Chile* (M.S.).

## HIDALGO, JORGE

- 1986 *Indian society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750-197, and its Dresponseto the rebellion of Tupac Amaru*. Tesis doctoral, Universidad de Londres, Inglaterra.

## KESSEL, JUAN VAN

- 1980 *Holocausto al Progreso. Los Aymara de Tarapacá*, CEDLA, Amsterdam, Holanda.
- 1985 *Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985): su historia social*. Cuadernos de Investigación Social 16, CIREN, Iquique, Chile.
- 1987 El llamado 'repunte económico' en la precordillera de Tarapacá: el caso de Sibaya. Cuadernos de Investigación Social 25, CIREN, Iquique, Chile.

## KESSEL, JUAN VAN y BERNARDO GUERRERO

- 1987 *'Sanidad y salvación' en el altiplano Chileno: del yatiri al pastor*. Cuadernos de Investigación Social 21, Iquique, Chile.

## LALIVE, CHRISTIAN

- 1968 *El Refugio de las Masas*. Editorial del Pacífico, Santiago, Chile.

## MONTROYA, RODRIGO

- 1986 *El factor étnico y el desarrollo andino*. Estrategias para el desarrollo de la Sierra, pp. 311-326, Universidad La Molina y Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú.

## NECKER, LOUIS

- 1986 *A propósito de algunas tesis recientes sobre la indianidad*. Identidades andinas y lógicas del campesinado. Mosca Azul Editores, Lima, Perú.

## PLATT, TRISTAN

- 1975 *Experiencias y experimentación: los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa*. Chungara 5: 33-60, Universidad del Norte, Arica-Chile.

## PROVOSTE, PATRICIA

- 1977 *Antecedentes socioeconómicos para el desarrollo del sector de Isluga*, Universidad del Norte, Centro Isluga de Investigaciones Andinas, Iquique, Chile.
- 1980 *Etnia y comunidad: los pueblos del altiplano de Tarapacá*. Memoria de Grado, Licenciatura en Sociología, Universidad del Norte, Antofagasta, Chile.

## RIVIERE, GILLES

- 1975 *Sabaya: structures socio-economiques et représentations symboliques dans le Carangas-Bolivie*. Tesis doctoral, Escuela Práctica de Altos Estudios, París, Francia.

## SALINAS, JAVIER

- 1988 *La comunidad andina y las organizaciones modernas: continuidad, cambio y proyecciones* (M.S.).