

Divergencias y antagonismos del movimiento social indígena en la Región de Arica y Parinacota (1965-1985)

Carlos Choque Mariño
CENTRO DE ESTUDIOS TIERRA VIVA

ABSTRACT

This article analyzes the differences and antagonisms of the indigenous social movement in northern Chile between the years 1965 to 1985. The study tries to unravel the origins and languages of indigenous organizations that have deconstructed their ethnic identity from cultural diversity, nationalism and political processes that have affected during this period.

Keywords: ethnicity, social movements, identity, cultural practice, deconstruction and nationalism.

El presente artículo analiza las divergencias y antagonismos del movimiento social indígena en la Región de Arica y Parinacota¹, entre los años 1965 a 1985. El estudio intenta develar los orígenes y discursos de las organizaciones indígenas, que han deconstruido su identidad étnica a partir de la diversidad cultural, el nacionalismo y los procesos políticos que la han afectado durante este periodo.

Palabras claves: etnicidad, movimiento social, identidad, práctica cultural, deconstrucción y nacionalismo.

¹ Esta región nace en el año 2007, antes formaba parte de la región de Tarapacá desde 1967 (Toledo, 1987, p.304).

La población indígena en la región de Tarapacá (Toledo, 1987, p. 304) asciende a "56.627 personas, conforme al Censo realizado el año 2002" (Damianovic, 2005, p.13), y habita mayoritariamente en las ciudades de Arica e Iquique. Siendo estas ciudades parte del territorio chileno desde la Guerra del Pacífico y el Tratado de Lima del año 1929.

Los estudios referentes a la "identidad" indígena y sus organizaciones sociales en Arica e Iquique, pueden ser hallados en diversos artículos publicados desde 1986 a la fecha (Chipana, 1986, González, 1995, Gundermann, 1998 y Venegas, 1998). El más reciente corresponde a un estudio del año 2001, elaborado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), denominado "Sistematización del Movimiento Social Aymara", en el cual se identifica la tipología de organizaciones sociales y el aporte al proceso de reencuentro con su identidad cultural.

Diversos autores plantean, que el movimiento social indígena del norte de Chile surge a comienzos de los años 80', y a partir de la creación de organizaciones sociales que reivindican los derechos culturales y políticos de la población indígena. Sin embargo, emergen versiones opuestas a esta declaración al interior de otras organizaciones indígenas, las que son desestimadas por la CONADI y aún más propone que "no responde a la conciencia de una identidad étnica, sino más bien como una forma de compartir espacios sociales con sus pares en un intento de recrear a la comunidad y en sus lazos de parentesco" (CONADI, 2001, p. 27). En este contexto, surgen las siguientes interrogantes: ¿Cuáles son los factores que permiten la formación de organizaciones sociales indígenas que buscan su propia identidad?, ¿Cuáles son las motivaciones y discursos divergentes durante la creación del movimiento social indígena? y ¿Cuáles son las consecuencias que se generan a partir de esta divergencia y antagonismo en la población indígena?

El presente artículo intenta dar respuestas a estas interrogantes planteadas y explicar la temprana expresión de la deconstrucción de la identidad indígena en la ciudad de Arica, y que se encuentra en contraposición al discurso oficial del gobierno y de las organizaciones influenciadas por el movimiento katarista² de Bolivia. A su vez, busca comprender el contexto político y cultural que motiva esta divergencia, cuyas consecuencias no han permitido la consolidación de la identificación plena de la población indígena con la etnia "aymara".

A pesar de las limitaciones documentales y metodológicas referentes a estudios de los movimientos sociales de la población indígena de la región en análisis, se logra identificar diversos factores que permiten develar la alteridad y subalternidad en la construcción de la memoria colectiva e identidad indígena "andina" o "aymara".

Para dar respuesta a nuestras interrogantes el presente artículo, incluye los temas de: población indígena y el contexto socio-político en la ciudad de Arica, cuya función es presentar un breve diagnóstico sobre el área de estudio; la génesis de los antagonismos y divergencias, busca presentar al lector las expresiones ideológicas del Katarismo y los orígenes del movimiento social indígena de los "Hijos de pueblos"; develar la identidad y alteridad en la construcción del movimiento social indígena, este punto entrega antecedentes sobre las identidades

² Corriente ideológica del movimiento indígena boliviano que se hace llamar Katarista, en recuerdo del héroe colonial Tupac Katari, que en 1781 dirigió el levantamiento indígena en la Audiencia de Charcas.

que generan las organizaciones indígenas y; finalmente las conclusiones buscan responder nuestras interrogantes y ofrecer una lectura distinta que permita explicar el antagonismo y divergencia del movimiento social indígena en la ciudad de Arica.

La población indígena y el contexto socio-político en la ciudad de Arica.

Los problemas sociales y culturales de la población indígena de la región, se han estudiado desde 1980 (Van Kessel, 2003), por diversos sociólogos y antropólogos de ONG's, quienes trabajaron disímiles temas sociales y productivos en los pueblos de la sierra³ y especialmente en los del altiplano de Arica e Iquique. El producto de esta intervención fue una variada literatura sobre la "identidad étnica" de la población indígena del territorio, la cual se considera como parte importante de los materiales de discusión y análisis del presente artículo, de igual forma se ha recurrido a diversas fuentes bibliográficas que explican el surgimiento y desarrollo del movimiento indígena de Bolivia y su influencia en Chile. Se incluyen también los discursos antagónicos a la versión oficial (instituciones de gobierno y de un grupo de dirigentes indígenas que abrazaban las ideas del katarismo de Bolivia).

Actualmente en la ciudad de Arica habitan 26.956 indígenas y en las comunas rurales su población asciende a 2.528 personas, según el Censo del año 2002 (INE, 2003, p. 23). A comienzos de la década de 1960, esta distribución poblacional era diferente, pues la población indígena vivía fundamentalmente en los diversos pueblos rurales de la región. Desafortunadamente, los censos anteriores al practicado en 1992, no poseían la variable étnica dentro de sus criterios a fin de dar mayor precisión respecto a ello.

Remontándonos a comienzos del siglo XX, la población indígena de la región de Arica y Parinacota, sufrió los efectos de políticas de asimilación cultural, ejecutada por el Estado Chileno, generando cambios importantes en las "prácticas culturales" e identidad indígena. Esta política tuvo como finalidad integrar plenamente el territorio y su población a la nación chilena. Por ello, los esfuerzos desplegados tuvieron como meta consolidar una comunidad política con pleno ejercicio de soberanía (Anderson, 1993), en una región que estuvo ligada política y culturalmente al sur del Perú hasta 1929 (Albo, 2000).

En este periodo la población experimentó "una época de presiones ideológicas basadas en la visión chilena de progreso, identidad nacional y civilización" (CVNT, 2004, p.25). En este contexto fue declarada, por medio del Decreto de Fuerza de Ley N° 303, que Arica era un "Puerto Libre" y el 15 de Octubre de 1958, el presidente Carlos Ibáñez del Campo, crea la Junta de Adelanto de Arica⁴ (JAA), los cuales generaron un proceso de inmigración de la población indígena desde los diferentes pueblos de la sierra⁵ hasta la ciudad de Arica. Esta población inmigrante fue principalmente adolescente y joven, enrolándose como mano de obra no calificada en las diversas obras públicas que

³ La referencia a la sierra que se utiliza en el texto, hace mención a una zona ecológica que va desde los 2,500 a 3,500 metros sobre el nivel del mar (Karl Troll, 1980).

⁴ Ley 13.039 o conocida como la "Ley de Arica".

⁵ En 1965 los pueblos de la sierra y el altiplano, son para los habitantes de la costa como "pueblos de indios" en la misma lógica colonial y solo a partir de 1993 con puesta en vigencia de la ley indígena, pasan a denominarse como comunidades indígenas.

comenzaron a construirse, también se convirtieron en obreros textiles ó automotrices y empleados de servicios domésticos en la ciudad. Por ende la población indígena que tuvo acceso a la educación fue minoritaria en esta época, pues gran parte de ellos provenían de familias campesinas con bajo nivel de escolaridad y de precaria situación socioeconómica, cuya máxima aspiración en estos años, fue el de subsistencia.

El comercio, la industria y la educación se convirtieron en la década de 1960 en los pilares del desarrollo en la provincia de Arica, influyendo a su vez a los diversos pueblos fronterizos de Bolivia, que se vieron atraídos por la oferta de fuentes laborales.

También, se construyó una red vial, que integraba los diferentes pueblos de las zonas rurales con la ciudad de Arica, conjuntamente se aplicó en la zona, un programa de asistencia técnica, médica y escolar, denominado Plan Andino, contribuyendo aún más, al fluido desplazamiento de los jóvenes indígenas a la costa. Otro efecto de la implementación de este plan, fue la adopción de una economía de mercado entre la población indígena y la ciudad, quienes dejaron sus lugares de origen y se afincaron en las ciudades, zonas mineras o zonas agrícolas con altos rendimientos, así como los valles de Azapa y Lluta (Golte, 2001). Jean Van Kessel (2003, p.57) nos dice que la mayoría de los inmigrantes urbanos de la época, se ha chilenuizado⁶, por la vía de la “transculturización, pues fue absorbida por las sirenas del progreso y modernidad”.

La migración no produjo la desvinculación de la población indígena con sus grupos sociales de origen, sino más bien, fue una extensión de su propia estructura social (Radcliffe-Brown, 1976). Esta movilización de recursos trajo consigo además, la delineación de redes sociales, que canalizaron sus esfuerzos para hacer visible sus prácticas culturales, lo cual Partha Charterjee denomina como la desterritorialización de la cultura (Charterjee, 2007). En la ciudad de Arica, los inmigrantes buscaban recrear su espacio cultural en el contexto familiar y luego expresar sus prácticas tradicionales de manera colectiva, sus orígenes y discursos eran compartidos por un conjunto cada vez mayor de individuos y familias.

De manera simultánea se construyeron caminos e infraestructuras asistenciales en estas zonas rurales, acompañados por la modificación de la administración político-administrativa, creándose organizaciones funcionales, en cada pueblo, las cuales deslegitimaron las funciones de autoridades tradicionales que aún sobrevivían, es decir a fabriqueros y mayordomos⁷; estas nuevas organizaciones se denominaron “Juntas de Vecinos”. Esta nueva forma de grupo social reforzó la Chilenuización en la región, ya que se había dado fin a las últimas estructuras indígenas tradicionales de las décadas pasadas, reemplazándolas con autoridades foráneas, quienes asumieron las funciones administrativas y judiciales de cada pueblo.

Otra variable presente que influyó en la población inmigrante de comienzos de 1950, se adscribió los partidos políticos de la época, tales como el Partido

⁶ La Chilenuización fue una política sistemática de asimilación cultural y política, que se inicia en las antiguas provincias peruanas, después de ser conquistadas por Chile en la Guerra del Pacífico o Guerra del Salitre (1879 a 1884). Esta campaña culminó oficialmente el 11 de Marzo del año 1990.

⁷ La aplicación de la Chilenuización trajo consigo que los roles ejercidos por Jilakatas y Mallkus, fueran realizados por Fabriqueros y Mayordomos de la iglesia (Tudela, 1992).

Liberal, El falangismo y en menor grado la izquierda, también lo fueron el movimiento juvenil y el sindicalismo obrero. Contribuyendo todo ello a un profundo impacto en los jóvenes inmigrantes, quienes ya habían comenzado a buscar significados más profundos a sus valores culturales e identidad en la ciudad.

La génesis de los antagonismos y divergencias

Para comprender el antagonismo, la divergencia y la génesis del movimiento social indígena, se requiere en primer lugar de la exposición de algunos antecedentes de los procesos políticos que se generaron en Bolivia, que permitieron el surgimiento del “Katarismo” y como éste, más tarde influyó a las organizaciones reivindicativas de Arica e Iquique; y en segundo lugar conocer los procesos de transformación y toma de conciencia étnica que vivieron los inmigrantes de la sierra en la ciudad de Arica, agrupados en los círculos sociales y culturales, tales como los “Hijos de pueblos”. Los resultados de estos dos grandes temas serán desarrollados en el punto tres del artículo.

Katarismo

En la primera mitad del siglo XX, la población indígena de Bolivia vivía en condiciones de servidumbre y fue a partir del surgimiento de los partidos de izquierda, el fracaso de la Guerra del Chaco (1932-1935) y el posterior acceso a la educación en algunas provincias del país, que permitieron la germinación de una élite indígena ilustrada que luchó por sus derechos básicos en la sociedad Boliviana (Dandler, 1969, Albo, 1983 y Rivera, 2003).

En esta lucha por los derechos básicos se sucedieron las represiones sangrientas de la Ucuireña en el valle de Cochabamba, Achacachi al norte de la ciudad de La Paz y Norte Potosí (Rivera, 2003). La influencia de la izquierda jugó un rol fundamental, pues fomentó la sindicalización⁸, y el “indio” de Bolivia fue considerado un “campesino”, pasando a ser un sujeto de la instrumentalización política de los partidos tradicionales. En este contexto, destaca un intelectual mestizo de clase media, quien tempranamente adoptó el discurso del marxismo, y convirtiéndose luego en el precursor del indianismo boliviano.

Este intelectual de nombre Fausto Reinaga, influyó en los recién creados sindicatos campesinos, con su discurso liberalizador y sobretudo con la edición de su libro denominado “Tierra y Libertad”, en el cual expresó sus principios ideológicos que lo acompañaron en la construcción del indianismo boliviano:

La causa del indio es sagrada para mí, porque ella es mi propia causa. Por mi ascendencia y cuna: Tomás Catari y Macha, por mi carne y alma, por mi sangre y espíritu, por la sal de mis huesos y lo rojo de mis sueños: soy tan indio, me siento tan indio, a tal punto que, para mi, no hay otro tan hondamente indio... en esta tierra y en este pueblo, de contorno y fondo, de consistencia y substancia indias (Reinaga, 1953, p. 8).

⁸ El sindicato campesino fue un instrumento privilegiado de la lucha por la reivindicación y los kataristas tuvieron la capacidad de extender su influencia y difundir sus ideas en una organización comunal más expandida, en un espacio de “unidad y diversidad” (Albo, 1995).

El discurso de Reinaga buscó crear una de clase política y social, pues el “indio”, era el auténtico dueño de Bolivia, y “la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma de la existencia social” (Reinaga, 1953, p.11). Fue el creador del centro cultural “15 de Noviembre”, reapareciendo con ello, el nombre de Tupac Katari, al que convirtió en el símbolo de las luchas indígenas para alcanzar la libertad y los derechos sobre la tierra.

Un segundo texto de Reinaga de nombre “Revolución india” en el año 1969, expresó su alejamiento del marxismo y su radicalización ideológica:

A mi regreso de Europa, rompo con toda mi tradición intelectual y con toda mi producción cholista. Hubiese querido que no existiese... Es otra etapa, otro camino que he encontrado; y tengo otra meta en el horizonte. En mis obras de 1940 a 1960 yo buscaba la asimilación del indio por el cholaje blanco-mestizo. Y en las que he publicado de 1964 a 1970 yo busco la liberación del indio, previa destrucción del cholaje blanco-mestizo... y yo planteo la Revolución India (Reinaga, 1969, p. 463).

A fines de la década de 1960 aparecieron dos influyentes dirigentes campesinos, llamados Genaro Flores y Raimundo Tambo, quienes comenzaron a construir la imagen de un movimiento indio revolucionario, que se denominó “katarista”, ello concordaba con los planteamientos de Reinaga, este movimiento buscaba liberarse de criollos y mestizos para la creación de un “Estado indio”.

El antropólogo Xavier Albó, en sus investigaciones da cuenta que el movimiento katarista – indianista empezó a recuperar y reelaborar el conocimiento histórico del pasado indio, con sus enfoques principales en:

- a) La lucha anticolonial de los “indios” del país, su lectura histórica y el intento de recuperar las figuras simbólicas de Tupac Katari y Bartolina Sisa. Y relevando el aspecto central de su problemática, que era la continuidad de una situación colonial, pues una minoría social oprimía a otra sociedad “originariamente libre y autónoma”.
- b) La utilización del sindicato campesino como instrumento privilegiado de lucha. Aunque este perteneció al estado social y político de 1952, constituido en la forma de dominación del gobierno. Y que los kataristas tuvieron la capacidad de extender su propia influencia y difundir sus líneas ideológicas en estos sindicatos campesinos, que eran hasta entonces las organizaciones comunales más expandidas en Bolivia, las cuales fueron utilizadas como un espacio de “unidad y diversidad” (Albó, 1995, p.43).

La instrumentalización del tema indígena en Bolivia permitió el surgimiento del Pacto Militar Campesino (1964-1969), pero a fines de 1970, las organizaciones campesinas comenzaron a alejarse del Gobierno militar e iniciaron un periodo de mayor autonomía, lo cual coincidió con el debilitamiento de los partidos políticos tradicionales. En este contexto, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), forjó una alianza con las organizaciones indígenas, permitiendo la consolidación del Katarismo. En el mismo ámbito, el autor del texto “El katarismo” nos dice que:

los kataristas, pues, surgen al interior del sindicalismo oficialista, donde estaban las bases, lo que -como dijimos- constituye uno de sus méritos. Esto, empero, tenía un doble filo: por un lado, de hecho formaban parte del Pacto Militar Campesino

que, ni Torres podía disolver o desconocer, pues ello hubiera implicado enfrentarse abiertamente con las FF.AA. Por otro lado, la COB y la izquierda criolla, sin distinguirse del barrientismo, los tildaron de oficialistas (Hurtado, 1986, p.15).

Esta coyuntura política permitió a los jóvenes líderes indígenas de habla aymara y quechua, que crearan una serie de organizaciones con propuestas insurgentes que se ampararon en la identificación étnica del héroe colonial Tupac Katari y entorno a él, "redescubrieron su identidad" (Albo, 2000, p. 48). Por ello, en la ciudad de La Paz se crearon una serie de organizaciones urbanas de carácter revolucionario, siendo las más importantes el: Movimiento Indio Túpaj Katari (MITKA), Movimiento Revolucionario Túpaj Katari (MRTK) y Movimiento Revolucionario Túpaj Katari de Liberación (MRTKL), entre otras muchas más. Un elemento característico de estas organizaciones urbanas estuvo asociado a la búsqueda de nuevos espacios de representación y la obtención de derechos básicos y políticos, así como también la disputa por el control de la Confederación Obrera Boliviana (COB) y la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), las que fueron sus principales prioridades (Hurtado, 1986, Albo, 2000 y Rivera, 2003).

Los dirigentes Genaro Flores, Raimundo Tambo y más tarde Víctor Hugo Cárdenas, ocuparon tempranamente cargos representativos en sus provincias hasta obtener un rol determinante en las centrales sindicales de ellas (Albó, 1987). En la ciudad de la Paz comenzaron a utilizar Radio Méndez, diarios, y organizaron actividades culturales para difundir la ideología indigenista de Reinaga, de este modo el katarismo empezó a convertirse en un movimiento de masas y se diseminó por el campo, mediante los sindicatos y en la década de 1980, influyó a un grupo reducido de estudiantes universitarios de la ciudad de Arica.

En Julio de 1971 se inició la dictadura de Hugo Banzer, quien eliminó de las fuerzas armadas, el sector que simpatizaba con la izquierda y con ello, persiguió a los kataristas, clausuró sus programas radiales y congeló sus bienes. Por ello, los líderes del katarismo pasaron a la clandestinidad y otros se refugiaron en Chile. Luego tras su retorno clandestino a Bolivia, después del golpe militar de Pinochet en Chile, comenzaron la depuración de su ideología política y buscaron en su herencia cultural los fundamentos para la realización de las Declaraciones en Tiwanaku en 1973 y 1977, las cuales sustentaban la tesis de la "clase india" en un sentido claramente político (Hurtado, 1986 y Albó, 2000).

En 1978 se producen los primeros acercamientos entre la COB y la CNTCB/TK⁹, esta última apoyó las demandas políticas de la COB en las huelgas de hambre del mismo año, dejando al Katarismo como protagonista de la lucha por la recuperación de la democracia, acrecentando con ello, su amplio apoyo, en el campesinado. En el mismo periodo se realiza el congreso de la CNTCB, en el cual se reafirmó los acuerdos de Tiwanaku. Dicha declaración establece:

Reafirmamos que, además de la lucha económica, tenemos una lucha sociocultural por la defensa, vigencia y propagación de nuestros valores. Hacemos un llamado vehemente a toda la juventud y profesionales campesinos para que dejen de avergonzarse de lo que somos. Por el contrario, exigimos que la ciencia, el saber y

⁹ Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia/Tupac Katari.

la tecnología deben servir para nuestra liberación, la de todos los trabajadores (Hurtado, 1986, p. 87).

El 26 de junio del año 1979, bajo los auspicios de la COB, se realizó el primer Congreso de la Unidad Campesina, constituyéndose así la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB, 2007), cuyo primer presidente fue Genaro Flores¹⁰, siendo reelegido por tres periodos consecutivos. Esta larga lucha campesina tuvo distintos objetivos, pues buscaba la protección de la tierra, el acceso a la educación, derechos políticos y de territorio.

El katarismo¹¹ fue el fruto no previsto de la revolución de 1952, el producto de las conquistas y derechos adquiridos por el campesinado, así como también de sus conflictos con el Estado y el proletariado de la COB. Víctor Hugo Cárdenas, fue el primer indígena en ser vicepresidente de la República de Bolivia¹², quien expuso que el katarismo posee tres corrientes: una cultural, otra sindical y una tercera política, siendo la segunda la que logro mayores frutos, y que permanecen hasta la actualidad en la CSUTCB, paradójicamente en dicha época se alejo de los planteamientos iniciales de Reinaga y más aún, ni Tambo, Flores ni Cárdenas, lo incluyeron en la germinación de la sindical campesina ni en su predecesora la CNTCB (Hurtado, 1986).

El paradigma ideológico del katarismo de los años 80', buscó la construcción de un Estado plurinacional, pero este desapareció en los años siguientes, perdiendo así el Katarismo su rol protagónico en la política, privándose de esta forma del control de la CSUTCB y por ende su relación con las bases sindicales se debilitó. Además sus líderes simbólicos terminaron ingresando al MNR y a otros partidos tradicionales (Pajuelo, 2007).

Este movimiento indígena, fue un fenómeno histórico y no universal, es decir, sujeto al cambio. Además, realizó una campaña sostenida para presentar sus demandas, utilizando un repertorio de actuaciones que publicitaron la reclamación de una identidad aymara como elemento de común denominador, y además del uso de la lengua aymara o quechua como símbolo de las luchas políticas del indio. El crecimiento del katarismo debe ser entendido, como un proceso, en el cual, el poder popular surgió con inusitada rapidez, lo que Sidney Tarrow denomina como una "acción colectiva contenciosa", pues en el caso boliviano se presentó como una acción colectiva permanente, con expresión institucional de los sindicatos campesinos y dramatizada por el martirio de Tupac Katari. Es contenciosa por que la acción colectiva fue realizada por personas que no poseían un acceso regular a las instituciones políticas, las que eran administradas por la élite de Bolivia.

Por otra parte, el movimiento katarista, recuperó la memoria histórica de Tupac Katari, elaborando una nueva memoria colectiva que se expandió rápidamente por el altiplano occidental de Bolivia, pues integraba nuevos

¹⁰ El discurso de Genaro Flores en 1978, durante la creación de la CSUTCB, fue la culminación de las aspiraciones y demandas indígenas. Esta declaración dice: "Ahora hemos decidido. Hoy empieza la lucha. Hoy Tupaj Katari ha vuelto en millones de gente: esto somos nosotros" (Hurtado, 1985, p.87).

¹¹ El rol de las ONG's, la función de los sacerdotes de la Iglesia Católica Xavier Albó y Eric de Weissege de la Iglesia Católica y los metodistas fueron actores relevantes en la consolidación del movimiento de acuerdo a Javier Hurtado.

¹² Acompañó al ex-presidente de Gonzalo Sánchez de Lozada en la alianza conformada entre el MRTKL y el partido del MNR, la cual gobernó Bolivia entre 1992 a 1997.

significados a sus demandas históricas. Además, la expansión de este movimiento se acrecentó, pues Bolivia vivía un periodo de continuidad del régimen colonial, dado que una minoría social ejercía el pleno poder político. La consecuencia más relevante de la aparición del katarismo fue la elaboración de una identidad colectiva, que se expresa en la deconstrucción de la identidad "aymara", expandida por la acción del sindicalismo y movilizaba contra la élite, lo cual reflejaba el relativo éxito de Reinaga, pues se estableció una "clase india" que fue "movilizada contra adversarios más poderosos" (Tarrow, 1997, p. 20).

Los Hijos de Pueblos

Respecto a nuestro segundo tema en cuestión, primeramente se debe precisar que el territorio de Arica y sus zonas rurales, vivió un periodo extenso de violencia y asimilación cultural a partir de la puesta en marcha de la Chilenización a fines del siglo XIX y cuyo proceso solo culminó en 1990. Por lo cual, la población indígena en 1965 estaba desarrollando un discurso más a fin a los intereses nacionales de Chile, junto con disfrutar del progreso material y económico, pero con ciertos cuestionamientos de orden cultural, que abordaremos más adelante.

Las relaciones étnicas en la ciudad de Arica, fueron muy complejas, pues existió la percepción que lo indígena es exógeno a la cultura dominante de población chilena, considerando que ser indígena es "ser indio peruano-boliviano", pues simbolizaba a aquellos que fueron vencidos en la Guerra del Pacífico, construyendo de esta forma, una visión extremadamente negativa del "otro". Un ejemplo de esta realidad lo representan los términos de valoración despreciativa, tales como: "indio, paitoco, llamo, boliviano, etc." (González, 1989, p.17). Este ambiente adverso, llevó a la población indígena a generar un intenso intercambio de prácticas culturales y estrategias laborales de subsistencia para poder sortear la discriminación y sobrevivir al modelo económico vigente en el país (Conadi, 2001).

A diferencia de las dificultades, que se presentaron en el altiplano de Bolivia, en este territorio no existió la gran hacienda ni la servidumbre indígena, las escuelas en la sierra aparecieron en 1893 a 1895 con el patrocinio del Perú y además esta población indígena a comienzos del siglo XX fue un actor político clave para el diferendo limítrofe entre Perú y Chile (Palacios, 1973, Tudela, 1992, Skuban, 2007 y Conadi, 2001), con la salvedad que esta importancia fue temporal y limitada por los intereses nacionales.

La existencia del conflicto limítrofe entre Perú y Chile, por la región instaló tempranamente la discusión sobre la identidad nacional. En este sentido Chile llevó a la práctica un nacionalismo de exclusión (Feinber, 2003), que se caracterizó por la construcción de una uniformidad cultural y lingüística de la población, ella estaba en plena aplicación en la sierra y costa en 1965. Sin embargo, este proyecto de asimilación cultural, tempranamente, ya había sido iniciado por el Perú a fines del siglo XIX, siendo una de las causas de la Chilenización.

La inmigración masiva de la población joven de la sierra a la ciudad se inició con la liberación de aranceles tributarios de la ciudad portuaria de Arica y la creación de la Junta de Adelanto, hecho que generó una rápida expansión urbana y más tarde industrial, que requirió de grandes cantidades de mano de obra. No obstante, un grupo minoritario de indígenas de mejor condición social, se había desplazado a la ciudad en las décadas previas, pero con fuertes vinculaciones a los pueblos de la sierra.

A fines de la década de 1950, los inmigrantes de la sierra, constituyeron las primeras organizaciones funcionales llamadas "Hijos de Pueblos", cuyos orígenes estuvieron en las cofradías de la sierra que peregrinaban a los distantes santuarios de la Virgen del Rosario de la Peñas en la cabecera del Valle de Azapa ó la Virgen de Los Remedios en Timalchaca al sur de sierra de Huaylilla. El sistema de parentesco, la apropiación y manejo de recursos, los propios mecanismos de cohesión interna y los lazos de reciprocidad, son los elementos esenciales que permitieron que las familias nucleares y extensas reprodujeran sus redes de tejido social y cultural, expresados en el rencuentro y solidaridad. De igual forma, les permitió la consolidación de sus diferenciaciones culturales y territoriales, manifestando con ello su propia alteridad.

Los "Hijos de Pueblos" buscaron expresar su cultura y generar espacios de reencuentro con su identidad en la ciudad de Arica, por medio de fiestas o realizando actividades culturales o deportivas. Estas organizaciones según lo señalado por González surgen debido a:

La religiosidad y las expresiones rituales, asimismo, actúan claramente como factores de cohesión local. Este fenómeno se observa principalmente en las festividades dedicadas a los santos patronos de cada pueblo, pero también en otros acontecimientos como carnavales, veneración de difuntos, propiciación de divinidades ligadas a la agricultura ó la ganadería, etc. (González, 1989, p. 14-15)

Los aportes de los "Hijos de pueblos" no solo debe ser asimilado al proceso de etnogenesis, sino también, al ámbito social y productivo, pues en muchos casos ejercieron el rol de agencias de desarrollo, canalizando el esfuerzo colectivo para "modernizar" sus pueblos de origen, dado que se compraron motores generadores de electricidad, se construyeron espacios comunitarios, se repararon caminos y se realizaron prácticas de reciprocidad con sus parientes y paisanos, redistribuyendo el éxito y el "progreso" obtenido en la costa, siendo estos, aspectos comunes de la época.

Surge además, de las interrogantes principales, la siguiente pregunta ¿Cuáles fueron los procesos culturales o políticos que permitieron el surgimiento de organizaciones indígenas que comenzaron a demandar el fortalecimiento de su identidad cultural y étnica?

Para responder a esta interrogante debemos tener en consideración, cuatro aspectos que influyeron a las organizaciones indígenas de los "Hijos de Pueblos". La primera de ellas, nos lleva al año 1962, periodo en el cual, estuvo en plena aplicación el Plan Andino, programa que era auspiciado por la Junta de Adelanto y el Gobierno Central, contando además con la asesoría de la OIT y la UNESCO. Luego en 1963, este Plan, creó un Centro de Formación de Líderes y Adiestramiento Personal, junto a la Corporación de Reforma Agraria (CORA), con la finalidad de capacitar a la población indígena existente en la sierra y valles costeros. Paralelamente fomentó la formación de asociaciones de personas residentes en la ciudad, para mantenerlos vinculados a los pueblos de la sierra, y para coadyuvar los esfuerzos "que se hacen en pro de su desarrollo"¹³. Por ello, en este año ya existían organizaciones de inmigrantes de los pueblos de: Putre,

¹³ Informe emitido por Anibal Buitron (Deputy Regional Director of the andean Indian Programme - UNESCO, Lima, march 11, 1963).

Socoroma, Belén y Tignamar, que vivían en Arica y que se encontraban realizando diversas acciones en beneficio de sus respectivos pueblos.

La intervención del Plan Andino, por si sola, no explica ni fundamenta la formación de los “hijos de pueblos”, sino que viene a estimular la consolidación de estas organizaciones indígenas en la ciudad y a fortalecer sus vínculos con la sierra de Arica.

La segunda corresponde al momento político que vivía Chile, el cual estaba polarizado, periodo en el cual, surgieron numerosos movimientos juveniles que expresaron su rebeldía ante la cultura dominante, buscando además, un cambio en la escala de valores del mundo político y con una tendencia de izquierda renovada, que criticó el capitalismo y a su vez el socialismo stalinista. Cuyo discurso atrajo a los jóvenes indígenas que estudiaban o laboraban en los centros industriales. También, en 1964 el país vivía los pasos iniciales de la llamada “Revolución en Libertad” del presidente Eduardo Frei Montalva (1964 - 1970), el cual generó un ambicioso programa de reformas sociales.

En el año 1968, con la publicación de la Ley N° 16.880 sobre Juntas de Vecinos y demás organizaciones comunitarias, que contemplaba la aplicación del Programa de Promoción Popular, teniendo como objetivo la generación de espacios de participación en la vida pública, a los grupos marginados, impulsando un agresivo proyecto de disminución del analfabetismo y la expansión de organizaciones de participación ciudadana, tales como sindicatos, juntas de vecinos, centros de madres, cooperativas, entre otros. Además, Se trataba de educar a comunidades con muchas carencias, sobre formas de organización, para que los propios pobladores pudieran resolver mediante estrategias de organización, el abandono de sus condiciones de marginalidad.

La Promoción popular se expandió además en las zonas rurales, permitiendo con ello, la generación y consolidación de una red de organizaciones indígenas. Ello no significa que el Gobierno y el principal partido político, la Democracia Cristiana, hayan gestado la creación de organizaciones indígenas y menos aún el movimiento indígena, si no más bien, fortalecieron el proyecto identitario, que ya se estaba gestando desde inicios de 1960 y que evidenciaba la maduración del despertar de su etnicidad.

Un tercer aspecto, lo constituyó el impacto de las redes viales, pues no solo se redujeron a pocas horas un viaje de varios días, sino que también se posibilitó el acceso de los productos agrícolas de la sierra al mercado de la costa, facilitando la llegada de nueva mercaderías a los diversos pueblos, lo cual generó un breve periodo de bonanza económica. De igual forma, quienes se habían trasladado a la ciudad en la década previa, retornaron para “mostrar su progreso” (Van Kessel, 2003, p.263), afianzando el prestigio social de sus familias, expresándolas en las fiestas religiosas y rituales de sus pueblos.

El último aspecto fue la desterritorialización de su cultura, pues la población inmigrante, no sólo tenía la necesidad de incorporarse a las ciudades, sino también, aspiraron a construir una existencia económica, social y cultural, más allá de las formas de organización en la producción económica y del modelo de vida criollo (Golte, 2001). Esto permitió que en las vísperas del gobierno de Frei, la población indígena comenzará a constituir un proyecto de identidad indígena, amparado en la diversidad de sus prácticas culturales y la heterogeneidad de sus memorias colectivas, siendo esta identidad denominada como “andina” por los propios “hijos de pueblos”, y la filiación “aymara” fuera algo lejana y ausente en la

construcción de su etnicidad, pues según sus pensamientos, ellos consideraban que los aymaras estaban en el altiplano y sobre todo en Bolivia, pero contradictoriamente, parte de esta misma población inmigrante era bilingüe, o poseía algunos elementos distintivos de la lengua aymara en su vocabulario.

Los esfuerzos que desplegaron los “Hijos de Pueblos”, estuvieron orientados a elaborar un proyecto de identidad, que aspiró siempre a la expresión de valores culturales y al mismo tiempo, a obtener la victoria frente a un adversario social, que en este caso, fue la cultura del centro de Chile, que comenzó a llegar de manera masiva a la ciudad de Arica, atraídos por la bonanza económica de la época.

La convergencia de las alteridades de los “hijos de pueblos” entre 1965 a 1968, permitió la conformación de un red social mas amplia, sobrepasando el entorno del pueblo de origen y apoyado por el establecimiento de redes de parentesco más amplias, forjándose con ello, alianzas entre las diversas organizaciones y debilitando de esta forma “la identidad localista que las había caracterizado en las décadas precedentes”(Albó, 1987). Esta nueva red social se denominó Liga Andina.

Esta nueva organización, tuvo como principal objetivo la generación de espacios de reunión y la recreación de prácticas culturales y deportivas; la cual estuvo conformada por diversas organizaciones de los Hijos de Pueblos, provenientes de Putre, Socoroma, Belén, Chapiquiña, Tignamar y Codpa. Esta dinámica social puede ser comparada con el proceso generado por Genaro Flores, en la ciudad de La Paz-Bolivia algunos años después, siendo quizás su diferencia más sustancial, que en Arica no se esta buscando crear un proyecto de “nación aymara”, sino una versión micro de la comunidad imaginada, pues las prácticas culturales de estas organizaciones presentaban homogeneidad, lo que les permitió deconstruir su memoria colectiva, la que los ligaba a un pasado e historia en común.

La dinámica social y política que fomentó el Gobierno Demócrata Cristiano, permitió la existencia de espacios de aprendizaje y formación para la población indígena, ya sea por las actividades del Programa de Promoción Popular, la sindicalización campesina en los valles costeros, la ejecución del Plan Andino y la participación política, que fortalecieron los fines perseguidos por las organizaciones indígenas. En las zonas rurales, fue significativo el rol que se les asignó a los campesinos en el Gobierno de Frei y se acrecenta más, con Salvador Allende que recorrió algunas zonas del altiplano en 1970.

Los “Hijos de Pueblos” y la “Liga Andina”, estuvieron presentes en los conflictos políticos e ideológicos que se producían en el gobierno de Frei y Allende, Por ello, al momento del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, la Liga Andina y los Hijos de Pueblo, seguirán la misma suerte que el resto de los movimientos sociales del país, ya que también fueron declarados como organizaciones ilícitas e ilegales.

El régimen militar aplicó una política de asimilación cultural e integración coercitiva (Rupailaf, 2003), generando una fuerte desintegración social y cultural, la que afectó severamente a los indígenas del sur de Chile. En la sierra de Arica e Iquique, esta política de la asimilación ya estaba institucionalizada y la población indígena había generado diversos mecanismos para reinterpretar, los significados de sus valores profundos en este periodo de cambios. La situación de la población

del altiplano, fue más dramática, pues los valores morales, las prácticas culturales y el propio sistema de vida, se vio enfrentado a la rigurosidad de la integración coercitiva y las violencias que se generaron los cuarteles militares y retenes policiales que estaban siendo creados en el altiplano.

La política aplicada por el gobierno militar se impuso con eficacia a la población indígena en las zonas rurales, pues se aplicó una disciplina casi militar y un estilo burocrático formal que alcanzó hasta el último comunero por la exigencia de nuevos trámites, solicitudes y tributos. En este contexto, es necesario mencionar las palabras de Jean Van Kessel, quien expresa que el nuevo régimen instala un sistema asistencialista para controlar la movilidad social y consolidar al Gobierno Militar en las zonas rurales, mediante una política de subsidios y asignaciones al PEM¹⁴ (Van Kessel, 2003).

En este nuevo escenario político, los “Hijos de Pueblos” retomaron la iniciativa y se re-articularon en 1977, contando para ello, con el apoyo de la Iglesia Católica. Este rol de la iglesia se explicó por la realización de las Conferencias Episcopales de Puebla y Medellín, que dieron origen a las Cartas Pastorales de 1979 y 1983, cuyas consecuencias inmediatas fueron la creación de equipos pastorales y el resurgimiento de los “Hijos de Pueblos” al alero de la Pastoral Andina.

La Liga Andina reinició sus actividades en el hipódromo de “Arica”, luego se trasladó al estadio “Héroes del Morro” y finalmente al poblado Artesanal, transformando estos espacios en centros de reunión donde se realizaron los concursos deportivos, encuentros culturales y fue el escenario que permitió el surgimiento de nuevas organizaciones indígenas, dentro de las cuales destacaron más tarde, las que seguirán el discurso liberalizador del “indio”, iniciando con ello, largos años de antagonismos por los liderazgos de las organizaciones indígenas y por la conducción del movimiento indígena en pro de la Defensa de las Aguas de la Provincia de Parinacota¹⁵.

Es necesario precisar que las diferencias entre la CNTCB y la Liga andina, se evidenciaron, en que la primera de ellas, busca el acceso a la educación, derechos políticos y la protección de la propiedad y la segunda, buscó expresar su identidad cultural y la promoción del progreso material de los pueblos de la sierra, pues se encontraban integrados a la dinámica social, política y económica, además ejerciendo una ciudadanía cuya efectividad debemos poner en cuestionamiento¹⁶.

Finalmente, es propicio relevar, que la Liga Andina, buscó exteriorizar su historia, identidad y cultura de manera colectiva, generando un proceso multiplicador en la sierra. Al culminar la dictadura de Pinochet, las restricciones y condiciones adversas desaparecieron, generando que la Liga andina solo conservará solo parte de su ámbito de trabajo, pues la versión contemporánea de

¹⁴ Programa de Empleo Mínimo.

¹⁵ En 1985 periodo se inicia una fuerte movilización social contra el gobierno de Militar, pues las organizaciones indígenas, las ONG's y el jurista de Centro-Derecha Fernando Dougnac, lograron derrotar judicialmente al Consejo de Defensa del Estado y Dirección General de Aguas en los Tribunales de Justicia, impidiendo el inicio de la explotación de las aguas del Lago Chungará.

¹⁶ Normalmente, todos los ciudadanos deberían tener acceso por igual a los derechos que les confiere la ciudadanía, pero frecuentemente no es así, pues los indígenas de Arica, eran ciudadanos del Estado Chileno, pero sin ser reconocido como miembro de la comunidad nacional por el grupo cultural y políticamente dominante, siendo un ciudadano de segunda clase o sin “ser nacional” (Reina, 2000).

la Liga Andina, solo conserva su rol deportivo, llamándose actualmente Asociación Andina de Fútbol.

Identidad y alteridad en la construcción del movimiento social indígena.

Los “Hijos de Pueblos” y el “Katarismo”, surgen a partir de conflictos, necesidades y coyunturas que poseen ciertos elementos en común, que se expresan en un espacio temporal y contexto político diferente para Chile y Bolivia. Nuestro argumento se fundamenta en el rol de los agentes exógenos que motivaron el reencuentro de los pueblos indígenas con su identidad y la memoria colectiva.

Lo anterior nos lleva a nuestra segunda interrogante, la cual hace énfasis en la identificación de las motivaciones y discursos divergentes que generan la apropiación del movimiento social indígena en la ciudad de Arica, entendiendo que se trata de un conflicto social y un proyecto cultural como lo señala Alain Touraine, pues se generan identidades con agendas y demandas diversas, como también la elaboración de nuevos significados de las prácticas culturales y cambios en el habitus, los cuales se desarrollan en un espacio territorial distante al punto de origen (Appadurai, 2001). Por ello, se hace necesario explicar como la “identidad étnica” se convierte en fuente de divergencia y antagonismo en una población que en teoría comparte los mismos rasgos culturales.

Las referencias de Susana Devalle sobre la identidad y etnicidad, se hacen indispensables, pues señala, que no se trata de un discurso único, sino que la memoria colectiva es un ancla de la identidad de donde surgen nuevas y variadas formulaciones de la identidad, ya que se forman en una multiplicidad de elementos interrelacionados “susceptibles a modificaciones en el curso del tiempo”(Devalle, 2000, p. 38). Lo anterior implica que los significados de la etnicidad deben comprenderse en un contexto político, cultural y social.

La identidad étnica en las ciencias sociales, es diversa y no exenta de controversia (González, 1989, Oomen, 1997, Devalle, 2000), por ello, solo haremos referencia a algunos principios generales, que nos permitirán comprender las raíces de nuestra propia controversia en esta región del mundo andino.

En el mismo sentido, el antropólogo y Lingüista, Xavier Albó, establece que la construcción pragmática de la identidad étnica se ha realizado a partir de la identificación de una población, que posee una “base objetiva tanto ecológica como de rasgos culturales compartidos, dentro de procesos internos y presiones externas relativamente comparables, que nos permiten hablar de una cultura andina en común” (Albó, 2002, p. 59). La identificación se basa entonces, en la presencia del territorio tradicional, al cual pertenecen los indígenas, que demandan una jurisdicción territorial, simbólica y cultural. Por lo tanto, el desarrollo de la identidad étnica, esta directamente asociado a la vinculación de la población con sus territorios de origen, a sus formas de organización y a los mecanismos de reciprocidad y complementariedad que llevan a la práctica los diversos grupos en un determinado espacio temporal (Abdel-Malek, 1981).

La alteridad de la identidad étnica de Bolivia, como se menciono anteriormente, esta influenciada por el contexto político, pues en la primera mitad del siglo XX los indígenas son “indios”, en el gobierno del MNR son “campesinos” y finalmente “aymaras” durante el ascenso del Katarismo. En esta última “identidad” se produce por la apropiación cultural del territorio y la utilización

de lengua aymara en el mismo espacio, han sido gravitantes para la recreación de una memoria colectiva, donde las prácticas culturales semejantes y concordantes entre una y otra región de Bolivia vienen a constituir una base sólida para el proyecto identitario.

En el caso chileno, la construcción de la identidad se produce a partir de las continuas políticas de asimilación cultural, donde los recursos utilizados para este fin fueron: el desarraigo físico de la población, la distorsión histórica del pueblo, la negación de la lengua materna y la creación de unidades políticas – administrativas para controlar el territorio. Al igual que en Bolivia, la población recibe los mismos calificativos: “indios”, “campesino”, “andino” y “aymara”.

Entonces, ¿Cuáles son las diferencias que existen entre los actores del movimiento social indígena de Arica?

En primer orden, se debe precisar en las vísperas del surgimiento del Katarismo, este solo tenía un alcance provincial, y no tubo influencia alguna en los “Hijos de pueblos”, en el lado chileno. Por lo tanto, el proceso de despliegue de las practicas culturales en Arica se produce tanto por la influencias de los agentes exógenos y endógenos, que vienen a estimular el deporte, las peregrinaciones a los ritos en los pueblos o actividades culturales en la ciudad, y solo a partir de la emergencia y ebullición social en Chile se logra constituir una expresión sólida y coherente de la identidad “andina”, que se representa en la existencia de un movimiento social indígena.

La representación de lo “andino” hacia 1965, es bastante fuerte para crear el referente social y cultural de la “Liga Andina”, ya sea por que surgió al amparo de las cofradías y organizaciones de inmigrantes, que utilizan como elemento de distinción el sitio o lugar de origen, como lo son: “Socoroma”, “Putre”, “Codpa” ó “Chapiquiña”, lo cual debe considerarse como la disociación del territorio y la cultura (Oommen, 1977).

Un estudio realizado en el año 2000 plantea que lo “andino” no tenía sentido ni podía servir como objeto de demanda ni como “encuadramiento social para la acción colectiva, pues no existe una visión de pueblo y “comunidad basada en la historia y cultura en común.”(Gundermann, 2000, p. 77).

Debemos considerar, que el ser andino es una categoría muy amplia, cuyo origen conceptual corresponde al mundo de las ciencias sociales, y el cual aparece en Arica desde 1950, a partir de las primeras investigaciones arqueológicas, periodo en el cual los “indios” pasan a tener una categoría de identificación, donde convergen los rasgos y patrones culturales de la población que proviene de una zona ecológica en común, la cual pasó a llamarse “andina”. Si bien, esta población utiliza cotidianamente la lengua aymara y el idioma español, la cual no era significativa no genera un sentimiento “étnico aymara” entre los “andinos”. Lo anterior, no se debe solamente al proceso de asimilación cultural y al nacionalismo chileno, sino que está fuertemente influenciada por los procesos de etnogenesis que se presentaron desde mediados del siglo XVIII en la región, y que subyacen en la memoria colectiva de la población indígena, con un sentido distinto de la identidad que los diferencia del hablante aymara del altiplano (Cuneo-vidal, 1977, Cavagnaro, 1986).

El sentimiento andino de los “Hijos de Pueblos”, no representa una noción de identidad localista como lo mencionan algunos antropólogos (Gundermann, 1997, González, 1989), sino que corresponde a una forma concreta de identificación

que esta directamente asociada al territorio con una historia¹⁷ e identidad en común, como lo señala Xavier Albó y que se expresa a partir de la continuidad de su memoria étnica y a los antagonismos de cada época.

La segunda respuesta a nuestra interrogante, esta asociada al origen del antagonismo interior de la población indígena de Arica, pues un sector minoritario comenzó la construcción de una identidad en una posición diametralmente opuesta al sentido “andino” de los “Hijos de Pueblos” respecto a su identidad. Lo cual nos lleva, obligadamente a analizar las expresiones de la etnicidad que surgen desde el katarismo y su expresión más radicalizada, que sustenta sus principios del indianismo de Fausto Reinaga.

En las ciudades del norte de Chile, el katarismo de Genaro Flores, fue seguido por un grupo de jóvenes indígenas que se declaran como “aymaras”, empleando un criterio más bien lingüístico para la identificación cultural y territorial de la población, cuyo proceso que fue avalado por algunas ONG’s que comenzaban a operar en la región.

A mediados de la década de 1980, Chile vive un periodo álgido, con protestas hacia el Gobierno Militar, siendo el periodo propicio para la creación de una serie de movimientos sociales que tienen la finalidad de generar un cambio de Gobierno. De igual forma aparecen algunas organizaciones indígenas que siguen el katarismo – indianista influenciados además por el indigenismo Latino Americano en las ciudades de Arica e Iquique (Conadi, 2001).

En la ciudad de Arica surgen el CEADI, que luego se conocerá con el nombre de Pacha Aru¹⁸, en Iquique la organización de mayor relevancia será Aymar Markas (Conadi, 2001). La influencia del indigenismo de Reinaga y el sector más indianista del Katarismo será muy importante junto al rol que desarrollaran las Organizaciones No Gubernamentales, en la importación de la etnogenesis, además del apoyo teórico y logístico prestaron para generar un escenario propicio para el proyecto identitario “aymara”.

La élite de estas organizaciones comienzan a plantear la reivindicación cultural desde las aulas de la Universidad de Tarapacá. En algunos se ha señalado, que esta elite que genera la etnogenesis, surge en el altiplano chileno, zona donde existía una continuidad cultural que permitía generar un proceso de etnicidad (Gundermann, 2000). Sin embargo, es necesario precisar que la elite de estas organizaciones poseen su origen en comunidades existentes en el altiplano occidental de Bolivia, zona en la cual el Katarismo estaba viviendo su mayor expansión e influencia en las zonas urbanas y rurales. La vinculación de este liderazgo con los pueblos indígenas de la sierra y sus filiales costeros, fue desde sus inicios compleja y antagónica, ya sea por los aspectos de orden cultural, territorial y nacional.

¹⁷ A fines del siglo XVI los habitantes Koles ó Yungas y las antiguas colonias Lupaqa, Pakajaqi y Karanqa de habla aymara constituyen un kurakazgo, que se caracteriza por su diversidad étnica, el cual se prolonga hasta comienzos del siglo XIX cuando es abolido por la recién creada Republica del Perú (Cuneo-Vidal, 1977; Cavagnaro, 1986; Hidalgo, 2000).

¹⁸ El instituto de Estudios Indígenas de Témuco (2004), citando a Chipana (1986) menciona, que estas organizaciones (Pacha Aru y Aymar Markas) se vincularon al emergente movimiento indígena continental, asumiendo o compartiendo sus reivindicaciones principales de identidad y cultura, reconocimiento de derechos y solicitando autonomías de los estados nacionales y los organismos internacionales.

La función de estas ONG's es plenamente asistencialista, desarrollando muchas veces una competencia entre ellas, y sobretodo sin un programa coherente entre sí. Y a pesar de manifestar una política integracionista, en pro del desarrollo indígena y de su identidad, no contemplaba en sus equipos profesionales a indígenas aymaras, sino que su gran mayoría fue utilizada como mano de obra barata y no calificada en sus programas, financiados con Fondos Internacionales (Van Kessel, 2003) y en este contexto, el liderazgo del Pacha Aru, entra en contacto con la más importante de Arica, para dirigir la edición de la revista Amaytasiña y ejercer el rol de interlocutor con las organizaciones indígenas del altiplano durante el periodo de mayor dinamismo social y político, ya sea por la protección de las aguas, la exportación indiscriminada de camélidos y el retorno a la democracia.

El Sacerdote y antropólogo, Jean Van Kessel, en su texto "Holocausto al Progreso", señala que las iniciativas desarrolladas por estas ONG's fue muy pobre, pues la mayoría no perduraron en el tiempo y:

El efecto positivo de sus proyectos de desarrollo fue más bien pobre y no duró. En las comunidades aymaras, la acción de las ONGs causó problemas internos, despertó la avidez, creó una actitud mendigante, con nuevas dependencias y activo el clientelismo (Van Kessel, 2003, p. 284).

Por lo tanto, el impacto mayor a nivel organizacional, de estas ONG's, fue el surgimiento de nuevas organizaciones sociales aymaras ligadas ideológicamente al Katarismo indianista de Bolivia.

Algunas de estas ONG's fueron el TER, TEA, APACHETA y CREAM, las cuales dieron forma a la "Federación Andina Ayni" para elevar su capacidad negociadora de 7 organizaciones aymaras del altiplano¹⁹, además 3 agrupaciones urbanas dirigidas por el Pacha Aru. Más tarde las ONG's y la Federación crean el "Centro de Desarrollo Aymara", la cual buscaba mejorar la interlocución y negociación de los aymaras con el mundo privado y el Estado Chileno, pero que desaparecerá sin generar el mayor impacto social y político. Mientras tanto, las organizaciones de carácter territorial como las Juntas de Vecinos y sus filiales urbanas, los "Hijos de Pueblos", se mantuvieron al margen de la interlocución con el Pacha Aru, pues no se encontraban representados por la ideología liberalizadora del "indio", al cual consideraban irreal y utópico, pues no había cultura e identidad que liberar, pues esta se expresaba en el día a día.

Los antagonismos y desencuentros se inician con la reproducción del repertorio de violencia simbólica, donde los kataristas impulsan los valores y prácticas culturales aymaras a partir de ideas primordiales y prístinas, cuyo icono heroico era Tupac Katari y Bartolina Sisa, los cuales eran distantes e incomprensibles para la población indígena que poseía su origen en la sierra.

La puesta en vigencia del Código de Aguas, permitió la convergencia de las energías de ambos grupos, pero una vez que se pudo detener la explotación de las aguas superficiales de la Provincia de Parinacota, estas energías se disiparon y volvieron a su curso normal en 1986. Un ejemplo de lo anterior, fue la escasa adhesión de la población indígena de Arica a los actos conmemorativos de los 500

¹⁹ Las organizaciones ganaderas del Altiplano fueron: Suma Alpaca, Asingal, Asopecuario, Yapu Andina, Asociación de Ganaderos de Cosapilla y la Asociación de Ganaderos de Chujlluta. Respecto a las urbanas destacan el Pacha Aru, la Asociación Gremial de Mujeres Artesanas Aymaras (Asoayma) y la Asociación de Artesanas Canthati.

años, organizados por el Pacha Aru, el 12 de octubre del año 1992, pues el público asistente no supero las 70 personas.

El triunfo judicial contra el Consejo de Defensa del Estado, fue atribuido por las ONG's y las organizaciones de izquierda al "Pacha Aru", avivando aún las diferencias, pues los diversos pueblos y sus "Hijos" consideraban que el triunfo les correspondía. El punto final, estuvo dado por la participación de los líderes del katarismo en Chile y dirigentes de otras etnias que eran afines al CISA²⁰, quienes formaron sin el consentimiento de la base social indígena, el Partido por la Tierra y la Identidad (PTI)²¹.

El dirigente mapuche Raúl Rupailaf, agrega que: "Si bien es cierto, la idea de participación política a través de una instancia autónoma ha sido una aspiración constante de los indígenas, esta no había sido bien discutida ni socializada suficientemente en el seno de las organizaciones que integraban el CNPI²²" (Rupailaf, 2003, p.24). La improvisación de creación del PTI, la ausencia de un programa político, ausencia de socialización y la falta de alianzas políticas llevo a este partido, a un estrepitoso fracaso en las elecciones de 1989.

El advenimiento del gobierno democrático, llevo a los kataristas a emigrar hacia los partidos socialdemócratas, enfrentado con ello, una contradicción a las propuestas ideológicas de la lucha indígena. Siguiendo de esa manera el rumbo que tomaron los kataristas de Bolivia al sumarse a los partidos tradicionales e ingresar al gobierno, traicionando así uno de los postulados centrales del indianismo, que establece que un "movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie, se propone, liberarse el indianismo es: el indio y su Revolución" (Reinaga, 1969, p.136).

Un elemento interesante para complementar este análisis, es la entregada por Pedro Ibarra quien nos plantea que las dimensiones de la construcción del movimiento social identitario se presenta con una combinación de tradición y modernidad, pues el movimiento debe expresarse como algo espontáneo y natural. Lo cual no ocurrió con el katarismo, pues desarrolló una performance permanente entorno a Tupac Katari. Asimismo el Katarismo de Reinaga era nacionalista y tenía como elemento distintivo la existencia de la nación india que era idéntica a la nación boliviana (Canessa, 2004).

La construcción de la identidad aymara y el debilitamiento de la identidad "andina", se produce a partir de la creación de la Ley Indígena en Chile, la cual reconoce la existencia de una serie de "pueblos indígenas", pero a partir de criterios lingüísticos y no de orden cultural, histórico y territorial, dejando invisibles a otras identidad étnicas, que hoy poseen una identidad "aymara" impuesta.

Conclusiones

Los territorios de la población indígena que viven en el altiplano de Bolivia y el norte de Chile, han sido actores relevantes en el proceso de construcción de la

²⁰ Consejo Indígena Sudamericano.

²¹ Los fundadores del PTI fueron: Aroldo Cayún, ex-Director Nacional de la CONADI, Camilo Quilamán, el aymara Cornelio Chipana (funcionario Conadi), entre otros (Rupailaf, 2003).

²² Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

identidad nacional, pues en ellos, se aplicó diversas políticas que fomentaron la apropiación de su espacio simbólico y territorial, cuyo fin fue el de invisibilizar su historia e identidad. Por ello, las políticas de asimilación y unificación cultural implementadas por Chile mediante la estandarización lingüística, religiosa, ideológica y sobretodo educativa, sólo generaron la profundización de la deconstrucción de la etnicidad al interior de la población indígena de ambas naciones.

A pesar de estos avatares, el Katarismo y el movimiento social indígena de los “Hijos de pueblos, lograron exteriorizar sus demandas colectivas, expresando su legado cultural y simbólico. Construyendo de esta forma su, historia y memoria, asimismo pudieron lograr la deconstrucción de su identidad étnica, sin dejar de considerar que tuvieron como escenario, la situación política y social del Estado – Nación, a donde pertenecían. El producto de esta subalternización de la población indígena, generó además, la creación en el imaginario colectivo de las “naciones originarias” o “nación aymara”, como sucedió en el caso de Bolivia, cuya influencia se extendió hasta el norte de Chile y el sur del Perú, lo cual responde a los planteamientos de B. Anderson y T.K. Oommen, quienes afirman que, la nación es una comunidad política con identidad colectiva y cultural, y que se identifica con un territorio. Agregándole a ello, la existencia y uso de un lenguaje determinado, que sería el aymara.

Producto de las luchas políticas del katarismo, surge el nacionalismo aymara, polarizando el estado social y político de Bolivia a comienzos de la década de 1980, extendiendo sus influencias ideológicas a un grupo pequeño de organizaciones indígenas de Arica, las cuales fueron apoyadas por ONG’s, gestando antagonismos, que no sólo abarcan los procesos de la deconstrucción de la etnicidad sino además de diferenciaciones culturales y memorias colectivas de la población indígena. En este contexto cabe decir, que los “Hijos de Pueblos” deconstruyeron su propia identidad e interpretaron su nacionalidad como “andina chilena” y más tarde recibieron el nombre de “aymaras chilenos”, en cambio las organizaciones reivindicativas asumieron una identidad, “pan aymara”, que las identificaba con la realidad indígena de Bolivia y en concierto con el movimiento indígena latinoamericano.

Como se ha mencionado, la propuesta ideológica planteada por las organizaciones sociales Pacha Aru y Aymar Markas, fue rechazada por gran parte de las organizaciones indígenas con raíces históricas en los antiguos pueblos de indios, pues está incluía prácticas culturales y memorias, que les eran ajenas, puesto que les ofrecía un sistema de símbolos y significados creados por el movimiento indígena de Bolivia, puesto que los “Hijos de pueblos” se aferraban a una memoria e historia, que no incluía la de Tupac Katari, pues este, no existió en su memoria larga (Rivera, 2003). Un grupo minoritario de organizaciones, integrada por una población indígena que vivía en el altiplano chileno apoyó esta posición ideológica, motivada en gran medida por los programas de asistencia de las ONG’s y por los problemas económicos y sociales que se generaron durante el periodo de exportación masiva de llamas y alpacas.

Las diversas campañas de Chilenización permitieron la existencia de una cohesión interna y la generación de una conciencia étnica al interior de los pueblos de la sierra, que luego se extendieron hacia la ciudad, movilizándolo con ello, a los “hijos de pueblos”, para que expresaran una forma de adaptación en resistencia (Stern, 1998). Facilitando la creación de un movimiento social indígena, con

memorias, historias e interacción de actores múltiples y cambiantes, que fueron solidarios y coherentes para expresar su identidad, siendo en lo principal una lucha contra la subordinación cultural como mencionará Michell Foucault.

El movimiento social de los “Hijos de Pueblos” debe ser entendido como un movimiento urbano “andino”, siendo más tarde “aymara” y de una minoría étnica que busca diferenciarse social y culturalmente de una sociedad dominante. Estos hechos fueron invisibilizados por los seguidores del katarismo en Chile, que solo buscaron dar contenidos políticos y significados reelaborados a partir del discurso liberizador del “indio” de Fausto Reinaga y las propuestas de las ONG’s social demócratas, que entonces operaban en esta región. Sin embargo, el surgimiento del CEADI y más tarde del Pacha Aru, solo fue posible gracias a los espacios sociales, culturales y políticos que generaron los “Hijos de Pueblos” en la Liga Andina, a fines de la década de los años 70’, y por tanto puede afirmarse que el katarismo indianista, es una vertiente radicalizada del movimiento social indígena de los “Hijos de Pueblos”.

Las luchas por la legitimidad de la identidad han traído consigo una serie de conflictos al interior de la población indígena, en la cual se expresa una diversidad de criterios para avalar la construcción y difusión de la “identidad aymara”, y que fue creada desde las ciencias sociales y la política indígena del Gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia y no desde las propias organizaciones indígenas, generando con ello, la creación de nuevos imaginarios de identidad como sería, el Quechua o Likanantay, trayendo al presente nuevos actores, que crean etnicidad en territorios donde nunca existieron, rememorando la diversidad étnica que existió en el pasado colonial.

Ambos movimientos sociales emergen en coyunturas políticas que dieron cuerpo a la ideología que los movilizó, ya sea para exteriorizar su cultura e identidad en una sociedad excluyente, como para dar contenido político a demandas indígenas construidas en las ONG’s, que solo convergieron durante la aplicación del Código de Aguas y la movilización en contra de la explotación de los recursos hídricos existentes en el altiplano.

Durante el plebiscito de 1988, la mayoría de los pueblos de la sierra y sus filiales urbanas apoyaron la continuidad del Gobierno Militar, y el katarismo indianista apoyo el cambio de régimen, lo cual lo transformo en victorioso, convirtiéndose entonces, en los actores relevantes de la redacción de la ley indígena N ° 19253, y luego en 1993 se convirtieron en los nuevos funcionarios de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Que ha establecido un criterio de identidad étnica, “panaymara”, poniendo fin al movimiento social indígena de los “Hijos de Pueblos”, y transformando a estas organizaciones en unos sujetos subalternos, que no poseen memoria e identidad, expuestos en los documentos de la CONADI, y más aún en esta sociedad aymara que se comienza a deconstruir. Sin embargo, la “memoria larga” que se reproduce al interior de los pueblos de la sierra, han comenzado a elaborar nuevos significados a la recién adquirida identidad aymara, nutriéndola de su tradición del pasado, de sus prácticas culturales y de las memorias, que continuaran diferenciándola del otro imaginario “aymara”.

Bibliografía

- ABDEL-MALEK, Anouar. *Social Dialectics*. Londres, Editorial Macmillan, 1981.
- ALBÓ, Xavier. "A From MNRistas to Kataristas to Katari". In STERN, Steve (ed.) *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. New York, Editorial Madison University of Wisconsin Press, 1987. (379-419).
- ALBÓ, Xavier. *Votos y Whipalas*. La Paz, Editorial CIPCA, 1995.
- ALBÓ, Xavier. "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile". *Revista de Estudios Atacameños*. Editorial Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Número 19, 2000. (43-73).
- ALBÓ, Xavier. *Pueblos Indios en la Política*. La Paz. Editorial CIPCA, 2002.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Ciudad de México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1993.
- APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Ciudad de México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BÜSCHGES, Chistian(coord.). *Etnicidad y Poder en los Países Andinos*. Quito, Editorial Universidad Andina Simon Bolivar, 2007.
- CANESSA, Andrew. "¿Hermanos bajo la piel?: Evangélicos y kataristas en Bolivia". In SPEDDING, Alison (ed.) *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz, Editorial Plural / ISEAT, 2004. (219-257).
- CAVAGNARO, Luis. *Materiales para la Historia de Tacna*. Ciudad de Tacna, Editorial Cooperativa San Pedro de Tacna, 1986.
- CUNEO-VIDAL, Rómulo. "Obras completas". Lima, Editorial Morsom, 1977.
- CHATTERJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima, Editorial IEP-CLACSO-SEPHIS, 2007.
- CHIPANA, Cornelio. "La Identidad Étnica de los Aymarás en Arica". *Revista Chungará*. Editorial Universidad de Tarapacá, Arica, n. 16-17, 1986. (251-261).
- COMISION Verdad y Nuevo Trato. *Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile, Editorial Ministerio de Planificación y Cooperación, 2004.
- CONADI *Sistematización del Movimiento Social Aymara 1960 al 2000*. Arica, Editorial Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 2001.
- CSUTCB. *Historia de Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*. La Paz, Editorial CSUTCB, 2007.
- DAMIANOVIC, Ninoska. *Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile Censo 2002*. Santiago de Chile, Editorial Ministerio de Cooperación y Planificación – Instituto Nacional de Estadísticas, 2005.
- DANDLER, Jorge. *El sindicalismo campesino en Bolivia. Los cambios estructurales en Ucuireña*. México, Editorial Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- FEINBER, Walter. "El Nacionalismo desde una perspectiva comparada. Una Respuesta a Charles Taylor". In MACKIM, Robert (ed.) "La Moral del Nacionalismo". Barcelona, Editorial Gedisa, 2003. (142-162).
- DEVALLE, Susana. "Concepciones de la etnicidad. Usos, Deformaciones y Realidades". In REINA, Leticia (ed.) *Los Retos de la Etnicidad en los Estado-Nación del siglo XXI*. México, Editorial del Instituto Nacional Indigenista, 2000. (31-43).

- GARCIA Linera, Álvaro. "La Formación de la Identidad Nacional en el Movimiento Indígena – Campesino aymara". *Revista Segunda Época*. Editorial - Fe y Pueblo, La Paz, N° 2, 2002. (13-24).
- GOLTE, Jürgen. *Cultura, Racionalidad y Migración Andina*. Lima, Editorial IEP, 2001.
- GONZALEZ, Héctor. *Etnia, Cultura e Identidad Aymara*. Arica, Editorial Taller de Estudios Aymara, 1989.
- GONZALEZ, Héctor. "El Estado Chileno en Tarapacá. El Claro Oscuro de la Modernización, la Chilenización y la Identidad Nacional". *Revista Dialogo Andino*. Universidad de Tarapacá, Arica, Número 13, 1995. (34-54).
- GUNDERMANN, Hans. *Comunidad Aymara, Identidades Colectivas y Estados Nacionales en los Albores del Siglo XX*. Santiago de Chile, Editorial Lom, 1998.
- GUNDERMANN, Hans. "Las organizaciones étnicas y el Discurso de la Identidad en el Norte de Chile, 1980 – 2000". *Revista de Estudios Atacameños*. Editorial Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Número 19, 2000. (75-91).
- HIDALGO, Jorge. *Historia andina en Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2004.
- HURTADO, Javier. *El Katarismo*. La Paz, Editorial Hisbol, 1986.
- IBARRA, Pedro. *Manual de Sociedad Civil y Movimientos Sociales*. Madrid, Editorial Síntesis, 2005.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA. *Enfoque Estadístico – Pueblos Indígenas de Chile*. Santiago de Chile, Editorial INE, 2003.
- INSTITUTO DE ESTUDIOS INDIGENA. *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Chile*. Santiago de Chile, Editorial LOM, 2004.
- LACLAU, Ernesto. *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1987.
- LAVAUD, Jean – Pierre. *El Embrollo Boliviano: Turbulencias Sociales y Desplazamientos Políticos 1952 – 1982*. La Paz, Editorial IFEA – HISBOL – CESU, 1998.
- MAMANI, Pablo. *El Rugir de Multitudes*. La Paz, Editorial Yachaywasi, 2004.
- MANRIQUE, Nelson. *La Piel y la Pluma*. Lima, Editorial SUR – CDIAG, 1999.
- OOMENN, T.K. *Citizenship, Nationality Identity*. Loondres, Editorial Sage Publications, 1997.
- PAJUELO, Ramón. *Reinventando Comunidades Imaginadas*. Lima, Editorial IFEA-IEP, Radcliffe-Brown, Alfred. *El método de la antropología social*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1976.
- PALACIOS, Raúl. *Tacna y Arica 1883 – 1929: Notas en Torno a la Historia de la Chilenización*. Lima, Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1973.
- REINA, Leticia (coord.) *Los Retos de la Etnicidad en los Estado – Nación del siglo XXI*. Ciudad de Mexico, Editorial Instituto Nacional Indigenista, 2000.
- REINAGA, Fausto. *Tierra y Libertad*. La Paz, Editorial "Rumbo Sindical", 1953.
- REINAGA, Fausto. *Revolución India*. La Paz, E Editorial PIB, 1969.
- RIVERA, Silvia. *Oprimidos pero no Vencidos*. La Paz, Editorial Yachaywasi, 2003.
- ROSTWOROWSKI, Maria. *Ensayos de Historia Andina*. Lima, Editorial IEP, 2005.
- RUIZ, Carlos (coord.). *Gobierno de Eduardo Frei Montalva: Cuestión Mapuche entre 1967 – 1973*. Santiago de Chile, Editorial Ceme, 2005.
- RUDOLPH, Joseph. *Encyclopedia of Modern Ethnic Conflicts*. Westport, Editorial Greenwood Press, 2003.

- RUPAILAF, Raúl. *Antecedentes de la política indígena en Chile*. Santiago de Chile, Editorial MIDEPLAN-BID, 2003.
- SKUBAN, William. *Lines in the Sand: Nationalism and Identity on the Peruvian-Chilean Frontier*. Albuquerque, Editorial University of New Mexico Press, 2007.
- STERN, Steve. *Shining and other paths: war and society in Peru, 1980-1995*. Durham, Editorial Duke University Press, 1998.
- TAROOW, Sidney. *El Poder en Movimiento*. Madrid, Editorial Alianza, 1997.
- TROLL, Karl. "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico". *Revista Allpanchis*, IPA, Cusco, Número 15, 1980. (3-55).
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1994.
- TOLEDO, Ximena. *Geografía de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1987.
- TUDELA, Patricio. *Transformación Religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara Tradicional en el Norte de Chile*. Bonn, Editorial Universidad de Bonn, 1992.
- VAN KESSEL, Jean. *Holocausto al Progreso*. Ámsterdam, Editorial CEDLA, 2003.
- VENEGAS, Franco. *Las organizaciones Locales al Interior de Estructuras Sociales del Altiplano Chileno*. Arica, Editorial Corporación Norte Grande, 1998.
- WADE, Meter. *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Editorial Abya – Yala, 2000.
- YASHAR, Deborah. *Cotesting Citizenship in Latin America*. New York, Editorial Cambridge University Press, 2006.

Carlos Choque Mariño

Doctor en Antropología con Mención de Estudios Andinos en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Autor del libro "*Memoria y Olvido en el Pueblo de Socoroma: Deconstruyendo su Historia e Identidad*" (2009). En 2009, realizó estudios en la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla e investigaciones en el Archivo General de Indias. Actualmente presta servicios profesionales en la fundación del Obispado de Arica y en el Centro de Estudios Tierra Viva.

Contacto: carlos.choque@pucp.edu.pe