

La ciudad mestiza: paisaje andino y migraciones indígenas en la Región de Arica y Parinacota, Chile

The mestizo's city: Andean landscape and indigenous migrations in the
Arica-Parinacota Region, Chile

*Alejandra Carreño Calderón**

Resumen

La tradición de estudios andinos en Chile ha combatido contra la definición del paisaje del altiplano como un espacio vacío, destacando a través del registro etnohistórico y arqueológico, la antigüedad y complejidad de la vida humana en el desierto. Esta lucha tiene un evidente trasfondo político dados los evidentes intereses económicos que están detrás de dicha representación. Sin embargo, hoy en día la población indígena Aymara se ha desplazado estacional o definitivamente a las ciudades andinas y perfilándose como sujetos prevalentemente urbanos. Diversamente a lo esperado, la migración hacia las ciudades ha generado algo distinto a la desintegración cultural que se temía: ha integrado los espacios urbanos a los circuitos de movilidad indígena y los ha insertado en las complejas dinámicas territoriales que caracterizan el capitalismo contemporáneo. A partir de un trabajo de campo etnográfico de dos años (2009-2011), situado en lugares de concentración de la población Aymara, como el mercado agropecuario de la ciudad de Arica y los espacios de preparación de las fiestas de carnaval, el artículo analiza las formas de apropiación de la ciudad que han desplegado las poblaciones indígenas, entendiéndolas como formas de integrar el espacio urbano a un imaginario andino que es a su vez indígena y mestizo.

Palabras claves: *Paisaje, Migración, Población Andina, Imaginario, Mestizaje*

Abstract

The tradition of Andean studies in Chile has fought against the definition of the altiplano landscape as an empty space, highlighting through the ethnohistorical and archaeological record, the antiquity and complexity of human life in the desert. This struggle has an obvious political background given the economic interests behind that representation. However, today the Aymara indigenous population has moved seasonally or permanently to the Andean cities and is emerging as a predominantly urban subject. The migration towards the cities has generated something different from the cultural disintegration that was feared: it has integrated the urban spaces to the circuits of indigenous mobility and has inserted them in the complex territorial dynamics that characterize contemporary capitalism. Based on an ethnographic fieldwork of two years (2009-2011), located in places of concentration of the Aymara population, such as the agricultural marketplace of Arica and the preparations for the carnival festivals, the article analyzes the forms of appropriation of the city that the indigenous populations have deployed, understanding them as ways of integrating the urban space to an Andean imaginary that is both indigenous and mestizo.

Keywords: *Landscape, Migration, Andean People, Imaginaries, Mestizaje*

* Antropóloga Social, PhD. Universidad de Siena. Investigadora Programa de Estudios Sociales en Salud, Universidad del Desarrollo, Facultad de Medicina Clínica Alemana. Email: carrenoalejandra@gmail.com

Introducción

Sermón de un padre a un clérigo, dice así:

Si te fuerza un yana, das a luz a un oso. Si un mulato te forzara, darías a luz a un mono. Si un español te fuerza das a luz a un niño muy bonito. Si un mestizo te fuerza, das a luz a un mitayo. Tú no eres multicolor como quien mira hacia arriba mientras duerme, multiplicando yanás.

Waman Poma 1615 en (Bouysse-Cassagne y Saignes, 1992)

Paisajes vacíos

La representación del espacio andino recorre, desde diversas miradas, una continua lucha contra la poderosa metáfora que se ha constituido en torno a la idea del desierto. Inhospitalidad, ausencia, vacío, son todas características que han acompañado la representación de los pueblos que habitan estos parajes (Chamorro, 2017). Anclados en un tiempo sin historia, los pueblos andinos han sido representados a través de un imaginario que exacerba sus prácticas rituales (Carreño, 2005) y que los identifica como guardianes naturales de un remoto pasado precolombino (Jofré, 2012). A esta representación, que tiende a reforzar la invisibilidad de estas poblaciones a partir de sus vinculaciones con los imaginarios de los paisajes que habitan (Crapranzano, 2007), se agregan los intereses económicos y políticos que están detrás de una fuente clave de recursos naturales para el país y la industria privada (Yañez y Molina, 2008). Desde la instalación de la industria salitrera hasta nuestros días, reivindicar los territorios andinos como territorios vivos, pertenecientes a comunidades indígenas específicas, implica entrar en un campo de disputas políticas, económicas y epistemológicas en las que se trazan discursos que actúan con desiguales fuerzas de verdad (Foucault, 2004). En esta disputa, la emergencia del fenómeno migratorio, que ha visto partir hacia los puertos más cercanos a buena parte de las familias antiguamente asentadas en el altiplano, ha vuelto más compleja la relación entre comunidades y territorio en los Andes. Desde los estudios andinos de los años 60, se miraban con cierto temor los procesos migratorios que habrían desintegrado la identidad andina a través de los fenómenos de aculturación y modernización a los que los pueblos indígenas habrían sido inevitablemente sometidos (Van Kessel, 1980). Sin embargo, ya a partir de los años 90 se reconoce que el proceso migratorio andino sigue un patrón que resignifica su relación con el territorio originario, realizando prácticas que se desenvuelven en torno a complementariedad y la movilidad, más que en torno al abandono y el vacío. Siguiendo la hipótesis de Jhon Murra (1972) que sostiene el uso de pisos de producción complementarios en la economía andina, antropólogos chilenos observaron la migración andina

como una práctica translocal (Gonzalez, 1996; Gundermann 2001) que ha incorporado a la ciudad como un espacio donde se extienden las relaciones de parentesco, económicas y sociales de estas poblaciones. La translocalidad del pueblo Aymara, así como su profundo conocimiento de los paisajes del altiplano, han definido también buena parte de sus actividades laborales: hoy en día la mayor parte de los habitantes de la XV región que se autoadscriben al pueblo Aymara se desempeñan como transportistas, comerciantes, trabajadores temporales de la industria semillera, así como pastores estacionales que van y vienen del altiplano según las necesidades familiares y la oferta de empleos del mercado local y transfronterizo, alcanzando destinos que superan las fronteras nacionales. De hecho, buena parte de los intercambios culturales y comerciales se desarrollan en las ciudades fronterizas de Perú y Bolivia.

Las investigaciones en torno a la translocalidad han puesto un énfasis importante respecto a nociones de continuidad en las relaciones que las comunidades establecen con sus territorios “originarios”, justificando una mirada más optimista a la inevitable desintegración y “holocausto” que, se temía, habría supuesto la modernidad. Sin embargo, aún persiste en estas investigaciones académicas una necesidad de vincular a las poblaciones indígenas y sus territorios “originarios”, persistencia en la que se percibe la dificultad de mirar la relación entre sujetos y territorio desde las condiciones que fenómenos como el colonialismo, el capitalismo y la globalización, le han impuesto. En este sentido, es importante recordar que la relación entre sujetos y territorios ha sido sólo recientemente problematizada desde el ámbito de los estudios andinos, gracias a los vínculos que la antropología está tejiendo con disciplinas como la geografía y la estética. En la introducción que el año 1992 Akhil Gupta y James Ferguson (1992) hacen a la revista *Cultural Anthropology* dedicada al tema, los autores destacan cómo desde la antropología, el territorio ha sido hasta hace poco tiempo considerado sólo el contexto físico inherente al grupo representado por la etnografía: el “*native land*” de los trobriandeses serían las islas trobriand, así como de los franceses sería el territorio francés. Evidentemente este isótopo cultura/territorio no es sostenible en un momento histórico en el que la condición más común de los grupos humanos es la de atravesar fronteras, usar espacios diversos y habitar un mismo espacio a partir de registros culturales heterogéneos. Usando los términos ofrecidos por la crítica post-colonial: ¿Tiene sentido hablar de territorios originarios en un contexto post-colonial marcado por la “*generalized condition of homelessness?*” (Said, 1979: 18). Esta pregunta, aplicada al contexto andino se traduce en la necesidad de explorar no sólo en la relación que los aymaras tienen con los “lugares físicos” en los que históricamente se han desenvuelto, sino indagar los espacios que han creado a partir de prácticas locales de uso y apropiación de dichos lugares, entendiendo que entre lugar y espacio

se forja una distinción que identifica el primero con la percepción sensorial (“lo que se ve” de un territorio) frente al segundo que describe “lo se hace en y con el territorio” (Hirsch, 1995). El paisaje, entendido como un proceso cultural, no corresponde exclusivamente ni al lugar ni al espacio sino más bien a la interacción entre estos dos polos de experiencia que coinciden también, con discursos de poder (Hirsch, 1995). ¿Cuáles son entonces las interacciones que surgen entre estos dos polos de experiencia en una cultura que ha reinventado sus formas de ser indígena en nuevos territorios, como lo son los territorios urbanos? El reconocimiento de los paisajes que se crean a partir de las migraciones y las diásporas en las que están inmersos grupos como las poblaciones andinas es un ejercicio que nos permite examinar aspectos claves de cómo éstos se imaginan a sí mismos y representan sus territorios. El colonialismo y el neocolonialismo al que están expuestos hoy en día los pueblos indígenas han modificado no tanto la distribución del espacio en el que se mueve la cultura andina, sino sobre todo las relaciones de poder que configuran el paisaje como proceso cultural (Gow, 1995).

Entender los modos en que los grupos indígenas habitan, usan e incluso reivindican los espacios urbanos implica sumergirse en las relaciones históricamente trazadas entre estas poblaciones y lo extranjero, lo ajeno, lo mestizo. En el siguiente artículo, a partir de la aplicación del método etnográfico en espacios urbanos usados y habitados por sujetos que autoadscriben a identidades indígenas, exploraremos en las formas en que la ciudad está siendo incorporada al paisaje andino a través de prácticas rituales, festivas y económicas en las que la aparente invisibilidad del mundo Aymara urbano es revertida y reivindicada.

Método

La información que aquí se analiza proviene de la realización de dos años de etnografía en la ciudad de Arica y las comunidades altiplánicas de Putre y General Lagos, en el cuadro de la realización de mi tesis doctoral, dedicada a temas de salud mental y migraciones indígenas (2009-2011). Durante estos años, por periodos de 3 a 7 meses me incorporé a la vida cotidiana de diversos actores indígenas habitantes tanto del espacio urbano como rural. Representantes de asociaciones, médicos tradicionales, autoridades locales, vendedores, comerciantes, temporeras, danzantes, parteras, profesionales de la salud, trabajadores del Estado, pacientes de Centros de Salud Mental (ESSMA NORTE Y SUR), entre otros, fueron algunas de las personas con las que entretijé diversas relaciones de confianza, a través de las cuales tuve acceso a sus formas de mirar el territorio urbano, rural y transnacional y a los imaginarios que emergen a

partir de su propia adscripción al mundo andino. De un total de 144 entrevistas en profundidad, para el presente artículo seleccioné testimonios provenientes de 10 entrevistas realizadas entre comerciantes del mercado del Agro, médicos tradicionales de una organización comunal de General Lagos e integrantes de una de las comparsas participantes del Carnaval de Arica “Con la Fuerza del Sol”, durante el periodo de Diciembre 2009 – Febrero 2010. La observación etnográfica y las entrevistas en profundidad fueron seleccionadas en cuanto técnicas que, a partir del involucramiento del investigador en el contexto natural en el que ocurren los hechos que estudia, permite establecer vínculos tendientes a equilibrar las relaciones de poder desiguales que se dan espontáneamente entre entrevistador y entrevistado. Se trata entonces de adentrarse en el mundo privado del otro, comprender y descifrar sus aspectos más íntimos y subjetivos, buscando comprender paso a paso su experiencia. Se usaron guiones generales y registro en diario de campo, evitando la estructuración formal de preguntas y respuestas (Robles, 2011). La tabla número 1 explica en detalle la composición de la muestra y las técnicas de recolección de datos aplicados para el estudio.

Tabla 1.
Muestra y técnicas de recolección de información

UNIVERSO	MUESTRA	TÉCNICA RECOLECCIÓN
POBLACIÓN AYMARA URBANA	(i) 2 mujeres trabajadoras comerciantes de frutas y verduras del Mercado “El Agro” (ii) 1 hombre trabajador comerciante de hierbas medicinales del Mercado “El Agro” (iii) 5 integrantes agrupación “Hijos de Caquena”, Arica	Etnografía Entrevistas en Profundidad Observación Participante
POBLACIÓN AYMARA TRANSLOCAL	(iv) 3 médicos agentes tradicionales de salud. Integrantes de Asociación de Médicos Tradicionales de General Lagos	Etnografía Entrevistas en Profundidad Observación Participante

Fuente: Elaboración propia

Resultados

Crecer mirando al oeste

Viajamos junto a Calixto, Andrés, Natividad y Segundo¹, a bordo de la furgoneta que el servicio de salud pone a disposición de las rondas rurales de salud. Nos quedan sólo dos comunidades por visitar. Adelante, el chofer, un paramédico y el médico de turno. Los integrantes de la asociación de médicos tradicionales que promueven la medicina aymara, viajan junto a mí en la parte posterior. Hablan en aymara durante todo el viaje y masticamos hojas de coca para superar los efectos de la altura. A pesar del día borrascoso y de las largas horas de viaje por el altiplano ellos mantienen un óptimo estado de ánimo. A pesar de no poder comprender el discurso, sé que bromean conmigo: soy la única mujer y la única “q’ara” (extranjera) en el grupo que se ha creado durante el viaje. Una vez llegados a las orillas del río Lauca, Segundo pide que el chofer detenga su marcha. Quiere dar un mensaje a su hermana. A pesar de que en el horizonte no se reconoce nada más que lo que parece un corral abandonado, con algunos animales esparcidos en las colinas y la preponderancia imponente del volcán Tacora, a penas nos detenemos aparecen diversos parientes de Segundo. Entre ellos, una niña me reconoce llamándome “*yatichire*”, es decir, profesora. Con dificultad, me doy cuenta que es una niña que conocí en Arica, en el marco de un encuentro de médicos tradicionales. Divertidos por mi confusión, mis compañeros de viaje dicen “¡No la habrías ni visto si ella no te reconoce! ¡Cualquiera diría que aquí no hay nadie, pero de debajo de las piedras salen los parientes de Segundo!”. Continuamos el viaje y Andrés identifica a lo lejos una bicicleta, en la que aparecen a los lejos dos hombres siguiendo un sendero que no logro reconocer. Natividad nos cuenta que las bicicletas fueron un gran invento para los aymaras, que la primera vez que su abuelo vio una no podía creer que no tuviera motor y que la empujara uno mismo: “desde que pudo comprarse una no se bajó nunca más, andaba para todos lados, hasta Bolivia, Arica, Azapa, pa’ todos lados en su bicicleta”. De pronto, en medio del relato, la furgoneta se detiene por lo que parece una falla mecánica. El médico que dirige la ronda toma una inesperada decisión “volvamos a Arica”, nos ruega, “la camioneta no funciona y por estos caminos no se puede andar. Además, no creo que haya nadie más en los pueblos que nos quedan”².

¹ Siguiendo criterios de confidencialidad, los nombres propios de los participantes fueron modificados para efectos de esta publicación. Los protagonistas de este relato dentro de la codificación de la investigación corresponden a: AU_01_22.02; AU_02_22.02; AU_03_22.02; AU_4_22.02, Comuna de General Lagos. El texto proviene de las notas de campo tomadas el 22 febrero, 2010.

² AU_06_22.02 Médico de la ronda rural, Comuna de General Lagos.

El relato de mis compañeros de viaje y la irrupción inesperada de la ronda rural, retrata vivamente las disputas en torno a las representaciones del desierto y el altiplano. Mientras el médico, proveniente de una ciudad del Sur se siente inseguro y alarmado por la hostilidad del clima y la soledad de los caminos, quienes han vivido en estos lugares por largos años, bromean con la sensación que a primera vista se genera en el extranjero: “esto siempre es así”, me comentan con desazón, “por eso no hemos podido nunca tener un médico estable para toda la provincia, si uno se enferma aquí, se muere como un perro, por eso nosotros seguimos aquí, para ayudar a nuestro pueblo”³. El tono de la conversación se vuelve repentinamente triste pues son conscientes de haber dejado personas sin atender en diversos caseríos, que pudieron estar esperando durante todo el día la llegada de la ronda médica rural. Durante el regreso a la ciudad relatan lo que para ellos constituye el proceso mediante el cual los aymaras aprendieron a “crecer mirando el oeste” durante los años de la llamada chilenización y de la dictadura que vivieron ellos mismos y sus padres. Segundo explica: “las escuelas eran un laboratorio de transformación de los niños, crecimos mirando el oeste, mirando la ciudad y cuando finalmente llegamos a ella, vivíamos en una constante contradicción, mirabas con dos lógicas distintas, una misma cosa, con los ojos de los abuelos que dejaste en el campo y con lo que tenías que aprender a ser en la ciudad”⁴.

La hipótesis que reproducen mis interlocutores se basa en la idea que el actual estado de “abandono” de los territorios originarios es producto de una política intencionada a vaciar el territorio andino a partir de una presión demográfica planeada con el objetivo de eliminar el factor indígena en la zona fronteriza. Dicha política se realizó a partir de los procesos de aculturación aplicados en un primer momento a través de mecanismos represivos, como la prohibición del uso de la lengua aymara y la ejecución de prácticas culturales asociadas al enemigo extranjero, y en un segundo momento a través de mecanismos educativos que fomentaron una educación nacionalista, que presionaba a los jóvenes a emigrar a las ciudades y a insertarse en el mercado asalariado de los principales puertos del Norte de Chile.

³ Andrés, AU_02_22.02 Ancolacane, 22 Febrero 2010.

⁴ Segundo, AU_01_23.02 Visviri, 23 Febrero 2010.

Figura 1.
Bicicletas en el desierto



Fuente: archivo del autor, 2009-2011

En términos de uso del paisaje las políticas de la chilenización pretenden que, una vez abandonado el territorio originario, la condición extranjera que acercaba inevitablemente a la población indígena a las culturas bolivianas y peruanas, fuera desapareciendo a través del mestizaje. Esta hipótesis es la misma que por años sostuvo el pensamiento indigenista peruano analizado por Marisol de la Cadena, en su libro *Indígenas y Mestizos* (2004): “la construcción racial del Perú moderno ocurrió paralela a un proceso político de construcción espacial, en la medida en que las razas eran asignadas a unos espacios geográficos jerarquizados según los esquemas evolucionistas” (2004: 67). En consecuencia, la autora destaca la importancia que tuvo el concepto de raza en la construcción de una geografía racializada en el que los individuos fueron clasificados en función de su ambiente, siendo la mayor altitud geográfica sinónimo de menor estatus social de sus habitantes. La construcción de una geografía racializada resuena en las políticas de “desertificación del altiplano” que se inauguran con la anexión de las regiones XV, I y II a Chile, luego de la Guerra del Pacífico. Desde esta perspectiva, el mestizaje se entiende como un proceso de eliminación del

factor indígena a partir de la imposición de la ciudadanía nacional. Esta idea es compartida por varios de los representantes del movimiento indigenista y de los estudios coloniales hoy, como la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2008; 2010), quien ve en el mestizaje una cancelación de la alteridad, el resultado de una violencia histórica reproducida en violencias cotidianas que trazan el destino de los sujetos indígenas. Desde esta perspectiva, el mestizaje ha sido utilizado por los estados nacionales para afirmar las hegemonías dentro de un campo de poder en el que se juegan relaciones de dominio originarias, que se remontan a la síntesis de las sociedades latinoamericanas. Si bien la trayectoria de este pensamiento ha tenido momentos en los que emerge un fuerte esencialismo respecto a qué es ser indígena hoy en día, sus contribuciones han sido particularmente claves al evidenciar los modos en que: “a partir del hecho colonial, se estructura una diversa apropiación de los medios de poder – entre ellos el poder sobre la imagen, sobre el lenguaje que confieren desiguales capacidades de “atribuir identidades al otro”, [...] mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad. Así, la imagen desvalorizada que el q'ara (mestizo) tiene del indio o del cholo, no lo sería tanto si no estuviera como doblada y reforzada por la autodesvalorización” (Rivera, 2010: 67). En nuestra hipótesis, la apropiación de los medios de poder, también habría pasado por la representación del territorio.

La compleja trayectoria que ha seguido el uso del concepto “mestizaje”, ha resultado en que éste se encuentre hoy dentro de una “jaula interpretativa”, en cuanto la celebración nacionalista del *mestizo*, que se sitúa geográficamente en las ciudades crecientes o en el campo de la zona central (Montecino, 1993), ensombrece la presencia del indígena, el español y el esclavo africano y de las particulares condiciones de dominio que hicieron posible su mixtura (Bouysson-Beyssac y Saignes, 1992: 22). Sin embargo, a pesar de los peligros interpretativos que encierra el concepto de mestizaje, estudios contemporáneos han relevado la polisemia ínsita en su utilización y la vigencia que tienen en el espacio social. Trabajando en espacios urbanos, como los mercados de la ciudad del Cusco, la misma Marisol de la Cadena ha destacado cómo, desde un discurso propio, los comerciantes y mercantes de origen aymara y quechua reivindican una posición que es a la vez indígena y mestiza, alejándose de la visión victimista del indígena que serían afectados negativamente por la ciudad (2004: 219).

Al contrario, los interlocutores de De la Cadena reivindican la ciudad y en especial los mercados en su interior, como un espacio propio, en el que ambas categorías no resultan excluyentes. Del mismo modo, los aymaras que crecieron “mirando al oeste” y bajo los preceptos de una escuela chilinizante en el altiplano, hoy en día son protagonistas del espacio urbano en ciudades como

Arica e Iquique, encarnando en su propia piel las contradicciones de la historia de este territorio. Tradicionales y modernos al mismo tiempo, comerciantes, danzantes, líderes organizacionales, médicos aymaras y normales habitantes de las poblaciones que crecieron a los aleros de los cerros a partir de las migraciones indígenas de los años '60, reivindican mundos yuxtapuestos y a menudo, contradictorios en la propia definición de sí. Estas contradicciones, sin embargo, recuerdan cómo la violencia histórica, no tenga sólo una dimensión destructiva sino también creativa (Dei, 2005), de generación de nuevos vínculos y nuevos paisajes que en el caso del mundo andino se retratan en la posibilidad de hacer de la ciudad un espacio de visibilidad.

De hecho, los protagonistas de este relato, Calixto, Andrés, Natividad y Segundo viven la mayor parte del tiempo en la ciudad, dadas las dificultades que el altiplano plantea en términos de servicios, educación, salud, vivienda y trabajo. Sin embargo, como hemos visto en este escenario etnográfico, su necesidad de “ayudar a su pueblo”, “llevar salud ahí donde no hay” generan prácticas en las que el territorio originario vuelve a considerarse un paisaje vivo y habitado, a pesar de las presiones ejercidas por el olvido.

La ciudad danzante

“Estas primeras semanas de febrero han sido difíciles para la realización de entrevistas. Es época de Anata, carnaval en los Andes y todo gira en torno a la fiesta. [...] No había visto nunca antes tal fervor de música y danza, ni había percibido cuán importante fuera para todos hasta que Segundo, nos invitó a participar en la presentación de la asociación “Hijos de Caquena”, a la que él pertenece. Ya había ido a la fiesta del Pacha Llampi, la siembra de las papas en Socoroma, en la que mucha gente residente en la ciudad, visita a parientes y amigos en el altiplano para celebrar un ritual de origen precolombino. También en los festejos del día de todos los Santos, en el cementerio del Valles de Azapa, donde un panorama parecido de mezcla entre lo urbano y rural se funde a celebrar la forma local de entender la muerte. Sin embargo, nunca pensé que estas fiestas tendrían un paragón urbano similar en el Carnaval, en plena ciudad, en medio a las poblaciones, en canchas deportivas, juntas de vecinos y complejos educativos que durante Enero se transforman en verdaderos escenarios de la ritualidad aymara. De repente, la ciudad de Arica, decidió vestirse de indígena. Por una vez, no hay nada de qué avergonzarse”⁵.

⁵ Notas del Diario de campo, 15 Enero 2010, Arica.

Las primeras coreografías se hacen en las canchas de la población Chile, uno de los varios barrios periféricos de Arica que se formó a partir de las migraciones aymaras provenientes del altiplano. El espacio, a menudo degradado y de mala fama, se vuelve un paisaje vivo durante la noche, horario en que se reúnen las bandas y asociaciones de baile que preparan el carnaval. A veces resulta difícil encontrar locomoción que llegue en ese horario a esa población, ya que es considerada peligrosa, especialmente de noche. Sin embargo, el ambiente siempre es festivo, durante los ensayos. El temor a participar desaparece rápidamente, cuando la candidata a ñusta (reina) de la asociación me indica “tú eres mestiza, como yo, que a primera vista no parezco aymara, pero lo soy. Lo importante es participar, que te pongas la pollera y que bailes la tarqueada con el corazón”⁶.

Sus palabras concuerdan con la necesidad del grupo de presentar un gran número de bailarines. Don Domingo⁷, presidente de la asociación, nos da la bienvenida y da la misión a los más expertos, de enseñar coreografías y pasos a los recién llegados. La seriedad del compromiso que hemos adoptado va en aumento, y en la medida en que se acerca la fecha del Carnaval, dedicamos más y más tiempos a las prácticas. Las personas con las que compartimos son en su mayoría residentes de Arica y todas tienen en común, reivindicar un interés o vínculo personal con el territorio aymara, específicamente con el pueblo de Caquena. Me sorprende cuanto tiempo y dinero invierten en el evento: la compra de trajes, sombreros, maquillajes, música y publicidad implican un gasto considerable en el que a menudo aparece el apoyo de comerciantes locales interesados en el evento. Al comentar estos aspectos con Francisco, mi compañero de baile me dice: “Es nuestra pasión, los aymaras bailamos por amor a nuestro pueblo, es el momento para lucirnos, para sacar la cara por Caquena”. Durante las prácticas, me explican con paciencia los movimientos y pasos, reiterando a menudo cuanto estén contentos de que “una blanquita baile con nosotros”⁸.

Recorriendo las formas que ha adoptado la migración indígena en la ciudad, diversos autores (Albó, 2000; Gonzalez 1996; Zapata Tarrés 2001) han observado que una de las estrategias más difusas de perpetuación del imaginario indígena en la ciudad ha sido la creación de asociaciones indígenas con diversos objetivos, uno de los cuales ha sido la organización de eventos artísticos. El carnaval de Arica, que hoy es una de las prioridades de fomento del turismo en la ciudad, nació en los años '80 como producto de las exhibiciones espontáneas de la Ginga ariqueña, una perpetuación urbana de los carnavales que se realizan desde tiempos coloniales en ciudades bolivianas y peruanas durante los meses de Febrero, como parte de la tradición judeocristiana de reversión del orden, previo

⁶ Diario de Campo del 16 enero 2010, Arica.

⁷ AU_06_16.01, entrevista del 16 Enero 2010, Arica

⁸ AU_07_18.01, entrevista del 18 Enero 2010, Arica

al inicio de la cuaresma. La Ginga ariqueña, al principio estaba estrechamente vinculada con la migración boliviana en Arica, por lo que se consideraba algo ajeno y subestimado por la población ariqueña en general (Chamorro, 2013). Este desdén originario contrasta con el entusiasmo que suscita hoy, especialmente entre la población más joven que se integra sin timidez a tarkeadas y diversos bailes andinos que suponen preparación física y la exhibición de una verdadera performance de origen indígena: morenadas, caporales, tobas, etc. Esta ocupación del espacio urbano da origen a un paisaje mestizo, en el que abundan nombres y alusiones de raíz indígena y extranjera: Andino Sajama, San Pedro de Totorá, Curahuara de Carangas, son nombres de comparsas que mencionan provincias bolivianas. Este origen “extranjero” no impide que hoy se unan varias asociaciones indígenas chilenas, nacidas de los procesos migratorios, que utilizan el nominativo “hijos de” para reivindicar lugares de origen que componen un imaginario indígena urbano inspirado en la pertenencia común a un territorio originario.

Figura 2.

Ensayos del Carnaval Inti Challampi en las principales calles de Arica



Fuente: Juan Pablo Donoso, 2010

La fuerza que ha adquirido el carnaval durante los últimos años es notoria a todos los habitantes de la Región. Si antes se privilegiaba viajar a Perú y Bolivia para adquirir atuendos y participar de carnavales más prestigiosos, hoy en día se favorece la presencia en Arica y se reconoce la competitividad que ha adquirido el evento. Muchas comparsas se organizan para estar presentes tanto en Arica como en Oruro u otros destinos famosos. En estos lugares no sólo adquieren indumentos e ideas sobre los números a preparar el año venidero, sino que también se transforman en parte del imaginario al cual se inspira el paisaje urbano andino: ahí encontrarán las bandas más famosas y prestigiosas, se divulgarán las canciones más populares y se definirán los desafíos a enfrentar el año siguiente. Las comparsas de hijos de migrantes aymaras de Chile se han insertado en este circuito “internacional” que reproduce la continuidad del mundo andino, haciendo devenir a las ciudades como puntos clave de la exhibición del ser indígena hoy. Lugares clave de esta exhibición, son evidentemente, los mercados: espacios donde las migraciones indígenas se han posicionado revirtiendo la invisibilidad y la victimización de lo andino, reivindicando la posibilidad de habitar la ciudad desde una posición de poder, de participación en los circuitos comerciales locales y de intercambio con las diversas tradiciones culturales presentes en la ciudad.

El bogar de Tomasa

“Es Martes y estamos en los inicios del carnaval. He gastado un poco de dinero en el traje preparado para el carnaval, decidir cómo nos vestiríamos las mujeres implicó una larga discusión. Concordamos presentar un traje distinto cada día, uno más urbano inspirado en las mujeres bolivianas de la ciudad, con taco alto, camisa de lentejuelas y sombrero alto. Otro más rural inspirado al traje de las mujeres del altiplano: camisa de algodón y ojotas, los zapatos de caucho que suelen usar los indígenas en las faenas diarias. Ambos trajes son sostenidos con enormes falsos que levantan el vestido, tal como lo he visto en las mujeres indígenas de las ciudades de Puno y La Paz. Durante estos días he venido a trabajar con Tomasa, una mujer boliviana que hace años trabaja aquí, en el mercado el Agro, de Arica. Mientras la ayudo a pelar y lavar las verduras que vende, comentamos la fiesta que se acerca. Estos días es especialmente burlona y chistosa: le gusta bromear con mi participación en el carnaval”⁹.

La mujer de la que habla este extracto del cuaderno de campo es una migrante indígena con la que comparto en su lugar de trabajo: el mercado del Agro. Situado en la zona suroriente de la ciudad, el mercado Asoagro es conocido popularmente como “El Agro”. Sus orígenes se remontan a 1974, cuando por la necesidad de “ordenar” a los agricultores provenientes de los

⁹ Notas del diario de Campo del 1 Febrero 2010, Arica.

cercanos Valle de Lluta y Azapa que vendían sus productos en diversas ferias informales de la ciudad, se crea un espacio que en pocos años representa un destino obligado para todo agricultor y comerciante andino. A partir del año 1982 y hasta la fecha el Agro es uno de los principales polos económicos de la ciudad, cuyos propietarios tienen un origen tanto indígena como mestizo, concitando los conflictos y desavenencias propios de las diferencias entre comerciantes y agricultores. En este lugar han encontrado espacio también mujeres como Tomasa: “Yo también bailaba cuando estaba en Charaña, pero ahora sólo me gusta estar aquí y esperar a que vengan. Es bonito estar en Febrero en el Agro, porque todos están contentos, se escuchan las canciones de las bandas y la gente está contenta, aquí se hace el Martes challa, y vienen a festejar los que ganan¹⁰”.

De hecho, durante esos días, el mercado era algo más que un espacio comercial. De alguna forma, el Carnaval inicia y termina ahí, pues tanto la celebración de los ganadores como el “Martes challa”, que antecede ritualmente al miércoles de ceniza, se festejan particularmente en este lugar. Estos son uno de los motivos por los que Tomasa prefiere trabajar en el Agro, no obstante el bajo precio al que vende sus verduras. Los mercados han sido uno de los espacios que con más frecuencia el mundo andino ha usado para reivindicar un propio dominio dentro de la ciudad (Larson y Harris, 1995). Este dominio si bien es evidente durante los días de carnaval, se vuelve cotidiano en el día a día a través de los rostros, prevalentemente femeninos, que lo habitan. Vendedoras y pequeñas comerciantes, las mujeres del Agro trabajan a menudo vinculadas por relaciones de parentesco, administran negocios familiares, distribuyendo y comerciando los productos que maridos e hijos cultivan o compran en los valles del interior. Tomasa es un ejemplo de este proceso: llegó a Arica como migrante desde Bolivia, habiendo vivido un proceso difícil de inserción en la familia del marido, encuentra finalmente un lugar donde se siente cómoda y no discriminada en el Agro:

“La familia de mi marido eran aymaras, pero no me querían porque yo soy boliviana. Sufrí mucho, me enfermaba mucho, el hígado, la barriga, la hernia. Trabajaba pero mi marido no me dejaba mucho salir. Tenía vergüenza de todo, sentía que nadie me quería, que me trataban mal porque soy boliviana y por mis dientes. Estaba desesperada, y una vez vine y hablé con una señora aquí para trabajar. Poco a poco las cosas cambiaron. Cuando estoy aquí, estoy tranquila. Se trabaja duro, pero aquí a nadie le importa si eres boliviana o aymara, si no hablas bien el español. El agro es libre, se escucha la música nuestra, siempre hay comida barata y siempre dan noticias en la radio de aquí, con cosas que a una le interesan: que hay trabajo en las semilleras, los horarios que parten los buses para

¹⁰ AU_01_11.02. Entrevista del 11 Febrero, 2010, Arica.

el interior, que se necesita un camionero, que va a haber fiesta en los pueblos, que hay trabajo para un pastor. Aquí me siento libre, y aunque sea un trabajo duro, más duro es pastorear, como hacía yo en Charaña. Ahí sí que es pesado, días y días sin ver a nadie, aquí en cambio no... esta es como mi casa”¹¹

La sensación de hogar que una migrante aymara de origen boliviana reivindica sobre un mercado urbano de un país en el que es extranjera, es el resultado de una lucha por hacer de la migración indígena algo más que crisis y aculturación. Tomasa se siente cómoda en la ciudad y defiende su elección de posicionarse en ella, buscando los beneficios de un trabajo menos pesado, pero igualmente vinculado con sus gustos, su lengua y su cultura. Este espacio urbano, por lo tanto, ya no es considerado como ajeno por los hombres y mujeres, indígenas y mestizos que día a día lo habitan. El estudio de las identidades andinas se ha centrado últimamente en los espacios urbanos de los mercados, porque representan un nuevo dominio indígena en la ciudad. Ahí, prácticas como portar el niño en el aguayo, hablar aymara o quechua, o comer platos indígenas tradicionales como kallapurka o chuño, son consideradas normales y no representan indicadores de etnicidad que tensionen las relaciones sociales, como suele suceder en otros espacios urbanos. La historia que Tomasa me cuenta, sobre la vecina de ventas que tiene un bebé de pocos meses, es elocuente sobre esta capacidad de los indígenas, y en particular, de las indígenas de apropiarse del espacio urbano a partir de prácticas que se adecúan al contexto sin perder una propia continuidad.

“Esta señora que tú ves aquí al lado siempre carga su guagua en el aguayo aquí. Si tú la oyes ella le habla en aymara al bebé, pero cuando va al hospital ella no la carga así, para que no le digan nada. La lleva en brazos como todas las chilenas y así no hay problemas. Aquí es aymara y en el hospital, no”¹².

El uso estratégico de los espacios, como una estrategia para mantener continuidad cultural, se reafirma de este modo no sólo a través de elementos performáticos como el carnaval, sino también a través de gestos íntimos de la cultura, como es el uso de la lengua materna y la perpetuación de modelos de crianza y de cuidado de los niños, que encuentran un lugar de afirmación entre los corredores y techumbres del mercado del Agro. Los estudios andinos, a partir de análisis estéticos de la producción textil, han destacado la importancia que tiene para estos grupos la capacidad de mediar entre opuestos en conflicto, que se traduce, por ejemplo, en la búsqueda de colores que resuelvan oposiciones

¹¹ U_1_20_01. Entrevista del 20 Enero, 2010, Arica.

¹² AU_02_12.02. Entrevista del 12 Febrero, 2010, Arica.

cromáticas extremas, como las gamas de grises entre blanco y negro (Cereceda 1988). Del mismo modo, parece que mujeres en los mercados y los danzantes en las poblaciones, buscan mediar en las contradicciones que producen las dos lógicas con las que han crecido –usando las palabras de Segundo-, a través de la creación de paisajes urbanos en los que se sienten cómodos y orgullosos de ser indígenas. La ciudad, de este modo, se transforma en un espacio que deja de ser ajeno, extraño y por lo tanto peligroso para la propia identidad. Se transforma en un territorio domesticado, en el que lo indígena asume un aspecto familiar demostrando su capacidad histórica de lidiar con lo ajeno a partir de su apropiación y reinterpretación.

Figura 3.
Mujeres del mercado del Agro, Arica



Fuente: archivo del autor, 2010

Proyección

El presente artículo describe los resultados de una investigación en la que emergen los usos del territorio urbano por parte de la población indígena de Arica. Intentando alejarnos de la interpretación que ve en el mestizaje sólo asimilación, así como confrontándonos con la literatura que ha pensado

la migración indígena urbana como proceso de pérdida cultural, el registro etnográfico destaca cómo el imaginario andino ha integrado a la ciudad a la reproducción de un paisaje que vincula elementos del territorio “originario” a espacios nuevos en los que lo andino está lejos de ser invisible o vacío. La importancia que en este proceso están adquiriendo los jóvenes y las mujeres, así como la percepción de esta indigenización del espacio urbano, son aspectos a desarrollar y a comparar con realidades vecinas estudiadas recientemente en Perú y Ecuador (Weismantel, 2001). De los datos aquí recabados es posible afirmar que, diversamente a lo que se esperaba por una tradición clásica de estudios andinos, la ciudad no ha “influenciado negativamente” a la cultura andina, sino que, al contrario, la ha puesto en una posición cosmopolita (Agier, 2014) que le permite reproducir circuitos nacionales e internacionales de translocalidad. Los trajes comprados en Perú y Bolivia, las canciones reelaboradas en el Carnaval a partir del comercio musical andino, así como la tranquilidad con que mujeres bolivianas viven, trabajan y cuidan a sus hijos en el Agro de Arica, son ejemplos de las posibilidades de continuidad cultural que las culturas indígenas han inventado, frente a las condiciones impuestas por la globalización. Esta hipótesis se reafirma si consideramos estas prácticas urbanas en el horizonte de lo que Pitarch y Orobitg (2012) han llamado “usos indígenas de la modernidad”, superando la idea que modernidad y culturas indígenas sean conceptos antitéticos. La fuerza y la visibilidad que están adquiriendo en la ciudad los jóvenes aymaras a partir de la performance del Carnaval (Chamorro, 2017), así como las mujeres indígenas en espacios como el Agro, pueden ser observados como tácticas de afirmación de la propia presencia en un espacio que solía negar su componente indígena, remitiéndolo al pasado, a la abandonada vida del altiplano. Al utilizar la modernidad para unir territorios e integrar la ciudad al paisaje andino, los aymaras afirman su capacidad de mediar entre los opuestos: rural/urbano, tradicional/moderno. De este modo, a través del viaje permanente, de la preocupación por aprender y ejercer las medicinas indígenas, así como de reunirse en torno a la pertenencia común a los pueblos del interior, los aymaras urbanos mantienen en el altiplano un paisaje vivo y resistente al anhelado olvido o vacío que algunos intereses económicos promueven en el altiplano.

Situados en una línea de confín, entre el indígena campesino y el mestizo urbano, artistas, mujeres y mercantes han demostrado su capacidad de negociar con estas contradicciones y crear un imaginario que al recorrer el paisaje de los “abuelos”, vive, reproduce e inventa la propia cultura dentro de un tiempo y un espacio que no parece serle ajeno: la ciudad. Las transformaciones continuas, la capacidad de comprender el contexto y la adaptación que se presenta, por ejemplo, en la historia de la vecina de Tomasa, recuerdan la historicidad ínsita en esta capacidad indígena de mediar las contradicciones, encontrando siempre

senderos que les permiten, a través de la mezcla, mantener una propia forma de habitar el territorio.

Agradecimientos

Este trabajo se realizó en el marco del programa de Doctorado L'Interpretazione. Sección Antropología, Etnología y Estudios culturales, de la Universidad de Siena (Italia). Agradezco a profesores y compañeros del programa doctoral por la posibilidad de desarrollar esta investigación. Igualmente, a las asociaciones “Hijos de Caquena”, “Médicos Aymaras de General Lagos” y a los trabajadores del Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas de Arica y Parinacota. A Andrea Chamorro y Juan Pablo Donoso, por su apoyo en el registro visual, su compañía en el campo y por el trabajo que siguen desarrollando en Arica.

Bibliografía

- Albò, X. (2000). Aymaras entre Bolivia, Peru y Chile, *Estudios Atacameños*, 19: 43–72.
- Agier, M. (2014). De la frontera a la condición cosmopolita. La antropología más allá del multiculturalismo, *Revista Frontera Norte*, 26(3):57-73
- Bouysson-Beyne, T. y Saignes, T. Cholo: el actor olvidado de la historia, En ARZE S; BARRAGÁN R., ESCOBAR L. (Ed.): *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II congreso internacional de etnohistoria*. Institut français d'études andines: Lima: 1992, 129-143.
- Carreño, G. (2005). Pueblos indígenas y su representación en el género documental: una mirada al caso aymara y mapuche. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 9:85-94.
- Cereceda V. Aproximaciones a una estética aymara-andina: de la belleza al Tinku. En ALBO X. (Ed.), *Raíces de América: El mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial-UNESCO, 1988, 133-227.
- Chamorro, A. (2013). Carnaval andino en la ciudad de Arica: performance en la frontera norte chilena. *Estudios Atacameños*, 45:41-54.

- Chamorro, A. (2017). Imagen y experiencia: el carnaval de Arica como autorrepresentación festiva. *Chungara* 49(1): 121-13
- Crapranzano, V. (2007). *Orizzonti dell'immaginario. Per un'antropologia filosofica e letteraria*. Bollati Boringhieri:Torino.
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos. Raza y Cultura en el Cusco*, IEP:Lima.
- Dei, F. (2005) *Antropologia della violenza*, Meltemi:Roma.
- Foucault, M. (2004) *L'ordine del discorso e altri interventi*. Torino: Einaudi.
- Gonzalez, H. (1996) Características de la migración campo-ciudad entre los aymaras del norte de Chile. *Corporación Norte Grande, Documentos de Trabajo*, Arica.
- Gow, P. Land, people and paper in Western Amazonia, In HIRSCH, E. y O'HANTON M. (Ed.): *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Clarendon Press: Oxford, 1995, 43–77.
- Gundermann, H. (2001) Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina. *Estudios Atacameños*, 21: 89–112.
- Gupta, A y Ferguson, J. (1992) Beyond “Culture”: Space , Identity , and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology*, 7(1): 6–23.
- Hirsch, E. Landscape: Between place and space, In HIRSCH, E. y O'HANTON M. (Ed.): *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Clarendon Press:Oxford, 1995, 1–27.
- Jofré, D. “Somos Propietarios” (We are Owners): Chilean Aymara Place-Making in the Lauca Biosphere Reserve. Tesis Doctoral, Universidad de Toronto, 2012, 250p.
- Larson, B. y Harris, O. (1995) *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: at the crossroads of history and anthropology*, Duke University Press: Durham- London.
- Montecino, S. (1993) *Madres y Huachos. Alegorias del mestizaje chileno*. Editorial Cuarto Propio: Santiago.

Murra, J. (1972) El Control Vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. *Visita de la Provincia de Leon de Huanuco en 1562*, Huanuco.

Pitarch, P; Orobítz G. 2012 *Modernidades Indígenas*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.

Rivera-Cusicanqui, S. (2008) *Pueblos originarios y estado*, Azul Editores: La Paz

Rivera-Cusicanqui, S. (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Piedra Rota: La Paz

Robles, B (2011) La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico, *Cuicuilco* 52:39-49

Said, E. (1979) Zionism from the Standpoint of its Victims, *Social Text*, 1: 7-58.

Van Kessel, J. (1980) *Del holocausto al progreso*, IECTA:Iquique.

Weismantel, M. (2001). *Cholas and Pishtakus. Stories of race and sex in the Andes*. University of Chicago Press: London

Yañez, N. y Molina, R. (2008) *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*, Lom: Santiago.

Zapata Tarrés, C. (2001) *Las voces del desierto: identidad aymara en el Norte de Chile*, DIBAM. Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos- Ril Editores:Santiago.

Recibido:12 de mayo, 2018

Aceptado: 31 junio, 2018