

# TRABAJO DE CAMPO



## La interpretación étnica de los desastres naturales<sup>1</sup>

**Gabriel Guajardo S.** (Chile)

Antropólogo

---

*(Encadenad  
a un pueblo  
despojadlo  
tapadle la boca,  
todavía es libre.*

*Privadlo de su trabajo,  
de su pasaporte  
de la mesa donde come  
del lecho donde duerme  
y todavía es rico.*

*Un pueblo  
se vuelve pobre y esclavo,  
cuando le roban la lengua  
heredada de sus padres:  
está perdido para siempre.)*

*Ignacio Buttita  
(poeta siciliano, 1899)*



## Introducción

Históricamente las relaciones entre el medio ambiente y las sociedades humanas han comprendido acontecimientos cuyos efectos involucran la destrucción de vidas o de los recursos materiales de esas sociedades. Estos eventos geofísicos han sido percibidos como catástrofes o desastres a partir de una percepción y un específico emocional, que ante su carácter súbito, emergente y desequilibrante, elabora distintos grados de congruencia o adecuación entre los sistemas involucrados. En este sentido, algunas de las hipótesis básicas que se han planteado en los estudios antropológicos sobre los desastres, han puesto en evidencia el carácter singular que adquieren estos fenómenos, en la naturaleza de las relaciones sociales y la forma de operar de un determinado sistema social (Arrieta, 1988).

Según el compendio de conocimientos actuales de la Oficina del Coordinador de las Naciones Unidas para el Socorro en Casos de Desastre (1986), podemos distinguir tipos de catástrofes según el grado de intervención de los factores físicos o humanos en su gestación. Actualmente, tal es el caso de las catástrofes llamadas tecnológicas (Larraín y Simpson-Housley, 1994) cuyos ejemplos más dramáticos son la explosión de Chernobyl en la ex Unión Soviética, las emanaciones de gases tóxicos o la contaminación atmosférica.

Estas catástrofes se encuentran asociadas a factores que provienen del desarrollo tecnológico, el incremento de los niveles de consumo de la población, los sistemas de transporte, o las distintas expresiones del armamentismo. Las formas de experimentar y resolver sus efectos varían no solo según el tipo de desastres desarrollado, sino también, a partir de las formas de percepción social y las acciones de socorro, rehabilitación y reconstrucción de las poblaciones e infraestructura afectadas.

Los estudios e intervenciones en las situaciones de catástrofes naturales se enfrentan a múltiples variables y condiciones de realización en sus diseños. Uno de los elementos que pensamos es importante considerar además de los factores físicos, sociológicos o psicosociales son las dimensiones culturales de grupos y sociedades. En el caso de América Latina es posible apreciar una enorme diversidad cultural, producto entre otros procesos, del mestizaje cultural y biológico, la revitalización étnica, como también la expansión de patrones de comportamiento y consumo occidental, en una población que difícilmente se puede homogenizar. Los pueblos indígenas, como otros actores sociales en ese contexto presentan particularidades que aportan formas de conocimiento y acción en esa diversidad.

En este artículo, queremos presentar algunas notas sobre la interpretación indígena urbana de los desastres naturales y una selección de textos autobiográficos que la describen. El análisis se elaboró a partir de la autobiografía de un líder aymara que experimentó en su infancia la destrucción de su comunidad por un aluvión ocurrido en la década de los años cincuenta, en el pueblo de Ticnamar ubicado en el norte de Chile (latitud 18° 24'S y longitud 69° 39'W). En este relato autobiográfico es posible apreciar las relaciones de articulación interpretativa entre la destrucción provocada por un aluvión, con las transformaciones sociales profundas que experimentaron las comunidades andinas de la zona norte por los procesos de modernización de la posguerra.

La forma de percepción del migrante aymara en relación con otros sectores sociales populares o hegemónicos de la sociedad chilena, ofrece una posibilidad interpretativa singular. Dicho carácter se realiza por la influencia de tres factores o condiciones sobre esos discursos sociales. En primer lugar, las formas de interacción cotidiana entre aymaras migrantes urbanos y el resto de los sectores sociales, ha involucrado procesos de alteridad cultural, estigmatización, discriminación y de construcción de estereotipos intergrupales. En segundo término, algunos segmentos de migrantes experimentan actualmente procesos de identificación de tipo étnico asociado a organizaciones o estructuras transicionales en las ciudades. Este último aspecto tiene relevancia para la construcción de una sociedad chilena con formas de organización cooperantes e inclusivas. Y en tercer lugar, se han registrado en distintos momentos históricos la continuidad de rasgos o estructuras cosmológicas tradicionales de la sociedad aymara.

## Algunos antecedentes sobre la etnicidad aymara urbana

La población aymara en Chile a principio de los años noventa se estimaba cercana a las 50 000 personas y se concentraba mayoritariamente en la zona norte del país; no obstante representaba el segmento numérico menos importante de un pueblo que se distribuye en tres países (González y Gundermann, 1989). Dentro del país los aymaras forman parte de uno de los grupos indígenas mayoritarios luego de los mapuches, incluyendo pehuenches y huilliches (Bengoa, 1994:185).

Uno de los procesos de mayor diversificación de los aymaras en Chile ha sido la migración del campo hacia la ciudad, que en términos generales ha significado que dos



tercios de la población habría migrado a las ciudades y puertos de la costa, experimentando procesos aculturativos, de estigmatización y revitalización étnica. El resto mantiene su estatus rural, campesino y sus rasgos étnicos son más acusados, aunque escasamente se observan términos identificatorios de nivel étnico, sino más bien la situación frecuente es que los mayores niveles de integración sean la localidad de origen o residencia (González y Gavilán, 1989; Gundermann, 1987).

Esta notoria diferencia entre los migrantes urbanos y campesinos aymaras nos permite distinguir conceptualmente entre grupo étnico e identidad étnica. La identidad en el nivel étnico es entendida como una categoría de adscripción abstracta, es decir, fuera de las relaciones personales concretas que requiere de una conciencia y disposición (patrón cognitivo, discurso o conducta) de participación en el grupo étnico (Del Val, 1987). El grupo étnico, en cambio, no supone necesariamente la conciencia de pertenencia de los sujetos a un determinado grupo a compartir las denominaciones étnicas, como

por ejemplo en nuestro caso, las de aymara o andino, sino que a veces las denominaciones localistas articulan las representaciones de grupos y personas.

Varios estudios indican, que si bien se observa un intenso proceso aculturativo entre los aymaras urbanos, la identidad étnica se encuentra presente en algunos segmentos, dadas las relaciones de alteridad en las relaciones interpersonales o microculturales como también en algunos aspectos institucionales de la cultura (Chipana, 1986,1987; González, 1987; Grebe, 1981, 1986; Gundermann, *op. cit.*; González y Gavilán, *op. cit.*) Así, en el contexto urbano de las regiones I y II se han observado diversos comportamientos de los aymaras en relación con su adscripción étnica (Van Kessel, 1985, 1990). Una de estas disposiciones sociales ha sido caracterizada como "blanqueamiento" (Chipana, 1986:259), que alude a esconderse o mimetizarse a través de la incorporación de rasgos manifiestos y supuestos de las culturas occidentales, especialmente a través de la incorporación de patrones de consumo de mensajes, bienes y conductas difundidas por la industria cultural.

Otro segmento de aymaras estaría representado por quienes se enfrentan al estigma por medio de una suerte de cierre sobre ellos mismos, generando espacios o relaciones que remiten constantemente a lo propio (González y Gavilán *op. cit.*). Expresiones de esto último son la generación de "estructuras transicionales" en las situaciones de contacto, que contribuyen también a la formación de la conciencia de grupo (Munizaga, 1961,1989), como por ejemplo, los clubes deportivos, las cofradías religiosas, los Hijos de Pueblos y ciertas actividades económicas especialmente comerciales.

Precisamente ha sido en el contexto urbano de la zona norte del país, donde se registran procesos de identidad de un nivel étnico andino, que comienzan a variar a partir de la década de los años ochenta con la formación de organizaciones con objetivos culturales y también reivindicativos (Chipana, 1987). Estas organizaciones andinas durante los procesos políticos de cambio de régimen y gobierno autoritario, participaron activamente en la generación y formulación de requerimientos, demandas y propuestas junto a otras organizaciones indígenas (Aylwin y Besnier, 1990), logrando un favorable posicionamiento en el espacio público mediático y artístico de ese período.

## Procedimiento del estudio

El estudio que sirvió de base a este artículo buscó conocer la etnicidad aymara urbana y para ello, se propuso el

registro del relato autobiográfico de un reconocido líder aymara urbano. Una de las mayores ventajas que se presentaba para este propósito era las relaciones de amistad y de conocimiento mutuo entre el entrevistado y el autor desde el año 1987.

El dirigente aymara autobiógrafo es un adulto, y desde la adolescencia su ciclo vital se ha desarrollado en las ciudades de la zona norte y centro del país. Ha desempeñado trabajos en el área industrial y de servicios en forma conjunta con una participación activa en los movimientos sociales e indígenas democráticos de la historia reciente de Chile. Al momento de la entrevista el líder mostró una identidad étnica autodefinida como aymara, presentando de esta forma, una conciencia de participación y pertenencia a esa sociedad.

Se utilizó como técnica la entrevista no-estructurada focalizada en las formas de interpretación étnica y la reflexión autobiográfica (Canales, 1987) y no solamente en la reconstrucción de los acontecimientos de su biografía (Piña, 1986). Se registró el relato en un cuaderno de notas y en cintas de grabación. Las sesiones se realizaron en la casa del entrevistador, en un espacio donde se podía trabajar aisladamente. El entrevistado se expresó durante todas las sesiones de entrevista en castellano estándar, y nos señaló que él no sabía hablar en aymara. Se transcribió el relato, sin las preguntas del entrevistador. Luego, esa transcripción del relato oral contenido en las cintas de grabación se le entregó al entrevistado sin editar, para que con libertad pudiera revisar, agregar o modificar el texto. El texto resultante es la versión que se cita en este artículo.<sup>2</sup> Este relato fue recopilado durante los años 1989 y 1990 en la ciudad de Santiago.

## Resultados y discusión

### *Los cerros y lo sagrado*

En el relato autobiográfico, el pueblo viejo de Ticnamar se encuentra junto a su cerro tutelar Mallku-Calvario y su destrucción ocurrió por la acción directa de un inesperado y súbito aluvión. Ese espacio comprendido dentro de los límites de la comunidad, tal como nos informa Van Der Berg, "...se encuentra generalmente en un lugar sagrado en algún cerro que se llama Calvario. Desde la capilla de la comunidad va un camino derecho hacia ese lugar, en el cual se encuentra una especie de altar de piedra blanca pintada en color blanco para presentar ofrendas a las achachilas de la comunidad y pedir su protección" (1985: 90).

*Allá por lo años 1950 hubieron fuertes lluvias y grandes avenidas de aguas, que de 1954 a 1955 el río se llevó el pueblo antiguo y por supuesto la escuela. Por lo que hubo que construir un nuevo pueblo. En esos años hubieron verdaderos aluviones. Año tras año este lindo pueblecito milenario, tal vez. Apegado a las faldas de su cerro tutelar "mallku-Calvario" fue tragado pedazo a pedazo por las llojillas y las aguas terrosas del río Casaví, Huancure y el Patahua, quebradas que traen las aguas desde las cordilleras y que se juntan antes de pasar por el pueblo. Los ticnameños paralizados mudos impotentes al comienzo, fueron simples espectadores del desaparecimiento completo de una cuadra de casas, su calle y corrales.<sup>3</sup>*

En el área Sur Andina, donde se ubica el pueblo de Ticnamar, los cerros "...considerados tutelares que proveen, cuidan y son respetados por los lugareños reciben el nombre de *mallku*. Sin embargo la extensión del término tiene una amplitud insospechada, que remite a mitos de origen, a la vida misma para los indígenas" (Castro y Varela, 1992:18-19). De esta forma, el cerro ocupa un espacio sagrado dentro de la comunidad y cumple las funciones de guardián del pueblo viejo por ser un cerro benévolo, velando por la prosperidad de los que les tratan bien, pero también puede castigar a los que no se comportan debidamente. Como ha indicado Harris y Bouysse-Cassagne (1988:260), estos ejercen un poder no tanto genésico sino "ordenador", y de hecho el título *mallku* (jefe o señor) empleado para invocar a ciertos lugares sagrados parece referirse especialmente a esta faceta. En este sentido, no todos los lugares sagrados tienen el mismo carácter; algunos son guardianes y simbolizan la autoridad legítima y la sociedad bien ordenada, mientras que otros son casi enemigos del orden. Tal es el caso de las quebradas.

*...Cuentan que las casas caían completitas, como si fueran chupadas por el agua, la fuerza de la corriente las carcomía por más abajo de los cimientos, cortándolas de raíz para ser tragados a pedazos y masticado por las fauces lechosas y los molares rocosos del temible monstruo de la quebrada.*

En este contexto mítico, las fuerzas meteorológicas irregulares y a veces violentas, vienen desde los cerros.

### *La serpiente mítica*

En el texto autobiográfico el aluvión es asociado a la figura de un ser mítico: la serpiente del agua. Esta serpiente en el relato es un monstruo de la quebrada, amenazante, temible y destructivo. Es sabido, que las quebradas forman parte de los sitios que dan paso a las fuerzas que

brotan desde abajo, que pueden comprender **un aspecto peligroso (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988:259).**

*Al año siguiente de la gran estocada al vientre del veterano pueblo, la serpiente líquida amenazó fustigante, pero sin llevarse gran cosa. Pero al tercer año con gesto burlesco se alejó con otra gran revancha. Esta vez arrancó el local comunitario, un par de murutas o de casas deshabitadas y le dio una feroz dentellada a la escuela, sus gruesos muros de adobe se precipitaron a la profundidad de la corriente. Con cada tajada, el río parecía alzar sus lenguas de regocijado saboreando cada trozo demolido. Al caer la tarde la escuela tenía colgando una esquina del techo a 12 metros de altura, exhibiendo su barriga abierta como un boquerón de una mina.*

El simbolismo esencial de la serpiente es representado en todas las épocas y áreas geográficas del mundo andino. La serpiente de una sola cabeza es el símbolo del agua, del rayo, del trueno, del relámpago, de la lluvia, del río (Valcárcel, 1959:14). La serpiente monocéfala, suponemos que este es el caso en el relato, en la mitología andina referida por Valcárcel se encuentra en el Mundo de Adentro o Ukupacha. En ese Mundo "...pululan dos gigantes culebras, una con solo una cabeza, la otra con dos; son las madres del agua, la primera, y de las plantas la segunda, con sus respectivos nombres quechuas de Yacu Mama y Sacha Mama. Estas dos grandes sierpes cuando salen de Ukupacha y aparecen en la superficie de la tierra, este mundo o Kay Pacha, se convierten en inmenso río o Yacu Mama..."(Ibid.:8). Esta serpiente monocéfala reptaba y cuando asciende al cielo, Yacu Mama se convierte en el rayo o relámpago y en el caso de Sacha Mama, en el arcoiris.

Observamos en el relato que la serpiente del agua presenta un doble comportamiento que se expresa en su irrupción en el pueblo, de forma inesperada y violenta para los habitantes: traga, muerde, mastica, saborea, lengüetea al pueblo despedazado, y a la vez se burla y amenaza a los habitantes que tratan de defenderse. Junto con ello, esta serpiente-aluvión descansa, se tranquiliza y duerme siesta, cuando su hambre ha sido satisfecha.



*La escena de esta primera tragedia, no duró más de una hora. Al parecer satisfecha su hambre la voraz serpiente se recogió y serenó a roncar su siesta, dando de vez en cuando una lengüetada o un mordisco más, para dormir mejor. Pero dejando a los tichameños sumidos en un océano de lágrimas, desdichas y soledad.*

En el relato la serpiente es asociada con el Amaru, pero no se plantean como idénticos, aún cuando existe una correspondencia mítica conocida entre ambos. Como nos informa Ansión (1987:99), el Amaru, equivale a un monstruo serpiente que viene dentro de la tierra, en el Uku Pacha, y que cuando se mueve provoca terremotos que anuncian grandes cataclismos, y un cambio de época, donde desaparecerá la generación actual y surgirá una nueva que provendrá del interior de la tierra.

*Años después hombres y mujeres disputarían tenazmente cada metro de pueblo al río, hasta que el poder del Amaru, pudo más y no permitió más combates...*

### **Los ticnameños y la serpiente**

La relación entre los pobladores y la serpiente mítica, no se desarrolla en un espacio común o compartido desde el punto de vista ritual que permita regular su actividad destructiva." A pesar de los esfuerzos de los pobladores en el relato, la fuerza continúa de forma inesperada, irregular y violenta.

*Fue una tarde de los primeros días de Marzo, fecha en que yo me quedé con mi abuelita paterna en casa, yo estaba muy pequeño, tan chico que no me ocupaban para nada, mis padres siempre trabajaban junto. Ellos se encargaban de los corderos, de regar, de sembrar, de cosechar y de ver otros animales. En esa ocasión mis padres fueron al campo a trabajar por todo el día, mi mamá Betita (abuelita) preparaba las once con sopaipilla para mi papá. En esta vivienda antigua yo había nacido.*

*Ese día como cualquiera, mi abuela estaba friendo sopaipillas me acuerdo. Como a las cinco de la tarde con insistencia sonaron las campanas. Y mi abuela se extrañó ¿por qué tocaban las campanas a esta hora?, ¿qué habrá pasado?, ¿se habrá muerto alguien?, ¿vendrá alguien de Arica? o ¿estaba bajando el río? Pero hasta esa hora no ha llovido grandemente en el pueblo parecía preguntarse mi abuela. Tal vez en la cordillera, pero no se han sentido truenos fuertes. No he visto, parecía pensar mamá Betita. Como presintiendo algo grave me empujó a salir y preguntar. Ella no podía hacerlo porque estaba ocupada. Además mi hermano Javier, guagua, dormía en la cuna y Jorge jugaba a mi lado caminando apenas.*

*Esa tarde cuando llegó mi padre, no encontró vivienda, frazadas, no había ropa, no había nada. La casa completa se había ido bajo las aguas. Sus años de sudor, alegría y juventud, se fueron con ella. Fue una experiencia triste y dolorosa para mi padre, especialmente porque éramos 5 bocas chicas y otra por llegar (...) En el pueblo la gente almuerza tranquilamente, pero la mayoría almuerza en el campo, llevando sus alimentos cocidos o fiambre, también tienen o llevan en unas ollas los alimentos y allá se preparan y sirven la*

*comida. Después de almorzar continúan trabajando hasta caída la tarde. Entre las siete y ocho de la tarde junto con la entrada del sol retornan con sus animales al pueblo. Por lo tanto en ese entonces (día catastrófico) había muy poca gente en el pueblo. La mayoría estaba ocupada en sus chacras y campos trabajando, pese a ser tiempo de lluvias (invierno altiplánico-diciembre, enero, febrero y marzo).*

*Esa noche y todas las noches siguientes fueron de lamentaciones, llanterío e impotencia. Cinco u ocho familias perdieron completamente todo, todo. No tenían techo, alimentos, en que comer ni en donde dormir. Estos grupos familiares fueron sorprendidos igual que nosotros, por este fenómeno climático.*

Los habitantes de Ticnamar resisten la acción destructiva del río, intentando conservar el pueblo viejo.

*La gente para proteger al pueblo de la devastación acción del río hizo mucho. Pircó muros de contención, plantó troncos, se construyeron caballetes con largos y robustos maderos de eucaliptus, enmallados con alambres y relleno de bolones de piedra, instalaron vallas con grandes rocas, etc... Trabajaba toda la gente durante semanas y cada año, pero las aguas...rompían todo eso, los demolía y se burlaba volviendo a mutilar al pueblo.*

### **La destrucción y la fertilidad**

*...Los ticnameños comprendieron finalmente que su Marka o pueblo agonizaba y moría para siempre y con él quizás, morían ellos, su niñez sus amores, su historia pasada y tal vez también su futuro. Los viejos se preguntaban ¿será un castigo?, ¿es premonición de la Pachamama?*

En el segmento citado, los viejos se preguntaban si era un castigo, si era una premonición de la Pachamama, la destrucción del pueblo. Aquí la Pachamama, la divinidad panandina de la fertilidad del suelo, se encuentra vinculada a la destrucción provocada por las aguas. Este carácter ambivalente de opuestos complementarios de la Pachamama (comunicación personal de Victoria Castro R.) es descrito por Harris y Bouysse-Cassagne, al indicar que Pachamama pertenece a mundos opuestos: "...Concebida como cónyuge de los cerros, o del Tío de las minas, forma parte del mundo de los diablos: es hambrienta, hace enfermar y es uno de los seres que hablan con el tocado por el rayo. Sin embargo, a la vez pertenece al mundo de arriba: en el Norte de Potosí, por ejemplo, se le rinde culto no solamente con q'uwa en la oscuridad como a los demás diablos, sino también de día con incienso, de tal forma que parece trascender la oposición entre diablos y santos. Más aún: es considerada la

esposa de diablos, pero también en algunas ocasiones hemos escuchado decir que es la esposa del Sol" (1988:269).

La Pachamama sería entonces el punto de máximo encuentro entre los dos mundos, "...por una parte pertenece al pacha de arriba, concebida como esposa del Sol, y por otra, participa del carácter fecundador de los diablos..." (Ibid.:270). En el relato autobiográfico este carácter ambivalente es compartido por las fuerzas meteorológicas como la lluvia, su papel benéfico y de fertilidad que representó en otro momento del pasado del pueblo, y su carácter destructivo en el aluvión.

La lluvia comparte estas características con el granizo y el rayo, cuyo origen se encuentra en las cumbres de los cerros.

*Además las lluvias eran pausadas, de aguaceros benignos, abundantes, hacían crecer el pasto en los cerros, engordaban los animales, la tierra era más generosa y la gente era más buena, creyente y unida.*

### **La iglesia y la huaca**

*...Según antiguas historias se dice que la iglesia cristiana estaría construida sobre una antiquísima Huaca, símbolo ritual de la vida y fertilidad del pueblo, de la cosmovisión aymara-quechua. Por lo tanto, existe la esperanza del renacimiento, vida y permanencia de sus hijos ticnameños.*

Todos los elementos que quedaron del pueblo viejo se encuentran en la cabecera del pueblo y dentro de ellos, la iglesia cumple un papel articulador del nuevo proceso que se inicia. Aquí se explícita la relación entre el espacio sagrado cristiano y andino, al estar según la tradición la iglesia construida sobre una antiquísima huaca. Aspecto vinculado a la superposición del culto cristiano sobre uno andino más antiguo y local, que pone de manifiesto la identidad local. Rostworoski señala que en la ideología religiosa andina precolombina como en el período del contacto, la idea de huaca nos remite a "...una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo. En el ámbito andino lo sagrado envolvía el mundo y le comunicaba una dimensión y profundidad muy particular" (1986:10).



Según el relato, otros elementos que se salvaron de la destrucción del pueblo viejo, son la mitad de un cementerio ancestral, y el campanario de la iglesia.

Estos se encuentran vinculados a los muertos, pero en el texto no se alude a los muertos recientes.

El esquema original aymara anterior a la intervención cristiana de entierro de los muertos en cementerios, era que los muertos tenían que estar dispersos a lo largo del territorio, en las cumbres, al lado de un río o de una confluencia de ríos, en los linderos, mojones y chacras (Harris y Bouysse Cassagne, 1988:249). Los muertos así, jugarían un papel en la definición del espacio, y en hacer más eficaz el

poder que tienen los lugares sagrados. Los cementerios en este contexto podrían representar una concentración excesiva de fuerzas, aún cuando su potencial vital por ese mismo hecho se vería anulada (Ibid.:250). Con respecto al campanario de la iglesia (turi mallku) a veces pegados a las iglesias, a veces separados, dependen también del poder de la muerte. Según la mitología moderna el poder que desempeñarían deriva en gran parte del muerto que está dentro, de pie; este elemento estimula a las autoras citadas a preguntarse si "... ¿No serán estas torres una especie de transición entre tierra y cielo, que evoca en sus formas las propias cumbres de los cerros?" (Ibid.: 250).

En el relato autobiográfico el espacio y tiempo central para la comunidad fue la iglesia-huaca luego del primer aluvión. A partir de él se desencadenan fuerzas centrífugas, que pasan de la máxima concentración en la iglesia-huaca donde la comunidad se densa en sus vínculos y cooperación hacia la máxima difusión de sus hijos de Ticnamar, como se aprecia en dos segmentos del relato:

*Las primeras semanas dormíamos en la iglesia, junto a todos los damnificados, confortándose unos con otros. No faltó comida ni frazadas, la comunidad sabía de solidaridad, compartía todo, el dolor y la esperanza. Era una gran familia unida. La iglesia del pueblo fue por varias semanas nuestra cocina, comedor, dormitorio e incluso patio para jugar..*

*Yo tuve el privilegio de conocer el pueblo viejo de mi comunidad y terruño. Lo sentí pleno y soberbio de carnavales de achachila y alches, de finao, hayños. Pero también lo vi desgarrado y sangrante por el roer del río, encogido y moribundo. Tiempo después también*

*me tocó presenciar la desintegración dolorosa de mis hermanos, familiares y coterráneos como si fueran juegos de artefacto que explotan en el aire y las partículas se alejan del centro hasta desaparecer en la distancia.*

### **Reconstrucción y El Pueblo Nuevo**

En el relato se muestra cómo el sistema social en Ticnamar, autónomo y aislado, integra posiciones divergentes e interactuantes en el proceso reconstructivo de la comunidad.

*Pero viendo que el río seguía causando daño y cercenando año tras año y haciendo inhabitable la comunidad, pese a la precaución y lucha con las aguas, la comunidad toda se reunió para tomar acuerdos definitivos. Los considerandos eran: que no se podía seguir construyendo en el faldeo alto del cerro, resultaban complicadas las comunicaciones, traslado de agua, de productos, habilitar calles, paseos para festividades, la construcción de una nueva escuela, etc... En general faltaba un espacio vital para el desarrollo del pueblo. Entonees tomaron la decisión de trasladar o construir un nuevo pueblo. Hubieron varias posturas, donde establecerlo, Chuñupampa, Cayllima, Alto Tacna, etc. Finalmente se optó por un lugar bastante alto y lejos del río, y ahí se empezó a planificar. Vino el loteo, sorteos y se entregó los sitios correspondientes a la gente. Cada cual cortó sus adobes, levantó murallas, consiguió la madera y techo de su casa. La techumbre fue lo más hermoso, se hizo con fayna o trabajo comunal, en que toda la gente cooperó y terminó con la achucalla,<sup>4</sup> baile ceremonial andino que bendice la casa nueva.*

*Ese año, cumplida estas jornadas de destrucción, el río se tranquilizó y alejó a su cauce habitual. Al año siguiente en la misma época, intentó dar nuevas postemas al pueblo, pero fue defendido por sus moradores. De esta forma se fue alejando veloz, la inolvidable pesadilla de aquellos días oscuros y dolorosos para los ticnameños. Años después por su amor al trabajo, a su tierra, su sabiduría y unidad y su gran capacidad moral, la comunidad de Ticnamar construirá pronto otro pueblo, nuevo, para sembrar la esperanza y el bienestar de su futuro. En la historia regional es el único pueblo que fue desbastado casi totalmente por los embates de la naturaleza y que ha resurgido de entre sus escombros, más fuerte y sabio. En él nacerán ejemplares líderes que levantaron instituciones y otras obras como: La Liga Andina, consiguió una escuela para 300 internados, líder en la autoequipación de: agua potable, alumbrado eléctrico, construcción de carreteras,, antena repetidora de TV, fiesta patronal con 7 compañías religiosas autóctonas, cabecera de asociaciones gremiales agrícolas y de comercialización, etc.*

*Hoy, el pueblo de Ticnamar es relativamente nuevo. Está dotado de agua potable, de luz eléctrica hecho mediante autoconstrucción. Así, la gente compró las cañerías, construyó un acueducto, un estanque, obteniendo de esta forma agua en la casa. En otro esfuerzo, compraron un grupo generador de luz bencina al comienzo y después a*

*petróleo. Compraron los postes, se electrificó... y así se hizo la luz. Por lo tanto, en este instante hay luz eléctrica propia en Ticnamar, el petróleo es comprado por la comunidad.*

Sin entrar en el tema del tiempo lineal o cíclico, aquí se plantea más bien la noción de secuencialidad que de retorno o regreso a un estado anterior, que se representa explícitamente en la autobiografía.

*Abuela materna:...dijo que desde que ella era muy pequeñita, nunca había visto crecer tanto el río, que las aguas de lluvias siempre se desplazaban pegado al barranco y su caudal no resultaba peligroso, razón por la cual la memoria del pueblo era confiada. Además las lluvias eran pausadas, de aguaceros benignos, abundantes, hacían crecer el pasto en los cerros, engordaban los animales, la tierra era más generosa y la gente era más buena, creyente y unida.*

Es interesante notar que este renacimiento y permanencia de los hijos ticnameños no es opuesto a la situación de reconstrucción y modernización como es el acceso a la educación universal, industria cultural, y la participación de la cultura de masas de su pueblo como la migración de sus habitantes:

*En 1956 el ingeniero y empresario minero don Héctor Urizar y los ticnameños, consiguieron financiamiento de las autoridades ariqueñas para mensurar y construir la prolongación de la huella hasta Ticnamar. Así el ingeniero dispuso de herramientas, explosivos y contratación de mano de obra, La comunidad contribuyó con trabajadores, apoyo moral, alojamiento, alimentos como carne, papas, maíz, festividades, etc.*

*En 1951 ...una Compañía llegó a Ticnamar a cargo del Capitán Reinike. La comunidad celebraba una fiesta tradicional. El pelotón llegó a pie, otros a mulas y caballos. Participaron en la fiesta con competencia de atletismo, fútbol, etc. y organizaron una competencia de tiro a todos los hombres de la comunidad, mayores de 18 años. Para tal efecto se confeccionaron blancos de lata figurando siluetas humanas y compartieron una bonita experiencia con los mayores. Hubieron premios a los mejores tiradores, hubieron ejercicios, desfiles, en fin se impartió una instrucción militar a los reservistas Yo tenía 4 años de edad. Me acuerdo bien de sus ropas, quepis, los fusiles terciados a la espalda marchando por la calle cantando. En el local comunal fue su campamento. En las noches encendían fogatas, lámparas de carburo y se alimentaban de muchas conservas. En sus carpas escuché por primera vez hablar por radio. Todo su campamento hedía a pólvora, carburo, pilas y conservas.*

La destrucción del pueblo se constituye en el punto crítico desde donde se radicaliza la transformación de la co-



munidad. Este proceso crítico se ubica centralmente en un contexto mítico, que otorga sentido al cambio de época que experimenta la comunidad y vitalmente sus miembros. Este esfuerzo interpretativo de la destrucción integra también una racionalización del proceso destructivo a través de distinciones, causalidades y clasificaciones ajenas a una mitología andina moderna. Aquí la reflexión sobre el sí mismo biográfico introduce una prohibición que impide que el discurso mítico pueda totalizar la reflexión autobiográfica.

*La civilización, el progreso, el desarrollo, el futuro, nos repentinan, está en el puerto libre de Arica. Allí está el centro motor del comercio nacional e internacional, Arica es la puerta comercial de Chile de toda importación de EE.UU., Europa y Latinoamérica. Con esta rotunda política de concientización de parte de los educadores chilenos, en que sutilmente se anuló lo hermoso de mi pueblo, su embrujo, sencillez vida apacible y riqueza cultural. Se liquidó tempranamente su proyección inmediata y futura. Los productos prácticos y novedosos importados*

*como: sedas, conservas, radio, vehículos, relojes, ropa, calzado, vino y mil productos más que penetró por el puerto libre, y más la generación de una intensa red de contrabando fronterizo, aceleraron los cambios conducentes a orientar a la población joven a mirar hacia la ciudad. Esto, sin olvidar la destrucción del pueblo por el agua del río. A esto se debe agregar otro factor, cual es la penetración de la carretera automotriz a la comunidad. Con este camino, se rompió definitivamente el aislamiento natural del pueblo, quedando a merced de los acontecimientos. La sumatoria de todos estos factores, sin duda, gatillaron la masiva migración que sin descanso siguió privando a Ticomar de sus mejores elementos, la fuerza joven y dinámica del trabajo.*

### **Identidad y destrucción**

En el relato el proceso destructivo del pueblo, caracterizado como se señaló por la irrupción de una fuerza inesperada, irregular y violenta, se constituye en una de las marcas de identidad del sujeto que habla.

*Yo me crié en los dos pueblos, nací en el pueblo viejo, allí mis ojos vieron la luz y caminé, incluso yo me acuerdo perfectamente cuando se produjo el aluvión, como que presencié la gran avenida del río que devoró nuestra centenaria y primera casa familiar y el hermoso y típico pueblo de Ticnamar. Vi y sentí como salvamos prácticamente sin nada al igual que otras familias.*

*Yo tuve el privilegio de conocer el pueblo viejo de mi comunidad y terruño. Lo sentí pleno y soberbio de carnavales, de achachilas y alches, de finaos, hayños, etc., pero también lo vi desgarrado y sangrante por el roer del río, encogido y moribundo. Tiempo después también me tocó presenciar la desintegración dolorosa de mis hermanos, familiares y coterráneos como si fueran juegos de artificio que explotan en el aire y las partículas se alejan del centro hasta desaparecer en la distancia.*

*Mi generación y las siguientes que preceden somos los hijos expulsados inconscientemente de nuestra tierra, obedeciendo tal vez una antigua profecía andina del lugar, y ayudados por las políticas uniformizadoras de la república y los acontecimientos naturales y dialécticos de las leyes del universo.*

El ser yo/expulsado de la comunidad, en los orígenes es un yo inconsciente, inocente y sin culpa de la destrucción del pueblo viejo. Estos atributos permiten la existencia de la alternativa del renacer y permanencia del sistema por sobre los individuos. Desde un tiempo presente se considera igualitariamente hijos de la tierra la madre mitológica andina, a un yo/colectivo que se desarrolla en la heterogeneidad de sentido. Sin embargo, en el tiempo presente el yo-somos/hijos expulsados podemos observar que la diferencia entre las generaciones de ticnameños ("...Mi generación y las que preceden..."), provoca un sistema social abierto, donde son sus propios miembros (individualizados) quienes se insertan en los procesos mayores de transformación hacia los polos sociales andino o no-indígena. Ahora bien, se reconoce que esos procesos mayores de cambio corresponderían a una dinámica donde el individuo se encuentra limitado en su control. De hecho, el ser "hijos expulsados inconscientemente de nuestra tierra", se señala que estarían conectados causalmente con tres fuerzas. Una de ellas es una profecía andina local que es "obedecida" y por tanto no hay resistencia sino una voluntad positiva hacia ella; otra es el poder sociopolítico no indígena que se relaciona asimétricamente con el sistema ticnameño y finalmente, hay un nivel cosmológico que está guiado por una lógica normativa y trascendente que integra el individuo a la totalidad (Souffez, 1987), es decir, el universo.

*...obedeciendo tal vez a una antigua profecía andina del lugar, y ayudados por las políticas uniformizadoras de la república y los acontecimientos naturales y dialécticos de las leyes del universo.*

## Consideraciones finales

Las notas y textos autobiográficos que hemos presentado acerca de la interpretación étnica del aluvión que destruyó el pueblo viejo de Ticnamar se han elaborado a partir de dos actos básicos de observación. El primero, es un diálogo entre el entrevistado y el entrevistador en un espacio parcialmente común y cooperante. El juego de lenguaje en que se sustentó la entrevista era un símil de una conversación entre amigos, pero no lo era. Era centralmente asimétrica y correspondió a un dispositivo de observación de escucha. Lugar y tiempo donde el sujeto intentó la construcción del relato de sí mismo en un círculo incompleto dado que el potencial relato biográfico del entrevistador estuvo ausente en el diálogo, y a medida que incursionamos en la reflexión autobiográfica la distancia se profundizó en la forma de silencio mutuo. Ese fue el momento en que la entrevista había terminado para ambos, fue el momento en que fuimos sujetos silentes, era un no-espacio. Sin embargo, se trató de un procedimiento antropológico conocido y limpio técnicamente sobre el cual hoy, ya distantes de ese encuentro, investigador e investigado solo podemos recordar fragmentariamente.

Luego, ya en nuestro gabinete, efectuamos un ejercicio comparativo en búsqueda de las correspondencias entre el relato con el acervo antropológico de la mitología andina y la situación de los migrantes aymaras urbanos en Chile. Juego de recurrencias y discontinuidades que se basó en un saber disciplinario preocupado de los esquemas de pensamiento y acción, como asimismo, de aquellos contenidos culturales originados en una cultura precolombina y en sus transformaciones desde el contacto entre europeos e indígenas. Ambos pasos o procedimientos nos llevaron a conocer momentáneamente lo que escuchamos del relato autobiográfico y de esa forma intentar percibir los significados múltiples de su interpretación del aluvión.

La relación entre el "sentido literal" de la autobiografía y la interpretación antropológica, efectivamente puede estar tensionada por un proceso de elaboración conceptual que entienda el texto como un espacio donde es posible reescribir uno o varios sentidos con una identidad cultural nítida. Por el momento, hemos cuidado en no colocar la interpretación étnica de un aluvión en un espacio donde el conocimiento sea un "espejo" de lo ocurrido ("espejo" que puede ser elaborado procesal e interactivamente) o una representación del desastre que podamos cartografiar de forma predefinida a la experiencia, es decir, identificar un tipo particular de representaciones elaboradas socioculturalmente, que regulan, organizan o delimitan a los sujetos y sus posibilidades comunicativas como de acción.

## NOTAS

<sup>1</sup> Artículo proveniente de los proyectos Fondecyt No. 1148-90 y 1940380. Investigadora responsable Victoria Castro Rojas, Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

<sup>2</sup> Se encuentra en preparación la edición de un libro con autobiografía completa en coautoría entre el entrevistado y el autor de este artículo.

<sup>3</sup> En este artículo se citan los fragmentos del relato en cursiva.

<sup>4</sup> Según informa el entrevistado la achucalla es un baile andino que bendice la casa nueva.

## BIBLIOGRAFÍA

Ansion, Juan: *Desde el rincón de los Muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Ed. Gredes, Lima, 1987.

Arrieta F., Pedro: "La situación étnica manifestada por el desastre natural" en *La etnología: Temas y tendencias*, I Coloquio Paul Kirchhoff, Instituto de Investigaciones Antropológicas (ed.), Serie Antropológicas No.96, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, pp. 231-238.

Aylwin, José y Enrique Besnier (recopiladores): *Demandas de los pueblos indígenas de Chile en la transición democrática*, Ed. Programa de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas, Comisión Chilena de Derechos Humanos, Documento de Trabajo No. 1, Santiago, marzo 199(?).

Bengoa, José: "Por el desarrollo de las etnias", en *1990-1994. La Cultura Chilena en Transición*, Ana María Foxley y Eugenio Tironi (ed.), número especial de *Cultura*, enero de 1994, pp. 184-193.

Canales C, Manuel: "Notas metodológicas para el análisis de autobiografías", en *Memoria histórica y sujeto popular*, Jorge Andrés Bravo (ed.), Ed. ECO Educación y Comunicaciones, Documento de Circulación Interna no. 16, Santiago, julio 1987, pp.61-69.

Castro, Victoria y Varinia Várela: "Así sabían contar", *Oralidad. Anuario para el rescate de la tradición oral de América Latina y el Caribe*, no. 4, UNESCO, La Habana, 1992, pp. 16-27.

Chipana, Cornelio: "La identidad étnica de los aymaras en Arica", en *Revista Chungará*, No. 16-17, Arica, 1986, pp. 251-261.

\_\_\_\_\_ : "Las organizaciones aymaras: origen y proceso", en *Actas del primer Congreso Chileno de Antropología* (Santiago, 20 al 23 de noviembre de 1985), Ed. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago, 1987, pp. 437-457.

Del Val, José: "Identidad: etnia y nación", en *Boletín de Antropología Americana*, no. 15, México, julio 1987, pp. 27-35.

González R., Julián: "Los hijos de la desintegración cultural. Jóvenes emigrados aymaras", en *Cuadernos de Investigación Social*, no. 23, vol. III, Ed. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, septiembre 1987.

González, Héctor Y Hans Gündermann: *Problemas y perspectivas para el desarrollo aymara regional*, Documento de Trabajo no. 3, Ed. Taller de Estudios Aymaras, Arica, 1989.

González, Héctor y Vivían Gavilán: *Emia, cultura e identidad aymara*. Ed. Taller de Estudios Aymaras (TEA), Documento de Trabajo no. 2, Arica, septiembre de 1989.

Grebe, María Ester: "Cosmovisión Aymara", en *Revista de Santiago*, no. 1, Santiago, 1981, pp. 61-79.

-----: "Migración, identidad y cultura aymara: puntos de vista del actor", en *Revista Chungará*, no. 16-17, Arica, 1986, pp. 205-223.

Gündermann, Hans, "Los aymaras en Chile, elementos de caracterización", en *Nütram*, año III, no. 2, Santiago, 1987, pp. 40-46.

Harris, Olivia y Thérèse Bouysse-Cassagne: "Pacha: en torno al pensamiento aymara", en Xavier Albó (comp.): *Raíces de América. El mundo aymara*, Ed. Alianza América/UNESCO, 1988, pp. 217-281.

Larrain, P. y Paul Simpson-Housley: *Percepción y prevención de catástrofes naturales en Chile*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1994.

Munizaga, Carlos. *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*, Ed. Universidad de Chile, Notas del Centro de Estudios Antropológicos, no.16, Santiago de Chile, 1961.

-----: "Intelectuales indígenas modernos surgidos en el contacto con la sociedad chilena", en *Revista Chilena de Antropología*, no. 8, Santiago, 1989-1990, pp. 21-26.

Piña, Carlos: "Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico", en *Opciones*, no. 16, Santiago, mayo-agosto, 1989, pp. 107-124.

Rostworoski, María: *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, segunda edición, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986.

Souffez, Marie-France: "La persona", en *Anthropológica*, año V, no. 5, Perú, 1987, pp. 31-58.

UNDRO (Oficina del Coordinador de las Naciones Unidas para el Socorro en Casos de Desastre): *Prevención y mitigación de desastres, compendio de los conocimientos actuales*, vol. 11, Nueva York, 1986.

Valcarcel, Luis E.: "Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina", en *Revista del Museo Nacional*, t. XXVIII, Lima, 1959, pp. 3-18.

Van Kessel, Juan: "Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985). Su historia social", en *Cuadernos de Investigación Social*, vol. I, no. 16, Ed. CIREN, Iquique, 1985.

-----: "¿Renace el aymara en Chile?", en *Nütram*, año VI, no. 3, Santiago, 1990, pp. 61-76.

Van Den Berg, Hans: *Diccionario religioso aymara*. Ed. CETA-IDEA, Iquitos, 1985.

