

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 andina¹

HANS GUNDERMANN K.²

RESUMEN

Proponemos que en el marco de discontinuidades históricas significativas (imposición y desarrollo de un sistema colonial; instauración de una modernidad latinoamericana; transformaciones de fines del siglo XX), las formas comunitarias andinas regionales se nos presentan a la vez como continuidad y transformación. La persistencia debe verse entonces como la continuidad transformada de las instituciones comunitarias andinas. Se hablará, así, de comunidad colonial, de comunidad andina local y sucesorial para el período moderno y de comunidad translocal para denotar los extensos y profundos cambios de las últimas décadas. La dinámica de la reproducción y el cambio resulta de la intervención de factores estructurales externos en relación con otros internos, correspondiente estos últimos, tanto a lógicas sociales andinas como a las formas de acción y reacción de los sujetos aymara que procesan esa relación y que en ello van transformándose. Se toma distancia, por esta vía, de las tesis continuistas de esencialidades sociales transhistóricas (tesis indianistas, por ejemplo); de las posiciones internalistas (aquella de que lo andino se explica por lo andino; es decir, en marcos locales, posición que corresponde a las prácticas de una antropología tradicional), así como también de las tesis de la desestructuración (bajo el postulado de que lo andino fue hecho desaparecer en el holocausto del progreso moderno).

Palabras claves: aymara – Chile – comunidad – cambio social – reintegración.

ABSTRACT

We propose that in the framework of significant historical discontinuities (imposition and development of a colonial system; settlement of a Latin American modernity; transformations of late XXth century), the regional Andean community forms appear at the same time as continuity and transformation. Therefore, persistency should be perceived as the transformed continuity of Andean communitarian institutions. Thus, it will be spoken, of colonial community, of local and successional Andean community for the modern period and of translocal community to denote the extensive and deep changes of the last decades. The dynamic of reproduction and change is a result of the intervention of external structural factors in relation to others that are internal, the latter corresponding both to Andean social logics, and forms of action and reaction of the aymara individuals, who process

this relation and transform themselves through it. In this way, distance is taken from the continuity theses of transhistorical social essentialities (Indianists theses, for example); of internalists positions (that in which Andean is explained by the Andean; that is to say in local frames, which corresponds to traditional anthropological practices), as well as from destructureation theses (under the postulate that the Andean was made disappear in the holocaust of modern progress).

Key words: aymara – Chile – community – social change – reintegration.

Introducción

Tracemos la ruta a seguir. Llevamos a efecto aquí un prolongado recorrido por la etnología y la historia de las instituciones comunales indígenas³ de Tarapacá en el extremo norte de Chile, una de las

¹ Trabajo desarrollado en el marco del Proyecto FONDECYT N° 1990503: “Etnias, identidades colectivas y Estados nacionales en el Norte de Chile (siglos XIX–XX)” y del Proyecto Interno DI-01/2000 de la Universidad Arturo Prat: “Las organizaciones andinas y su dinámica en las regiones de Tarapacá y Antofagasta (1930-1990)”, ambos dirigidos por el autor. Del primero es partícipe también el antropólogo Héctor González de la Universidad de Tarapacá, en Arica, y la historiadora Cecilia Sanhueza. Del segundo, el Dr. Jorge Iván Vergara, de la Universidad Arturo Prat de Iquique. Una versión del texto fue presentada en el Simposio N° 21 del IV Congreso Chileno de Antropología denominado “Antropología Jurídica, Estado y pueblos indígenas”, dirigido por Andrea Aravena y Milka Castro y realizado en Santiago entre el 19 y 23 de noviembre de 2001. Los comentarios y sugerencias que a este trabajo hiciera el Dr. Vergara, contribuyeron a hacerlo más consistente y legible, aporte que reconozco en todo su mérito.

² Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (R.P. Gustavo Le Paige s.j.), de la Universidad Católica del Norte en San Pedro de Atacama. Email: hgunder@ucn.cl

³ Nos referimos a las instituciones comunales de la actual área andina *aymara*. Hacemos referencias incidentales al caso atacameño, inmediatamente al sur del espacio estudiado, sin pretender en modo alguno una aplicación o extrapolación término a término de hipótesis, inferencias o resultados del estudio.

regiones más meridionales del área andina (Figura 1).⁴ El estudio de la reproducción y las transformaciones de la comunidad andina *aymara* se plantea en clave de larga duración (siglos XVI-XX). Lo hacemos mediante la aplicación de un esquema de análisis sociohistórico diversificado. Elaboramos proposiciones o, si se quiere, hipótesis de cambio y continuidad aplicados a las comunidades andinas en su devenir histórico y se lleva a efecto su contrastación con información histórica y etnográfica disponible. Se consigna una justificación inicial de la oportunidad del esquema y algunos de sus alcances. Varias adjetivaciones sirven para conceptualizar las transformaciones de la estructura comunitaria que se proponen. En cada caso, se dan las explicaciones o definiciones mínimas suficientes. El concepto de comunidad translocal ocupa una posición central en el análisis de la comunidad andina de las últimas décadas y representa un neologismo.⁵

⁴ Un breve recorrido histórico es necesario. El espacio andino en la actual región administrativa de Tarapacá arranca de la reorganización de las poblaciones indígenas impulsadas por las reformas del Virrey Toledo a finales del s. XVI. Las tierras altas del Corregimiento de Arica quedaron asignadas a reducciones indígenas, en tanto que en las tierras bajas y oasis (Pica, Tarapacá, Bajo Camiña, Codpa, Azapa y Lluta), aproximadamente desde los 2.000 a 2.500 m.snm hacia abajo, se fue formando un régimen de pequeñas haciendas españolas. El límite norte del Corregimiento de Arica incluía el actual Departamento peruano de Tacna. En su sector oriental limitaba con Pacajes, Carangas y Lipez. Esos límites se han mantenido con relativamente pocas modificaciones modernas. En el siglo XVIII se separa la Provincia de Tarapacá en el sector sur, y la de Arica más al norte. Esta es la base de la organización administrativa republicana peruana y, posteriormente, chilena. En efecto, el Tratado de Ancón de 1884 cede a Chile Tarapacá, con límite en la quebrada de Camarones, y deja Arica y Tacna sujeta a un plebiscito. Este no se realizó y casi medio siglo más tarde se desmembra ese territorio, dejando Arica para Chile y Tacna para Perú. Dado el interés de las azufreras del volcán Tacora, el sector más alto de Tacna, hoy la comuna de General Lagos, queda adscrita a Arica. El territorio cubierto por el análisis de la comunidad andina corresponde, entonces, al sector medio y meridional del antiguo Corregimiento de Arica y a los sectores andinos del mismo, desde los altos de Tacna hasta el valle de Guatacondo. También es oportuna una breve aclaración ecológico-productiva. A medida que nos desplazamos por la zona andina de la región hacia el sur, aumenta considerablemente la aridez y, por lo tanto, las posibilidades de producción agrícola y pecuaria. De aquí que los asentamientos empiezan a menudear en la parte norte de la Provincia de Iquique y en la de Arica y Parinacota. Esa es la zona de comunidades andinas sobre las que se pronuncia este trabajo.

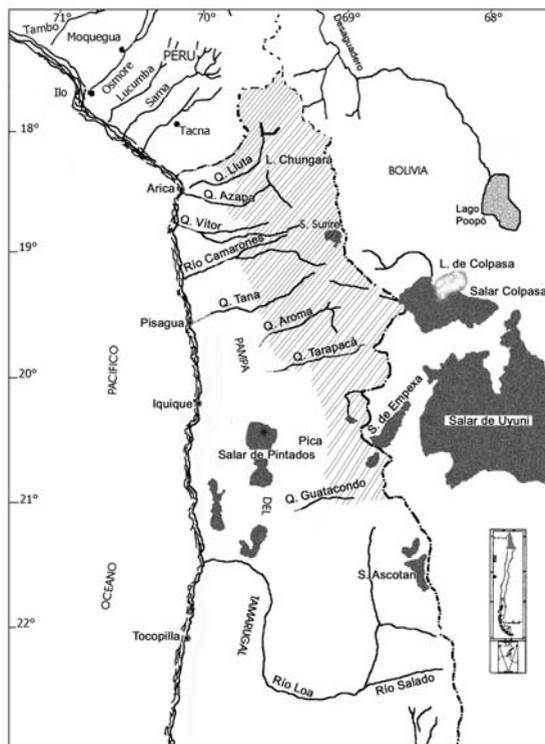


Figura 1. El espacio andino histórico indígena en la región de Tarapacá.

Abordamos la continuidad y el cambio social indígena en una región específica del norte de Chile, tratados mediante el análisis antropológico e histórico de la comunidad andina, institución social por antonomasia de la sociedad *aymara*. Según una mirada internalista, ciertamente parcial, la sociedad andina durante ciertos períodos históricos corresponde o, si se quiere, es transparente en buena medida con la comunidad. Repárese, por ejemplo, en que la “reducción” colonial, más tarde llamada comunidad indígena o, para la subregión que nos ocupa, comunidad andina, fue la institución central de la “república de indios”, una de las divisiones sociales principales del diseño de sociedad colonial del Reino de España en América. Hasta mediados del siglo XX y habida cuenta de numerosos y profundos cambios en los contextos y en las propias comunidades, un juicio

⁵ Por razones de extensión, no se procede a una revisión de la literatura andina acerca de la comunidad, especialmente la peruana. La preferencia se entenderá si se repara en que la región que estudiamos perteneció a Perú hasta 1879 y, antes de eso, a la Audiencia de Lima en el Virreynato del Perú.

de este tipo podría todavía sostenerse. Por cuanto asumimos que tales formas institucionales locales representan la modalidad característica de la organización social andina, el análisis de la comunidad es también, hasta un cierto punto, el estudio de la dinámica de la sociedad andina como un todo.

Por otra parte, si aceptamos el postulado de esa centralidad, podría también convenirse en que la comunidad es, históricamente, uno de los niveles de organización de la sociedad indígena más permanentes y activos hacia el exterior en la defensa ante poderes y agentes, estatales o privados, que amenazan a los campesinos indígenas y a la propia institución. Siendo lo anterior bastante evidente y conocido, anotemos que ese papel no se agota con el de actor social reactivo ante ambientes hostiles. Esa misma capacidad y dinamismo es también desplegada para promover intereses y propósitos, en particular de innovación y desarrollo,⁶ pero también de confrontación y conflicto por intereses colectivos.⁷ Esto no es sólo una cuestión del pasado; guarda plena actualidad. La acción política y desarrollista de la población indígena en los países andinos no se agota hoy en el plano comunal. Así lo atestiguan los movimientos indios de la zona, especialmente activos en Ecuador y Bolivia (Albó 1991, entre otros). Articulados en todos los casos sobre bases territoriales, la asociatividad en niveles provinciales, departamentales o regionales arranca desde grupos locales, correspondientes con o relacionados a las comunidades. Y desde allí, en parte por lo menos, se construyen y se legitiman, adquieren credibilidad y autoridad. Por lo demás, las comunidades representan la fuerza de tarea, la masa de manobra de tales movimientos. De manera inesperada, como sostenemos aquí, la comunidad reaparece, reconstituyéndose de formas poco imaginables previamente, acompañando el derrumbamiento de los espacios de contención históricos y la aventura de las migraciones masivas, la incorporación

urbana y el cambio social de los indígenas andinos. En la última novela de José María Arguedas (1972) se avistan algunas de las motivaciones vitales que acompañan esos procesos, nunca fáciles y a veces desgarradores.⁸

Ese mismo estatus de centralidad lo adquiere en su calidad de detentadora de posesiones territoriales y recursos o, cuando menos, por su papel de institución organizadora de su gestión; por ejemplo, de praderas, tierras de labranza, aguas, fuerza de trabajo, minerales, combustibles vegetales. En distintos momentos históricos esos recursos pueden ser objeto de demandas y de intentos de apropiación por agentes económicos externos. La comunidad se nos presenta ahora en posición de receptora y objeto de presiones de las fuerzas más generales que la envuelven. En esa perspectiva se nos presenta como una entidad sociológica sometida a determinaciones contextuales, pero respecto de las cuales está lejos de permanecer como un sujeto inerte. En efecto, en los espacios andinos, buena parte de la conflictiva historia moderna de la relación entre comunidades y otros agentes económicos (gamonales serranos; más cerca de nuestros días, empresas mineras), se dan por el control, la posesión, la disposición, el uso y los beneficios resultantes de la explotación de recursos de las comunidades o de campesinos integrados por formas asociativas comunales. El modelo de economía neoliberal y globalizado, en plena expansión en los países andinos, ha acarreado ya la emergencia de nuevos conflictos y anuncia otros, a medida que se profundiza su instalación y que el capital se ocupa de inversiones atractivas en áreas o respecto de recursos en los que existen intereses encontrados con sectores populares y sujetos rurales como las comunidades. A medida, también, que los sujetos sociales, comunidades indígenas entre otros, fortalecen, recrean o elaboran "identidades defensivas" ante el avasallamiento de sus espacios y la enajenación de recursos (Castells 1997).⁹

⁶ Siguiendo en esta misma vena, indiquemos que a una voz autorizada en materia de desarrollo andino le parece que las comunidades todavía constituyen "formas de organización indispensables para el progreso económico" (Kervyn 1987: 71). Este juicio no podría sostenerse de no mediar un impulso hacia el cambio, eventualmente modernizador.

⁷ Los cantares de Manuel Scorza tematizan esta dimensión para el caso de las comunidades de la sierra central del Perú (Scorza 1991).

⁸ Sobre este tema se puede consultar para Bolivia a Albó, Greaves y Sandoval (1981-1984), para Perú a Degregori, Blondet y Linch (1986), Golte y Adams (1987), Steinhaufl (1991), Salvador (1991), Alber (1999) y, según un planteamiento más general, a Matos Mar (1984).

⁹ Sin ir más lejos, el surgimiento del movimiento étnico regional en el norte de Chile, la emergencia de una conciencia étnica *aymara* y atacameña y la formación de organizaciones con esa orientación, tiene una de sus fuentes en el

En este sentido, la elección de la comunidad representa una oportunidad válida de conocimiento de los fenómenos de “dinámica” (para usar una vieja expresión promovida por Comte) social andina que venimos apuntando y, con ello, también de los resortes internos y los flujos que la recorren. Otras posibilidades de enfoque están dadas, ciertamente, por unidades sociales más incluyentes del tipo de las microrregiones andinas, los municipios o las regiones amplias; como asimismo por aquellas más exclusivas. De manera característica encontramos entre estas últimas a las unidades económicas campesinas, los hogares y los individuos. Sin duda, cada una de ellas abre posibilidades (destaca ciertas dimensiones y propiedades) y pone límites a otras (atenúa o hace borrosos algunos planos o ángulos del cambio). La comunidad ocupa una posición equipolar o intermedia que se puede aprovechar. Queda flanqueada por unidades y planos de realidad social más amplios (hacia los que se relaciona y de los que recibe fuerzas y presiones) y por unidades más restringidas (que en un sentido la conforman y, en otro, median sus relaciones con el exterior y el arribo de las influencias externas). Tal ubicación puede fundar, según nuestro juicio, una posición estratégica de observación del cambio social andino.

La centralidad de la comunidad en el sistema social andino tiene como contraparte, ahora en una perspectiva de los actores sociales, una correspondiente permanencia y vigencia en la acción colectiva. Se debe recordar, y esto no es una cuestión menor, su condición de capital social y político. Su recurrente apelación como marco de conformación de sujetos, actores, organización y acción; su porfiado renacer allí donde parecía superada por los tiempos y desaparecida.¹⁰ Su conti-

nua presencia histórica y contemporánea en el conflicto social andino. Su vigencia como sujeto político. El papel que al parecer tendrá a medida que las políticas del multiculturalismo latinoamericano en ciernes vayan dando paso a diseños políticos de descentralización, autonomía, autogestión, gobierno local reforzado. Todo ello parece autorizar el juicio acerca de su importancia social y política para las poblaciones indígenas de la subregión. Por cierto, lo es y lo será en un mundo con un pronóstico oscuro: los pueblos andinos enfrentan escenarios sociales y políticos crecientemente complejos; en donde, por lo demás, la desigualdad social y el balance de poderes es decididamente desfavorable para sus intereses y pretensiones.

En otra dirección del argumento, digamos que un enfoque basado en la comunidad andina regional puede ser, también, una oportunidad de confrontar visiones problemáticas y limitadas de la sociedad y del cambio social andino regional. En algunos círculos intelectuales chilenos y entre investigadores regionales persiste una visión incompleta y contradictoria de la continuidad y el cambio social indígena. Se ve sólo ruptura, discontinuidad, allí donde además de cambio hay notables continuidades. Se establece un diagnóstico catastrófico de la situación y el futuro *aymara* (elaborándose una visión del todo pesadora de la continuidad de la etnia), en momentos que se estaban formando sujetos y constituyéndose actores étnicos que afirman el sentido y el proyecto de la diferencia y, además, cuando estaban en franca reformulación, no disolución, las bases de la integración social andina (p.e., van Kessel, 1978, 1980, 1990 y 1992; Guerrero 1978 y 1984).¹¹ A la inversa, en momentos en que la incorporación andina a la modernidad y su inclusión en procesos modernizadores regionales inciden sobre profundas transformaciones sociales y culturales, se postula la continuidad de una identidad étnica fundamental y de larga duración, a pesar de esas fuerzas y procesos, como si estas fueran del todo

conflicto por el agua que, hacia mediados de la década de 1980, enfrentaron comunidades *aymara* de la quebrada de Tarapacá y una empresa minera con inversiones en el sector (H. González 1991; Gundermann 1996, 1997 y 2000; Gundermann y González 1996). Para un ejemplo más reciente, puede recordarse el conflicto por la privatización de la gestión del agua en Cochabamba, Bolivia, en el cual numerosas comunidades campesinas de la zona se involucraron directamente.

¹⁰ En Perú, las comunidades andinas han aumentado considerablemente en número y población involucrada cuando, como en las últimas décadas, se han dado ciertas posibilidades legales para su formación y algún apoyo estatal para su ejercicio (González de Olarte 1994: 177). Ciertamente,

no se trata de las comunidades tradicionales, aunque tampoco surgen o se reactivan desde una *tabula rasa* ahistórica. Fenómenos equivalentes han tenido lugar en el Noroeste Argentino (Axel Nielsen, com. pers. 2001), en Bolivia y Ecuador.

¹¹ Una postura un tanto más matizada de este último autor se encontrará en Guerrero (1994), y de ambos en van Kessel y Guerrero (1987).

inocuas (Chipana 1986).¹² En versiones menos forzadas, se ha tributado de una antropología tradicional que sigue todavía pesando en una práctica y un discurso limitado. Aquella constituye objetos etnográficos (comunidades, de preferencia), en que los procesos más generales que las remecen y transforman, aunque no necesariamente las disuelven, parecieran no existir o no pesar mayormente.¹³ Una revisión de la cuestión de la continuidad y el cambio contribuye a mostrar esas carencias y a discutir las insuficiencias de enfoques marcados por definiciones acerca de lo social andino como ruralidad, comunalidad y exotividad. Estas fijaciones conceptuales podemos verlas como formas de ontologización¹⁴ de los sujetos sociales y las identidades de los indígenas de la región que requieren ser discutidas y replanteadas.¹⁵

Por último, completemos la introducción precisando qué momento de reflexión representa este trabajo, qué ubicación tiene en un esfuerzo de interpretación sociohistórica de las sociedades indígenas regionales más ambicioso y de largo aliento. Por esta vía, es posible apreciar mejor lo

que no debe esperarse de él. Lo que exponemos es, simultáneamente, un esquema analítico y un conjunto de hipótesis acerca de las transformaciones y las muy cambiantes configuraciones que adquiere lo que denominamos como un sistema social andino regional. No es arbitrario, en el sentido de que surja sin referencias teóricas, presupuestos metodológicos o sustento empírico; es en esta medida un producto razonado y fundamentado. Tiene la finalidad de proporcionar una orientación a la investigación histórica y etnológica, como también proporcionar contexto a la investigación sobre la formación y el cambio en los sujetos y agentes sociales andinos. Dicho esto, se debe entender la presencia de una doble restricción. Primero, no se encontrará aquí un análisis de sujetos y agentes sociales, sino de sistemas y sus transformaciones en el largo plazo. La agencia, la formación de sujetos sociales y sus subjetividades, los cambios culturales profundos, la cambiante acción de los agentes sociales andinos ante las fuerzas externas y sobre sí mismos, así como las continuidades, todo ello queda implicado y ocasionalmente se lo trae a colación, pero no es un trabajo que se dirija a su dilucidación y presentación sistemática. Asimismo, tampoco se encontrará aquí una extensa base empírica, presente en otros trabajos.¹⁶ Pedimos, en esa medida, la comprensión de los lectores. Subrogando una presentación más completa que se irá produciendo progresivamente, puede consultarse una serie de trabajos elaborados por investigadores interesados en la región, entre los cuales se encuentra el autor (González H., 1990, 1996a, 1996b,

¹² En general, una característica bastante extendida de argumentos indianistas y fundamentalistas.

¹³ El estudio de la comunidad andina en Chile tiene relativamente pocos autores. Provoste (1979 y 1980) aborda el tema de la comunidad chilena, según la imagen que por aquel entonces se había elaborado en la literatura andina, especialmente la peruana. Las aprecia como comunidades corporativas cerradas, provistas de una estructura comunal tradicional (sin diferenciación social, con una estratificación ligada al prestigio, con una economía orientada al autoconsumo y de intercambio más que de mercado, etc.). Esa ampliación de horizontes se completa con su estudio sobre la literatura peruana atingente a las comunidades (1984), pero sin retornar a los asuntos del norte de Chile. En sus trabajos encontramos un intento de tomar una perspectiva regional (la zona andina del norte de Chile) y de dialogar con la literatura andina de la comunidad, saliendo así del marco estrictamente etnográfico de los estudios monográficos o temáticos parciales que ella misma y otros autores habían venido emprendiendo en años previos y a los que se daría todavía continuidad (Mostny, Jeldes y González 1954; Martínez 1975, 1989a y 1989b; Risetti 1977; Gómez 1980; Bernhardson 1982; Délano 1982; Castro y Bahamondes 1988; González 1990; Arriaza 1991).

¹⁴ En el sentido de naturalización, de asumir la existencia de propiedades inherentes a un sujeto social, sin considerar su condición de construcción, histórica y sociológicamente producida y situada.

¹⁵ Ver Kearney (1996) para una extensa discusión sobre el particular.

¹⁶ Las investigaciones más importantes que hicieron posible el acopio de información y el desarrollo de una toma de posición como la aquí expuesta han sido realizadas en conjunto con H. González (González *et al.* 1991; Gundermann 1998b; González 1997a y 1997b). Ellas incluyen un estudio sobre el campesinado de la Región de Tarapacá, considerando aspectos como la población, las producciones, la estructura agraria, los sistemas productivos campesinos, etc. (González *et al.* 1991). Más tarde se desarrolla un estudio sobre las comunidades andinas, su historia colonial y sus transformaciones (Gundermann y González 1992 y 1997; Gundermann 1998c y 2001). En paralelo, se investiga acerca de los migrantes campesinos *aymara* en Arica e Iquique, las dos ciudades más importantes de la región de Tarapacá, prestando atención a las relaciones de los migrantes con el espacio andino, las actividades agropecuarias y sus comunidades de origen (González 1996a, 1996b y 1997b), lo que da origen a un replanteamiento acerca de la propia idea de comunidad bajo la adjetivación de "translocalizada" (de manera más definida en Gundermann 2001).

1997a y 1997b; González y Gundermann, 1989; S. González 1991; Gundermann 2001; Gundermann y González 1992, 1997; Hidalgo 1986; Tabilo, Venegas y González 1995; Tudela 1992 y 1993).

La dinámica de la permanencia y el cambio en la comunidad andina

La comunidad de indígenas de las regiones nucleares de Latinoamérica es evaluada por uno de sus observadores y analistas más perspicaces como un proyecto defensivo razonablemente exitoso ante el diseño de sociedad colonial elaborado por los conquistadores españoles, y la precariedad económica y social en la que quedaron sumergidos con la pobre distribución de recursos y prerrogativas de poder que se les asignaron. La arquitectura institucional de la comunidad y su funcionamiento sólo se entienden adecuadamente si se repara, por una parte, en la manera como se orquestó la participación de los indígenas en la sociedad colonial y, por otra, en las estrategias que internamente instrumentaron para sortear amenazas y presiones externas, así como tensiones y desequilibrios internos (Wolf 1967 [1959], 1977a [1955] y 1977b). La continuidad más que centenaria de la comunidad corporativa indígena testimonia la fortaleza de su proyecto de continuidad. Sin embargo, como sabemos, no fue en todas partes capaz de perseverar, por lo que en algunas regiones desapareció y en otros casos llegó a representar sólo un “casarón vacío” (Wolf 1977b [1957]: 95). Estas defecciones son el resultado de las medidas instruidas por los estados liberales decimonónicos, desconociendo las comunidades y delineando la distribución particular de la tierra, por lo demás congruentes con la dinámica expansiva de las haciendas. Efectos del mismo orden llega a tener el desarrollo de relaciones capitalistas en la agricultura o, de manera más general, a medida que se profundiza la articulación del campesinado al capitalismo. En planos locales, la diferenciación social interna y el control político y económico por agentes externos amenazan también su integridad.

En realidad, esa persistencia y la eventual “desnaturalización”, si así pudiéramos llamar algunas de sus trayectorias históricas, fue posible al costo de numerosas transformaciones. Su prospección y análisis en las comunidades *aymara* de las zonas de Tarapacá y Arica puede servir como un buen ejemplo. De ellas puede decirse que, con poste-

rioridad a la constitución de un espacio y una sociedad colonial dualizados, la comunidad *aymara* mantuvo una obstinada permanencia, a pesar de la magnitud y profundidad de las fuerzas de estructuración que en cada momento histórico convergieron sobre estas regiones para definir sus características.

Pero si no desapareció a costa de cambiar, debemos preguntarnos por la naturaleza y los atributos de las transformaciones que permitieron su continuidad. Se trata, por lo tanto, de postular un conjunto de hipótesis que aborden una respuesta circunstanciada de la dualidad continuidad-cambio. Para validarse, ellas se refrendan con el material histórico y etnológico disponible y se verifica su congruencia con la literatura correspondiente. Tal empresa acarrea algunas exigencias que pasamos a mencionar. En primer lugar, se hace necesario especificar a qué tipo de transformaciones nos estamos refiriendo y, puesto que las aludimos en plural, su identidad o diferencia. Consiste, asimismo, en consignar los estados o configuraciones a que dan lugar los cambios y según qué secuencia. A este nivel no pasamos, por lo tanto, de tipificar las transformaciones de las comunidades *aymara* con la suficiente amplitud como para no perdernos en un exceso de detalles y así poder ordenarlas en una secuencia temporal. Consiste en una suerte de “estática” (siguiendo a Comte) comparativa realizada entre distintos momentos en la evolución de las instituciones comunitarias.

Dando un paso más adelante, como segunda cuestión, deberemos pronunciarnos qué tipos de fuerzas concurrieron y según qué forma de intervención para provocar en cada caso las transformaciones identificadas; unos quizá como agentes causales directos y determinantes, otros limitándose a ser factores contribuyentes parciales, alguno sólo dando una cierta direccionalidad a la trayectoria de los cambios. Por lo pronto, será de importancia privilegiar entre fuerzas estructurales contextuales de amplia cobertura y duración, de aquellas coyunturas particulares que con distinto radio de alcance tienen un efecto más efímero, aunque no necesariamente de poca importancia. Según el nivel de generalidad, es a su vez relevante discriminar entre factores externos, por lo general estructurales y contextuales, de aquellos correspondientes a planos locales; estos últimos se desarrollan desde las contradicciones, tensio-

nes y fuerzas internas que recorren las comunidades y que presionan en el sentido de los cambios. Ellos resultarán de la forma como los factores estructurales, por definición estructurantes, son puestos en relación con fuerzas internas que mediatizan sus efectos (amplificándolos, redireccionándolos, mitigándolos, etc.). Pasamos, por lo tanto, desde el plano de la descripción de las transformaciones al de un intento de explicación sociohistórica.

Apelamos a un plano histórico estructural y a fuerzas internas para encontrar una explicación, en la larga duración, de los cambios en las comunidades, pero nada hemos dicho de la continuidad. En tanto sistema específico de elementos y relaciones institucionalizadas, la comunidad es inconcebible sin el cambio. Su fundación y formación hacia finales del siglo XVI tiene lugar precisamente con la instauración de un sistema colonial, instauración que transforma profundamente los sistemas sociales previos. Pero, en cuanto a su desenvolvimiento ulterior, el postulado del cambio de esa institución, de la comunidad andina, supone a la vez la premisa de la continuidad, el supuesto de que los cambios que tienen lugar no terminan por disolver una identidad que le es propia y así abrir paso a otra cosa, a algo de naturaleza distinta. Asumimos que incluso respecto de algunas de las formas contemporáneas de la comunidad y, a pesar de transformaciones de amplio alcance que es necesario establecer, describir y poner en relación con sus respectivos contextos, es posible sostener la persistencia de un núcleo duro de propiedades que las definen. Con el fin de entregar un argumento consistente para explicar esa persistencia, deberemos identificar y precisar la acción de fuerzas que otorgan permanencia y continuidad a las comunidades, ese específico producto generado en los albores de una nueva era en el marco del colonialismo implementado por la Corona de España.

La continuidad de la comunidad

Dicho lo anterior, veamos manera de entender sustantivamente la continuidad de la comunidad andina. Un primer planteamiento se dirige a entender la notable continuidad colonial de la comunidad *aymara*. Esta aparece tras poco más de dos siglos, en los inicios de los movimientos independentistas, como una institución sólidamente establecida y, además, desarrollada. Esquemá-

tico y apenas esbozado en la primera mitad del siglo XVII, ese orden comunitario progresivamente se enriquece y densifica hasta su culminación dos siglos más tarde. Podemos asumir que la estabilidad detentada por la operación de las fuerzas de estructuración y de coerción externas de la comunidad es en parte responsable de este resultado. Es decir, de aquellas existentes en una sociedad colonial estamentaria, en la cual la continuidad de las reducciones indígenas se hacía necesaria y quizá indispensable.¹⁷

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

Si la lógica del cambio de la comunidad colonial (reforma y desarrollo) terminaba reforzando su

¹⁷ En función de la contención por la Corona de los intereses privados respecto a la fuerza de trabajo indígena, aunque, al mismo tiempo, para la empresa española disposición regulada de la fuerza de trabajo "autoreproducida" por las comunidades; fuente viable de importantes tributos permanentes al Rey; forma de fijación de la población apta para imponer modalidades eficientes de evangelización y captación de recursos por la Iglesia, etc. (entre otros autores consúltese a Sánchez Albornoz [1978], Assadourian [1982] y Assadourian y colaboradores [1980]).

capacidad para mantener los principales parámetros a través de los cuales se organizaba la vida de las unidades campesinas, el cambio de era trae aparejada una dinámica que opera a contracorriente de la anterior. Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, la continuidad de la comunidad está definida por la permanencia de discursos y prácticas que progresivamente guardan menos correspondencia directa con las bases económicas, sociales e institucionales de ella, en un escenario de cambios que afectan principalmente a las unidades de producción y a sus márgenes de autonomía en la operación de la institucionalidad comunitaria (Gundermann 2001).¹⁸ De esta manera, la continuidad es analizable en el seno de un sistema dinámico en el cual algunas de sus partes, al ser catalizadas por factores externos (cambios en la relación de fiscalidad y, por tanto, en el pacto de dominación; articulaciones mercantiles de nuevo cuño; en un primer momento formas de neocolonialidad dotadas de alguna permeabilidad, etc.), están recorridas por tendencias de cambio, cuyos ritmos de transformación son más intensos que aquellos que fungirán como los de la tradicionalidad (las dimensiones simbólicas, las prácticas rituales). Quedan sujetas, por lo tanto, a resultados históricos asincrónicos. Tales discursos y prácticas dan continuidad real a ciertos planos; en otros aseveran la ilusión de una permanencia inalterada a medida que la vida económica (nivel de las unidades de producción) y política (en el de la comunidad) son recorridas y sacudidas por los avatares modernizadores, tal como estos llegan a los Andes.

La deslocalización de la comunidad producida por las migraciones del último medio siglo, representa la ruptura de la tradición colonial en los aspectos que ésta genuinamente pudiera perseverar, así como con la ilusión de una sociedad que se sostenía sobre los pilares de lo no cambiado. En este escenario, la continuidad debemos situarla de una particular manera. Por una parte, en el plano de las representaciones, entendidas más que en términos de formaciones discursivas auténticas, como tradiciones formales o pseudotradiciones (Balandier 1975 y 1993). Otro tanto ocurre en el plano de la sociedad, donde prácticas y sociabilidades tradicionales apoyan la incorporación *aymara* a

las corrientes regionales de la modernidad. Asimismo, la economía de la comunidad es en buena medida un punto de apoyo para una comunidad que se recrea ampliando radicalmente sus límites espaciales, al tiempo que se diferencia y complejiza. Los sistemas de relaciones con base en la localidad y el parentesco sirven a la migración y a las redes sociales construidas alrededor de la producción para el mercado, el transporte, el comercio agrícola y de abastos y la economía informal de la nueva sociedad *aymara*.

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

Se habrá advertido que para denotar los cambios acaecidos en la comunidad *aymara* utilizamos nociones adjetivadas de comunidad. Una salida alternativa habría sido la de la ruptura y la propuesta de conceptos definidos o adaptados exclusivamente en referencia a los procesos emergentes dentro de cada uno de los períodos postulados, marcando de este modo con más fuerza las diferencias y discontinuidad. No es esta la vía seguida porque, salvo durante la fase de constitución de las comunidades coloniales,¹⁹ en un momento intermedio con el régimen republicano de tratamiento hacia las comunidades y, en el presente, considerando el otro extremo temporal, no advertimos en el sistema comunitario *aymara* otros cambios radicales, transformaciones de fondo, mutaciones sociales en su sentido más pleno. No desmereciendo su indudable importancia, las acaecidas entremedio de los hitos marcados en ese largo período resumido, representan cambios que, conservando la unidad del sistema (continuidad de la comunidad), se definen mejor como series complejas de reformas. Debido a ello es que se

¹⁸ Cuestión a su vez ligada a la diferenciación, inducida externamente, de sus bases sociales.

¹⁹ Un momento al que no podemos menos que calificar de fundacional, pero también de brutal destrucción del orden social precedente.

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

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

Si nos dirigimos a la consideración de otros planos, podríamos decir que radicamos esa unidad en una relación, aquella que se da entre hogares o unidades de base que integran la colectividad y la propia comunidad. El proyecto de comunidad colonial es el de una corporación, de una entidad política, institucionalizada, dotada de un conjunto de reglas que definen la membresía, la participación, los derechos y deberes de sus integrantes, un gobierno propio, una relación definida con la administración colonial. La comunidad no es la suma de sus miembros; no es una asociación de campesinos o habitantes con intereses rurales.²⁰

²⁰ A título indicativo, digamos que un grupo es un conjunto de individuos relativamente circunscrito de tal modo que puedan establecerse interacciones entre sus miembros, los

En la medida que esa condición mínima se pierda, en tanto la comunidad se limite a una agregación de hogares, a una asociación social, para emplear un viejo término sociológico, entonces, posiblemente, estemos en presencia de una comunidad, pero no de una andina en el sentido que venimos postulando. Puede que tenga asiento en espacios sociales andinos, pero no existirá ya un elemento de continuidad de largo plazo y habrá que reconocer, entonces, la existencia de una ruptura, de una nueva discontinuidad histórica a partir de la cual se abre otra situación, eventualmente otras formas de comunalidad. Al respecto, sostenemos para el caso del norte de Chile y, posiblemente, para otras regiones andinas,²¹ que al menos una de las formas modernas de la comunidad andina (la comunidad sucesorial) retiene propiedades que dan una solución de continuidad a la vieja comunidad andina histórica. Pero, no cabe duda, sus alcances y aplicación son restringidos. Su cobertura en el espacio andino regional también lo es, puesto que se limita a las comunidades altoandinas. Se reproduce a través de prácticas sociales internas que no gozan del reconocimiento, respaldo o protección del Estado.

Dado lo anterior, habría entonces que responder afirmativamente la pregunta de si acaso nos encontramos en una situación límite para la continuidad de tal estructura de comunidad. No obstante, de ello no cabe en modo alguno inferir que cualquier forma de comunidad andina dejará de tener existencia. Por el contrario, la asociatividad *aymara* es una de las más notables características de su realidad social y política actual. Engarzando estas proposiciones con lo dicho más arriba, entonces, no basta constatar la continuidad de elementos y relaciones. Se hace necesario apreciar la existencia de una transformación estructural y la formación de un nuevo sistema que repositona

cuales comparten intereses dependientes de una condición social de base común. Una asociación, en tanto, es una colectividad a la que unen intereses compartidos, intereses que se busca promover y que justifican el origen de la asociación. Una organización, por su parte, comporta un grupo con reglas y procedimientos de acción explícitos y más o menos codificados en función del desarrollo de objetivos conscientemente perseguidos. Un grupo puede considerarse una etapa lógica y cronológicamente anterior a una asociación, una organización y una institución.

²¹ Sobre las que no podemos pronunciarnos de manera más definitiva, ya que un estudio comparativo escapa de las posibilidades de la presente investigación.

la comunidad. Según esto, la comunidad andina es un componente de importancia, junto con otros, de un sistema social *aymara* nuevo. No es la desaparición de la comunidad lo que está en cuestión (de sus formas modernas, claro está). Ella, a pesar de los numerosos cambios que hemos intentado trazar en su compleja arquitectura y trayectoria, goza hasta ahora de bastante buena salud.

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

Las transformaciones de la comunidad andina regional

Atendamos ahora a las transformaciones. El despliegue de la dinámica de la comunidad podemos hacerlo manifiesto según dos coordenadas básicas. Primero, la del espacio social que es formado por la distribución de los elementos y las relaciones del sistema social andino y que le dan una configuración, una estructuración. Segundo, la de la temporalidad, del tiempo social e histórico, en que el sistema social se reproduce y cambia, persevera en una forma estructural o se transforma, sea de manera progresiva o drástica. Teniendo en mente este esquema, las transformaciones podrían ordenarse estipulando la existencia de tres configuraciones características de la comunidad andina y tres procesos de cambio que denotan el paso de una a otra.

Los resguardos coloniales

La primera de ellas es la comunidad colonial que corresponde con el modelo de la comunidad corporativa cerrada (Wolf 1977a [1955] y 1977b [1957]), modelo al cual nos atenemos para su análisis. Este análisis constituye el piso de trabajo, serie temporal o línea base que requerimos para proyectar el estudio de las transformaciones y continuidad andinas. Básicamente, consiste en una forma de organización y gobierno local de población indígena sujeta de relaciones de dominación

coloniales. La población indígena es sometida en “resguardos”, es “reducida a pueblos” y se la dota de un gobierno local. En el ordenamiento estamentario colonial el conjunto toma la forma de una corporación con sus fueros y prerrogativas (Ots Capdequí 1959; Cotler 1978, entre otros). A estas unidades se relaciona la administración colonial, el clero y agentes económicos privados con fines de tributación, adoctrinamiento y exacción económica. En el área que investigamos, da origen a una organización particular del espacio regional. La economía agraria empresarial organizada en pequeñas haciendas se concentra en valles bajos y oasis, muy relacionada a los mercados mineros regionales y altoandinos. Por la presión española el espacio andino, en tanto, se desplaza a la cordillera, radicándose a la población preferentemente en localidades agrícolas, ubicadas en quebradas medias y altas. Se da origen a un espacio agrario segmentado y dualizado, unido por flujos de fuerza de trabajo, otros bienes económicos y relaciones de poder (Gundermann 2001).

Un cambio es toda modificación de orden cualitativo en un sistema social, en sus elementos y/o en las relaciones que los unen. Pero, a cubierto de esta definición general, pueden desplegarse variadas posibilidades. Una primera distinción se nos impone: la ruptura de los sistemas sociales existentes al momento de la conquista en el sur de los Andes y la profunda reorganización impuesta por las necesidades de operación de un dominio colonial que subordina a los indígenas a la ejecución de determinadas funciones para el sistema general no puede, por su radicalidad, menos que calificarse como una verdadera revolución. Nos encontramos en presencia, por lo tanto, de una transformación de amplio alcance que afecta la estructura de la sociedad indígena (sus distintas dimensiones, elementos y relaciones); asistimos a una experiencia traumática de cambio compulsivo que en menos de un siglo, pero particularmente durante las últimas décadas del siglo XVI, se propuso dismantelar y reorganizar de manera drástica los sistemas precoloniales. Ciertamente, traspasan las coyunturas más duras y mantienen continuidad numerosos y muy diversos elementos en los planos tecnológico, económico, social, lingüístico, etc. Posiblemente, esto es lo que con demasiada frecuencia ha llevado a creer en la permanencia de una suerte de esencia andina inmutable a los tiempos y los vientos de cambio –a veces ráfagas– que circulan por los Andes. Pero, de lo

que hablamos es de cambio en el sistema social como un todo y ello es lo que a no dudarlo tuvo lugar a través del proceso de constitución reduccional.

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

Sostenemos la idea, por lo tanto, de la existencia de un estado de heterogeneidad étnica y social prerreduccional, que es objeto de un proceso de homogeneización mediante la redefinición de sus espacios sociales en entidades estandarizadas, su transformación en categoría de población tributaria, la recomposición de su sistema socio-político en el plano microrregional (cacicazgos) y local (comunitario) y la conversión religiosa forzada. La diversidad inicial es reducida a patrones comunes en el seno de un proyecto de sociedad colonial (Hidalgo 1986).

Según lo anterior, los factores externos resultan decisivos en la formación de la sociedad indígena

colonial y de sus espacios sociales. Correlativamente, aquellos internos que logran alguna continuidad tienen efectos considerablemente atenuados. Si bien lo anterior está sólidamente respaldado por la evidencia histórica, es posible que una atención adecuada otorgada, más allá de la fase de constitución, a las operaciones de reproducción del sistema reduccional, nos aporten una perspectiva complementaria acerca del interjuego entre fuerzas externas e internas.²² Lo normal en estos casos es que la continuidad aparezca no sólo recontextualizada sino, además, refuncionalizada.²³

Pero ese patrón general también comporta alguna variabilidad. 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 que con base en nuestras investigaciones podemos destacar es la que opone a las comunidades ganaderas de las tierras altas, de las agrícolas de las zonas medias y bajas. Desde un punto de vista socioproductivo, el uno es el mundo de las estancias ganaderas; el otro, el de las chacras. Las unas darán origen a una versión muy particular de comunidad; las segundas son el dominio de las unidades de producción familiares. Tienen un origen común como unidades espaciales con fines productivos, respecto o en torno de las cuales con el tiempo se conforman unidades sociales y grupos muy diferentes.

Una suposición complementaria nos permitirá avanzar en el período colonial. La trayectoria ulterior de la sociedad indígena colonial vista a través de su institución nodal, la “república de indios”, reducción o, más tardíamente, “comunidad”, es la de una sucesión progresiva, acumulativa, de

²² Un fenómeno presente en el área es el de la continuidad de ciertas formas de organización social de los espacios económicos —como el de la economía vertical—, pero transformada en una microverticalidad todavía posible de operar al interior de los espacios reduccionales. La “verticalidad” antigua es reemplazada por el intercambio complementario microrregional al interior de un espacio económico andino contraído a las tierras de la cordillera de los Andes.

²³ Como sea, cabe rescatar la necesidad de una investigación sociohistórica sensible a los balances específicos que en los Andes generan el juego de las causas internas y externas, lo propio y lo ajeno, lo impuesto y lo que deviene continuidad. Para ello es oportuno el estudio cuidadoso de situaciones regionales históricamente situadas.

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

Asumimos, entonces, la existencia de una dinámica comunitaria basada en el desarrollo de una matriz sociológica y cultural durante los siglos XVII y XVIII. La estructuración colonial y su reproducción en el largo plazo tiene como resultante una síntesis o matriz institucional, social y cultural *aymara* inédita. Sus elementos sustanciales son una base territorial (las reducciones), la operación de una lógica dualista que imprime una estructura segmentaria a las relaciones entre unidades sociales ubicadas en varios niveles de generalidad (mitades, *ayllus*), a las categorías sociológicas (hombres/mujeres, mayores/menores) y a las representaciones espaciales y temporales presentes en la cosmología, el mito, la religión o el rito; así como un aparato institucional organizado por un sistema de funciones y cargos civiles y religiosos rotativos. Se trata, por así decirlo, de un proceso de “maduración” progresiva (Wachtel 1992).

Diferenciación y comunidades republicanas

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

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

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

Ausencia de reconocimiento de la comunidad como una corporación, formas de representación y gobierno local que se modernizan, régimen impositivo que toma distancia de los resabios coloniales, desarrollo de un sistema particular de tenencia de la tierra,²⁴ autonomía de los productores

²⁴ Un factor relacionado a la pérdida de legitimidad de la comunidad histórica y, más directamente, a su capacidad de regir la operación de los mecanismos de transmisión y ac-

res como sujetos de relaciones económicas con el exterior y en términos de la sujeción a la comunidad, todo ello actúa en la dirección de la transformación de las comunidades tradicionales. Aunque no están ausentes, los factores dinamizadores principales no se encuentran en las inercias o dinámicas de cambio internas, en el por lo general más pausado transcurrir de la vida indígena, sino que es en gran medida el resultado de la relación del Estado con la comunidad (o, más bien ausencia de ella, de manera oficial al menos) y del mercado. Fuerzas y factores externos, tensiones y dinámicas internas, conducen a que, progresivamente pero de modo inexorable, tengan lugar importantes cambios.

El espacio andino se hace más permeable en las zonas de contacto con otras economías agrarias y las economías mineras; en particular, allí donde existen dotaciones de recursos de interés para economías empresariales e industriales activadas por la exportación a las metrópolis. Esto conlleva no sólo que las economías campesinas andinas se vuelquen hacia una mayor relación con las economías del capital; en paralelo también se aprecia el ingreso de nuevos sujetos económicos y la formación de otros tantos al interior de las propias comunidades. Las comunidades o, más bien, ciertas áreas de ellas, son presionadas para abrirse a las relaciones externas, a la incorporación y eventual inclusión de nuevos sujetos y, con ello, a multiplicar diferencias sociales horizontales (aumento de variación social y cultural) y verticales (estratificación) internas. Esas relaciones se ejercen entonces de manera distinta y desigual según la región que consideremos (el área norte, el sector sur, los valles, la alta cordillera), en tanto que

las transformaciones en curso presentan asincronías notables.²⁵ Así, los fenómenos de modernización no se desarrollan con similar intensidad ni resultan en un cambio homogéneo. Un corolario obligado es la constatación de una sociedad andina que se hace más heterogénea. Un aspecto de ello es el de los distintos resultados sociológicos a que se arriba según las zonas de que se trate. El ejemplo obligado es el de los dos subtipos de comunidad republicana que hemos identificado: local agrícola y sucesorial altoandina. Sólo esta última retendrá propiedades que permiten todavía definirla como andina; es decir, sustentada en la continuidad histórica de elementos relevantes.

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

ceso a la tierra, es la formación de un registro de tierras. Apenas anexado el territorio regional *aymara* a Chile, ya a finales de la década de 1880 una primera oleada de inscripciones de pastizales y chacras dejó en manos de los hogares y los subgrupos (linajes, estancias) los derechos sobre la tierra. Un elemento a tener en cuenta, asimismo, ya iniciado el siglo XX, es el incremento paulatino de la población, aumentando la presión sobre la tierra y, en consecuencia, desarrollando las oportunidades de faccionalismo y conflicto. Retroceso de la comunidad y un aumento de poder sobre los recursos en manos de las subunidades sociales comunitarias crea un desequilibrio en el históricamente siempre tenso y precario balance entre hogares o grupos y comunidad. De la recomposición del sistema de fuerzas locales así generada surgen las neocomunidades locales.

²⁵ Se llevan a efecto en progresiones más o menos rápidas y profundas, según las áreas y dimensiones consideradas.

estratificación, centro periferia y funcional (Luhmann 1982 y 1998). La sociedad andina inicia una pauta de cambio hacia una mayor complejidad, que se ha intensificado con el tiempo.

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

Por otra parte, la permeabilidad de las comunidades agrícolas indígenas más importantes²⁶ y, con ello, la llegada a las comunidades más atrayentes de nuevos sujetos, la intensificación de las relaciones con el mercado, etc., acarrearán consigo un fenómeno de diferenciación vertical y de formación de un segmento social investido de poder económico y político, tanto local como zonal, basado en sus relaciones privilegiadas con el Estado y el mercado. Dado lo anterior, tiene lugar la reorganización de las relaciones de poder locales y, en íntima relación, un proceso de reconstrucción de fronteras étnicas que las desplaza hacia las comunidades alteñas. El desarrollo de diferencias económicas, la concentración de poder político local, el desplazamiento de fronteras étnicas, etc., dan origen a desigualdades sociales y la de-

finición de nexos estructurales entre cabeceras locales y periferias que siguen líneas étnicas.

Pero, además, se sientan las bases para una diferenciación funcional incipiente. Por una parte, la diferenciación de autoridades y funciones públicas; por otra, un incremento decisivo de la autonomía y el poder de las unidades domésticas y los grupos parentales, respecto del conjunto de la comunidad. Lo primero se relaciona, inicialmente, con la transformación del régimen político administrativo colonial en los Andes el cual, con posterioridad a las rebeliones de la segunda mitad del siglo XVIII, concentra funciones públicas no hereditarias en autoridades y representantes locales, y luego, ya bajo el régimen republicano peruano y más tarde chileno, separa de la tuición directa de los cabildos locales y sus autoridades algunas funciones administrativas claves; todo ello, mediante el nombramiento de autoridades sujetas directamente a designación y control estatal. Por su parte, el fortalecimiento y mayor autonomía de las unidades de producción y los grupos de parentesco tienen una fuente política y una económica, a veces mezcladas. El sistema tributario peruano de contribuciones que afectaba a la población indígena y, más adelante, la forma de constitución legal de la propiedad campesina *aymara* bajo las directrices del Estado chileno redefinen, a nuestro modo de ver de manera decisiva, la relación entre indígenas y Estado y las relaciones de propiedad sobre la tierra en las comunidades andinas. Transforma radicalmente lo que se denominó el “pacto colonial” (Platt 1982) o, más propiamente, el pacto de dominación entre Estado colonial y “república” de indígenas.²⁷ Lo que se encuentra sometido así a disputa es el control de la propiedad por parte de la comunidad. Esta resulta, en definitiva, la gran perdedora.²⁸

²⁷ El énfasis en la relación entre unidad de producción y Estado sin la mediación de estamentos intermedios es, por cierto, consonante con el proyecto liberal de construcción de un Estado nacional en el cual el vínculo político fundante, que envuelve a individuos y ya no a colectividades, es el de ciudadanía.

²⁸ Tampoco se deben sobredimensionar los cambios. Sostenemos que la disminución de la capacidad de control sobre la tierra se focaliza en el control particular del acceso a ella, que ahora no sólo se da de hecho –como fue de amplio uso en el pasado–, sino que también de derecho, en manos de las unidades productivas. La disposición de la tierra, en cambio, se ve minada de una manera más paulatina, a medida que las relaciones de mercado van lentamente incorporándose en las economías indígenas.

²⁶ Respecto del espacio social hacendal, al punto de que sus límites empiezan poco a poco a hacerse borrosos.

Esta desagregación o separación tiene consecuencias también en una mayor libertad económica. La relación entre campesinado andino y mercado arranca de momentos coloniales, pero en la región que estudiamos es sólo hasta la segunda mitad del siglo XIX que esa relación deja de ser para un segmento *aymara* importante lo que podríamos llamar una externalidad selectiva (componente monetario para satisfacer obligaciones fiscales). Por influjo de la activación minera capitalista en la meseta desértica conocida como Pampa del Tamarugal, aleja a las comunidades *aymara*, la relación con el mercado tiende ahora a hacerse más integral, en el sentido que envuelve varios componentes de las economías campesinas. Las unidades campesinas dependen así comparativamente menos de la comunidad para su reproducción y, en la medida que se diferencian socialmente entre ellas, amenazan el propio proyecto de la comunidad como espacio defensivo e igualitario.²⁹

Podemos agregar que las políticas económicas y las economías de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX en Chile y los países andinos tienen consecuencias de signo variado sobre las economías indígenas preexistentes, pero rara vez dejan de tener efectos sociales profundos y de amplio alcance. En unos casos destruyen o transforman radicalmente economías regionales indígenas ya fuertemente mercantilizadas; en otros, como en la situación regional que estudiamos, promueven intensas articulaciones a las economías capitalistas industriales en expansión. En el centro sur de Chile, la incorporación de la llamada región de la Araucanía, primero a través de la acción del Estado (ocupación militar y creación de centros urbanos e infraestructura, especialmente de transporte) y luego a través de una dinámica agricultura comercial, condujo a una verdadera involución y pauperización de las economías ganaderas mapuches (Bengoa 1985). El caso de Chayanta estudiado por Platt (1982) muestra, en línea con lo anterior, que la apertura a las importaciones de cereales chilenos (provenientes en buena medida de la región de la Araucanía, una vez que esta empezó a explotarse mediante empresas agrícolas modernas) arruinó una relati-

vamente próspera economía de producción y comercialización de cereales en esa área indígena del norte de Potosí. En la zona que estudiamos, la expansión de la economía salitrera intensifica y diversifica las relaciones previas entre las unidades campesinas *aymara* y las empresas mercantiles (pequeñas haciendas y faenas mineras de plata). Lo hace a través del mercado de productos campesinos y del de fuerza de trabajo asalariado (Gundermann 2001). Por la misma época, otro tanto ocurre en el caso atacameño, aunque con variaciones (Gundermann y Sanhueza 2002 Ms). Pero, mientras en el largo plazo el patrón de inserción económico regional atacameño se orienta, establece y desarrolla en la proletarización minera, el de los *aymara* se complejiza, introduciendo un componente de integración económica andina regional a través del mercado y el transporte, y a la vez desarrollando una dinámica economía informal urbana (González 1996a, 1996b y 1997b; Gundermann 2001; Gundermann y Sanhueza 2002 Ms).

La translocalización y el postulado de una nueva transformación estructural

Las últimas décadas del siglo XX traen grandes novedades para las comunidades. El tránsito hacia la segunda mitad del siglo XX porta consigo dinámicas de cambio en rápida emergencia y de gran amplitud. Podemos apreciarlas como signos de la transformación de un sistema de relaciones interétnicas regional ya minado por modificaciones parciales previas, a uno transformado por procesos de modernización. Cabría también identificarlas como evidencias de una profunda incorporación a corrientes de modernidad, que dirigen cambios sociales de amplio alcance en la sociedad *aymara*. Algunos de sus síntomas son claramente ostensibles: intensas migraciones a medios urbanos, una reorganización económica y demográfica del espacio agrario regional en función de áreas económicamente más dinámicas y la pérdida de población de las zonas comunitarias tradicionales. El desborde interno y la inducción externa a la apertura del espacio andino exponen de un modo más directo a los *aymara*, además, a diversas influencias sociales y culturales (ver Gundermann, 1998 Ms y 2001 Ms). Lo anterior redundaría en que las modalidades de articulación espacial en las que se encuentran involucrados es definitivamente regional, disolviendo o, por lo menos, mitigando la pertinencia analítica de opo-

²⁹ Las nociones de campesino y campesinado que aquí empleamos se han nutrido de las lecturas de Wolf (1971) y Schejtman (1982).

siciones como las de rural / urbano y campesino / asalariado, informal.

En un tercer momento de cambios estructurales, entonces, podría decirse que no es el espacio andino el que se hace permeable al ingreso de otros agentes y relaciones que, junto con el procesamiento interno que se hace de ello, activan su transformación. Por el contrario, aquel se refunda expandiéndose drásticamente, mediante una intensificación, diversificación y ampliación de las relaciones andinas en la región. En las últimas décadas están teniendo lugar importantes fenómenos de movilidad espacial y diferenciación social andina: migraciones temporales y definitivas, patrones de movilidad en la gradiente costa cordillera, instalaciones urbanas, desarrollo de una economía y una sociedad andina expandida y multisituada, desarrollo de desigualdades sociales, etc. Llamaremos a este proceso como regionalización de la sociedad *aymara*. Al hablar de regionalización y no simplemente de migraciones o de marginalidad urbana *aymara*, destacamos un hecho de importancia: no la ruptura, sino la formación de un sistema de relaciones que se despliega en uno y otro sentido, tanto en el nivel de los individuos-hogares, como en el colectivo, entre las localidades andinas y las áreas de migración. Esa regionalización también se expresa en la formación de ámbitos y redes económicos, sociales y culturales andinos en las zonas de nuevo asentamiento. Desde y con ellos se plantean ahora los nexos entre segmentos andinos urbanos, periurbanos, de lo urbano a lo rural y a la inversa. Y, también, transformación del propio espacio andino histórico por influjo de estas relaciones regionalizadas y de la fuerza e influencia de los nuevos ámbitos andinos creados en la región. Nuevos espacios y agentes sociales, un nuevo sistema social, por lo tanto, que hacen de esas relaciones regionalizadas algo bastante más complejo que, simplemente, relaciones entre los que se fueron y los que quedaron atrás. Se trata, en esa medida, de una transformación profunda y con amplios alcances, pero con elementos de continuidad sociológica no desdeñables. Por eso, hasta ahora es regionalización y no sólo segmentación de la sociedad, o fragmentación pura y simple.

En consonancia con el postulado de una discontinuidad histórica en curso basada en una más plena incorporación *aymara* a las fuerzas de la modernidad, asumimos estar en presencia de cam-

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

El concepto de comunidad translocal o translocalizada³⁰ podría expresar esa complejización (diferenciación y dislocación) incrementada. La comunidad andina se despliega más allá de la localidad sin perderla.³¹ Esta imagen espacial torna

³⁰ Es importante marcar la diferencia entre translocalización y deslocalización. Los fenómenos de translocalización subrayan la idea de que la comunidad tiene una continuidad, pero que esta se da sin que quede circunscrita por la localidad, sino que se presenta extendida y normalmente dispersa sobre un espacio social más amplio. La deslocalización expresa más bien la idea de pérdida de la localidad. Este es un caso extremo, pero no desconocido en los Andes chilenos. No cabe confundir entonces los fenómenos de la translocalización con los de la deslocalización. Por ejemplo, comunidades que sufrieron el desarraigo físico de su población durante los años de violencia en la sierra peruana y que, más tarde, intentan retornar y reconstruir su comunidad (Del Pino y Theidon 1999).

³¹ No existen en esta zona *aymara* fenómenos de transnacionalización que autoricen hablar, además, de comunidades transnacionales (Kearney y Nagengast 1989). Ese podría ser el caso de los migrantes *aymara* bolivianos a Buenos Aires.

manifiesto que ahora es la totalidad del campesinado *aymara* quien deja de depender exclusiva o mayoritariamente de sus comunidades y microrregiones campesinas para su reproducción social. Es expresiva, asimismo, de la incorporación *aymara* masiva y plena a la experiencia urbana, la economía de mercado, el desarrollo de redes sociales, la formación de neocomunidades características de las nuevas sociabilidades, la apertura hacia la cultura de masas, etc.

Hipotetizamos que la extensión y densidad de relaciones que trae aparejada la regionalización andina se lleva a efecto en dos niveles sociales, donde lo comunal juega un papel de importancia. También, que aunque considerablemente más compleja y diferenciada, la sociedad *aymara* regional sigue encontrando en las instituciones comunales un componente definitorio de su organización social y de las condiciones de integración social³² de las últimas décadas y, posiblemente, de los años venideros. Tiene lugar, desde luego, en el nivel de los individuos y hogares a través de redes de relaciones sociales³³ basadas en el parentesco, en

las cuales la comunidad local, la localidad de origen, pone un marco, una delimitación relativa, y también una base de desarrollo de esas redes de relaciones. En segundo término, ello también tiene lugar por los grupos, asociaciones y organizaciones (asociativas o con base en grupos adscriptivos), que tienen su origen en las comunidades de origen y que se amplían o desplazan y de las que se sigue participando en contextos de migración, o bien de las que se crean en las situaciones de translocalización. Además del nivel individual y de los hogares (relaciones que la comunidad local parametriza en cierta medida), no hay nada que contribuya de manera tan decisiva como las comunidades a dar forma (pero también a dar inteligibilidad, sentido y anclaje social) a esa regionalización en sus aspectos de translocalidad, de extensión y complejización social. Al conjunto de esas nuevas relaciones sociales denominamos, entonces, como comunidad translocal.

Hablamos de extensión o prolongación en el sentido de la continuidad de tipos de relaciones sociales institucionalizadas; por ejemplo, la cooperación laboral interfamiliar. También nos referimos a desarrollo, con el significado de recreación adaptativa de relaciones; por ejemplo, mediante la formación de organizaciones de migrantes con base local que buscan alcanzar determinados objetivos. Nos remitimos también a creaciones e innovaciones, como, por ejemplo, la diversa gama de nuevas formas de relación que se establecen entre migrantes en las ciudades y de los migrantes con las localidades de origen. De esta manera, enfatizamos el doble movimiento de continuidad con cambio que, asumimos, caracteriza la reformulación de las relaciones comunitarias en espacios sociales más amplios en los cuales transcurre hoy la vida *aymara*. Según lo que venimos exponiendo, los grupos y relaciones mencionados tampoco pueden entenderse simplemente como neocomunidades *aymara* urbanas, aun cuando es con el aporte de los miembros de los segmentos

³² Utilizamos el concepto de integración social para referirnos a un estado o situación de orden y estructuración de una sociedad, sistema social o grupo, no natural ni espontáneo, sino producido socialmente; constituye una condición de existencia de cualquier colectividad. Ese estado puede ser variable en el tiempo y no homogéneo entre ámbitos o subsistemas de la sociedad de que se trate. La integración no se reduce a aquella que pueda proporcionar la interdependencia originada en la división social del trabajo. Incluye también dimensiones sociales y simbólicas, estas últimas son crecientemente importantes a medida que la sociedad se hace más diferenciada y compleja. En una vena durkheimiana, se puede indicar de un consenso moral que origina disposiciones comunes; podemos recordar también a Tönnies acudiendo a la distinción entre un consenso racional basado en las relaciones contractuales, de lo cual es contraparte una integración fundada en los lazos primarios de la comunidad (parentesco, amistad, vecindad). Debe también considerarse la integración resultante de las relaciones de poder exteriores y/o interiores al sistema social considerado, así como la integración basada en el intercambio económico y social.

³³ Sin entrar en mayores detalles, digamos que una red es un sistema de relaciones interpersonales en un campo social (concepto que en este contexto teórico expresa al conjunto de los individuos, o, eventualmente, al grupo de individuos, relacionados entre sí por una o más dimensiones vinculantes; por ejemplo, parentesco, amistad, vecindad, oficio o profesión, etc.). Según como se enfoque la prospección de las relaciones, se determinarán redes egocéntricas (definidas por las relaciones de un individuo o Ego) o redes exocéntricas

(relaciones recíprocas entre varios individuos o, también, al interior de un grupo más o menos formalizado), partiendo de un criterio de unidad. Como puede suponerse, son las redes de este último tipo las que aquí más nos interesan en la medida que su existencia puede cotejarse con los límites de las relaciones comunales definidas por el parentesco, la vecindad y/o la pertenencia comunal (Mitchell 1981 [1966]; Mayer 1980 [1966]; Lomnitz 1983 [1975], 1998 y 2001).

urbanos que se forman las translocales. Se diferencian en un aspecto crucial: la referencia central a la localidad de origen que falta en las primeras, sea cual fuere el tipo de entidad que designen (“comunidad” *aymara* urbana regional o alguna organización sectorial, etc.). En cualquier caso, cambio alude también a lo que no tiene continuidad. Lo que no prosigue, para decirlo en dos palabras, lo que está rápidamente quedando atrás, es un mundo de vida centrado alrededor de la comunidad rural de origen colonial. Esta centralidad, pero no la pérdida de referencia, es la que ha venido cambiando; a veces de manera brutal y desgarradora, en otras como apertura y liberación (normalmente ambas cosas vividas contradictoriamente).

Dos puntualizaciones todavía. Primero, se habrá advertido que cuando hablamos de continuidad hasta el presente, no nos estamos refiriendo a propiedades que afirmarían la permanencia de una estructura colectiva cuyo diseño arranca de tiempos coloniales. Por el contrario, nos remitimos a la expansión y también transformación de las comunidades locales modernas. El modelo antiguo nos remite a corporaciones para la vida rural en una situación de dominación colonial, algunas de cuyas propiedades tienen prolongaciones en las unidades que se conforman durante condiciones políticas y sociales republicanas en espacios marginales y como poblaciones regionales marginalizadas. Los modelos actuales (local y sucesorial), en cambio, dependen de un sistema regional de relaciones interétnicas profundamente transformado por procesos de modernización, al interior del cual las instituciones comunitarias *aymara* tienen un papel de importancia en la transformación y reintegración social andina.³⁴ No está demás recordar, entonces, que cada una de las modulaciones históricas de la comunidad es indisociable en su formación y dinámica de los procesos económicos, sociales y políticos de la sociedad colonial y, más tarde, las republicanas. Con mayor razón se debe enfatizar esa relación para la últi-

ma de las versiones de la comunidad; específicamente, respecto de las transformaciones que se han venido desarrollando durante el último medio siglo en la región.

Segundo, materializada la regionalización en los términos y plazos descritos, cabe inquirir acerca de las razones de porqué ella no disuelve las diferencias étnicas, por qué no se ha llevado a efecto una incorporación regional étnicamente indiferenciada,³⁵ o diferenciada sobre bases no étnicas, ya sean regionales, de clase o una combinación de ellas (Degregori 1998). Estos procesos han sido mencionados en la literatura andinista como pérdida de la identidad étnica a la que preceden “estrategias de disimulo” (Albó 2002).³⁶ Según un enfoque que aprecie la capacidad andina de agencia, podría argumentarse que aquella se conforma con arreglo a antecedentes sociales e históricos andinos (de continuidad con una sociedad rural y reproducción de algunas de sus instituciones), así como a capacidades y orientaciones que proporcionan el capital social propio formado en esa historia social. Tal circunstancia favorece una regionalización con inserciones andinas relativamente especializadas. Se debe prestar cuidadosa atención a la capacidad andina de labrarse estrategias de acción en una situación de apertura social y cambios rápidos, pero una respuesta más completa deberá encontrarse en el sistema de relaciones interétnicas regionales. El recurso a la cultura y la tradición andina como organizador de

pero no son unidades que manifiesten disfuncionalidades, anomia sistemática o carencia de fuentes de sentido. Por ejemplo, económicamente la *aymara* queda integrada por una definida y también activa participación en espacios y actividades que dan continuidad, transformada, a sus tradiciones como productores campesinos y a la de activos partícipes de intercambio entre pisos ecológicos. Claro que con escalas de operación y desde posiciones también definitivamente subordinadas, todo esto en una economía en la que los capitales regionales, pero sobre todo nacionales e internacionales, copan las áreas más rentables (comercio internacional, minería, servicios básicos, finanzas). Su vulnerabilidad también es alta, puesto que algunos de los rubros de actividad económica en los que se ocupan dependen fuertemente de lo que pase en los mercados y la economía regional, nacional e internacional. Las formas tradicionales de integración quedaron sobrepasadas hace bastante tiempo.

³⁵ Algunas notas que aluden a este tema en el medio atacameño se encuentran en Gundermann (1998a).

³⁶ Una modalidad de circulación étnica muy específica se encuentra descrita en Smith y Belote (2000), lo que da pistas acerca de la variedad de estos fenómenos.

³⁴ Y no desintegración como se ha querido ver. Desde luego, no hablamos de la integración tradicional. Nos encontramos hoy ante una relación entre etnia y región renovada. Esa renovación se expresa en una densa integración económica, sociopolítica y simbólica con la región y el país. Por lo tanto, la *aymara* –y la atacameña– no son hoy sociedades menos integradas que en el pasado; lo son de una distinta manera, más compleja y contradictoria con seguridad,

la regionalización debe completarse, entonces, con una adecuada atención a las características del contexto en que tiene lugar ese proceso. En términos generales, la competencia por el espacio urbano (donde se busca residencia, empleo, ámbitos de sociabilidad) y por el espacio agrario regional no tradicional (donde se pugna por el acceso a la tierra y ganar condiciones favorables de vinculación a los mercados de insumos productivos, créditos y productos campesinos), no ofrece para los *aymara* ventajas especiales en comparación con otros actores que disputan los mismos bienes (otros productores agropecuarios, pobladores de sectores populares, otros segmentos de trabajadores asalariados o del sector terciario de la economía). Por el contrario, se incorporan en situación de desventaja respecto de niveles educacionales, capacitación laboral, competencias lingüísticas, redes sociales y aceptación social. Acudir a orientaciones y capacidades de origen rural, trasladadas, adaptadas y reformuladas a contextos urbanos y de agricultura parcelaria modernizada, puede representar muchas veces un recurso crítico.

La regionalización *aymara* tiene lugar mediante una participación en la división regional del trabajo relativamente especializada. Esa especialización reproduce una especificidad regional que previamente se sostuvo en la agricultura andina y, a la vez, mantiene la condición más general de grupo social particular. La continuidad de las diferencias y las fronteras étnicas y la distancia social se produce y reproduce, entonces, en la dialéctica de las relaciones del campo de lo étnico regional. Aquí se pone en juego la tradición y la modernización, la continuidad y el cambio, lo andino y lo regional, lo interno y lo externo. Y de ello, hasta hoy al menos, se tiene un resultado de diferenciación de grupos según líneas de división étnicas que se mantiene con cambios y a pesar de ellos.

Un corolario anticipado es que, en un nivel menos general, las comunidades ahora translocalizadas pueden adquirir la condición de tales en la medida que permanezca, transformado, el sistema regional de relaciones interétnicas. De otro modo, la translocalización no existiría; con migraciones que conduzcan a la dilución de las diferencias étnicas habría sólo deslocalización. Es un fenómeno existente, pero no dotado de la

masividad suficiente como para imprimirle una definición a la dinámica social andina.

Conclusiones

Interesados por las cuestiones del cambio social y la continuidad histórica de las poblaciones indígenas del norte de Chile, hemos considerado conveniente abordarlo a través del estudio de la comunidad. Justifica esta decisión su condición de entidad articuladora de planos de lo social, la prolongada existencia de que goza y la importancia que se le atribuye, incluso hasta el presente. Con ese propósito general en mente, hemos trabajado dos aspectos. Uno, el de la crítica a las visiones existentes para, una vez desarrollada, dar paso a una propuesta que intenta resolver los problemas encontrados. Para ello seguimos un modo de presentación que enfatiza una visión de la comunidad como sistema y como realidad social sometida en el tiempo a transformaciones de amplio alcance.

Recapitulando, digamos que el estudio de la comunidad andina y por extensión, dada la centralidad que le hemos señalado, de las propias sociedades andinas regionales, se ha realizado según cuatro perspectivas o enfoques. Una que asociamos con la antropología tradicional pone énfasis en las localidades andinas y la configuración sociológica que es posible reconocer en ellas. Se enfatiza en lo económico, en cuestiones culturales, en los grupos integrantes o una combinación de aspectos. Salvo excepciones, la regla es que se preste realmente poca atención al contexto político y económico más amplio y a la historia de las comunidades. Los intentos de interpretación o explicación acuden a la tradición y a su fuerza, a lo no cambiado y a la capacidad de los sujetos andinos regionales (*aymara*, atacameños) por mantenerse, por reproducirse y perseverar. Con frecuencia esto no es explícito, no hay una problematización siquiera básica de la continuidad y se debe inferir de los argumentos presentados. La cuestión del cambio no aparece como un tema de investigación importante. En la medida que se presuma la persistencia, sin especificarla, se acarrea un entendimiento de la dinámica social como continuidad y una comprensión esencialista de los sujetos estudiados: pueblos, localidad, comunidad, grupo.

Otras posturas incluyen explícitamente la dinámica social, pero de maneras problemáticas. Aquellos

que suscriben tesis indianistas o afines,³⁷ presuponen persistencias precoloniales que no se limitan a elementos aislados, sino que verdaderos núcleos esenciales radicados en el plano de los valores culturales e, incluso, en el de determinadas prácticas. La continuidad de estas esencias sociales transhistóricas permite afirmar la existencia y vigencia de una identidad no reductible a la historia postcolonial. Ello, a pesar de que se tiene muy presente que en la historia colonial y moderna se impactaron profundamente las culturas andinas y se sometieron a sus poblaciones. Por lo tanto, se presta atención al contexto más amplio (sistema colonial, formas de subordinación republicanas) y a la historia, pero para fundar una imagen que a fin de cuentas las hace inocuas por su incapacidad de doblegar, después de cinco siglos, la resistencia andina (ya que, de otro modo, esa persistencia no sería efectiva). Dominación étnica y continuidad o memoria de lo esencial funda y justifica un proyecto de recuperación, restitución y autonomía. Les son ajenas intelectual y prácticamente las discontinuidades históricas, la formación de nuevas matrices culturales andinas o al menos las profundas modificaciones a que fueron sometidas las preexistentes, la modernidad de las sociedades andinas, los usos ideológicos de la tradición. Desde la negación de esas dimensiones de la dinámica histórica es posible sostener, a la vez, la tesis de la continuidad cultural y el proyecto de la diferencia. Estas ideas acerca del pasado crean objetos esenciales,³⁸ desde los cuales se busca proveer de fundamentos a la demanda por el reconocimiento étnico y el desarrollo de políticas étnicas.

Mucho más pesimista es otra variante de enfoque que en la comprensión de lo andino incorpora la dimensión de la historia y presta una gran atención al contexto social. De hecho, se dice que la acción de los centros de poder no ha sido contrarrestada con éxito por las periferias andinas, al grado que estas se encuentran en un tris de disolverse. A diferencia de las ideas de intelectuales y representantes andinos recién resumidas, las tesis de la desestructuración operan bajo el postulado

de que lo andino fue hecho desaparecer, o casi, en el holocausto del progreso moderno. Por lo tanto, le restan capacidad de resistir o de refundar la diferencia, como aquí sostenemos, sobre bases distintas que las de un determinado pasado (precolombino o colonial). Las consecuencias negativas sobre el análisis social y la interpretación histórica son devastadoras. Podrían resumirse en esquematismo, reduccionismo, esencialismo y tradicionalismo.

Por nuestra parte, hemos ordenado las transformaciones históricas de las comunidades proponiendo la sucesión de tres variantes. Primero, la comunidad histórica o colonial (siglo XVI hasta mediados del XIX) correspondiente al pueblo o reducción colonial; luego, encontramos a la comunidad sucesorial y local (desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX), relacionada, en las zonas de altura (áreas agrícolas y ganaderas de la cordillera andina), al desarrollo de subunidades dentro de las comunidades históricas. Una condición para que se produjera esta transformación es la pérdida de importancia de la comunidad histórica como una unidad política y cultural con capacidad de ordenar y organizar un número relevante de aspectos de la vida social andina.

Incorporando los cambios suscitados con la migración *aymara* hacia los centros urbanos regionales, Arica e Iquique, a partir de 1940, aproximadamente, hemos elaborado la noción de comunidad translocal. En un sentido general, la noción de comunidad translocal es una respuesta a la necesidad de aligerar la herencia –y pesada carga– de categorías y constructos dicotómicos esencializados. Con ella intentamos, junto con el inevitable empleo de tipos ya consagrados o recreados, hablar de espacios sociales más fluidos, con fronteras dúctiles y en transformación. Ello implica, por lo pronto, pasar de la consideración de los individuos, los hogares o los grupos locales rurales al tratamiento de totalidades de segundo nivel, al interior de las cuales esas unidades adquieren existencia social. Esas realidades más amplias ya no pueden recortarse según los tipos históricos de espacios sociales que se constituyeron en los Andes, sino que deben elaborarse de una manera creativa. Cuando proponemos la noción de comunidad translocal intentamos precisamente eso: ajustar el encuadre de visión hacia ámbitos sociales más amplios, con el objeto de

³⁷ En la región, algunos intelectuales *aymara* y atacameños que todavía han escrito poco, pero que por lo general son activos difusores de tales ideas en foros públicos, actos de difusión cultural, etc.

³⁸ En versiones extremas, la identidad étnica queda radicada en la biología humana (“la sangre”, “la raza”, expresiones que se usan en sentido denotativo, no metafórico).

recuperar totalidad, mejorar la focalización hacia una densa urdimbre de relaciones sociales hasta ahora poco atendida y, al mismo tiempo, retener atención sobre aquellos planos mejor conocidos que mantienen continuidad.

La comunidad translocal surge y se desarrolla durante el último medio siglo en directa asociación con transformaciones que se están produciendo en el seno de una sociedad *aymara* que transita hacia una cada vez más profunda integración económica, sociopolítica y cultural con la región. Recordemos que el sostenido flujo de migrantes que se “descuelga” desde la cordillera hacia la costa desde hace medio siglo ha segmentado las comunidades y redistribuido su población en la región. Un segmento corresponde a la comunidad rural, analizable como comunidad sucesorial en el altiplano y como comunidad aldeana en los valles; otro, a los hogares, grupos y organizacio-

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

REFERENCIAS CITADAS

- ALBER, E., 1999. *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- ALBO, X., 1991. El retorno del indio. *Revista Andina* (9) 2: 299-366.
- 2002. *Pueblos indios en la política*. Cuadernos de Investigación 55, CIPCA, Plural, La Paz.
- ALBO, X., T. GREAVES y G. SANDOVAL, 1981-1984. *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*. Cuadernos de Investigación, CIPCA, 4 tomos, La Paz.
- ARGUEDAS, J. M., 1968. *Las comunidades de España y del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 1972. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada, Buenos Aires.
- ARRIAZA, P., 1991. Estrategias de supervivencia en la economía campesina de la comunidad *aymara* de Villablanca, altiplano chileno, I Región. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Austral, Valdivia.
- ASSADOURIAN, C. S., 1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- ASSADOURIAN, C. S., BONILLA, A. MITRE y T. PLATT, 1980. *Minería y espacio económico en los Andes, siglos XVI-XX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- BALANDIER, G., 1975 [1974]. *Antropo-lógicas*. Ediciones Península, Barcelona.
- 1993. *El desorden*. Gedisa, Barcelona.
- BENGOA, J., 1985. *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Sur Ediciones, Santiago.
- BERNHARDSON, W., 1982. Natural resources in an Andean pastoral economy: The *aymaras* of Parinacota, Chile. Tesis de Maestría en Geografía, Universidad de California, Los Angeles.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T., 1987. *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglos XV-XVI)*. Hisbol, La Paz.
- CASTELLS, M., 1997. *El poder de la identidad*. Alianza Editorial, México D.F.
- CASTRO, M. y M. BAHAMONDES, 1988. Cambios en la tenencia de la tierra de un pueblo de la precordillera del norte de Chile: Socoroma. *Revista Chilena de Antropología* 6: 35-57.
- CHIPANA, C., 1986. La identidad étnica de los *aymaras* en Arica. *Chungara* 16-17: 251-261.
- COTLER, J., 1978. *Clases, Estado y nación en el Perú*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- DEGREGORI, C. I., 1998. Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia. En *La construcción de la*

- nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia, C. Dary (Comp.), pp. 159-225. FLACSO, Ciudad de Guatemala.
- DEGREGORI, C. I., C. BLONDET y N. LINCHE, 1986. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- DELANO, P., 1982. Aspectos socioeconómicos de una comunidad del Norte Grande: Caspana. Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.
- DEL PINO, P. y K. THEIDON, 1999. Así es como vive la gente: Procesos deslocalizados y culturas emergentes. En *Cultura y globalización*, C. I. Degregori y G. Portocarrero (Eds.), pp. 183-202. Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- FUENZALIDA, F. 1970. Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, J. Matos Mar (Ed.), pp. 219-263. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1976. *El indio y el poder en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- GOLTE, J. y N. ADAMS, 1987. *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- GOMEZ, C., 1980. La comunidad campesina indígena del Loa Superior. Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Chile, Santiago.
- GONZALEZ, H., 1990. *Timar, diagnóstico socioeconómico. Acerca de la utilización de dos espacios económicos: El campo y la ciudad*. Ediciones Taller de Estudios Andinos, Serie Documentos de Trabajo, Arica.
- 1991. *Desarrollo organizativo y participación política reciente entre los aymara del norte de Chile*. Serie Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- 1996a. *Características de la migración campo ciudad entre los aymaras del norte de Chile*. Serie Documentos de Trabajo, Corporación Norte Grande, Arica.
- 1996b. *Las agrupaciones de migrantes aymara urbanos en el norte de Chile: Adaptación a la ciudad y vínculos con las comunidades de origen*. Serie Documentos de Trabajo, Corporación Norte Grande, Arica.
- 1997a. Economía y uso del espacio en la sociedad aymara actual. *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, pp. 567-579, Santiago.
- 1997b. La inserción económica de los migrantes aymara en la ciudad: El trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural. *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, pp. 315-324, Santiago.
- GONZALEZ, H. y H. GUNDERMANN, 1989. *Campesinos y aymara en el norte de Chile*. Serie Documentos de Trabajo, Taller de Estudios Andinos, Arica.
- GONZALEZ, H., H. GUNDERMANN, y R. ROJAS, 1991. *Diagnóstico y estrategia de desarrollo campesino en la I Región de Tarapacá*, Corporación Norte Grande, Arica.
- GONZALEZ, S. 1991. *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo del salitre*. Ediciones Camanchaca, Taller de Estudios Regionales, Iquique.
- GONZALEZ DE OLARTE, E. 1994. *En las fronteras del mercado. Economía política del campesinado en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- GUERRERO, B., 1978. Los pentecostales y el proceso de desintegración de las comunidades indígenas del Norte Grande de Chile. Memoria de Título de Licenciatura en Sociología, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- 1984. Movimiento pentecostal y corrientes modernistas en el altiplano chileno. *Cuadernos de Investigación Social* 8, Ciren, Iquique.
- 1994. A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile. Tesis Doctoral de Antropología. Departament of Cultural Anthropology / Sociology of Development, Universidad Libre de Amsterdam, Amsterdam.
- GUNDERMANN, H., 1984. Ecología, forrajes y manejo ganadero: Evaluación regional de una actividad productiva andina. *Chungara* 12: 99-123.
- 1986. Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna. *Chungara* 16-17: 233-250.
- 1994a. ¿Cuántos hablan en Chile el aymara? *Revista de lingüística teórica y aplicada* 32: 125-139.
- 1994b. Acerca de cómo los aymaras aprendieron el castellano (terminando por olvidar el aymara). *Estudios Atacameños* 12: 97-113.
- 1996. Comunidad indígena y ciudadanía la experiencia aymara en el norte de Chile. *Allpanchis Puthurinqa* 46: 91-130.
- 1997. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños* 13: 9-25.
- 1998a. Notas acerca de igualdad, identidad étnica y desarrollo en el norte de Chile. *Revista de Ciencias Sociales* 8: 49-63.
- 1998b. Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del s.XX. En *A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique*, VVAA, pp. 153-181. DIBAM, LOM, Instituto de Investigaciones Históricas Barros Arana, UNAP, Santiago.

- 1998c. Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile. *Estudios atacameños* 16: 293-319.
- 1998 Ms. Sociedad andina y complejidad. La dinámica social indígena en el norte de Chile durante la segunda mitad del siglo XIX.
- 2000. Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000. *Estudios Atacameños* 19: 75-91.
- 2001. Comunidad, sociedad andina y procesos sociohistóricos en el norte de Chile. Tesis de Doctorado en Sociología, El Colegio de México, México D.F.
- 2001 Ms. Cultura andina y globalización. Dinámica de la cultura andina en el norte de Chile durante la segunda mitad del siglo XX.
- GUNDERMANN, H. y H. GONZALEZ, 1992. La comunidad andina en Chile: Discusión y antecedentes preliminares. *Revista Campus Iquique*, Año III, 20: 72-87.
- 1996. Organizaciones *aymaras*, identidad étnica e integración. En *La integración surandina, cinco siglos después*. X. Albó y M. I. Arratia (Eds.), pp. 395-416. Centro Bartolomé de las Casas, Universidad Católica del Norte y Taller de Estudios Andinos, Cusco.
- 1997. *Contribución a la historia de la propiedad aymara*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago.
- GUNDERMANN, H. y C. SANHUEZA, 2002 Ms. Procesos regionales y poblaciones indígenas en Atacama.
- HIDALGO, J., 1986. Indian society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750-1793, and its response to the rebellion of Tupac Amaru. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Londres, Londres.
- KEARNEY, M., 1996 *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in global perspective*. Westview Press, Boulder, Colorado.
- KEARNEY, M. y C. NAGENGAST, 1989. *Anthropological perspectives on transnational communities in rural California*. Working Group on Farm and Rural Poverty, Working Paper 3, Institute for Rural Studies, Davis, California.
- KERVYN, B., 1987. *La economía campesina en el Perú. Teorías y políticas*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- VAN KESSEL, J. 1978. *Tarapacá rural. Las raíces históricas y culturales del subdesarrollo*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- 1980. Ecología y orientación: Problemas de la identidad cultural de los *aymaras* chilenos contemporáneos. *Chungara* 6: 137-144.
- 1990. Los *aymaras* bajo el régimen militar de Pinochet (1973-1990). *Cuadernos de Investigación Social* 21, Ciren, Iquique.
- 1992. *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. Hisbol, La Paz (edición ampliada de la publicación hecha en Holanda por CEDAL, 1981).
- VAN KESSEL, J. y B. GUERRERO, 1987. Sanidad y salvación en el altiplano chileno: Del *yatiri* al pastor. *Cuadernos de Investigación Social* 21, Ciren, Iquique.
- LOMNITZ, L., 1983 [1975]. *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI Editores, México D.F.
- 1998. *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. FLACSO y Miguel Angel Porrua Editora, México D.F. (1ra. edición de 1994).
- 2001. Redes sociales y estructura urbana de América Latina. En *Motivos de la Antropología Americanista. Investigaciones en la diferencia*, M. L. Portilla (Ed.), pp. 167-198. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- LUHMAN, N., 1982. *The differentiation of society*. Columbia University Press, New York.
- 1998. *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta, Madrid.
- MARTINEZ, G., 1975. *Introducción a Isluga*. Publicación 7, Universidad de Chile, Iquique.
- 1989a. El sistema de los *Uywiris* en Isluga. En *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*, pp. 13-107. Hisbol, La Paz.
- 1989b. Estructuras binarias y ternarias en Pueblo Isluga. En *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*, pp. 109-148. Hisbol, La Paz.
- MATOS MAR, J., 1970. Comunidades indígenas en el área andina. En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, J. Matos Mar (Comp.), pp. 179-217. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1984. *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- MAYER, A. 1980 [1966]. La importancia de los cuasi grupos en el estudio de las sociedades complejas. En *Antropología social de las sociedades complejas*, M. Banton (Comp), pp. 108-133. Alianza Editorial, Madrid.
- MITCHELL, C., 1980 [1966]. Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en Africa. En *Antropología social de las sociedades complejas*, M. Banton (Comp), pp. 53-81. Alianza Editorial, Madrid.
- MOSTNY, G., F. JELDES y R. GONZALEZ, 1954. *Peine, un pueblo atacameño*. Instituto de Geografía, Universidad de Chile, Santiago.

- OTS CAPDEQUI, J. M., 1959. *España en América. El régimen de tierras en la época colonial*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- PLATT, T., 1982. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- PROVOSTE, P., 1979. Diferenciación e integración social en el altiplano chileno. *América Indígena* vol. XXXIX, 4: 795-811.
- 1980. Etnia y comunidad: Los pueblos del altiplano de Tarapacá. Tesis de Licenciatura, Universidad del Norte, Antofagasta.
- 1984. La comunidad de indígenas en la ciencia social peruana. Tesis de Maestría en Sociología, FLACSO, México D.F.
- RISSETTI, M., 1977. Descripción de la actual estructura de tenencia de la tierra en el valle de Belén. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Concepción, Concepción.
- SALVADOR, G. 1991. *Comunidad andina, migración y desarrollo endógeno*. CEDEP, Lima.
- SANCHEZ ALBORNOZ, N., 1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
- SCHEJTMAN, A., 1982. *Economía campesina y agricultura empresarial. Tipología de productores del agro mexicano*. Naciones Unidas. Comisión Económica para América Latina. Editorial Siglo XXI, México D.F.
- SCORZA, M. 1991. *Obra completa* (Cantares 1: Redoble por Rancas; 2: Garabombo el invisible; 3: El jinete insomne; 4: Cantar de Agapito Robles; 5: La tumba del relámpago). Siglo XXI Editores, México D.F.
- SCOTT, J., 1990. *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*. New Haven, Yale University, Connecticut.
- SMITH, L. y J. BELOTE, 2000. Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad étnica en el sur de Ecuador. En *Etnicidades*, A. Guerrero (Comp.), pp. 81-118. FLACSO, Quito.
- STEINHAUF, A. 1991. Diferenciación étnica y redes de larga distancia entre migrantes andinos: El caso de Sanka y Colcha. *Bulletin de l'Institute Français d'Etudes Andines* 20 (1): 93-114.
- TABILO, K., F. VENEGAS, et al., 1995. *Las agrupaciones de residentes aymara urbanos en el norte de Chile. Adaptación a la ciudad y vínculos con las comunidades de origen*. Serie Documentos de Trabajo, Corporación Norte Grande, Arica.
- TUDELA, P. 1992. Transformación religiosa y desintegración de la comunidad *aymara* tradicional en el norte de Chile. Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad de Bonn, Holos Verlag, Bonn.
- 1993. Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los *aymaras* de Arica (1960-1990). *Nütram*, Año IX, 33: 15-48.
- WACHTEL, N., 1992. Note sur le problème des identités collectives dans les Andes Méridionales. *L'Homme* XXXII, 122-124: 39-52.
- WOLF, E., 1967 [1959]. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Ediciones Era, México D.F. (Versión inicial en lengua inglesa bajo el nombre de *Sons of the shaking Earth*).
- 1977a [1955]. Tipos de campesinado latinoamericano: Una discusión preliminar. En *Una tipología del campesinado latinoamericano*, pp. 17-64. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- 1977b [1957]. Las comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central. En *Una tipología del campesinado latinoamericano*, pp. 65-100. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.