

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

Carrera de Antropología

SER QUECHUA PERO NO INDIO O LAS PARADOJAS DE LA ETNICIDAD
Construyendo una identidad étnica en Mamiña

Nombre profesor guía: José Luis Martínez
Vivian Gavilán

Nombre Alumnas: Pamela Albornoz
Bernardita Mc Phee

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología

Tesis para optar al Título de Antropólogo Social

Santiago de Chile
2008

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

Carrera de Antropología

SER QUECHUA PERO NO INDIO O LAS PARADOJAS DE LA ETNICIDAD
Construyendo una identidad étnica en Mamiña

Nombre profesor guía: José Luis Martínez

Vivian Gavilán

Nombre Alumnas: Pamela Albornoz

Bernardita Mc Phee

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología

Tesis para optar al Título de Antropólogo Social

Santiago de Chile

2008

Esta Tesis es resultado del proyecto 1050143 MECESUP: “Identidades sociales en Tarapacá. Conflictos interétnicos y nacionalismos en la sociedad regional contemporánea”.

AGRADECIMIENTOS

Agradecimientos Berni

Quisiera agradecer a mi mamá, Alejandra Torres, por su incansable apoyo, amor generoso, compañía sin límites y particularmente por haberme acompañado a Mamiña para que yo pudiera ir a terreno con Tomás, en ese entonces de seis meses.

A mi papá, James Mc Phee, por creer en mí, por respetar mis decisiones y por disimular todos los temores que éstas le han provocado. Gracias por tu apoyo incondicional.

A mis hermanos James, Duncan y Alejandra por estar siempre a mi lado, aconsejándome, guiándome, escuchándome y por todos los momentos maravillosos que hemos pasado juntos, también porque si no hubiera sido por ustedes los momentos dolorosos hubieran sido mucho peores.

A la familia Martínez Sagredo, les quiero agradecer todo el cariño y el apoyo que me han dado y sobre todo gracias por enseñarme que los sueños son posibles, y además por ayudarme a concretarlos. Gracias también por “empujarme” a no abandonar lo que me gusta.

También quiero agradecerle a la Pame, amiga y compañera de tantas cosas, entre ellas de esta tesis; gracias por tu amistad y por las maravillosas conversaciones sobre antropología y también sobre la vida. Ojalá podamos concretar los lindos proyectos que hemos soñado. También quiero agradecer a la familia de la Pame, por los ricos almuerzos pero principalmente por las lindas conversaciones que teníamos mientras comíamos.

A mis amigos antropólogos, Mathi, Seba, Mane y Neli. Mathi y Seba, gracias por su amistad incondicional y por la compañía de estos últimos años. Mane y Neli gracias por haberme apoyado y haber estado conmigo en tantos momentos importantes de mi vida, además gracias por el paseo a la playa que organizaron, ahí terminamos la tesis!!. En general a todos gracias por las entretenidas conversaciones “antropoloks” que hemos tenido, por las discusiones y debates que siempre nos hacen cuestionarnos y con ello crecer como personas y como profesionales.

A mis amigos Cristóbal, Pancho, Roberto, Dani, Tini, Vale y Aranza, gracias por hacer más dulce y entretenida la vida.

A José Luís Martínez por guiar esta tesis y por todos los consejos que nos dio. Gracias por motivarnos y por empaparnos de su pasión por el mundo andino.

A Vivian Gavilán por habernos dado la oportunidad de participar en el proyecto Fondecyt del cual es parte esta tesis y por su hospitalidad en Iquique.

Muy especialmente quisiera agradecer a Daniel, mi eterno compañero. A ti te quiero agradecer simplemente como eres, tu compañía incondicional, tus sabias palabras de aliento. Gracias por enseñarme a ver que las cosas son más simples de lo que parecen y que con nuestro amor lo podemos todo. Sin ti nada de esto habría sido posible.

A ti Tomás, lo más lindo que he hecho en mi vida, te quiero agradecer que hayas llegado a mi vida, gracias por inspirarme, por ser tan paciente y siempre recibirme con esa sonrisa tremenda. Gracias mi amorcito por acompañarme a terreno y haber hecho del viaje una aventura, además gracias a ti se nos abrieron muchas puertas. Gracias por tu generosidad, por devolverle la magia a nuestras vidas y por demostrarme que sólo importa que estemos juntos. Te amo mucho.

Por último a los mamiños por recibirnos amablemente en su pueblo y por abrirnos las puertas de sus casas y también las de sus vidas.

Agradecimientos Pame

A aquellos que me acompañaron he hicieron posible que recorriera este camino.

En especial quisiera agradecer a mi familia, mis padres Rubén Albornoz y Laura Zamorano, a mi hermana, Andrea Albornoz y su marido, Claudio Córdova, quienes me apoyaron y compartieron conmigo cada momento de este proceso, entregando sin límites su dedicación y amor para que este proyecto concluyera.

A mi compañera y amiga queridísima, Berni, con quien realmente fue maravilloso emprender y compartir este camino. Estoy segura que nos encontraremos nuevamente trabajando juntas. A la vez, quisiera agradecer a su familia, a Daniel, Tomás y Alejandra Torres, con quienes compartí muchos días de trabajo, de risas, de momentos inolvidables que son parte de la historia de esta tesis.

A Magdalena García y Daniela Cooper, por los tiempos dedicados sin condición alguna, tardes de discusión que sin lugar a dudas contribuyeron y apoyaron el material que aquí es presentado. A la Mathi y al Seba, por su disposición. Por estar ahí cada momento que necesitamos de su ayuda.

A mis amigos del colegio y los que se han sumado en el camino, quienes me concedieron espacios de extendidas conversaciones con respecto al tema de esta tesis. Gracias por su atención.

En especial a mi amor, Cristóbal Donoso, por su dedicación, comprensión y apoyo incondicional que han sido fundamentales en todo este proceso. Gracias por tu ayuda, por ser mi cable a tierra, por aparecer en un momento importantísimo de mi vida, por enseñarme tu mundo.

A Vivian Gavilán por permitirnos ser parte del Proyecto y a José Luís Martínez, por ser realmente un guía, por sus comentarios certeros y por la motivación académica que sin saberlo provocó en mí.

A los mamiñanos quienes nos recibieron afectuosamente, dedicándonos su tiempo y nos ayudaron sin condición alguna.

INDICE

I. PRESENTACIÓN.....	6
II. DISCUTIENDO LA CUESTIÓN INDÍGENA.....	53
III. EN BUSCA DE LO QUECHUA.....	92
IV. FRAGMENTOS EN EL ESPACIO: Resignificando las fronteras locales....	111
V. VÍNCULO DE PARENTESCO: Buscando en el Cuzco.....	129
VI. IDENTIFICANDO UNA “MATRIZ CULTURAL”.....	140
VI.I. Quechuas de tradición agrícola.....	142
VI.II. Cocinando lo Quechua.....	145
VI.III. Desde la tradición católica hacia el culto andino.....	147
VII. ABRIENDO EL DEBATE: A modo de conclusión.....	155
BIBLIOGRAFÍA.....	164
ANEXOS.....	170

I. PRESENTACIÓN

Al hacer etnografías en el “mundo andino” de Tarapacá muchas veces se nos presenta este “mundo” como un todo integrado, donde no habrían fronteras culturales internas; dando así, el aspecto de un espacio extenso, amplio, donde las personas circularían como siendo parte de un todo⁽¹⁾. Existe un discurso social donde se relata una historia que unifica, que narra un origen común, un destino en común y un espacio común, emergiendo, así, un imaginario social sobre las “lógicas” de este mundo andino y de sus miembros. Sin embargo, si miramos las partes de este mundo notamos las fracturas, los quiebres, las diferencias, que inevitablemente nos hacen calar este imaginario y cuestionarnos este todo..., aymara: principalmente “lo aymara” como categoría de adscripción.

Cierto es que la población del espacio andino de Tarapacá ha sido percibida, por distintos actores externos y en distintos contextos históricos, como un universo social homogéneo. Desde la perspectiva de los conquistadores hispanos, la multiplicidad de

⁽¹⁾ En los terrenos que hemos realizado tanto en Isluga (enero de 2004) como en Alto Hospicio (noviembre-diciembre de 2005) y en Mamiña (noviembre-diciembre de 2006) la población aymara ha señalado que organiza sus actividades sociales, económicas y culturales en varios pisos ecológicos, presentándose, de este modo, como una población que se encontraría en permanente movilidad. A continuación presentamos extractos de entrevistas realizadas en los terrenos indicados, que dan cuenta de esta situación: “Si, la mayoría, por ser mi caso, mi hermano trabaja en la minera y también tiene animales en el altiplano, mis padres los cuidan, o sea nosotros mismos, vamos esporádicamente, vamos a reunirlos, los vemos, ahí carneamos uno, traemos carne y así, siempre estamos en contacto, en movilidad (...) Nosotros tenemos casa en Chuzmiza y Cariquima (...) cuando voy a Pozo me quedo en la casa de un tío” (Daniel Moscoso. 2005); “No, acá [Población “La Negra” Alto Hospicio] no se hacen muchas celebraciones, nosotros vamos a Cariquima para las fiestas, por ser el floreo del ganado, carnaval, para los matrimonios (...) Nosotros tenemos chacras acá con lechugas, cebollín y acelga (...) lo vendo en las ferias de Iquique, la rotativa, y también en la quincenal [Altiplano] (...) si, también tenemos animales que están con los de mis papás [Cariquima], ellos los miran, y cuando vamos nosotros también” (Señora Mamani Challapa. 2005)

señoríos y grupos étnicos que habitaban este espacio en tiempos prehispánicos, fue unificada bajo el denominador común de “naturales” o “indios”. Se utilizó un denominador único para clasificar la heterogeneidad social existente. Por consiguiente, fueron vistos como una masa social uniforme, en términos culturales, económicos y étnicos; como una unidad internamente indiferenciada y, a la vez, completamente diferenciada de ellos.

Con el surgimiento de los Estados nacionales la población “india” comienza a ser denominada de acuerdo a los intereses estatales: serán ahora “mestizos”. El proyecto político de los estados nacionales requería que su nación fuera una nación de iguales, es decir, una agrupación humana cultural o racialmente homogénea. De este modo la población andina de Tarapacá, pasó a ser parte de la ciudadanía peruana y posteriormente chilena, por ende pasaron de la categoría de “indios” a la categoría de ciudadanos tributarios de un Estado, y más adelante a la categoría de agricultores, peones, mano de obra, obreros del salitre, por ejemplo.

Sin embargo, estudios antropológicos, etnohistóricos o sociohistóricos nos muestran que este espacio, lejos de ser un espacio socialmente homogéneo, ha sido un escenario complejo en el cual han existido heterogeneidades, múltiples identidades que se han ido configurando en diversos contextos⁽²⁾.

⁽²⁾ Véase Carolina Odone “La territorialidad indígena y española en Tarapacá colonial (siglos XVI y XVIII): una proposición”. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia, Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile. Santiago.1994.

Un ejemplo de ello son las múltiples identidades locales gestadas producto de las transformaciones originadas con la imposición del orden colonial, como por ejemplo “los isluga”, “los cariquima”, “los camiñanos”, entre otros. Con ello se vieron quebrantadas las estructuras sociales preexistentes. En términos concretos este proceso significó que la población andina dejara de organizarse en territorialidades amplias, para estructurarse en comunidades locales, ya no integradas por el sistema de verticalidad económica prehispánico, sino que cada una provista de un gobierno local, de un territorio comunal celosamente resguardado, cada una de ellas, en algunos casos, con cierto grado de especialización económica, y con el tiempo con nuevas lealtades, nuevos niveles de inclusión, nuevas pertenencias.

“Ahora se crea un nuevo tipo de territorialidad continua, delimitada, estructurada en niveles jerárquicos y sujeta a un sistema de autoridades con una evidente impronta peninsular. En ella los individuos trazan pertenencias espaciales basadas en adscripciones residenciales y fiscales y ya no principalmente parentales como en el caso anterior”⁽³⁾.

A la par, sabemos que en este periodo se originan procesos de complejización social al interior de algunas comunidades indígenas de Tarapacá; diferenciaciones sociales y segmentaciones étnicas, producto de que en algunas comunidades fueron dándose “posibilidades de control de tierras indígenas, oportunidades de dirigir producción agrícola al mercado y condiciones para el uso de fuerza de trabajo indígena ajena a la

⁽³⁾ Gundermann Kröll, Hans “La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá” en Revista de Historia Indígena, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. N° 7, 2003. pág. 105.

unidad doméstica (y a mecanismos de intercambio de trabajo interfamiliar), con lo que se favorecieron procesos de acumulación de bienes económicos”⁽⁴⁾

Sobre la reestructuración social y espacial colonial se comienza a estructurar el “mundo andino” republicano. Durante este periodo se producen nuevos quiebres, nuevas fracturas al interior de la sociedad indígena, gestadas por la imposición de este nuevo orden.

“Ese será un espacio signado por influencias e innovaciones importantes: la pérdida paulatina para la institucionalidad comunitaria de un piso jurídico y administrativo desde el Estado, la formación de un mercado de tierras en relación con la particularización y privatización de los derechos de propiedad, la incorporación intensiva de los campesinos andinos a los ciclos regionales del capital en el contexto de un modelo de desarrollo basado en la exportación de materias primas, la apertura cultural a nuevos principios de visión, valoración y juicio, la inclusión de nuevas formas de pensarse como sujetos sociales”⁽⁵⁾

Actualmente se advierten nuevas transformaciones en este espacio social. En términos concretos se detectan procesos de descampesinización originados por las migraciones hacia centros urbanos, una desindianización de la población andina, una urbanización creciente, entre otros. Por consiguiente nos enfrentamos a un escenario

⁽⁴⁾ Gundermann, *op.cit.*, pág. 112.

⁽⁵⁾ Gundermann, *op.cit.*, pág. 135.

donde se están produciendo nuevas fracturas, nuevas heterogeneidades culturales. Hans Gundermann (2003) advierte el *advenimiento de una nueva espacialidad social*.

En definitiva, las diferenciaciones en el espacio social andino de Tarapacá siempre han estado “a la orden del día”. Hasta el presente, en términos generales, el mundo científico describió y explicó éstas como diferenciaciones locales o residenciales, sociopolíticas y socioeconómicas⁽⁶⁾. En otro plano se ha hablado de “blanqueamiento” o “desindianización”⁽⁷⁾. En cuanto a lo étnico no se han señalado diferenciaciones: la población del espacio andino sería aymara.

Hoy el escenario social es más complejo pues en algunas localidades del espacio social andino de Tarapacá, específicamente en Mamiña, Miñi-Miñe y Camiña, aparecen grupos que se autodefinen como quechuas, proclamando una identidad étnica que pone en jaque la *monoetnicidad* en este espacio. Sobre esta *fractura* no hay precedentes, los quechuas de Tarapacá nunca dijeron que lo eran..., pero aseguran que siempre han existido.

Si bien este fenómeno es reciente en la región, no es el único que se conoce en lo que podríamos llamar el “Norte Grande” de Chile, pues se ha advertido que en la actual región de Arica y Parinacota (XV Región) y en la Región de Antofagasta (II Región)

⁽⁶⁾ Véase Héctor González y Vivian Gavilán “Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos”. En *Revista Chungará*, UTA, N° 24-25. Arica-Chile. 1990; Hans Gundermann “Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del siglo XX”. En Artaza, P. et. Al. *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*. LOM Ediciones. Santiago de Chile. 1998; Sergio González. “El aymara chileno y la escuela pública” En *Revista de Educación*, Ministerio de educación, Chile. Octubre – noviembre 2004, edición N° 315.

⁽⁷⁾ Véase Hans Gundermann. “La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá”. *Revista de Historia Indígena* N° 7. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. 2003.

también existirían grupos que recientemente han emprendido un proceso de “génesis identitaria” quechua.

Los miembros de la comunidad quechua de la II Región de Antofagasta, específicamente de Ollagüe, habrían sido los primeros en plantear su pertenencia quechua (1995), y a la vez los únicos representantes del “Pueblo Quechua” en el libro que resultó de los informes entregados por los subgrupos de trabajo de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, publicado el año 2004⁽⁸⁾.

Sobre la Comunidad quechua de Ollagüe se ha señalado que se reconoce a sí misma como hablante de la lengua quechua y que la mayoría de sus integrantes serían descendientes:

“... de quienes desde hace muchos siglos mantenían relaciones en la zona, tanto con comunidades de lipes –en el actual territorio fronterizo de Lípez, en el sur de Bolivia- como con las comunidades y pueblos atacameños. Se trata, por lo tanto, de un grupo humano con una larga raigambre en ese espacio altiplánico y con el cual poseen un vínculo ancestral.”⁽⁹⁾

El discurso identitario de esta comunidad quechua se basa principalmente en su condición de “hablantes” de la lengua quechua, poniendo así la lengua como el rasgo más emblemático de su identidad. Por otra parte vemos que se plantean como

⁽⁸⁾ El libro se llama *La memoria olvidada: historia de los pueblos indígenas de Chile*. En este libro en la segunda parte, denominada “Pueblos del norte” hay un capítulo dedicado a “los quechuas de Chile” en donde sólo se mencionan los quechuas de Ollagüe.

⁽⁹⁾ Bengoa, José (comp.) *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Cuadernos Bicentenario. Santiago. 2004. pág. 201.

históricamente pertenecientes a un espacio cultural mayor, es decir, los antiguos pastores de Ollagüe habrían estado culturalmente vinculados a los habitantes del altiplano boliviano, los lipes.⁽¹⁰⁾

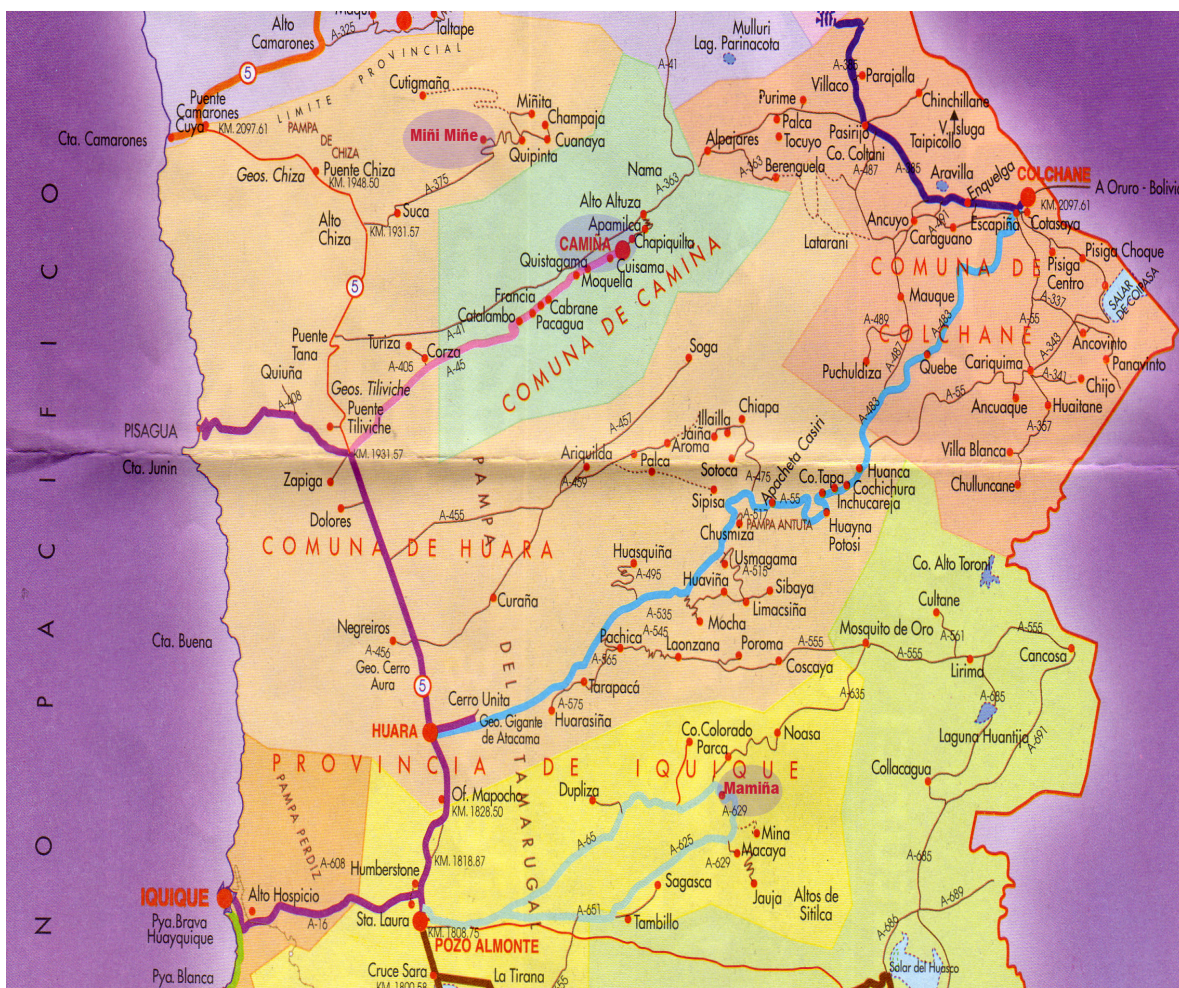
Al igual que con las otras comunidades quechuas del Norte Grande de Chile, la comunidad quechua de Ollagüe comienza un proceso reciente de conformación, el que en este caso puntual ha sido definido como Etnogénesis: “Esta comunidad está integrada por una población indígena quechua parlante que está en vía de constituirse como pueblo, a través de un proceso reciente de génesis identitaria conocido como etnogénesis”⁽¹¹⁾

En el caso de las comunidades quechua de la I Región de Chile es menos la información que se maneja. En el caso específico del espacio social andino de Tarapacá sabemos que las comunidades quechua se encontrarían en la localidad de Mamiña (comuna de Pozo Almonte), Camiña (Comuna de Camiña) y Miñi-Miñe (Comuna de Huara). Estas localidades se ubican en el sector de la precordillera y valles bajos de la Provincia de Iquique, aproximadamente a una altura de 2.700 m.s.n.m.

⁽¹⁰⁾ Para profundizar sobre este punto véase José Luis Martínez Papeles distantes, palabras quebrantadas. Las informaciones sobre lipes en el siglo XVI. En Albó, Arratia, Hidalgo, Núñez, Llagostera, Remy y Revesz (comps.): *La integración surandina cinco siglos después*. Estudios y debates andino, Taller de estudios andinos – Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas. Cuzco. 1996.

⁽¹¹⁾ Bengoa, José (comp.) La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile. Cuadernos Bicentenario. Santiago. 2004. pág. 201.

Figura 1: Localidades de la Región de Tarapacá donde se encuentran comunidades quechua.



Fuente: SERNATUR.

No todas estas comunidades estarían conformadas como “comunidades indígenas” jurídicamente reconocidas (hasta el presente están conformadas como comunidad indígena la Comunidad Indígena quechua de Mamiña (1998) y la Comunidad Indígena quechua de Miñi Miñe (2001)), pero es en estos sectores donde se detectarían procesos de emergencia quechua. En el caso de la actual XV Región, sería

específicamente en la localidad de Belén donde existirían grupos que en la actualidad plantean una pertenencia a la etnia quechua.⁽¹²⁾

A diferencia de la comunidad quechua de Ollagüe, las comunidades de la XV y I Región no manejan en el presente la lengua quechua (aunque en la historia oral de Mamiña se menciona que los “abuelos” habrían hablado quechua), por lo que basan su identidad cultural principalmente en la conexión que tendrían sus localidades de origen con los asentamientos incas en esta zona, es decir, basan su pertenencia principalmente en rastros arqueológicos, tales como tambos, tramos del camino del Inka, entre otros, que los ligarían con el imperio incaico. A cerca de los quechuas de Mamiña, Sergio González señala lo siguiente:

“Cabe agregar que hoy, producto de una acción de recuperación cultural realizada por Conadi, los habitantes de Mamiña se consideran no solamente integrantes del mundo andino, sino aymaras tal como sus vecinos del piso ecológico siguiente: el altiplano. Esto es significativo, porque precisamente el proceso de chilenización y de modernidad en general, hicieron negar a los habitantes de muchos valles, en especial Mamiña, su origen indígena por un lado y aymara por otro, puesto que han llegado a postular un origen quechua

⁽¹²⁾ José Moruna. Entrevista personal realizada en diciembre de 2006. El entrevistado es funcionario del Programa Orígenes en Iquique.

(producto de la existencia de un camino del Inca que llevaba hacia sus cotizadas termas) de su identidad”⁽¹³⁾

Sobre la comunidad quechua de Miñi Miñe, sabemos que se constituyen como Comunidad indígena el año 2001. Veamos su presentación:

“Somos una comunidad indígena quechua ubicada en el territorio denominado Miñi Miñe con una extensión de 1.700 kilómetros cuadrados. Una población cercana a los 200 habitantes, dividida en distintos poblados, tales como Miñi Miñe, Minita, Chapaja, Cuanaya, Cutismaya, Quipinta, Suca y Liga. Nos agrupamos en torno a la idea básica de protección de nuestra cultura Quechua ancestral, de nuestro territorio y todo lo que ello implica como herencia de nuestros antepasados y con la idea de perseguir un desarrollo sustentable (no dañar a la Pachamama), bajo las premisas de respeto mutuo, tanto de nosotros hacia el mundo privado y público como viceversa. Sin embargo, sabemos claramente que el poder se encuentra fuera de nuestro alcance y por lo tanto, debemos cuidarnos de forma inteligente y respetuosa aplicando a la estrategia niveles de fe, organización, mantención de nuestras costumbres, desarrollo sustentable, imposición del respeto, capacidad de conocer el contexto político-

⁽¹³⁾ González, Sergio. “El aymara chileno y la escuela pública” en Revista de Educación, Ministerio de educación, Chile. Octubre – noviembre 2004, edición N° 315.

social que nos rodea e integramos a los marcos legales con el fin de obtener y alcanzar los objetivos trazados”⁽¹⁴⁾

Sobre los quechuas de Camiña no encontramos información en medios de comunicación masiva, y hasta el presente no se encuentran registradas comunidades indígenas quechua en este sector (las comunidades indígenas que existen son aymaras). Sin embargo a partir de entrevistas realizadas en terreno pudimos ver que este proceso es incipiente y que estaría provocando diversos conflictos al interior de la localidad, incluso al interior de familias; pues dentro de una misma familia habrían miembros que se autodefinen como quechuas y otros como aymaras⁽¹⁵⁾.

Los discursos identitarios de las comunidades quechuas del espacio social andino de Tarapacá no tienen relación con lo manifestado por la comunidad quechua de Ollagüe, pues en las primeras, a partir de lo visto en terreno, su discurso identitario es más localista, es decir, la localidad de origen se utiliza para explicar su pertenencia a la etnia quechua, y si es que existiera un vínculo con poblaciones de otras regiones, este sería con Perú (*los quechuas de acá son los quechuas del Perú*⁽¹⁶⁾) y no con Bolivia como la comunidad de Ollagüe, e incluso en el caso puntual de la comunidad quechua de Mamiña existe un discurso identitario que marca claros límites con

⁽¹⁴⁾ Martín Chambe, dirigente de la Comunidad Indígena quechua de Miñi Miñe en www.minimine.portalciudadano.cl

⁽¹⁵⁾ Vivian Gavilán, entrevista personal realizada en noviembre de 2006 en Iquique. La entrevistada es profesora de la Universidad Arturo Prat.

⁽¹⁶⁾ Esta idea aparece en varias entrevistas que se realizaron a los miembros de la comunidad quechua de Mamiña. Posteriormente serán presentados estos datos.

Bolivia, señalando que los habitantes del altiplano serían bolivianos y que los de la precordillera no.

Acá aparece otro aspecto que diferencia los discursos identitarios de las distintas comunidades quechuas del norte de Chile, que es su pertenencia a distintos pisos ecológicos; mientras los de Ollagüe señalan que serían un grupo humano con una larga raigambre en el espacio altiplánico, los de Mamiña, por ejemplo, señalan que son quechuas justamente porque son de la precordillera, asegurando que la precordillera siempre ha sido quechua, y que los quechuas nunca estuvieron en el altiplano.

Lo cierto es que es poco lo que se sabe sobre las comunidades quechuas del Norte Grande de Chile. Son escasos los estudios con los que contamos y en cuanto al número de población autoreconocida como quechua en Chile sólo contamos con las cifras arrojadas por el censo de 2002, pues en los censos de población anteriores la categoría de “quechua” no existía.

Según estas cifras el total de población quechua en el país sería 6.175 personas (0.89% del total de población a nivel nacional, que pertenece a una etnia), las que principalmente se encontrarían en la I Región de Tarapacá⁽¹⁷⁾ (1.025 personas), en la II Región de Antofagasta (2.038 personas) y en la Región Metropolitana (1.599 personas).

⁽¹⁷⁾ En estas cifras está contenida la población que se define como perteneciente a la etnia quechua de la actual XV región.

Más allá de las diferencias entre los discursos identitarios de las distintas comunidades quechuas, actualmente se organizan socialmente bajo diversas modalidades. Por una parte existiría el “Consejo del Pueblo indígena quechua – Chile”, el que incluiría a la comunidad quechua de Ollagüe, a la de Mamiña y a la de Miñi-Miñe. Este Consejo buscaría: “Recuperar el territorio que por derecho y justicia (entre ellos el consuetudinario) le corresponde (con sus derechos y obligaciones) al Pueblo Indígena Quechua en Chile (...) Avanzar en el reconocimiento y valoración de esta cultura andina minoritaria del norte del país.”⁽¹⁸⁾

Por otro lado, a través de Internet podemos ver que existe una organización llamada “Consejo Nacional Indígena Quechua” y que cuyo presidente sería Eduardo Alata Godoy. Más antecedentes que estos no tenemos.

Por último, en un plano más local existirían organizaciones territoriales o las comunidades indígenas estipuladas por la ley 19.253, como por ejemplo, la “Comunidad Indígena Quechua de Mamiña” o “Comunidad Quechua de Ollagüe” o “Comunidad Indígena Quechua de Miñi-Miñe”.

Hemos visto a partir de esta breve revisión lo poco y nada que se conoce de los quechuas en el Norte Grande del país, en gran medida porque, como se ha advertido sería un proceso de “génesis identitaria” bastante reciente, sobre todo en Tarapacá.

⁽¹⁸⁾ Octavio Herrera Estica, ex dirigente de la Comunidad Indígena quechua de Mamiña. En www.serindigena.cl

La “aparición” quechua en el norte de Chile, que específicamente en el caso de Ollagüe ha sido clasificada como etnogénesis, no sería el único caso de aparición indígena en América latina, en este contexto se ha hablado del “despertar de los grupos étnicos” o bien de la “emergencia indígena”⁽¹⁹⁾.

En algunos casos estos procesos de emergencia indígena son leídos como fenómenos netamente políticos, como creaciones modernas que tendrían que ver con la reformulación de la relación entre los Estados nacionales y los grupos étnicos⁽²⁰⁾ (reformulación que en el caso de algunos países latinoamericanos coincide con el retorno a la democracia en los distintos Estados nacionales).

Efectivamente el “despertar de los grupos étnicos” en Latinoamérica se enmarca en un contexto de apertura y reconocimiento de los Estados hacia los pueblos indígenas⁽²¹⁾. En el caso chileno esto se observa con mayor fuerza a principios de los noventa, con el retorno a la democracia, periodo en el cual se establece una propuesta concreta frente a la temática indígena, la cual surge del diálogo establecido entre el Estado y los pueblos indígenas del país. Dicho acuerdo es el llamado “Pacto de Nueva Imperial”⁽²²⁾. En él se estipula la creación de una Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) la cual tiene por función implementar una Ley Indígena y

⁽¹⁹⁾ Véase José Bengoa en “La emergencia indígena en América latina”. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile. 2000; Miguel Bartolomé en “Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México”. Siglo XXI-INI, México. 1997.

⁽²⁰⁾ Véase Christian Gross “Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad”. En Reina, L. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A.. México. 2000.

⁽²¹⁾ Para profundizar sobre los procesos de reconocimiento indígena en Latinoamérica véase José Bengoa en “La emergencia indígena en América Latina”.

⁽²²⁾ Gobierno de Chile, MIDEPLAN; 2004.

una institucionalidad atingente a la materia. De este modo la apertura a la “diversidad” se concreta, finalmente, en la Ley 19.253, llamada también Ley indígena, promulgada en octubre de 1993, y en la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)⁽²³⁾.

En esta nueva relación los grupos étnicos se convierten en objeto de intervención estatal, pasan a ser beneficiarios de recursos fiscales destinados exclusivamente a ellos, como derechos sobre tierras, becas para la educación y un sinfín de recursos concursables mediante la formulación de proyectos para el “desarrollo” indígena. Esta intervención paternalista ha generado, en muchos casos, que grupos indígenas adopten una etnicidad estratégica e instrumentalizada, es decir, como un medio para obtener los beneficios ofertados por el Estado⁽²⁴⁾.

Sin duda que con la formulación de este “nuevo trato”, en el espacio social andino de Tarapacá las relaciones se empiezan a estructurar en virtud de la etnicidad, se construye un discurso étnico genérico que desde este momento comienza a unificar y cohesionar; en otras palabras, a partir de este contexto político se “aymariza” este espacio social, como una estrategia política de representación y participación.

⁽²³⁾ “La CONADI es el organismo encargado de promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado a favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas en lo económico, social y cultural, así como de impulsar su participación [pueblos indígenas] en la vida nacional” (Gobierno de Chile, MIDEPLAN; 2004)

⁽²⁴⁾ Véase Christian Gross “Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad”. En Reina, L. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. México. 2000.

Sin embargo ¿qué habría pasado en el plano de las adscripciones? Héctor González y Vivian Gavilán (1990) señalan que antes de la ley indígena no existía dentro de la población andina de Tarapacá un término identificatorio global, que unificara a todos los miembros del espacio social andino de Tarapacá como un grupo étnico o como “los aymaras”, y que las adscripciones en este espacio tendrían que ver con identificaciones residenciales o locales (por localidad de origen).

Entonces, mirando este escenario ¿cómo podríamos entender la emergencia quechua en Tarapacá?, ¿a qué responde esta diferenciación?, ¿en qué planos funcionaría “lo quechua”?

Debido a las características del fenómeno de emergencia quechua en el Norte Grande de Chile, podríamos pensar que actualmente “lo quechua” no sería una categoría homogeneizadora, es decir, que, si bien estos grupos se incorporan a la categoría de “pueblos originarios” bajo la denominación de quechuas, en cuanto a los procesos identitarios habría una multiplicidad de configuraciones. Por lo mismo cabe preguntarnos cómo se está configurando identitariamente “lo quechua” en las distintas comunidades locales de Tarapacá.

Para respondernos esta pregunta, en el presente estudio se caracteriza, a partir de data empírica, el proceso de construcción identitaria quechua específicamente en la localidad de Mamiña, pues en esta localidad ha sido más visible el proceso de emergencia quechua, es decir, ha existido un mayor nivel de difusión sobre todo en medios de comunicación masiva, en los que aparece un discurso que expresa la

pertenencia de la población mamiñana a la etnia quechua. A la vez, la población regional reconoce como quechua, principalmente, a la gente de Mamiña; en efecto, al preguntar sobre los quechuas de Tarapacá lo primero que se nos indica es que principalmente los mamiñanos se estarían identificando con esta etnia.

“Los quechuas [en Tarapacá] se encontrarían en Mamiña y Miñe Miñe. En Camiña no, porque Camiña es más alto, aquí existe un fuerte contacto con los de altiplano (...) Mamiña es un poblado más pequeño, y siempre se han sentido distintos. Ahora se identifican como quechua. En Miñe Miñe un dirigente plantea que en realidad serían quechuas, no aymaras como antes se identificaban. El proceso [de diferenciación] es menos fuerte”⁽²⁵⁾

Mamiña es una localidad que pertenece a la comuna de Pozo Almonte; una de las ocho comunas rurales de la Región de Tarapacá, que tiene una superficie comunal de 13.765,80 km² y una densidad poblacional de 1.4 hab./ km² ⁽²⁶⁾.

En la comuna de Pozo Almonte se distinguen tres unidades geomorfológicas básicas: cordillera de la costa, depresión intermedia y precordillera. Mamiña, específicamente se encuentra en la precordillera, sector con presencia de serranías *disectadas por la erosión de las aguas y por la acción corrosiva de los flujos eólicos*⁽²⁷⁾. De este modo esta unidad está compuesta por sectores serranos y por valles.

⁽²⁵⁾ Fresia Vilca entrevista personal realizada en noviembre de 2006 en Iquique. La entrevistada es funcionaria aymara de CONADI Iquique. Cuaderno de campo.

⁽²⁶⁾ Comuna de Pozo Almonte, Ficha comunal en www.sinim.gov.cl

⁽²⁷⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte, Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

La localidad se ubica en estos últimos, a una altura de 2.700 m.s.n.m, los que también son llamados “quebradas” por su carácter abrupto y angosto. Estas formaciones orográficas presentan condiciones hídricas propicias para la agricultura de zonas áridas, por lo que han sido escogidas, desde el punto de vista humano, como lugares de asentamiento⁽²⁸⁾.

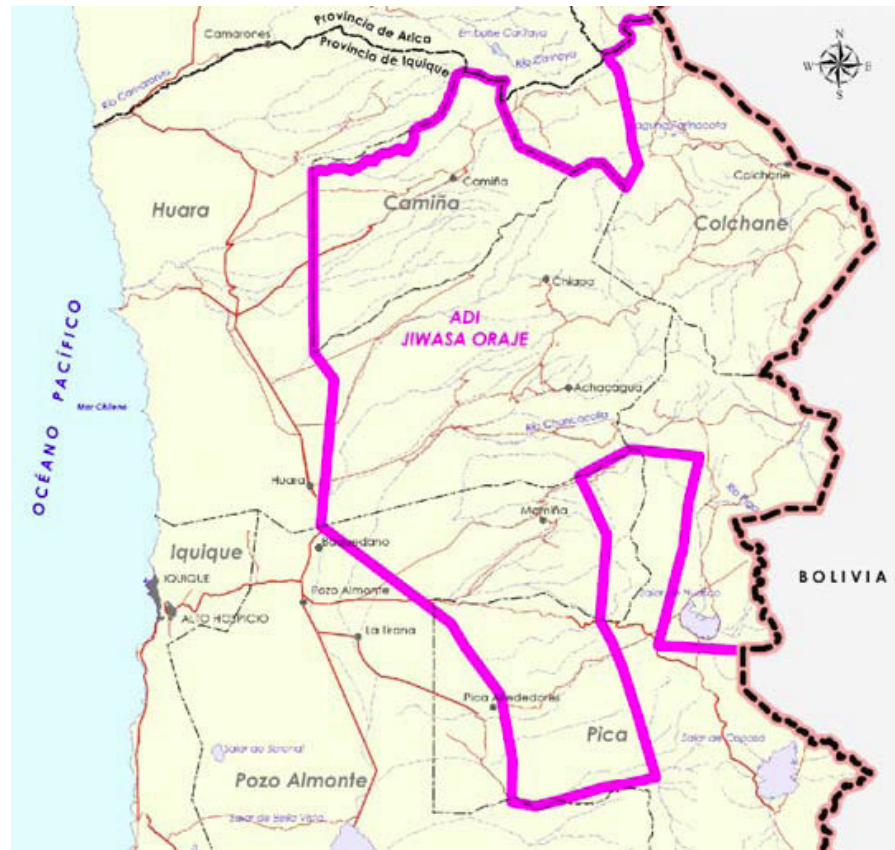
Debido a la presencia de población indígena en el sector precordillerano de la comuna de Pozo Almonte, la legislación indígena de Chile ha definido la precordillera como área protegida. Estas áreas han sido denominadas como Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), las que “se definen como espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio de los indígenas y sus comunidades”⁽²⁹⁾

En el caso de la Comuna de Pozo Almonte el ADI comprende, territorialmente, el sector de Mamiña, Parca y Macaya. Esta ADI recibe el nombre de “Jiwasa Oraje” e integra a partes del territorio de las comunas de Colchane, Huara, Camiña, Pica y Pozo Almonte.

⁽²⁸⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte, Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

⁽²⁹⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte, Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

Figura 2: Límites del ADI Jiwasa Oraje



Fuente: Instituto de Estudios Indígenas Universidad de La Frontera. PROYECTO N° 050317-044.

El ADI Jiwasa Oraje ha sido organizada en diez ecozonas, las que tienen su propio comité territorial, estos son: Isluga, Cariquima, Mamiña, Parca, Pica, Matilla, Tarapacá Alto, Tarapacá Bajo, Camiña Alto y Camiña Bajo⁽³⁰⁾.

⁽³⁰⁾ Los límites del ADI son los siguientes: Norte: Desde la Quebrada de Suca o Nama, en la cota 1266 msnm, por la Sierra de Uscana, hasta la frontera con Bolivia; Este: Límite con la frontera boliviana; Sur: Carcañal Diablo Marca, por las quebradas de Sotocaya, de Cuevitas y de Noasa; Oeste: el trazado cruza por la oficina Mapocho, cota 1.130 y río seco.

La definición del ADI Jiwasa Oraje se realizó a partir de los siguientes elementos⁽³¹⁾: existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas, homogeneidad ecológica, dependencia de recursos naturales, antecedentes jurídicos (Ley indígena).

De todas las comunas que forman parte de ADI Jiwasa Oraje, Pozo Almonte es la que menos habitantes ADI registra:

Tabla N° 1: Habitantes ADI Jiwasa Oraje por comuna.

Comuna	Hab. Comuna	Hab. ADI	% Pob. ADI Comunal
COLCHANE	1.587	1.489	93.8
HUARA	1.972	930	47.0
CAMIÑA	1.422	404	28.4
POZO ALMONTE	6.322	358	05.6
PICA	2.512	575	22.8
TOTAL	13.815	3.756	27%

Fuente: CONADI 2000

Según el PLADECO de la comuna de Pozo Almonte esta situación se debería a que en los sectores de valles bajos y de la pampa, por efecto de diversos factores externos habría menor presencia indígena.

“El Área de Desarrollo Indígena corresponde a un sector conocido como “Pueblos del interior”, la cual en términos de identificación étnica o presencia étnica, puede dividirse en dos sectores, los sectores altos de la cordillera y los sectores de valles bajos y de la pampa, en donde por efecto de la ocupación

⁽³¹⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte, Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

hispana y de los fenómenos migratorios desarrollados en la región, como consecuencia de la explotación salitrera, el puerto libre de Arica y la Zona Franca de Iquique, se observa una mayor presencia de no indígenas, mestizos y agricultores no indígenas”⁽³²⁾

Actualmente en Mamiña viven 548 personas, de las cuales 317 son hombres y 231 mujeres. Según grupos de edad la población se distribuye de la siguiente manera:

Tabla N° 2: Población por sexo y grupos de edad.

POBLACIÓN POR GRUPOS DE EDAD	HOMBRES	MUJERES
Menor o igual a 4 años	20	17
Entre 5 y 9 años	20	15
Entre 10 y 14 años	22	20
Entre 15 y 19 años	16	24
Entre 20 y 24 años	25	14
Entre 25 y 29 años	33	16
Entre 30 y 34 años	35	18
Entre 35 y 39 años	30	20
Entre 40 y 44 años	28	15
Entre 45 y 49 años	18	12
Entre 50 y 54 años	12	8

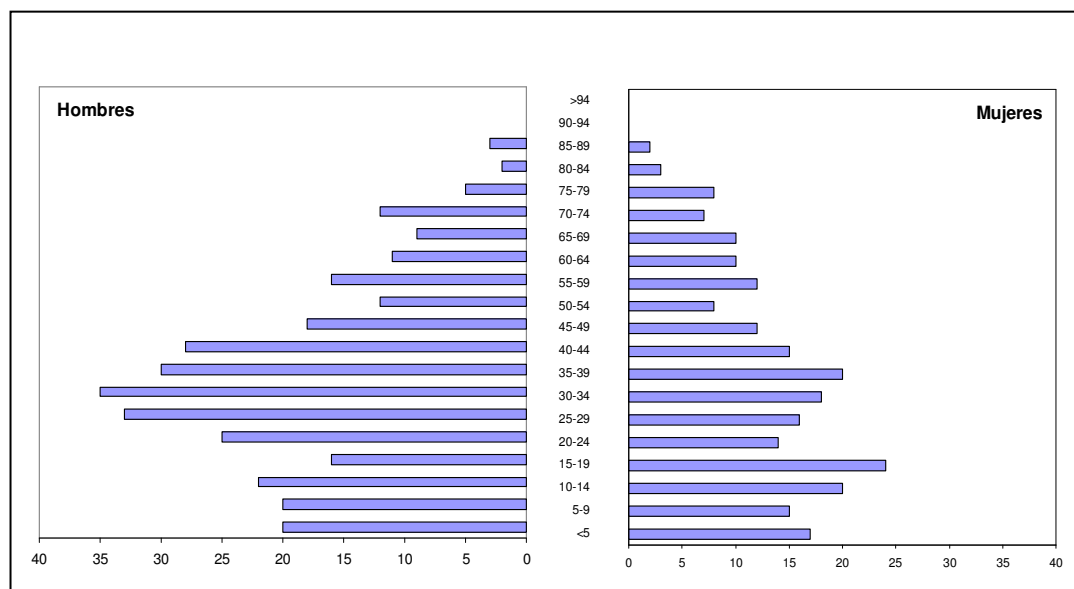
⁽³²⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte, Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

Entre 55 y 59 años	16	12
Entre 60 y 64 años	11	10
Entre 65 y 69 años	9	10
Entre 70 y 74 años	12	7
Entre 75 y 79 años	5	8
Entre 80 y 84 años	2	3
Entre 85 y 89 años	3	2
Entre 90 y 94 años	0	0
Mayor a 94 años	0	0

Fuente Censo 2002, INE.

Podemos ver que esta población se concentra principalmente en los grupos de edad que van desde los 25 años a los 44 años (35,5%). El crecimiento de la población no es sostenido sino que desde los 25 años hay un aumento importante específicamente de los hombres, lo que puede tener que ver con migraciones de hombres a Mamiña para trabajar en las mineras. En el caso de las mujeres vemos que los grupos de edad fluctúan, esto lo podemos ver en la siguiente pirámide de población:

Figura 3: Pirámide de Población de Mamiña por sexo y edad



Fuente: Elaboración propia de acuerdo al censo 2002

En general podemos ver que la pirámide nos muestra una importante movilidad en la población. En el caso de las mujeres vemos que a los 15 años se registra un aumento significativo, aspecto curioso en tanto que justamente a esta edad las mujeres de Mamiña, según lo señalado en las entrevistas, bajan hacia Iquique o Alto Hospicio a terminar sus estudios, pues en Mamiña la escuela llega hasta la enseñanza básica, lo que nos puede estar indicando que a Mamiña llegan mujeres de otros sectores.

Por el contrario, a los 19 años las mujeres se van de la localidad y justamente a esta edad comienzan a llegar hombres. Desde los 25 a los 39 años aumenta el número de mujeres en forma paulatina al igual que los hombres. Llama la atención que el grupo de edad predominante corresponde al grupo de población económicamente activa, lo

que podría estar indicando que Mamiña posiblemente sea un foco atractivo para llegar a trabajar.

Esta población principalmente trabaja en el sector terciario de la economía, destacando las actividades de hoteles y restaurantes, actividades inmobiliarias y servicios comunitarios, aunque también hay un porcentaje importante (28,3%) que trabaja en el sector primario.

Tabla N° 3: Población de Mamiña económicamente activa, por rama de actividad económica.

SECTOR	ACTIVIDAD	POBLACIÓN	%
PRIMARIO	Agricultura, ganadería, caza, silvicultura.	13	4,8
	Pesca	1	0,3
	Explotación de minas y canteras	62	23,2
SECUNDARIO	Industria manufacturera	22	8,2
	Electricidad, gas y agua	6	2,2
	Construcción	14	5,2
TERCIARIO	Comercio	10	3,7
	Hoteles y restaurantes	33	12,3
	Transportes y comunicaciones	10	3,7
	Intermediación financiera	0	0,0
	Actividades inmobiliarias	25	9,3
	Administración pública	11	4,1
	Enseñanza	15	5,6
	Servicios sociales y salud	8	2,9
	Servicios comunitarios	24	8,9
	Servicio doméstico	8	2,9
	Organizaciones extraterritoriales	0	0,0
Ignorado	0	0	
	Buscan trabajo por primera vez	5	1,8

Fuente: Censo 2002, INE.

En cuanto a la situación laboral la población de Mamiña se encuentra principalmente en las categorías de “trabajando por ingreso” (34,3%), “trabajador asalariado” (26,1%) y “en quehaceres del hogar” (8%). En cuanto a los grupos de ocupación la mayoría se encuentra en la categoría de “trabajadores no calificados” (23,3%), en segundo lugar en la categoría de “técnicos y profesionales de nivel medio” (17,7%), en tercer lugar en “oficiales, operarios y artesanos de artes mecánica y de otros oficios” (14,9%), y por último, en la categoría de “trabajadores de los servicios y vendedores de comercio y mercado” (12,1%)⁽³³⁾.

En la tabla N° 3 podemos ver que la actividad más relevante en Mamiña es la minería, cuyo principal exponente es el desarrollo del proyecto minero Cerro Colorado, que se ubica a 12 Km. de Mamiña. Este yacimiento es uno de los tres yacimientos de cobre más grandes de la región y comenzó a operar el año 1994, provocando un aumento paulatino de la población local y también comunal.

Debemos mencionar que a nivel comunal la minería también es la actividad principal, no sólo en la actualidad, sino que el origen mismo de la comuna estaría estrechamente ligado a la actividad minera: “Pozo Almonte surgió a fines del siglo XIX por la actividad emanada de las diferentes oficinas salitreras del sector, pues aquí se instalaron los negocios que abastecían a las oficinas del sector (...) su origen y evolución se remonta a tiempos del salitre, permaneciendo en su territorio una serie

⁽³³⁾ INE censo 2002.

de ex oficinas y campamentos vinculados a esa actividad, de los cuales los más simbólicos son Santa Laura, Humberstone y Victoria”⁽³⁴⁾

En la historia oral de Mamiña también se manifiesta la relación histórica entre los mamiñanos y las oficinas salitreras. Muchos de los mamiñanos trabajaron en los yacimientos salitreros, por lo que podríamos pensar que la importancia de la actividad minera en la localidad no es reciente.

“Yo estuve en Humberstone, trabajé ahí (...) imagínese en ese tiempo, pagábamos dos pesos de pensión, y nos daban desayuno, el almuerzo, *lunch* y la comida (...) a las cuatro de la noche nos daban una botella y un *sandwich* de carne, imagínese, en cambio ahora se come *escasitamente* dos veces al día no más ja, ja, ja (...) así era en la pampa (...) yo ya estaba acostumbrado, eso hacían en la oficina, fue muy bonito, era muy bonito ahí, allá no había cesantes, todo el mundo trabajaba (...) también la gente tenía su ropa para vestirse, todas las personas que llegaban a trabajar a la pampa la compañía les daba sacos harineros, para que se hicieran camisas. Yo me mandé a hacer esas camisas y por acá era el cuello [por el hombro], y eran de manga larga (...) le llamaban jota a esas camisas. Y los pantalones también los forraban con ese saco, habían personas especialistas que los forraban. Igual los zapatos, les llamaban los calamorros”⁽³⁵⁾.

⁽³⁴⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte, Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

⁽³⁵⁾ Adrián Bacion, miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre de 2006 en Mamiña.

Cabe destacar que no sólo se vincularon a las oficinas salitreras como trabajadores de la faena, sino que también como proveedores de productos agrícolas:

“...yo le voy a hablar del año ´40. Aquí se producía de todo, la zanahoria, el ajo, las papas, la acelga, toda clase de verduras. En ese tiempo no habían vehículos para llevarlas a Iquique, así que todos los veteranos iban en lomo de animal a vender a las oficinas salitreras, salían a las 8:00 de la mañana de acá, llegaban a Dupliza y ahí descansaban, ahí salían a las 5:00 para llegar a las 6:00 o 7:00 de la mañana a Humberstone, Santa Laura, a Huara..., toda la noche andaban. Cada 15 días hacían un viajecito para abajo”⁽³⁶⁾.

La actividad agrícola en la actualidad no se estaría desarrollando de manera importante; paradójicamente, producto del impacto de la minería; a saber, escasez de agua⁽³⁷⁾, y contaminación.

“... afectan básicamente a la disponibilidad y calidad de los suelos agrícolas por desertificación y sales, escasez para agua de riego y competencia por las aguas subterráneas con las compañías mineras tales como Cerro Colorado (...) riesgo de desbordes de tranques de relaves (Minera Cerro Colorado), emisión

⁽³⁶⁾ Adrián Bacian, miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre de 2006 en Mamiña.

⁽³⁷⁾ La mayoría de los derechos de aprovechamiento de agua constituidos en la comuna de Pozo Almonte está en manos de empresas mineras y de la empresa de agua potable de Iquique (ESSAT S.A.)

de contaminación del aire (...) emisión de material particulado (Minera Cerro Colorado)”⁽³⁸⁾

Sin embargo, en el PLADECO se señala que las compañías mineras y las comunidades afectadas mantienen una buena relación. En el caso específico de la minera Cerro Colorado se señala que mantiene líneas de apoyo hacia las comunidades, lo que permitiría el desarrollo de iniciativas importantes para los habitantes del sector, como por ejemplo los microcampos de cultivos experimentales en la localidad de Parca, los que han introducido especies como brócoli, lechuga *bix*, melones *honey dew*, pepino *dacher*, sandias, zapallos italianos, pimientos y flores como gladiolos y claveles.

En el caso de la localidad de Mamiña sabemos que la minera Cerro Colorado habría instalado un sistema de Internet inalámbrico en la localidad, habría trabajado en el arreglo de caminos y en la reparación de la iglesia, y en el caso específico de la comunidad indígena quechua los habría ayudado con el reconocimiento del “territorio quechua”⁽³⁹⁾

Sin embargo los habitantes de Mamiña están concientes de la contaminación y del daño en general que provoca la minera en la localidad, y perciben el “apoyo” de Cerro Colorado como una estrategia para que “no haya ruido”.

⁽³⁸⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte. Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

⁽³⁹⁾ Nataly Olivares. Ex secretaria de la comunidad indígena quechua de Mamiña.

“... la empresa Cerro Colorado nos ayudó a hacer un estanque porque todo el tiempo el agua bajaba (...) y ahora después a cada vecino le dio una caseta, un lavamanos, un *water*, una ducha..., nos dio la empresa Cerro Colorado. Claro que no lo está regalando, porque ellos nos están echando el polvito.., nosotros cosechamos los membrillos hasta el mes de abril y salen así chiquititos, ahora ya no salen amarillos, salen con unas manchitas, ya no maduran amarillos, entonces para que nos quedemos calladitos nos están tirando eso (...) ahí tiene Parca po, antes toda la gente iba allá, los perales llenitos de peras, así bonitos, y ahora no hay peras po, el polvito lo envenenó, las ciruelas, igual que en Quipisca, el polvo los envenena, por eso Colorado nos ayuda, para que estemos calladitos no más, si no nos está dando porque sí, nos está dando para eso.”⁽⁴⁰⁾

En el presente el desarrollo de la actividad minera estaría muy ligado al desarrollo de otras actividades, sobre todo del sector económico terciario, tanto en la comuna como en la localidad. De este modo la minería tendría un efecto multiplicador, en tanto que, por un lado, se instalan empresas de apoyo a la minería (como talleres, maestranzas, entre otras) en sectores poblados cercanos al yacimiento, lo que genera más empleos. Por otro lado, se desarrolla el sector de los servicios, debido a que el personal de la

⁽⁴⁰⁾ Adrián Bacian, miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre de 2006. Mamiña.

minera (muchos de ellos provenientes de otros lugares del país) requiere proveerse de distintos servicios ofrecidos en la comuna.⁽⁴¹⁾

En Mamiña esto se observa principalmente en el desarrollo de la actividad hotelera, que como vimos en el cuadro N° 3 es la segunda actividad más importante en la localidad. En el presente los hoteles de Mamiña se encuentran completamente ocupados por el personal de la minera Cerro Colorado, orientando sus servicios exclusivamente a los requerimientos de la minería.

Sin embargo, algunos miembros de la localidad no perciben esta situación como positiva, en la medida que ya no quedaría alojamiento para los turistas, quienes visitan la localidad principalmente por las termas. De este modo, las demás actividades asociadas al turismo se ven perjudicadas.

Esta situación provocaría que sólo obtengan ganancias los dueños de los hoteles (muchos de ellos “afuerinos”) y no la totalidad de la comunidad, pues los turistas, ahora, sólo irían a Mamiña por el día, reduciéndose así la ganancia obtenida por el cobro de la entrada a los centros termales.

“...es desfavorable para el turismo porque todos los hoteles tienen mineros y el turista no tiene donde hospedar. Entonces, eso es en contra porque acá gana el hotelero y a las termas no llega casi nunca la gente, ¿por qué? Porque ya no viene turismo y si viene turista viene por el día (...) y tampoco es beneficioso

⁽⁴¹⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte. Plan de Desarrollo Comunal 2000.

para el pueblo porque es tan corto el tiempo, que ya no alcanza a ir a los barros chinos, no alcanza a ir a las termas, y el hotel donde se hospedan no más pasan el día, un paseito para allá para acá y paré de contar, se terminó el tour (...) Entonces ahí es el caballero [Gumersindo Mamani -inmigrante aymara- dueño del hotel Kusitambo] al que le es favorable, pero al pueblo no”⁽⁴²⁾.

En cuanto a lo étnico la población de Mamiña adscribe principalmente a las etnias quechua (19,8%) y aymara (18,4%), aunque cabe destacar que la mayoría de la población declara no pertenecer a ninguna etnia (59,8%)

Tabla N° 4: Habitantes de Mamiña según grupo étnico

ETNIA	POBLACIÓN
Alacalufe	0
Atacameño	1
Aymara	101
Colla	0
Mapuche	9
Quechua	109
Rapa Nui	0
Yámana	0
Ninguna de las anteriores	328

Fuente: censo 2002 INE.

⁽⁴²⁾ Iris Caqueo. Miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre de 2006. Mamiña.

Según el PLADECO la presencia de población aymara en la comuna de Pozo Almonte respondería al proceso de migración de los habitantes provenientes del altiplano (especialmente de la comuna de Colchane y Altos de la comuna de Pica) hacia la comuna de Pozo Almonte.

Este fenómeno se considera como una suerte de “población de reemplazo” de los habitantes locales originales, los que por su parte habrían migrado, principalmente, hacia los centros urbanos de la región. De este modo se propone que:

“Los aymaras van copando los espacios dejados por los campesinos de la precordillera y población migrante extraregional, producto del *boom* de la instalación de las empresas mineras en la zona (...) las que atrajeron gran población de otras regiones del país, para prestar servicios, ya sea en las empresas contratistas instaladas en Pozo Almonte e Iquique y/o para trabajar en las mineras”⁽⁴³⁾

Llama la atención que cuando se hace referencia a las poblaciones de la precordillera de la comuna de Pozo Almonte, se les denomina como campesinos, sin hacer mención al componente indígena; más bien, se señala que la población indígena que actualmente vive en la comuna habría llegado producto del proceso de migración aymara señalado.

⁽⁴³⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte, Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

Los habitantes “oriundos” (utilizando una expresión local) de Mamiña explican de manera similar la presencia aymara en la localidad; los aymaras habrían llegado a Mamiña, no serían originarios de este lugar.

Los aymaras residentes en Mamiña provienen principalmente de Cancosa, localidad ubicada en el sector alto de la comuna de Pica. Muchos de ellos señalan que tienen un vínculo histórico con Mamiña, que sus antepasados bajaban a esta localidad a intercambiar productos como quínoa, papa chuño, carne de llama, entre otras cosas, y que en la actualidad, y ya desde hace varios años, ellos se habrían establecido en Mamiña⁽⁴⁴⁾, existiendo en el presente población aymara nacida en dicha localidad; no obstante seguirían siendo percibidos como afuerinos por los mamiñanos.

Este sistema de definiciones sobre quiénes son o no de un lugar, expresado en nociones como “oriundo” y “foráneo”, ha sido descrito como uno de los sistemas más estables de identificación en los Andes, el que se habría originado con el ordenamiento territorial instaurado en la colonia; a saber la reducción de indios a pueblos, -vistos desde hoy-, históricos. El pueblo de Mamiña, precisamente, tiene un origen colonial, es un pueblo que se constituye como tal en tiempos coloniales, de este modo, podríamos decir, es un pueblo o comunidad histórica⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴⁴⁾ Debemos dejar claro que la población aymara residente en Mamiña se ha establecido en esta localidad de manera relativamente permanente; permanente porque, por ejemplo algunos tienen hoteles en Mamiña y viven la mayor parte del año en esta localidad, pero “relativamente”, porque ellos mantienen fuertes vínculos con su localidad de origen, es decir, las fiestas importantes no las celebran en Mamiña sino que en Cancosa.

⁽⁴⁵⁾ Véase Hans Gundermann “La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá”. *Revista de Historia Indígena* N° 7. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. 2003.

Actualmente este tema se explica en términos étnicos; los oriundos de Mamiña serían quechuas y los foráneos aymaras. Por lo tanto, la adscripción a lo étnico, específicamente a la etnia quechua, en los habitantes de Mamiña, estará dada por pertenecer o no a Mamiña como veremos en los capítulos siguientes.

Este sistema de identificación se observa también en la organización espacial de la localidad de Mamiña, en la que se distinguen claramente dos sectores; por un lado el casco histórico y, por otro Ipla. El primero “se emplaza en un cerro isla dentro de la quebrada, distribuyéndose con eje en la plaza e iglesia, desde la cual nacen una serie de calles angostas, empedradas, con construcciones de influencia prehispana”⁽⁴⁶⁾. El segundo, correspondería a las laderas del valle, donde se encuentran los terrenos agrícolas, los centros termales y en general los atractivos naturales de la quebrada.

Según la percepción geográfica de los habitantes, Ipla correspondería al sector aymara de Mamiña, en este lugar ellos se habrían asentado formando una suerte de “colonia aymara” en esta localidad. Por su parte, el casco histórico sería percibido como el lugar propio de los “oriundos” de Mamiña, ahora quechuas.

Aparejado al surgimiento de lo quechua en Mamiña se generan conflictos, disputas, la tensión en este espacio se vuelve evidente. Por una parte, la población aymara que vive actualmente en Mamiña niega que los mamiñanos sean quechuas, señalando que antes todos eran aymaras. No obstante, reconoce que sí existiría una diferenciación, pero sólo en tanto mamiñanos, jamás étnica.

⁽⁴⁶⁾ Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte, Plan de Desarrollo Comunal. 2000.

Los mamiñanos, por su parte, señalan que desde siempre han sido quechuas y que su no reconocimiento tendría que ver, por una parte, con que a nivel regional los habrían *colocado a todos en un mismo saco* y, por otra, con que los aymaras asentados en Mamiña habrían querido apropiarse de esta localidad declarando que Mamiña era aymara.

De este modo se vuelve central en la comprensión de este fenómeno la noción de territorio, entendiéndolo como:

“... resultado de la apropiación del espacio en diferentes escalas por los miembros de un grupo o una sociedad. El territorio es el espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas. Esa apropiación que conlleva siempre alguna forma de poder (porque el espacio es un recurso escaso), puede ser de carácter utilitario y/o simbólico-expresivo. Aunque en ciertos casos ambas dimensiones puedan separarse, generalmente son indisociables y van siempre juntas. Por eso el territorio comporta simultáneamente una dimensión material y una dimensión cultural”⁽⁴⁷⁾

El territorio, así entendido, genera, en algunos casos, sentimientos de pertenencia, convirtiéndose así en un espacio de identidad:

⁽⁴⁷⁾ Giménez, G y Heáu Lambert, C. “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”. En Revista Culturales. Vol III. N° 5, ISSN 1870-1191. México. 2007. pág.11.

“La apropiación del espacio, sobre todo cuando predomina la dimensión cultural, puede engendrar un sentimiento de pertenencia que adquiere la forma de una relación de esencia afectiva, e incluso amorosa, con el territorio. En este caso el territorio se convierte en un espacio de identidad o, si se prefiere, de identificación”⁽⁴⁸⁾

Se vuelve central en tanto que, proponemos que para algunos mamiñanos, la motivación principal de emprender este proceso de configuración identitaria como quechuas es la defensa de su territorio, de su localidad de origen, la que estaba siendo “apropiada” por los aymaras. La manera de defenderlo es desde lo étnico, como quechuas ellos pueden imprimir un territorio en cambio como mamiñanos no, pues el Estado se ha preocupado de otorgar ciertos poderes a las comunidades indígenas sobre sus territorios.

Sin embargo debemos tener en cuenta que existen otros factores que influyen en este pertenecer o reconocerse como miembro de una etnia; entre ellos la necesidad de acceder a beneficios, principalmente económicos. En este punto es necesario distinguir, por una parte, los discursos de algunos mamiñanos y, por otra, el discurso del dirigente -que es más político y urbano- en el que vemos que el factor económico se vuelve central. El dirigente, por cierto, no lo manifiesta abiertamente (de hecho es aquí donde encontramos un discurso más esencialista sobre la pertenencia a esta etnia), pero de igual modo se observa, tanto en su discurso:

⁽⁴⁸⁾ Giménez, G y Heáu Lambert, C. *op.cit.*, pág.12.

“No importa que saquen algo [el dirigente de la comunidad quechua de Mamiña refiriéndose a otros dirigentes] pero por lo menos que dejen algo en el pueblo, todas las cosas pueden ser compensables, si ellos hacen algo en el pueblo puede haber su compensación pero que hagan algo (...) si hago un proyecto tengo que sacar un beneficio porque estoy haciendo un proyecto, para una instancia por lo tanto tengo que cobrar mis honorarios”⁽⁴⁹⁾.

... como en la percepción que tienen los miembros de la localidad sobre los dirigentes:

“... la ley dice que los dirigentes se eligen por un año, pero estos caballeros se quedan (...) y ahí está po, lo manejan como, quien dice, de una forma privada (...) yo decía, está bien que un cabro joven de acá, que no ha salido nunca, falta de experiencia, puede cometer errores, pero nombraron a un ingeniero que es de acá también, Capetillo, otro Estica que es contador, han pasado dos años tres meses. Fíjese que cobren 600 mil pesos mensuales, dos años tres meses ¡cuánta plata!, qué es lo que han hecho. Nada (...) ellos lo ven pero no dan cuenta, entregan “pelao”, por eso que hemos avanzado tan poco con lo que pagan los baños [termas], si hubiese sido como era antes..., pucha

⁽⁴⁹⁾ Nivaldo Estica. Presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña, entrevista personal realizada en noviembre de 2006 en Iquique.

habríamos hecho muchas cosas. Los abuelos no eran así, no eran tan pillos, los abuelos hacían las cositas, los canales’⁽⁵⁰⁾

Entonces vemos que lo quechua tiene un fuerte componente estratégico, una motivación muy ligada a la posibilidad de, a través de su pertenencia étnica, acceder a beneficios ofertados por el Estado.

Sin embargo en esta tesis se postula que, si bien la emergencia quechua (reservándonos al espacio local), en tanto grupo étnico, está motivada, en gran medida, por las dinámicas sociales gestadas con el “nuevo trato”, sobre todo responde a diferenciaciones internas/locales que se fueron configurando en el tiempo, y que hasta hace algunos años no estaban permeadas por el lenguaje de la etnicidad.

Por ello, para caracterizar la emergencia quechua en el mundo andino de Tarapacá, es necesario *buscar lo quechua*, si bien en un contexto político, sobre todo en las *fracturas* de este mundo, indagando en los significados que están contenidos en ellas, pues, pensamos, que en esta diferenciación se ponen en juego clasificaciones sociales que han ido configurando las fronteras dentro de este espacio, fronteras, ahora étnicas, que paradójicamente se levantan para diferenciarse de un otro más “indio”, un otro aymara...., *Ser Quechua pero no Indio*. Por lo tanto cobrará vital importancia el espacio mamiñano como espacio de análisis, pues en él encontramos mucho de los significados de estas fracturas.

⁽⁵⁰⁾ Adrián Bacian. Miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre de 2006. Mamiña.

Sobre este proceso de diferenciación es muy poco lo que se sabe, por lo mismo en el presente estudio se caracteriza, a partir de data empírica, el proceso de construcción identitaria quechua, profundizando, primero, en los elementos que está seleccionando esta población para la configuración de su membresía étnica. Segundo, en las motivaciones que existirían para emprender un proceso de diferenciación. Tercero, en qué implica a nivel de relaciones sociales ser quechua. Cuarto, en cómo interactúa la comunidad quechua con el aparato estatal, y por último, teniendo en cuenta que toda configuración identitaria surge en las interacciones sociales, debemos también conocer las relaciones sociales entre los “nosotros” y “los otros”.

Cabe destacar que esta caracterización del fenómeno de emergencia quechua se realiza a partir de cómo es vivido el proceso en la localidad, centrándonos principalmente en las autopercepciones que tienen de sí mismos los miembros de la comunidad indígena quechua de Mamiña, y también en las impresiones que tienen sobre dicha emergencia, por una parte, los habitantes de Mamiña que siendo parte de la comunidad quechua, no se autoperciben como tales y, por otra, los habitantes aymaras que viven en dicha localidad.

Por lo tanto nos encontraremos en un escenario social heterogéneo, complejo, con una multiplicidad de discursos sobre “lo quechua”, diferente a lo que sucedería si abordáramos este fenómeno exclusivamente desde su expresión más política, más urbana, donde aparece un discurso sobre “lo quechua” más consensuado y hermético, discurso que por cierto no dejaremos de lado, pues esta dimensión forma parte del proceso de construcción identitaria quechua.

Este estudio se realizó dentro de los marcos de la metodología cualitativa, utilizando específicamente el método etnográfico. La elección del método cualitativo se hizo básicamente por la necesidad de obtener datos descriptivos, pues la descripción nos permite no sólo obtener datos, sino que profundizar en los significados que subyacen en las conductas y en los relatos de las personas.

“En principio, el planteamiento cualitativo se caracteriza por una concepción de la realidad en tanto sistemas de signos que proclama un intuicionismo que no se limita al desciframiento de las estructuras simbólicas, sino que se basa en la determinación dialéctica del sentido, conjugando la operación de desentrañar significados con los objetivos del estudio (...) No es relevante la cantidad sino la composición adecuada de los grupos, dado que un mayor número de los mismos no supone mayor información, sino que implica mayor redundancia. Así el diseño cualitativo considera un campo heterogéneo y discontinuo, donde el objeto prima sobre el método estructurado.”⁽⁵¹⁾

La metodología cualitativa supone que el investigador es quien realiza una interpretación de la realidad observada, es él quien integra los relatos de los distintos actores sociales en situaciones determinadas a partir de su propia experiencia, por lo tanto es una metodología abierta:

"El diseño cualitativo es abierto, tanto en lo que concierne a la selección de participantes-actantes en la producción del contexto situacional así como en

⁽⁵¹⁾ Guerrero, Luz María. “La entrevista en el método cualitativo”. En www.rehue.csociales.uchile.cl

lo que concierne a la interpretación y análisis- es decir, la articulación de los contextos situacional y convencional- ya que tanto el análisis como la interpretación se conjugan en el investigador (en tanto sujeto de la investigación), que es quien integra lo que se dice y quién lo dice”⁽⁵²⁾

La utilización del método etnográfico fue fundamental al momento de intentar obtener una visión holística de lo que está ocurriendo en la localidad de Mamiña, ya que, la etnografía, como plantea Aguirre Baztán, es el estudio descriptivo de la cultura o de alguno de sus aspectos fundamentales, de una comunidad, a partir de la comprensión global de la misma (Aguirre, B. 1995). De este modo, el enfoque etnográfico nos permite acceder a los significados que subyacen la praxis social en un momento y situación determinada, a partir de la comprensión e interpretación realizada por el investigador.

“La etnografía está orientada fundamentalmente por la significación. Y la significación es respectiva a alguien. El eje de respectividad de la significación lo conforman al menos dos grupos sociales (o dos sistemas): el grupo humano convertido en objeto de estudio y la comunidad científica, y,

⁽⁵²⁾ Delgado, J. y Gutiérrez, J. “Métodos y Técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales” Editorial Síntesis. Madrid. 1995. pág. 77.

por extensión, la sociedad en general a la que el investigador dirige los resultados de su trabajo”⁽⁵³⁾.

El enfoque etnográfico requiere siempre del trabajo de campo, que es “una situación metodológica y también en sí mismo un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por el investigador cuyos objetivos pueden ordenarse en un eje de inmediatez a lejanía”⁽⁵⁴⁾

En este estudio el trabajo de campo fue realizado durante los meses de noviembre y diciembre del año 2006, específicamente en la localidad de Mamiña y en la ciudad de Iquique.

La recolección de información se realizó a partir de múltiples técnicas, entre ellas: la observación participante, la observación pasiva, la entrevista en profundidad o abierta y semi-estructurada.

La observación participante otorga un conocimiento experiencial y directo del fenómeno, lo que permite comprender el fenómeno a partir de la penetración en su contexto, puesto que “ningún fenómeno puede ser entendido fuera de sus referencias espacio-temporales y contexto”⁽⁵⁵⁾. A la vez, esta técnica facilita la aprehensión del fenómeno, en tanto que posibilita la relación directa entre observado y observador en la cotidianidad, posibilita una proximidad con la comunidad.

⁽⁵³⁾ Velasco, H y Díaz de la Rada, A. “La lógica de la investigación etnográfica”. Ed. Trotta. Madrid. 1997. pág. 42.

⁽⁵⁴⁾ Velasco, H y Díaz de la Rada, A. *op.cit.*, pág. 18.

⁽⁵⁵⁾ Aguirre, B. “Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural”. Editorial Boixareu Universitaria Marcombo. Barcelona. 1995. pág. 75.

“La observación participante exige la presencia en escena del observador, pero de tal modo que éste no perturbe su desarrollo; es decir; como si no sólo por el hábito de la presencia del investigador, sino por las relaciones sociales establecidas, la escena contara con un nuevo papel, accesorio a la propia acción, pero incrustado en ella <<naturalmente>>. El supuesto es que no es posible el teatro de la acción social de los grupos humanos con observadores estrictamente externos a la escena, porque la presencia de observadores, de cualquier modo que se produzca, amplía la escena y les involucra. Su presencia es ya, de algún modo, acción social”⁽⁵⁶⁾.

Utilizamos además la observación pasiva, técnica relativamente neutra de recolección de información que permite la observación sin ser participe de la situación. De este modo, el investigador se mantiene como un sujeto externo con el fin de obtener hechos espontáneos (S. Taylor y R. Bogdan. 1992).

Otra técnica empleada para la recolección de datos fue la entrevista, la que, a partir de los discursos sociales, nos permitió indagar en la realidad, introduciéndonos, así, en el universo de significaciones de los actores sociales.

“Si consideramos que la conversación, en situaciones naturales de la vida cotidiana, supone un punto de referencia constante, podremos decir que las entrevistas pasan a constituir una relación diádica canalizada por la discursividad, propia de la cotidianidad, bajo la condición de encuentros

⁽⁵⁶⁾ Velasco, H y Díaz de la Rada, A. “La lógica de la investigación etnográfica”. En www.scribd.com

regidos por reglas que marcan márgenes apropiados de relación interpersonal en cada circunstancia. Estas permiten acceder al universo de significaciones de los actores, haciendo referencia a acciones pasadas o presentes, de sí o de terceros, generando una relación social, que sostiene las diferencias existentes en el universo cognitivo y simbólico del entrevistador y el entrevistado”⁽⁵⁷⁾.

Específicamente aplicamos la entrevista en profundidad o abierta, que nos permitió acceder a hechos relevantes para la población, en la medida que esta técnica supone no guiar la conversación, sino que el propio entrevistado es quién conduce la entrevista según lo que considere importante.

“La entrevista en profundidad se sitúa en un contexto en el cual tanto el entrevistador como el entrevistado cuentan con expectativas explícitas. El entrevistador es quien escucha al entrevistado, animándolo a hablar (...), y quien asume la organización y mantención de la conversación, sin contradecirle. Por su parte, el entrevistado introduce sus prioridades en forma de temas de conversación y prácticas atestiguadas por el investigador, que revelan los nudos problemáticos de su realidad social, tal como la perciben desde su universo cultural (...) Concretamente, se formulan preguntas abiertas, desencadenadas del discurso del informante, que permiten configurar su marco interpretativo”⁽⁵⁸⁾.

⁽⁵⁷⁾ Guerrero, Luz María. “La entrevista en el método cualitativo”. En www.rehue.csociales.uchile.cl

⁽⁵⁸⁾ Guerrero, Luz María. “La entrevista en el método cualitativo”. En www.rehue.csociales.uchile.cl

Este tipo de entrevista se complementó con la entrevista semiestructurada, pues en determinados momentos fue necesario, por el requerimiento de los objetivos, guiar la conversación profundizando en algunos temas.

De este mismo modo fue utilizado el método biográfico ya que nos permitió registrar el proceso de construcción identitaria en el tiempo. Este método implica la:

“(…) la revalorización del actor social (individual y colectivo), no reducible a la condición de dato o variable (o a la condición de representante arquetípico de un grupo), sino caracterizado como sujeto de configuración compleja y como protagonista de las aproximaciones que desde las ciencias sociales se quiere hacer de la realidad social. Se trata de una ruptura epistemológica que conduce a los científicos sociales hacia aproximaciones a unas fuentes de conocimiento social que llevan aparejada la voluntad de profundizar en lo que las personas y los grupos hacen, piensan, y dicen con la finalidad de ensayar interpretaciones de la realidad a partir de la subjetividad individual y grupal, más que a través de deshumanizadoras reglas metodológicas que, a menudo, instrumentalizan la realidad social para dar salida a una realidad autoconstruida y cientifista”⁽⁵⁹⁾.

Dentro de este método encontramos distintas modalidades de hacer registros biográficos, por ejemplo biografías, autobiografías, narración biográfica, relatos de

⁽⁵⁹⁾ Pujadas, J. “Método Biográfico y los géneros de la memoria”. Revista de Antropología Social, N° 9 ISSN: 1132-558X. 2000. pág. 127

vida, historias de vida, fuente oral, documentos personales, entre otras. Para los objetivos de este estudio utilizamos los relatos biográficos, vale decir el registro literal de las sesiones.

La información recolectada a través del método etnográfico y de las distintas técnicas aplicadas fue complementada con revisión de material bibliográfico el que fue utilizado para conocer antecedentes del fenómeno estudiado. Por una parte se revisó información censal del año 2002, específicamente bases de dato de la localidad de Mamiña obtenidas en el Instituto Nacional de Estadísticas. La información estadística consultada se utilizó, principalmente, para caracterizar la situación actual de la población de Mamiña. Por otra parte se revisaron documentos producidos a partir de estudios municipales; tales como el Plan de Desarrollo Comunal de la comuna de Pozo Almonte y artículos de corte sociohistórico elaborados por el departamento de relaciones públicas. Por otro lado, revisamos documentos históricos y estudios sociohistóricos, no con el fin de buscar una continuidad, sino que para rescatar hechos históricos relevantes, tanto para la población como para nosotras en la comprensión del fenómeno actual.

Cabe destacar que en años anteriores realizamos estudios etnográficos en otros sectores de, lo que hasta aquí hemos llamado, el “espacio social andino de Tarapacá”, específicamente en Isluga y Alto Hospicio, el año 2004 y 2005 respectivamente. En estos terrenos se profundizó, principalmente, en las dinámicas sociales y en los sistemas de identificación de la población aymara, en este caso, rural y urbana.

En vista de la constatación de que ciertos sistemas de identificación en este espacio son recurrentes hemos evocado, en algunas reflexiones de esta tesis, la experiencia anterior, pues esta nos permite tener una visión más global del fenómeno estudiado.

II. DISCUTIENDO LA CUESTIÓN INDÍGENA

En la búsqueda de una batería conceptual que nos permita aproximarnos al fenómeno de “emergencia quechua” en Mamiña, nos encontramos con una serie de teorías y conceptos que se han utilizado para comprender la “cuestión indígena” en la actualidad. Estos conceptos se han aplicado a múltiples realidades por lo que muchas veces un mismo concepto se vuelve confuso y extremadamente abarcativo, ocultándonos finalmente las particularidades de las realidades que han ido dándole contenido a los mismos. Por esto, para entender la especificidad de la “emergencia quechua” en Mamiña debemos hacer una reconceptualización de este escenario teórico, es decir, debemos repensar, al menos, los conceptos de etnia, etnicidad e identidad social, ya no sólo como conceptos aislados sino que como conceptos que se articulan actualmente en las configuraciones identitarias de los grupos que se han llamado indígenas.

Entonces volvamos a nuestro escenario. Cuando se nos presenta un grupo afirmando que son la “comunidad indígena quechua de Mamiña” inmediatamente, en un afán clasificatorio, pensamos que acá, en primer lugar estamos en presencia de un grupo étnico/etnia, segundo, que está operando una identidad étnica y por lo tanto una etnicidad. Por otro lado está el tema de la emergencia. Recordemos que hasta hace algunos años el espacio social andino de Tarapacá, en términos étnicos, era exclusivo de los aymaras, tanto a nivel antropológico como en términos legales, y sólo desde 1998 un grupo de personas se inscribe en la CONADI como comunidad jurídica quechua. Entonces ¿etnogénesis?, ¿re-etnicización?

Lo cierto es que estamos en presencia de un proceso de diferenciación con tintes étnicos; proceso de diferenciación en tanto que en el discurso identitario de los quechuas de Mamiña se plantea que, por un lado, ellos no serían completamente chilenos, y por otro, que ellos no son aymaras, y con tintes étnicos en la medida que esta diferenciación se articula desde una categoría étnica, es decir, quechuas. Sin embargo debemos tener cuidado en abordar “naturalmente” esta diferenciación como étnica, pues podría responder a otro tipo de situación de construcción de diferencia.

Esta advertencia surge, por una parte, de la constatación empírica de que el proceso de construcción identitaria quechua tiene en cierta medida que ver con los juegos de diferenciaciones que se han dado en el tiempo al interior del espacio social andino de Tarapacá, diferenciaciones, por cierto, que no estaban permeadas previamente por la etnicidad. Por otra parte, se ha señalado que, en términos generales, los estudios andinos han homologado diversos tipos de diferenciaciones a lo étnico, y de allí que a distintos tipos de identidades se les ha llamado indistintamente étnicas:

“Me parece que se ha hecho casi un lugar común en muchos estudios andinos el homologar cualquier tipo de diferenciaciones o de significantes de diferencias a lo identitario y, de allí, a que todo ello sería étnico. Por ese camino se ha llegado a plantear que las identidades locales de tipo territorial, que aquellas otras que se manifiestan a partir de los trajes o de partes de los mismos, que, por último, las que se derivan de viejos registros documentales, por sólo nombrar algunas, remitirían en última instancia a lo étnico (...) lo que

afirmo (...) es que no siempre todas las identidades son étnicas y que es necesario que empecemos a desarrollar nuevos instrumentos de análisis”⁽⁶⁰⁾

Entonces volvamos a este espacio social. Hans Gundermann⁽⁶¹⁾ ha trabajado extensamente sobre las continuidades y transformaciones, desde la colonia hasta tiempos actuales, de la comunidad en el espacio social andino de Tarapacá. Su planteamiento define tres tipos de comunidad -comunidad colonial, comunidad republicana y comunidad translocal- las que se han ido sucediendo en el tiempo, y por lo tanto, define también tres procesos de cambio (siempre en la perspectiva de continuidad y transformación).

Para los intereses que nos convocan, rescataremos de este estudio los procesos de diferenciación advertidos en las comunidades del espacio social andino de Tarapacá -teniendo en cuenta las transformaciones-, pues estos nos dan luces sobre los contenidos sociales que aparecen en la diferenciación “étnica” que establecen los quechuas de Tarapacá.

Como punto de partida en la Colonia se reestructura el espacio social andino de Tarapacá; en este periodo se crea la comunidad.

⁽⁶⁰⁾ Martínez, J. “La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)”. En Martínez, José Luis (Ed.): *Identidades y sujetos: Para una discusión latinoamericana*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. Santiago. 2002. pág. 109-110.

⁽⁶¹⁾ Véase Tesis Doctoral del autor, “Comunidad, sociedad andina y procesos socio-históricos en el norte de Chile”. Centro de Estudios Sociológicos, Colegio de México. 2001.

“Su fundación y formación hacia finales del siglo XVI tiene lugar precisamente con la instauración de un sistema colonial, instauración que transforma profundamente los sistemas sociales previos (...) La primera de ellas es la comunidad colonial que corresponde con el modelo de la comunidad corporativa cerrada (...) Básicamente, consiste en una forma de organización y gobierno local de población indígena sujeta de relaciones de dominación coloniales. La población indígena es sometida en “resguardos”, es “reducida a pueblos” y se la dota de un gobierno local”⁽⁶²⁾

Si bien en este proceso el orden colonial inscribe a la población como un todo homogéneo (indios, tributarios, etc.), no obstante, internamente, se comienzan a configurar nuevas heterogeneidades que responden a este nuevo orden. “Las relaciones y el lenguaje de parentesco que unían las unidades sociales en varios niveles de agregación social, dan paso a relaciones fundadas en adscripciones fiscales y pertenencias residenciales locales”⁽⁶³⁾ ¿Podríamos llamar a estas adscripciones residenciales y fiscales como etnias?

Entonces, en un primer nivel vemos que se gestan diferenciaciones basadas en lo local. Simultáneamente con este nuevo orden comienzan a operar diferenciaciones entre precordillera y altiplano producto de la definición de unidades espaciales

⁽⁶²⁾ Gundermann, H. “Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile: un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina”. En Revista Estudios Atacameños número 021, Universidad Católica del Norte. ISSN (versión en línea) 0718-1043. Chile. 2001. pág. 95,98.

⁽⁶³⁾ Gundermann, H. “Comunidad, sociedad andina y procesos socio-históricos en el norte de Chile”. Tesis Doctoral, Centro de Estudios Sociológicos, Colegio de México. 2001. pág. 444-445.

diferenciadas en tanto áreas productivas. Este hecho no sólo implica un fraccionamiento en términos espaciales y productivos, sino que además esta diferenciación se volverá también social.

“Dependiendo de la relación entre condiciones geográficas y actividad económica, se desarrollarán tipos de unidades sociológicas, grupos y sistemas de relaciones específicas. La distinción más relevante (...) es la que opone a las comunidades ganaderas de las tierras altas, de las agrícolas de las zonas medias y bajas. Desde un punto de vista socioproductivo, el uno es el mundo de las estancias ganaderas; el otro, el de las chacras. Las unas darán origen a una versión muy particular de comunidad; las segundas son el dominio de las unidades de producción familiares. Tienen un origen común como unidades espaciales con fines productivos, respecto o entorno de las cuales con el tiempo se conforman unidades sociales y grupos muy diferentes.”⁽⁶⁴⁾

En la República las diferenciaciones en el espacio social andino de Tarapacá se multiplican, se gestan nuevas heterogeneidades, mucho más locales que las que señalamos anteriormente. La comunidad andina del periodo colonial, en el periodo republicano se atomiza aún más; hay una desagregación, una proliferación de

⁽⁶⁴⁾ Gundermann, H. “Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile: un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina”. En Revista Estudios Atacameños número 021, Universidad Católica del Norte. ISSN (versión en línea) 0718-1043. Chile. 2001. pág. 99.

subunidades cada vez más autónomas, la comunidad se organiza ahora en torno a “unidades locales de campesinos productores indígenas” ¿etnias?⁽⁶⁵⁾

“La dinámica del espacio andino regional visto en su conjunto es la de una desagregación de las comunidades históricas en unidades más pequeñas, mucho más directamente relacionadas con la localización de recursos, su explotación campesina, las formas residenciales dispersas y circunstancias sociales muy localizadas (...) a la diferenciación segmentaria, acompaña el desarrollo de formas más o menos incipientes, según los casos y momentos, de diferenciación estratificacional, centro periferia y funcional”⁽⁶⁶⁾

Esta complejización social es producto de la nueva relación con el Estado republicano y de la relación que mantienen las economías andinas con las economías extractivas modernas. Esta situación, o “fenómenos de modernización”, no se da de igual manera en todo el espacio social andino de Tarapacá. De hecho surgen dos tipos de comunidades republicanas diferenciadas; las sucesoriales en la alta cordillera, y las comunidades locales agrícolas en valles y quebradas. En este nuevo contexto, dentro de las comunidades surgen unidades sociales que comienzan a tener poder en relación al resto de la comunidad; en el caso de las sucesoriales, las unidades sociales que detentan el manejo productivo son grupos sucesoriales inscritos según una base

⁽⁶⁵⁾ Debemos aclarar que la pregunta sobre si las diferenciaciones gestadas en este espacio son étnicas o no, no surge del planteamiento del autor. La pregunta tiene que ver con cómo han sido abordadas las diferenciaciones indígenas desde la antropología.

⁽⁶⁶⁾ Gundermann, H. “Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile: un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina”. En Revista Estudios Atacameños número 021, Universidad Católica del Norte. ISSN (versión en línea) 0718-1043. Chile. 2001. pág. 101-102.

patrilineal; en el caso de las comunidades de los valles, son segmentos pequeños definidos por parentelas bilaterales.

Con ello se comienzan a estructurar nuevas relaciones de poder, donde el poder político y económico recae ahora en las unidades domésticas y grupos parentales, ya no en la comunidad. Esta pierde cierta centralidad, producto de las relaciones privilegiadas que tendrán algunos miembros de la comunidad con el Estado y el mercado, y además, producto de la individualización que se establece en la relación con la tierra, es decir, ahora se introduce la noción de propiedad privada. Por otro lado comienza a operar una diferenciación entre comunidades; unas con mayor solvencia económica, otras más pobres; unas más indias, otras menos, unas más permeadas por las influencias del mercado, otras en menor medida. ¿Podríamos clasificar este tipo de diferenciaciones como diferenciaciones étnicas?

“El cambio consiste en que al interior de las comunidades se establece, vía la consolidación de derechos particulares sobre la tierra, una nueva lógica de relaciones estructurales, un nuevo balance de poderes y relaciones entre comunidad y unidad doméstica. El rasgo característico de la transformación puede definirse, entonces, como el de la primacía de las unidades económicas de base, que ven incrementada su autonomía, en desmedro de los poderes de la comunidad. Se produce, a fin de cuentas, una limitación de las funciones institucionales que fueron características del diseño colonial de las comunidades. Con ello desarrollan mayores cuotas de poder y autonomía los grupos locales de parentesco (característicos de las estancias de alta

cordillera) y de las unidades domésticas familiares (radicadas junto a sus chacras en los valles).”⁽⁶⁷⁾

En las últimas décadas del siglo XX, comienza a gestarse lo que el autor ha denominado comunidad translocal, la que básicamente se define como una comunidad que amplía sus espacios sociales, que diversifica sus relaciones, la sociedad andina ahora es parte de un sistema regional, los individuos salen de sus comunidades y se insertan en espacios urbanos o bien en otras comunidades. Sin embargo el autor a este fenómeno no lo concibe como ruptura, o simple segmentación, sino que como un proceso de regionalización, pues la comunidad local es un referente de sentido, ella es la base de estas nuevas relaciones, es decir, la comunidad sale de la localidad pero sin perderla. Al menos simbólicamente la comunidad se pone en el centro: “...la comunidad otorga significado a la vida colectiva, continuidad y ciertas certidumbres que resultan de la importancia existencial para los individuos y los hogares en medios urbanos complejos y cambiantes”⁽⁶⁸⁾

En este contexto de translocalización las diferenciaciones en el espacio social andino de Tarapacá se multiplican, surgen numerosas organizaciones, asociaciones y paradójicamente hay más comunidades locales que nunca. Nuevamente; ¿Podríamos entender estos procesos de diferenciaciones como étnicos?

⁽⁶⁷⁾ Gundermann, H. “Comunidad, sociedad andina y procesos socio-históricos en el norte de Chile”. Tesis Doctoral, Centro de Estudios Sociológicos, Colegio de México. 2001. pág. 457.

⁽⁶⁸⁾ Gundermann, H. *op.cit.*, pág. 470.

El lector se preguntará, por qué nos preguntamos, a partir de los distintos procesos de diferenciación señalados, sobre si se podrían denominar como étnicos. Pues bien, porque justamente hoy día una de estas diferenciaciones, la mamiñana, -llámesele local, económica, social, espacial-, es planteada en términos étnicos, es decir, como quechua. Nos enfrentamos entonces a un fenómeno con características nuevas, pues en el espacio social andino de Tarapacá, si, se habló de diferenciaciones, pero no de diferenciaciones étnicas. ¿Cómo se ha entendido lo étnico en este espacio?

Antropológicamente el espacio social andino de Tarapacá ha sido “construido” como aymara, homogenizando en términos étnicos a múltiples grupos que formaban parte del mismo. De este modo se ha dado por hecho que las comunidades que pertenecen a este espacio son étnicamente indiferenciadas. ¿se sentirán todas ellas aymaras o parte de “un todo”?, ¿qué es “lo aymara”?

Héctor González y Vivian Gavilán (1990) señalan que “lo aymara” como categoría de adscripción es relativamente reciente, y que incluso en la actualidad las distintas comunidades que forman parte del espacio social andino de Tarapacá no tienen un término genérico para referirse a sí mismas como un todo.

“...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 (...) 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 (...) 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”⁽⁶⁹⁾

En este sentido para los autores “lo aymara” como categoría de adscripción surge y opera principalmente, por un lado, en los lugares donde se habla aymara y, por otro, entre los “aymaras” que han migrado de las localidades hacia la ciudad. Es en este espacio donde emerge un discurso étnico genérico sobre el “ser aymara”, que sobrepasa el plano local; es en la ciudad donde los emigrantes tratarían de recomponer “lo étnico”: “La ciudad pese a ser un espacio adverso, o precisamente por serlo, de alguna manera ha permitido que los aymaras sobrepasen el plano de la localidad y sitúen su problemática a un nivel más general”⁽⁷⁰⁾

Entonces vemos que en este espacio, en términos adscriptivos, lo primero que funciona dentro de la población que ha sido llamada aymara es una identidad local, y a la vez, vemos que la etnicidad, en este caso aymara, sería más un discurso político, que emergería en la urbe, sobre todo a nivel de dirigencias, y que sería el resultado,

⁽⁶⁹⁾ Gavilán, V. y González, H. “Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos”. En Revista Chungará, UTA, N° 24-25; Arica-Chile. 1990. pág. 150.

⁽⁷⁰⁾ *Ibidem*.

en cierta medida, de una construcción teórica que habrían realizado los científicos sociales sobre “lo aymara”.

Hasta este momento esta situación no representaba un conflicto dentro de este espacio, todos estos grupos locales, diferenciados entre sí, se articularon (y sí no, no lo dijeron) dentro de la categoría de “lo aymara”. Sin embargo un fragmento de este espacio quebranta esta “monoetnicidad”, sugiriendo, en un primer momento que una de estas identidades locales, era a su vez un grupo étnico diferenciado, enarbolando un discurso étnico sobre sí mismos, contrastivo al discurso étnico aymara.

En términos teóricos se nos presenta una tensión al abordar esta situación, pues se ha advertido que sería impropio clasificar a cada identidad local como un grupo étnico diferenciado.

Miguel Bartolomé reflexiona sobre las comunidades locales que se inauguran en tiempos coloniales, desde una perspectiva que pone en el centro el tema de las adscripciones (Bartolomé, M. 1997). De este modo propone el concepto identidad residencial -definido como una modalidad de las identificaciones étnicas- para referirse a las pertenencias locales que surgen de esta nueva organización comunal en México, justamente advirtiéndonos que este tipo de pertenencias basadas en lo local no debieran ser, en todos los casos, leídas como identidades étnicas autónomas, pues estas identidades locales, si bien diferenciadas, podrían ser parte de un espacio cultural más amplio, es decir, advierte que no podemos ver en cada una de estas identidades residenciales un grupo étnico autónomo.

Como punto de partida, señala que la comunidad contemporánea en México ofrece a sus miembros un lugar en el mundo, que es percibido como propio y por lo tanto excluyente: “la comunidad proporciona a sus miembros un espacio físico y social exclusivo y excluyente, el que es celosamente defendido por el conjunto del grupo corporativo”⁽⁷¹⁾

De este modo las comunidades se vuelven centrales en la comprensión de la configuración de las identidades sociales de los indígenas en México, en la medida que estos espacios funcionan como la primera referencia de un nosotros. En estos espacios se generan identidades residenciales en la medida que hay un mundo compartido, un “mundo de la vida cotidiana” que indica ser parte de una misma dinámica social. Este mundo compartido, objetivado en las prácticas, genera una conciencia colectiva que es el soporte de la imagen de un nosotros y de un otro.

“...el ser social determina el tipo de conciencia social, y un ser que se realiza a sí mismo en un ámbito comunal necesariamente generará una conciencia comunal, una identidad social que reflejará la naturaleza de sus relaciones básicas. Dentro de este ámbito comunitario el parámetro fundamental para caracterizarnos y caracterizar a los otros radica en la práctica de una cotidianidad específica. En la cotidianidad se participa en un mundo intersubjetivo, un mundo compartido con los otros y que se objetiviza a través de las conductas. Esta objetivación de la cotidianidad se deriva de los

⁽⁷¹⁾ Bartolomé, M. “Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México”. Ed. Siglo XXI-INI, México. 1997. pág. 137.

esquemas tipificadores, resultantes de los encuentros “cara a cara”, en los cuales aprehendemos a los otros a la vez que somos aprehendidos por ellos (Berger y Luckmann, 1976). Es a partir de estas tipificaciones que las personas, social y culturalmente definidas como tales, se reconocen entre ellas, dando lugar a una conciencia de sí mismo que supone el desarrollo de lo que George Mead denominara un *otro generalizado*, una relación común de identidad que permite la percepción del grupo social como un todo del cual se forma parte”⁽⁷²⁾

En este proceso de configuración del nosotros se van seleccionando elementos que reafirman la diferenciación con otro, se establecen así límites locales construidos en contraste con sus “vecinos”.

“Es el aspecto contrastivo de la identidad grupal lo que hace seleccionar ciertos rasgos propios para contraponerlos con los de los otros diferenciados. De esta manera el grupo elabora, junto con la autopercepción de sus características específicas históricamente construidas, los límites que lo distinguen de otros grupos, ayudando así a la definición local” (Ruben; 1986) (...) Se manifiesta así la identidad residencial como una conciencia posible que refleja la corporatividad y que la afirma en contraste con otras unidades de la misma índole.”⁽⁷³⁾

⁽⁷²⁾ Bartolomé, M. *op.cit.*, pág. 138-139.

⁽⁷³⁾ *Ibidem.*

El concepto de identidad residencial, acuñado por Bartolomé, es de vital importancia en la comprensión de la actual construcción identitaria quechua, pues vemos que en esta configuración los límites comunales demarcan el espacio del “nosotros”, son referentes de sentido de la mismidad, y a la vez operan como barreras demarcadoras de la “otredad”. Sin embargo el planteamiento de este autor nos limita al momento de pretender relacionar lo residencial con lo étnico, pues justamente esta frontera comunal es hoy levantada por los mismos sujetos sociales como una frontera étnica. Notamos que acá aparece un problema poco tratado por los “teóricos de la etnicidad” ¿Qué pasa con las autopercepciones?

Si nos centramos en aquellas observaciones que aprehenden el fenómeno social desde una perspectiva *etic*, tal vez “lo quechua” no sería un grupo étnico diferenciado, tal como lo concibe Bartolomé, en la medida que “lo quechua” se inscribiría en un espacio culturalmente abarcativo: ¿“lo aymara”? Sin embargo si ponemos en el centro al actor social, quien a partir de su identidad residencial comienza a construir un discurso que lo distingue étnicamente de sus vecinos, ¿Podemos negarle su etnicidad? Esta pregunta sólo es posible responderla según la definición de etnicidad que se maneje ¿Qué es la etnicidad?

La aplicación del concepto etnicidad es relativamente reciente en los estudios antropológicos, sólo a partir de la década de los setenta se comienza a utilizar, tal vez como una estrategia frente a la posibilidad del “ocaso” de su objeto de estudio. Recordemos que esta disciplina se dedicó al estudio de “culturas” vistas como

estáticas, atemporales, aisladas, que justamente por estas características habrían mantenido su particularidad.

A partir de la segunda década del siglo XX los “contactos” en el mundo entero se hacían cada vez más reales, ¿Qué pasaría con las culturas? ¿Los contactos diluirían las diferencias?, ¿desaparecería la antropología?

Surge de este modo el concepto de etnicidad, que viene, en cierta medida, a reemplazar la terminología de “lo cultural”. Este concepto pone en el centro del debate teórico el tema del contacto, señalando que lejos de lo que se pensaba, las diferencias de los grupos étnicos, justamente se construían en la interacción. Fue Barth uno de los primeros teóricos que propuso que la etnicidad era un fenómeno construido que tenía que ver con los procesos de interacción entre los distintos grupos étnicos, entendiendo a estos últimos como: “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los mismos actores y tienen, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos”⁽⁷⁴⁾

Así, propone que lo central en las diferencias culturales no es la cultura en sí, sino que los límites étnicos, pues reconoce que, si bien las fronteras étnicas se mantienen por un conjunto de características culturales, esto no significa que las fronteras étnicas desaparezcan cuando hay cambios en la cultura.

⁽⁷⁴⁾ Barth, F. “Los grupos étnicos y sus fronteras”. Fondo de Cultura Económica. México. 1976. pág. 10-11.

“Las fronteras étnicas son conservadas en cada caso por un conjunto de rasgos culturales. Por tanto, la persistencia de la unidad dependerá de la persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por los cambios en las diferencias culturales que definen sus límites. Sin embargo gran parte del contenido cultural que en un momento dado es asociado con una comunidad humana no está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico. Por esta razón, cuando se traza la historia de un grupo étnico en el curso del tiempo, no se está trazando, simultáneamente y en el mismo sentido, la historia de una “cultura”; los elementos de la cultura actual de ese grupo étnico no han surgido del conjunto particular de elementos constitutivos de la cultura del grupo en el pasado, ya que el grupo tiene una existencia continua organizada dentro de ciertos límites (normas para establecer pertenencia) que, a pesar de las modificaciones, la señalan como una unidad continua”⁽⁷⁵⁾

De este modo el concepto de etnicidad quedó asociado a un proceso subjetivo de pertenencias étnicas, las que no estarían dadas por lazos primordiales sino que responderían a procesos históricos específicos. Por lo tanto podemos decir que los planteamientos de Barth dejan atrás la concepción clásica de la antropología sobre los otros, en tanto otros “estáticos”.

⁽⁷⁵⁾ Barth, F. *op.cit.*, pág. 48-49.

Cohen por su parte reflexiona sobre la “emergencia” del concepto etnicidad, señalando que justamente esta nueva terminología responde al esfuerzo de la antropología por superar la tendencia estructural funcionalista, es decir, el uso del concepto etnicidad reflejaría la nueva mirada de la antropología frente a los otros, esta es, ya no como grupos aislados y estáticos sino que como grupos partícipes de sistemas globales.

De este modo la etnicidad para Cohen no se podría entender sin la referencia a un contexto específico *-la etnicidad es ante todo situacional-*, pues las etnicidades no se conciben en aislamiento, sino que forman parte de sistemas globales, de relaciones complejas producto, según el autor, sobre todo, del colonialismo y de la expansión del capitalismo: “...las interrelaciones entre estos grupos en contextos rurales, urbanos e industriales en el seno de las naciones-estados a la vez que entre estas, constituyen un elemento clave, tal vez el elemento clave en sus vidas”⁽⁷⁶⁾

Así vemos que el concepto etnicidad, con Cohen, se comienza a relacionar con una situación de subordinación de aquellos grupos que son insertos en Estados hegemónicos, instalándose, entonces, en la discusión que la etnicidad estaría definida por una condición, en este caso, de subordinación. Según Abercrombie (1991):

“El entusiasmo inicial por las investigaciones sobre etnicidad, estuvo centrado en minorías o inmigrantes (el “otro” interno) en el seno de naciones-estados

⁽⁷⁶⁾ Ronald Cohen, citado por Abercrombie, T. “Articulación doble y etnogénesis”. En: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo 1, eds. S. Moreno y F. Salomón, Quito. 1991. pág. 199.

por otra parte homogéneos (...) el término ha venido a ser utilizado predominantemente para significar la inserción o la subordinación de agrupamientos culturalmente distintos en un estado hegemónico (...) Por definición los grupos étnicos no existen en aislamiento, pero también, por definición, los mismos no constituyen el segmento dominante del estado”⁽⁷⁷⁾

Gilberto Giménez reflexiona sobre la posición que ocuparían los grupos étnicos dentro de sistemas más amplios, poniendo en el centro la temática del territorio. De este modo plantea, siguiendo a Oommen, que la definición de grupo étnico implica la disociación entre territorio y cultura. La gran diferencia entonces que tendrían los grupos étnicos y las naciones sería el vínculo con el territorio.

“Una nación sería, siempre según Oommen; una colectividad cultural plena y exitosamente identificada con un territorio (...) Contrariamente a la nación, una etnia es si se quiere, una nación desterritorializada, es decir, una comunidad cultural disociada real o simbólicamente de su territorio ancestral por desplazamiento forzado, despojo o por la legislación basada en su relación con la tierra en términos instrumentales (circunscripción político-administrativa, régimen de propiedad) y ya no en términos simbólico-expresivos. En realidad, el territorio étnico reviste las mismas características simbólicas y culturales que el territorio nacional, pero lo que para el grupo

⁽⁷⁷⁾ Abercrombie, T. “Articulación doble y etnogénesis”. En: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo 1, eds. S. Moreno y F. Salomón, Quito. 1991. pág. 199.

nacional es objeto de identificación y de apropiación plena, para las etnias es permanente objeto de reclamo, de disputa y, en muchos otros casos, de nostalgia y recuerdo. Porque, como queda dicho, es la disociación -real o simbólica- entre territorio y cultura lo que define la etnicidad”⁽⁷⁸⁾

Ahora bien, retomando el planteamiento de Abercrombie cabe señalar que si bien los grupos étnicos son parte de relaciones asimétricas, esta situación no determinaría a los mismos, como pretendió esgrimir el enfoque materialista, sino que los grupos étnicos y los segmentos dominantes se articularían en una relación con momentos de simbiosis y otros de enfrentamiento. Entonces sugiere que en esta situación de subordinación hay una “articulación doble”, es decir, no podemos ver a los grupos étnicos como meros receptores de imposiciones, sino que debemos entender que hay una relación entre lo que se impone y las formas que adquiere esa imposición dentro de estos grupos.

J.L. Amselle (1985) justamente reflexiona sobre esta condición de subordinación subyacente en el concepto de etnicidad señalando que se debería en gran parte a los orígenes del mismo, pues ¿qué son las etnias? En su perspectiva las etnias serían creaciones impuestas por los colonizadores para clasificar/dominar a aquellos grupos, en el mejor de los casos, diferentes. Así mismo plantea que en África durante el periodo precolonial no existían las etnias, y que estas habrían sido el resultado de la

⁽⁷⁸⁾ Giménez, G. “Identidades étnicas estado de la cuestión”; en Reina L (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. México. 2000. pág. 51-52.

territorialización efectuada por los colonizadores, quienes habrían dividido las organizaciones sociales precoloniales en tribus y etnias. Sin embargo, el autor, agrega que estas nuevas fragmentaciones fueron asumidas por la población como una estrategia de resistencia.

Entonces ¿podemos entender las etnicidades sólo como una imposición? Debemos reconocer que el concepto contiene el carácter arbitrario, sin embargo un dato importante que nos entregan tanto Amselle como Abercrombie es que los grupos llamados étnicos toman esta imposición como una estrategia de resistencia cultural, de este modo las etnias ya no sólo se definirían por un otro colonizador sino que también responderían a las creaciones que los mismos sujetos realizarían desde su nueva condición.

Fernando Mires, en una perspectiva más crítica, señala que el concepto etnicidad, proveniente del concepto etnia, encubre, a través de la *diversidad*, una situación de subordinación, es decir, propone que con el concepto etnicidad la subordinación es adornada por “lo cultural” justificando finalmente la asimetría. Propone entonces que utilizar el concepto etnia sería reificar la subordinación pues, en el uso de este concepto se estarían imponiendo diferencias, delimitando a grupos en virtud de una relación jerárquica, ya que quien clasifica estas diferencias en términos de etnia no serían los mismos actores sociales, sino que esta separación y clasificación se hace desde quienes han tenido el poder de definirlos. Entonces, según este planteamiento, las etnias sólo existen para quien las define.

“...al usar el concepto etnia estamos separando y clasificando a seres humanos respecto a otros, y adjudicándoles una dependencia respecto a identidades (generalmente determinadas teóricamente) fijadas en el espacio y en el tiempo (...) El problema, por tanto, no reside en las diferencias. El problema reside en quién, y sobre todo en cómo se establecen las diferencias”⁽⁷⁹⁾

Entonces finalmente el “vicio” que ve en el concepto etnia es que este es impuesto, los mismos grupos no articularían sus diferencias desde lo étnico.

José Luis Martínez (2002), en una línea de análisis similar, ha señalado que las identidades étnicas serían el resultado de imposiciones externas, de procesos de etnificación, y que por lo tanto lo étnico remitiría a un sistema clasificatorio eurocéntrico.

“A una supuesta identidad mestiza mexicana o chilena, por ejemplo, no se le atribuye el carácter étnico. ¿Es únicamente por su componente a medias occidental? El problema de esta línea argumental es que, me parece, aun aceptando la existencia de niveles o tipos diferentes de identidades, continúa reservando lo étnico a conjuntos no occidentales. Si ello es así, a lo único que remite, en definitiva, es a un sistema de clasificación eurocéntrico, a una posición de enunciación: aquella que construyó lo occidental por oposición a

⁽⁷⁹⁾ Mires, F. “El Discurso de la indianidad”. DEI, San José de Costa Rica. 1991. pág. 20-21.

lo oriental o a lo indio (Saíd 1990) y lo étnico remitiría finalmente entonces a esa “cristalización” a la que ya hice mención.”⁽⁸⁰⁾

¿Pero qué pasa cuando la etnicidad se transforma en movimiento? Debemos recordar que en las últimas décadas del siglo XX el mundo entero presencié la “emergencia” de múltiples grupos que aparecían ante el mundo con un discurso sobre su pasado indígena, sobre su presente como tales y con un proyecto a futuro, por cierto que desde su etnicidad. Pareciera, entonces, que dicha discusión difícilmente podríamos plantearla en el escenario actual de las movilizaciones indígenas, en tanto que la etnicidad surge en el nuevo contexto como una herramienta para la acción. Ahora son los mismos actores sociales quienes se apropian del concepto como una estrategia de lucha.

Este fenómeno fue llamado por los científicos sociales como el “despertar de los grupos étnicos” o como la “emergencia indígena”⁽⁸¹⁾, advirtiéndonos que el mismo debía entenderse no como una resurrección indígena, sino que como una manifestación de las crisis del sistema neoliberal.

“Cuando hablamos de “despertar de los grupos indígenas” en México, no debemos pensar en una especie de resurrección de identidades indias por largo tiempo soterradas o en estado de hibernación, sino en la reinención

⁽⁸⁰⁾ Martínez, J. “La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)”. En Martínez, José Luis (Ed.): *Identidades y sujetos: Para una discusión latinoamericana*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. Santiago. 2002. pág. 111.

⁽⁸¹⁾ Véase José Bengoa. “La emergencia Indígena en América Latina” Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile. 2000.

estratégica, por parte de dichos grupos, de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como es el de un Estado neo-liberal que los excluye y margina en nombre de la modernidad”⁽⁸²⁾

Un tema que ha sido referencia obligada para entender dichos procesos es cuál sería el papel que jugaría la cultura en esta reinvencción estratégica. ¿Serían fenómenos netamente políticos e inventados o habría realmente una diferencia cultural motivando este despertar?

Giménez advierte que en el “despertar” de los grupos étnicos habrían ciertos repertorios culturales seleccionados estratégicamente para reivindicar su dignidad frente a los sectores político y culturalmente dominantes. De este modo propone:

“(…) que los componentes culturales básicos (...) de la representación social que tienen de sí mismos los grupos étnicos, en contraposición con la cultura nacional mayoritaria de carácter occidental son: - Una tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a una línea de ancestros y que registra el trauma de la colonización; - la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje, memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social; - la valoración del lenguaje, dialecto o sociolecto no sólo como un medio de comunicación intragrupal, sino como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo

⁽⁸²⁾ Giménez, G. “Identidades étnicas estado de la cuestión”; en Reina L (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. México. 2000. pág. 58.

distintivo de su identidad cultural; - la valoración del sistema de parentesco como fundamento primordial de su pertenencia grupal; - un complejo religioso-ritual que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo, mediante la dramatización de su visión del mundo, la vida y la muerte”⁽⁸³⁾

Sin embargo, el autor señala que lo decisivo para entender las etnicidades no sería tanto el contenido cultural, sino los límites colectivos que organizarían la diferencia cultural: “...lo que realmente importa para explicar la etnicidad no es tanto el contenido cultural de la identidad considerado aisladamente, sino los mecanismos de interacción que, utilizado cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen y cuestionan las fronteras colectivas”⁽⁸⁴⁾

Por su parte Leticia Reina señala que el proceso de reindianización sería el resultado de las desigualdades e injusticias económicas, políticas y sociales que habría provocado la importación de modelos del primer mundo.

“¿Por qué la revitalización de viejas identidades étnicas, supuestamente borradas con el paso de los años (...)? Parece que una de las causas es el malogro de los modelos importados que se impusieron en México, Latinoamérica y en general en el Tercer Mundo, y que en la práctica, no sólo no lograron sus objetivos de “desarrollo”, sino que generaron profundas desigualdades e injusticias sociales, económicas y políticas. Y hoy, los

⁽⁸³⁾ Giménez, G. *op.cit.*, pág. 59-60.

⁽⁸⁴⁾ Giménez, G. *op.cit.*, pág. 59.

sectores sociales relegados protestan y expresan como reivindicación, el derecho a lo diferente (...) Por eso, hoy revitalizan sus identidades étnicas, única bandera y protección que les a permitido hacerse oír, no para emanciparse de los estados-nación de los cuales dependen, sino para incorporarse dignamente a un nuevo proyecto de nación, formulado con y para ellos”⁽⁸⁵⁾

Entonces, la etnicidad es entendida como una estrategia de lucha frente a un sistema que excluye y margina, sería una herramienta para la acción, una posibilidad para los indígenas de participar desde una nueva posición en la vida política. Sin embargo reflexiona que este proceso de reindianización no estaría desligado de “lo cultural”, de hecho plantea que por lo que se lucha es por su cultura: “...Su respuesta frente a esta situación y su forma de defensa es revindicar lo que tienen como propio: su cultura; que es como han podido sobrevivir, con prácticas corporativas y mediante una cultura política de resistencia”⁽⁸⁶⁾

En otra perspectiva Bartolomé propone que, si bien el fenómeno de reetnificación está enmarcado dentro de una lucha política, esto no significaría que lo central en esta sea la participación política, sino que la lucha tendría que ver con el reconocimiento de la propuesta civilizatoria indígena, es decir, el reconocimiento de la cultura. De este modo la etnicidad sería entendida como la manifestación política de lo étnico,

⁽⁸⁵⁾ Reina, L. “Presentación e Introducción”. En Reina, L (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. México. 2000. pág. 8-9.

⁽⁸⁶⁾ *Ibidem*.

pero a la vez lo étnico se configuraría por la cultura. En este sentido señala que en la etnicidad se conjuga lo político con lo cultural, estableciendo la siguiente relación:

“La cultura puede no ser una condición necesaria para la existencia de un grupo étnico, pero siempre se comportará como una pauta ordenadora del sistema organizativo. Lo organizacional no puede ser desvinculado de lo cultural, como ámbito referencial dentro del cual éste se inscribe; de lo contrario cualquier grupo corporado (comunidades, pandillas, pueblos, grupos de interés, sectores de clases), podrían ser conceptualizados como etnias singulares. Todos y cada uno de los miembros de un grupo étnico habitan espacios sociales definidos y organizados por la existencia de formas culturales específicas. Es por lo tanto necesario señalar el papel de esas formas culturales en la conformación de la identidad, porque son los factores que le otorgan la singularidad que constituye su carácter distintivo”⁽⁸⁷⁾

Por lo tanto, frente a las movilizaciones indígenas actuales, el autor señala que estas no las podemos entender como meras invenciones, movidas exclusivamente por lo político, pues los repertorios culturales existen, independientemente que sean movilizados estratégicamente.

“Aquellos que perciben a la etnicidad, a la afirmación contestataria de la identidad, sólo como un medio para obtener fines, deben recordar que toda

⁽⁸⁷⁾ Bartolomé, M. “Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México”. Ed. Siglo XXI-INI, México. 1997. pág. 78.

acción humana es motivada por algún tipo de interés específico. Pero el interés no implica la obligatoriedad de motivaciones espurias. Se pueden movilizar recursos lingüísticos o culturales para alcanzar determinados propósitos, pero esto quiere decir que los recursos existen y no que se están inventando en ese momento. La manipulación de la identidad étnica no incluye necesariamente la mentira o la falsificación de la misma, aunque es indudable que es un recurso para la acción.”⁽⁸⁸⁾

José Luis Martínez en relación al tema de lo étnico y la cultura ha propuesto que en tanto que lo étnico corresponde a definiciones externas sobre los otros, a un sistema de clasificación eurocéntrico, no remitiría directamente a la cultura.

“Creo que es aquí donde la segunda hipótesis adquiere sentido: si algunas identidades resultan de procesos de etnificación, de imposiciones externas que terminan por configurar un o unos otros distinto del nosotros, los mecanismos por los cuales se han construido esos procesos tienen que ver con el sistema de los espejos de la semejanza y la diferencia (...) En esta perspectiva resultaría que lo étnico no remitiría de manera directa a la cultura”⁽⁸⁹⁾

Christian Gross (2000), apartándose del planteamiento de Bartolomé señala que actualmente la lucha del movimiento indígena no sería por el reconocimiento cultural,

⁽⁸⁸⁾ Bartolomé, M. “Los Pobladores del desierto. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. En *Revista Amérique Latine Histoire et Mémoire*. N° 10. versión en línea publicada el 2005. traducido el 1 de abril de 2005. <http://alhim.revues.org>.

⁽⁸⁹⁾ Martínez, J. “La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)”. En Martínez, José Luis (Ed.): *Identidades y sujetos: Para una discusión latinoamericana*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. Santiago. 2002. pág. 108.

sino que lo que busca es acceder a la modernidad, y el sendero escogido para esto es la etnicidad, *-ser diferente para ser moderno-*, pues sería el único camino que permitiría participar dentro de los Estados nacionales. Entonces lo cultural dentro de este movimiento sería la expresión política de lo étnico. Así, llega a la definición de etnicidad entendida como moderna y fuertemente instrumentalizada, “abierta” y performativa. Para llegar a esta reflexión analiza el papel que desempeñaría tanto el Estado como las organizaciones indígenas en la construcción de “lo étnico”; el primero en tanto ente productor de un actor étnico, y las segundas como las objetivadoras de una frontera étnica genérica.

Señala que el Estado tendría un rol fundamental en el “despertar” o en el “renacimiento” de los grupos étnicos, pues este habría construido un actor con quien negociar su propia intervención, es decir, propone que frente a la pérdida de soberanía del Estado, este habría diseñado estrategias para legitimarse, entre estas una política indígena, abierta al reconocimiento de las minorías étnicas como parte constitutiva de los estados nacionales *-discriminación positiva-*. Sin embargo para aplicar estas nuevas políticas habría necesitado “demandantes” de las mismas, por lo tanto habría tenido que crear a un actor étnico definido y claramente reconocido quien, además demandara la oferta del Estado, por lo tanto legitimar a un actor étnico también sería controlarlo, mantener claros los límites de la frontera construida.

“(…) plantearé la hipótesis según la cual un Estado interesado en la aplicación de políticas del tipo que hemos señalado, necesita de un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado con quien negociar su propia intervención. ¿Cómo encontrarlo? Participando en su construcción a través de la reforma de su derecho positivo y de su aparato administrativo, así como de la aplicación de una política de discriminación positiva *affirmative action*: en educación, salud o territorios, de un sinnúmero de instituciones especializadas, de programas *ad hoc* -como concursos, foros, eventos culturales y museos, premios y conferencias- y de la formación de un cuerpo de funcionarios especializado que poco a poco lo convierta en profesional indígena (...) Esto nos lleva a una paradoja (...) según la cual en esta nueva coyuntura, el reconocimiento de los derechos particulares (exorbitantes de la ley común) para los grupos étnicos, empezando por las formas de “autonomía”, parece una estrategia para entrar, controlar y finalmente “modernizar” las comunidades.”⁽⁹⁰⁾

Todo este proceso lo enmarca dentro de una coyuntura mundial, donde el respeto por la diversidad cultural, entre otras cosas, comienza a ser una exigencia “ética” para cada Estado.

⁽⁹⁰⁾ Gross, C. “Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad”. En Reina, L. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. México, 2000. pág. 180-181.

Por su parte las organizaciones indígenas contribuirían en la construcción de lo étnico a partir de la elaboración de un discurso étnico transcontinental, un discurso genérico sobre “LA identidad indígena”. A través de este discurso crearían una subjetividad colectiva, creando a su vez una frontera étnica genérica a partir de la objetivación de “LA cultura indígena”, esta última discursada como opuesta a lo que sería la cultura occidental. Sin embargo el autor advierte que justamente, o paradójicamente, lo que se relata como propio y a la vez opuesto sería en gran medida resultado de la incorporación de discursos propios de occidente.

“La creación y legitimación de una frontera étnica genérica supone por parte de sus promotores indígenas un trabajo específico. Este trabajo consiste en la objetivación de lo que sería la “cultura indígena” (como unidad); una cultura reducida a algunos parámetros seleccionados o contruidos por su performatividad, *i.e.* como instrumentos apropiados en tanto antitéticos de lo que, al mismo tiempo, se construye como característica de la cultura dominante, de “el Otro”, en contra del cual hay que definirse. Paradójicamente, y lo digo sin ningún sarcasmo, se trata de un discurso que en parte, se alimenta de retóricas propias de occidente”⁽⁹¹⁾

Según el autor este discurso sobre la *diferencia* sería una invención moderna, -aunque no meras fantasías-, que tendría aceptación y legitimidad en el “exterior” en la medida que logra ser recibido y comprendido por el “nosotros”.

⁽⁹¹⁾ Gross, C. *op.cit.*, pág. 186.

Vemos que hay diversas maneras de abordar los fenómenos étnicos. En nuestro caso debido a las características de la emergencia de la etnicidad quechua nos quedaremos con aquella definición de etnicidad que la concibe como estratégica, moderna e instrumentalizada, como una posibilidad moderna que es tomada para acceder a mejores condiciones de vida y participar en la “vida” nacional desde una posición más ventajosa, en la medida que “la cuestión indígena” se ha convertido en un valor positivo en la actualidad. Entonces entenderemos que la etnicidad quechua hoy sería una herramienta para “ampliar” una ciudadanía, es decir, ejercer una ciudadanía no en una condición de iguales, sino que con especificaciones que permitirían obtener derechos particulares, y en este sentido, entonces, entenderemos la etnicidad como una creación moderna y estratégica, orientada, en gran parte, a la obtención de recursos estatales; desde esta perspectiva adherimos al planteamiento de Gross quién propone que: “En efecto, tal como se construye en América Latina, la etnicidad se presenta ligada (...) a un deseo de recibir recursos y servicios que sólo el Estado u otros actores externos a las comunidades (iglesias, ONG, organizaciones internacionales) están en condiciones de brindar”⁽⁹²⁾

Ahora bien, si la etnicidad quechua fuera sólo un medio para obtener recursos ¿por qué quechua y no aymara? es decir, por qué no optar por la etnicidad aymara que ya estaba reconocida y legitimada en el espacio social andino de Tarapacá, tanto por el Estado como por la sociedad regional, y a la vez, ¿por qué optar por una etnicidad quechua que aparece como una “invención”, en tanto que nunca se habló de ella en

⁽⁹²⁾ Gross, C. *op.cit.*, pág. 183.

este espacio? Si la configuración de la etnicidad quechua estuviera únicamente motivada por la obtención de recursos estatales, perfectamente este grupo podría haber adscrito a la etnia aymara, en tanto que el Estado establece una política indiferenciada frente a los distintos grupos étnicos, es decir, los recursos van destinados a la gran categoría de Pueblos Originarios y no se beneficia más a una etnia que a otra.

Entonces, ¿Podemos comprender la emergencia de la etnicidad quechua sólo como un fenómeno político? Tal vez la “emergencia de la etnicidad” quechua, como etnicidad, sí, responde a un fenómeno político, a una construcción moderna, a un medio para alcanzar un fin, sin embargo el proceso de diferenciación, que ahora es articulado en términos étnicos, pensamos, responde a viejas fracturas, a identidades sociales que se configuraron en el tiempo en el espacio social andino de Tarapacá, y que actualmente toman el lenguaje de la etnicidad.

Por lo tanto teóricamente hablaremos de etnicidad no para referirnos a relaciones de pertenencia, pues como se ha advertido si se utiliza este concepto desde esta perspectiva podemos caer en el error de clasificar cualquier tipo de pertenencia como étnica perdiendo así las particularidades del fenómeno. De este modo hablaremos de etnicidad para hacer referencia a la dimensión política de este proceso de diferenciación.

En cuanto a las pertenencias debemos ir más allá del concepto etnicidad, si nuestro propósito es la comprensión del proceso de diferenciación en sí. De este modo recurriremos a la teoría de las identidades colectivas⁽⁹³⁾, pues, necesitamos conceptos que nos permitan entender este proceso en su dinámica de configuración, que aborden estos procesos como resultado de contextos específicos, de relaciones determinadas, en definitiva que nos permita comprender las diferenciaciones como procesos dinámicos, flexibles y multidimensionales. Habrá quedado claro que nos alejaremos de aquel concepto de identidad que se asocia a esencias, a algo dado por “nacimiento” en los grupos humanos, a una herencia, y que por lo tanto sería rígida y estática en el tiempo.

Giménez (2000) ha señalado una definición de identidad que es bastante clarificadora en tanto que incorpora los principales temas de la problemática de las identidades; de este modo propone que:

“la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de

⁽⁹³⁾ Nathan Wachtel es uno de los autores que ha propuesto que es necesario abordar algunas identidades indígenas como identidades colectivas, puesto que no todas las identidades indígenas serían étnicas. Este trabajo fue publicado en el libro de homenaje a María Rostworoski, IEP, Lima, 1997.

los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”⁽⁹⁴⁾

En esta definición se establece claramente, en primer lugar, la relación entre identidad y cultura, señalándonos que la primera sería una “eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales”⁽⁹⁵⁾

Por lo tanto una identidad no es el reflejo de una determinada configuración cultural, sino que es el resultado de un proceso de reelaboración selectivo y subjetivo de algún elemento o de algunos elementos de dicha configuración. Por otro lado debe existir por parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente.

Esta misma idea es planteada por Vivian Gavilán quien reafirma que toda identidad se apoya en una “matriz cultural”, lo que no significa que una identidad sea el reflejo de una cultura.

“La identidad requiere siempre, como punto de apoyo, una <<matriz cultural>> portadora de los emblemas de contraste que marcan sus límites; pero esa matriz no se identifica con la cultura objetivada observable desde el exterior, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de algunos elementos de la cultura institucionalmente preconstruida (...) la identidad se define en primer lugar por la continuidad de sus límites; es

⁽⁹⁴⁾ Giménez, G. “Identidades étnicas estado de la cuestión”; en Reina L (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. México. 2000. pág. 54.

⁽⁹⁵⁾ *Ibidem*.

decir, por sus diferencias no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias”⁽⁹⁶⁾

De lo anterior se desprende que las identidades pertenecen al orden de las representaciones sociales, y por lo tanto no deben ser analizadas como dato objetivo.

Dentro de esta misma definición se establece, en segundo lugar, que la identidad es relacional, que no existe en sí y para sí, sino sólo en relación con el “otro”, si no existe un “otro” no existe la necesidad de reafirmar o construir identitariamente a un “nosotros”. De este modo la identidad podría ser entendida como: “Las distintas maneras de ser identificados por el “otro” o de auto identificarse entre pares y diferenciarse del resto, siempre y cuando exista necesidad de hacerlo o existan diferencias realmente remarcables”⁽⁹⁷⁾

Podríamos decir que lo que está en el centro de los procesos identitarios son las relaciones sociales, la identidad, en tanto constructo, se va articulando y rearticulando, definiendo y redefiniendo en el seno de las interacciones sociales.

Por último, en la definición sobre identidad que hemos venido comentando, se señala “... todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”. Esto quiere decir que, por una parte, toda identidad debe entenderse en

⁽⁹⁶⁾ Gavilán, V. “Identidades étnicas en Tarapacá a inicios del siglo XXI”; en Revista de Dialectología y tradiciones populares; LX (II) ISSN: 00347981. 2005. pág. 82.

⁽⁹⁷⁾ Manríquez, V. “Identidad e identidades. Una aproximación desde la etnohistoria a las identidades de las poblaciones indígenas del Partido del Maule en los siglos XVI y XVIII”. En Revista de la Academia N° 4. Santiago de Chile. 1999. pág. 120.

un contexto determinado, es decir, que las identidades son situacionales y no atemporales, y por otra parte, que el proceso de construcción de una identidad no es algo puramente subjetivo de los actores sociales, en tanto que se realiza al interior de marcos sociales que:

“determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones. Por lo tanto, ni está totalmente determinada por supuestos factores objetivos, como pretenden las concepciones objetivistas de la identidad, ni depende de la pura subjetividad de los agentes sociales, como sostienen las concepciones subjetivistas”⁽⁹⁸⁾

De este modo podemos reconocer que las identidades contienen diversos atributos, entre ellos encontramos el ser flexibles, se encuentran en constante construcción y redefinición, son dinámicas y pueden expresarse por medio de una variedad de códigos. Por otro lado son relacionales ya que surgen de la interacción social y son situacionales porque dependen de contextos específicos.

A todo ello habría que agregarle que este proceso no depende sólo de quienes tienen la “voluntad de distinguirse”, pues una identidad para poder “existir” socialmente debe ser reconocida por los demás actores. Sin embargo más allá de esto el tema no es sólo que los “otros” reconozcan la identidad del “nosotros”, sino que los “otros” reconozcan a “nosotros” como “nosotros” quiere ser reconocido. Por ello se plantea

⁽⁹⁸⁾ Giménez, G. “Identidades étnicas estado de la cuestión”; en Reina L (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. México. 2000. pág. 54-55.

que: “la identidad de los actores sociales (individuales y colectivos) resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre “auto-identidad” y “exo-identidad””⁽⁹⁹⁾.

La predominancia de la autoafirmación o de la asignación, dependerá entonces del poder que el grupo detente o que logre obtener. En el caso de las sociedades modernas son los Estados los que “administran” las identidades, reglamentando y controlando la identidad de sus ciudadanos.

A lo largo de esta breve discusión sobre el concepto de identidad, hemos podido ver que una de las características de la identidad es su capacidad de mutación, su flexibilidad, dinamismo, su capacidad de modulación y adaptación (y también manipulación). Esta característica ha sido analizada por algunos científicos sociales (Devereux. 1972) bajo el concepto de “estrategia identitaria”. Desde esta perspectiva la identidad es concebida: “como un medio para alcanzar un fin. El concepto de estrategia identitaria indica también que los actores sociales disponen de cierto margen de maniobra, y que en función de su apreciación de la situación, utilizan de una manera estratégica sus recursos identitarios”⁽¹⁰⁰⁾

Sin embargo es necesario aclarar que no significa que los actores sociales puedan hacer lo que quieran con su identidad, es decir, *las maniobras* dependen, entre otras

⁽⁹⁹⁾ *Ibidem.*

⁽¹⁰⁰⁾ Giménez, G. *op.cit.*, pág. 57.

cosas, del poder que el grupo detente, del marco estructural, de las maniobras de los otros grupos, etc.

Esta manera de comprender el concepto de identidad tiene consecuencias en la utilización del mismo dentro de los análisis de las identidades, por ejemplo en relación a las configuraciones culturales no nos detendremos en ver qué rasgos culturales definen una identidad, o en otras palabras, no nos centraremos en la diferencia cultural, sino que veremos cuáles rasgos culturales han sido seleccionados y cómo son utilizados estratégicamente para afirmar una distinción..., cómo se elabora un discurso sobre la diferencia cultural.

Por otro lado habrá quedado claro que tampoco se trata de detectar la “verdadera identidad”, sino que nos proponemos explicar este proceso de identificación, es decir, nos preguntaremos cómo, a través de quiénes y por qué se produce una identidad particular en un momento y en un escenario social determinado.

En cuanto a lo étnico, -“lo quechua”-, que se encuentra presente en el discurso identitario, lo abordaremos como una estrategia que permite a una identidad colectiva interactuar desde una posición más ventajosa con el Estado, es decir, entenderemos lo étnico como el recurso utilizado para alcanzar una nueva posición social.

En este sentido lo étnico se relacionará con lo identitario en la medida que los mismos actores lo relacionan, sin embargo no planteamos de antemano la existencia de una identidad étnica, y tampoco nos preocupa identificar si existe o no una identidad étnica, pues como advierte Martínez, siguiendo el planteamiento de Christine Taylor,

“el término no designaría sino una clasificación de cierto nivel de organización social o de determinadas prácticas culturales, sin que nada justifique el “exorbitante” privilegio epistemológico que se le ha dado”⁽¹⁰¹⁾

⁽¹⁰¹⁾ Martínez, J. “La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)”. En Martínez, José Luis (Ed.): *Identidades y sujetos: Para una discusión latinoamericana*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. Santiago. 2002. pág. 108.

III. EN BUSCA DE LO QUECHUA

“(...) nuestra región, en su mayoría, ha reconocido una gran presencia aymara, pueblo que geográficamente perteneció al territorio cordillerano y altiplánico pero por los procesos de migración se han establecido en los valles y la ciudad buscando una mejor calidad de vida o bien para entregar estudios a sus hijos. Esta zona acoge también en su seno a una cultura no menos importante pero sí muy poco difundida en la región. Esta cultura corresponde a los hermanos quechuas, que de la misma forma que nuestros hermanos aymaras necesitamos mantener viva nuestra historia y vigente nuestras raíces (...) Es por ello que necesitamos unirnos en la reconstrucción de nuestra identidad para dar a conocer nuestra fortaleza de pueblo. Que estamos acá, entre ustedes esperando que este pachakuti renueve y preserve nuestra cultura quechua, porque somos parte de esta diversidad andina y herederos de un pasado histórico (...) queremos que nuestra palabra pachamama de origen quechua sea escuchada y pronunciada también por nuestros llactamasis (hermanos), queremos finalmente elevar nuestra voz para reverdecer nuestro legado incaico y sobre la base de ello proyectar un futuro sustantivo, firme y seguro”⁽¹⁰²⁾

⁽¹⁰²⁾ Claudia Quintana. Miembro de la comunidad quechua refiriéndose a los quechuas de Tarapacá. En La estrella de Iquique, Martes 30 de septiembre de 2003.

En esta *búsqueda* de “lo quechua”, nos encontramos, en un primer momento, con un relato acabado sobre quiénes son, cómo son, dónde han estado y dónde están los quechuas de Tarapacá. En él se nos recuerda su lugar dentro de la historia andina, confundido o avasallado por “lo aymara”, su profundidad histórica, anclada en un pasado incaico, y a la vez se nos explica el por qué de su existencia silenciada. Se nos presenta así una etnia diferenciada, poseedora de una cultura heredada del *imperio*.

Estos mismos elementos que se nos presentan como característicos de la etnia quechua aparecen en la definición que realiza el Estado sobre los quechuas “chilenos”, es decir, nos damos cuenta que existe un consenso, un discurso oficial sobre los quechuas de Tarapacá en el que se conviene que esta etnia está directamente relacionada con la “cultura inca”, elemento que a la vez se articula como un diferenciador dentro de esta “diversidad andina”. Por otro lado, se estipula que los quechuas son los oriundos de precordillera, aspecto que no habría sido reconocido hasta hace algunos años, debido a la “arremetida” aymara en este piso. Este discurso a la vez se presenta como la explicación de la tardía aparición quechua en Tarapacá.

“El Pueblo Quechua es un pueblo milenario con una rica cultura material e inmaterial que se unió a la cultura inca y ha resistido hasta nuestros días (...) los quechua fueron educados e incorporados al sistema Chileno y, por lo tanto, a la idea de homogeneidad nacional; se comenzó a desdibujar la identidad de este Pueblo, la que sin embargo, persiste en algunas comunidades rurales. Este “paréntesis” comienza a revertirse con la llegada

de los gobiernos democráticos a Chile en 1990. Aquí se inicia el proceso de reconocimiento de los pueblos originarios que vivían en el territorio nacional debido a la lucha que estos mismos dieron para hacerse visibles y ser reconocidos. Para los quechua, esto tarda un poco, ya que se reconoce a los aymara, los que avanzan hacia la precordillera (donde se ubicaban los quechua), por lo que todo el territorio es asumido como aymara por la CONADI. Esto último genera una serie de conflictos entre aymaras y quechuas, siendo estos últimos los que debieron recurrir a estudios antropológicos, arqueológicos e historia oral para sustentar su existencia en tanto pueblo, lo que finalmente se traduce en su incorporación a la Ley Indígena 19.253.”⁽¹⁰³⁾.

Sin embargo al llegar a Mamiña lo quechua se vuelve nebuloso, en la comunidad se diluye el discurso oficial que revisamos anteriormente, existe una multiplicidad de percepciones, hay contradicciones, pugnas sobre quiénes son los quechuas y el por qué se es quechua. No hay consenso en lo que debiera ser el “ser quechua”, esta es una categoría que está en pleno proceso de construcción. En este sentido los elementos que se articulan en el discurso oficial para levantar la frontera del “nosotros quechuas”, no están tan acordados en la comunidad.

⁽¹⁰³⁾ Documento final consulta Nacional Indígena Urbana. En www.conadi.cl

Ahora bien, aunque en la comunidad no nos encontremos con este “nosotros quechuas”, de igual modo existe un “nosotros” -reconocido además por los “otros”; *“los mamiñanos siempre se han sentido superiores a nosotros”*⁽¹⁰⁴⁾- que actualmente se está identificando con “lo quechua”. Esta frontera está íntimamente relacionada con el sentimiento de pertenencia hacia Mamiña, aquí cobra sentido y se llena de contenido el “nosotros”, esta categoría sí opera, es eficaz, logra representar y cohesionar. Esto lo podemos apreciar en diversos discursos enunciados por personas que actualmente adscriben a la etnia quechua en la localidad de Mamiña⁽¹⁰⁵⁾:

“Se empezó a decir que éramos quechuas por la encuesta que nos hicieron no más, y después el grupo que vino, que iban a hacer un local arriba de, quechua, por eso no más (...) siempre somos todos iguales no más, todos juntos, todos mamiñanos”⁽¹⁰⁶⁾, “recién se está conociendo a Mamiña por quechua, porque antes decían que todo acá era aymara, pero no po, nosotros en Mamiña somos todos quechuas”⁽¹⁰⁷⁾, “mi papá y mi mamá eran quechuas po, mi abuelo, era toda mi familia de Mamiña, por lo tanto, mi apellido era de Mamiña”⁽¹⁰⁸⁾, [¿En Mamiña siempre han habido quechuas?] Si, siempre, acá todos nos conocemos, todos somos unidos (...) cuando hay que luchar por

⁽¹⁰⁴⁾Raquel Mamani, aymara residente en Mamiña desde los seis años de edad. Entrevista personal noviembre de 2006, Mamiña

⁽¹⁰⁵⁾ Profundizaremos sobre estos enunciados en distintos apartados de la tesis.

⁽¹⁰⁶⁾Teresa Reyes miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹⁰⁷⁾Iris Caqueo miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹⁰⁸⁾ Nivaldo Estica presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Iquique.

algo todos somos unidos en el pueblo”⁽¹⁰⁹⁾. “La gente oriunda de Mamiña no es aymara es quechua”⁽¹¹⁰⁾

Debido a estas características hoy muchas personas sin tener una autopercepción de sí mismos en tanto quechuas, de igual modo adscriben a esta etnia, pues en la configuración identitaria quechua el emblema es que *Mamiña es quechua*. Por esto nos encontraremos reiteradas veces con la noción de que se es quechua porque Mamiña es quechua. Las fronteras locales comienzan a ser fronteras étnicas.

Entonces, no sólo veremos los elementos que se seleccionan en la configuración identitaria quechua, sino que cómo estos van permeando, en distintos niveles, las fronteras mamiñanas, en definitiva nos preguntamos qué comparte -y que finalmente es lo que le da eficacia a “lo quechua”- la autopercepción que tienen de sí mismos los mamiñanos con el discurso identitario quechua.

Por cierto, que no se trata de un traslape de un nosotros mamiñano a un nosotros quechua, sino que se trata de un proceso de selección y resignificación de ciertos elementos que van significando la diferenciación étnica. Por otro lado debemos ser cuidadosos y no homologar a ciencia cierta “lo mamiñano” a “lo quechua” pues en Mamiña hay diferentes grados de inclusión a la categoría de “lo mamiñano” y por lo tanto habrán diferentes grados de inserción a una identidad quechua.

⁽¹⁰⁹⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹¹⁰⁾ Iris Caqueo miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

En términos concretos se observa que en este espacio existe un juego de posiciones en este “ser mamiñano”, configurándose así dos grandes categorías, por una parte los mamiñanos, por decirlo de alguna manera, “a secas”, y por otra los “mamiñanos netos”. Categorías que, a simple vista, hacen referencia a pertenecer más, o, menos a Mamiña.

Para los “mamiñanos netos” el tema de ser “neto” estaría dado por ser nacido y criado en Mamiña, pero aún más, por pertenecer a las familias oriundas de “Mamiña”, las que se identificarían por los apellidos que son considerados como propios de esta localidad. “ (...) Caqueo de Padre y Caqueo de madre. Así que nosotros somos de acá, mamiñanos netos”⁽¹¹¹⁾

En relación a los apellidos considerados como propios de Mamiña son pocos lo que se mencionan, específicamente se señala que Caqueo, Bacian, Cautín, Paycho, Capetillo Estica y Quihuata serían los oriundos de Mamiña⁽¹¹²⁾.

Acá están operando diversas nociones ligadas, por una parte al nacimiento, a la descendencia ya que se es “neto” por llevar los apellidos de las familias “puras/netas” de Mamiña. Pero también los “mamiñanos netos” serían los conocedores y “los

⁽¹¹¹⁾ Iris Caqueo miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal noviembre 2006. Mamiña.

⁽¹¹²⁾ Efectivamente notamos que estos apellidos son los más comunes en la localidad. Esto lo observamos, por un lado, en la visita que realizamos al cementerio de Mamiña, donde constatamos que los apellidos anteriormente mencionados son los más recurrentes y, a la vez, notamos que las tumbas más ostentosas correspondían a personas que tenían estos apellidos. Por otro lado, en un registro realizado por la Subdirección Nacional de Iquique sobre las personas pertenecientes a la comunidad quechua de Mamiña se observa que 67,4% tiene alguno de estos apellidos.

portadores” por excelencia de las tradiciones del lugar *-nacida y criada-*, por lo tanto serían quienes están facultados para transmitirlos.

La categoría de los mamiñanos, que hemos denominado “mamiñanos a secas”, aparentemente tendría que ver con no pertenecer, por ambas líneas de parentesco, a las “familias de Mamiña”. Sin embargo esta categoría es más imprecisa, pues ellos mismos no visibilizan esta diferenciación, en la medida que se plantea a los “netos” como extintos, es decir, actualmente serían todos “mamiñanos”: “Son los más viejitos los que se puede decir que son mamiñanos netos, no hay mucha gente de Mamiña, se han terminado”⁽¹¹³⁾.

Acá se está planteando que la condición de “afuerino” es extensiva para todos los “mamiñanos”, - *no hay mucha gente de Mamiña* -, por lo tanto ya no habrían oriundos netos. Sin embargo podemos ver que al negar la condición de “netos”, también se podría estar negando una posible desigualdad, es decir, se negaría la posibilidad de que hayan personas más mamiñanas que otras y con ello que hayan mamiñanos con más derechos sobre la localidad. No obstante, aunque se oculte esta tensión, la diferenciación existe y aparentemente este pertenecer más, o menos, a Mamiña estaría relacionado con los grados de inclusión a la identidad quechua.

Pues bien, entre los “mamiñanos netos”, quienes tienen clara su oriundez, encontramos un discurso que no pone en duda “lo quechua”, tal vez se reconoce que

⁽¹¹³⁾ Teresa Reyes miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

es algo reciente, pero si se declara, en base a estudios arqueológicos y antropológicos, que Mamiña es quechua, ellos también lo son: “es que nosotros los quechuas como que todavía..., recién se está conociendo a Mamiña por quechua, porque antes decían que todo acá era aymara, pero no po, nosotros en Mamiña somos todos quechuas”⁽¹¹⁴⁾

En cambio en los “mamiñanos a secas”, que hasta donde hemos visto tendrían un menor grado de inclusión en la categoría de “lo mamiñano”, notamos que su pertenencia a la etnia quechua sería más confusa.

“Antes no estábamos inscritos [como quechuas] ni como nada [en ninguna etnia] (...) así que ahí estamos, pero no se saca ningún provecho (...) antes era nada, era nacida en Chile, así que era chilena. Y ahora no po, ahora somos descendientes de quechuas, entonces ya ahí como que se arregla un poco la cosa (...) incluso pa los niños pa los estudios, porque se les dan sus becas por ser aymaras o quechuas, por los apellidos, entonces tienen sus becas, incluso hasta mis nietos han tenido sus becas por el hecho de que mi mamá tiene apellido quechua po, así que como yo soy hija de ella también, llevo el apellido de ella también y después mis hijos (...) entonces todos estamos inscritos ahí po, pero no se saca ningún provecho de eso. Nos llamaron a inscribirnos, para que fuéramos socios para pedir ayuda al gobierno (...) sabíamos que no éramos aymaras, ni quechuas, ni nada, así que ahí estamos

⁽¹¹⁴⁾ Iris Caqueo miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal noviembre 2006. Mamiña.

con la confusión, jajajaja (...) y esto de la inscripción que nos hicieron a nosotros es como hace 15 años atrás. A nosotros nos hicieron esa casita y ya nos encuestan como quechuas, así que por lo menos estamos resguardados por si nos pasa algo, una ayuda, estamos protegidos, incluso hasta pa los terrenos, pa las casas, en todo eso tenemos harta ayuda gratuita.”⁽¹¹⁵⁾

En esta cita podemos ver que hay “confusión”, no se era quechua, ni se era aymara, ¿se era indígena? En los “a secas” la adscripción a lo étnico se justifica sólo por una cuestión económica, es decir, en su explicación de por qué son quechuas no se remite ni a un pasado incaico, ni a una cultura diferenciada, en definitiva, sólo serían quechuas porque la “Ley decía eso” y por los beneficios que recibirían.

“La ley 19.532, dice comunidad quechua, es el nombre, pero nadie sabe hablar, igual que dice que es indígena, pero tampoco (...) la ley salió para que todos los pueblos del interior se organizaran y que les den la personalidad jurídica para que les den algo, para ayudarlos, para eso lo hicieron.”⁽¹¹⁶⁾

Esta cita es muy llamativa, pues se puede ver que existe otro elemento dando vueltas en este no adscribir completamente a lo quechua, que es el no querer ser percibido como indígena, - *igual que dice que es indígena, pero tampoco* -. Entonces ¿cómo soy quechua si no soy indio?

⁽¹¹⁵⁾ Teresa Reyes. miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹¹⁶⁾ Adrián Bacian miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña. **Subrayado nuestro.**

“...en la imaginaria de la etnia chilena [el espacio social andino de Tarapacá es visto como] un universo de indios, cuestión que sus habitantes rechazarán por estigmatizante (...) los de los valles precisamente porque ya no se sentían dentro de esta categoría; ellos mismos se la habían sacudido y la habían relegado, hasta las alturas”⁽¹¹⁷⁾

Pero entonces, los mamiñanos netos, quienes no dudan su pertenencia a la etnia quechua, ¿se autoperciben como indios? No. La identificación de los mamiñanos “netos” con la etnia quechua no implica identificarse con “lo indio”, pues en la configuración identitaria quechua se rescatan precisamente elementos que construyen “lo quechua”, si bien como una identidad étnica, no por esto india. Es decir “lo quechua” sería para los mamiñanos; *ser más moderno, esforzado, trabajador, terneado, limpio, decente, menos “moreno”, no tan del interior, tener un pasado incaico, por lo tanto glorioso, “venir” de Perú y no de Bolivia, ser precordilleranos, agricultores y por lo tanto asentados en un solo lugar.*

Estas categorías son categorías locales expresadas en el discurso étnico. Por un lado, se utilizan para construir una diferencia con un “otro occidental”, paradójicamente a partir de retóricas propias de occidente, y por otro, se utilizan para distinguirse dentro de este “universo de indios”.

⁽¹¹⁷⁾ Gundermann, H. “Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del siglo XX”. En Artaza, P. et. Al. *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*. LOM Ediciones. ISBN 956-282-084-2. Santiago de Chile. 1998. pág. 176.

Justamente esta concepción de lo quechua como “algo étnico” pero no indio es lo que hace que los mamiñanos a “secas” finalmente adscriban a lo quechua *–ser quechua pero no indio–*.

De este modo, notamos que la adscripción a una etnia, en este caso, no está motivada simplemente por la búsqueda de beneficios económicos otorgados por el Estado a los Pueblos Originarios. Si fuera así, podríamos pensar que los miembros de esta localidad perfectamente podrían haber adscrito a la etnia aymara. Entonces, ¿Por qué quechua y no aymara?

Pues bien, para responder esta pregunta debemos preguntarnos primero ¿puedo ser aymara y no ser indio? No. *-ellos pensaban que la raza aymara es la peor casta⁽¹¹⁸⁾* [expresa una aymara que vive en Mamiña]-.

Para los mamiñanos los aymaras son los indios, por lo mismo esta posibilidad no existe, *-mi familia ha estado desde siempre en Mamiña, mi papá cuando chico era discriminado porque le decían que era indio por ser del interior. Los mamiñanos siempre se han sentido superiores a nosotros [los aymaras]-⁽¹¹⁹⁾*. Si es que hay que identificarse con algo, se es quechua o no se es nada, pues “lo indio” sería completamente opuesto a “lo mamiñano”.

⁽¹¹⁸⁾ Raquel Mamani aymara residente en Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Mamiña.

⁽¹¹⁹⁾ Entrevista Estela Mamani aymara residente en Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Mamiña.

La premisa de que los mamiñanos no son indios no sólo sería percibida por los mamiñanos, sino que sería evidente para todos *-a los aymaras los discriminaban, a mí no-*. Los mamiñanos no serían parte de este *universo de indios*.

“Yo escuché decir a algunos que cuando iban al hospital, por ejemplo a tener niños, a algunas personas, a mi no me pasó nunca, decían que las miraban bien mal y las atendían bien mal, cuando iban con sus niños igual, y a veces ni los atendían, había cupo pero no las atendían, y las señoras ahí lloraban con su niño enfermo en brazos po (...) Porque las veían así con su ponchito, ya la guagua no con chal blanco como le ponía uno, una ropita más bien decente se puede decir, ellos no po, con su ropa de color, camisa grande, pa tapar su guagua la tapaban con la mitad de una frazada, no sé po, cosas así, entonces a ellas no las atendían, o ellas iban con sus falditas largas, de colores y sus zapatos muchas veces sin lustrar, otra llevaba sus uñas sucias, sus manos encallecidas o rajaditas por el trabajo, entonces no atendían po, o tal vez algunas veces irían pasadas a animalitos, a tierra, polvo, que se yo, pero no las atendían a las chiquillas muchas veces, y yo eso lo vi en el hospital, incluso hasta en las micros cuando uno se subía a las micros, también lo vi yo, que a las niñas las dejaban en tierra, no las dejaban subir, a las señoras con sus guaguas, que eran del interior, que andaban con chalitas, como andaban ellas, yo vi eso, era como discriminación, pero a mi gracias a Dios nunca me pasó, incluso en el hospital cuando yo iba a tener mis niños, todas las señoras bien atentas, así como atendían a todas me atendían a mi. (...) incluso yo cuando

atendía los hoteles, y yo me considero una persona del interior, morena, no me pasó, turistas gringos, amables conmigo, conmigo bien simpáticos, cuando se iban nos dejaban regalos, y eran extranjeros po, así que no, yo no tuve esa pena”⁽¹²⁰⁾

Para los mamiñanos, Mamiña se percibe como un espacio distinto en relación a los demás pueblos del interior, con mejores condiciones de vida, más moderno, más ordenado, donde la vida es más fácil. Por otro lado, Mamiña sería distinta por el origen de su población: “[la gente del interior] empezó a llegar con la educación de Mamiña (...) y ya se empezaron a internar acá (...) y pa buscar una vida mejor también, porque allá la vida de la cordillera es más..., cómo decirle, más bruta, no es tan fácil como acá”⁽¹²¹⁾

Según los mamiñanos los aymaras no son de Mamiña, ellos habrían llegado a este espacio, *-acá hay aymaras pero es gente que se radicó acá, la gente oriunda de Mamiña no es aymara, es quechua*⁽¹²²⁾-. El espacio propio de “lo aymara” sería el altiplano, también asociado a Bolivia, en cambio la precordillera no sería aymara pero sí un foco atractivo para asentarse.

“[¿y de dónde venía esa gente?] De Cancosa, de Lirima, pero todos llegaban..., a veces venían por el trueque y ahí se fueron quedando, por ser

⁽¹²⁰⁾ Teresa Reyes miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹²¹⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹²²⁾ Gudelia Cautín. miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña.

ellos traían charqui, queso, quínoa, chuño, que venían a cambiar por frutas o por maíz y ahí empezaron a conocer Mamiña (...) ellos venían mucho por el trueque y a pastorear, y algunos se quedaban trabajando y de ahí iban a buscar a la familia, y así fue creciendo esa población (...) Y fue una cosa así la que sucedió..., porque si aquí hace una encuesta hay Mamani, Challapa, Moscoso, Vilca, y eso nosotros..., ahora ya encuentras un Mamani con un Caqueo o con un Cautín, porque ya son otras generaciones, pero la mayoría son de otros apellidos (...) y fueron tomando terreno y hay una población ahora”⁽¹²³⁾.

Pero qué pasa con aquellos aymaras que, si bien provienen del altiplano -en este caso principalmente de Cancosa- ya han tenido hijos en Mamiña ¿aymaras mamiñanos? No. la población aymara no entra en la categoría de “mamiñano”. Sin embargo esta situación va más allá de la condición de foráneo, ya que, como vimos, hay población en Mamiña, no aymara, que de igual modo ha llegado de otros lugares (mamiñanos “a secas”) y estos sí pueden llegar a ser “mamiñanos”.

Entonces, esta inclusión/exclusión va más allá de *si llegaste o no*, pues vemos que finalmente pueden entrar en la categoría de lo “mamiñano” algunos “foráneos”, tal vez “más puros”, mientras que otros jamás lo podrán hacer - *hay aymaras en Mamiña pero no son de acá* -. Frente al aymara se cierran las puertas de lo “mamiñano”, en

⁽¹²³⁾ Iris Caqueo miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal diciembre 2006. Mamiña. **Subrayado nuestro.**

este contexto las diferenciaciones entre mamiñanos netos y mamiñanos a secas se diluyen, y aparece este “nosotros” como un bloque impermeable.

“la relación entre mamiñanos y los del interior era muy apocadora, ellos eran apocadores y abusadores. Apocadores en el sentido de que siempre que hay una pelea te tratan de afuerino, entonces eso duele, y hasta el día de hoy eso persiste. Imagínate que yo viví acá desde los seis años entonces ellos ya deberían considerar que soy una mamiñana pero ellos no lo ven de esa manera y cuando hay una discusión fuerte te dicen como desterrándote que tu no eres de acá, que eres afuerino”⁽¹²⁴⁾

Entonces vemos que dentro de este espacio Mamiña es reconocida, por la población aymara, como una localidad hermética, donde se tiene claro quienes son los oriundos y quienes son los foráneos. Sin embargo debemos tener claro que esta relación entre oriundos mamiñanos y foráneos aymaras no nace con la emergencia quechua, es decir, esta inclusión y/o exclusión no está atravesada por una cuestión necesariamente étnica, pues en este espacio, antes que Mamiña fuera quechua, los aymaras eran reconocidos como los extranjeros, esta exclusión no tiene que ver con que los aymaras son los extranjeros porque este espacio es quechua.

⁽¹²⁴⁾ Raquel Mamani aymara residente en Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Mamiña.

“Nunca dijeron ellos que eran ni quechuas, ni aymaras (...) siempre se dicen mamiñanos, antes se decían sólo mamiñanos, ahí no se tocaba eso de las etnias. Nosotros si po, desde el momento que nos asentamos en este lugar, el sector Ipla, nos llamamos indígenas aymaras, pero ellos siempre se denominaron que eran mamiñanos no más”⁽¹²⁵⁾

Esto nos da cuenta que detrás de la cuestión étnica hay una identidad local operando en esta relación, Mamiña diferencia, Mamiña incluye/excluye..., Mamiña no es aymara. Esta diferenciación es evidentemente previa a “lo quechua”, y es reconocida por ambas partes, todos tienen clara la frontera entre los oriundos mamiñanos y los foráneos aymaras.

Sin pretender establecer una relación arbitraria entre el pasado y el presente, debemos tener en cuenta que Mamiña fue un pueblo de valle bajo originado en las radicaciones del siglo XVI. Estas reducciones a pueblos o comunidades históricas fueron generando nuevas formas de identificación, relacionada con ser oriundo o no de un lugar. De este modo, la diferenciación entre oriundos y foráneos se configura durante la colonia producto del orden territorial impuesto, con ello se comenzaron a establecer fronteras no sólo administrativas, sino que también sociales.

“La condición de originario de un individuo suponía, simultáneamente, la de miembro de un «pueblo», «reducción» o «comunidad» indígena. Esta

⁽¹²⁵⁾ Raquel Mamani aymara residente en Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Mamiña.

pertenencia se asociaba a una serie de deberes y derechos, internos y externos. De manera general, ser miembro de una entidad comunitaria permitía la posesión particular y la transmisión de ciertos derechos referidos a la posesión de las parcelas y/o áreas de pasturas, según el caso (...) Paralelamente, la misma pertenencia compelia a los individuos a obligaciones internas en su núcleo comunitario, y externas para con el Estado (...) La condición de forastero, a su vez, conllevaba el desarraigo al grupo local de pertenencia y la pérdida de sus derechos sobre las tierras de la comunidad. De todos modos, la migración no siempre ni en todas partes significó desarraigo”⁽¹²⁶⁾.

La diferenciación entre oriundos y foráneos ha sido uno de los sistemas identitarios más estables en los andes. Actualmente, podemos ver, que en las representaciones sociales mamiñanas estas categorías, probablemente contenidas en una memoria, se ponen en juego.

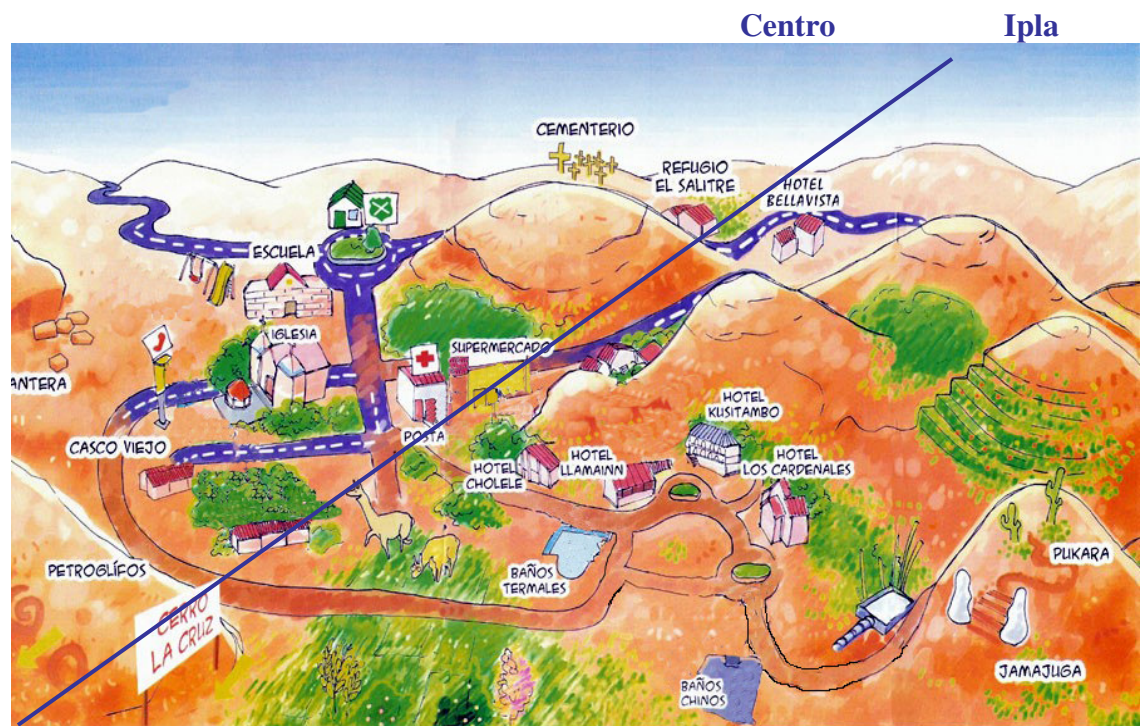
Este juego de inclusiones y exclusiones se plasma en el territorio mamiñano, hay fronteras sociales que configuran un centro y un margen, Mamiña es el centro e Ipla el margen, el arriba. En Ipla viven los aymaras.

⁽¹²⁶⁾ Gundermann, H. “La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá”. En Revista de Historia Indígena N° 7. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. Chile. 2003. pág. 91.

Cada uno de estos sectores está cargado de nociones que recalcan la diferencia, en el centro está lo histórico, lo patrimonial, lo colonial, la memoria de Mamiña, el orden, lo moderno, la civilidad. Los mamiñanos.

Por su parte Ipla representa lo rural, lo agreste, lo natural, la vida “salvaje”, adversa, acá están los foráneos. Sin embargo Ipla pertenece a los mamiñanos, y como espacio no habitado es valorado por ellos, en Ipla están sus riquezas naturales, la fertilidad de su quebrada.

Figura 4: Ubicación del Centro de Mamiña y de Ipla.



Fuente: www.termasdemamina.cl. Mapa turístico.

Todo indica que en Mamiña las reglas del juego eran claras para todos los participantes, las dinámicas de las relaciones sociales ya estaban establecidas. La

distinción estaba organizada, cada participante sabía su posición, el rol que le correspondía. Sin embargo en este juego se introduce un nuevo elemento; “lo quechua”, por lo tanto las reglas del juego cambian, ya no sólo serán *encarnizados contrincantes, celosos de sus territorios* sino que entrarán a competir por su lugar dentro de la historia de los originarios de este espacio. La pugna se vuelve étnica.

Hemos visto que para caracterizar la emergencia quechua debemos tener en cuenta la complejidad social presente en el espacio andino de Tarapacá, es decir, debemos considerar las fracturas, las fronteras existentes en este mal llamado *universo de indios*, pues sólo buscando en ellas podremos comprender la diferenciación étnica que actualmente plantean los quechuas de Mamiña.

Ahora bien, “lo quechua” también se puede *buscar* en un contexto político, puesto que si no querían ser percibidos como indios ¿no hubiera sido más fácil seguir siendo mamiñanos?

Esta pregunta, que surge a partir de lo visto, nos permite reflexionar que la emergencia de la etnicidad quechua está relacionada de igual modo con obtener beneficios estatales que en tanto mamiñanos no recibirían. Sin embargo se selecciona estratégicamente una etnicidad que les permite acceder a una ciudadanía especial, pero desde una posición aparentemente o internamente más ventajosa, en la medida que “lo quechua” se plantea estrechamente vinculado a lo inca, a un *pasado glorioso*, a una *civilización americana*.

IV. FRAGMENTOS EN EL ESPACIO: Resignificando las fronteras locales.

La CONADI no me reconocía como presidente, porque primero empezaron a investigar si yo tenía la investidura de quechua, pero se encontraron con la sorpresa de que mi papá y mi mamá eran quechuas po, mi abuelo, era toda mi familia de Mamiña, por lo tanto, mi apellido era de Mamiña
(Nibaldo Estica)

El espacio es utilizado como un elemento diferenciador fundamental en el proceso de construcción identitaria quechua. Se construye un “nosotros quechuas” basado principalmente en el sentimiento de pertenencia hacia Mamiña. Los quechuas de Tarapacá están más seguros de ser mamiñanos que de ser quechuas, por este motivo siempre “lo mamiñano” se utiliza para explicar la pertenencia quechua, *-era toda mi familia de Mamiña..., mi apellido es de Mamiña-* por lo tanto soy quechua. De este modo vemos que la emergencia quechua está íntimamente ligada a una adscripción basada en lo local.

Este tipo de pertenencias locales se inauguran en tiempos coloniales, y desde entonces han sido parte de las dinámicas identitarias que han configurado el espacio social andino de Tarapacá. En este periodo este espacio amplio se sectoriza, pasando de fronteras casi inexistentes, producto de la complementariedad ecológica, a

fronteras rígidas que demarcan territorios y con ello derechos específicos sobre los mismos, “la sociedad andina regional deja de estructurarse en etnias que comprenden territorialidades mucho más amplias, para limitarse a comunidades locales”⁽¹²⁷⁾

Las jurisdicciones establecidas por los españoles, no sólo organizaron este espacio administrativamente, sino que comenzaron a demarcar fronteras sociales, la población indígena comenzó a organizarse dentro de estos límites, y la comunidad local pasó a ser la primera referencia de un “nosotros”. Desde este momento las relaciones sociales se estructuraron en virtud de pertenencias territoriales, “los que antaño fueron hermanos, como anotó Polo de Ondegardo, llegarán a ser encarnizados contrincantes, celosos cada quien de sus fronteras comunales, de sus prerrogativas, de sus poderes sobre los territorios y las jurisdicciones locales coloniales”⁽¹²⁸⁾

Con la emergencia quechua estos límites/pertenencias, en cierto sentido invisibilizados desde el discurso étnico aymara *-la migración de nosotros ya se ha dado desde hace mucho tiempo, o sea nuestros abuelos siempre han estado, ya sea en la precordillera o acá, como una movilidad, no es una migración, sino que estamos en constante movimiento-*⁽¹²⁹⁾, se revitalizan. Al anclar la identidad étnica en un territorio las fronteras locales de Mamiña se vuelven rígidas, acá se controla el acceso, se detiene la movilidad, *-nosotros en Mamiña somos todos quechuas-*.

⁽¹²⁷⁾ Gundermann, H. *op.cit.*, pág. 87.

⁽¹²⁸⁾ Gundermann, H. *op.cit.*, pág. 134.

⁽¹²⁹⁾ Daniel Moscoso joven aymara oriundo de Cariquima residente en Alto Hospico. Entrevista personal realizada en Noviembre de 2005, con motivo de una salida a terreno durante nuestra carrera universitaria. Iquique.

Sin embargo podemos ver que las “fronteras” de Mamiña no se levantan única y exclusivamente con la emergencia quechua, pues estos límites eran reconocidos previamente por quienes no pertenecen al espacio mamiñano, los “foráneos”, es decir, la identidad local mamiñana operaba desde antes de la aparición quechua. *-En Mamiña siempre se ha discriminado al emigrante, por ejemplo en otras localidades gente boliviana o de otros lados puede llegar a ser parte de esa localidad en cambio en Mamiña no, la gente que no es de Mamiña no tiene como entrar*⁽¹³⁰⁾.

Aunque no sea un elemento al que recurra necesariamente toda identidad, es indiscutible que aquella identidad que logra establecer un territorio como propio consigue un lugar en el mundo al que pertenece y a la vez que le pertenece, y con ello, que dentro de sus límites territoriales su discurso identitario sea el hegemónico. Vemos que la identidad quechua logra establecer un territorio *-Mamiña es quechua-*; sin embargo esto no significa que la identidad quechua haya construido este territorio, es decir, la identidad quechua se liga a un territorio, el mamiñano, y no a un espacio “en blanco”. En este sentido entendemos territorio como un espacio: “en el que se inscriben tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas muy diversas de organización social, que lo van constituyendo como territorio cultural; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional”⁽¹³¹⁾

⁽¹³⁰⁾ Fresia Vilca funcionaria aymara CONADI Iquique. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Iquique.

⁽¹³¹⁾ Barabás, A. “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”. En Desacatos Revista de antropología social. N° 14: CIESAS, México. 2004. pág. 149.

En definitiva, el proceso de territorialización (que consiste en que “los espacios particulares reciben cargas sociales de significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, discursos y prácticas rituales”⁽¹³²⁾) no es realizado por la identidad quechua, sino que esta echa mano a la territorialización mamiñana. “Lo quechua” se apropia de los elementos que estaban inscritos en este espacio: la memoria histórica, los rituales, tradiciones, representaciones mamiñanas, entre otras, comienzan a ser quechuas. Por esto mismo cuando hacen referencia a su identidad étnica la relación no es “yo soy quechua”, sino que “Mamiña es quechua”. Entonces mi territorio es quechua antes que yo como individuo.

Este proceso no tiene que ver con una lucha entre distintas identidades por un mismo territorio, pues los mamiñanos dan paso a esta identidad étnica, son ellos mismos quienes están resignificando su territorio, otorgándole ahora un carácter étnico. Esto no significa que lo quechua comience a borrar los contenidos de la territorialidad mamiñana, sino que la territorialidad mamiñana se comienza a “rotular” como quechua. Entonces no es que lo quechua sea algo nuevo, sino que es un proceso en el que los mamiñanos se comienzan a hacer concientes del carácter étnico de su territorialidad. Así, los antepasados de los mamiñanos que habitaron este territorio y que a la vez se lo legaron, ya no sólo son peruanos, sino que son peruanos quechuas.

En este sentido podríamos decir que hay una resignificación del territorio, es decir, se inscriben nuevas representaciones en este espacio, las que nos hablan de Mamiña

⁽¹³²⁾ *Ibidem.*

ahora como un espacio indígena. Este proceso se evidencia principalmente en los *paisajes* mamiñanos, entendiendo paisaje como la:

“... instancia privilegiada de la percepción territorial, en la que los actores invierten en forma entremezclada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural. En efecto, como dice Roger Brunet, el paisaje sólo puede existir como percibido por el ojo humano y vivido a través del aparato sensorial, afectivo y estético del hombre. Por consiguiente pertenece al orden de la representación y de la vivencia (...) La función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de “la parte por el todo” (...) Otra función principalísima del paisaje es la de señalar la diferenciación y el contraste entre los territorios en diferentes niveles de la escala geográfica, destacando la supuesta personalidad o tipicidad de los mismos”⁽¹³³⁾

Los paisajes de Mamiña, los emblemas del *terruño*, comienzan a ser percibidos y a presentarse como paisajes quechuas. En este proceso los paisajes que funcionaban como los indicadores de la especificidad mamiñana comienzan a presentarse como emblemas étnicos, los que además reafirman su pertenencia quechua y la pertenencia quechua del territorio mamiñano.

⁽¹³³⁾ Giménez, Gilberto. “Cultura, Territorio y Migraciones, Aproximaciones teóricas”. En Revista Alteridades de la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa. México. 2001. pág. 9.

Un ejemplo de este proceso son las termas de Mamiña. Perfectamente este paisaje -emblema mamiñano- en otros tiempos puede haber funcionado como, de acuerdo a Giménez y Héau (2007), paisaje-recurso, es decir, como un paisaje valorado en términos económicos. Todos conocíamos a Mamiña por sus termas, las que se “vendían” como un paquete turístico “curativo”. Sin embargo con la emergencia quechua este paisaje-recurso se comienza a convertir en paisaje-identidad “que por los signos que presenta permite a los grupos humanos situarse en el tiempo y en el espacio e identificarse con una cultura y con una sociedad”⁽¹³⁴⁾, es decir, las termas comienzan a ser presentadas como un emblema quechua, como un paisaje ligado al inca -*estas agüitas le devolvieron la vista a una princesa inca-*, que para ellos es lo mismo que “lo quechua”. Además este paisaje resignificado se vuelve fundamental para evidenciar que Mamiña es quechua, pues habrían sido los incas los que le habrían dado el nombre de Mamiña a la localidad, nombre que significaría en quechua “la niña de mis ojos”.

Debemos dejar claro que este proceso no se trata de cambiar físicamente los paisajes, sino que de percibirlos de manera distinta y, a la vez, presentarlos como los argumentos de su pertenencia étnica.

Entonces ahora Mamiña se diferencia de los demás territorios no en términos de ser una localidad con turismo, hoteles, sino que por ser una localidad que tiene un origen, una historia quechua.

⁽¹³⁴⁾ Giménez, Gilberto. *Op.cit.*, pág. 21.

Otro ejemplo, son las cruces de los cerros, paisaje ritual que comienza a ser percibido de manera distinta por algunos mamiñanos. Sabemos que esta ceremonia, la ceremonia de la cruz de mayo, se introduce tempranamente en los Andes con el proceso de evangelización hispano. Actualmente para algunos mamiñanos, concretamente para los mamiñanos netos, la cruz deja de ser el elemento central de devoción, es decir, el cerro comienza a ser la figura más relevante en la ceremonia, siendo significado como un objeto de devoción propiamente indígena *-la cruz de mayo que se va a cantar a los cerros, eso como que es más indígena, o sea más culto quechua-*. Debemos aclarar que la ceremonia propiamente tal no cambia, sino que lo que se resignifica es el paisaje, es decir, este cambio de sentido, consiste en que ante un cerro con una cruz en la cima, lo que se visibiliza como sagrado es el cerro, el que además se entiende como una figura sagrada de raíz indígena.

Si el paisaje funciona como referente privilegiado de la identidad socioterritorial, este proceso de resignificación es de vital importancia en la configuración identitaria quechua, pues para que el territorio mamiñano pueda “rotularse” como quechua se necesita que los paisajes funcionen efectivamente como símbolo metonímico del territorio quechua, es decir, si queremos que el todo sea quechua necesariamente la parte debe ser quechua.

Ahora bien, inevitablemente surge una pregunta; si los mamiñanos tenían un territorio establecido al que pertenecían y les pertenecía ¿por qué resignificarlo?, ¿por qué darle un carácter étnico? Pues bien si no rotulaban su territorio como quechua lo perderían.

“[Los aymaras] han tratado de..., primero como que querían inculcarnos a nosotros, entonces ahí había cierta..., como que querían imponerse ellos en nosotros, (...) declarar que todo esto era aymara, o sea ellos imponer sus raíces pero acá la gente no quiso (...) entonces ahí no le aguantaron”⁽¹³⁵⁾.

Según la percepción de los mamiñanos, los aymaras asentados en Mamiña comenzaban a apropiarse del espacio mamiñano, no sólo en términos simbólicos, sino que también de los recursos de la localidad.

“Nos metimos en el problema central que estaba sucediendo en Mamiña, donde había mucha discordia, mucha problemática e intervenimos la comunidad de agua, yo intervine la comunidad de agua y le exigí..., le hice una auditoria donde se encontraron un montón de falencias y el presidente que en ese tiempo era don Gumersindo Mamani, que era aymara, se estaba apropiando de muchas cosas, y en calidad de presidente se estaba apropiando del cargo para hacer cosas que no correspondían y como nadie lo podía hacer él hacía y deshacía. Pero cuando nosotros nos metimos a esa cuestión las cosas cambiaron porque nosotros le pedimos la renuncia, le hicimos auditoria, yo le encontré las falencias que tenía y le dije: mira si tu no renuncias o no renuncia la directiva completa esta cuestión se va a ir al juzgado y va a haber una demanda, entonces o se arregla a la buena o se hace la demanda”⁽¹³⁶⁾

⁽¹³⁵⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Mamiña.

⁽¹³⁶⁾ Nivaldo Estica, presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre de 2006. Iquique.

Entonces pensamos que constituirse como comunidad indígena es una posible respuesta ante la amenaza de perder el control sobre su territorio y sus recursos, ya que aunque la figura legal de “comunidad indígena” no necesariamente implica poseer tierras, es la única forma de postular al Fondo de Tierras y Aguas de la CONADI, que justamente tiene por función el:

“a) Otorgamiento de subsidios para la adquisición de tierras, tanto de las personas como de las comunidades indígenas, las que están regidas por el reglamento respectivo; b) Financiar mecanismos que permitan solucionar los prolongados juicios o conflictos entre las comunidades y particulares no indígenas; c) Asimismo, el fondo permite el financiamiento para la constitución, regularización o compra de Derechos de Agua”⁽¹³⁷⁾.

Así, sí una comunidad logra inscribir tierras en el Registro Público de Tierras Indígenas efectivamente resguarda el territorio, en la medida que la Ley 19.253 establece que “las tierras a las que se refiere el artículo precedente, por exigirlo el interés nacional, gozarán de la protección de esta ley y no podrán ser enajenadas, embargadas, gravadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia”⁽¹³⁸⁾. (Énfasis de las autoras)

⁽¹³⁷⁾ Raúl Rupailaf. “Tierras y territorios indígenas. Aporte al debate” en www.origenes.cl

⁽¹³⁸⁾ Ley 19.253 Sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena. Art. 13.

Por ello, la necesidad de impedir que los aymaras formaran comunidad en Mamiña, pues constituyéndose como tal, perfectamente podrían haber accedido a “tierras mamiñanas”.

“Bueno el asunto es que yo me entrevisté con el David Esteban [Presidente del concejo aymara autónomo] le expliqué mis motivos, que era presidente de la comunidad quechua y qué es lo que quería y qué es lo que iba a defender yo, para que él no se metiera en mi sector, ni yo iba a meterme en el sector de él, o sea respetarnos. Entonces cuando fui para allá le dije este es mi territorio, este es territorio quechua. Indudablemente que yo tengo gente aymara que la vamos a respetar y todo, pero yo no voy a aceptar que se formen comunidades aymaras dentro de mi territorio, lo que ustedes pueden formar son asociaciones pero no comunidades, este territorio es quechua y ustedes no pueden formar una comunidad aymara po, es lo mismo que yo fuera a Colchane y formara mi territorio quechua, y na que ver po si los quechuas nunca han existido allá”⁽¹³⁹⁾

Acá vemos que hay otro elemento central en el impedimento de que los aymaras formaran comunidad en Mamiña, que tiene que ver con que formar comunidad, de una u otra manera, significa ligar una identidad a un territorio, no sólo en cuanto a límites y espacio, sino que en cuanto a una historia en el lugar.

⁽¹³⁹⁾ Nivaldo Estica presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre de 2006. Iquique

“Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) Provenzan de un mismo tronco familiar; b) Reconozcan una jefatura tradicional; c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y d) Provenzan de un mismo poblado antiguo.”⁽¹⁴⁰⁾

Aunque la ley no lo explicita (no es un requisito obligado tener tierras para formar una comunidad) ser comunidad indígena implica un lugar en el mundo, sino, ¿por qué los indígenas urbanos no pueden formar comunidades en la urbe?

Entonces cómo dejar que se forme una comunidad aymara en Mamiña, sí justamente eso sería aceptar que los aymaras son parte de este lugar, sería concederles el derecho de apropiarse de este espacio. Por ello se establece la diferencia entre comunidad y asociación *-lo que ustedes pueden formar son asociaciones pero no comunidades-*, pues la primera no trae aparejada la noción de territorio.

“Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional (...) que se constituyen en función de algún interés y objetivo común (...) el que podrá ser, entre otros, el desarrollo de las siguientes actividades: a) Educativas y culturales; b) Profesionales comunes a sus miembros; y c)

⁽¹⁴⁰⁾ Ley 19.253 Sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena. Párrafo 4. Art. 9.

Económicas que beneficien a sus integrantes tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores.”⁽¹⁴¹⁾

Efectivamente los aymaras asentados en Mamiña formaron una asociación indígena llamada; Asociación Indígena de Turismo y Cultura “Kespikala” la que en un comienzo tenía por objetivo “*entregar un espacio para el desarrollo de sus actividades culturales*”. Sin embargo, posteriormente comenzaron a controlar el circuito turístico de la localidad, apropiándose, de este modo, de los *paisajes* mamiñanos. El *emblema del terruño* así es presentado:

“El principal atractivo turístico de Mamiña esta constituido por sus fuentes termales (baños del rosario, baños chinos, baños Ipla, Vertiente Magnesia, Vertiente el Tambo, Vertiente el Radium, por citar algunas) que relacionadas con la cultura del pueblo Aymara, los atractivos paisajes precordilleranos, sitios arqueológicos, práctica de agricultura en terrazas; más la oferta de servicios, hacen de esta localidad un destino de gran atractivo”⁽¹⁴²⁾

Kespikala ya no funciona. La teoría antropológica nos advierte sobre el fenómeno de apropiación y significación que hacen los inmigrantes de ciertos espacios, espacios que son seleccionados para desplegar una identidad, es decir, se selecciona un territorio físico, simbólico y social, el que es ocupado cotidianamente y por ende apropiado:

⁽¹⁴¹⁾) Ley 19.253 Sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena Título 5. párrafo 2. Art. 36.

⁽¹⁴²⁾ Programa Orígenes. MIDEPLAN – BID. “Turismo: una apuesta al desarrollo de las comunidades indígenas de Chile”. Gobierno de Chile. 2003. En www.origenes.cl

“Toda sociedad imprime su huella sobre su espacio, y, a cambio el espacio aparece como una forma de manifestación o de expresión de la sociedad (...) Se puede por lo tanto hablar de una antropología del espacio, la superficie, el territorio dependen de una semántica que nos revela lo social y nos es revelada por él (...) Una sociedad construye el espacio que ocupa; en función de determinaciones que van desde criterios de uso hasta su sistema de representación del mundo, lo explota, lo transforma y lo modela”⁽¹⁴³⁾

Definitivamente lo que se está poniendo en juego con la emergencia quechua es la defensa del territorio y paisajes mamiñanos, estos, por un lado, no pueden ser percibidos como aymaras, y por otro, no pueden ser usufrutuados por ellos. Entonces, esta identidad socioterritorializada debía ser anclada en un pasado más profundo que “lo mamiñano”, había que legitimar un discurso identitario mediante el recurso de la historia, lo mamiñano debía anclarse en el “comienzo de los tiempos”, pues las fronteras de Mamiña estaban siendo avasalladas, deslegitimadas por el discurso étnico aymara.

Es así como nos introducimos en el ámbito de la memoria, del recurso de la historia para legitimar y resguardar la distinción. Ahora bien, en este proceso se recurre a una historia más profunda, la quechua, pues el pasado mamiñano ya no bastaba para reclamar la propiedad del territorio. Los oriundos de Mamiña, para seguirlo siendo,

⁽¹⁴³⁾ Bonte, P. e Izard, M. “Diccionario de etnología y antropología”. Traducción de Mar Llinares García. Ed. Akal. Madrid. 1996. pág. 243.

tuvieron que buscar un origen que tajantemente los posicionara como los originarios del sector.

En este proceso, además comienzan a aparecer nuevos límites en el espacio social andino de Tarapacá en pos de una organización étnica del mismo; límites que tal vez no son “tan nuevos” en tanto fronteras sociales, pero sí en tanto límites étnicos.

Se comienza a construir un discurso étnico que establece los límites del espacio propio de esta etnia: precordillera. En el discurso se plantea que la precordillera fue y sigue siendo un espacio totalmente distinto al altiplano, que las costumbres de los precordilleros no tienen similitud con las costumbres de los de “más al interior”. De este modo emergen dos bloques, más opuestos que complementarios. El mapa social se comienza a reestructurar en virtud de delimitar un piso para cada etnia.

Desde las dirigencias de la comunidad quechua de Mamiña se intenta crear una unidad precordillerana a partir de la categoría de “pueblos de Precordillera”. Para este fin se planifican proyectos que abarcan a todos los pueblos de este piso, y que a la vez excluyen a los del altiplano, generando así un bloque cada vez más cohesionado, y por cierto diferenciado.

“Iquique: oficina Nibaldo Estica, dirigente de la comunidad quechua de Mamiña: entra un señor diciendo: “supe que acá estaban dando casas”. Dirigente responde: “No estamos dando casa, todavía es un proyecto. Pero deme sus datos, ¿de donde es usted?”. El señor responde que es de Mauque, a lo que el dirigente responde “ah, pero eso es Colchane, y ¿cuál es su

apellido?”. El señor dice “Castro”, el dirigente dice “mm, tampoco”, frente a esta actitud, rápidamente, el señor Castro de Mauque señala “pero yo me fui a Camiña”. Entonces el dirigente dice “eso sí, anótese en esta hoja”.⁽¹⁴⁴⁾

Con esto vemos que se está intentando movilizar una identidad precordillerana, la que, pensamos, después podría colaborar en el proceso de adscripción de los pueblos de precordillera a la etnia quechua. Con ello se ampliaría el territorio quechua, Mamiña dejaría de ser una *isla comunicada* dentro de este todo aymara. La precordillera pasaría a ser quechua.

Ahora bien, esta posible “identidad precordillerana” ¿es netamente una configuración que surge con la emergencia quechua?

Revisando los artículos elaborados por la “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” constatamos que entre los mismos aymaras de Tarapacá existe una diferenciación entre aymaras de precordillera y aymaras de altiplano *-existe discriminación interna (...) entre aymaras de precordillera y de altiplano-*, es decir, lo quechua no construye esta diferencia entre pisos ecológicos.

Aparentemente esta diferenciación entre la precordillera y el altiplano de Tarapacá se habría comenzado a configurar desde tiempos coloniales, producto, principalmente, de los intereses económicos de la colonia, que como sabemos era la actividad minera.

⁽¹⁴⁴⁾ Cuaderno de Campo. Iquique 14/11/06.

En la precordillera se impone una nueva lógica de producción agrícola, es decir, las comunidades indígenas son introducidas a un sistema de mercado donde sus productos van destinados a los centros mineros. De este modo gran parte de la población indígena comienza a trabajar al servicio de los intereses coloniales, mientras que otro tanto se repliega a sectores más altos.

Esta situación provoca un quiebre dentro de la sociedad indígena, por una parte el sistema de complementariedad ecológica se rompe con el establecimiento de sectores definidos por las actividades productivas, creando así una diferenciación importante entre agricultores precordilleranos y ganaderos altioplánicos.

“las relaciones entre la altiplanicie y los valles se redefinen como consecuencia de la profunda recomposición territorial, económica y sociopolítica que impone el orden colonial. Se pasa progresivamente desde un sistema de control vertical de pisos ecológicos, al de economías campesinas estructuradas en comunidades y estancias”⁽¹⁴⁵⁾

Por otra parte, comienzan a operar diferenciaciones sociales y segmentaciones étnicas, principalmente en aquellos sectores más cercanos a la “frontera hacendal”, es decir, en aquellos espacios precordilleranos donde se desarrolló una producción mercantil con tendencias expansivas.

⁽¹⁴⁵⁾ Gundermann, H. “La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá”. En Revista de Historia Indígena N° 7. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. Chile. 2003. pág. 97.

“Ya desde finales del siglo XVIII se detectan procesos de diferenciación social y segmentación étnica dentro de las propias comunidades. Sería más propio afirmar que ello tiene lugar en algunas comunidades; posiblemente en las más cercanas a la frontera hacendal. En ella fueron dándose posibilidades de control de tierras indígenas, oportunidades de dirigir producción agrícola al mercado y condiciones para el uso de fuerza de trabajo indígena ajena a la unidad doméstica (y a mecanismos de intercambio de trabajo interfamiliar), con lo que se favorecieron procesos de acumulación de bienes económicos. Paralelamente, la diferenciación se acompaña de un proceso de <<descastamiento>>, de <<blanqueamiento>>, poniendo así de relieve la condición profundamente social, tanto o más que cultural, que durante tiempos coloniales tardíos e inicios del período republicano tiene en los andes la adscripción étnica”⁽¹⁴⁶⁾

Tenemos entonces, a comienzos del siglo XIX, una sociedad indígena en Tarapacá donde existen diferenciaciones tanto en términos socioeconómicos como en términos socioculturales. Estas diferenciaciones se van plasmando en el espacio quedando finalmente, en el imaginario de los precordilleranos, los indios en el altiplano y los no indios en los pisos más bajos.

Posteriormente esta diferenciación se articula en términos de ciudadanía, es decir, en el tiempo del dominio territorial peruano la población de los valles lideró el proceso

⁽¹⁴⁶⁾ Gundermann, H. *op.cit.*, pág. 112.

de circulación étnica, esto es, adscribió a una identidad nacional y, a la vez, se despojó la condición de indio. De este modo se construye una oposición entre valles habitados por peruanos y altiplano por indios⁽¹⁴⁷⁾.

Vemos así que con la emergencia quechua no se construye esta diferencia, ya existían diferenciaciones sociales entre estos dos pisos, sólo que ahora se articulan desde un lenguaje separatista en términos étnicos. En este sentido esta división es un nuevo límite, pues ahora, al menos discursivamente, demarca un espacio para cada etnia.

Además, seleccionar la precordillera como el espacio propio de los quechuas es, a la vez seleccionar un espacio que, desde el punto de vista de los propios actores, así como de algunos estudios que se han realizado en la región, es percibido como más modernizado, mestizado, donde ya no “quedarían” tantos indios, en definitiva es anclar su identidad étnica en un espacio donde la población se “sacudió” su condición de indio y la relegó a las alturas. Entonces lo quechua toma esta diferenciación – indios / no indios o menos indios- que es previa, que estaba inscrita en este espacio y la articula, paradójicamente, desde una categoría étnica: ser quechua pero no indio.

⁽¹⁴⁷⁾ Véase Gundermann, H. “Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del siglo XX”. En Artaza, P. et. Al. *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*. LOM Ediciones. ISBN 956-282-084-2. Santiago de Chile.

V. VÍNCULO DE PARENTESCO: Buscando en el Cuzco

En el proceso de construcción de una identidad étnica quechua se establece, además de un territorio, un origen común, un vínculo de parentesco, antepasados comunes, una historia compartida, elementos que logran dar cohesión a este “nosotros quechuas”. Como bien sabemos la eficacia de estos elementos cohesionadores no depende de su veracidad, sino de que todos ellos visibilizan las similitudes entre los miembros del grupo y con ello se legitima un pasado compartido. Es así como se va construyendo una memoria quechua, se buscan las explicaciones de la pertenencia quechua desenterrando las “osamentas” que explican su ralea.

Los mamiñanos en este proceso de construcción de una identidad étnica comienzan a armar un árbol genealógico en busca de una raíz..., quechua. De este modo se establece un vínculo de parentesco, donde aparecen las “familias de Mamiña”, los oriundos de estas tierras privilegiadas, los herederos de la cultura quechua, en cierto sentido, “los hombres”. En esta búsqueda los límites son claros, el acceso a esta “investidura” no es cuestión fácil, existen requisitos, y no hay beneficio a la duda: “los aymara son Mamani, Vilca, Choque, Moscoso, Challapa, Condori y acá es totalmente diferente, Caqueo, Estica, Capetillo, Cautín, Bacion, Quihuata, no hay como perderse”⁽¹⁴⁸⁾.

⁽¹⁴⁸⁾ Iris Caqueo miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Mamiña.

Con la identificación de un linaje étnico particular se borra todo tipo de vínculo de parentesco con los aymaras. Al establecer apellidos diferentes la distinción se escribe con “sangre”, por lo mismo adquiere un carácter netamente étnico. Ya no serán distintos en tanto oriundos y foráneos sino que además serán “razas” distintas, cada cual con su historia, cada cual con su origen.

Evidentemente esta ruptura es controversial *-antes todos eran aymaras, porque sino respóndase usted, cómo es que la etnia quechua vivió como una isla, es imposible que sean quechuas porque toda la región es aymara, si ellos hubieran sido quechuas no hubieran podido comunicarse con nadie.*⁽¹⁴⁹⁾ - por lo mismo es necesario fundamentar la distinción.

En este proceso resulta fundamental recurrir a un origen que explique su diferencia. En este caso los quechuas se apartan del Collasuyu para ligarse directamente con la “cuna de la cultura quechua”: el Cuzco, el centro del Tawantinsuyu.

Cuenta la leyenda que... “acá vino un cacique inca que tenía una hija, quechua. Entonces dice que tenía una hija ciega, y con las aguas de acá le lavaban todos los días los ojitos, con esa agüita. Entonces, el agua, dicen que le fue haciendo renacer la vista, hasta que la niña vio. Entonces en gratitud de ese cacique quechua le puso la niña de mis ojos a Mamiña”⁽¹⁵⁰⁾.

⁽¹⁴⁹⁾ Cuaderno de campo. Entrevista realizada a Gumersindo Mamani, aymara proveniente de Cancosa pero que actualmente reside en Mamiña.

⁽¹⁵⁰⁾ Teresa Reyes miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre de 2006. Mamiña.

Se explica que el inca habría dominado toda la precordillera, no así el altiplano, y que por lo tanto las poblaciones de precordillera serían de origen quechua, pues ser inca y ser quechua sería lo mismo.

[¿cuál es la historia quechua?] Esto debe venir de la época del inca (...) La precordillera fue dominada por los incas. Si tu te empiezas a trasladar en la historia esto todo era peruano, pero antes que los peruanos existía el inca, y los incas poblaron toda esta región, la precordillera (...) los incas son lo mismo que los quechuas.”⁽¹⁵¹⁾

Por otro lado el vínculo de parentesco que los hace ser quechuas se explica porque su origen sería peruano. Los quechuas de Mamiña habrían quedado en estas tierras cuando Chile ganó la guerra del Pacífico.

“Acá no llegaron [los quechuas de Perú], acá quedaron, en el tiempo de la guerra cuando Chile ganó la tierra, esto antes era peruano, entonces acá nadie llegó, quedaron pal lado de Chile, por ser en la familia nuestra mi abuelo, mis antepasados..., mi abuela tenía una caja, donde eso era sagrado solamente ella tomaba las llaves y la abría, ahí nosotros teníamos los carnet peruanos y cuando mis abuelos quedaron acá en estas tierras ellos pagaban pasaporte transferido para vivir acá y después pagaron para poder entrar allá porque ya

⁽¹⁵¹⁾ Nivaldo Estica presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre de 2006. Iquique.

era Perú, pero ellos se identificaban, y quedó familia nuestra en Perú (...) mi abuelita tenía los diarios del tiempo del Perú, los carnet, los certificados”⁽¹⁵²⁾.

Efectivamente en Mamiña existió un fuerte vínculo con Perú, independiente de la cuestión étnica que actualmente tiñe este relato. En el espacio social andino de Tarapacá, posteriormente a la guerra del Pacífico, las poblaciones aún se sentían estrechamente ligadas a una historia peruana, pues recién cuando cae la industria del salitre, en 1929, el Estado chileno advierte, y por lo tanto toma medidas, que el proceso de chilenización no había sido efectivo en términos culturales, debido a que en un primer momento el Estado no orientó sus esfuerzos en integrar a esta población en términos ideológicos y sociales, ya que existía el supuesto de que la industria del salitre lograría incorporar a la población andina en el proyecto nacional.

Esta situación fue advertida desde que Tarapacá se anexa a Chile, no obstante el Estado chileno sólo toma medidas cuando la situación amenaza el proyecto de la “nación chilena”, ya que en su territorio existía población que mostraba aversión hacia lo chileno⁽¹⁵³⁾, y que, aún más, exigía la presencia de instituciones que se habían

⁽¹⁵²⁾ Iris Caqueo miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre de 2006. Mamiña.

⁽¹⁵³⁾ Véase Patricio Tudela. “El Estado y sociedad chilena ante los aymaras de Tarapacá (primera región de Chile): factores y consecuencias de su integración entre 1930 – 1973”. *Comisión de verdad histórica y Nuevo trato*. Grupo de trabajo pueblos indígenas del norte. Subgrupo de trabajo pueblo aymara. Documento de trabajo interno. Código documento: cvhnt/gtpin/2002/024. Santiago. 2002.

instaurado en el tiempo del Perú⁽¹⁵⁴⁾. Esto se afirma en la demanda de la misma población por escuelas, pero, con preceptores peruanos.

En Mamiña esta situación se puede observar claramente si buscamos en los documentos que hacen referencia a la escuela fiscal, pues en ellos vemos que las autoridades chilenas asentadas en este espacio ponen en evidencia la necesidad de inculcar un sentimiento patrio por medio de las escuelas. José María Caro, cura y vicario de Mamiña escribe en 1899 sobre el abandono “cultural” de este territorio por parte de las autoridades chilenas y advierte el amor que tendría esta población hacia Perú.

Carta de José María Caro a la Subdelegación de Tarapacá, 5 de abril de 1899:

“Como el infrascrito ha sabido que al presupuesto del presente año se ha destinado cierta cantidad para establecer una escuela pública en Mamiña, me sería muy grato ver realizada esta obra; por lo cual me dirijo a usted, para que ponga cuantos medios estén de su parte a fin que se lleve a cabo esta obra tan necesaria para esta localidad.

Hay aquí una cantidad de niños que se están criando en la ociosidad, a quienes sus padres no pueden ocupar todavía en el trabajo por sus tiernos años y a cuya educación tampoco pueden atender por si mismos. La ociosidad y los

⁽¹⁵⁴⁾ González, Sergio. “El aymara chileno y la escuela pública” en Revista de Educación, Ministerio de educación, Chile. Octubre – noviembre 2004, edición N° 315.

vicios serían, pues, la triste herencia de estos futuros ciudadanos de nuestra patria.

Por otra parte, es bien doloroso que la gente de este pueblo contara bajo la dominación del Perú con una buena escuela, a la cual acudían alumnos no sólo de los pueblos vecinos o anexos, como los llaman, sino también de la vecina República de Bolivia, y que hayan carecido de ella por tantos años que están bajo la dominación chilena. Estos niños hijos de padres peruanos, pero chilenos ellos, sin tener quién les dé a conocer y quién les haga estimar su patria; sin oír otra cosa que las quejas de sus padres contra los chilenos, serían legalmente ciudadanos de Chile, pero en su corazón llevarían encarnada la aversión a su propia patria. Por lo demás Ud. que conoce la gente de esta localidad, podrá apreciar las ventajas que en todo orden de cosas traería consigo la escuela.

Los habitantes de Mamiña que la desean ardientemente, verían con regocijo que el Gobierno que desde tanto tiempo les ha hecho sentir La autoridad de sus leyes, les haga también disfrutar alguna vez de sus beneficios.

Dios guarde a Ud.,
José María Caro
Cura y Vicario de Mamiña (...)⁽¹⁵⁵⁾

⁽¹⁵⁵⁾ Carta de José María Caro a la Subdelegación de Tarapacá, 1899. En González, Sergio. “El aymara chileno y la escuela pública” en Revista de Educación, Ministerio de educación, Chile. Octubre – noviembre 2004, edición N° 315.

Cuando Mamiña se anexa al territorio chileno existían escuelas que la República peruana había dispuesto en este territorio. Como dijimos anteriormente el Estado chileno descuidó este ámbito por lo que estas escuelas siguieron funcionando configurándose en el tiempo como escuelas particulares. Con la caída del salitre la escuela fiscal chilena se desplaza de las oficinas salitreras hacia las localidades rurales, producto de la constatación de “colonias” peruanas en un territorio ahora chileno, comienza una política fuerte de chilenización cultural. Probablemente esto fue uno de los principales obstáculos para el proyecto chilenizador, pues la misma población prefería la escuela peruana y sus respectivos agentes. Esto se puede apreciar en la carta enviada por la profesora de la escuela pública de Mamiña al visitador de escuelas de Tarapacá en 1909.

“Pongo en conocimiento de Ud. que me he visto en la imprescindible necesidad de trasladarme á esta ciudad desde Mamiña, lugar donde funciona la escuela mista N° 30 del departamento de Tarapacá, de la cual soi preceptora, con el fin de dar cuenta de los vejámenes que en esa localidad he recibido i pedir amparo a las autoridades, por conducto de Ud., para que se me respete de la manera que corresponde a una mujer honrada i á las funciones que desempeño como empleada de la Nación.

Hace cuatro años que resido en Mamiña a cargo de la escuela aislada i jamás había recibido ofensas tan graves como las que he sido objeto últimamente.

Hace poco se nombró Juez de Distrito de Mamiña á Dn Fernando Jara, de Nacionalidad peruana, i desde que dicho señor invistió tal título comenzaron las hostilidades hacia mi persona, por el enorme delito de ser chilena porque el Juez de Distrito, ínfimo representante de la autoridad judicial de mi Patria, es el peor enemigo de esta misma Patria.

Pero esas hostilidades tomaron proporciones de asalto la noche del 4 del actual en que el pueblo celebraba una fiesta con bacanales, como es costumbre. Claro es que mi decoro no me permitía asistir a esa clase de manifestaciones, lo que fue motivo para que el Juez incitara á la muchedumbre beoda para que fueran á insultarme. A los gritos de ¡Muera la chilena! rodearon mi casa haciendo disparos i llenándome de improperios tan ofensivos i groseros que no es posible estampar.

El motivo que ese Sr. Jara tiene para perseguirme de una manera tan severa es, fuera de su nacionalidad, que él se ha establecido allí con una escuela sin permiso de autoridad alguna i considera que yo, como maestra, perjudico sus intereses.

Además, debo hacer presente que en Mamiña pesar de ser un pedazo de nuestro país todos los habitantes se consideran peruanos e inculcan a sus hijos (que no pueden ser más que chilenos) esas mismas ideas, es decir cariño a Perú i odio a Chile. De manera que a mi se me considera una advenediza porque soi la única habitante de este pueblo a a quien consideran chilena, ¿Y

esto, señor, sucede dentro de mi país? Es posible que á los hijos de Chile se les insulte por el solo hecho de serlo, dentro del territorio que se rige por nuestras leyes i donde debe imperar de una manera absoluta i soberana nuestra bandera. Y más todavía que el instigador de ese odio, el autor de todos los desmanes i ofensas á mi Patria i a mi humilde persona, sea un funcionario que por el carácter que inviste está obligado, más que nadie, á respetar las leyes de la Nación. En vista de lo expuesto ruego a Ud. tenga á bien solicitar de la autoridad administrativa, garantías para mi persona i para el correcto i tranquilo funcionamiento de la escuela á mi cargo.

Dios guarde a VS.
Lucila Muñoz"⁽¹⁵⁶⁾

Entonces podemos ver que en el proceso de construcción identitaria quechua se articula un relato que echa mano a elementos que se inscriben en la memoria mamiñana. De este modo la memoria quechua se nutre de ciertos elementos de la mamiñana. Esta situación posibilita que dentro de la población mamiñana comience a operar una representación colectiva en tanto grupo étnico quechua, es decir, lo quechua cobra sentido, se vuelve eficaz, aglutinante, pues en su construcción pone en marcha contenidos de una historia mamiñana.

⁽¹⁵⁶⁾ Carta de la profesora de la escuela pública de Mamiña al visitador de escuelas de Tarapacá, 1909. En González, Sergio. "El aymara chileno y la escuela pública" en Revista de Educación, Ministerio de educación, Chile. Octubre – noviembre 2004, edición N° 315.

En otros tiempos adscribir a lo peruano significó un tránsito de fronteras étnicas, es decir, sacudirse la condición de indios, para ser parte de un proyecto de modernización, se trató, entonces, de un proceso de “igualación”, de vincularse a una ciudadanía que prometía el progreso y la modernidad.

“Esos mismos agricultores de las comunidades de valles protagonizaban un activo tránsito de fronteras étnicas. Ideas de progreso y de civilización movilizaban el cambio (...) desde lo “indio” (las comunidades neocoloniales) a lo “peruano” (cuyo contenido está dado, entre otras cosas, por un vínculo político de ciudadanía). En un mismo movimiento se trata de cambiar para ser, parecer y pertenecer a la comunidad de quienes construían la promesa de un continente nacional del progreso y la civilización (...), y, simultáneamente, abandonar las trazas del origen “indio” y de las comunidades que contenían a los “indios””⁽¹⁵⁷⁾

Hoy, paradójicamente, recuperar un pasado peruano significa retornar a la condición de “étnicos”, en la medida que se utiliza para fundamentar un “linaje étnico” particular. De todos modos debemos ser cuidadosos y no dar por hecho que lo quechua se trata de volver a un condición de indio, puesto que este acudir a “lo peruano”, al igual que en tiempos pasados, no implica asumirse como indio, sino que autopercebirse como superiores, en este caso en relación a los aymaras altiplánicos, o

⁽¹⁵⁷⁾ Gundermann, H. “Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del siglo XX”. En Artaza, P. et. Al. *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*. LOM Ediciones. ISBN 956-282-084-2. Santiago de Chile. 1998. pág. 175.

bolivianos, para muchos de los mamiñanos. Por ello la elección de la categoría “quechuas” es estratégica, pues les permite ampliar su ciudadanía (en el sentido de acceder a los beneficios de la ciudadanía indígena), pero de manera más ventajosa; ventajosa en tanto que lo quechua se asocia al grupo históricamente dominante dentro de este universo de indios.

VI. IDENTIFICANDO UNA “MATRIZ CULTURAL”

En todo este proceso de construcción identitaria, además de definir un territorio, un origen, un vínculo de parentesco, una historia que los diferencia, se seleccionan ciertos elementos que van configurando una distinción en términos culturales. Esta distinción cultural no tiene que ver con la cultura objetivada, sino con la internalización subjetiva de alguno de sus elementos.

“La identidad requiere siempre, como punto de apoyo, una <<matriz cultural>> portadora de los emblemas de contraste que marcan sus límites; pero esa matriz no se identifica con la cultura objetivada observable desde el exterior, sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de algunos elementos de la cultura institucionalmente preconstruida”⁽¹⁵⁸⁾

En la conformación de una matriz cultural propiamente quechua vemos que existen dos planos. Por un lado se resignifican tradiciones del pueblo, es decir, nuevamente se recurre a una memoria mamiñana para darle un contenido específico a lo quechua, es así como la agricultura, las comidas, las fiestas comenzaran a materializar esta diferencia en tanto quechuas. Por otro lado en esta búsqueda se “importan” tradiciones de los quechuas del Perú para darle a su matriz cultural una historia propiamente quechua.

⁽¹⁵⁸⁾ Gavilán, V. “Identidades étnicas en Tarapacá a inicios del siglo XXI”; Revista de Dialectología y tradiciones populares; LX (II) ISSN: 00347981. 2005. pág. 82.

Entonces vemos que en esta configuración hay elementos que son conocidos, que forman parte de una cotidianeidad y otros que, por el contrario, son ajenos y se están intentando incorporar. Estos últimos logran tener aceptación en la comunidad pues se instalan como tradiciones quechuas que hay que recuperar, como tradiciones que se perdieron producto de los múltiples procesos de dominación que vivieron y también producto de la negación cultural que ellos mismos hicieron movidos por la discriminación.

“imagínese una cultura incaica, entonces a mi como quechua me decían tu ya no eres quechua eres peruano, no po yo soy quechua, no po ahora eres Perú porque estás bajo el dominio del Perú. Después pasó este asunto de la guerra del 79 y tu no eres ni quechua, ni peruano porque ahora eres chileno, entonces hubo un momento en que tuvieron que decir “bueno cuál es mi identidad propia”. Entonces acá se empezó a chilenizar todo. Y en ese tiempo, ya en las salitreras las personas que hablaban un dialecto totalmente diferente al de ellos era tono de burla y de discriminación po, ese es el problema (...) yo fui discriminado desde chico, entonces empezamos a esconder nuestra identidad. En Victoria, en el colegio me discriminaban mucho por ser moreno y siempre me trataban de indio. Me acuerdo también que cuando iba mi abuelo de Mamiña a visitarnos los niños se reían de él, porque él hablaba po, hablaba quechua. En el fondo se reían de todos nosotros porque para ellos era algo desconocido, algo distinto a lo que ellos están acostumbrados a escuchar, a ver. Y también me acuerdo que mis papás me retaban porque cuando iba mi

abuelo yo empezaba a repetir las cosas que él decía y mi mamá se enojaba y mi papá también, yo no podía repetir las cosas porque era causa de risa..., entonces como que empezaron a esconder su identidad”⁽¹⁵⁹⁾.

Por otra parte en este proceso se busca reafirmar una diferencia con lo aymara, resaltando, por un lado, una diferenciación de tradiciones entre pisos ecológicos y por otro una diferenciación cultural basada en el origen. Sin embargo no es posible alejarse completamente del mundo aymara, pues existe un imaginario andino que inevitablemente los une, y distanciarse de este significa negar su lugar en este espacio.

De este modo los elementos del mundo andino se comienzan a distribuir para darle especificidad a cada etnia *-dicen que acá antiguamente los viejitos usaban el axo, pero ya se ha perdido, más como que es un traje de los aymaras-*. En esta “distribución” van apareciendo conflictos, confusiones propias de los procesos de selección de “membretes” identitarios los que deben funcionar efectivamente como diferenciadores.

VI.I. Quechuas de tradición agrícola.

“Yo no viví el período de las salitreras (...) pero lo que cuenta mi mamá es que ellos sembraban antes. Acá había un vallecito que se llamaba Imagua, en la cual mis abuelos también tenían tierras y se cultivaba, se daba de todo ahí,

⁽¹⁵⁹⁾ Nivaldo Estica presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realiza en noviembre 2006. Iquique.

se daban peras, se daba ciruelas, duraznos, la uva, el higo, la granada, el maíz, la papa, todo se sembraba (...) así que la gente iba en caballos y burros, iban a vender a..., se demoraban dos o tres días en llegar allá a la oficina de Humberstone, todas esas, Peña chica, que nombran tanto, Santa Laura, Mapocho (...) dicen que llevaban sus verduras, y ahí ellas también traían productos, las abuelitas, y vendían a la gente de acá, iban como haciendo trueque, y así vivían. Antes habían, en la quebrada de Dupliza, había un hornito, según dicen que ese hornito cuando pasaban hacían pancito amasado y todo para llevar para allá o sino para traerse pa acá (...) yo lo que alcancé a conocer fue la cosecha de trigo (...) antes cuando llovía harto, a mi me llevaban chiquitita po, mi mamá (...) allá cosechaban trigo hartas familias, así que cuando salíamos de vacaciones ¡a sacar no más el trigo! y después estar pisoteando para la cosecha y para terminar rápido, así que nos juntábamos un grupo, harta gente iba, así que teníamos que aprovechar antes del 13 de diciembre pa cosechar, porque siempre el 12 pa Santa Lucía llovía”⁽¹⁶⁰⁾

La tradición agrícola es evocada por los mamiñanos como una característica de su “idiosincrasia”, se rememora el vínculo con la tierra, los tiempos dedicados a ella, las dinámicas sociales que se daban en torno a la agricultura, y también los esfuerzos que implicaba vivir de la tierra.

⁽¹⁶⁰⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

En el proceso de construcción identitaria quechua aparece este elemento como uno de los principales indicadores de esta pertenencia. Los quechuas serían los agricultores por excelencia, los conocedores de las técnicas para trabajar la tierra y de la relación adecuada entre hombre y naturaleza, ellos serían los que domesticaron su geografía, los que supieron aprovechar las bondades de sus quebradas. Esta especificidad se explica, en el relato, porque los quechuas serían los “dueños” de las tierras aptas para la agricultura *-los quechuas somos de precordillera-*.

Esta “especialización”, por otro lado, se construye en oposición a la actividad ganadera *-nosotros no somos ganaderos, nosotros somos agricultores, los quechuas somos agricultores-* la cual sería exclusiva de los “altiplánicos”, su vínculo con la tierra sería distinto, ellos no sabrían las necesidades de las tierras precordilleranas. Por otro lado los ganaderos tendrían otros modos de vida, los que estarían determinados por los ritmos del ganado.

Claramente al decir que son agricultores están distinguiéndose de los aymaras a quienes se les adjudica como propia la actividad ganadera. Además esta definición reafirma que los aymaras serían los extranjeros en el piso precordillerano *-nosotros somos más agricultores, ellos no po, ellos no saben trabajar la tierra⁽¹⁶¹⁾-*.

⁽¹⁶¹⁾ Nivaldo Estica presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realiza en noviembre 2006. Iquique.

Esta distinción ha organizado el espacio social andino de Tarapacá⁽¹⁶²⁾, ha existido, según la historia oral de los mamiñanos, una relación histórica entre ellos y los aymaras, en tanto proveedores de productos agrícolas y proveedores de productos ganaderos respectivamente, *-ellos tenían su ganado y tenían que venir a la precordillera a vender su carne, sus productos que ellos tenían allá, la quinua, la papa chuño⁽¹⁶³⁾*-. Sin embargo con el proceso de construcción identitaria quechua se saca la actividad agrícola de un contexto netamente productivo para darle un carácter de diferenciador étnico, en este sentido se resignifica la actividad agrícola para configurar una particularidad cultural quechua, esta vez más excluyente.

VI.II. Cocinando lo quechua.

La comida para toda cultura es un ingrediente básico en la afirmación del “nosotros”, caracteriza a un grupo y lo diferencia de otros a partir de la rotulación de ciertos alimentos, los que se inscriben como propios y como representativos de una

⁽¹⁶²⁾ Lautaro Núñez ha desarrollado una teoría, bastante aceptada hasta el presente, sobre la movilidad caravánica en el área centro sur andina. En dichos postulados señala que las poblaciones de pisos bajos y medios se habrían especializado en la agricultura como una manera de compensar el déficit de agricultura en la puna y el altiplano. De este modo propone que: “... hemos detectado una constante, esto es el desplazamiento de grupos que giran a lo largo de la diversidad ecológica tras la obtención de bienes complementarios. En este contexto el rol del movimiento giratorio caravánico fue relevante, a través de asentamientos-ejes desde las tierras altas a los valles intermedios y costeros (...) La localización de grandes concentraciones fijas de poblaciones agrarias en pisos medios y bajos sustentó la extensión regulada del tráfico interregional. De esta manera, el déficit de agricultura de los territorios de puna-altiplano era opuestamente balanceado por el desarrollo creciente de la economía marítima y agraria de la vertiente occidental, hacia donde se extendía más eficientemente el movimiento giratorio, compensándose así un balanceado perfil de interacción”. Véase Núñez, L. “Movilidad caravánica en el área centro sur andina: reflexiones y expectativas”. En Albó et. Al. (comp.) *Integración surandina Cinco Siglos después*. Corporación Norte Grande, Taller de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. Cuzco. 1996.

⁽¹⁶³⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

colectividad⁽¹⁶⁴⁾. De este modo cada pueblo tiene sus comidas -“*dime qué comes y te diré quien eres*” -, y muchas veces estas son la carta de presentación más sabrosa en la visibilización de una identidad: “me gustan las tradiciones, las costumbre del pueblo, lo que uno tiene que cultivar y no olvidar (...) de la pachamama, de la tierra, de las comidas, de las comidas típicas (...) los picantes de conejo, el puchero, todos esos platos típicos de uno, de la identidad de uno”⁽¹⁶⁵⁾.

Los quechuas también tienen las recetas que los hacen ser quechuas, “el picante”, “el puchero” y “la pataska” son presentados en este menú.

LA PATASKA

“La pataska es más conocida acá. La pataska más lo hacemos acá en Mamiña.

- *La pataska es trigo, el trigo del mote, pero es un trigo que le llaman trigo majado.*
- *Ese trigo se hace coser, se cuece y después se empieza a hacer.*
- *Se pica la cebolla*
- *Pica el locoto*
- *El ajo lo fríe*
- *Le echa comino*
- *Le echa ají color*
- *Lo sazona con harto perejil*
- *Después se le echa el conejo, chiquitito no más.*
- *Mientras se le echa el conejo pa que se cueza se le echa el trigo.*
- *Cuando hierve se le echan las papitas, un poco de papa, no mucha papa.*

...esa es la pataska con conejo”⁽¹⁶⁶⁾

⁽¹⁶⁴⁾ Campos, L. “Gramática de los sabores”. En *Revista Patrimonio Cultural* N° 27. 2003. En www.dibam.cl

⁽¹⁶⁵⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹⁶⁶⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

Acá vemos como “lo quechua” se va cargando de sabores, de condimentos y de aromas que le dan una particularidad. Se empieza a “cocinar lo quechua” tomando los alimentos que se comienzan a visibilizar como propios. En esta selección, a su vez se distinguen los platos que no son parte de esta carta: “El picante y el puchero es típico de acá, la kalapurka es más de la cordillera, es un plato más típico de la cordillera, la kalapurka y la quinua y el chuño-puti”⁽¹⁶⁷⁾.

En esta configuración de las “comidas típicas” no sólo se pretende vislumbrar una identidad culinaria de “pueblo”, sino que además se busca la raíz étnica de ellas, pues en sus platos aparece el vínculo de parentesco, el origen peruano. *-de ahí viene la papa a la huancaína y todo eso po, son tradiciones del tiempo del Perú, si mi abuelito era de allá po, tenía su carnet y todo que era peruano*⁽¹⁶⁸⁾- A través de las comidas se está mostrando su etnicidad, su origen quechua, y las comidas se relatan, entonces, como la herencia que les quedó del “tiempo del Perú”.

VI.III. Desde la tradición católica hacia el culto andino

El calendario ritual del pueblo de Mamiña está marcado por los tiempos de las ceremonias religiosas católicas y en el pueblo estas ceremonias son reconocidas como las tradiciones que más los caracterizan, incluso en el mismo relato identitario quechua está la premisa de que esta etnia se caracterizaría por ser muy arraigada a la religión católica. “los quechuas son católicos, después de la conquista empezaron a

⁽¹⁶⁷⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹⁶⁸⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

ser católicos, claro que con nuestras costumbres. Entonces la comunidad quechua, las tradiciones quechuas son católicas”⁽¹⁶⁹⁾.

No obstante notamos que con el proceso de construcción identitaria quechua se están visibilizando los elementos indígenas que estarían presentes en sus cultos, otrora católicos. De este modo la ceremonia de la cruz de mayo, ceremonia de origen católico, se empieza a entender como una ceremonia sincrética, en la que habrían una serie de elementos propios de los cultos andinos; apartándose, así, de un contexto netamente católico.

“La cruz de mayo que se va a cantar a los cerros, a las cruces, eso como que es más indígena, o sea más culto quechua, o sea más culto indígena, porque las canciones que nos dejan y que uno adorna las cruces (...) allá la gente enfiorean las cruces, reparten picante, o sea a la que va a cantar les reparten picante de conejo, cerveza, es como fiesta po, algunos van pa distintas cruces, depende de la atención de la persona, y así hacen la fiesta de mayo, reparten el ponche, otros llevan su coca, alcohol, le echan en los pies de la cruz que bendiga al pueblo, la pachamama, la comida”⁽¹⁷⁰⁾.

⁽¹⁶⁹⁾ Nibaldo Estica presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realiza en noviembre 2006. Iquique.

⁽¹⁷⁰⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

Sin embargo no todos identifican el componente andino en sus ceremonias religiosas, en otros relatos sobre la misma fiesta son otros los elementos que se destacan -¿estas personas habrán ido a la misma ceremonia?-.

“Nosotros acá en el pueblo vamos caminando, cada uno lleva sus flores, velitas, entonces usted si se compromete que va a vestir y va a atender. Entonces usted lleva un chocolate hecho en una olla, unas cajas con sopaipillas y a todos les sirve. Y nosotros le cantamos, le rezamos a la cruz igual que cuando uno va a la iglesia. Y va también a veces el sacerdote, cuando hay sacerdote acá nos acompaña (...) nos llevan en vehículo, nos vamos en la tardecita y nos venimos en la noche porque nos entusiasmos allá, así que ya tomando un traguito, que sirviendo cualquier cosa, y se prenden fogatas y ahí estamos entretenidos conversando un rato, después que se ha cantado y rezado a la cruz”⁽¹⁷¹⁾.

En este ejercicio de comparación vemos que para describir la misma ceremonia se construyen distintos relatos que resaltan ciertos íconos ceremoniales según el carácter que se le quiera dar a la fiesta. Acá el mismo ritual, que en términos simples y concretos consiste en...:

- Un comunero se compromete a hacerse cargo de la celebración de una cruz.

⁽¹⁷¹⁾ Teresa Reyes miembro de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en noviembre 2006. Mamiña.

- Para esto le pide a otros comuneros que lo acompañen (con cantos y devoción) en esta celebración.
- En un acto de reciprocidad el comunero encargado de la celebración de una cruz ofrece a los comuneros que lo acompañaron comida y bebidas.

...se relata de manera diferente uno más cercano a lo indígena y otro más ligado a la tradición católica; picante de conejo/sopaipilla; cerveza/chocolate caliente; es como fiesta/es igual que ir a la iglesia; le echamos coca y alcohol en los pies de la cruz/le rezamos a la cruz.

En otras festividades, de igual modo vemos que las ceremonias del pueblo se empiezan a interpretar como indígenas. Por ejemplo, para el carnaval de Mamiña la población se divide en dos bandos, los “verdistas” y los “progresistas” quienes compiten por quién tiene la mejor fiesta, las mejores bandas, las comidas más ricas, en definitiva existe una competencia por qué bando realiza mejor la fiesta de carnaval.

“Carnaval es por lo general una fiesta que se hace por 15 días más o menos, se baila todas las noches y hay dos divisiones, los progreso y los verdes, que se llaman. Entonces ahí un grupo va a bailar al local de los verdes, el otro al local de los progresos, pero eso ya es con bandas, orquestas que vienen, que son como una competencia, yo lo veo así por lo menos, es como una competencia que cual de los dos quiere ser más cachetón, una cosa así. No pueden parar de

bailar, y el que para ya está cayéndose ya, así que ninguno quiere quedarse, entonces es como una competencia”⁽¹⁷²⁾.

La división de estos bandos se habría originado por un tema etéreo, los jóvenes habrían sido los “verdes” y los adultos los “progreso”, aunque actualmente esta división está determinada por pertenecer a una familia, por ejemplo, de verdes.

“unos se llaman los verdes y otros los progresos, antiguamente fíjese que los verdes eran la juventud y los progreso eran los viejos, así era antes y después se perdió esa cosa po, mis hijos se quedaron en los progresos, ahora están los viejos y los jóvenes, antes no po, los progreso eran los viejos”⁽¹⁷³⁾

Con el proceso de construcción identitaria quechua esta organización comienza a explicarse desde el patrón dual andino, es decir, arriba/abajo, araxsaya/mancasaya. Sin embargo, en esta explicación se recurre a la terminología aymara y no quechua⁽¹⁷⁴⁾: “Acá hay dos bandos, los verdes y los progreso, como le llaman, no sé si ustedes han averiguado en Isluga, en Isluga también hay dos bandos, que se llama mancasaya y araxsaya, son dos bandos..., algo similar a un ayllu que le llaman ellos”⁽¹⁷⁵⁾.

⁽¹⁷²⁾ Teresa Reyes miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹⁷³⁾ Adrián Bacian miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

⁽¹⁷⁴⁾ El arriba y abajo en quechua es hanansaya y urinsaya respectivamente.

⁽¹⁷⁵⁾ Gudelia Cautín miembro de la comunidad quechua de Mamiña. Entrevista personal realizada en diciembre 2006. Mamiña.

El acercarse a la tradición andina muchas veces implica que la diferenciación entre un “nosotros quechuas” y un “otro aymara” se cuestione, ya que los aymaras de Chile se habrían adjudicado la tradición andina como propia. Entonces comienza una pugna por los “derechos de propiedad” de las tradiciones. En este debate los quechuas argumentan que ellos serían los “verdaderos dueños de las tradiciones”, pues estas serían una herencia del inca, y que la confusión que existe actualmente se debería a que los aymaras se apropiaron de la “cultura andina”. Sea como sea, el tema es que las tradiciones andinas no están funcionando efectivamente como diferenciadores, como particularidades étnicas. Entonces los quechuas comienzan a “importar” tradiciones propias de los quechuas del Perú, las que sí logran establecer una diferencia étnica.

“La ceremonia que se hace así en Mamiña es..., se busca un cerro, hay varios cerros ceremoniales, (...) esa ceremonia se acostumbra empezar a las seis de la mañana para tomar los primeros rayos del sol, ahí se espera y se hace una ceremonia que es típica de nosotros, una ceremonia pa la pachamama, se quema la coca, el alcohol cierto, donde se bendice el suelo en general y el asunto de los cultivos. Después ya viene la ceremonia cuando sale el sol, los primeros rayos solares es lo que te da la energía (...) se hace la ceremonia oficial que tu siempre la has visto, esa que se hace en un plato donde se quema la coca, el incienso, el alcohol y se brinda en las cuatro esquinas, en cambio..., esa es la diferencia, por ejemplo hay una ceremonia aymara que todo es en el centro, nosotros bendecimos las cuatro esquinas (...) la ceremonia nuestra por

ejemplo, el sabio, la persona que hace esto porque no cualquier persona lo puede hacer (...) nosotros los llamamos amautas, son los sabios (...) entonces ellos hacen la ceremonia y después se coloca en la posición, lo mismo que hizo acá en el centro él, hace la ceremonia en las cuatro esquinas. Después que hace lo de las esquinas él mastica la coca y la bota y después reparte al que quiere hoja. Y después de eso nos colocamos todos frente al sol, mirando los primeros rayos solares, cuando llegan los primeros rayos solares empieza la ceremonia oficial (...) después de esa ceremonia tu vienes y giras para las cuatro puntas, y tu miras, porque estamos todos como en una fila india así, tu miras a la persona que tienes al frente y le ves el aura, la formación de colores en las personas, a las personas se les forman colores, y los colores tienen significado (...) Para ellos eso que vengan y estén viendo esas cuestiones, para ellos dicen que eso les agrada porque estamos tratando de volver al pasado con lo típico de ellos, estamos rescatando lo de ellos (...) estas personas que nosotros trajimos no eran de acá, eran peruanos, nosotros los trajimos porque son quechuas y nosotros los trajimos para que nos vinieran a enseñar, a rescatar lo que era nuestro”⁽¹⁷⁶⁾

Acá vemos que hay un proyecto detrás de la incorporación de nuevas tradiciones, se está construyendo, desde las dirigencias, una especificidad étnica. No obstante en la comunidad ellas no son mencionadas, no se visibilizan como parte de su cultura. En

⁽¹⁷⁶⁾ Nibaldo Estica presidente de la comunidad indígena quechua de Mamiña. Entrevista personal realiza en noviembre 2006. Iquique.

esta ceremonia vemos concretamente las dos caras del proceso de construcción identitaria quechua, una más conciente que planifica el proyecto étnico, que tiene una intencionalidad clara, que visibiliza un discurso más acabado de “lo quechua”; y otra que, si bien puede ser receptiva de estas nuevas tradiciones, no las incorpora dentro de una batería de recursos identitarios.

VII. ABRIENDO EL DEBATE: A modo de conclusión.

Los sistemas de identificación en el espacio social andino de Tarapacá nos plantean una serie de inquietudes, que principalmente tienen que ver con cómo se han dado los procesos de configuraciones identitarias, a qué tipo de diferenciaciones corresponden, en definitiva, cómo los sujetos sociales han llegado a las actuales identidades, y estas últimas, desde dónde están construyendo la diferencia.

La antropología generalmente ha utilizado clasificaciones totalizadoras para describir grupos que en su interior presentan, en cuanto a sistemas de identificación, múltiples distinciones. De este modo, términos como etnia o etnicidad se han aplicado para clasificar contenidos sociales heterogéneos; así, judíos, vascos, indios, entre otros, pasan a engrosar las filas de “los étnicos”. Es vasta la literatura antropológica que advierte críticamente que, en definitiva “los étnicos” serían los no occidentales, los dominados, y que por lo tanto la aplicación del concepto etnia y etnicidad sería cristalizar una situación de subordinación.⁽¹⁷⁷⁾

En el caso del espacio social andino de Tarapacá vemos que la discusión sobre el carácter impositivo y arbitrario del concepto etnicidad, es en cierta medida extemporánea, en tanto que, si bien el Estado, a través de políticas de reconocimiento,

⁽¹⁷⁷⁾ Véase Fernando Mires, “El Discurso de la Indianidad.” DEI, San José de Costa Rica. 1991; José Luis Martínez “La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)”. En Martínez, José Luis (Ed.): *Identidades y sujetos: Para una discusión latinoamericana*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. 2002; Amselle, J.L. y E. M'Bokolo. *Au Coeur de l'Ethnie : Ethnies, Tribalisme et État en Afrique*. La Découverte. Paris. 1985; Pierre Bonte, Michel Izard, *Diccionario Akal de etnología y antropología*. Traducción de Mar Linares García. 1996., entre otros.

ha participado en la construcción de un actor étnico con quien negociar su propia intervención, actualmente son los propios sujetos sociales los objetivadores de un discurso étnico, son ellos mismos quienes están construyendo una frontera a partir de la etnicidad.

Más allá de esta discusión, lo que nos interesa destacar es que muchas de aquellas alteridades que han sido definidas automáticamente como étnicas, o que los mismos sujetos las han asumido como tales, en la práctica responden a otros fenómenos de construcción de diferencias, por lo tanto abordar actualmente las identidades en el espacio social andino de Tarapacá desde la etnicidad no nos permite conocer otras situaciones, si se quiere, internas, de construcción de diferencias.

A lo largo de este estudio creemos haber aportado datos descriptivos que nos permiten sostener la tesis de que la actual configuración étnica quechua no hace más que expresar en términos modernos una vieja diferenciación. Ahora bien, actual configuración étnica, o la diferenciación como sujetos étnicos, supone la construcción de algo que en su conjunto es nuevo, es decir, es un proceso en el que comienzan a circular nuevos significados, otros sentidos, una nueva pertenencia.

Sin embargo, si pensamos “lo mamiñano”, por un lado, y “lo quechua”, por otro, como signos lingüísticos podríamos proponer que son signos lingüísticos con un mismo significante pero con distintos significados. De este modo, los significantes mamiñanos como las tradiciones del pueblo -la cruz de mayo, los dos bandos que se

organizan para el carnaval-, las comidas, los antepasados, el territorio y sus paisajes, la agricultura y la precordillera son resignificados como quechuas.

Debemos aclarar que este proceso de resignificación tiene que ver con la necesidad de ser percibido como quechua, es decir, tiene que ver con una intención. Todo ello es posible gracias a los complejos procesos de construcción de memoria, o bien, a la construcción de discursos de memoria, que es lo que se dice de ella (metamemoria). Este proceso da lugar a manipulaciones del pasado, invenciones de tradiciones, que surgen en respuesta a los intereses actuales de la población, por lo mismo son versiones interesadas sobre el pasado. Ahora bien, no es que se invente una memoria, pues en este nivel, el de la metamemoria, estamos en el plano de las representaciones que cada individuo se hace de su propia memoria. De este modo, Jöel Candau propone que la metamemoria es:

“la representación que cada individuo se hace de su propia memoria, el conocimiento que tiene de ella, y, por otra parte, lo que él dice de ella, dimensiones éstas que reenvían al modo de afiliación de un individuo a su pasado y también [...] la construcción explícita de la identidad. La metamemoria es una memoria reivindicada, ostensiva”⁽¹⁷⁸⁾

En el proceso de construcción identitaria quechua, vimos que, justamente lo que está cambiando es lo que se dice, y cómo se relata el pasado “mamiñano”, es decir, cómo

⁽¹⁷⁸⁾ Candau, J. “Memoria e Identidad”. Ediciones del Sol. Buenos Aires. 2001. pág. 21.

la memoria local comienza a ligarse a “lo quechua”, y a la vez, como se olvida un posible origen aymara.

“Mamiña es un gran pueblo indígena, donde sólo se habla el aymará. Sobre la ciudad se ven varias hileras de pequeñas puertecillas; semejan las troneras de un barco de guerra. Estas son puertas de cavernas [cavadas] en la roca, usadas por los indígenas como lugares de almacenamiento, y, probablemente, de origen pre-hispánico (aboriginal). Las puertas están sostenidas por candados de madera y se abren y cierran con una llave semejante a una brocheta”⁽¹⁷⁹⁾

Evidentemente, la memoria no es el reflejo del pasado, sino que se construye a partir de acomodaciones, omisiones, olvidos, con el fin de dar una versión coherente en relación a la autopercepción que se tiene de sí mismo y, a la vez, de un nosotros. Por ello que identidad y memoria están estrechamente relacionadas.

Debemos advertir que hay agentes productores de memoria⁽¹⁸⁰⁾, productores de sentido y significado, sin embargo para que puedan tener eficacia esos discursos de memoria todavía falta que hayan personas que se identifiquen, que se afilien a ese pasado, a ese discurso de memoria. Por ello, en este caso, juega un rol fundamental poner la memoria mamiñana al servicio de la identidad quechua.

Los productores de la memoria quechua, pensamos, tuvieron una doble dificultad, por un lado, lograr que una población que históricamente renegó la condición de indio se

⁽¹⁷⁹⁾ Bollaert, W. “Descripción de la Provincia de Tarapacá”; Norte Grande, Vol. 1 N°s 3-4: 459-479, Santiago (1975) [1860]. Pág. 476.

⁽¹⁸⁰⁾ Siguiendo a Claudia Zapata (2007), nos atrevemos a afirmar que los productores de memoria en este caso son dirigentes políticos urbanos o líderes sociales de organizaciones surgidas en las ciudades.

asumiera como quechua y, por otro lado, legitimar una memoria quechua, sobre todo a nivel regional, mediante el recurso de la historia.

De todos modos es preciso recordar que nos enfrentamos a un proceso incipiente de construcción de identidad, por lo mismo en el ámbito local no se tienen tantas certezas, discursos tan acabados sobre su “ser quechua”.

Hasta aquí hemos retratado un proceso que tiene que ver con intereses, necesidades actuales tanto materiales como simbólicas. Sin embargo esta característica no es exclusiva del proceso de emergencia quechua, sino que en general los movimientos indígenas latinoamericanos han optado y están optando por construir una diferencia a partir de la etnicidad, que en su definición misma contiene una dimensión política. Por ejemplo en el caso de la identidad aymara en el norte de Chile se nos ha advertido el carácter reciente y, a la vez, político de esta identidad étnica⁽¹⁸¹⁾.

En una investigación realizada en años anteriores, específicamente sobre los aymaras en espacios urbanos, notamos que la identidad étnica aymara, como algo homogéneamente definido, la construyen, definen, modelan, movilizan diferentes organizaciones urbanas, que a partir del “problema de la cuestión indígena” promueven seminarios, encuentros y un sinnúmero de actividades que van generando vínculos, espacios de reunión, donde existe un constante repensarse, definirse como

⁽¹⁸¹⁾ Véase Claudia Zapata, “Memoria e historia: el proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile”. *Chungará* (Arica). [online]. dez. 2007, vol.39, no.2, en www.scielo.cl, Vivian Gavilán y Héctor González, “Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos”. En *Revista Chungará*, UTA, N° 24-25; Arica-Chile. 1990. entre otros.

un “otro étnico”; como el pueblo aymara, y que finalmente fortalecen una identidad étnica genérica

“Si hay centros de recreación cultural, los jóvenes en los liceos, desde el 2000 en adelante se están organizando en centros culturales, y bueno ellos tienen la idea de reivindicar la cultura, o sea generar charlas, para que otros niños que no se identifiquen mucho se sientan identificados (...) entonces nuestra mentalidad ahora es otra”⁽¹⁸²⁾

Este discurso objetiva y, a la vez, reduce “LA cultura aymara” a ciertos parámetros, los que, en cierta medida, tienen que ver, por un lado, con cómo el mundo científico ha construido “lo aymara” y, por otro, con cómo se ha construido, tanto desde la teoría como desde el aparato estatal, lo étnico.

Ahora bien, no se trata de *maquiavelizar* los procesos de emergencia de etnicidad; de hecho a lo largo de esta tesis hemos visto que existen necesidades históricas de construcción de diferencias que se ponen en juego en la actual configuración identitaria quechua.

Es así como la noción de territorio se volvió central para comprender la construcción identitaria quechua, territorio no sólo como límites y fronteras sino que como contenedor de representaciones, clasificaciones que no nos hablan sólo de un lugar

⁽¹⁸²⁾ Daniel Moscoso joven aymara oriundo de Cariquima residente en Alto Hospico. Entrevista personal realizada en Noviembre de 2005, con motivo de una salida a terreno durante nuestra carrera universitaria. Iquique.

sino de quienes viven en ese lugar. De este modo la construcción identitaria quechua responde a la necesidad actual, pero también vieja, de resguardar una distinción local, de mantener un lugar en el mundo o bien, el control, material y simbólico, dentro de sus fronteras locales.

Por más que se ha advertido que dentro del espacio social andino de Tarapacá hay múltiples identidades locales o residenciales, estas han sido escasamente descritas. A lo largo de esta tesis vimos la importancia de comprender este tipo de identificaciones sociales, para así poder entender otras manifestaciones identitarias, en este caso la configuración identitaria quechua.

Es en este sentido que la relación entre comunidades locales y territorio, se vuelve central para la reflexión de las identidades colectivas en el espacio social andino de Tarapacá, puesto que las relaciones con el territorio son, a la vez, relaciones sociales, estos definen las fronteras de los grupos sociales y, por lo tanto, generan adhesiones, afiliaciones y, con ello, identidades.

La importancia de las comunidades de origen para comprender las actuales identidades en el espacio social andino de Tarapacá, no sólo tiene que ver con los quechuas, por un lado, ni con lo rural, por otro, puesto que en las ciudades se mantienen, en términos de organización espacial, ciertas fronteras locales. En Alto Hospicio, por ejemplo, si bien existe un espacio construido simbólicamente y materialmente que es atribuido –desde los no aymaras- a “lo aymara” (por ejemplo los sectores de “La Tortuga”, “Autoconstrucción”, “La Negra”, “La Pampa”, entre

otros), la organización del espacio entre los mismos aymaras en Alto Hospicio está dada principalmente por la reproducción de fronteras locales. Es así como, por ejemplo, el sector “La Negra” es definido por “los Cariquima” como propio de “los Isluga”, los cuales se habrían instalado en este sector desde antes del periodo de urbanización de Alto Hospicio⁽¹⁸³⁾.

De este modo, notamos que la dinámica y la organización social de los aymaras residentes en Alto Hospicio respondía, en cierta medida a distinciones locales. Dentro del discurso étnico aymara hay distinciones que apuntan más a lo local y que parecieran cobrar sentido para ellos mismos, en términos de identificación. En el altiplano dentro de “lo aymara” se reconocen diferencias y en la ciudad estas diferencias se hacen presentes y se expresan en cómo se organiza el espacio y las relaciones sociales.

Ahora bien, para comprender las identidades colectivas en el espacio social andino de Tarapacá todavía falta un segundo aspecto, que es la importancia de cuestiones socioeconómicas en la construcción de alteridades. Los procesos internos de diferenciación social en este espacio han estado íntimamente ligados a las diferencias económicas que se han producido entre comunidades producto de la relación diferenciada que han mantenido con el sistema económico occidental. La expresión más clara de este proceso de diferenciación interna es la adscripción étnica: la

⁽¹⁸³⁾ Daniel Moscoso joven aymara oriundo de Cariquima residente en Alto Hospicio. Entrevista personal realizada en Noviembre de 2005, con motivo de una salida a terreno durante nuestra carrera universitaria. Iquique.

condición de indio en este espacio es también una condición de clase, en definitiva, ser indio o no indio tiene que ver con una condición social y económica, y, por lo tanto, dejar de ser indio tiene que ver con un reposicionamiento de clase.

Se pensó que la población de los valles difícilmente iba a retornar a la condición de indio.

“En la lucha por la imposición de las clasificaciones y los atributos sociales, la etnia “peruana” y la “chilena” fueron exitosas en alcanzar una hegemonía cultural sobre la etnia “india”; de una u otra manera ésta aceptó esa posición social con ropaje étnico hasta bien entrado este siglo como una condición y un sino. Sin embargo, esa hegemonía nunca se alcanzó con la población de los valles; éstos terminaron por efectuar un tránsito de nacionalidad, de identidad nacional, pero nunca pusieron en duda ni aceptaron retornar a la condición infamante de “indio””⁽¹⁸⁴⁾

Actualmente con la adscripción quechua ¿lo hacen realmente? ¿o será que nos enfrentamos nuevamente a un reposicionamiento de clase? Así como se están dando las cosas, lo quechua pareciera no tener que ver con retornar a la condición infamante de indio, sino que con ser diferente para ser moderno.

⁽¹⁸⁴⁾ Gundermann, H. “Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del siglo XX”. En Artaza, P. et. Al. *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*. LOM Ediciones. ISBN 956-282-084-2. Santiago de Chile. 1998. pág. 177.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. (1991). “Articulación doble y etnogénesis”. En: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, tomo 1, pp. 197-209, eds. S. Moreno y F. Salomón, Quito.
- Aguirre, B. (1995) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Editorial Boixareu Universitaria Marcombo. Barcelona.
- Amselle, J.L. y E. M'Bokolo. (1985) *Au Coeur de l'Ethnie : Ethnies, Tribalisme et État en Afrique*. La Découverte. Paris.
- Barabás, A. (2004) “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”. En *Desacatos Revista de antropología social*. N° 14: pp. 145-168. CIESAS, México.
- Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Bartolomé, M. (1997) *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. Siglo XXI-INI, México.
 - (2005) “Los pobladores del desierto. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. En *Revista Amérique Latine Histoire et Mémoire*. N° 10. Versión en línea, traducido el 1 de abril de 2005: <http://alhim.revues.org>
- Bengoa, J. (2000) *La emergencia indígena en América latina*. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile.
 - (2004) *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Cuadernos Bicentenario. Santiago.

- Bollaert, W. (1975) [1860]. “Descripción de la Provincia de Tarapacá”; Norte Grande, Vol. 1 N°s 3-4: 459-479, Santiago, página 476.
- Bonte, P. e Izard, M. (1996) *Diccionario Akal de etnología y antropología*. Traducción de Mar Linares García.
- Campos, L. (2003) “Gramática de los sabores”. En *Revista Patrimonio Cultural* N° 27. www.dibam.cl
- Candau, J. (2001) *Memoria e Identidad*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.
- Castro, K. y Llancaleo, P. (2003) *Turismo una apuesta al desarrollo de las comunidades indígenas de Chile*. Mitnik, A. y Faúndez, A. (eds.). Gobierno de Chile. Programa Orígenes. MIDEPLAN-BID. En www.origenes.cl
- Delgado, J. y Gutiérrez, J. (1995) *Métodos y Técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Editorial Síntesis. Madrid.
- Devereux, G. (1972) *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Documento final consulta Nacional Indígena Urbana. En www.conadi.cl
- Gavilán, V. y González, H. (1990) “Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos”. En *Revista Chungará*, UTA, N° 24-25; pp. 145-158. Arica-Chile.
- Gavilán, V. (2005) “Identidades étnicas en Tarapacá a inicios del siglo XXI”; *Revista de Dialectología y tradiciones populares*; LX (II) ISSN: 00347981. pp. 77-102. <http://dialnet.unirioja.es>.
- Giménez, G. (2000) “Identidades étnicas estado de la cuestión”; *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. pp; 45-70. México.

- (2001). “Cultura, Territorio y Migraciones, Aproximaciones teóricas”. En *Revista Alteridades de la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa*. pp 5-14. México.
- Giménez, G y Heáu Lambert, C. (2007) “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”. En *Revista Culturales*. Vol III. N° 5, ISSN 1870-1191. pp. 7-42. México.
- González, S. (2004) “El aymara chileno y la escuela pública” en *Revista de Educación*, Ministerio de educación, Chile. Octubre – noviembre 2004, edición N° 315.
- Gross, C. (2000) “Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad”. En Reina, L. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. pp. 171-195. México.
- Guerrero, L. *La entrevista en el método cualitativo*. En www.rehue.csociales.uchile.cl
- Gundermann, H. (1998) “Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del siglo XX”. En Artaza, P. et. Al. *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*. LOM Ediciones. ISBN 956-282-084-2. pp. 153-182. Santiago de Chile.
- (2001 a) *Comunidad, sociedad andina y procesos socio-históricos en el norte de Chile*. Tesis Doctoral Centro de Estudios Sociológicos, Colegio de México.
- (2001 b) “Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile: un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina”. En *Revista Estudios Atacameños* número 021, Universidad Católica del Norte. ISSN (versión en línea) 0718-1043. pp. 89-112, Chile.

- (2003) “La formación del espacio andino en Arica y Tarapacá”. *Revista de Historia Indígena* N° 7. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. pp. 87-138. Chile.
- Ilustre Municipalidad de Pozo Almonte (2000) *Plan de Desarrollo Comunal de la comuna de Pozo Almonte*.
- Ley 19.253 Sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena.
- Manríquez, V. (1999) “Identidad e identidades. Una aproximación desde la etnohistoria a las identidades de las poblaciones indígenas del Partido del Maule en los siglos XVI y XVIII”. En *Revista de la Academia* N° 4. pp. 119-135. Santiago de Chile.
- Martínez, J. (1996) “Papeles distantes, palabras quebradas las informaciones sobre lipes en el siglo XVI”. En Albó, Arratia, Hidalgo, Núñez, Llagostera, Remy y Revesz (comps.): *La integración surandina cinco siglos después*. Estudios y debates andino 91, Taller de estudios andinos – Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas. pp. 229-260. Cuzco.
- (2002) “La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)”. En Martínez, José Luis (Ed.): *Identidades y sujetos: Para una discusión latinoamericana*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. pp. 89-112. Santiago.
- Mires, F. (1991) *El Discurso de la Indianidad*. DEI, San José de Costa Rica.
- Núñez, L. (1996) “Movilidad caravánica en el área centro sur andina: reflexiones y expectativas”. En *Integración surandina Cinco Siglos después* compilado por Xavier Albó et al. Corporación Norte Grande Taller de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. pp. 43-61. Cuzco.

- Pujadas, J. (2000) “Método Biográfico y los géneros de la memoria”. *Revista de Antropología Social*, Nº 9 ISSN: 1132-558X. pp. 127-158.
- Reina, L. (2000) “Presentación e Introducción”. En Reina, L (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ed. CIESAS, INI, M.A. pp. 5-28. México.
- Rupailaf, R. *Tierras y territorios indígenas. Aporte al debate*. En www.origenes.cl
- Odone, C. (1994) *La territorialidad indígena y española en Tarapacá colonial (siglos XVI-XVIII): una proposición*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia, Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile. Santiago.
- Subdirección Nacional de Iquique. Padrón de Comunidades Indígenas.
- Taylor, S y Bogdan, R. (1992) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, Barcelona.
- Tudela, P. (2002) “El Estado y sociedad chilena ante los aymaras de Tarapacá (primera región de Chile): factores y consecuencias de su integración entre 1930 – 1973”. *Comisión de verdad histórica y Nuevo trato*. Grupo de trabajo pueblos indígenas del norte. Subgrupo de trabajo pueblo aymara. Documento de trabajo interno. Código documento: cvhnt/gtpin/2002/024. Santiago.
- Velasco, H y Díaz de la Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta. Y En www.scribd.com.
- Wachtel, N. (1997) “Nota sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes meridionales”. En Rafael Varón y Javier Flores (eds.): *Arqueología, antropología e historia en los Andes*. Homenaje a María

Rostworoski.: I.P.E. – Banco Central de Reserva del Perú, pp. 677 – 690.
Lima.

- Zapata, C. “Memoria e historia: el proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile”. Chungará (Arica). [online]. dez. 2007, vol.39, no.2, en www.scielo.cl

Otros: Páginas visitadas.

- www.minimine.portalciudadano.cl
- www.serindigena.cl
- www.estrellaiquique.cl/
- www.sinim.gov.cl
- www.conadi.cl

ANEXOS

Mamiña	Aravire Aravire Cristhian Santiago	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Aravire Bacian Adela	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Aravire Bacian Tamara	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Ayavire Ticona Isidra	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Bacian Gladys	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Bacian Fresia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Caceres Helen	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Calisaya Edwin	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Callpa Eumelia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Callpa Orlando	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Cautin Sonia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Cautin Eduardo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Cautin Silvia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Cautin Oscar	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Cholele Aliro	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Cholele Carlos	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Delgado Orlando	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Delgado Elena	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña

Mamiña	Bacian Delgado Francisco	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Estica Andres	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Paycho Vilma	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Paycho Yolanda	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Quihuata Pascual	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Quihuata Adrian	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bacian Quihuata Epifanio	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Barraza Barraza Mario	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Barria Almonacid Nelson	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Barria Bacian Maribel	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Bielancic Espinoza Christian	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cabeza Capetillo Sandra	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cabeza Reyes Juan	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cabeza Reyes Marcela	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cabeza Reyes Cristina	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cabezas Capetillo Alejandro	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cáceres Cáceres Mayorie	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caceres Pacha Edelmira	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Calone Vernal Patricio	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Caqueo Ricardo	Comunidad Indígena Quechua de

		Mamiña
Mamiña	Capetillo Caqueo Alejandro Javier	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Estica Alicia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Estica Angel	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Estica Beatriz	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Fernandez Marcela	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Fernández Agustín	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo R Leyla	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Ramero Sara	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Romera Alegario	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Romero Mirta	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Romero Teresa	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Capetillo Romesa Gumercinda	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo B Walter	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Bacian Victoria	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Caqueo Adela Mirta	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Caqueo Iris	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Caqueo Eliana	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Caqueo Digna	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Caqueo Mariela	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña

Mamiña	Caqueo Caqueo Pablo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Caqueo Doris	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Delgado Silvia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Delgado Delfina	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Estica Eugenio	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Caqueo Ovando Olivia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Bacian Marta	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Cadiz Juan	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Caqueo Humberto	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Caqueo Gudilia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Caqueo Rosalina	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Caqueo Abel	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Caqueo Felidora	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Caqueo Benigno	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Cautin Catherine	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Cautin David	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Cautin Pedro	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Cautin Benustiano	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Cladie Berta	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Inostroza Marcelo	Comunidad Indígena Quechua de

		Mamiña
Mamiña	Cautin Moruna Bernardo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Moruna Berta	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Moruna Heriberto	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Moruna Maria	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Moruna Ximena	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Paycho Susana	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Paycho Viviana	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Paycho Ricardo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Paycho Nolberto	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Salvatierras Geovani	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Vernal Isidora	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cautin Yanes Jenaranilda	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cayo Cautin Rogaciana	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cayo Moruna Sergio	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cholele Aciars Reig Elizabeth	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cholele Ayavire Lucia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cholele Camacho Yudith	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cholele Capetillo Tomasa	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Cholele Ch Elisa	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña

Mamiña	Cholele Delgado Marcia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Choque Camacho Ivan	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Choque Camacho Bernarda	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Choque Camacho Juan	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Choque Capetillo Ines	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Choque Ch Daniel	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Choque Quihuata Hermelinda	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Davila Caqueo Francisco	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Delgado Capetillo Andrea	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Delgado Capetillo Timotea	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Delgado Cayo Roxana	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Delgado Cayo Edith	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Estica Estica Samuel	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Estica Estica Nivaldo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Estica Garrido Pablo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Estica Moruna Ana	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Estica Ramos Vilma 90	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Estica Ramos Nicomedes Rosa	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Fernandez Capetillo Ximena	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Fernandez Saavedra Mafalda	Comunidad Indígena Quechua de

		Mamiña
Mamiña	Fernandez Vegazo Audelia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Flores Flores Lucia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Gomez Carvajal Luz	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Herrera Cautin Pedro	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Herrera Delgado Sandra	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Herrera Estica Octavio	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Lema Lema Máximo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Lopez Tito Vernal	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Lozano Lozano Genoveva	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Lozano Tello Maria	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Mamani Bacian Aliro	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Mamani Cayo Erasmo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Mamani Estica Rodrigo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Mamani Estica Fermin	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Mamani Estica Sonia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Mamani Estica Jimena	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Mamani Paicho Eluterio	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Mamani Ticuna Liborio	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Morales Flores Ediberto	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña

Mamiña	Moruna Cayo Hilda	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Moruna Mamani Dina	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Moruna Mollo Nilda	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Moruna Moruna Monica	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Olcay Roque Sandra	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Olivares Cautin Nataly	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Olivares Cortes Jorge	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Ortega Lemus Omar	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Ortiz Cholele Daniza	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Paycho Garcia Abdonia	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Paycho Leonor	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Pereda Aliste Hugo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Peredo Cautin Osvlado	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Peredo Cautin Gustavo Alberto	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Prieto Garcia Mirian	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Quihuata Capetillo Angel	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Quihuata Capetillo Sara	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Quiquincha Cautin Gloria	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Reyes Guacante Maria	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Reyes Huacante Maria	Comunidad Indígena Quechua de

		Mamiña
Mamiña	Rojas Lema Roberto	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Saavedra Caqueo Jorge	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Salvatierra Valdes Ninfa	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Sanmartin Cholele Yenny	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Solis Caqueo Ivan	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Talmo Choque Luisa	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Vernal Vernal Gerardo	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña
Mamiña	Villarroel Varela Ines	Comunidad Indígena Quechua de Mamiña