

CARACTERISTICAS DE ORDEN ANTROPOLOGICO Y SOCIO- ECONOMICO DE LA COMUNIDAD DE ISLUGA (I REGION)

GABRIEL MARTINEZ S. A.
Universidad del Norte, Sede Iquique

RESUMEN

El artículo presenta un estudio de las comunidades del sector de Isluga (altiplano de Iquique, I. Región), desde un ángulo antropológico y socio-económico. El área estudiada es de 200.000 há., y tiene una población aproximada de 2.000 personas, la mayor parte hablantes del aymará. Se examinan las instituciones básicas (familia, estancia, *ayne*), las formas de organización social, territorial y política, destacando las supervivencias prehispánicas. Se discuten aspectos de los cambios culturales observados.

Se examina luego el problema poblacional, constatándose una tendencia general a la estabilidad, y aún a un incremento, con respecto a niveles de hace 80 años. Se realiza un minucioso recuento, por *ayllus* y estancias, de la población, y se discuten los tipos de migraciones observados en el área. Finalmente, se investiga la situación económica (fuentes de producción, mercados) y las posibilidades de progreso en esos rubros (ganadería, agricultura), como alternativa para el desarrollo de esas poblaciones.

1.—Antecedentes.

El grueso de este trabajo constituye la base de un "Informe (I^a Región) sobre Isluga", pedido por la Oficina Regional de Planificación para reunir antecedentes sobre el altiplano iquiqueño que le permitan hacer un diagnóstico acertado de la situación y planificar adecuadamente el desarrollo de la microrregión.

El presente documento conserva los objetivos iniciales: no se propone otra cosa que aportar material informativo que pueda dar una visión más o menos de conjunto, aunque externa, del estado de situación en el sector de Isluga, en función de una perspectiva tácita de desarrollo programado. Esta intención, sumada al proceso de conocimiento que hay en general sobre nuestro altiplano, da necesariamente un predominio a la parte descriptiva que no hemos podido evitar.

ABSTRACT

The present paper presents a study of the Indian communities of the Isluga Sector (I Region, highlands of Iquique), from an anthropological and socio-economic point of view. The area studied covering a surface of 200.000 há (80.000 acres) has a population of nearly 2000, most of them Aymara-speaking. Their basic institutions (family, *estancia*, *ayne*), the forms of organization: social, territorial, as well as political, are here discussed, pointing to the many prehispanic survivals. The cultural changes observed, are also studied.

The demographic problem is also analysed, revealing a general trend to population stability and even increase, in comparison with levels of 80 years ago. A careful population inventory of *ayllus* and *stancias* and a survey of the types of migration detected in the area are proposed.

Finally, the economic situation (sources of production, markets) and the possibilities of progress in these aspects (agriculture, cattle raising) are presented as an alternative to these communities.

Esa misma intención, inevitablemente también, pone de relieve el grave estado de situación de la investigación antropológica y de las ciencias sociales en general, referida a nuestro Altiplano, y al sector de Isluga en forma específica. Este documento es, en cierta medida, un inventario acerca de los temas básicos que requieren investigación. Los datos que se entregan y los problemas que se señalan no pasan de ser observaciones y estimaciones personales, fruto de una convivencia de dos años con la población de Isluga, a raíz de nuestro trabajo en el Programa de Artesanía Aymará y en los proyectos propiamente universitarios que impulsamos. Pero no son de ningún modo resultado de investigaciones sistemáticas —tarea para un equipo de especialistas— a las que no podrían pretender reemplazar.

De este modo, la investigación básica en ciencias sociales en el sector de Isluga está esperando, y es labor tan urgente como la investigación básica en ciencias naturales, que también está muy atrasada en el Altiplano y debe ser correlativa a la anterior.

2.—Ubicación Geográfica. Datos generales.

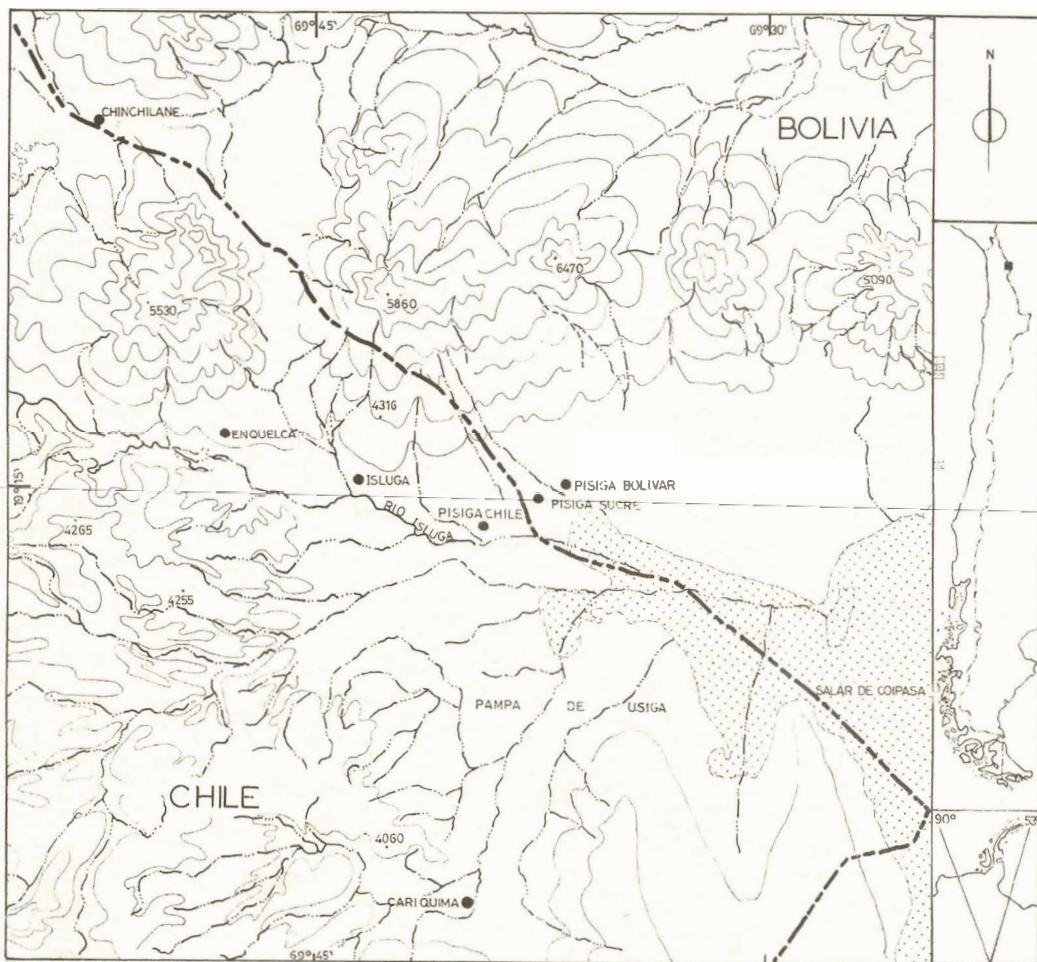
Lo que hemos llamado “Sector Isluga” —para los efectos de nuestra propia labor allá arriba— es ese territorio del Altiplano de Tarapacá, colindante con Bolivia, que hasta hace poco se identificaba administrativamente como “Tercer Distrito Isluga, subdelegación Los Cóndores”, del Depto. de Pisagua de nuestra provincia, ahora Primera Región Tarapacá. Se extiende desde el portezuelo del Cerro Capitán, por el Norte, en el límite con el Depto. de Arica, hasta unos 15 ó 20 kilómetros antes de Cariquima, sobre el camino que une Colchane con Cariquima, por el Sur. Por el este el límite es la frontera con Bolivia. Por occidente no conocemos bien los deslindes, dado que éstos se desarrollan en pleno sector cordillerano, deshabitado y de uso poco frecuente para nosotros. En la práctica de los pobladores, sin embargo, esta línea corresponde a la barrera natural de las altas cumbres, marcada por las Apachetas, que separa la Precordillera del Altiplano, y así también lo entendemos nosotros. (ver Fig. 1).

Se trata, pues de un extenso territorio de alrededor de 200.000 hectáreas, habitado por una población aymará próxima a los 2.000 habitantes, que vive entre alturas de 3.500 y 4.000 mts. y más, en caseríos: “estancias” (1) que oscilan desde unas 5 familias (unidades conyugales) hasta 30 ó 40 familias. Dedicada tradicionalmente esta población a la ganadería (auquénidos y ovinos) y a la agricultura (quínoa, papas), practican una economía de autoconsumo con intercambio en base al trueque de productos con las quebradas de la precordillera y pueblos bolivianos cercanos. Llevan una vida rústica de pastores-agricultores que para la gente de ciudad resultaría áspera y primitiva, en un clima rudo que sin la existencia de equipamiento comunitario se haría difícil de soportar.

En efecto, en ninguna estancia hay servicios de agua potable (se extrae de pozos y vertientes), alcantarillados y electricidad. En el sector no hay Oficinas de Correos, Registro Civil o Gabinete de Identificación. Para estos servicios la gente debe ir a Chiapa o a Camiña, pueblos de quebradas distantes 3 a 4 días de camino a pie, atravesando la cordillera. Pese a que hay varios dueños de camiones en el sector, no hay un servicio regular de carga y de pasajeros hasta Iquique. Y el transporte se hace por completo aventurado e imprevisible para los habitantes. Hay cuatro escuelas de enseñanza básica. El centro administrativo está en Colchane (a 273 Kms. de Iquique; 7 a 9 horas de viaje, normalmente), donde hay una Tenencia de Carabineros, una Estación de Corfo (Cosa Llupu), una de las escuelas y una estación de radio de ENTEL, muy poco utilizada por los pobladores.

(1) En lo sucesivo utilizaré el término “estancia” en el sentido que se le da en Isluga: el de caserío, poblado o pequeña aldea.

ISLUGA



- LIMITE INTERNACIONAL
- CENTRO POBLADO
- CURVA DE NIVEL
- ESCURRIMIENTO DE AGUA

5 0 5 10 15 KM

INSTITUTO DE GEOGRAFIA U.C.

FUENTE: IGM CP 1:250 000 1969

AUTOR: LUIS BRAHM

DIBUJO: FRANCISCO SANCHEZ

Hay dos canchas de aterrizaje, una en Colchane y otra en Mauque, pero esta última en estado de abandono.

Por razones seguramente explicables, los problemas más graves del sector - salud y abastecimiento alimenticio - son escasamente atendidos por los organismos correspondientes. El último, especialmente agudo para los habitantes alejados de Colchane, tampoco logra ser resuelto con el comercio local establecido: dos o tres pequeños almacenes en la parte de Pisiga, que están también sujetos a las dificultades de transporte. Las desventajas del cambio de moneda hacen, por otro lado, imposible solucionarlo en los pueblos bolivianos inmediatos.

Los caminos dentro del sector no son tan malos, como pudiera creerse. El camino internacional de Huara a Colchane (que se prolonga hasta Oruro, en Bolivia), está últimamente mantenido en muy buenas condiciones por Vialidad. Pese a ello la temporada de las lluvias de verano (el mal llamado "invierno boliviano") resulta casi siempre insuperable y por lo general, el tránsito se corta en varias oportunidades durante esta época.

Para los habitantes su centro verdadero es Pueblo Isluga, que le da el nombre a todo el sector. (2).

3.—Unidad territorial-cultural. La Comunidad de Isluga.

Pudiera creerse a primera vista que el sector de Isluga es una mera designación territorial y administrativa que no corresponde a ninguna realidad humana sustancial. Es un error. Isluga es una unidad territorial-cultural bien precisa, de límites y caracteres bastante nítidos que la distinguen de los sectores adyacentes del altiplano chileno. En un castellano colonial, todavía vivo en muchas expresiones, se oye de vez en cuando decir "la parcialidad de Isluga" o "la partida de Isluga".

¿Qué constituye esta unidad? Si bien no es decisivo, el sentido fisiológico mismo del territorio contribuye al fenómeno. Utilizando una nomenclatura especial, que después aclararemos, todo el sector está dividido en dos partes: *Arriba* y *abajo*. La parte de *arriba*, más alta, se desarrolla decididamente en medio de sistemas locales de cordones montañosos que van delimitando toda una secuencia de pampas elevadas y extensas, alternadas con gargantas estrechas, por las cuales transcurren los cursos que conforman los bofedales; particularmente de la hoya del río Isluga (3), deslizándose según el declive del terreno hacia el Salar de Coipasa, en territorio boliviano, donde desagua. De suerte que toda la parte de Arriba del sector constituye un territorio de unidad claramente delineada por accidentes naturales que definen su contorno. La gente de Arriba se reconoce a sí misma como gente de un ámbito geográfico peculiar, distinto al de abajo; en el canto de saludo al cacique, para Carnavales, el estribillo dice: "Somos cordillera y estaba lloviendo", o bien "Alto cordillera venimos llegando".

En la parte de Abajo, al contrario, el terreno se abre ampliamente hacia el sur-oriente en vastas planicies ondulantes que se despliegan hasta los márgenes del Salar de Coipasa y hacia las pampas de Cariquima, adquiriendo el aspecto típico de paisaje altiplánico, que la parte de arriba no tiene en general. La unidad del territorio aquí abajo, disuelta por la ausencia de fronteras naturales, parecería corresponder, sin em

(2) En este documento a veces hablamos de Isluga como sinónimo de todo el sector, otras veces como sinónimo de Pueblo Isluga, y otras, de la comunidad. Dependerá del contexto su significado. La localización geográfica exacta de Isluga Pueblo es, según L. Riso Patrón (1924): 19° 15' Lat. S. y 68° 44' Long. W.

(3) Posee aguas de buena calidad. Después de juntarse con el río Arabilla su lecho, que apenas medía unos 40 cm. de ancho, se ensancha y su fondo se hace cenagoso de modo que no se le puede atravesar en cualquier parte. Recibe, sucesivamente, los nombres de Sitani y Pisiga y se pierde en la ciénaga de Pisiga antes de llegar al Salar de Coipasa. (Riso Patrón 1924: 43).

bargo, a alguna realidad histórica cultural que desconocemos. Si bien todo hace suponer que los límites naturales del sector están dados por las márgenes del Salar de Coipasa, nuestras indagaciones señalan que las estancias bolivianas que se ubican en la Pampa de Pisiga, se han sentido “del otro lado” desde hace mucho tiempo atrás y no formando parte de la comunidad de Isluga. De manera que *Pisiga Qollqe* y *Pisiga Moya*, nombres reales de Pisiga Sucre y Pisiga Bolívar que aparecen en los mapas, parecen haber gravitado siempre hacia algún centro del lado boliviano, que no conocemos; y no hacia Isluga. (4).

Pero lo definitivo, desde luego, para dar este sentimiento de unidad está en el hecho de que Isluga conforma una comunidad completa, que sigue en todas sus líneas fundamentales el patrón andino (5) de vida que constituye ese “ser total, concreto y compacto” definitorio del campo del antropólogo.

Acaso las circunstancias de un relativo aislamiento han hecho aquí algo más lento el proceso de aculturación, de modo que Isluga aún guarda la fisonomía de la comunidad andina tradicional: la organización social, familiar, las formas cooperativas de trabajo, la propiedad común de bofedales y pastizales, la moral comunitaria, las formas de lo religioso, la música, las artesanías, particularmente los tejidos, que han conservado plenamente las técnicas, formas y calidades tradicionales (6). Todo ello se traduce, además, en un sentimiento localista bastante vivo en la población, que se autodefine con cierto orgullo como “islugueña” y que tiene un Pueblo Isluga (7) y en su patrono “Santo Tomás Patrón, Señor de Isluga”, sus símbolos más visibles.

Datos recogidos entre gente de *Isk'a Ayllu* parecerían indicar, en cambio, un origen más cercano, incluso reconstituible. Conclusión que tampoco es obligadamente válida para toda la comunidad.

Las expresiones con que recién hemos caracterizado la comunidad en general no deben dar, sin embargo, la imagen de un mundo estático, regido sin problemas por las normas, instituciones y valores tradicionales. A nuestro modo de ver, el proceso de desintegración de la comunidad, por presiones externas e internas, hace ya tiempo que ha comenzado. Aunque todavía no es dramático ni insalvable, no podemos cerrar los

-
- (4) El trabajo de Larrain, relativo a la población de Tarapacá en el siglo XVI (en este mismo número de *Norte Grande*) aborda exactamente este tema. Llega a la conclusión que los poblados altiplánicos del sector actual chileno, debido a la demarcación de hitos fronterizos entre las provincias de Arica, Corangas y Lipas (hecha por el Virrey Toledo antes de 1578), dependían jurisdiccionalmente de los pueblos de Camiña, Chiapa y, tal vez, Tarapacá. Vea Larrain, párrafo 4. 3. 2., b), c) y d).
 - (5) Por “patrón andino”, “comunidad andina” o “cultura andina” entendemos aquí no necesariamente un modelo precolombino, difícil de establecer, sino ese modelo resultante de una admirable fusión de lo autóctono con lo hispánico-colonial, donde ambas raíces están presentes pero inseparables.
 - (6) Los tejidos incluso sugieren fuertemente un estilo local bien diferenciado. Ni en las comunidades bolivianas que conocemos, ni en el altiplano ariqueño, ni en las estancias de Cariquima en que hemos estado, hemos visto el uso de los colores, de motivos, signos y símbolos en estas combinaciones tan características de aquí que —siguiendo una expresión corriente en otras comunidades andinas— permitirían hablar de una “lengua de Isluga” en los tejidos. Naturalmente, no nos atrevemos a hacer una afirmación definitiva todavía, mientras no investiguemos el problema. Cosa que entra en nuestras intenciones.
 - (7) No hemos podido encontrar en nuestros diccionarios de aymará o quechua la raíz “islo” del topónimo “Isluga”. Es cierto que nuestro material es menguado (carecemos de dos herramientas tan decisivas como son el Bertonio y el González Holguín). Se nos ha informado que en Alto Camiña hay una pampa llamada “Islo”, de donde pudiera provenir el nombre Isluga. (Por esta pampa, según la leyenda, atravesó el Señor Santo Tomás, en su huida de Camiña, su lugar de origen, de donde salió disgustado por la indiferencia de los lugareños, para venir a instalarse en Isluga). La única referencia que hemos encontrado es Carlos Keller, que hace de Isluga una palabra cunza. (Medina 1952, Introducción: XLIV).

ojos al sentido que lleva, ni podemos dejar de prever el resultado. Precisamente nos proponemos abordar tres planos donde se da una situación que encierra gérmenes de conflicto: el organizativo social, el económico y el ideológico, sin pretender otra cosa que señalar algunas líneas de problemas.

Las exigencias del trabajo práctico inmediato nos han impedido realizar una labor de investigación histórica, de suerte que desconocemos los orígenes y filiación de los isluga. Por razones lingüísticas, suponemos que son de la estirpe de los carangas (8), o en general, de ese conjunto que éstos formaron con los *ullka*, *llipi* (lípez) y *chicha*, que *Phawaj Mayta Inka* (9), sometió al incario por orden de *Wiraqocha*, según Garcilaso (1959: 193-194).

La presencia, muy próxima a Pueblo Isluga, de dos o tres conjuntos de chullperíos, (10) más el hecho de que Pueblo Isluga mismo esté construido casi al pie de un cerro con pukara (Pukar Qollu), hablan de un asentamiento humano bastante antiguo —y debe suponerse— continuado, aunque no necesariamente aymara desde sus comienzos (11). Sin embargo, la existencia de un *ayllu Kollana* entre los ayllus de la comunidad sugeriría para algunos una ocupación aymara bastante remota, criterio éste que no es definitivo en absoluto (12).

4.—ORGANIZACION SOCIAL

Dos no parecen ser, *grosso modo*, los rasgos más definatorios del estado de cosas en este orden:

- A.—La vigencia, aún considerable, del patrón andino de organización, pero relegado al plano religioso institucional y sin operatividad frente a los problemas de hoy, particularmente económicos.
- B.—El vacío consiguiente de una organización social capaz de responder a las presiones del cambio.

-
- (8) En efecto el aymara de Isluga parece ser mucho más semejante al que se habla al frente, en Bolivia —antiguo territorio de los Lípez, chichas, carangas, etc.— según nos han informado, que el que, nos consta, se habla en el Departamento de la Paz. Por lo demás, nuestro límite con el Depto. de Arica es también una frontera lingüística, cuya línea precisa no hemos tenido oportunidad de determinar, entre lo que parecerían ser dos dialectos del aymara. El aymara de Arica es, *grosso modo*, el mismo que se habla en las márgenes del Lago Titicaca (omasuyos, pacajes, etc.); el aymara de Isluga presenta en cambio claras diferencias fonológicas y de léxico respecto del anterior.
 - (9) En lo sucesivo, los nombres quechuas y aymaras los transcribiremos de acuerdo con el alfabeto aprobado por el 3.er Congreso Americano de Indigenistas, de La Paz, 1954.
 - (10) *Chullpa*: se llama así en la literatura arqueológica a construcciones redondas o cuadradas, en forma de torre, generalmente situadas en cimas de cerros. Poseían muros hechos de piedras labradas o toscas (incluso adobe). Su acceso era por una pequeña puerta, que mira al Este. Servía de lugar de enterramiento de jefes o personas importantes de la comunidad. (N. del E.).
 - (11) Desde luego, Torero da tentativamente el siglo XIII como fecha de penetración del aymara en el Collao, desde su dominio en los Andes Centrales hacia las áreas de los Andes Meridionales, territorio puquina. (Torero, 1970-237 ss). Pero naturalmente, mientras no haya investigación arqueológica sistemática, nada permite por el momento atribuir las chullpas de Isluga a un período puquina o a uno aymara.
 - (12) Tal criterio es débil, desde luego. Se basa en la connotación de "clase noble" que tendría la palabra "Kollana" —grande, superior, majestuoso". (Ebbing, 1965:325). Y también en una identidad no demostrada del pueblo aymara con el estado tiwanakota. La clase noble de los Kollana sería así tan antigua como Tiwanaku.

4. 1.—La organización tradicional: estancias, ayllus, mitades, comunidad.

Sin duda, la estructura más notoria de organización es la clásica división en dos *mitades*, común al parecer a todo el ámbito andino. Es el *Janan Qosgo* (Cuzco) y el *Urin Qosgo* del incario. Es la *Alasaa* y la *Maasaa* del reino lupaca (Murra, 1973), que aquí en Isluga, por diferencias dialectales, es la *Arajj Saya* (territorio de Arriba) y la *Manqha Saya* (territorio de Abajo; lit. de “adentro”) que ya hemos mencionado. Se comprende que no se trata sólo de una división territorial: es el sistema dual de organización, que implica relaciones de reciprocidad y toda una serie de expresiones sociales y económicas concretas, cuyas manifestaciones en Isluga aún no se han estudiado. Conectado a su vez a un sistema de pensamiento y a una determinada fórmula de vínculo con el mundo, parecería pensar la oposición formalizada de los contrarios como posibilidad de un equilibrio, viendo el todo como síntesis de los dos principios de toda existencia. Los trabajos de Lévi-Strauss (1972) han replanteado el problema sobre nuevas bases y está abierta la investigación de esta estructura en Isluga, a la luz de estas ideas.

Todo el territorio y su población está, pues, distribuido entre estas dos mitades, cada una de las cuales elige un cacique o *mallku*, que la representa. Es la unidad de las dos *sayas* o comunas lo que constituye la comunidad en su conjunto. Entidad ésta que no tiene forma, sin embargo, ya que lo visible son las dos *sayas*, encarnadas en los dos *mallkus* y sólo existe, diríamos, como “sentimiento de una totalidad”. O, si se quiere, esa es precisamente su “forma”.

A su vez, cada mitad está subdividida en dos *ayllus*, de modo que cuatro *ayllus* conforman el todo, en obvia reproducción nuevamente de un esquema mítico como el que organizaba el Tawantinsuyo. Estos cuatro *ayllus*, que son: *Kollana* y San Juan, de abajo, y *Ach'a Ayllu* y *Isk'a ayllu*, de Arriba, están formadas por las diferentes estancias que integran cada uno, según linajes y territorios consagrados por la tradición. La pertenencia de una estancia a tal o cual *ayllu* ha sido determinada desde los orígenes de una vez para siempre y no es tema de decisión. Obviamente hay en la base de estas agrupaciones por *ayllu* una distribución según cuestiones de propiedad de tierras que merece un estudio detenido, que no se ha hecho tampoco.

El esquema de organización en dos y múltiplos de dos parecería romperse, sin embargo, a la hora de llegar al escalón más bajo del aspecto organizativo —las estancias— según se advierte en el cuadro de la pág. 20. Una observación más atenta, no obstante, sugiere el esquema de dos mitades asimétricas que se darían tanto a nivel de *sayas* como de *ayllus*.

Este patrón de organización, que en tiempos precolombinos permitió movilizar con admirable eficacia la energía y fuerza de trabajo del pueblo andino, y fue una de las bases de su desarrollo social y productivo, no tiene hoy en Isluga un funcionamiento efectivo en los órdenes de la economía, de la administración, de las relaciones con el mundo exterior y de las relaciones de las estancias en estos aspectos. En cambio, mantiene una vitalidad notablemente persistente y significativa en aquel plano de lo religioso donde aún puede desplegarse con efectividad el carácter organizativo-social del esquema: lo religioso institucional. No tanto la organización por *ayllus*, pero sí la organización por mitades, está fuertemente presente en la celebración de las fiestas, cuyo ciclo anual anima intensamente la vida de la comunidad y resulta ser el aspecto más relevante y lleno de implicaciones de su existencia social.

3. 2. La organización tradicional: mallkus, cabildos y sociedades "frías".

Otras dos instituciones tradicionales completan este cuadro. Los *caiques* o *mallkus*, que ya hemos mencionado, término aymara con que se designa desde antes del incario a los gobernantes o jefes máximos de las *sayas* de una provincia o del estado. No conocemos los sectores de Cancosa ni del altiplano de Huatacondo, pero ni en Cariquima ni en el altiplano ariqueño, hasta donde sabemos, se conserva la dignidad de mallku.

Es claro que en Isluga, como se ha señalado ocurrir para todo el fenómeno, los *mallkus* han perdido la mayor parte de su significación y funcionalidad efectiva como jefes políticos-administrativos reales. Desde ya, son un cargo electivo, con duración de un año apenas. Desempeñan hoy día una función básicamente religiosa, concebida dentro de la escala de las obligaciones que el deber social impone cumplir a cada varón de la comunidad. Son por cierto, la dignidad más alta: después de "pasar" como *mallku*, la persona puede quedarse satisfecha, con la conciencia tranquila de haber "cumplido" con su comunidad. Y son también el cargo más oneroso y pesado desde el punto de vista del dispendio y preocupaciones que exige: asimilado a la institución del "presterío" y "alferado" (13), debe proveer los gastos de comida, bebidas, oficios religiosos, etc. para toda la comunidad durante las cinco fiestas más importantes del año, en especial la fiesta patronal de Isluga, en diciembre. Es claro que la magnitud del problema se reduce a algo por el hecho de que los *mallku* son dos y están acompañados, además, por sus dos "mayordomos", cargo inmediatamente inferior, que también asumen su parte de las responsabilidades. El funcionamiento del *ayne*, al que más adelante nos referiremos, también contribuye a aligerar las cargas. Que, pese a todo, sigue siendo considerable.

Los *mallkus*, pues, son dos: uno por cada *saya*, tal como ocurría en los tiempos precolombinos y no sabemos hasta qué años de la colonia (14). Ambos son, teóricamente, la cabeza visible de la comunidad; el par gobernante, expresión ostensible de la organización dual. Casi siempre juntos, con sus varas de mando al brazo, seguidos por sus esposas, presiden las ceremonias y objetivan la permanencia de este esquema, aunque sea en el plano constreñido que se ha indicado. Hecho significativo: no sabemos si por asimilación del cargo al sistema de oficios (15), o por regularidad de la lógica del dualismo los dos mayordomos que lo

(13) En efecto, el cargo de *mallku* aparece a primera vista con todos los caracteres de un "pasante", como primer régimen de asimilación. (Véase también nota 12). Desde luego, "su" fiesta es la de Santo Tomás. Pero como *mallku* también pasa a acompañar a las otras 12 grandes fiestas de Isluga.

(14) A juzgar por los datos de Murra (1973), por lo menos hasta fines del siglo XVI. Por supuesto, su vigencia debe haberse prolongado muchísimo más. No conocemos el caso de Perú, pero en Bolivia, la Reforma Agraria de 1962, con los cambios profundos que provocó en todo orden de cosas, debe haber contribuido a la desaparición de estas estructuras tradicionales de organización; al punto que ya no las vimos operar en las comunidades que conocimos. Si bien ello no significa que no hayan sobrevivido en otros lugares.

(15) Utilizaremos la expresión "oficios" —por carecer de otra de uso local— para referirnos a las autoridades administrativo-políticas de la comunidad andina, tal como se usaba decir en algunos lugares de Bolivia; cada cargo era un "oficio", electivo, pero a la vez sometido a un turno de edades, dentro del sistema de obligaciones que la comunidad impone a cada miembro. De suerte que cada hombre de la comunidad, al llegar a la culminación de su edad adulta (el "*purij*" del incario, según Fernando de Santillán); (Lara, 1966:280 ss), debía haber ejercido todos los oficios de la escala, de menor a mayor. Obviamente, los *mallkus* y los mayordomos de *saya*, en Isluga, están adscritos a un sistema semejante, como serían régimen de asimilación. (Véase nota N.º 23).

acompañan —también uno por cada saya— parecen repetir una fórmula de estructura que se ve por doquier (16).

A pesar de las transformaciones experimentadas, el cargo de *mallku* no ha perdido por completo atingencia en los planos de la actividad administrativa o de relaciones de la comunidad. Ello se evidencia en el funcionamiento de otra institución tradicional aún vigente: los *cabildos*, verdaderas asambleas comunales presididas por los *mallkus*, que se celebran inmediatamente después de cada fiesta grande (17). En ellos se pasa revista a los problemas de interés colectivo, se da cuenta del estado de las tareas y del cumplimiento de las responsabilidades. Particularmente de las tareas de cierta envergadura emprendidas por los *mallkus* o asignadas a éstos por la asamblea.

Sin embargo, los problemas abordados aquí por lo general son de poca monta; no son los grandes problemas que verdaderamente pesan sobre la vida socio-económica de la comunidad. Y se deja de ver inmediatamente la ausencia, ya señalada, de una estructura real capaz de enfocar organizadamente, con experiencia y en interés general, esta problemática decisiva, que así queda siempre de lado. Por otra parte, hasta hace poco, cualquier *mallku* se enorgullecía de tal o cual obra de magnitud que se había realizado en su período: un cambio en el techado de la iglesia, un camino, un canal, etc. (18). Tenemos la impresión de que hoy la envergadura de las tareas emprendidas es menor y sugiere un grado también menor de interés o de cohesión.

Pese a esto, el *cabildo* todavía manifiesta uno de los aspectos más hondamente significativos del sistema social de organización de Isluga. En esta comunidad aymara tradicional no hay clases antagónicas (19). Y los desniveles de energía necesarios para el funcionamiento social se insinuarían derivados entonces hacia el potencial antagonismo de las dos mitades, que en cierto modo existe. Pero abundan los mecanismos destinados a lograr la unanimidad y eliminar el peligro de escisión, lo suficientemente eficaces, como para haber mantenido hasta ahora esa unidad, pese a todo. Y con ello la identidad y la existencia misma de la comunidad como tal.

A modo de ejemplo, uno de los mecanismos más notables —que no

- (16) Ciertamente, parecería no concebirse ningún cargo o responsabilidad social si no es por parejas: cada fiesta patronal de estancia tiene dos pasantes, el alferado y el mayordomo. Cada *saya*, hemos visto, tiene su *mallku* y su mayordomo, incluso, cuando hicimos elegir dirigentes de los talleres de tejidos, dentro del Programa de Artesanía Aymara; y como el taller es en realidad toda la estancia, cada taller eligió dos representantes el "Primera" y el "Segunda". Esto, sin tocar las fórmulas de dualismo en la ritualidad o en otras expresiones religiosas, en extremo abundantes y muy ricas en significados.
- (17) El evidente sello hispánico del *cabildo*, así como el de los oficios (alcaldes, varas de mando, etc.), todo lo cual recuerda demasiado el gobierno municipal, sugiere fuertemente un replanteo español para las comunidades indígenas andinas. La interpenetración con los elementos autóctonos es tan fuerte, sin embargo, que es difícil establecer a primera vista hasta dónde llega lo uno y lo otro. (De aquí nuestra nota N° 3). Así, por ejemplo, el funcionamiento de los oficios parece estar también muy fundado en un régimen autóctono de reciprocidades, sobre el cual ha llamado la atención John Murra (1973). ¿En qué formas precolombinas de asambleas o reunión, u otros elementos, está basado también el *cabildo*?
- (18) Cada una de estas obras se realiza bajo responsabilidad y conducción de los *mallkus*, con el sistema de trabajo colectivo llamado "*faena*", así en castellano, que compromete la fuerza de trabajo de las dos *sayas*, si se realiza en bien de todo el pueblo de Isluga, o sólo de una *saya*, si el beneficio es para una de ellas. Así construyó *Arajj Saya*, por ejemplo, un tramo de camino que une Isluga con Camiña: más o menos 30 a 40 kilómetros, por un difícilísimo sector rocoso de alta Cordillera, tan sólo con pala y picota.
- (19) Por cierto no nos atrevemos a generalizar el hecho para todo nuestro Altiplano, ni menos para todo el mundo andino. Pero esta observación vale también para algunas comunidades bolivianas que hemos conocido bien.

nos consta, pero sí nos ha sido informado— es el régimen electivo de los *mallkus*, según el cual en definitiva son las gentes de una *saya* los que eligen el cacique de la *saya* contraria. En este sentido, la esencia misma del sistema dual fundamenta el funcionamiento de una sociedad de tipo sociedad “fría”, que fabrica poco orden a través de su cultura, pero también muy poco desorden o entropía en su interior, utilizando los conceptos y términos de Lévi-Strauss (1971 x: 27 ss). (20).

3. 3.—Organización Social: consideraciones finales.

Nos preguntamos: ¿se trata en realidad de un “desplazamiento” de toda la estructura organizativa social hacia el plano religioso-institucional, desde otro que era el propio? Creemos que no. Al parecer hay aquí un doble problema: de crecimiento de la comunidad, por un lado, y la falta de conocimiento y manejo de soluciones que pertenecen a un sistema que es ajeno, por otro.

Como en todo el mundo andino parece ocurrir, la organización social tiene aquí también el carácter de una estructura de signos (semiológica) llena, naturalmente, de valor religioso. En verdad, lo simbólico-religioso es el lenguaje en que se propone todo hecho. Y no es extraño, por tanto, que *mallkus*, *sayas*, *cabildos*, aparezcan revestidos de un sentido que siempre tuvieron y cumpliendo funciones administrativo-políticas que nunca han perdido y que son simultáneamente religiosas como organizativo-sociales. (21).

Lo que tal vez ha sucedido es que mientras la comunidad fue pequeña y el nivel de producción poco exigido, la vida económica marchaba por sí sola, casi por inercia, dentro de los marcos establecidos que, por su parte, estaban también acordes con ella. Pero el crecimiento de la población, que más adelante ponemos de manifiesto, ha creado nuevas exigencias y problemas imposibles de resolver hoy exclusivamente dentro de los límites de una comunidad y de un patrón andino de concepciones que ya son parte de un sistema autosuficiente. Las resoluciones naturalmente están dentro del régimen administrativo y económico que rige el país. Pero él constituye un mundo que el hombre aymara no conoce y no comprende; y ante el cual, se siente confundido, aterrorizado y dismuido. De ahí que las capacidades de la organización tradicional hayan quedado rebasadas por la nueva situación, dando la impresión de un desplazamiento de uno a otro plano, que no ha ocurrido.

Esta explicación no supone una invalidez intrínseca del sistema orga-

(20) Lo más importante sin embargo, es que nunca un cabildo toma una decisión si no hay unanimidad en el acuerdo. Corroborando lo que dice Lévi-Strauss, (1971) aquí, ni siquiera una mayoría aplastante en favor de alguna medida, justifica una decisión, si una minoría, por pequeña que sea, queda resentida. En especial, es decisivo el sentimiento con que quedaría el grupo derrotado. Lo cual implica, desde luego, que los acuerdos no se toman por votación. Si las posiciones son irreductibles, simplemente no se resuelve el asunto y se pasa a otra cuestión, como nos ha tocado observar, dejando para una nueva oportunidad la posibilidad de acuerdo unánime.

(21) En verdad, nuestras categorizaciones de “lo social”, “lo económico”, “lo religioso”, etc. aplicadas al hombre andino, sólo se justifican como metodología de estudio e investigación. Si hay algo que en nuestra opinión, define “el hecho” en el mundo andino es su condición de totalidad e integridad de hechos. O si se quiere, la totalidad e integridad de lo humano es un hecho o situación, que congrega simultáneamente, todos los aspectos. Un producto artesanal, por ejemplo, es tan simultáneamente, un hecho artístico como económico, político o religioso. Y por tanto, individual y social. Se dirá que lo mismo ocurre entre nosotros. Pero en nuestro mundo, un acto laboral, psíquico, biológico y social, etc. difícilmente es también artístico y religioso, como ocurre por ejemplo, en el mundo andino, con una siembra, con una cosecha, el recuento de ganado o una construcción cualquiera. Entiéndase que no estamos planteando el asunto como problema de investigación sino como problema de comprensión de la situación del hombre en ese hecho.

nizativo social en sí mismo: en lo fundamental, el mismo sistema permitió niveles de población, y por tanto de producción, sobradamente muy superiores a los actuales de Isluga, en el mundo andino de antes y después del incario (22). Por supuesto que bajo circunstancias generales y externas también muy diferentes.

Desde luego, esto no pasa de ser una hipótesis tentativa muy apresurada y sujeta a mayor análisis y comprobación.

Desplazamiento o no, el problema actual es igual en sus consecuencias. La no puesta a tono de la organización tradicional con las nuevas exigencias crea un vacío con nada llenado ni compensado. A ello se agrega el hecho de que a nivel de las estancias tampoco hay instituciones tradicionales de organización, como pudieran serlo los alcaldes o *jilakatas*, por ejemplo, que aún funcionan en otros países andinos (23). Al parecer nunca las hubo; o por lo menos no se guarda memoria de ellas, según algunas indagaciones que hemos hecho al respecto. Tal vez los jefes de linajes de cada estancia asumían esas funciones, no lo sabemos. Quizás la misma hipótesis expuesta permite comprender que, a lo mejor, en una comunidad pequeña no era necesario una estructura así en los niveles más bajos.

Por su parte, la implantación de autoridades e instituciones propias de nuestro régimen administrativo o de nuestro sistema social no ha dado el menor resultado, afortunadamente. Los sub-inspectores, designados desde fuera y sin el conocimiento de la situación cabal en cada estancia, carecen de toda significación y función real, como no sea la de simples intermediarios y ejecutores de órdenes, que van desde las autoridades oficiales locales hacia la estancia. Iniciativas de poner en marcha Juntas Vecinales, Centro de Madres y otras instituciones por el estilo, tampoco han tenido ningún éxito.

El resultado ya conocido es que, hoy por hoy, no hay una estructura organizativa capaz de dirigir adecuadamente el proceso socio-económico general de la comunidad. Ya se explicó cómo los problemas de mayor importancia no son abordados ni resueltos. Son las estancias las que según su grado de unidad, enfrentan solas estos problemas, en el mejor de los casos. Si aquel es débil, son los grupos familiares o, por último, la unidad conyugal, aisladamente, aunque esto es bastante excepcional. Pero se comprende que ni las estancias ni los grupos familiares, separadamente, pueden movilizar grandes recursos o arbitrar medidas de magnitud como para lograr soluciones generales para toda la comunidad.

El otro aspecto crítico en este plano es que también, al parecer, el crecimiento de la comunidad propende a debilitar el grado de cohesión entre las dos *sayas* y en el interior mismo de éstas. Y también esta situación tiende a hacerse incontrolable para el actual nivel organizativo. Sin que sea todavía muy agudo el problema, hay un esbozo de ruptura entre *Manqha Saya* y *Arajj Saya*, a pesar de los mecanismos de unanimidad. Aquella crítica a ésta que sus miembros son poco cooperadores en las iniciativas de progreso para Pueblo Isluga, tema que después abor-

(22) Únicamente a modo de dato ilustrativo, extraído del excelente trabajo de J. Murra (1973:23) la Provincia de Ilave, tan sólo una de las siete que conformaban el reino lupaca, y que obviamente ha sido mucho menos extensa que Isluga, salvando todas las diferencias ecológicas (que no parecen ser excesivas) tenía una población de 2.540 "unidades domésticas", entre aymaras y urus. Y sostenía una masa ganadera de 20.038 auquénidos, en los años de 1574.

(23) En Bolivia, por ejemplo, en la región de Charazani, que conocemos, hasta la Reforma Agraria de 1952, subsistían las autoridades de comunidad transmitidas por la República Liberal, al parecer; el alcalde Mayor, el Alcalde Segundo, el *Kuraj Jilakata*, el *Jilakata Segundo*, el *Sullk'a Jilakata*, el *Chakaá Jilakata*, etc., (Oblitas 1963:239 ss). La Reforma Agraria asimiló estos cargos a un tipo de organización más bien sindical, pero la costumbre y acaso razones más hondas traspasaron a la nueva organización mucho del espíritu de la precedente.

daremos. Pero la verdad es que la misma *Manqha Saya* no ha tenido ningún resultado en sus esfuerzos por hacer funcionar una Junta de Vecinos, por ejemplo, dentro de ella. Sin que la gente se dé cuenta, las mismas razones que explican algunas indiferencias de *Arajj Saya* hacia estas iniciativas explican también los fracasos de *Manqha Saya*. Y los fracasos de cualquier intento de trasladar arriba las instituciones sociales, fórmulas y organizaciones de nuestro mundo urbano, que entrañan un sistema de pensamiento, una relación con el mundo y un manejo de materiales culturales tan esencialmente distintos a los del hombre andino.

4. LA SITUACION SOCIO-ECONOMICA.

4. 1. Planteo general. Crecimiento poblacional.

Una situación también potencialmente crítica se da, en nuestra opinión, en el plano económico, como ya se ha insinuado. Aparece en general como una ruptura de equilibrio entre los niveles de producción y las necesidades de una población en aumento; que, por otra parte, tiende a un consumo creciente en variedad de productos urbanos. Todo lo cual exige, desde luego, un volumen mayor de circulante para satisfacer los requerimientos de un abastecimiento lleno de dificultades, como ya se dijo, y que la producción de autoconsumo y el trueque con las quebradas, parecen ya no cubrir.

Damos a continuación un cuadro de distribución de estancias por *sayas* y *ayllus*, así como las respectivas poblaciones, calculadas por cierto, en base a extrapoblaciones (24). Por "unidad conyugal" entendemos en este cuadro, el grupo formado por un varón, su mujer y sus hijos. Para cada unidad conyugal hemos supuesto una cantidad de cinco miembros, cifra bastante verosímil y muy prudente como promedio, ya que cuando no hay tres hijos —en parejas jóvenes— siempre hay uno o dos ancianos o parientes cercanos, desvalidos, que viven con ellos.

(24) Los datos que da para Isluga el XIV Censo Nacional de Población, de abril de 1970, difieren mucho de los que aquí indicamos, salvada la diferencia de fechas. Ello se debe a una distinta división distrital desde luego (Mawk'e, único caso, pertenece según esta división al 4° distrito Chiapa) y, posiblemente, a las dificultades mismas que ofrece el territorio. De ahí que hemos preferido entregar estos otros datos. El censo de 1970 daría para Isluga, con inclusión de Mawk'e un total de 652 habitantes cuatro años atrás. (Instituto Nacional de Estadísticas 1970: 17-18).

DISTRIBUCION POBLACION POR SAYAS Y AYLLUS

<i>Saya</i>	<i>Ayllu</i>	<i>Estancia</i>	<i>Unidades Conyugales</i>	<i>Población aproximada</i>	
<i>Manqha Saya</i> (Comuna de Abajo)	<i>Kollana</i>	Ach'a Uta	14	70	
		Kolchane	5	25	
		(*) Centro Pisiga	16	80	
		Sitani	20	100	
					275
	<i>San Juan:</i>		Pisiga Choqe	20	130
			Qota Saya	30	150
			Escapiña	(aprox.) 15	75
					355
	<i>Arajj Saya</i> (Comuna de Arriba)	<i>Ach'a Ayllu</i>	Mawk'e	45 (aprox.)	225
Qara Wanu			20	100	
Kuchu Wanu			5	25	
Arawilla			17	85	
Taypi Qollu			5	25	
Chawane			6	30	
Junt'u Uma			8	40	
Chinchillani			15	75	
Wila Qollu			5	25	
Yoku Uma			5	25	
Pansuta		8 (aprox.)	40		
					695
<i>Isk'a Ayllu</i>			Enquelga	34	170
			Ch'api Qollu	10	50
				(aprox.*) 5	25
				245	
		Total Unidades Conyugales	314	Total población 1.570	

* Estas tres estancias, más Pisiga Karpa, aquí sumada a Ach'a Uta, conforman una sola unidad.

Nos hemos visto obligados a modificar la idea que teníamos hasta hace muy poco de un proceso demográfico muy lento y una situación general estacionaria. Pues las cifras que hemos indicado se han alcanzado en el curso de los 60 y 70 últimos años, a juzgar por algunas informaciones. La gente de 45-50 años de Pisiga Choqe, por ejemplo, dice que en tiempos de sus abuelos las unidades conyugales de la estancia no eran más de 5, contra 26 que son ahora. Algo semejante ocurre en Enquelga donde el recuerdo es de 7 a 8 unidades, por comparación con las 34 que son hoy día. Aquí mismo en Enquelga, en estos dos últimos años hemos visto

el nacimiento de 7 criaturas, contra la muerte de sólo dos personas, un adulto de 50 años y un niño de dos años. En lo fundamental, se ve, la población acrecentada permanece en las estancias.

A este crecimiento debe agregarse que los contactos con la ciudad (más intensos de lo que pudiera creerse), con las quebradas y con pueblos y ciudades bolivianas, así como otros factores de cambio, han despertado un grado creciente de apetencia por los productos urbanos.

Todavía la gente de Isluga sigue produciendo su propia ropa, calzado y abrigo con lana y el cuero de sus auquénidos y ovinos. Todavía sigue alimentándose básicamente de quínoa, papas y carne. Todavía siguen construyendo sus casas con barro, piedras, paja, madera de queñua y cardón y sin clavos. Y todavía está en uso la vajilla de cerámica hecha por los abuelos. Pero, desde hace tiempo que la dieta alimenticia se ha modificado irreversiblemente con productos tales como la harina de trigo, fideos, azúcar, manteca y té, principalmente. La vida doméstica prescinde cada vez menos del kerosene y las velas de esperma para alumbrarse. La vajilla de cerámica está siendo paulatinamente reemplazada por la ferrilosa. La construcción de viviendas se hace cada vez más con calamina, clavos y madera de barracas. El traje, especialmente masculino, introduce cada vez más la ropa industrial.

Frente a ello, la producción agrícola y ganadera parece no aumentar en la proporción necesaria para rebasar un nivel de subsistencia. Acaso los actuales sistemas extensivos de explotación, basado en una tecnología tradicional de muy bajos rendimientos, son el factor de mayor incidencia negativa en esta situación. No sabemos si otros factores actúan también negativamente, como pudiera serlo el sistema de tenencia de la tierra, por ejemplo, que no está estudiado. Si bien sabemos que la propiedad de bofedales y pajonales para el pastoreo es comunitaria, desconocemos qué normas rigen la repartición de la superficie del bofedal que corresponde a cada estancia. Y nos consta que la distribución y uso de aguas, que afecta decisivamente el rendimiento del bofedal, no es de ningún modo equitativa. Este problema del agua también parece afectar a los cultivos de quínoa, determinados, por otra parte, por un régimen de propiedad particular que, hasta donde sabemos, resulta desfavorable para muchas estancias.

Como se ve, no hay estudios sistemáticos en ningún orden de cosas, relativos al sector. Y nos vemos obligados a hacer afirmaciones sin otro fundamento que la observación directa. Tenemos, sin embargo, la impresión de que la situación estaría próxima a saturarse. Parecería haberse llegado a un límite de posibilidades bajo las actuales condiciones. Desde luego, el cultivo de quínoa tiene fuertes limitantes para su expansión. Y los bofedales y pajonales parecen no admitir mayor densidad de ganado que la actual, según nuestros informantes campesinos. (25) Todo ello sin considerar que se trata de una producción en extremo dependiente de las condiciones climáticas.

4. 2. Promedio de ingresos y otras cifras tentativas.

Entregamos aquí algunas cifras y datos que quizás pudieran permitir una imagen aproximada de la situación. No garantizamos su rigor. Fueron recogidos con cierta premura y su comprobación, nada fácil, requiere tiempo. Por otro lado, para compensar la tendencia interesada de los informantes a disminuir la cifra de sus bienes las hemos aumentado ligeramente en base a nuestras observaciones, aunque en otros aspectos hemos tomado otras más bajas (tal el caso de los porcentajes de

(25) Esta información y apreciación coincide con la estimación general que hace la CORFO (1972:32) sobre el problema.

incremento de ganado) para lograr cierta prudencia en los resultados. Los valores en escudos corresponden a precios de marzo de 1974.

4. 2. 1. *Ingreso por ganado.*

4. 2. 1. 1. *Por venta de ganado.*—Para un ganado de más o menos 60 auquénidos y 100 ovinos, cantidades que se pueden estimar como promedio, con todas las reservas del caso, es corriente un intercambio anual, sea por venta o trueque, de unos 6 auquénidos y 25 ovinos, por ganadero. Las operaciones de venta se realizan con ocasión de la fiesta de La Tirana (25a) principalmente, y es la oportunidad en que se obtiene el grueso del circulante que el individuo necesita para sus compras durante el año. El trueque por productos se efectúa en las quebradas y en el Altiplano mismo. Calculando a E^o 22.000 el precio unitario de auquénidos (animal semi-adulto) y a E^o 8.000 el de ovino, ello representa un ingreso promedio anual de E^o 132.000 por auquénidos y E^o 200.000 por ovino. Total: E^o 332.000 en este rubro.

4. 2. 1. 2. *Por incremento de ganado.*

Auquénidos.—Calculando en un 35% más o menos (26) el incremento anual de auquénidos, para un rebaño de 60 cabezas, representa 21 cabezas nuevas cada año. Como vemos, calculando una venta de 6 cabezas, el rebaño se incrementa anualmente en unos 15 animales. Ya sea que parte de ellos se consuma como alimento (generalmente en vinculación con sacrificios de carácter religioso), parte para multiplicar de cualquier modo eso significa un ingreso promedio de E^o 330.000 al año, por este concepto.

Ovinos.—Calculando en un 50% el incremento anual de ganado ovino, para un rebaño de 100 cabezas significa un aumento en 50 cabezas, de las cuales se suponen vendidas 25. Restan así otras 25 para consumo y producción, lo cual representa un ingreso promedio anual de E^o 200.000 por este nuevo concepto.

4. 2. 2. *Ingresos por Agricultura.*

4. 2. 2. 1. *Por Quínoa.*—Naturalmente, la cantidad de quínoa cosechada cada año depende de las condiciones climáticas, de las plagas, así como de la cantidad de hectáreas sembradas por el productor. Suponiendo una cosecha promedio de 15 sacos, cantidad bastante corriente, a E^o 10.000 el saco de 46 Kgs. tendremos un ingreso de E^o 150.000, más o menos, por este rubro.

4. 2. 2. 2. *Por papas.*—También aquí intervienen los mismos factores que en el caso de la quínoa. Con una diferencia: si bien no todas, muchas de las tierras de la Comuna de Abajo casi no producen papas. Los campesinos de esta *saya* se ven obligados así a plantar papas sólo en la pequeña cantidad de tierras que posee cada uno en Pueblo Isluga, lo cual rebaja considerablemente los valores promedios por este concepto. Así, con todo, calculando una cosecha corriente de unos 10 sacos, a E^o 10.000 el saco, ello significa un ingreso de E^o 100.000 por este rubro.

(25a) La Tirana, situada en plena pampa del Tamarugal, se halla a los 20° 21' Lat S. y 69° 40' Long. W.

(26) Compárese los supuestos prudentes que aquí damos sobre incremento de auquénidos y ovinos con los datos reales sobre porcentajes de fertilidad de los mismos que da el Programa Altiplano de Tarapacá de CORFO-Iquique (1972: 31-34).

4. 2. 3. *Ingresos por artesanía.*

Este ingreso sólo es válido, como ingreso regular, para los campesinos en cuya estancia hay un taller del programa de Artesanía. Situación en la que están sólo tres estancias. Por limitaciones del Programa, la compra de artesanía en el resto de las estancias, no es regular. En el primer caso, también hay fluctuaciones, dependiendo de que se trate de una familia buena o mala tejedora, sea en cantidad, sea en calidad. Sin embargo, un ingreso anual de una familia tejedora regular puede estimarse bien en unos E^o 250.000. El volumen de producción va, no obstante, en rápido aumento. Y los ingresos por artesanía forman parte ya de la economía de las estancias con taller, donde la compra de toda la producción está asegurada por el Programa. Debe indicarse que las ventas de artesanía proveen ahora parte importante del circulante que la gente necesita para sus compras de alimento y otros. (27) De todos modos, se ha dicho, esta situación no es general.

Resumen de Ingresos:

1) Por ganadería	E ^o 862.000
2) Por agricultura... ..	E ^o 250.000
3) Por artesanía	E ^o 250.000

Ingreso promedio anual..... E^o 1.342.000

Esto representa un ingreso promedio mensual familiar de E^o 111.833. Desde luego, en el caso en que no hay ingreso permanente por artesanía, deberá rebajarse la cantidad correspondiente.

Se entiende que estos cálculos son útiles tan sólo para valorar de un modo aproximado, y en términos de "ciudad", una situación que para el campesino aymara opera y es entendida de manera muy distinta.

4. 3. *Superficie de siembra y rendimiento en quínoa.*

Pese a la necesidad de un dato preciso a este respecto, no estamos en condiciones de aportarlo. Sólo podemos sugerir algunos criterios y, en base a ellos, dar cifras que deben ser tomadas con beneficio de inventario.

Estimamos que la superficie que siembra cada familia está básicamente limitada —dentro del margen de tiempo de la temporada, que es otra limitante— por el rendimiento de la fuerza de trabajo de esa familia, a unas 3 hectáreas aproximadamente, como máximo. Sin embargo, el sistema tradicional de trabajo cooperativo (*ayne, rota*) debe permitir un aumento, tal vez en unas dos hectáreas más, por lo menos. No obstante, para mantener cierta prudencia en los resultados, nos quedamos con tres hectáreas. Multiplicando esta cantidad por las 314 familias que estimativamente hay en el sector, tendríamos una superficie total de siembra de 1.256 hectáreas. Cantidad que debe ser rebajada, tomando en cuenta que algunas estancias de Arriba (las de Parajalla) no siembran quínoa allí, aunque pudieran hacerlo quizás en otras tierras de su Comuna. De modo que 1.000 hectáreas nos parecen una cifra verosímil.

Con respecto a rendimientos, tampoco el problema es fácil. En años buenos, con agua oportuna y abundante, sin vientos excesivos y sin pla-

(27) Efectivamente, ello ha sido visible este año, en que las ventas de ganado estuvieron bajas en La Tirana según las informaciones de los campesinos; los ingresos por artesanía se convirtieron así en el mayor origen de circulante para las estancias con talleres, con el consiguiente aumento de producción que eso significa.

gas, el rendimiento por hectárea puede ser de 10 quintales o algo más. En años malos puede ser mínimo, casi nulo. De ahí que estimamos como cifra promedio aceptable un rendimiento de cuatro quintales por hectárea, de acuerdo a los informes obtenidos. (28)

4. 4. Masa ganadera.

También aquí no podemos hacer otra cosa que aplicar el procedimiento anterior: multiplicar el número de familias por un promedio más o menos aceptable. Para las cifras ya utilizadas de 60 auquénidos y 100 ovinos por ganadero, ello arrojaría los siguientes totales:

Auquénidos	18.840
Ovinos	31.400

Los datos que conocemos (CORFO-Iquique, principalmente) dan, desgraciadamente, totales para el altiplano de Tarapacá en su conjunto, y no por distrito o sectores. (29)

4. 5. El problema migratorio. El sistema quebrada-Altiplano.

Hay varios síntomas que apoyarían estimaciones como las expuestas, sobre la situación económica general. Entre ellos, uno que parece ser el desarrollo de un proceso expansivo hacia las quebradas de la Precordillera.

Como en todo lo demás, tampoco hay aquí investigaciones sistemáticas para respaldar nuestras apreciaciones. Pero en general, disentimos de la opinión tan extendida de que el Altiplano ha sido y es un foco constante de emigraciones definitivas hacia las ciudades de la costa. Por lo menos, no en Isluga. No negamos que aquí se produzca este fenómeno. Y efectivamente en estancias como Escapiña y Arawilla parece haberse dado. Sin embargo, en caso de comprobarse, no creemos que estos ejemplos definan una tónica general.

Por un lado los datos que hemos dado sobre crecimiento poblacional demostrarían que el aumento de población ha permanecido en lo fundamental en el sector. Esta apreciación se ve confirmada además por otro hecho de observación directa, que también obliga a modificar otra imagen generalizada al respecto: que la juventud emigra definitivamente a las ciudades y en las estancias del Altiplano quedan solamente los viejos. Nos atreveríamos a afirmar que en las estancias de Isluga hay un notorio predominio de jóvenes. (29a)

Hay indudablemente un movimiento de traslado de gente pero, a nuestro modo de ver, debe ser entendido dentro de las características del patrón andino de vida. A este respecto, las teorías de J. Murra (1973: 6 ss.) sobre colonización vertical y "archipelágica" proveen un modelo que parece seguir latente: estados aymaras precolombinos, del altiplano, colonizando a lado y lado de los Andes en sentido vertical des-

(28) Los rendimientos mejores de quínoa seleccionada y en otras condiciones climáticas, obtenidos por estaciones agrícola experimentales en Bolivia, dan sobre 25 quintales por hectárea. Compárese con los rendimientos de Isluga (CORFO-Iquique: 42).

(29) CORFO da para todo el Altiplano de Tarapacá las siguientes estimaciones:

a) Vacunos	3.400	c) Caprinos	3.500
b) Ovinos	45.000	d) Auquénidos	90.000

En Isluga no hay vacunos ni caprinos.

(29a) Esta estabilidad de la población altiplánica de Isluga (sector), queda también, en parte, comprobada por los estudios de A. Gaete (en este número de *Norte Grande*) y, de H. Larrain. (*Norte Grande* vol. I, N° 2. 1974: 125-154), al comparar las cifras de los Censos: 1862-1970. (N. del E.)

cedente las quebradas y valles de la precordillera, hasta llegar a la Costa (en nuestro caso), a fin de abarcar toda la gama de productos que la rica variedad de climas de este abanico ecológico suministra. Islotes de las distintas etnias compartiendo entremezcladamente estas áreas de colonización y abasteciendo permanentemente con sus productos al centro colonizador. El esquema, naturalmente, se rompió con la conquista española. Y con ello, la Costa se perdió definitivamente para los pueblos andinos. Pero el intercambio con las quebradas, cuyo componente aymara es considerable, nunca se perdió. Y ahora que el movimiento emigratorio desde las quebradas hacia la costa es lo que sí parece ser definitivo, se produce un vacío que los aymaras de nuestro Altiplano tienden a llenar repitiendo el mismo esquema ancestral.

Hay dos movimientos que considerar. Uno, nítidamente estacional, que afecta a la casi totalidad del sector (con excepción de Parajalla, cuya abundancia de pastos lo hace innecesario), y es la transhumancia con ganado hacia los pastizales de la alta Precordillera, todos los años, desde fines de marzo a mediados de septiembre, por lo general. Es la temporada del "costeo", como llaman en castellano (por ir a la costa, esto es, a la Precordillera) y que deja prácticamente vacío el Altiplano, dando una impresión de abandono, que a muchos induce a fácil confusión.

Transhumancia muy relativa, por lo demás, pues se produce dentro de un circuito cerrado y a lugares bien definidos, casi siempre los mismos para los Isluga: Alto Chusmiza, Alto Chiapa, Alto Camiña. No se ha hecho un estudio de los diferentes aspectos de esta migración estacional, el que nos parece muy necesario.

El otro movimiento, de menor envergadura pero más significativo es el asentamiento de gente de Isluga en las quebradas (30), ya sea con arrendamiento, mediería o compra de propiedades. Tampoco se ha hecho un estudio detenido y completo. Conocemos directamente 12 casos de esta clase, de gente de Enquelga, Sitani, Pisiga Choque, Centro Pisiga, Mawk'e y Kolchane, que se han instalado en Camiña, Tarapacá y la quebrada de Camarones, en Arica. Pero en ninguno de estos casos tal emigración representa un abandono definitivo de la actividad productiva en el Altiplano; ni menos una ruptura de lazos familiares. Al contrario, sólo éstos permitirían atender con cierta eficacia labores diferentes, en lugares distintos y tan alejados. Tampoco significa la ruptura de lazos con la comunidad misma: esas personas, aunque tienen establecimientos definitivos en las quebradas, también conservan los de Isluga. Acuden a las fiestas importantes. Incluso cumplen rigurosamente con todas sus obligaciones y se siguen sintiendo "gente de Isluga". No sabemos si de todos modos este fenómeno afecta el rendimiento productivo de estas familias, y si con el correr del tiempo, una emigración que es ahora temporalmente indefinida, se convertirá en definitiva. Pero aunque así fuera, creemos que ello no debería ser motivo de inquietud, suponiéndolo un factor de desarraigo. El Altiplano y las quebradas son dos ámbitos diferentes, pero que conforman el "habitat" tradicional del hombre andino y un solo mundo que él trata continuamente de restablecer.

4. 6. La familia, la estancia, el ayne.

Una visión algo más completa de la comunidad de Isluga no podría prescindir de algunas referencias y breves consideraciones sobre estas

(30) No tomamos en consideración aquí otro movimiento migratorio de carácter horizontal: gente de Isluga ocupando territorios altiplánicos en el Departamento de Arica. No sabemos en qué condiciones de trato con sus dueños. Conocemos pocos casos, pero es posible que se produzca también el fenómeno hacia los distritos del sur del Depto. de Pisagua. Claramente poco intenso, valdría también la pena estudiarlo, sobre todo en relación con el problema general de tenencia de tierras en el Altiplano.

instituciones que también forman parte de la organización tradicional.

Hemos expresado hace poco que sólo una conservación de los lazos familiares parece permitir la instalación de gentes del Altiplano en las quebradas, sin abandonar aquél y, manteniendo activas las dos explotaciones. Es que, en efecto, la familia en Isluga es una de las organizaciones básicas que sostiene toda la vida social y económica. Siendo, como parece ser, del tipo de familia extensa "joint family" (Linton 1967: 193 ss.) sobrepasa en importancia y funciones a la unidad conyugal. Nuevamente debemos suplir la carencia de investigaciones por los datos de la observación. Estos nos permiten advertir que es toda la familia extensa la que actúa como unidad económica en las actividades productivas básicas, tanto ganaderas como agrícolas. Sus miembros se ayudan mutuamente en las faenas de siembra y cosecha, tarea facilitada por la contigüidad, por lo general, de las tierras de su propiedad. También es la familia extensa la que enfrenta unida las labores ganaderas, en especial durante la temporada de costeo, yendo casi siempre toda la familia a un mismo lugar. Lo cual permite liberar fuerza de trabajo para la producción de papas y otras actividades que coinciden con la temporada. Igualmente, enfrenta unida los compromisos sociales ante la comunidad adquiridos por algunos de sus miembros; tal el caso de los pasantes. Y de modo general, aunque no deja de haber roces y disensiones, se guardan sus componentes una gran lealtad.

Ahora, como la familia es patrilocal y patrilineal, y comúnmente exogámica respecto del grupo local, ella es la base también de los linajes que componen cada estancia. Con lo cual resulta ser la base misma de la estancia, que así conserva su unidad y su fisonomía. Incluso su propia psicología como estancia, rasgo éste bastante interesante. Como, por otro lado parece no estar aceptada la incorporación de extraños, y un cambio de estancia no tendría ningún sentido para un varón, en razón de la propiedad de las tierras, las estancias conservan invariables los mismos apellidos originarios. En algunas hay un solo apellido: en Pisiga Choqe son todos Choqe, en Qota Saya todos solamente Challapa; en Centro Pisiga, Ach'a Uta, Pisiga Karpa y Kolchane son todos García. En otras estancias hay dos o tres apellidos, pero siempre hay uno que predomina y constituye la mayoría; en Sitani hay Choqe y Mamani, pero la mayoría son los primeros. En Escapiña hay Gómez y Mamani, pero son estos últimos los que predominan. Ello, por citar sólo ejemplos de Manqha Saya. De pasada: la homonimia de apellidos no significa aquí ninguna relación familiar: los Choqe de Sitani y los de Pisiga no son parientes.

Por último, debe señalarse que todo este funcionamiento a nivel de base está reforzado por la trabazón de obligaciones y compromisos creados por el *ayne*, institución que forma parte del sistema andino de reciprocidades y que adopta como expresión más notoria, pero no exclusiva (31), una forma de trabajo cooperativo aplicado a toda clase de tareas que requieren más que el esfuerzo individual: desde las labores agrícolas hasta la construcción de viviendas.

(31) En efecto, el *ayne* no es sólo una forma de trabajo cooperativo, como se acostumbra a considerarlo (incluso nosotros mismos hemos cometido este error en algunas publicaciones), aun cuando ésta parece ser su expresión más importante. También es *ayne* la colaboración en dinero que se hace a los pasantes de una fiesta ("entrar con cariño", como se llama), aporte importante que contribuye a aligerar los gastos del alferado o del mayordomo y que obliga a éste a retribuir en la misma medida cuando sea el otro el pasante. También es *ayne* el regalo que se hace al niño para la ceremonia de su primer corte de cabello (el "uma rutuku", en quechua) en otras comunidades andinas. Y suponemos que esta institución es sólo una parte del sistema andino de reciprocidades, que tomaría también otras expresiones. Un estudio, tanto del *ayne* como del sistema general, en Isluga, nos parece decisivo para conocer la comunidad y para cualquier acción de desarrollo económico-social.

Creemos que estos tres elementos —familia extensa, estancia y *ayme*— constituyen una de las estructuras tradicionales más sólidas y vivas de la comunidad y el fundamento de la actividad socio-económica. Es la razón por la que hemos preferido ubicarlos en esta parte del documento.

4. 7. Situación económica: consideración final.

Discutibles y poco fundadas como son las cifras y apreciaciones expuestas concurren a dar una imagen general que nos parece cierta: la de la situación de pobreza y parquedad, pero en ningún caso pauperismo o miseria. Aún no agudamente crítica, pero sí con bastante tendencia a agravarse y a culminar a no largo plazo.

5. CAMBIOS IDEOLOGICOS EN ISLUGA.

5. 1. Planteo general.

Una situación semejante se da en el plano ideológico. En apariencia concomitante con la anterior, parecería ser su correlativo. Consiste en la serie de cambios en el pensamiento, gustos y actitudes tradicionales de parte de la gente, que se traduce a veces como crítica a ciertas instituciones y expresiones vernáculas de vida y se presenta con todo el aspecto de una ideología de “progreso” y modernización.

La respetabilidad que un planteo semejante pudiera merecer se ve, sin embargo, menoscabada por la evidencia en esta postura de todo un trasfondo de negación de la propia condición autónoma; de un sentimiento de vergüenza e inferioridad de ser “indio” y de su contrapartida: el afán de adoptar un disfraz de “civilización”.

Por otro lado, en los mismos grupos que sustentan estas posiciones, el asunto es contradictorio e inconsecuente. Y en conjunto, el problema se presenta bastante complejo. Por lo demás, nos parece ser un problema casi general en el mundo andino. Y si consideramos que en nuestra región Tarapacá el aporte de los pueblos del interior es considerable y que a partir de los primeros faldeos precordilleranos se entra decididamente en aquel mundo, resulta que también para nosotros este problema cultural tiene caracteres decisivos. Sobre todo por las hondas implicaciones que contiene para la definición de una fórmula cultural americana.

En Isluga, concretamente, estos cambios de mentalidad se advierten en ciertas adopciones culturales ya antes mencionadas y notoriamente incongruentes: el reemplazo del traje masculino tradicional de lana de alpaca, muy abrigador y de confección casera, por pantalones y chaqueta delgados, de fibra sintética, completamente inadecuados para ese clima gélido y ventoso. (32) El eemplazo del techo de paja con cubierta interior de barro, por un material tan poco noble e igualmente inadecuado para ese clima como es la calamina. Es verdad que hay un problema no resuelto en la techumbre de paja, que debe ser cambiada cada dos o tres años; pero en la adopción del zinc opera más que nada un mecanis-

(32) La mujer conserva en cambio, su traje tradicional: el *anako*, la manta, la *lijilla*, la faja, los *topos* y aretes de plata, el collar de cuentas rojas de muchas vueltas, el sombrero de paja en reemplazo del más antiguo de fieltro de lana de oveja que todavía se ve, etc. Sin embargo, las muchachas muestran especial predilección por agregar a este vestuario chombas de lana de tejidos industriales, de colores brillantes y puros. Desde luego, la mujer —las pocas que lo hacen— cuando baja a la ciudad cambia su vestuario por otro de corte urbano, aún cuando jamás a la moda. También cambia cuando baja a las quebradas. Pero cuando vuelven, se restituyen de nuevo al traje tradicional.

mo psicológico de aculturación y cambio social: la calamina es el signo ostensible de un nuevo status cultural-social del individuo.

A la lista de estas adopciones deben agregarse, entre otras, la introducción de discos con música y bailes modernos (cumbias en especial, que al recibir a su vez las influencias autóctonas adquieren un estilo bastante asombroso); la banda de bronces, de indudable influencia boliviana; y por supuesto, el fútbol. Hemos detectado también algunas manifestaciones de menosprecio por el propio idioma, el aymara, aunque poco frecuentes y sospechosas de inautenticidad. Pero en muchos hogares se procura hoy hablarle al niño en castellano. Y como los padres utilizan un pésimo castellano, los niños resultan no hablando bien ni éste ni el aymara. Problemas de negativas proyecciones psicológicas y educativas.

Acaso el problema más representativo en este orden de cosas, en estos momentos, son los intentos de alterar la faz de Pueblo de Isluga. Como el ejemplo concreto nos ayudará a entender la problemática en juego, lo trataremos aparte.

5. 2. Pueblo Isluga y los cambios.

Como se ha indicado antes, Pueblo Isluga es su capital para los habitantes del sector, aunque no empleen el concepto. Es un verdadero centro ceremonial: allí no vive nadie de manera permanente, salvo el "fabricuero", especie de sacerdote autóctono que entre sus funciones tiene el cuidado de la iglesia. Pero todas las familias de la comunidad tienen ahí una casa (33) donde acuden para las grandes fiestas del año, ocasiones en que el pueblo, siempre vacío, se llena de gentío y de música de bandas y bailes tradicionales.

Como centro religioso, Isluga reproduce físicamente el esquema mítico de organización de la comunidad. Estamos aquí en el mundo del símbolo. Es el pensamiento autóctono encarnado en la piedra y el barro, en la distribución de las viviendas, en el plan urbano, en el sentido general del pueblo.

Al centro, en el "ombbligo del mundo" la Iglesia, de evidente estilo barroco popular andino, con su torre de campanario ligeramente separada. El muro del atrio, lleno de símbolos de piedra, se prolonga delimitando una plaza lateral, de gran importancia para algunas ceremonias. En torno a la Iglesia, pero fuera del atrio, los cuatro altares —pequeñas capillas en realidad, uno por cada *ayllu*,— completan este conjunto de

(33) La vivienda en Pueblo Isluga, en general, también es "ceremonial", en el sentido de su adaptación a la función que aquí cumple. Por lo común, por cada familia extensa hay una casa, construida por el jefe de familia (abuelos de la actual generación adulta, por lo menos), que tiene una gran habitación destinada a todas las ceremonias que van ligadas a los cargos —que ya hemos dicho— alguna vez tiene que ejercer el varón. Esta habitación es la parte más importante de la vivienda; a ella se adosan piezas más pequeñas para dormitorios, despensa-bodega y cocina (esta última por lo general separada del resto). En esta habitación se tienen objetos rituales como el Santo Rey (las varas de mano), la mesa de *Kawilto* [de la voz Cabildo] y los elementos que componen ésta. U otros objetos ceremoniales, como los instrumentos musicales y el vestuario para los "bailes". También se guarda aquí toda la batería de cerámica de uso doméstico-ceremonial: desde los grandes *tamiris* y *thayañas* para hacer chicha, hasta la *tinkha* para libar la bebida. Una habitación tan grande como ésta (de 12 m. x 4 m. más o menos), que debe recibir a gran cantidad de gente en un momento dado, que baila y come dentro de ella, no la tienen todas las viviendas de Isluga, pero cada familia (extensa) sí la tiene. Aunque nada impide a cualquier miembro de ella construirse la suya propia, para sus descendientes. Este tipo de vivienda no se construye en la estancia donde reside la persona y donde los requerimientos sociales de las fiestas propias de la estancia no tienen las mismas exigencias que en Isluga.

construcciones religiosas que constituyen el eje del pueblo. (34) La iglesia mira hacia el este, repitiendo la orientación casi general en las estancias del sector. (35)

Las viviendas se ubican a lo largo de calles alrededor de la iglesia, pero sólo por tres de sus costados, dejando despejado el frente. De suerte que la forma general del pueblo es una U (letra "u"), cuya abertura se orienta al este, como se ha dicho. La distribución de las viviendas en esta U no es antojadiza, ni determinada por voluntad personal. Hay una sectorización bien definida, por *ayllus*: el *ayllu* San Juan, de Manqha Saya, ocupa gran parte de una de las guías de la U; a su frente, el otro lado, están las viviendas de Kollana Ayllu también de Manqha Saya. Uniendo las dos guías, en términos generales, están las viviendas de los dos Ayllus de Arajja Saya: Ach'a Ayllu e Isk'a Ayllu. Esta distribución no es absolutamente simétrica ni medida a escuadra, por cierto, pero sigue el lineamiento indicado.

Dentro de esos sectores, la ubicación de las casas no es rígida. Hay una cierta intención de someterse a alguna delineación de calles, pero continuamente transgredida. Incluso en algunos sectores, como el de Saw Juan, hay a veces un verdadero laberinto de callejuelas. Todo esto plantea interesantes problemas que urbanistas y antropólogos deben resolver: la concepción del espacio en el aymara de Isluga, sus expresiones como espacio arquitectónico, los distintos modelos de pueblos en el sector, etc., sobre todo lo cual no se ha trabajado.

Ahora bien, algunas personas que sostienen posiciones de cambio, principalmente gente de Manqha Saya (36), han concebido el propósito de retrazar las calles y hacer construcciones en el erial que queda frente de la iglesia, convirtiendo a Pueblo Isluga en un pueblo de calles rectas, construido por los cuatro costados, con plaza central, siguiendo el modelo convencional conocido. Entre los edificios que deben demolerse para atenerse al trazado están justamente los cuatro altares de los *ayllus*, ubicados en medio de las calles, cuya libertad de tránsito teóricamente obstaculizan. Por lo demás, el estado de conservación de los altares es muy deficiente, a tenor con la declinación del funcionamiento de los *ayllus*.

La cuestión de la demolición de los altares se ha planteado en cabildo y ha suscitado viva discusión. La gente de Arajj Saya, más tradicionalista y religiosa, se opone, con su *mallku* a la cabeza, a esta destrucción. No por la vigencia de los *ayllus*, ya lo hemos aclarado. Sino, por una parte, porque los altares desempeñan un papel real y muy importante en todas las fiestas religiosas: la estructura de la procesión se vendría abajo sin los altares y con ello toda su significación y valor. Otras ceremonias, además, giran en torno al altar. "¿Cómo voy a hacer mi Kacharpaya" (sin el altar) ?, argumenta el mayordomo de Arajj Comuna. (37)

(34) La relación que hay aquí entre el pueblo y la iglesia hace sentir que éste ha sido construido en torno a ella. Y no como sucede en otros pueblos —de quebradas, sobre todo— donde la iglesia, separada del pueblo, es obviamente posterior a éste. Las conclusiones sobre los orígenes de Isluga, a que invitaría esta relación, no son definitivas sin embargo.

(35) Hecho bastante significativo nos parece, de una persistencia del culto solar en la religión católica-andina. No del culto solar oficial del incario sino preincásico, con seguridad. Persistencia por lo demás visible en otros aspectos: el instante de la salida del sol, por ejemplo, es un "momento litúrgico" en muchos ritos de la actual religión andina.

(36) No es casual que la gente de Manqha Saya esté más afectada a estas posiciones: su cercanía a los pueblos bolivianos fronterizos, su inmediatez al camino internacional a Oruro y a Kolchane, pequeño centro administrativo, hacen que lleguen hasta ellos con mayor fuerza las influencias de aculturación.

(37) "Kacharpaya" ("despedida", en quechua): ceremonia con la cual el pasante se despide de su cargo, al finalizar éste.

Para entender estas razones, es preciso comprender que para el aymara la ejecución precisa y correcta del ritual es decisiva en la eficacia de éste. Y, por tanto, en su funcionamiento real como expresión de una fórmula de encaje en el mundo. La otra razón para oponerse a la demolición de los altares no es menos valedera: los altares “fueron construidos por los antiguos”. Y precisamente en ese lugar. Aquí, implícitamente, el respeto a los antepasados revela el valor de sacralidad que estos y sus manifestaciones han cobrado. Y opera también el hecho —“vivido” por la gente— del altar como forma de sacralización del espacio. Demoler un altar sería violar simultáneamente un espacio sagrado y un tiempo sagrado. Demoler los altares es real y prácticamente demoler la cultura andina en sus formas de Isluga.

Por su parte, la posición de los que quieren cambiar el pueblo difícilmente encuentra un asidero justificable. Sus proposiciones no tienen a resolver problemas ciertos de locación de gente en Isluga. Tampoco se basa en la necesidad de resolver problemas de tránsito motorizado, puede comprenderse. Todo su fundamento está en hacer en Pueblo Isluga obras de “adelanto”. Esto es, en transformarlo en un pueblo que haga visible el “progreso” de sus gentes; en el fondo, de quienes propugnan esta posición, frente a los ojos críticos de sus censores ante quienes desean valer: la gente de las ciudades, las autoridades y sus representantes locales. No es, pues, sino la expresión de una agresión cultural, que se traduce en menoscabo y necesidad de autovaloración.

Pudiera creerse que para éstos, tan aymaras como los otros, la cultura andina ya no tiene ninguna realidad. Sin embargo, el líder de esta posición es, precisamente, el mayordomo de Manqha S'aya, que se esfuerza por cumplir con todas las normas de un cargo que él, voluntariamente, tomó. Por lo demás, la autenticidad de funcionamiento de su cultura se revela a los primeros tragos de alcohol: el hombre deja de hablar en términos de “adelanto” y, en el más legítimo aymara, nos invita a *ch'allar* su mesa de *kawilto*. . . (38)

Así, una ideología de cambios, llena de motivaciones negativas, se superpone a una cultura tradicional que, en lo fundamental, sigue funcionando íntimamente.

Pero no nos llamemos a error en creer que ello no entraña el germen de una nueva definición cultural. A nuestro modo de ver, la fórmula de vínculo con el mundo ya no es la autóctona, en este caso. Ya un universo básicamente natural no es leído como identidad de condición entre el hombre y él, ni la relación es vivida como posibilidad de reintegración. Sino es ahora un universo básicamente social, objeto de acción utilitaria, pero también fuente de continuas agresiones. La cultura autóctona funciona, en este caso, con legitimidad sólo porque es capaz de suprimir en la intimidad el ejercicio agotador de un yo siempre enfrentado a un no-yo enemigo, restituyendo el equilibrio con la pérdida momentánea de la individualidad en el seno de la comunidad.

(38) “Ch'allar” es una castellanización del aymará “*ch'allaña*” o “*ch'alt'aña*”, nombre que se da al rito de consagración: aspersiones de alcohol puro sobre lo que se quiere consagrar, sea esto una casa, los cerros, una cosecha o una máquina nueva, y no siempre a la *Pacha Mama*, como generalmente se cree. Aquí se invita a *ch'allar* la “mesa de *kawilto*”: algo así como el altar doméstico de cada casa. “*Kawilto*” es siempre un lugar cargado de sacralidad. Sugiere un punto creacional y, por tanto, un centro. *Kawilto* puede haber en un cerro o ser el cerro mismo. Puede haber en una pampa, en una chacra o en el bofedal. En todo espacio debe haber o puede haber *kawilto*. Toda casa, como lugar sagrado que es, tiene *Kawilto* y es “el lugar sagrado” por excelencia, de ella, donde se realizan todas las ceremonias importantes. Aquí en Isluga es siempre una mesa pequeña, que preside la habitación principal, pero se puede trasladar. Incluso sacar al exterior. Está llena de objetos rituales que sería largo enumerar.

5. 3. Consideraciones finales.

Naturalmente, la necesidad de síntesis que exige este documento, nos lleva a la agudización de los rasgos, tanto como a la abstracción. El enunciado propuesto vale para un caso real, pero extremo, y no define el estado de situación en estos momentos en Isluga. Donde la extensión de esta nueva actitud no logra de ningún modo borrar las expresiones de la cultura andina, que son lo dominante en la comunidad. Particularmente en la gente adulta. Y entre los jóvenes, la verdadera situación general acaso esté dada por este hecho como ejemplo: los mismos que hoy tocan la banda de bronce son quienes ayer han acompañado todas las ceremonias soplando sus *sikuras* (39); los jóvenes que bailaban las cumbias, con el tocadiscos de pilas, son los que después tocarán las zamponas en un conjunto de *lakas*. (40)

Sin embargo, el problema cultural señalado existe, como tendencia y posibilidad. Desgraciadamente, dentro de los límites de este trabajo, no podemos hacer otra cosa que plantearlo. No nos provocaría ninguna inquietud si fuera inocuo. Y, sobre todo, si los cambios que propone significaran una solución a problemas reales y bajo el signo de la creación de algo auténtico y nuevo, que retoma el hilo del pasado. Pero no es el caso.

6. VISION GENERAL.

Nos preguntamos: ¿representa la situación descrita en los tres planos alguna contradicción de fondo, algún mecanismo general capaz de darnos un panorama total, de donde pudieran surgir líneas de conducta claras, una estrategia y una táctica seguras, para una política de desarrollo del sector? ¿Acaso la situación general se da como una contradicción entre las estructuras andinas tradicionales y las necesidades de desarrollo? Sería fácil contestar afirmativamente una proposición cómoda, que todo parece sugerir. Pero sería por completo deshonesto y en extremo peligroso sacar una conclusión así, que ningún estudio fundamenta. En el estado actual de los conocimientos de que disponemos sobre Isluga, no nos es posible una visión acabada, de conjunto y en profundidad de cuál es la trama de la situación, cuáles son sus elementos y cómo funcionan. Particularmente carecemos de conocimientos y comprensión de los mecanismos de encadenamiento e interdependencia de los distintos elementos y aspectos.

Y, sin embargo, es obvio que para planificar el desarrollo necesitamos tener esa visión general y honda.

Por otro lado, está claro que un sistema de contradicciones internas tan sólo no nos puede dar todas las claves que necesitamos. Isluga no es una entidad cerrada y aislada en el espacio y el tiempo. También un sistema de contradicciones entre la comunidad y el mundo exterior circundante encierra problemas que tampoco se han estudiado y, por tanto, respuestas que tampoco se tienen.

¿Y qué decir de todo lo que deben señalarnos las ciencias naturales, particularmente ciencias de conjunto como la ecología, para comprender las posibilidades, peligros y direcciones necesarias del desarrollo?

En realidad, si cupiera extraer alguna conclusión de todo lo expues-

(39) Las "sikuras" nos parecen ser, en rigor, un género o estilo musical autóctono, que se interpreta con *sikus*, las zamponas que todo el mundo conoce. Aunque los "lakas" o "lakisas" también usan zamponas, es un género musical distinto, siendo el anterior, obviamente, de mayor calidad musical y valor autóctono. Hay diferencias entre la zampona de *sikura* y la de *laka*.

(40) A pesar de que son los jóvenes quienes mayormente muestran este proceso, no hemos visto en Isluga expresiones de conflicto generacional.

to, la única posible en estos momentos sería la de programar y poner en marcha la investigación científica, coordinada y multidisciplinaria, rápidamente, por lo menos a corto y mediano plazo, a fin de orientar las primeras acciones, mientras el cúmulo de experiencias y conocimientos nos aporten aquella visión general orgánica que nos falta. La responsabilidad contraída con el hombre aymara es demasiado grave para proceder con ligerezas de imperdonables consecuencias.

BIBLIOGRAFIA

- 1.—CORFO-IQUIQUE, 1972.—*Programa Forestal, Ganadero, Pampa del Tamarugal Altiplano de Tarapacá*.— Centro de Documentación del Departamento de Ciencias Sociales de la Sede Iquique. Universidad de Chile. Publicación N° 2, agosto 1973.
- 2.—EBBING, JUAN ENRIQUE, 1965.—*Aymara. Gramática y Diccionario*. Edición Don Bosco. La Paz.
- 3.—GARCILASO DE LA VEGA, INCA, 1959.—*Comentarios Reales de los Incas*, Editores de Cultura Popular, Lima.
- 4.—INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICAS, 1970.—“*Localidades Pobladas*”. Tarapacá. XIV Censo Nacional de Población y III de Vivienda. Abril. Santiago de Chile.
- 5.—LARA, JESUS, 1966.—*La Cultura de los Incas*. Ed. Los Amigos del Libro, La Paz.
- 6.—LEVI-STRAUSS, CLAUDE, 1971.—*Arte, Lengua, Etnología*. Siglo Veintiuno, Editores, México.
- 7.—LEVI-STRAUSS, CLAUDE, 1972.— *Antropología Estructural*. Eudeba, Buenos Aires.
- 8.—LINTON, RALPH, 1967.—*Estudio del Hombre*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 9.—MEDINA, JOSE TORIBIO, 1952.—*Los Aborígenes de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago (Edit. Carlos Keller).
- 10.—MURRA, JOHN V., 1973.—*Un Reino Aymara en 1567*.—Edición mimeográfica. Departamento de Arqueología. Universidad de Chile, Antofagasta. (Originalmente publicado en *Ethnohistory*, Vol. XV, N° 2. Spring 1968, 115-149).
- 11.—OBLITAS POBLETE, ENRIQUE, 1963.—*Cultura Callawayaya*”. La Paz.
- 12.—TORERO, ALFREDO, 1970.—*Lingüística e Historia de la Sociedad Andina*”. Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria. Lima, Vol. VIII, N°s. 3-4, Julio-Diciembre 1970.