

La formación colonial de la comunidad de Isluga

The colonial formation of the Isluga community

Hans Gundermann Kröll¹  y Héctor González Cortez² 

RESUMEN

En este trabajo se presenta la historia de la formación colonial de la comunidad de Isluga, ubicada en el altiplano de la actual región de Tarapacá. Se pone especial atención al paso de simple anexo ganadero a la condición de común de indios, primero en el marco general de un sistema laxo de ocupación, relacionado todavía con la existencia de tierras vacantes que facilitan la integración de forasteros, y luego con un sistema de ordenamiento social más rígido estructurado en torno a estancias localizadas definidas por filiación patrilineal, vinculado con la densificación territorial producida por el aumento de tributarios. Sostenemos que este proceso se debe entender en el contexto de dominación colonial donde se produce. Finalmente, a modo de conclusión, se retoma la discusión sobre la filiación de la comunidad de Isluga tal como ha sido descrita por la etnografía con estructuras mentales andinas.

Palabras claves: historia, comunidad, estancia, aymara, altiplano, Chile

ABSTRACT

This paper presents the history of the colonial formation of the Isluga community, located in the highlands of the current region of Tarapacá. Special attention is paid to the transition from a simple livestock annex to the status of common of Indians, first in the general framework of a lax system of occupation, still related to the existence of vacant lands that facilitate the integration of foreigners, and then with a system of more rigid social order structured around localized estates defined by patrilineal affiliation, linked to the territorial densification produced by the increase in tributaries. We argue that this process must be understood in the context of colonial domination where it occurs. Finally, by way of conclusion, the discussion on the affiliation of the Isluga community is resumed as it has been described by ethnography with Andean mental structures.

Keywords: history, community, estancia, aymara, altiplano, Chile

¹ Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM), Universidad Católica del Norte. Correo electrónico: hgunder@ucn.cl

² Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá. Correo electrónico: hgonzale@uta.cl

Por circunstancias que se pueden vincular con el desarrollo de la antropología en nuestro país, pero también por la influencia que ejerció John Murra sobre la arqueología, la etnohistoria y la etnografía surandina a través de la posibilidad de encontrar todavía vigentes estructuras andinas precolombinas, la comunidad de Isluga se transformó en un verdadero lugar de peregrinación antropológica, en tanto parecía representar quizás el único sitio donde se podía observar ejemplarmente lo que podía o debía ser la "tradición andina", y también las amenazas de cambio que se cernían sobre ella (Martínez, 1974, 1975a, 1975b, 1976, 1989; Cereceda, 1978; Provoste, 1979, 1980; Grebe, 1983, 1984; Gundermann, 1986; Gavilán, 1985, 1996; Dransart, 1988, 1991, 1996, 2002; Ortega, 1998; Aedo, 2008, entre otros).

En este trabajo se aborda un aspecto fundamental de esta comunidad, en tanto se describen las principales características que presenta el proceso de su formación histórica y su estrecha relación con las políticas de dominación colonial, desde su condición inicial de simple anexo pastoril hasta su conformación como un común de indios, donde se sientan las bases del ordenamiento social que encontrarán los antropólogos del S. XX. La información proviene de documentación presente en archivos o mantenida por los mismos comuneros hasta la actualidad, y que hemos podido recolectar a largo de un trabajo de poco más de tres décadas.

Isluga como anexo pastoril del pueblo de indios de Santo Tomé de Camiña

En 1575 el capitán Juan Maldonado de Buendía, siguiendo instrucciones del Virrey Francisco de Toledo, visitó y redujo las 226 localidades habitadas que encontró en la provincia de Colesullo o Moquehua (entre el río de Arequipa y el río Loa) a 22 pueblos, que incorporó en 13 doctrinas. En cada pueblo designó autoridades locales y estableció el monto del tributo que debía pagar. Tres años más tarde, Alonso de Moro y Aguirre, trazó los límites del Corregimiento de Arica, compuesto por seis repartimientos (Ilo, Ilabaya, Tacna, Lluta y Arica, Tarapacá, y Pica y Loa). Un documento localizado por Barriga señala que en el repartimiento de Tarapacá la población indígena fue reducida a cuatro pueblos: San Lorenzo de Tarapacá, San Antón de Mocha [Moneda], Santa María de Huaviña [Cayma] y Santo Tomé de Camiña (Barriga, 1940; Larraín, 1975; Advis, 1990; Urbina; 2017). Aunque previamente la población indígena había sufrido la acción de encomenderos y la instalación de los primeros españoles, la implementación de la política de reducción a pueblos inicia la formación de lo que será el espacio social indígena colonial en Arica y Tarapacá (Hidalgo, 1978). A partir del proceso reduccional se estructuraron jurisdicciones cacicales, que eran una pieza clave para la administración colonial en tanto contraparte indígena de los corregidores, y las doctrinas o curatos funcionales a la evangelización de la población.

No obstante, podemos preguntarnos por la efectividad de las reducciones en un espacio donde los recursos productivos para la subsistencia de la población se encontraban dispersos por las limitaciones impuestas por el régimen desértico de altura. De hecho, se ha insistido que las reducciones en los Andes meridionales estaban casi despobladas y que la gente residía en sus antiguas estancias y aldeas junto a sus ganados y chacras, cuando no estaba de viaje por intercambio y trabajo (Saignes, 1984; 1986). La administración española parece haber aceptado esta realidad (al menos no existen antecedentes en contrario). Incluso, en ciertos aspectos parece actuar con los anexos como si se tratara de unidades reduccionales (de hecho, se reconocía

un sistema de autoridades a escalas local y micro local). Consideraciones de este tipo permiten entender definiciones de deslindes de tierras agrícolas y pastoriles entre Chiapa, Sotoca, Isluga y Cariquima, que a inicios de la segunda década del S.XVII eran entonces anexos de Camiña, como se observa en el siguiente documento:

Don Lorenzo de Castro y Don Fernando de Loma Portocarrero, Corregidor y Justicia Mayor de la ciudad de Arica [...] Damos posesiones combenientes, mojones y linderos en la misma palca que es tierra comunicante con las de Chiapa y Sotoca y de la quebrada para arriba son de Chiapa, para bajo son de los Sotocas [...] [sigue la descripción de una serie de puntos] Cerro Prieto alli comunica con la linda grande, este es el partimiento con los Chiapa de Isluga y Conquima [Cariquima] con los de Sotoca, que son los anexos de Camiña (Paz Soldán, 1878:29-30).³

Durante el proceso de radicación Isluga era un anexo pastoril ubicado en la frontera de los Corregimientos de Arica y Carangas, que fue vinculado al pueblo (reducción) de Santa María de Chiapa, y años más tarde a la jurisdicción eclesiástica del curato de Camiña. Existe evidencia de que en 1578 ciertos sectores de lo que posteriormente será la gran comunidad de Isluga estaban relacionados con el valle de Chiapa. A juzgar por el documento citado sobre la delimitación de jurisdicciones territoriales de anexos, hacia 1612 o 1614 Isluga posee la jerarquía de un pueblo menor, sin duda aislado y con poca población, pero dotado de una organización local y un territorio reconocible como suficiente para garantizar la mantención de sus miembros y el pago del tributo.

La definición de sus límites con los anexos vecinos parece marcar el inicio de un proceso de autonomía que tendrá diversos desarrollos. Aunque no tenemos evidencia de la creación de Isluga como pueblo, ya figura en la documentación de principios del S. XVIII. Al parecer, durante el siglo anterior se habría ido consolidando una mayor autonomía de sus referentes vallesteros, seguramente favorecida por la disposición de tierras para sus actividades de producción agropecuaria, distribuidos alrededor del curso del río Isluga. Este espacio será la base física para la emergencia de la comunidad histórica (y de su poblado central) que articulará a las propiedades ganaderas y los linajes que persisten hasta hoy.

Originarios, forasteros y la densificación tardía del poblamiento de Isluga

La evidencia disponible señala que a inicios del S. XVIII la gran mayoría de los asentados en Isluga eran forasteros que provenían de pueblos, comunidades y estancias del Corregimiento de Carangas. Prácticamente todos los linajes considerados como los más antiguos de esta comunidad señalan esta proveniencia de sus antecesores. No es que durante el siglo anterior no hubiese

³ Según una versión publicada por los caciques de Isluga en 1918, después de describir las separaciones entre Chiapa y Sotoca, los límites entre Cariquima e Isluga se establecen en los términos siguientes: “[...] mojon llamado en la punta del Cerro de Quitané mojon llamado dos ojos de agua, uno pertenece a Ysluga y otro al de Cariquima, [...], mojón llamado pampa de Venara, hay dos mojones uno pertenece a Ysluga y otro al de Cariquima, mojon llamado alto de Osga, mojon llamado jurno vento hay dos mojones uno pertenece a Ysluga y otro al de Cariquima, mojon llamado piedra parada hay comunican con la linda grande [se refiere al Corregimiento de Arica en su deslinde con Lipez y Carangas] es este partimiento con los Chiapa, Ysluga, y Cariquima, de Sotoca, que son de los anexos de Camiña” (Documento Inédito 1).

habitantes en el lugar. De hecho, el Libro 4 de Bautismos de Chiapa del año 1655 registra una partida de bautismo de Isluga (Martínez, 1989:124). Las vegas y otras formaciones vegetales existentes en el lugar constituyen un espacio favorable para la crianza de animales, que se encuentra además próximo a las rutas que unían los valles de Tarapacá con Oruro y Potosí. Siempre hubo habitantes en Isluga, pero probablemente su número era pequeño. Esta condición se mantuvo o se agravó debido a muertes por enfermedades o a migraciones hacia los valles occidentales, en concordancia con la fluidez del asentamiento indígena de la época.

Todo indica que el asentamiento se fue densificando progresivamente a partir de finales del S. XVII, en un proceso que culminó con la presencia mayoritaria de forasteros. Su instalación señala que había tierras disponibles, y también personas dispuestas a ocuparlas escapando de la situación que vivían en Carangas (un corregimiento afectado por la mita de Potosí). Es importante subrayar que en el contexto de la política colonial la llegada de forasteros también pudo interesar a las autoridades políticas y eclesiásticas provinciales, así como a las autoridades étnicas locales de Chiapa y Tarapacá (a los que Isluga aparece relacionado de manera recurrente), por el interés de incrementar o pagar las tasas, repartos, contribuciones eclesiales y otras obligaciones.

La llegada de los forasteros antecesores de los linajes de Isluga se inicia a finales del S. XVII. Se instalaron en las mejores áreas disponibles para el pastoreo y el cultivo de quinua y papas en las proximidades del curso del río Isluga. Aprovecharon la disponibilidad de tierras, la existencia de "tierras vacas". Esta fue al parecer una situación bastante general en los Andes meridionales, especialmente respecto de áreas marginales o de altura (Sánchez-Albornoz, 1978). En un documento de 1722, Juan Jachura declara "con la decision de haverme venido a empadronar a este pueblo de Isluga", y solicita amparo sobre un terreno no ocupado "para que ninguno en algun tiempo me ande con que es suyo"; consultados los habitantes de Isluga, "todos a una voz han dicho que el parage Atusiga, hay un ojo de agua [que da origen a una vega], que esta parte pide, está descuerto y desamparado" (Documento Inédito 2). Procedimientos similares debieron ocupar los otros forasteros que llegaron a instalarse en Isluga, aunque a la fecha que se produce el amparo citado, las principales vegas de pastoreo y las áreas con mejores condiciones para el cultivo de papas y quinua estaban ya ocupadas.

Al no existir una población originaria de cierta importancia, la oposición entre originarios y forasteros no tuvo la significación social que sabemos tuvo en otras zonas (Sánchez Albornoz, 1978; Saignes, 1985), ya que no se expresó en una relación diferente con la tierra, con el poder y la autoridad local o con el rito y la religión. Si aparece en algunos conflictos, se refiere más a la condición de ocupante previo, que a la de originario propiamente tal (ocupante ancestral), en oposición a quien ha llegado con posterioridad, y por ello ubicable en la categoría de forastero. Esta clasificación aparece en disputas ventiladas ante las autoridades coloniales. Por ejemplo, en un reclamo de Martín Gomez contra Diego Mamani de 1736, al que califica como "indio forastero de Turco [que] quiere echarme de mis chacras y pastos que se me han dado para que me acoja con mi ganado lanar y pague mis tasas por ellos" (Documento Inédito 4), siendo que el reclamante también había llegado de fuera, pero antes. Otro ejemplo es de 1772, cuando Ambrocio Jachura, hijo de Juan Jachura, se declara originario, a pesar de que su padre era por propia declaración forastero, pero usa esta categoría para denunciar a José Vilca, "Indio Forastero y Ylacata de Cariquima quien pretende desposeerme de dichos Pastos por decir le pertenecen á el que no es pocible por ser el Intruso y Natural de Salinas" (borde norte del Salar de Uyuni) (Documento Inédito 2).

Los forasteros se incorporaron rápidamente a todas las esferas de funcionamiento comunitario. Este es el caso de Juan Jachura, forastero según su declaración en el documento citado de 1722, quien aparece en 1739 como Alcalde de Isluga. La integración debe haber sido favorecida por el pequeño tamaño de la comunidad, que en 1753 contaba sólo con 42 tributarios (Villalobos, 1979: 50). Sin embargo, el principal factor integrador lo proporcionaba el mismo sistema de dominación colonial. La condición de tributario implicaba la asignación de tierras y su reconocimiento (mediante las visitas y revisitas) o su confirmación (mediante amparos). La entrega de tierras constituía el derecho a su usufructo a cambio de la cancelación de tributos (de acuerdo con el pacto colonial) y de un conjunto de deberes con el Estado, con la Iglesia y con la propia comunidad de pertenencia.

Cuando Juan Jachura solicita en 1722 el amparo de tierras, anota que lo hace para poder *“acoger con mi mujer, y mis hijos, y mis ganados, y pagar las Reales Tasas de su Magestad, a que estoy obligado, y otros servicios que tenemos los naturales”*. (Documento Inédito 2). Medio siglo más tarde, su hijo Ambrocio, al solicitar un amparo por usurpación de sus pastizales por miembros del Aray Saya de Isluga, señala: *“he cumplido con todos los cargos y servicio del pueblo de mi naturaleza, tengo dado cumplimiento sin faltar un maravediz toda mi obligacion”* (Documento Inédito 2). Unos años antes, en 1768, Martín Gomez, ya muy anciano, quejándose de sus hijos, expresa que tiene que mudarse a mejores lugares para sortear diversas *“obligaciones lo primero a Dios y lo segundo a su Magestad”* (Documento Inédito 3). En 1780, Mariano Ramos de Taipicollo, en su nombre y el de su hermano Felipe, en una querrela contra su tío Thomas señala tener *“pasados mis obligaciones que me corresponden en mi pueblo y los demás servicios que con esto estoy en dicha posesion”* (Documento Inédito 4).

En el sistema colonial un campesino indígena era simultáneamente tributario, feligrés de la iglesia y miembro de un pueblo o una comunidad. Bajo el sistema de resguardos que se impuso con la reducción a pueblos, las relaciones de propiedad sobre la tierra se organizaron a través de las corporaciones comunales, que contaban con asignaciones de tierras de cultivo, pastizales, aguas y recursos forestales, si era el caso (Ots Capdequí, 1959). Una comunidad era una entidad definida lógicamente y jurídicamente –y, por tanto, vinculante– como algo anterior y por encima de los individuos. La condición para el acceso a la tierra era, en esa medida, la de ser comunero y este título se adquiría en cuanto miembro de un pueblo o una comunidad de tributarios de la Corona. El individuo se debía a la comunidad, que aparte de asegurar el derecho al acceso a la tierra, le exigía un conjunto de deberes, cuya manifestación práctica consistía en trabajo para la creación, mejoramiento o mantenimiento de infraestructura colectiva, la prestación de servicios (mensajería, guías, arriería), insertarse en el sistema de cargos civiles y religiosos, la participación, cuando les fuera requerida, en la defensa del territorio y de los intereses de la comunidad; todo lo que proporcionaba finalmente un sentido de identidad, en este caso el orgullo de ser Islugueño (o Isluga). En este sistema comunitario es donde adquirirán sentido los aspectos quizás más resaltantes del registro etnográfico, como los santos patronos y su estructuración de significados, el sistema vernáculo de los *uywiris*, los ritos propiciatorios de todo tipo, diversos aspectos del ceremonial colectivo y del simbolismo del espacio y del tiempo (Martínez, 1976, 1989; Aedo, 2008).

Hasta fines del S. XVII la presión demográfica existente sobre la tierra era todavía baja en Isluga. Esto facilitó la incorporación de nuevas unidades domésticas, de descendientes de los originarios y de forasteros que llegaban de otros lugares, mediante la estrategia de colonización de terrenos todavía desocupados o vacantes. La incorporación de forasteros pudo también ser reforzada por

matrimonio con mujeres del lugar. La autorización para el asentamiento o, más bien, la confirmación de la ocupación (ya que no es descartable que en numerosos casos le precediera una situación de hecho), tenía lugar a través de la acción de las autoridades coloniales y locales encargadas de empadronar a los nuevos tributarios, nacidos en la comunidad y forasteros. A través de este acto se les ponía en posesión de los medios productivos con los cuales asegurar su manutención y generar excedente para cancelar los tributos. El empadronamiento representaba el mecanismo formal de incorporación a la comunidad nueva o de origen como miembro adulto, y como tal beneficiario de los bienes que esta disponía por merced de la Corona. En contrapartida, tendrá que cumplir sus múltiples deberes, con el Estado colonial, con la Iglesia y con la comunidad.

El altiplano ha sido ocupado desde hace siglos por economías campesinas aymaras que desarrollan una ganadería extensiva de camélidos domésticos. En el caso de Isluga las tierras disponibles son de mayor aptitud para la crianza de llamas (aunque también existen alpacas y ovejas). La ganadería se desarrolla en amplios espacios con cubiertas vegetales de valor forrajero variable. Los dominios de los tributarios siempre fueron las estancias, las unidades espaciales de gestión económica en las cuales realizaban sus actividades productivas. Su disposición supuso en determinado momento establecer qué sectores de tierras y pastos correspondían a cada tributario o grupos de tributarios relacionados, es decir, donde terminaban sus terrenos y donde empezaban los de otro u otros tributarios. La confirmación o los cambios de los dominios se reforzaban periódicamente con las revisitas y la actualización de los padrones de tributarios, pero también en circunstancias excepcionales, como conflictos y desavenencias internas y externas que demandaban justificar la legitimidad de la posesión.

La documentación colonial que contamos para Isluga está compuesta básicamente por documentos de amparo emanados de la autoridad española, precisamente a propósito de disputas y conflictos de tierras surgidos durante el S.XVIII y la primera parte del S.XIX. El amparo consiste en un procedimiento relativamente breve y rápido por medio del cual se acudía a las autoridades coloniales para asegurar la posesión de la tierra dado que existía alguna situación presunta o manifiesta de conflicto, presión, amenaza o incertidumbre, que la ponía en entredicho. No se trata, en esta medida, de una figura jurídica perteneciente al llamado derecho sustantivo, sino al derecho procesal. No corresponde realmente a un título de propiedad, aunque en los hechos se haya procedido y actuado con ellos como si lo fueran. Implica la preexistencia de títulos o la existencia de justos derechos (a saber, los provenientes del "pacto colonial" que une un tributario al Rey). Es decir, lleva implícita una relación de dominio, de propiedad, previa o potencial, existente o invocable (Ots Capdequí, 1959:38-39).

En el caso de Isluga, los amparos pueden dividirse entre los que remiten a un problema latente y los que obedecen a un conflicto abierto. Con los primeros se busca prevenir una disputa potencial. Por ejemplo, *"para que ninguno en algun Tiempo, me ande con que es suyo el paraje de Atusiga, y para que no haya nada de esto, ruego a Vsamerced me ampare en dicho paraje"* (Documento Inédito 2). Los segundos, con conflictos como la irrupción de terceros en los pastos de la posesión o el cuestionamiento explícito de los derechos de alguno de los miembros por parte de otros de la misma estancia y linaje, por lo que el recurso a la autoridad cumple una función restitutiva:

nos querellamos contra la persona de Thomas Ramos, nuestro pariente, que faltando a la verdad a la justicia y a la religion que tenemos de parentesco desde nuestros abuelos, se

presentó ante la justificación de [Ud.] engañandole con sus falsedades y mentiras [...] [logrando] que se nos echase de la posesion de pastos que tenemos desde nuestros abuelos (Documento Inédito 5).

Los resguardos legales del primer tipo son más comunes a inicios del S. XVIII, mientras que los del segundo tipo tienden a presentarse más tardíamente, hacia finales del S.XVIII y principios del S.XIX. Esta frecuencia está relacionada con el proceso de densificación de la ocupación de los espacios ganaderos de Isluga; es decir, con la progresiva disminución de tierras vacantes. El aumento de la población local incrementa la presión sobre las praderas, lo que aumenta la posibilidad de tensiones y fricciones por el acceso a recursos.

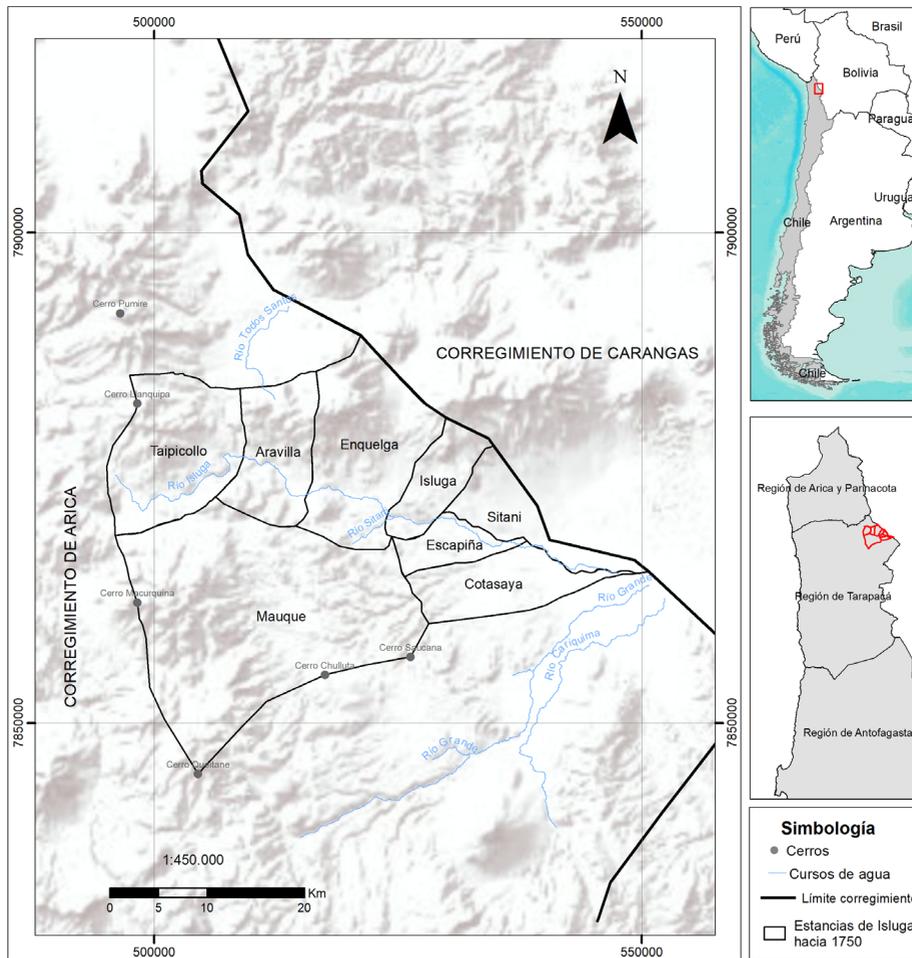
La definición del sistema de estancias ganaderas en Isluga⁴

La posesión material, los ajustes de radicación producidos con las revisitas y la acción normalizadora y restitutiva de los amparos fueron estructurando un ordenamiento del uso del territorio en Isluga. Este ordenamiento evoluciona desde una situación de ocupación más o menos laxa, como la existente a principios del S.XVIII, a otra bastante más rígida que observamos un siglo más tarde cuando se consolida un sistema territorial basado en estancias. El desarrollo del sistema de estancias en Isluga es correlativo con la formación de una estructura social comunitaria sostenida en grupos de parentesco patrilocales relacionados con la tierra y redes sociales comunitarias definidas por las alianzas matrimoniales y por el sistema de parentesco bilateral, circunscrito por la endogamia comunitaria y un fuerte sentido de identificación local.

Antes de la consolidación del sistema de estancias la relación con la tierra, las formas de tenencia y el asentamiento eran más fluidos y flexibles. El marco de referencia era impuesto por los recursos productivos disponibles en una zona determinada. Si existía necesidad o interés se ocupaba los terrenos que se encontraba vacantes y poseían potencial agropecuario. El sector ocupado podía albergar las unidades productivas surgidas por descendencia, en base a la relación de filiación patrilineal (como con los linajes que se consolidan con el régimen de estancias ulterior), pero también las surgidas por relaciones de alianza (a través de la incorporación de yernos y/o cuñados) o de simple vecindad (si se consideraba ventajoso que en el lugar hubiera más gente y existían recursos suficientes todavía para su instalación). Si la relación entre población y tierra se hacía crítica (en rigor la relación entre ganado y pasturas), la dinámica podía invertirse. Las nuevas unidades de descendientes tenderían a migrar buscando nuevas tierras o incorporarse a sectores ocupados por sus propios parientes políticos. Los “yernos” y potenciales vecinos, por su parte, no se interesarían en un lugar saturado, o bien se desanimaría su allegamiento. En este escenario no había crecimiento de las unidades productivas sino más bien un reemplazo de las existentes. La característica central de este sistema de ocupación territorial era su ductilidad y su capacidad para adaptarse a las coyunturas demográficas y sociales de las unidades campesinas. En tanto mecanismo de distribución de la tierra, su ventaja principal era, por lo tanto, su gran labilidad. Operaba, podemos presumir, siguiendo sólo un principio de saturación.

⁴ Para la ubicación de las diferentes estancias referidas en el texto, véase Figura N°1.

Figura N°1.
Estancias de Isluga hacia 1750



Fuente: Elaboración propia con base en antecedentes documentales.

En ese momento existía también el concepto de estancia, pero no correspondía necesariamente a la idea de unidad territorial exclusiva de un grupo patrilocal, como ocurrirá posteriormente, ya que estaba asociado a formas más fluidas de ocupación de tierras, significando algo así como “el o los espacios donde mantengo mi ganado”, “el ámbito más directo y cotidiano en el que trabajo”. Expresa la idea de asiento, de permanencia temporal e incluso de hogar. Aunque es un término de origen castellano, en este caso tiene una significación ligada a la experiencia de vida. Es la imagen de una unidad económica que con sus rebaños ocupa y establece un vínculo de posesión con uno o más espacios productivos exclusivos o compartidos dentro del territorio comunitario. Este es el sentido expresado en un documento de 1739, referido al linaje Ramos, cuando Pasirijo es descrito como el lugar de “machaje” (para mantener los machos de las tropas de llamas) de todos los que viven en las “estancias” de Ancuaque, Chaguane y Mulahibata (Documento Inédito 6), no porque sean distintas “estancias” (territorios particulares de personas o grupos particulares),

sino porque el territorio que incorpora esas “estancias” goza de un lugar de “machaje” en un sitio específico denominado Pasirijo.

El desarrollo del sistema de estancias está relacionado con el aumento de los tributarios. Los espacios productivos dejan de ser primariamente definidos como el resultado de una relación dinámica entre unidad productiva, rebaños y praderas, para situarse ahora como un territorio fijo, con límites conocidos que debían respetarse, independiente de la cantidad de hogares o rebaños que contuviera. Ciertamente, en su origen estos terrenos debieron establecerse en base a la cantidad de tierra que las unidades productivas asentadas en un sector requirieran para la crianza de sus animales, además de algún excedente marginal. Así lo atestigua, la instrucción del Teniente General de la Provincia de Tarapacá, Pedro Sanchez de Rueda y Zamora, que en 1720, cuando se está configurando el inicio del sistema de estancias de Isluga, ordena al alcalde de Isluga Lorenzo Ancoaque para que advierta a Martin Gomez de Enquelga que se abstenga de introducirse a los pastos de Aravilla, porque *“tiene bastantes pastos con que mantenerse”* (Documento Inédito 7); o el decreto que dos años más tarde la misma autoridad emite en favor de Pedro Flores, Nicolas Bernabel y Andres Mamane sobre los pastos de Aravilla, señalando *“que todos estos linderos que pertenecen a [los] pastos [de Aravilla] son suficientes para que se mantengan los tres hermanos”* (Documento Inédito 7). Pero esta relación más o menos equilibrada entre tierra y población fue cambiando más tarde de acuerdo con los avatares demográficos de cada grupo y la anterior fluidez de la localización fue reemplazada por asentamientos estables.

Los tributarios varones y el tributo se encuentran directa y establemente relacionados con recursos productivos específicos. En principio, los derechos de posesión de la tierra no era necesario que se transmitieran a los descendientes de este sexo, ya que ellos calificaban como tributarios al tener la edad estipulada para esa condición. Pero, cuando el acceso a la tierra de los nuevos tributarios se dificultaba por falta de nuevos terrenos que ocupar, salvo los que pudiesen encontrar en sus estancias de origen, donde contaban con la solidaridad de los parientes paternos, por la vía de los hechos la radicación de los nuevos tributarios descendientes tendió progresivamente a hacerse patrilocal. Aunque esta no sea la única fuente posible de explicación de este viraje hacia la patrilinealidad por parte del sistema social y de parentesco aymara, sin duda jugó un papel fundamental en este proceso.

Aunque la documentación no lo explicita, las mujeres en el altiplano sólo tienen acceso a la tierra a través de su padre cuando son dependientes, y de su esposo cuando establecen un hogar. Los documentos trasuntan esta situación. En Cotasaya, a Juan Jachura le sucede Ambrocio Jachura Challapa (más tarde Ambrocio Challapa), sucesión que se justifica por su condición de hijo y tributario. En la generación siguiente, estando Ambrocio Challapa ya anciano e inválido, sus dos hijos varones declaran que les fueron traspasados los derechos sobre determinadas tierras con la respectiva documentación porque a ellos les corresponde por estar su padre inhabilitado. Los descendientes de los hijos de Ambrocio, en pleitos sostenidos entre ellos hacia 1846, también defienden sus respectivos derechos a las tierras de la estancia en disputa por considerarse descendientes de los *“primeros asentados en el lugar”*. De todo ello existía la documentación correspondiente, la cual sirvió generación tras generación para confirmar los derechos de padres

y abuelos mediante nuevos amparos.⁵ En este proceso de certificación de derechos de posesión las mujeres están ausentes.

Por uno de los documentos emanados de los juicios seguidos por Felipe y Mariano Ramos contra su tío Thomas sabemos el modo como comprobaron sus derechos a la tierra. Lo hicieron mediante la presentación de amparos de tierras que lograron el objetivo de fijar su relación de filiación con el linaje Ramos y, por lo tanto, sus derechos sobre Taipicollo.⁶ De nuevo aquí las mujeres están totalmente ausentes, siendo difícil de creer que en el caso que se les reconociera algún derecho en ninguno de estos ejemplos haya habido causantes de sucesión femeninas. Otro ejemplo proviene de la estancia de Escapiña y se sitúa hacia 1804, con ocasión de una disputa entre tres hermanos por la demarcación de unas chacras (Documento Inédito 9). En su declaración uno de ellos señala que su padre era de una comunidad Caranga y que vino a asentarse en el lugar, donde llegó a tener tres hijos varones (los contendientes) y cuatro mujeres. En todo el documento es la única vez que se menciona a estas. Si se les hubiese reconocido algún derecho, sin duda habrían aparecido en el documento ya que involucraba el uso ganadero general de la estancia estorbado por la instalación de una sementera habilitada por uno de los hermanos varones. Simplemente ellas desaparecen de escena.

Los hombres tributarios poseerán la tierra y acogerán a sus descendientes, quienes los reemplazarán como tributarios. En estas condiciones, las unidades territoriales de reproducción económica pasan por la vía de los hechos a ser asociados a grupos de patriparientes, y los grupos de parentesco organizados según un principio de estructuración patrilineal se localizan en unidades territoriales excluyentes, las estancias. Tierra y linaje se identifican. A la larga, la transmisión de derechos se hace exclusiva y unimodal: sólo se entrega a los hombres descendientes de varones titulares de derechos. Puesto que la comunidad histórica es la que se reorganiza de este modo, ella toma la forma de un conjunto de grupos discretos. El sistema se hace progresivamente más rígido y las relaciones de parentesco político (que apelan a la solidaridad parental) y de amistad (basadas en consideraciones de conveniencia) son excluidas como mecanismos de acceso a la tierra y de obtención de derechos estables sobre ella. La exclusión de los "otros" (mujeres, aliados,

⁵ "Yo el juez de pas Don Ilario Gomes en cumplimiento de la comision a mi conferida asociado de Don Manuel Asencio de Lusa, el Cacique Don Mariano Mamani, y testigos de mi actuacion pasamos al lugar de los terrenos pastales que le disputa Matías Challapa á su primo Mariano Challapa y compartes, y teniendo a la vista los titulos que ha presentado el segundo... de ellos hemos encontrado: que Juan Jachura, visabuelo de los litigantes, pidió posesion de estos pastos y se le concedieron, en el año de mil setecientos veintidos por el Señor Don Juan Sanches de Rueda y Zamora. Que dicho Don Juan Jachura á su fallecimiento dejo dichos terrenos a su hijo legitimo Ambrocio Jachura y Challapa quien los disfruto por segunda pocecion que se le dio por el Governador Don Juan Antonio Beserra y el Casique Don Jose Lucay en el año de mil setecientos setenta y dos, y á su muerte dejo por hijos a Francisco mayor y menor. Que estos dos individuos hermanos, pidieron en tercera ves pocecion al Señor Subdelegado Don Jose Nestares quien la concedió en Veintinuebe de Octubre de mil setecientos noventa y cinco, comisionando a Don Basilio Gomes y por ultimo les dio posesion a los dos hijos de los mencionados Francisco mayor y menor, el Subdelegado Don Juan Bautista Zavala; con cuyos titulos de ... propiedad, habian tomado estos su parte por mitad de dichos terrenos. El primero hijo mayor Francisco a la parte del poniente que ellos llaman arriba, en cuya virtud los hijos de este que son Julian, Matias, Apolinar, Gregorio, y Mariano Challapa, han disfrutado esta herencia mas de treinta años, y el segundo Francisco menor habia recibido a la parte del naciente que llaman abajo, la otra mitad; la qual han disfrutado hasta la presente sus hijos Alberto y Mariano Challapa á quienes hoy les quieren despojar con alegatos de mala fé el citado Matias segun las presentaciones que se tienen a la vista, de un Expediente, hechas al juez de pas de Camiña Don Melchor Aranibar" (Documento Inédito 8.).

⁶ Dirán que "para imposición del Juzgado, presento con el juramento debido el documento de posesión que en el 12 de Abril de 1739 años dio a mis ascendientes, incluso los de Tomás Ramos, el Comisionado Dn Baltazar Dias Madueño, pr. el Teniente General qe. fue de esta Prova. Dn. Bartolomé de Loaiza. En el hallará Vd. qe. dha. Posesión se dio a Pascual, Pedro y Cruz Ramos en los pastos y Estancias nombradas "Ancoaque", Isnuri, Chaguane, Guacollo y Choje". - Nosostros somos descendientes de Cruz Ramos y sus nietos, como hijos de Juan Ramos, hijo de dicho Cruz. Tomás Ramos nro. perseguidor es hijo de Pascual Ramos y con esto tiene V. esclarecido que este injusto y mal tio, solicitó y alcanzó el despojo que se noa ha inferido, qe. clama por la posesión de setenta y tres años de posesión qe. hemos tenido desde nro. Abuelo Cruz Ramos" (Documento Inédito 5).

vecinos y amigos) condiciona un sistema de residencia patrilocal y la circulación espacial de las mujeres con ocasión de los matrimonios dentro de la comunidad histórica, que de este modo se transforma en endógama.

En relación con la tierra se configura, entonces, un sistema apropiado para controlar y retener al interior de cada grupo su patrimonio. Si esto es así, se trata de un sistema que opera muy mal como un mecanismo de distribución de población hacia donde existan mejores recursos y condiciones materiales y sociales más favorables. Su capacidad de adaptación a crisis y avatares demográficos es correspondientemente baja. En suma, un cierre de esta naturaleza se va expresando a medida que la relación entre tierra y población se va volviendo más restrictiva, el funcionamiento de las estancias se consolida con el desarrollo de grupos estrechamente emparentados y tiene lugar la delimitación precisa de sus territorios. En esa misma medida, el sistema social e incluso cultural aymara se va haciendo menos bilateral e incluyente y más patrilineal y exclusivo.

La rigidez del nuevo sistema se puede ejemplificar con la situación de Matías Mamani, oriundo de Pocovita, una “estancia” en el sentido antiguo, que quedó afectada por la definición de límites entre Enquelga y Caraguano, dos “estancias” en el nuevo sentido de unidades territoriales deslindadas, luego que los titulares de estas últimas arreglaran sus diferencias de límites y la componenda fuera ratificada por la administración republicana peruana en los años 1850-60 (la fecha no es precisa, aunque sí el período). En su alegato, Mamani argumenta que su familia poseía Pocovita desde hace tres generaciones (esto es, fines del S. XVIII) y que de la explotación de esas tierras vivía y pagaba al Estado las contribuciones semestrales, además de costear las diversas obligaciones que tenían con la comunidad, y que a pesar de esas circunstancias, Juan y Casimiro Mamani (de Caraguano) pretendían desalojarlo del lugar debido a que Pocovita fue afectada por la transacción que realizaron con los Gomes de Enquelga ante un Juez de menor cuantía de Camiña. Señala que incluso han amenazado con derribarle sus casas y construirse otras en ese lugar. La siguiente reflexión contenida en el mismo escrito toca de lleno el problema de la transición (como tendencia general) y la coexistencia de dos argumentos en relación con la propiedad:

“el unico modo qe la esperiencia nos presenta pa. poder [algún día remediar] los males qe amenasan á los abitantes de Isluga; nos parece consistir unicamente en uno de estos dos extremos. O que todos ellos vivan en el abenimto. procomunal qe an obserbado ntros antepasados mas de docientos años [es decir, la vigencia de un sistema de unidades territoriales dotado de suficiente flexibilidad para permitir una coexistencia pacífica], ó si se trata de deslindes, se hagan estos con tal generalidad, qe no quede un solo palmo de estas [tierras] sin mensurarse y dividirse, ni individuo alguno que no reconosca su pertenencia bajo de la mas estricta linea y como punto que qes impulsante designe los intereses de cada uno” [esto es, rigidizar el sistema de unidades en un grado tal que disminuyan los potenciales focos de conflicto, cuestión por lo demás muy poco probable] (Documento Inédito 10).

Camino hacia la depuración y pleno funcionamiento del sistema de estancias como unidades territoriales patrimonio de linajes, se observan situaciones que pueden apuntar tanto hacia un endurecimiento del principio patrilineal de acceso a la tierra, como hacia soluciones más flexibles, acomodaticias a las coyunturas y circunstancias particulares de las tensiones ocasionadas por los conflictos por la tierra. Se trata de fórmulas que parecen características del modelo de relaciones de propiedad previo y que, en forma de aspectos subordinados, pueden en ciertas

ocasiones activarse bajo el modelo patrilineal. En el primer sentido van dirigidos los esfuerzos de los Mamani de Caraguano por expulsar los habitantes de Pocovita (Documento Inédito 10), que hemos mencionado más arriba. Al segundo tipo corresponderían las siguientes situaciones que muestran las debilidades del sistema patrilineal.

Un primer ejemplo ilustra el desarrollo de un proceso, iniciado en 1773, de subdivisión de la estancia Toctucsaya, que tiene lugar entre Ambrosio Challapa, quien se queda con el sector Toctucsaya, y Lucas Challapa, su sobrino, quien se queda con el sector Colchane, ubicado en la otra banda del río Isluga. Lucas heredará su sector a su hija única Donicia (Documento Inédito 11), quien se casa con un García de la línea correspondiente a los ocupantes de Sitane y Hachauta. De este modo se inicia el desarrollo de un segmento de linaje que se va haciendo progresivamente autónomo. Visto en términos de una lógica unilineal, se asiste en cosa de dos generaciones al traspaso de la estancia de Colchane desde una línea de parentesco a otra, primero mediante una subdivisión dentro del grupo de filiación y, luego, a través de un matrimonio.

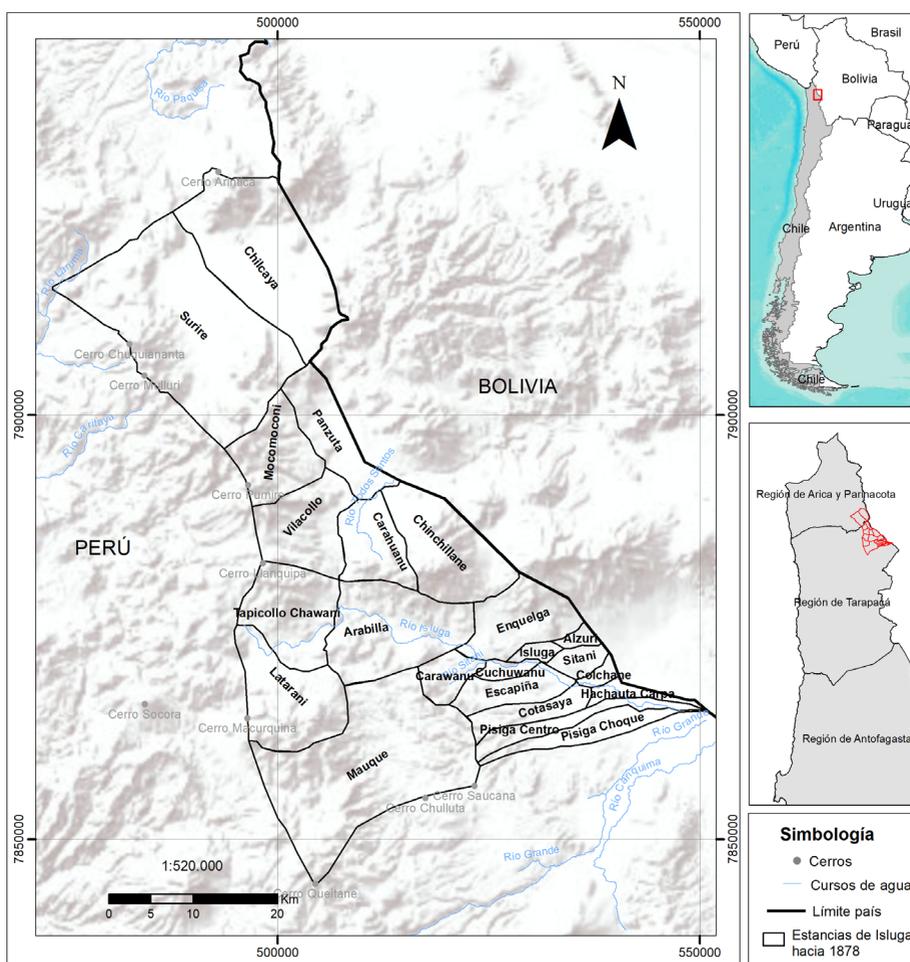
El segundo se presenta en un documento de 1830, donde José Mamani de la estancia de Canta, un sector de la propiedad de Enquelga, solicita al Subprefecto de la Provincia de Tarapacá que le ampare en la posesión de las tierras de la estancia homónima bajo la forma de una confirmación oficial de sus derechos. Para ello argumenta que *"pr. mi Abuelo Francisco Gomez, soy dueño de la estancia de Canta, pr. qe. soy de la rama de los Gomez, Casimiro, Mario Gomez, lo qe. es publico y notorio en mi comunidad, y la referida Estancia de Canta o parte de ella, qe. mi madre Maria Gomez, Hija de Francisco Gomez, mi mencionado Abuelo, la puso en posesion de la Dcha. Estancia, casas a dos hijos que somos, yo Jose Mamani y Ascencio Mamani* (Documento Inédito 12). Los hermanos buscan la entrega de un documento oficial que les permita comprobar la legitimidad de la posesión. Si la posesión era "pública y notoria", su preocupación radicaba en el origen de sus derechos, que arrancaban de su padre Manuel Mamani, ya fallecido, a quien *"lo solicitaron pa. casamto... prometiendole ponerle casa y lugar de pastos"* (de lo que podían dar fe las autoridades del pueblo, al igual que el cura y el Cacique de Camiña). Representa el temor de quienes, insertos ahora en el sistema de estancias patrilineales, perciben la precariedad de su situación al haberse integrado su padre a través del casamiento con una lugareña, bajo el amparo de su suegro. El principio de patrilinealidad se había subvertido, en favor de una modalidad de integración más flexible, por alianza matrimonial, como la que fue más frecuente cerca de un siglo y medio antes. En este caso, lo más probable es que se tratara de una hija única y que su padre, a objeto de dar continuidad a su posesión familiar, haya logrado imponer ante sus demás parientes Gomez la figura de un yerno. Pero, desaparecido el abuelo materno, la continuidad de la posesión de sus nietos podía ser cuestionada.

Un tercer ejemplo, también de Enquelga, proviene de un testamento fechado en 1872, mediante el cual Eugenio Gomez de Enquelga, ya de 99 años, casado con María Mamani, ya fallecida y con quien no tuvo hijos, deja los bienes y propiedades heredados de su padre Vacilio Gomez y los adquiridos por su trabajo, a su *"hermana Merceresa Gomez e [su] cuñado Toribio Condori e [su] subrino de nietos carnales, que son Pedro y Toribio Condori"* (Documento Inédito 13). Por tratarse de sus parientes más cercanos y únicos herederos, Eugenio de manera reiterada hace presente su voluntad de legarles todo lo que le corresponde: las casas que posee, chacras, corrales de ganado y los pastizales aledaños a algunas de las viviendas, señala deslindes, etc. Por último, insiste en la condición de heredera forzosa de su hermana Merceresa y recomienda que ella y sus parientes no

sean molestados. Esta insistencia es entendible sólo por lo que significa el traspaso de los derechos sobre chacras y pastizales en forma de herencia a una mujer casada y con hijos de un forastero, que consagró el surgimiento de un nuevo linaje, el de los Condori, como efectivamente sucedió. Los demás miembros de la estancia no intervinieron, o al menos no con la energía suficiente como para rechazar esas pretensiones. La comunidad más amplia, en tanto, parece no intervenir ya por aquel entonces en este tipo de líos internos de una estancia.

Estos ejemplos muestran situaciones anómalas en un sistema de transmisión de derechos sobre la tierra de carácter patrilineal que la densificación del sistema de asentamiento y los conflictos asociados contribuyeron a desarrollar. En sus intersticios se cuelan excepciones. El sistema patrilineal presenta debilidades, ya que no ha tenido siempre la fuerza suficiente para imponerse sobre los derechos individuales de sus miembros (cuyo modelo es el del tributario sujeto a amparo), que nunca se subordinaron totalmente a los derechos que podía invocar la colectividad, la comunidad o

Figura N°2.
Estancias de Isluga en 1878



Fuente: Elaboración propia con base en antecedentes documentales y etnográficos.

el linaje. Es cierto que en la gran mayoría de los casos funcionó el traspaso de derechos a los hijos varones, lo que salvaguardaba la relación individual y el interés colectivo. Pero, cuando no había hijos varones o simplemente no había hijos, había yernos o cuñados interesados en asentarse en el lugar, apelando a derechos de un suegro o de un cuñado sin hijos varones, viudo o soltero. Si alguien estaba dispuesto a ceder sus derechos por intermedio de una hija o hermana, y defender su decisión frente a los miembros de su linaje, se podía dar su incorporación. Para que ello ocurriera, debía existir en el grupo local un ambiente de tolerancia y de aceptación, que se facilitaba si el forastero candidato a miembro hubiese vivido algún tiempo en el lugar, fuera respetado y tuviera amistades o hubiese cumplido cargos religiosos en la estancia. De todas maneras, la concurrencia de estas condiciones era rara y por eso es por lo que en dos siglos y medio sólo uno, dos y muy excepcionalmente tres nuevos linajes se constituyeron en alguna de las estancias de Isluga.

A modo de conclusión: La formación tardía de una comunidad “andina”

En 1976 Gabriel Martínez planteó respecto a Isluga el siguiente problema, que no terminó de resolver. Reconociendo en la morfología del Pueblo de Isluga y la estructuración de su espacio habitacional y simbólico la organización de la comunidad en mitades, ayllus y estancias (entre otros análisis) y asociando esta estructura a formas arqueológicas de las inmediaciones del lago Titicaca, a varios cientos de km hacia el norte, así como a otras evidencias parciales de posible relación de Isluga con esa zona, se preguntaba por una antigua ocupación Pacaje; de manera alternativa, planteaba que sería *“igualmente interesante considerar la posibilidad de un modelo fundado en estructuras mentales tan hondas, de carácter andino meridional al menos, como para ser una de las opciones de elección cultural más factibles a la hora de repoblar (¿o de construir, propiamente?) Pueblo Isluga”* (1989:124, nota 11).⁷

En la documentación el término “pueblo” aparece desde los primeros documentos de amparo (*“este pueblo de Santo Tomas de Isluga”* se dice en 1705) y corresponde al llamado “común de indios”, que con el paso del tiempo pasó a llamarse comunidad. Se refiere como ya sabemos a los nucleamientos residenciales que, para fines administrativos, políticos, económicos y religiosos impuso el Virrey Toledo a finales del S.XVI, dotándolos de ciertos recursos productivos y bienes. Las unidades territoriales en que estaba dividido el espacio comunal son las “estancias”, que hemos examinado (cf. también Sánchez Albornoz, 1978; Rivière, 1982; Saignes, 1986). El término *saya* no aparece en la documentación, sino de manera conjunta con *manka* = abajo o adentro, o con *ara* = arriba. La expresión compuesta señala los términos de cada mitad de la bipartición de Isluga. En este contexto es equivalente a la expresión de “la mitad de arriba” o “la mitad de abajo”. El término *ayllu* también aparece, pero en relación con *mancasaya* y *arasaya*: cada una de estas mitades es un *ayllu*. El término no tiene que ver con la idea de un grupo de parentesco, sino con una división socioespacial y aparece recién hacia 1775-1780; esto es, en un momento en el que la matriz básica de las estancias de Isluga ya estaba perfectamente definida.

⁷ Los trabajos de 1976 del autor referidos a Isluga son “El sistema de los uywiris en Isluga” y “Estructuras binarias y ternarias en pueblo Isluga”, ambos se encuentran en Martínez, 1989.

Durante el S.XVIII era común en la provincia de Tarapacá denominar ayllu a las divisiones de un sistema, no siempre dual, que podía incorporar entre una y siete unidades socioespaciales (Villalobos, 1979). Lo más frecuente, sin embargo, era que un pueblo se compusiera de dos ayllus. Estas unidades corresponden a espacios económico-residenciales. Son sectores o áreas de producción donde laboraba un cierto número de tributarios. Son también unidades políticas, en cuanto segmentos de cabildos que generaban autoridades locales para un sistema de cargos civiles característico de las comunidades reduccionales. Son asimismo unidades rituales, si se piensa que a ellas correspondía uno de los niveles de concreción de un sistema religioso y ritual. Isluga en el S.XVIII aparece o como un ayllu ("*Pueblo Isluga y Ayllu de este nombre*"; Villalobos, 1979.:50) o compuesto de dos ayllus, como lo señala el documento de amparo solicitado por los hermanos Francisco Challapa mayor y menor, como miembros del "*ayllu de Mancasaya*" afectados por los indios del "*Ayllu de Arasaya*" que invadían sus pastales. En la documentación de los siglos XVIII y XIX no aparecen los ayllus San Juan, Kollana, Iska o Hacha, como los conocemos etnográficamente.

Sabemos que los ayllus de Isluga tuvieron vigencia aproximadamente hasta la primera mitad del siglo XX. Los ayllus como entidad colectiva no habrían tenido funciones económicas, ya que no correspondían a una unidad de terratenencia, explotación, circulación o consumo de bienes. La endogamia comunitaria seguía siendo a inicios de la década de los años de 1980 considerablemente alta todavía a nivel de las sayas, pero no en el nivel de ayllus. Hasta donde tenemos información, no había cargos de representación civil estructurados a partir de los ayllus, aunque hay indicios que el patrocinio ritual se organizaba en al menos uno de sus niveles a través de los ayllus.⁸ La adhesión e identidad colectiva parece darse al nivel de la estancia, de la mitad y de la comunidad, pero no en el del ayllu, donde el delineamiento de una frontera identitaria parece tenue y, de haber existido, era socialmente muy limitada. Radicaba en el campo del rito y las representaciones religiosas, aunque en este ámbito su incidencia era un tanto diluida con respecto a la de las estancias, por un lado, y de las mitades y la comunidad como un todo, por otro.

Si lo vemos en términos de estructuración del espacio social, durante el S.XVIII Isluga se organizaba como un sistema de estancias distribuidas tanto abajo como arriba del pueblo de Isluga. Será sólo durante las primeras décadas del S.XIX que, con más claridad en la parte baja, termina de definirse la organización de las estancias del sector alrededor de dos núcleos ubicados en ambas riberas del río Isluga. Estos núcleos terminarán correspondiendo a dos ayllus, presumiblemente a partir de cierto momento de ese mismo siglo. En el caso de la mitad de arriba, a la vuelta del S.XVIII, con el desarrollo de estancias ganaderas bien delimitadas, pudo adquirir sentido una oposición como la de Iska (chico, para Enquelga) y Acha (grande, para un grupo numeroso de estancias), como efectivamente llega a serlo, pero sólo a principios del S.XIX.

Estos argumentos llevan a pensar que el pueblo de Isluga, este espacio de instalación de forasteros se organizaba en una etapa intermedia de su historia colonial siguiendo un esquema de división simbólica y social andina simple, con una *marka* (el poblado) y dos *ayllus*, que se identifican también como mitades o *saya*. Los términos *ayllu* y *saya* serán intercambiables y denotarán las divisiones socioespaciales principales de Isluga. El período en que se ha construido y mantenido

⁸ En el recuerdo de los miembros del Iska Ayllu se registra que sus abuelos perdieron chacras de cultivo por tener que entregárselos a miembros del Acha Ayllu cuando estos cumplían pasantías rituales que les correspondían al Iska Ayllu, que no poseía un contingente suficiente de miembros como para efectuar una rotación adecuada de cargos rituales onerosos para sus medios.

una matriz de este tipo está relativamente definido. Va desde finales del S.XVII hasta inicios del XIX. Es la etapa de las mitades-ayllus y del pueblo ocupando una posición política y simbólica central. Es el tiempo en que la iglesia y los ritos se están desarrollando al nivel de las estancias y del centro ceremonial de Isluga. Es el momento histórico en el que el cabildo local y su sistema de cargos y representantes (*hilacatas*, *caciques*, “segundas”, etc.)⁹ están en pleno funcionamiento.

En suma, se trata de algo más de un siglo el periodo en que se instalan los tributarios, se desarrollan sus linajes y, junto con ello, se construye una comunidad andina. Además de alcanzar un desarrollo de unidades sociales de base (linajes y estancias), que le darán la fisonomía sociológica que le reconocemos en tiempos recientes. Simultáneamente se está produciendo el desarrollo de un esquema de ordenamiento simbólico, religioso y ritual del espacio comunitario. Es hacia el final de este lapso temporal que suponemos se introduce la incorporación de un eje de bipartición de las sayas, generándose cuatro unidades a las que se especificará con el apelativo de ayllus. El término ahora queda incluido en el de saya.

Kollana ayllu se relaciona históricamente con las propiedades de los García en el costado noro-riente del río Isluga. Este ayllu incluye Sitani (antigua propiedad de los García), Hachauta, Carpa y Colchane (en poder de los García y allegados Mamani) y Pisiga Centro (de otros García, pero a los que se reconoce relación histórica con los García de Hachauta, como allegados, quizá “yernos”, o algo similar; es decir una relación planteada en un código del parentesco). Es en definitiva un ayllu centrado en los García. ¿Qué hace un ayllu kollana en el Mankasaya de Isluga, en circunstancias que entre los ayllus aymaras de Tarapacá en el S. XVIII kollana aparece sistemáticamente asociado a lo alto, arajayllu o arajsaya? Tal parece que, dada la antigüedad del asentamiento de los García en esos lugares (tanta como decir, finales del S.XVII o principios del XVIII), y de la fuerza o influencia que alcanzó este linaje en determinados momentos, éste tuvo la capacidad de imponer en su favor la adscripción a una denominación prestigiosa como la de kollana.

Si Kollana tiene como base el linaje García, el Ayllu San Juan la tiene en linaje Challapa, cuyo asentamiento en la ribera sur del río Isluga es tan antiguo como el de los García de Achauta y Sitani. San Juan Ayllu está compuesto por Cotasaya, Escapiña y Pisiga Choque, estas dos últimas unidades desarrolladas durante el S.XVIII a partir de pertenencias de los Challapa. Dado que San Juan es el Santo Patrono de Cotasaya, es sugerente pensar que el nombre del ayllu se definió a partir de este patronazgo religioso. Lo mismo, asumir que esta denominación para una unidad de división social y simbólica andina es posterior a la definición de un santo patrono, ulterior por tanto a su constitución como estancia en la que se estableció un sistema ritual a escala microsociológica. Ello allega todavía otro elemento de juicio en favor del planteamiento de una complejización tardía de la organización simbólica y ritual del espacio comunitario de Isluga.

El caso de los dos ayllus de la parte alta sirve para ejemplificar, en un sentido inverso al anterior, que la organización simbólica del espacio social, si bien se pliega a las contingencias históricas

⁹ Una nomenclatura como la de *jilacata* pudiera llevarnos a pensar que existió continuidad de algún aspecto importante de la estructura e institucionalidad política indígena pre-toledana. Las funciones cumplidas por estas autoridades y el contexto en el que tenía lugar su desempeño consistían en el gobierno de la población indígena en un nivel micro regional y en otro local. Sus precisos alcances quedaban definidos por las ordenanzas coloniales. Ello nos conduce a creer que este tipo de denominación tuvo una función no desdeñable relacionada con la reproducción de aspectos simbólicos que permitieron armonizar una memoria política indígena con una estructura colonial. Nos parece más plausible un planteamiento de este tipo que el de aceptar la efectiva continuidad de algún aspecto central de las instituciones políticas antiguas.

y a determinaciones sociales y económicas -infraestructurales, diremos-, en otras mantiene, en cambio, una notable capacidad de perdurar a pesar de esa misma historia. El Iska Ayllu, es un espacio de tamaño menor, delimitado por la estancia Enquelga. La mayoría de las estancias del Ach'a Ayllu, en cambio, ocupan las cabeceras del río Isluga, el sector de Mauque y tierras de la alta cordillera que agregan más tardíamente, ubicadas al poniente y al norte. Entre estos dos ayllus se ha desarrollado un doble proceso. Por una parte, el acceso a tierras agrícolas de miembros de Hacha Ayllu en el Iska ayllu mediante los hechos mencionados, y un proceso más antiguo y paulatino de acceso a pastizales de gente del Iska ayllu en sectores del Hacha Ayllu (originando algunos linajes). En este caso, un mecanismo de flujo de individuos y derechos a la tierra entre uno y otro ayllu no descompone en el largo plazo la estructura simbólica y socioespacial del Araj Suya. Durante el período que examinamos esta mitad se reproduce y acomoda a las contingencias demográficas, sociales y económicas sin romperse.

Como se puede ver, es más factible inclinarse por la segunda de las dos posibilidades consideradas por Gabriel Martínez. Los repobladores de Isluga y los reconstructores del pueblo crearon una comunidad con arreglo a estructuras mentales andinas meridionales. Se posesionaron de ese espacio, ejercieron sobre su territorio múltiples prácticas y en ello lo significaron densamente con arreglo a -o fundados en- las opciones provistas por esa cultura y en la experiencia que tenían. Pero, es necesario señalar algo más para quitarle el dejo de atemporalidad y universalidad a la proposición de Martínez. Lo primero es que la organización social y espacial de los ayllus no parece ser del todo arbitraria. Para ser más preciso, no correspondería sólo a la aplicación de principios de organización simbólica del espacio social, sino que el orden resultante se adapta también a las características de un espacio social particular construido históricamente. Es decir, junto con el esquema simbólico de las mitades, ayllus, estancias, también se descubre una materialidad dada y un proceso histórico sobre la cual y en cuyo decurso se ejerce o se imprime un ordenamiento simbólico.

Referencias Bibliográficas

ADVIS, P. La doctrina de Tarapacá en el siglo XVI (Perfil administrativo-eclesiástico). *Revista Camanchaca*, 1990, N° 12-13, p. 76-92.

AEDO, J. Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga. *Estudios Atacameños*, 2008, N° 36, p. 117- 137.

BARRIGA, V. *Documentos para la Historia de Arequipa 1539-1558. Tomo II*. Arequipa: La Colmena, 1940.

CERECEDA, V. Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Isluga. *Annales: Economies, Sociétés et Civilisations*, 1978, Vol. 33, N° 5-6, p. 1017-1035.

DRANSART, P. Continuidad y cambio en la producción textil tradicional aymara. *Hombre y Desierto: una Perspectiva Cultural*, 1988, N° 2, p. 41-57.

DRANSART, P. *Fibre to fabric: the role of fibre in camelid economies in Prehispanic and Contemporary Chile*. Oxford, Tesis doctoral, University of Oxford, 1991.

DRANSART, P. Las flores de los rebaños en Isluga: la vida cultural de los ganaderos y camélidos en el norte de Chile. *Nuevo Texto Crítico*, 1996, N° 18, p. 29-39.

DRANSART, P. *Earth, water, fleece, and fabric: an ethnography and archaeology of Andean camelid herding*. Londres: Routledge, 2002.

GAVILÁN, V. *Mujer aymara y producción textil. El altiplano de Tarapacá*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, 1985.

GAVILÁN, V. *Mujeres y hombres en Isluga y Cariquima: Una Aproximación a las relaciones de género entre los Aymaras del Norte de Chile*. Quito: Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología, FLACSO, 1996.

GREBE, M.E. En torno a los ritos terapéuticos astrales de Isluga. *Chungará*, 1983, N° 10, p. 155-164.

GREBE, M.E. Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños*, 1984, N° 7: 455-47272.

GUNDERMANN, H. 1986 Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno. *Chungara*, N° 16-17, p. 233-250.

LARRAÍN, H. La población indígena de Tarapacá (Norte de Chile) entre 1538 a 1581. *Revista Norte Grande*, 1975, Vol. I, N° 3-4: 269-300.

PAZ SOLDÁN, M. *Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia*. Lima: Imprenta Liberal, 1878.

MARTÍNEZ, G. *Humor y sacralidad en el mundo autóctono andino*. Iquique: Universidad de Chile Publicación N° 5, 1974

MARTÍNEZ, G. *Introducción a Isluga*. Iquique: Universidad de Chile Publicación N° 7, 1975a.

MARTÍNEZ, G. Características de orden antropológico y socio-económico de la comunidad de Isluga (I Región). *Norte Grande*, 1975b, Vol. 1, N° 3-4: 403-426.

MARTÍNEZ, G. El sistema de los Uywiris en Isluga. En: J.M. Casassas y otros. *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige s.j.*, Antofagasta: Universidad del Norte, 1976, p. 255-328.

MARTÍNEZ, G. Estructuras binarias y ternarias en Pueblo Isluga. En MARTÍNEZ, G.: *Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales*. La Paz: Hisbol, 1989, pp. 109-148.

ORTEGA, M. *By reason or by force: Islugueño identity and Chilean nationalism*. Cambridge: Tesis doctoral, University of Cambridge, 1998.

OTS CAPDEQUÍ, J. *España en América. El régimen de tierras en la época colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

PROVOSTE, P. Diferenciación e integración social en el altiplano chileno. *América Indígena*, 1979, Vol. XXXIX, N° 4: 795-811.

PROVOSTE, P. Etnia y comunidad: los pueblos del altiplano de Tarapacá. Antofagasta: Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad del Norte, 1980.

RIVIÈRE, G. *Sabaya: structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas-Bolivie*. Paris: Tesis de Doctorado, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1982.

SAIGNES, T. Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (Siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665. *Jahrbuch für Geschichte* (Anuario de Historia de América Latina), 1984, 21: 27-75.

SAIGNES, T. *Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes*. Londres: University of London, Institute of Latin American Studies, 1985.

SAIGNES, T. Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (Siglos XVI-XX). En MORENO, S. y SALOMON, F. (compiladores). *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI-XX*. Quito: Abya Yala-MLAL, 1986, pp. 91-135.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, N. *Indios y Tributos en el Alto Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

VILLALOBOS, S. *La economía de un desierto. Tarapacá durante la Colonia*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1979.

URBINA, S. Poblaciones y autoridades de *Tarapaca*, desde la incorporación al *Tawantinsuyo* hasta la organización del estado colonial (siglos XV-XVII). Santiago: Tesis para optar al grado de doctor en Historia, Universidad de Chile, 2017.

Documentos inéditos:

1. Antecedentes y documentos relacionados con sus títulos de dominio. Imprenta de "El Mercurio", Pisagua. Documentos relativos a las tierras poseídas por la comunidad de Isluga desde tiempos coloniales y gestiones realizadas ante el gobierno de Chile para su reconocimiento como comunidad por los caciques de Isluga don Juan Castro y don Tomás Mamani, 1918.

2. Archivo Notarial de Pisagua, vol. 55, N°6, fj.9v, 1955. Documento del primer poseedor de las tierras de Cotasaya Don Juan Jachura, 1722.

3. Documentos del linaje Gómez de Enquelga fechados en 1736 y 1768, a nombre de Martín y Francisco Gómez, solicitados por sus descendientes Ilario y Baltazar Gómez y otros en 1828 y 1830. Copia manuscrita perteneciente al Sr. Mariano Challapa, Isluga, 1986.

4. Archivo Notarial de Pisagua. Protocolización: Mamani Supanta, Primitivo Feliciano, Documento. Vol. 55, N°58, fjs.119-124, 1956.

5. Archivo Notarial de Pisagua. Registro de Escrituras Públicas, Protocolización Documento de Actuación Judicial, 22 de octubre de 1915.
6. Notaría Audilio Jiménez Gamonal. Pedimento de amparo de Pascual Ramos y otros. Protocolización Nº 809, fjs. 1317 vta., 25 de julio de 1972, Iquique.
7. Archivo Notarial de Pisagua, Registro de Escrituras Públicas. Protocolización de Challapa y Cayo Pablo y otro, Nº 246, fjs. 134-135, del 6 de junio de 1902.
8. Expediente de Litigio entre Mariano y Matías Challapa y otros de Cotasaya por división de pastizales y tierras de cultivo. Copia fechada en 1846, facilitada para su consulta y fotocopiado por el Sr. Ramón Challapa, Iquique, marzo de 1982.
9. Archivo Notarial de Pisagua, Registro de Instrumentos Públicos, fjs. 88, 6 de noviembre de 1931.
10. Archivo Notarial de Pisagua. Nº 30, año 1965, Procolización de Documento solicitado por don Manuel Vilchez Chamaca, referido a Pocovita en Enquelga, sin fecha.
11. Testamento de Lucas Challapa, copia manuscrita facilitada para su consulta por don Mariano García, Colchane, Isluga, 1987.
12. Documento de José Mamani de Enquelga. Copia facilitada por el Sr. Alfonso Flores, Arica, 1987.
13. Testamento de Eugenio Gómez, Isluga, enero 20 de 1872. Copia manuscrita en poder de Ambrosio Condori, comunero residente en Enquelga, 1985.