

# Migración, identidad y cultura aymará: Puntos de vista del actor

MARIA ESTER GREBE VICUÑA

## RESUMEN

El presente trabajo exploratorio ofrece una perspectiva preliminar sobre los patrones y procesos migratorios aymaras de las últimas décadas en la I Región de Chile. Asimismo, examina la relación de dichos patrones y procesos con la identidad étnica y preservación de la cultura tradicional aymará. Su material descriptivo ha incorporado fundamentalmente los puntos de vista de los migrantes aymarás, como asimismo de algunos observadores no aymarás.

## Introducción

En el área andina de Chile, se advierte en las últimas décadas una intensificación progresiva de los procesos migratorios que conllevan diversas estrategias adaptativas y transformaciones socioculturales. Estas últimas afectan tanto a los patrones cognitivos y simbólicos como de subsistencia y tecnología. Se tiende a abandonar los terrenos de pastoreo y de cultivo, renunciando a modos tradicionales de vida y de producción agropastoril andina. Se adoptan tecnologías modernas, dando lugar a un nuevo concepto de "progreso" influido por el proceso de modernización que se da al interior de la sociedad mayor.

El abandono de terrenos de pastoreo y campos de cultivo suele producir una degradación de los ecosistemas respectivos y, en casos extremos, una ruptura del equilibrio ecológico de graves consecuencias. Además, "la migración a partir de zonas de gran altura provoca... presiones demográficas que pesan concientemente sobre los recursos limitados"; y suele ser motivada por "una convicción, fundada o no, que en otras regiones la "calidad de vida" es mejor... Pero el problema más grave es el de la presión que se ejerce sobre los ecosistemas y las poblaciones humanas en las zonas que acogen a los migrantes. Es este un problema de cambio que da lugar a numerosos efectos secundarios" (Baker 1975: 6).

En el proceso migratorio de cordillera a costa que se da en Arica y sus valles, se observa un incremento significativo que coincide con la apertura del puerto en 1952. Se distinguen dos patrones migratorios: uno proveniente del altiplano boliviano y otro proveniente del altiplano y precordillera chilena (Bähr 1980:4). Una de sus consecuencias es el crecimiento demográfico progresivo de Arica desde 1940 a 1982, de acuerdo a estadísticas del INE (1982). En lo que respecta a Iquique y los pueblos pampinos adyacentes, el proceso migratorio se intensifica desde 1977 con la apertura e incentivos de su Zona Franca. Pero su principal causa desencadenante es la sequía y sus devastadores efectos en el hábitat andino y sus actividades agropecuarias. Se distinguen aquí otros dos patrones migratorios: uno directo, de aymarás altiplánicos y precordilleranos a la costa o pampa; y otro indirecto o escalonado, de aymarás altiplánicos a la precordillera y luego a pueblos u oasis pampinos y de éstos al puerto de Iquique; o bien de aymarás precordilleranos a la pampa, costa o Iquique. Si bien es cierto que el patrón migratorio indirecto fue más frecuente antes de 1977, después de este año se produce una oleada de migraciones directas, sin etapas intermedias, a Iquique.

Algunos resultados previsibles del proceso migratorio aymará son: el incremento de sectores urbanos periféricos en Arica: la generación y crecimiento de pequeñas colonias aymarás en algunos oasis y pueblos pampinos adyacentes a Arica e Iquique –tales como Pampa Algodonal, Pozo Almonte y Alto Molle–, y en pueblos precordilleranos –tales como Camiña–; la crisis o suspensión de los antiguos ciclos semestrales de transhumancia, denominados *pasteo* y *costeo*, y su sustitución o complementación por un nueva transhumancia motorizada de los pastores-transportistas; la transformación esforzada y creativa de terrenos desérticos en tierras fértiles aptas para el cultivo de hortalizas y frutales. En suma, frente al desafío del proceso migratorio, se produce una multiplicación de estrategias adaptativas que afectan o transfoman la matriz sociocultural, sus patrones cognitivos y simbólicos y la praxis ritual.

La movilidad crece. Hay aymarás altiplánicos en Pozo Almonte y Alto Molle; camiñanos en Iquique y chiapeños en Antofagasta; islugueños en Jaiña y Calama; cariquimeños en Sibaya. Los de Carawano cerraron su estancia y se fueron a Larama; los de Chapicoyo están en su mayoría en Alto Camiña. Sumado a estos trasplantes múltiples, los pastores-transportistas poseen un amplio radio de acción. Cubriendo una gran área geográfica, suelen llegar hasta Tacna por el norte y hasta Ovalle y La Serena por el sur.

Surgen dos interrogantes: ¿Cómo y en qué medida afecta este proceso migratorio a la identidad étnica aymara? ¿Es posible conciliar el proceso de integración del migrante aymará a la sociedad mayor con la preservación de su cultura tradicional? Con el fin de dar respuesta a estas interrogantes, se procederá a analizar el concepto de identidad étnica y su marco teórico y, a continuación, las evidencias empíricas acumuladas en el transcurso del trabajo de campo.

## II. Marco teórico

Se ha supuesto que una condición necesaria de la preservación de la identidad étnica es el aislamiento geográfico y social de una minoría étnica; y que el contacto cultural frecuente o residencia continuada en áreas urbanas —caracterizadas por su heterogeneidad cultural y desarrollo tecnológico— posibilitan la interacción de individuos pertenecientes a un grupo étnico con la sociedad mayor, enfrentándose en este caso al riesgo del debilitamiento o desintegración de la identidad étnica. Este debe ser reconsiderado.

Sabemos hoy día que los seres humanos construyen cognitivamente su identidad y su mundo de experiencias en base a símbolos pertenecientes a tradiciones culturales compartidas. Dichas tradiciones incluyen un sistema de creencias y prácticas religiosas, una lengua nativa, un sentido de continuidad histórica, un ancestro y lugar de origen comunes. En este sentido, es posible definir al grupo étnico como "un conjunto autopercibido de individuos cuyos miembros poseen en común un conjunto de tradiciones no compartidas por otros individuos ajenos al grupo pero en contacto con él" (De Vos 1983: 9). Asimismo, el concepto de grupo étnico ha sido comprendido como categorías de interacción que deben ser examinadas en el marco del análisis situacional; o bien como aspectos subjetivos de la afiliación étnica centrados en problemas de delimitación y mantención de fronteras étnicas.

Todo acto de identificación implica tanto el "nosotros" como el "ellos". Por lo tanto, en la identidad étnica se conjugan dos factores: uno *endógeno*, cómo se autoidentifican los miembros del grupo étnico; y otro *exógeno*, cómo son identificados estos últimos por observadores externos al grupo étnico (Epstein 1978: xii). Ambos son complementarios. Por lo tanto, es posible entender identidad étnica como el resultado de "la interrelación de variables internas y externas que operan en un contexto sociocultural dado" (ibid.: xiii).

Barth (1969) aporta nuevos conceptos que consolidan este concepto dinámico de identidad étnica. Para este antropólogo noruego, las fronteras étnicas "persisten a pesar del flujo de personas a través de ellas" (1969: 9). O sea, "las distinciones étnicas categóricas no dependen de una ausencia de movilidad, contacto e información, pero se vinculan a procesos de exclusión e información mediante los cuales se mantienen categorías diferenciadas a pesar de los cambios experimentados en la participación y afiliación en el curso de las historias de vida individuales" (ibid.: 9-10). A través de tales fronteras étnicas, es posible mantener "relaciones sociales estables, persistentes y, a menudo, vitalmente importantes" (ibid.: 10). Y esta interacción con otros grupos socioculturales no conlleva la destrucción de la identidad étnica mediante el intercambio y la aculturación, puesto que "las diferencias culturales pueden persistir a pesar de los contactos e interdependencia inter-étnica" (loc. cot.)

Tomando como punto de partida la proposición de Narroll (1964: 282-312), Barth (1969: 10-11) distingue cuatro características fundamentales en el grupo étnico: "(1) generalmente, se autopercibe biológicamente; (2) comparte valores culturales fundamentales, actualizados en la explícita unidad de formas culturales; (3) crea un ámbito de comunicación e interacción; (4) posee una afiliación que se auto-identifica y es identificada por otros, constituyendo una categoría diferenciada de otras categorías del mismo orden" (Barth loc. cit.). De esto se infiere que los rasgos caracterizadores del grupo étnico son aquellos que tanto el actor social como el observador externo consideran significativos. Desde una perspectiva analítica, los contenidos cultu-

rales de tales distinciones étnicas específicas se agrupan en dos categorías complementarias: (1) signos o señales explícitas, que se evidencian en los rasgos diacríticos que se buscan o exhiben para demostrar la identidad étnica –tales como lenguaje, vestimenta, vivienda, estilo general de vida, etc.; y (2) orientaciones valóricas básicas expresadas en los criterios de moralidad y excelencia mediante los cuales se juzga el desempeño (ibid.: 14).

De este modo, a partir de 1960 se tiende a superar un concepto estático de identidad étnica que predominó en la Antropología temprana. Se corrige el antiguo concepto de identidad étnica como conjunto de rasgos distintivos atribuidos a los miembros de una minoría étnica, expresados en tendencias recurrentes del comportamiento y actitudes, y centrados meramente en la percepción de *estereotipos* por parte de un grupo exógeno. Esta conceptualización es desplazada por una perspectiva más compleja centrada tanto en la auto-identificación del grupo endógeno como en el reconocimiento del grupo exógeno. En este último contexto, la identidad étnica se sitúa en el marco de referencia de un proceso de interacción en marcha. Paralela y complementariamente, la identidad étnica se sitúa en el marco de referencia de los procesos cognitivos y simbólicos complejos, pudiendo comprenderse como una predisposición a adoptar y compartir símbolos de la cultura tradicional que definen la propia identidad (Bennett 1975: 3-4).

Esta reformulación conceptual ofrece un marco teórico flexible y adecuado para nuestro estudio, centrado en las interrelaciones entre proceso migratorio, identidad étnica y cultura tradicional de los aymarás de la I Región de Chile. En consecuencia, se han considerado tanto los puntos de vista de los propios migrantes aymarás –que expresan *su visión de su realidad.*, tal como ellos la perciben, conciben, describen, evalúan y reactualizan– como los puntos de vista de algunos observadores no aymarás incluidos en el trabajo por su larga experiencia y continuada convivencia con aymarás, como también por su sensibilidad y agudeza perceptiva. Se han considerado, asimismo, los patrones cognitivos y simbólicos de los migrantes aymarás en su doble dimensión ideacional y conductual, tanto implícita como explícita.

### III. Resultados

Los datos empíricos que se resumen a continuación derivan de un trabajo exploratorio de campo desarrollado recientemente, durante el verano de 1985, en Iquique, Alto Molle, Pozo Almonte, Fundo El Refresco y Camiña. El universo de estudio consistió en 24 migrantes aymaras adultos de ambos sexos, 19 de ellos procedentes del altiplano y 5 de la precordillera de la I Región. A ellos se sumaron 8 informantes no-aymaras residentes en los mismos lugares recién enumerados; y especialmente dotados y facultados para captar y comprender en profundidad al migrante aymarás. Ellos incluyeron a dos maestros de escuela, una asistente social, un posadero, dos dueñas de casa, un mayordomo de fundo y un colono de Alto Molle. El método empleado fue exploratorio, centrado en el enfoque étnico. Por su parte, las técnicas utilizadas incluyeron entrevistas semi-estructuradas y observación participante, apoyadas por documentos primarios generados por los actores, entre los cuales se destacó la historia oral. Cabe señalar que ha sido posible confrontar y comparar posteriormente estos resultados con aquellos de un trabajo previo realizado en Arica y sus valles en febrero de 1983 (Greve y Barrientos, 1983).

Debido a la naturaleza exploratoria del presente estudio, es necesario insistir en la calidad provisoria de sus resultados, los cuales deberían ser corregidos, ampliados y profundizados por otros trabajos descriptivos más específicos y detallados. Es necesario señalar también que todas las frases y párrafos entre comillas incluidos en estos resultados corresponden a citas textuales de la comunicación oral de los actores sociales. Ello justifica la simplicidad predominante en el estilo de redacción.

#### 1. Historia oral

En Chile, los antecedentes históricos de la movilidad y migración aymarás se remontan al auge de las salitreras, aunque puede suponerse un origen mucho más antiguo. De acuerdo a datos de historia oral proporcionados recientemente por personas residentes en Iquique que vivieron en las oficinas salitreras de Huara, Humberstone, Peña Chica, Peña Grande, y otras, durante las décadas de 1930 y 1940 era común que bajaran de la precordillera y altiplano de Tarapacá pequeñas caravanas aymaras con el principal propósito de hacer trueque o venta de productos agrope-

cuarios andinos; o bien, circunstancialmente, a participar en peregrinaciones y fiestas rituales pampinas y costeras.

En las oficinas salitreras, trocaban o vendían principalmente verduras, frutas, maíz, charqui, quesos e, incluso, tejidos, adquiriendo a su vez azúcar, harina, arroz y otros alimentos. Viajaban por los caminos troperos o huellas con sus mulas y burros cargados. Venían por el día; o bien, pernocaban a la intemperie ubicándose en corralones proporcionados por algunas oficinas salitreras, como es el caso de Santa Rosa, de Huara. Estas caravanas regresaban al día siguiente a sus asentamientos andinos con su nueva carga. Con el tiempo, algunos aymarás de estas caravanas se convirtieron en eficientes obreros de las salitreras cuyo número tendió a aumentar progresivamente, produciéndose al mismo tiempo algunas alianzas matrimoniales con chilenos.

Cuando entre 1960 y 1965 se abrieron caminos hacia el interior de Iquique, se inició el tránsito de camiones. A partir de esas fechas, las caravanas aymaras fueron sustituidas gradualmente por el tránsito de camiones que se hicieron cargo del transporte y compraventa de productos agropecuarios. Esta situación se prolongó hasta 1977, año en que los aymarás comienzan su adquisición de camiones y camionetas en la Zona Franca de Iquique (ZOFRI), con el fin de transportar y vender sus productos agropecuarios en el mercado urbano sin intermediarios. Muy pronto, el uso de estos vehículos se multiplica, dedicándolos al transporte de carga o pasajeros, compraventa de productos agropecuarios y mercadería importada o de segunda mano destinada a ferias fronterizas; y su radio de acción crece progresivamente abarcando una vasta área geográfica desde Arica y Tacna por el norte hasta Ovalle y La Serena por el sur. De este modo, el pastor jefe de hogar se convierte en transportista, delegando sus funciones de pastoreo en su esposa e hijos (Grebe 1983a: 2-3; Grebe 1984: 128-129).

## 2. Migración

2.1. *Causas.* Aunque los factores causales de la migración tienden a variar según el caso individual, es posible distinguir algunos factores predominantes. Ellos son, el orden de importancia: a) sequía, b) educación, c) presión social, d) trabajo, e) factores misceláneos.

a) Sequía: Diversos testimonios coinciden en destacar a la sequía y sus efectos como factor causal desencadenante de la migración: "La sequía empezó en 1979. No llovía. No había pasto. Los animales flacos se caían. Morían muchos. Abajo [en la precordillera], se secaban las eras. El ganado flaco no se podía vender. Fue una pérdida grande. Entonces, mi señora y yo pensamos en bajar". (Véase fotos 1 y 2).



Foto 1. Colonia de aymarás altiplánicos provenientes de la comunidad de Is-luga, en Alto Camiña emigrados por causas de la sequía.



Foto 2. Familia de migrante aymará residente en Alto Camiña, procedente de Chapicoyo.

b) Educación: Los jefes de hogar aymarás asignan importancia central y prioridad a la educación de sus hijos, buscando siempre las mejores alternativas posibles. No se escatiman esfuerzos. El lugar de residencia de la familia migrante es elegido tomando en cuenta sus posibilidades educacionales. "Cuando no hay escuela, no hay caso... Los hijos desean seguir estudiando. Muchos se van a Iquique para entrar al Liceo. Quieren ser profesionales". "Arriba, los niños sufren mucho. Muy sacrificado es ir a la escuela, que está lejos. Los niños se caen al agua helada y pierden sus útiles; llegan llorando, mojados, resfriados y con tos, con caras, manos y pies reventados de frío. Hay viento con tierra: días en que no se puede salir de la casa. Muchos niños no pueden ir a la escuela". Además, se considera que "los colegios son mejores acá abajo que arriba". Con el fin de facilitar su progreso escolar, los padres enseñan a sus hijos a hablar primero en castellano, postergándose la lengua aymará que suele enseñarse sólo a partir de los seis años. En este caso, se estima que el niño puede aprender un "castellano fino".

c) Presión social: Las familias aymarás migrantes, que residen en pueblos pampinos o centros urbanos de la I Región, mantienen una comunicación fluida y contacto frecuente con sus parientes que residen en la precordillera o altiplano. Con frecuencia, los migrantes intentan atraer a sus parientes incitándolos a emigrar poniendo en juego una variada gama de argumentos. Según el testimonio de un aymará recientemente emigrado a Alto Molle, "los mismos parientes pasan el dato y lo entusiasman a uno para venir acá. En Alto Molle son casi todos parientes. Vienen de Quebe, Chijo y Ancaque. Otros viene de Isluga".

d) Trabajo: Por tradición, el hombre aymará ha tendido a tener mayor movilidad que la mujer. Es común que el hombre busque nuevas oportunidades para ampliar sus posibilidades de intercambio o reciprocidad, para buscar nuevas fuentes de producción agropecuaria y mejorar las alternativas de mercado, como también para mejorar sus opciones de trabajo. En este sentido, el cambio de trabajo no refleja inestabilidad sino un patrón de búsqueda de mejores oportunidades. Una mujer altiplánica asevera: "El hombre busca siempre. Siempre sale a buscar...". El testimonio de un migrante aymará que cambió quince veces de trabajo y lugar de residencia ilustra este patrón: Aunque tenía trabajo, "yo deseaba surgir más. Y seguía buscando... En días festivos, salía a recorrer con mis hermanos y amigos para ver otros lugares y encontrar mejor trabajo allí".

e) Factores misceláneos: Como factores causales de migración, se mencionan, asimismo, los problemas religiosos o de salud y el cumplimiento del Servicio Militar. El hecho de ser miembro de una religión minoritaria en el contexto de una aldea o comunidad altiplánica o precordillerana suele incentivar la migración.

2.2. *Motivación y toma de decisiones.* La motivación generada por las informaciones de migrantes o visitantes acerca de las bondades de la vida urbana es decisiva. De vital importancia son las visitas a parientes, amigos y compadres que residen en el litoral. Pero la migración será decisión de la pareja. Esta decisión será meditada con cautela y recibirá su confirmación después de un viaje exploratorio o de reconocimiento: "Se va a mirar primero... Uno tiene que estar donde pueda pasarlo mejor con su familia". El caso relatado por una migrante aymará procedente de Cancosa resume el proceso: "Mis cuñados se vinieron a La Tirana y les fue bien. Después veníamos a verlos. Lo pasábamos bien aquí abajo. Sólo quedábamos nosotros en Cancosa. Ahora que estoy en Pozo, sólo mis padres quedan arriba y cuidan mi casa". En efecto, es común que los migrantes mantengan su casa, campos de cultivo y ganado en su pueblo natal.

2.3. *Patrones migratorios.* En el proceso migratorio de los aymarás altioplánicos y precordilleranos de la I Región, se distinguen dos patrones: uno permanente y otro transicional. En el patrón migratorio permanente, el aymará tiende a retornar por lo menos una vez al año a su aldea natal, con motivo de las fiestas rituales, retornando con mayor periodicidad en el caso de poseer cultivos, ganado y vivienda original. En el patrón migratorio transicional, se producen algunas transformaciones y formas adaptativas, una de las cuales es el caso del pastor transformado en camionero o transportista, quien delega el pastoreo a su esposa e hijos y retorna quincenalmente al hogar cordillerano con motivo de los días de feria.

### 3. Adaptación

En la actualidad, el proceso de aculturación se aprecia tanto en aquellos aymarás que han abandonado su lugar de origen y residen en nuevos asentamientos pampinos o costeros, como también en los aymarás que permanecen en sus lugares de origen cordilleranos. Puesto que el proceso de aculturación incide en la adaptación cultural y social, se examinará a continuación algunos aspectos de este fenómeno en la doble perspectiva del aymará migrante y del no-migrante.

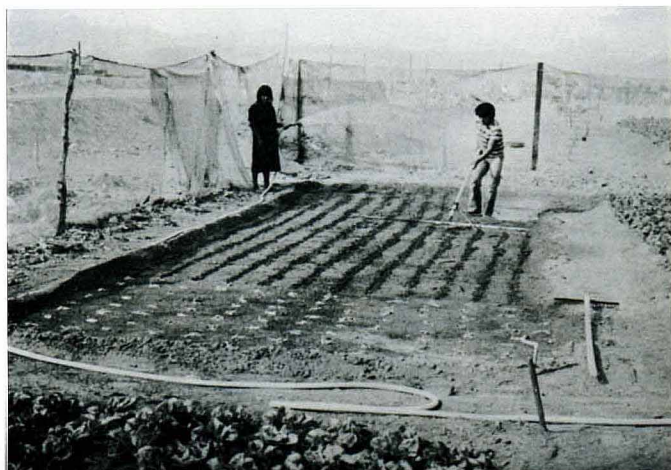
3.1. *Adaptación del migrante.* a) Clima: Los migrantes aymarás aluden con frecuencia a la importancia del clima semitropical benigno de las zonas costeras de la I Región, como un importante factor positivo en su adaptación al nuevo medio. "Aquí me gusta más. Me gusta el calor y el viento fresco. Allá corre viento fuerte día y noche en invierno. Viento helado y nevada". "No volveré arriba porque es otro clima. Cuesta que se acostumbren los niños. Los he llevado arriba y se me han enfermado. Mejor es la ciudad... Los niños están en el clima de aquí".

b) Agricultura adaptativa: El testimonio de una mujer aymará que reside desde 1965 en Pozo Almonte, resume la meta del colono aymará asentado en zonas áridas: "hacer florecer el desierto". "En 1965, me entregaron un pedazo de pampa seca, como un basural. Lavamos la tierra con agua potable hasta hacerla productiva. Salió buena verdura que vendíamos en Pozo, Victoria, Alianza, Pica, Huara e Iquique. Luego frutales, transformando el terreno en un verdadero vergel". Otro colono del mismo lugar detalla las técnicas empleadas: "Para arreglar la tierra cuesta mucho. Hay que seleccionar la tierra, arreglarla con arena y huano, porque tiene mucha sal y minerales. Son dos años de trabajo. Ahora tengo toda clase de frutales, flores y hortalizas". Experimentos de este tipo se han realizado en varios lugares semi-desérticos de la pampa próximos a Iquique –tales como Alto Molle y Pozo Almonte– y a Arica –tal como Pampa Algodonal–. (Véase fotos 3, 4 y 5).

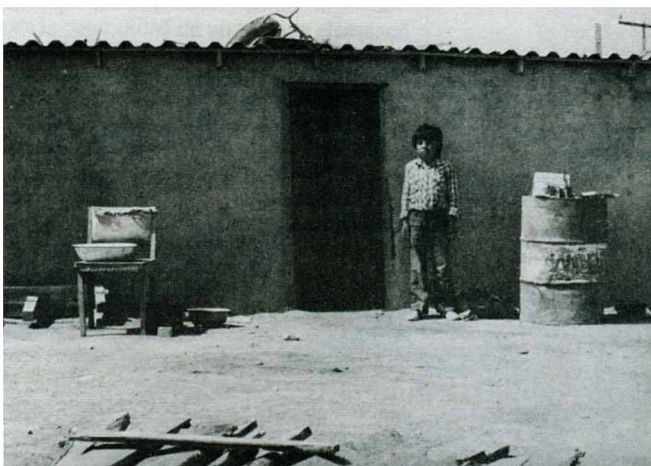
c) Pastoreo adaptativo: En el fundo El Refresco, próximo a La Guayca, hay 23 familias de migrantes altioplánicos que han arrendado parcelas con el fin de poder continuar sus actividades ganaderas en el nuevo medio. Han llevado allí sus rebaños de corderos, a los cuales pueden agregarse algunas llamas, alpacas y burros (véase foto 6). El pastoreo está a cargo de la esposa e hijos, pero suele delegarse ocasionalmente en un pastor asalariado de 15 ó 16 años aproximadamente, a quien se le denomina "cuidante" (véase foto 7). En estas parcelas, cada familia arrendataria construye su propia *paskhana* (choza del pastor) (véase foto 8). El ganado se alimenta con tamarugo y agua de pozo. Las mujeres y niñas cocinan, tejen e hilan (véase fotos 9 y 10); mientras los niños trenzan sogas y pastorean, juegan y tocan pequeñas flautas de caña (véase foto 11). En suma, se reproduce adaptativamente el estilo de vida pastoril limitada por el tamaño y fronteras del predio cercado. Predomina un ambiente general de satisfacción: "Aquí se



*Foto 3.* Vivienda y huerta de hortalizas de colono aymará residente en Alto Molle, procedente de Quebe.



*Foto 4.* Cultivo de hortalizas en las "melgas" desérticas de Alto Molle.



*Foto 5.* Vivienda típica de familia altiplánica emigrada a la pampa.



*Foto 6.* Pastoreo de corderos en una parcela del Fundo El Refresco, arrendada por una familia migrante aymará.





Foto 7. Joven pastor asalariado o "cuidante", junto a su rebaño en el Fundo El Refresco.

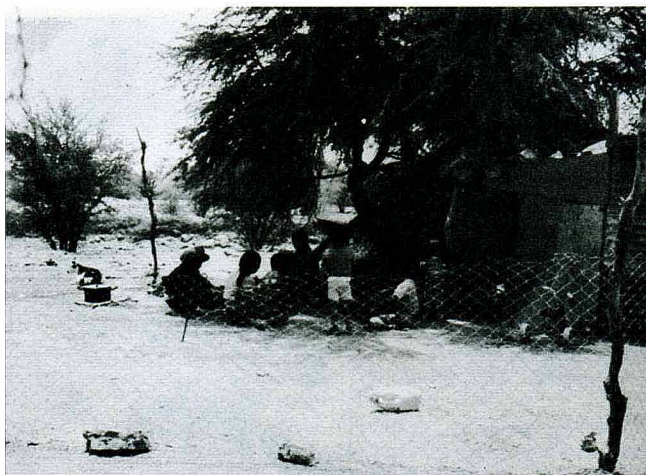
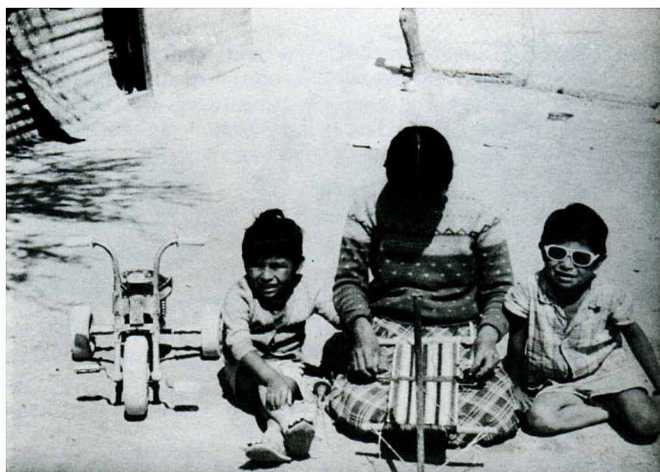
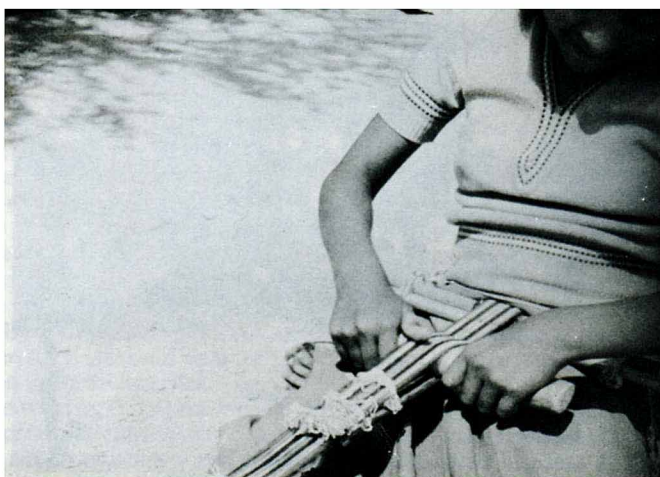


Foto 8. Choza del pastor y su familia (*paskhana*), en la parcela de pastoreo del Fundo El Refresco.



*Foto 9.* Mujer aymará con sus hijos, tejiendo una "talega" tradicional sobre la tierra arenosa de su parcela del Fundo El Refresco.



*Foto 10.* Niña aymará tejiendo una faja tradicional, en igual contexto de foto 9.



Foto 11. Niños pastores aymarás jugando y acariciando a sus animales en el Fundo El Refresco.

cría bien el ganado con tamarugo". La familia altioplánica logra no solo dar continuidad a su vocación pastoril sino también, en ese ambiente de silencio y paz, consigue su deseada privacidad y libertad de acción.

3.2. *Adaptación del no-migrante.* a) Origen del cambio: Efectivamente, "el cambio empieza arriba". Signos visibles de dichos cambios son la valoración y adquisición de electro-domésticos a pilas –tales como radios portátiles, tocadiscos y equipos modulares–, de vehículos de transporte –tales como camiones, camionetas y bicicletas–; y el deseo y búsqueda de una educación mejor y superior para los hijos. Es opinión generalizada de los aymarás residentes en el litoral que "arriba están dejando sus costumbres". Ellos señalan los cambios evidentes en el vestuario (camisas y blue-jeans, parkas, pantalones y faldas), comentando que en algunas partes las mujeres "se visten con *ajxo* [túnica tradicional de lana] sólo para bailar". En Chiapa, los niños reflejan el cambio valórico y vocacional de los adultos al expresar sus deseos: "Cuando grandes nos gustaría ser choferes, que es mejor que ser pastor o agricultor". Jugar con auitos, camiones y camionetas suele ser su diversión favorita (véase foto 12).

b) Estrategias adaptativas: En períodos de sequía, los islugueños jóvenes bajan a Iquique buscando mejores alternativas y oportunidades para sus negocios. Se compra, se vende, se hace trueque y se "cachurea". Este último término designa a un tipo peculiar de trueque consistente en cambiar ganado por objetos de segunda mano, tales como enseres domésticos y ropa usada, práctica muy popular entre los aymarás jóvenes. Si retorna la lluvia y, en consecuencia, reverdece el pasto, nadie decidirá vender su ganado. Pero una sequía prolongada impulsa las actividades comerciales antedichas. El siguiente testimonio resume las estrategias adaptativas del pastor altioplánico de Isluga: "Los islugueños van viendo cómo va el año y luego deciden que hacer para "parar la olla": "cachurear ir a las quebradas a sembrar, arrendar terrenos, trabajar como jornalero o mediero, o irse a otro lugar a conseguir trabajo".

#### 4. Mito y ritual

El sistema de creencias tradicionales aymarás expresadas en sus mitos y reactualizaciones rituales pasa por un período de crisis. Por una parte, en varios sectores de la recordillera y altiplano la vida ritual se ha reducido, simplificado, transformado o desaparecido debido al incremento del Pentecostalismo (Tennckes, 1985) y de los procesos de migración y aculturación en marcha. Por otra parte, los migrantes aymarás asentados en áreas urbanas o rurales costeras o pampinas se enfrentan a un contexto natural, humano y sociocultural diferente al que se da en su lugar de



Foto 12. Niños aymarás jugando a "ser camioneros transportistas".

origen. En apariencia, este nuevo contexto no poseería las condiciones necesarias para hacer posible la reactualización de su sistema de creencias. Pero, en la práctica los migrantes aymarás han abierto canales de comunicación que permiten una actividad ritual circunscrita y adaptada a las posibilidades del nuevo entorno.

La vigencia de esta actividad ritual circunscrita atestigua su continuidad y flexibilidad para ajustarse al medio ambiente del litoral dando origen a transformaciones adaptativas. No obstante, las dificultades que encuentra el migrante aymará para reactualizar ritualmente algunas de sus creencias tradicionales pueden afectar su identidad étnica. En efecto, esta última se expresa con intensidad en el sistema de creencias y prácticas religiosas tanto como en la continuidad de la lengua nativa, articulación del sistema de parentesco e interacción con el lugar de origen y su contexto natural (De Vos 1982:9).

Una revisión sucinta del estado actual de la praxis ritual y sus creencias reactualizadas, tanto en la cordillera como en el litoral de la I Región, contribuirá a esclarecer el complejo proceso de su transplante. En el altiplano y precordillera, continúan desarrollándose los siguientes ritos andinos tradicionales: a) marcación de ganado o *enfloramiento*, b) fiestas patronales, c) carnaval, y d) *pachallampe*, rito de siembra de papas. Los tres últimos han sido afectados severamente por el proceso de aculturación en marcha, acentuado por los efectos de la migración y del Pentecostalismo (cf. Grebe 1980: 191-278).

a) El rito de marcación de ganado (*enfloramiento*) mantiene casi intacto su carácter arcaico y rico simbolismo, condensando la esencia de la cultura indoamericana. Esta continuidad ha sido posible gracias a su calidad de rito privado de la familia extensa o nuclear del pastor dueño del ganado. El rito se efectúa en el corral y casa del pastor, contándose con la participación de parientes cercanos a los cuales puede sumarse en ciertos casos parientes lejanos, amigos, compadres y vecinos. En este contexto, tiene plena vigencia el culto al felino (*tite* o *suinave*) considerado como el pastor sobrenatural del espíritu de la montaña; y al pájaro *chullumpe* considerado como el ánima o espíritu de la llama. Ambos animales sagrados son emblemáticos del pastor y representan simbólicamente a la relación del ganado con los espíritus de la montaña y seres mitológicos del inframundo. Este rito desaparece de la vida ritual del migrante aymará asentado en la costa o pampa.

b) Las fiestas patronales son ritos emblemáticos de cada aldea o pueblo precordillerano y altiplánico en honor del respectivo santo patrono. Por esta razón, mantiene su vigencia a pesar de su visible simplificación y reducción. La participación activa de migrantes aymarás que retornan al pueblo natal para estas fiestas, se manifiestan en el cumplimiento del cargo de

alférez por algunos de ellos. La simplificación o reducción de estas fiestas es evidente en el caso de Isluga, que del ciclo de cuatro fiestas patronales del mes de diciembre queda sólo una: la del patrono Santo Tomás. En su forma actual, se aprecia el severo impacto del proceso de aculturación y la inserción de componentes carnavalescos del litoral ajenos al rito.

c) El carnaval cordillerano tiende a mantener su forma original, aunque su vigencia es afectada notablemente por la escasez de participantes. Esto se debe tanto a la disminución de la densidad poblacional como también al hecho de que muchos migrantes aymarás no retornan a los carnavales cordilleranos, permaneciendo en aquellos de la costa. En verdad, el brillo y espectacularidad de algunos carnavales del litoral –tales como el de San Miguel de Azapa– están atrayendo progresivamente a los aymarás residentes en los puertos y a un numeroso público bastante heterogéneo. Es necesario distinguir dos tipos de carnaval costero que pertenecen a matrices culturales diferentes: 1) el carnaval urbano de los puertos –Arica e Iquique–, producto de la tradición chilena nortina con juegos y chayas realizados en playas, plazas y calles; y 2) el carnaval aymarás cordillerano transplantado y adaptado al medio ambiente costero, producto de la actividad ritual organizada de los migranates aymarás en algunos sectores del litoral, tales como Palo de Buque en Iquique; y San Miguel de Azapa, Pampa Algodonal y Lluta en las proximidades de Arica. Mientras el carnaval aymarás cordillerano es un rito de fertilidad agraria coincidente con la cosecha, el carnaval aymarás costero tiende a diversificar significados sumándose a la idea central de fertilidad agraria otros contenidos: propiciar la prosperidad económica, el éxito en las transacciones comerciales y la adquisición de vehículos motorizados.

d) El rito de la siembra de papas (*pachallampe*), que se celebra en algunas aldeas precordilleranas del interior de Arica, ha disminuido su frecuencia, tendiendo ostensiblemente a perder vigencia. Este rito propicia la fertilidad y productividad de un terreno agrícola destinado a la Iglesia Católica. Su cosecha se destina a financiar el alferazgo de la fiesta del santo patrono de la aldea. Obviamente, este rito desaparece en la costa y pampa árida de la I Región.

Además de la actividad ritual descrita, los migrantes aymarás asentados en las zonas urbanas y rurales de la costa desarrollan una variada gama de ceremonias rituales tradicionales. Entre ellas se cuentan las siguientes: la *cruz de mayo*, celebrada ocasionalmente en Pampa Algodonal, sector Surire; la *copalada* (denominada también *hacer las veces* o *challta*), rito propiciatorio destinado a lograr el buen desempeño de músicos e instrumentos musicales antes de una fiesta ritual; el *corte de pelo*, primer corte del pelo de un niño pequeño; y *sahumerios*, para propiciar los cultivos agrícolas, la salud y otros fines mágico-religiosas. La presencia de los *yairis* (curanderos-advinos) en los puertos de Arica e Iquique refuerza y promueve la continuidad de estas tradiciones aymarás.

### 5. Transformaciones simbólicas

Diversos símbolos-claves del patrimonio cultural aymarás son reactualizados en el contexto de la praxis ritual de la costa y pampa: los *mallkus*, espíritus de la montaña que simbolizan la fertilidad del ganado o de la agricultura y la protección de la aldea y sus habitantes; el *carnavalón*, muñeco de paja decorado con hortalizas, frutas y cereales andinos, que simbolizan al espíritu de los cultivos agrícolas; el *sereno*, espíritu de la música y del agua, que simboliza a las música sobrenatural, natural y humana, a los músicos y sus instrumentos musicales, a las melodías andinas y su ejecución; los *astros*, especialmente el sol y la estrella, que simbolizan el control de la vida humana y la conservación o restauración de la salud por el poder de los astros (Grebe 1983b: 155-164).

Dado el proceso de aculturación de los migrantes aymarás, que conlleva diversos ajustes y adaptaciones al nuevo entorno, estos símbolos no se reproducen en forma literal sino que dan lugar a diversas transformaciones simbólicas. A continuación, se dan a conocer –mediante los puntos de vista de los actores y los resultados de la observación participante en terreno– las principales características y contenidos de estas transformaciones simbólicas que explican su significado y dinámica cultural.

5.1. *Mallkus*. "¿Hay mallkus en los cerros de Iquique y Arica?" Esta pregunta de la antropóloga, que indagaban sobre el trasplante del mito de los espíritus de la montaña y sus ritos propiciatorios correspondientes, recibió dos respuestas divergentes que se ilustran en los siguientes testimonios de colonos aymarás altioplánicos procedentes de Quebe:

La primera: "Aquí en Alto Molle uno no tiene *mallku*. Arriba en Quebe tenemos *Sajaya mallku* y *t'alla*, *Inka mallku* y *t'alla*. Son dos pares de cerros, Aquí no puedo hacer rogativa porque los cerros están tapados y no se ven".

La segunda: "Los *mallkus* están por todas partes. Llamo desde aquí [Alto Molle] a los *mallkus*. En donde esté, uno se acuerda. Aquí rogaría al *mallku Huantajaya* de Alto Molle y al *mallku Morro de Arica*... A ellos se les pide que den alimentos para las plantas; y que venda bien [mis verduras] para tener dinero. Con ese propósito, se hacen sahumeros cerca de los cultivos".

Los *mallkus* reaparecen en el contexto del carnaval aymará de Palo de Buque en Iquique. La pareja de cerros *mallku* y *t'alla* son representados aquí por dos rocas gemelas de tamaño mediano situadas en el medio del ala derecha de la playa frente al mar. Sus formas se asemejan a la de una pareja de cerros. El rito, presidido cada año por migrantes aymarás de la aldea precordillerana de Jaiña, sigue aproximadamente la secuencia tradicional del pueblo de origen adaptada al nuevo medio ambiente de playa. Su símbolo dominante y central es la pareja de rocas-cerros, que se decoran con flores, serpentinas y chaya. Frente a éstas, se desarrollan los episodios culminantes del rito carnavalesco, efectuándose una *mesa* con sahumeros, aspersiones, libaciones y rogativas en honor a los *mallkus*. En verdad, ambas rocas son miniaturas que representan simbólicamente a las montañas sagradas de Jaiña: *tata Jachura mallku* y su esposa *t'alla*, quienes son invocados por su nombre. Aunque la posición de las rocas frente al mar invierte y transforma el significado original de la montaña sagrada relacionado con su contexto andino-codillerano, el oleaje que baña la base de las rocas-cerros alude a las aguas subterráneas en movimiento situadas en la base de la montaña, en el inframundo.

5.2. *Carnavalón*. El *carnavalón* es un símbolo dominante que ocupa una posición central en los carnavales precordilleranos del interior de Arica, como también en sus valles. Representa metafóricamente al espíritu de los cultivos agrícolas. Permanece enterrado durante el año en una fosa situada en la cima o ladera de una colina, cerro o arenal. Se le desentierra en las vísperas del carnaval y se le entierra durante su último día. Este ciclo posee un significado simbólico explícito del renacer de la vida seguida de la muerte en el contexto de la naturaleza, de la siembra y fertilización de la tierra seguida por la abundancia de la cosecha agrícola (Grebe y Barrientos 1983). En la precordillera de Arica y sus valles, aparecen dos formas de representación simbólica de este espíritu de los cultivos: a) el hombre de paja y b) el par de botellas.

a) En algunas aldeas situadas en el valle del Lluta y sectores precordilleranos del interior de Arica, el *carnavalón* aparece como un muñeco de paja del tamaño y forma de hombre vestido con la indumentaria común de la zona. Durante el carnaval, recorre las calles de la aldea montado en un burro o mula, o bien sobre los hombros de un actor ritual. Es escoltado por el alférez de carnaval y su comitiva, rodeado por los músicos de la *tarkeada* (conjunto de *tarkas*). Ocupa siempre un sitio de honor, siendo objeto de culto, invocaciones y rogativas.

b) En otras aldeas precordilleras y altioplánicas situadas al interior de Arica, el *carnavalón* es representado por dos botellas: "una se llama *viejo*, tiene *pusi* y es más grande; la otra se llama *vieja*, tiene vino tinto y es más pequeña". Ambas se ubican en el centro de la mesa de carnaval. El alcohol *pusi* blanco en botella grande representa al principio masculino y se coloca a la derecha –posición espacial fuerte que simboliza al varón–; y el vino tinto rojo en botella pequeña representa al principio femenino y se coloca a la izquierda –posición espacial débil que simboliza a la mujer–. Este par de botellas es una expresión más de la *dualidad*, principio dominante y recurrente del simbolismo aymará.

En su forma de muñeco de paja, el *carnavalón* evidencia en la actualidad una serie de transformaciones simbólicas. Su forma original precordillerana –que aún se da en la aldea de Socoroma– es la de un hombre enmascarado profusamente decorado con flores, frutas, hortalizas, serpentina y chaya. De su cuerpo cuelgan diversos objetos que representan la abundancia, desde mazorcas de maíz hasta una botella de cerveza, vino o alcohol *pusi*. Este símbolo icónico es sustituido en los sectores de la boca del Lluta, San Miguel de Azapa y Codpa por una imagen simplificada del jornalero o campesino aymará, carente de colgajos con productos agrícolas y de otros elementos decorativos. Por su parte, el *carnavalón* de la aldea de Molinos en el valle del Lluta sufre transformaciones aún más profundas. La imagen del espíritu de los cultivos agrícolas es desplazada y sustituida por un muñeco de paja vestido de chofer transportista o camionero: gorra con visera, anteojos de sol, parka, blue-jeans y botas. Todo elemento alusivo a la producti-

vidad agrícola ha desaparecido. Mientras en las invocaciones dirigidas al *carnavalón* socoromeño se solicita fertilidad agraria y abundante cosecha, en aquellas dirigidas al *carnavalón-camionero* de Molinos se solicita camiones y camionetas. Mientras en el carnaval precordillerano se hacen aspersiones y chayas a los productos agrícolas recién cosechados, en el carnaval de la playa Palo de Buque en Iquique los migrantes aymarás hacen aspersiones y chayas a sus vehículos motorizados: camiones, camionetas y autos. Esta transformación simbólica es transparente: se explica a sí misma y no requiere una decodificación de su significado.

5.3. *Sereno* (Grebe 1980, 1981). El mito de *Sereno* –Orfeo aymará, especie de fauno acuático que toca la flauta de pan– tiene aún vigencia en el altiplano y precordillera de la I Región. *Sereno* simboliza a la música aymará concebida como una melodía-generada-en-la-naturaleza, puesto que se cree que él genera las melodías en el contexto de las aguas subterráneas del inframundo (*manqha-pacha*). Así, la música surge de los sonidos y ruidos de la naturaleza en las aguas en movimiento de vertientes, manantiales, arroyos y ríos. *Sereno* (*Seren mallku*) y su esposa (*Seren t'alla*) residen en las aguas subterráneas rodeados por ocho animales sagrados, tres de los cuales –serpiente, lagarto, y sapo– son emblemáticos de *Sereno-agua-música*. Por ser creador de toda melodía, *Sereno* es el símbolo y patrono de la música. El no es solo el creador de las melodías andinas sino también el que proporciona las melodías e inspiración a los músicos; el que da habilidad para poder sincronizar durante la ejecución musical; el que proporciona afinaciones y timbres instrumentales justos a los instrumentos musicales; y el que hace de la música un poderoso medio de comunicación.

Por estas razones, los músicos aymarás rinden culto a *Sereno*, tanto en el altiplano y precordillera como también en sus nuevos lugares de residencia costeros y pampinos. En el altiplano, este culto se realiza en el *ojo de agua* o en la casa del *caporal* (jefe del conjunto musical) durante la víspera o antevíspera de una fiesta ritual y consiste en la tradicional *mesa* y *vilancha* (sacrificio de un gallo blanco u otro animal) complementadas con sahumeros y ofrendas a *Sereno*. En la zona urbana, se hace sólo en la casa del *caporal* antes de salir a la fiesta y consiste en sahumero, *mesa*, rogativa y, ocasionalmente, una *vilancha*. Este rito es practicado con regularidad por los *lakitas* y *tarkeadas* urbanas "para que los instrumentos no se malogren y toquen bien". En el carnaval de San Miguel de Azapa (1983), los principales elementos simbólicos rituales fueron: a) la sangre de un gallo blanco sacrificado "para dar más valor a la *tarka*"; b) el sahumero con *copala* "para que los músicos no peleen"; c) la *ch'alla*, aspersiones con *pusi* (alcohol de 90°) y cerveza sobre los instrumentos musicales "para que no se malogre el sonido"; y d) las invocaciones a *Sereno*, para que éste entregue "música al músico, memoria y ánimo para tocar mejor... y alegría" (Grebe y Barrientos 1983).

En Iquique y Arica, los *lakitas* urbanos se reúnen en casa del *caporal* antes de salir a una fiesta ritual. Se colocan los instrumentos sobre la mesa, realizándose luego un sahumero con *copala*. Cada pareja de músicos –que tocan respectivamente instrumentos macho y hembra– se persigna y ruega en silencio a *Seren mallku y/o* al santo de la fiesta: "Acompáñanos en el viaje. Que lleguemos bien a nuestro destino y regresemos bien a nuestra casa". Luego, se hacen aspersiones con coca, azúcar y alcohol *pusi* sobre los instrumentos musicales, rogando "que se porte bien el instrumento, que toque como de costumbre; y que no se pierda ningún instrumento". Una vez que todas las parejas de músicos han "hecho las veces", se prueba el sonido de los instrumentos tocando algún trozo. Llegado a su destino, el grupo de músicos repite la ceremonia. Al regresar a su hogar, ésta se vuelve a repetir una semana después en casa del *caporal*. Se dice que esto se hace para evitar un castigo del *mallku* o de *pachamama*.

5.4. *Astros* (Grebe 1980, 1981, 1983b). Los astros sagrados andinos –sol, luna, estrella y cruz del sur (*crucero*)– son representaciones simbólicas icónicas que aparecen frecuentemente en los petroglifos prehispánicos del Norte de Chile. Ellos atestiguan su remoto origen y relevancia cultural, corroborada por testimonios de los cronistas (Urton 1981: 196-204). En la actualidad, estos astros se relacionan con el equilibrio y orden cósmico; con la percepción del tiempo y espacio; con el ciclo agropastoril y los patrones de subsistencia; con el control de la vida humana, su conservación y restauración (ibid.: 68-85, 129-195; Grebe 1980: 145, 1981: 63). Estos cuatro astros sagrados son concebidos como una gran familia astral y como equipo de salud cósmico: el sol es el padre, la luna es su esposa y madre de las estrellas y cruz del sur, sus hijos, todos los cuales velan por la salud del hombre. Esta familia astral es asociada sincréticamente con entidades del culto católico. Así, el sol es el santísimo sacramento que resti-

tuye la salud; la luna es, al mismo tiempo, la virgen María y *pachamama*, la madre-tierra andina; las estrellas se identifican con los espíritus de los difuntos; y la cruz del sur (*crucero*) es la cruz cristiana.

En Isluga, la creencia aymará en la influencia de los astros para preservar y restaurar la salud humana es reactualizada en tres ritos terapéuticos astrales: *saludo al sol*, *comprar estrella* y *ánimo* (Grebe 1983b: 156). Ellos tienen lugar respectivamente al salir el sol, a medianoche y al ponerse el sol, utilizándose terapéuticamente la luz de los astros (ibid.: 157-162). La continuidad de estos ritos revela la vigencia de la mitología astral y de las funciones terapéuticas asignadas a los astros, los cuales se relacionan con "la fertilidad, reproductividad y salud como eje ideacional y centro de gravitación de su sentido de la existencia y supervivencia humana, de la vida y de la muerte" (ibid.: 156-157). La representación icónica de los cuatro astros sagrados está también presente en Isluga en los soles, lunas, estrellas y cruceros de plata que adornan las bridas de las mulas durante el carnaval; en la estrella tallada en piedra situada en el lugar más importante de la plaza del pueblo-Isluga, el muro próximo a la *mesa* de los líderes rituales; y en los *pasterios*, tabletas de azúcar con los astros sagrados representados en relieve, utilizados para los sahumeros terapéuticos.

En la fiesta patronal pampina de San Lorenzo de Tarapacá, la representación icónica del sol y la estrella andina cobra nueva vida en el contexto árido del desierto. El baile religioso de las *cuyacas*, uno de los más antiguos de las fiestas rituales de Tarapacá, reactualiza los astros en sus diseños trenzados con *hondas* (cordones de lanas con borlas de varios colores). De este modo, el sol y la estrella –y ocasionalmente la media luna– van tomando forma situándose a distintos niveles de altura en el transcurso de los movimientos prescritos por la coreografía de la danza ritual. Además, los astros son motivos centrales de la diadema del tocado (*panta*) de las *cuyacas*: el sol y estrellas en la indumentaria de San Lorenzo; y estrella y medias lunas en la indumentaria de La Tirana.

## 6. Identidad étnica

6.1. *Auto-percepción del migrante*. Algunos migrantes aymarás residentes en zonas urbanas dotados de mayor capacidad de observación y de una aguda auto-percepción étnica concuerdan en señalar que la identidad y auto-reconocimiento étnico es mayor en la zona urbana donde se produce el encuentro e interacción continuada entre los aymarás y la sociedad mayor. Un aymará emigrado hace 25 años afirma: "Mientras más nos adaptamos al pueblo o ciudad, más apreciamos las cosas altiplánicas del pueblo natal". Al mismo tiempo, estos migrantes aymarás lamentan la pérdida de las tradiciones en sus lugares de origen altiplánicos o precordilleranos: "A los chicos y chicas de hoy en Cariquima no les gusta bailar *rueda* ni vestir *ajxo*. En cambio, los que emigraron bailan *rueda* conforme con toda la vestimenta".

A su vez, los migrantes altiplánicos asentados en Camiña comentan el cambio cultural profundo experimentado en las comunidades aymarás precordilleranas de ese sector: "Aquí no se hace *mesa*. No se hace *floreo* aquí. No hay sikuras ni bandoleros, sólo *lakitas*; *banda* sólo cuando contratan para el patrono... *Yatiri* para remedios, ya no sabemos. El carnaval es diferente: puro guitarrero con bombo. Traen orquesta electrónica contratada". Un experimentado líder ritual de Isluga emigrado hace cuatro años a Pozo Almonte comenta en tono confidencial: "Ahora estoy echando de menos mi lugar de arriba. A veces me duele el corazón: echo de menos mi casa, mi tierra, mi ganadito... Aquí no se hace ninguna fiesta. No somos netos de este pueblo. No sabemos que costumbres tienen". Por esta razón, su familia se relaciona escasamente con los habitantes del pueblo. Otro migrante aymará de Alto Molle acota: "Volvemos siempre arriba. No queremos olvidar". Por otra parte, quienes se adaptan mejor son quienes se distancian de las pautas culturales aprendidas: "Yo no mantengo costumbres de arriba: puro trabajo no más"... "Yo llegué y no hice más costumbre. Antes decían que si no vilanchábamos se morían los ganados. Ahora no vilanchamos y no pasa nada"... "Me quedo por la vida. Uno tiene que estar donde pueda pasar mejor con su familia".

La creciente popularidad de los conjuntos instrumentales andinos nativos en las poblaciones de Arica e Iquique dan cuenta del carácter emblemático de su música para la autopercepción de la identidad étnica del migrante aymará. Un *caporal de lakitas* de Iquique afirma al respecto con orgullo: "Me identifico como nortino y como persona del interior al tocar las *lakas*". Pero sin



embargo, la aculturación de estos conjuntos aymarás urbanos se advierte en el paralelismo de su doble repertorio: el andino tradicional y el popular urbano.

6.2. *Percepción del observador externo.* Las opiniones recurrentes de nuestros informantes no aymarás destacan dos rasgos característicos en los migrantes aymarás: 1) son muy buenos comerciantes; 2) son "progresistas".

Un posadero de Iquique aporta juicios que ilustran cabalmente el primer rasgo: "Son buenos negociantes. Buscan y rebuscan. Compran barato y venden caro. Regatean y consiguen precios bajos. Son austeros, económicos y ahorrativos, poco generosos con los demás. Ahorran permanentemente. Guardan plata y la depositan en Bancos a interés... Son honrados y desconfiados del iquiqueño. Para pagar son responsables. Si no tienen dinero, pagan con verdura, queso o charqui. Son buenos choferes y mecánicos, atentos para cambiar sus vehículos cuando comienzan a fallar".

Un profesor de escuela, se refiere al segundo rasgo —el carácter "progresista" del aymará aludiendo al caso específico de la migración de islugueños a Camiña: "Primero acompañan a su padre en sus viajes de negocio a la precordillera. Después llegan solos a los quince o dieciséis años como jornaleros. Luego van ascendiendo: pasan a ser medieros, luego arriendan parcelas, luego compran una camioneta; y, por último, pueden llegar a ser propietarios de sus predios y algunos suelen casarse con jóvenes de Camiña... Son emprendedores y adaptativos. Se ajustan al medio con facilidad". En esto reside la clave para comprender su integración en marcha a la sociedad mayor. Tres factores han contribuido a este proceso: el incremento progresivo de los medios de comunicación y de transporte motorizado; el aumento de los niveles de educación formal en las nuevas generaciones aymarás; y la asimilación de un nuevo concepto de "progreso" que se da al interior de la sociedad mayor.

#### IV. Conclusiones y discusión

Los diversos puntos de vista de los aymarás recién expuestos permiten intentar responder y discutir en forma preliminar las implicancias de las dos interrogantes planteadas al comienzo de este trabajo: 1) ¿Cómo y en que medida afecta el proceso migratorio a la identidad étnica aymará? 2) ¿Es posible conciliar el proceso de integración del migrante aymará a la sociedad mayor con la preservación de su cultura tradicional?

En su calidad de conjunto de individuos autopercebido y autoidentificado, los migrantes aymarás poseen en común un conjunto de tradiciones no compartidas por otros individuos ajenos al grupo étnico aunque en contacto con él (De Vos 1982: 9).

En el área urbana, se reducen las posibilidades de mantener un proceso de retroalimentación cultural con el lugar de origen y el grupo de parentesco que aún reside en él; de hablar en su propia lengua nativa; de reactualizar su sistema de creencias y prácticas religiosas. En consecuencia, se produce una discontinuidad y falta de cohesión acentuada por una interacción interétnica adaptativa con los miembros de la sociedad mayor. Un intenso proceso de aculturación afecta actualmente a los migrantes aymarás, el cual también se insinúa con nitidez en los aymarás que aún no han emigrado. No obstante, a pesar de dicho proceso la identidad étnica del migrante aymará tiende a ser reforzada, como resultado de la interacción y confrontación continuada con miembros de la sociedad mayor en la cual se destacan las diferencias culturales propias en contraste con las ajenas. Todo ello favorece el autorreconocimiento étnico y la definición de la identidad étnica.

Puesto que este proceso requiere y genera una congruencia de códigos, valores y símbolos comunes, podría esperarse que una situación de contacto prolongada podría reducir las diferencias culturales entre el grupo étnico y la sociedad mayor. Pero en la práctica, el proceso es mucho más complejo. "La persistencia de grupos étnicos en situación de contacto implica no solamente criterios y señales de identificación sino también una estructuración de la interacción que permite la persistencia de la diferencia" (Barth 1969: 16). De este modo, se ponen en juego un conjunto de modelos prescriptivos que gobiernan las situaciones de contacto interétnico y que permiten articular algunos sectores o dominios socioculturales y desarticular otros. Al enfrentarse a "un conjunto de proscripciones en situaciones sociales que impiden la interacción interétnica en otros sectores, se aíslan partes de las culturas de su confrontación y modificación" (loc. cit.). En otras palabras, la interacción interétnica entre los migrantes aymarás y la sociedad



- EPSTEIN, A. L.  
1978 *Ethos and Identity*. London Tavistock.
- GREBE, María Ester  
1980 *Generative Models, Symbolic Structures, and Acculturation in the Panpipe Music of the Aymara of Tarapacá, Chile*. Belfast, The Queen's University of Belfast, Ph. D. Thesis, 2 vols.
- 1981 Cosmovisión Aymará. En *Revista de Santiago* (Museo B. Vicuña Mackenna), 1, pp. 61-79.
- 1983a Migración, Cambio Cultural y Transformaciones Simbólicas en la Primera Región de Chile. En *Primer Encuentro Científico sobre el Medio Ambiente Chileno* (Versiones Abreviadas), La Serena, CIPMA, Vol. II, pp. 1-3.
- 1983b En Torno a los Ritos Terapéuticos Astrales de Isluga. En *Chungará*, 10, pp. 155-164.
- 1984 Efectos Socioculturales en Cadena en el Pastoreo de Puna del Norte de Chile". En *Ambiente y Desarrollo* (CIPMA), I, 1, pp. 127-131.
- GREBE, María Ester y BARRIENTOS, Lina  
1983 *La Música Tradicional Andina y sus Estructuras Simbólicas en el Contexto Urbano de Arica y sus Valles*. Manuscrito inédito.
- NARROLL, Raoul  
1964 On Ethnic Unit Classification. En *Current Anthropology*, V, 4, pp. 283-312.
- PARSONS, Talcott  
1975 Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity. En N. Glazer y D. P. Moynihan eds., *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 53-83.
- SCHWARTZ, Theodore  
1982 Cultural Totemism: Ethnic Identity Primitive and Modern. En G. De Vos y L. Romanucci-Ross eds., *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 106-131.
- TENNEKES, Hans  
1985 *El Movimiento Pentecostal en la sociedad Chilena*. Iquique, Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CIREN).
- URTON, Gary  
1981 *At the Crossroads of the Earth and The Sky: An Andean Cosmology*. Austin, University of Texas Press.