



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ
DOCTORADO EN ANTROPOLOGIA DEL PROGRAMA DE
ESTUDIOS ANDINOS**

TITULO:

**“SE VAN LOS PERUANOS... LOS MAS TESTARUDOS SE
QUEDAN”: LA MEMORIA Y OLVIDO DE LA CHILENIZACIÓN EN
EL PUEBLO DE SOCOROMA.**

ALUMNO:

CARLOS CHOQUE MARIÑO

PROFESORES ASESORES:

**JANINE ANDERSON ROOS
MARCO CURATOLA PETROCCHI**

LIMA, DICIEMBRE 2012



DEDICATORIA

“A mi querida esposa e hijos, que sin su compañía, paciencia y apoyo no hubiese sido posible el develamiento de las memorias de los socoromeños”.

“A los Socoromeños, hombres, mujeres y niños, que perecieron en los caminos, ríos, quebradas y punas, cuyas voces fueron silenciadas por la acción de la “Mazorca” y para aquellos que sobrevivieron al “Estado de Terrorismo” en los Altos de Arica y se marcharon a lejanas tierras para no volver jamás. Finalmente a quienes que sobrevivieron y se quedaron en Socoroma en este tiempo de violencias y miedo”.

AGRADECIMIENTOS

Esta Tesis Doctoral no hubiese sido posible sin el consejo y apoyo del Dr. Marco Curatola Petrocchi, la Dra. Jeanine Anderson y la Dra. Claudia Rosas Lauro. Asimismo, agradezco de manera sincera los consejos, comentarios y observaciones realizadas en los “Seminarios Interdisciplinar” que se efectuaron en Pisac y Lima, por ello vaya mi gratitud a los doctores: Rodolfo Cerrón Palomino, Alejandro Diez, Norma Fuller, Krysztof Makowski, José de la Puente Brunke, Carmen Salazar –Soler, Karen Spalding, Maria Eugenia Ulfe, Charles Walker, Scarlett O’Phelan, Alejandro Ortiz, Juan Ossio, John Charles Earls, Jeffrey Klaiber S.J., Sofía Venturoli, Alejandro Damonte, Mercedes Niño Murcia, Juan Ansion y Gary Urton. En la Universidad Pablo de Olavide a: Juan Marchena, Tristan Platt y George Lowell. A mis compañeros del doctorado: María Carolina Agüero Piwonka, Paola Cepeda Cáceres, Carmen Escalante Gutiérrez, Cecilia Sanhueza, Vera Tyuleneva, Ricardo Valderrama Fernández y Fernando Valle Rondón. A la segunda generación del doctorado: José Luis Matos y Luis Andrade.

Asimismo, mi profunda gratitud a la pontificia Universidad Católica del Perú, que no solo me acogió en sus aulas, sino que además me distinguió y apoyo de manera notable con la “Beca Huiracocha”. Agregar a Luis Castro de la Universidad de Valparaíso y el proyecto FONDECYT N° N°1100060. Finalmente a la Universidad de Tarapacá de Arica y todos los socoromeños que me permitieron conocer sus memorias y sus silencios.

INTRODUCCION	1
CAPÍTULO I	
CAMINO A SOCOROMA: PRESENTACIÓN DEL ESTUDIO	7
1. Contexto general y presentación de la investigación	8
2. Justificando nuestra investigación	12
3. El enfoque teórico del estudio	17
3.1. Estatus de indio, indígena, aimara y comunidad	26
3.2. Memoria	33
3.3. Violencia	36
4. Metodologías	41
4.1. Recopilación y análisis de las fuentes documentales	43
4.2. Recopilación de datos de campo	44
4.3. El análisis de los datos	46
CAPÍTULO II	
MEMORIAS DE SOCOROMA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE SAN FRANCISCO DE SOCOROMA	48
1. Zona de estudio y población	49
1.1. La zona de estudio	49
1.2. Acerca de la población socoromeña	51
2. El legado histórico de Socoroma	53
2.1. El mundo andino antiguo en Socoroma	53
2.1.1. El arcaico ó Qalla pacha	56
2.1.2. Tutay pacha	60
2.1.3. Purun pacha	63
2.1.4. Awka pacha	66
2.1.5. Inca pacha	70
3. La conquista y la colonia en los altos de Arica	74
3.1. La conquista del Colesuyu	74
3.2. La colonia	77
3.3. La experiencia republicana	84
CAPITULO III	
AMUYT'ASIRI: DIALOGOS CON LA TEORIA	87
1. Las sendas de la memoria	88
1.1. La memoria en la psicología	88
1.1.1. El modelo modal	90
1.2. La memoria histórica	97
1.3. La memoria étnica	103
1.4. La memoria social	106
1.5. La memoria traumática	109
2. Algunos aportes conceptuales de la academia para la investigación	117
2.1. Práctica cultural	117
2.2. Un acercamiento al neo-evolucionismo de la cultura	121
3. Etnicidad e identidad	126
3.1. Procesos de construcción de la identidad	131

4.	La violencia	136
4.1.	violencia simbólica	138
4.2.	Violencia estructural	140
4.3.	Violencia física y directa	142
4.4.	Violencia étnica	145

CAPITULO IV

UNA CONTRA ETNOGRAFIA DE LA CHILENIZACIÓN: LA VOZ DE LOS DOCUMENTOS

		149
1.	Algunos antecedentes del conflicto	152
1.1.	Las vísperas de la guerra	152
1.2.	La campaña del sur	158
1.2.1.	Los indígenas del sur peruano	158
1.3.	“indios forasteros” e “indios yungas” en la campaña del sur	162
1.3.1.	La provincia de Tarapacá	162
1.3.2.	La provincia de Arica	172
1.3.3.	Los indígenas y la guerra	180
2.	Peruanidad y Chilenización: Identidades nacionales en conflicto	185
2.1.	El Tratado de Ancón y las “provincias cautivas”	185
2.2.	La Chilenización como concepto	192
2.3.	La peruanidad de Tacna y Arica	201
2.4.	La Chilenización de Tacna y Arica	210
2.4.1.	La Chilenización simbólica	211
2.4.2.	La Chilenización estructural	218
2.4.3.	La Chilenización violenta	232
2.4.3.1.	La conquista de las mentes	234
2.4.3.2.	La conquista de las almas	255
2.4.4.	De la violencia al terror	269
2.4.4.1.	El “estado de terrorismo”	272

CAPITULO V

AMT’AÑ THAKHI: DECONSTRUCCION DE MEMORIAS E IDENTIDADES EN SOCOROMA

		278
1.	Espacios para construir memoria: “cintas de colores, adobes, cerros y amt’an thakhi”	281
1.1.	“Los colores nacionales, construyendo memorias de chilenidad”	282
1.2.	“Los adobes de gente antigua”	289
1.3.	“Pasteando en el cerro”	291
1.4.	“Ch’alla de mayordomos y alférez”: amt’añ thakhi	297
2.	Memorias de religiosidad y costumbres en Socoroma	310
2.1.	“Desde los años remotos”: Construcciones de temporalidad	313
2.2.	“Así eran las costumbres”: mayordomías, ritos y religiosidad	316
2.3.	“¡Pachallampi, k’irkillampi... larailarairai!”: La siembra de la papa	318
2.3.1.	Los ritos propiciatorios	319
2.3.1.1.	La chicha	319
2.3.1.2.	La limpieza de los terrenos e indumentarias	320
2.3.2.	Ritos principales	323
2.3.2.1.	Participación de los jóvenes	323
2.3.2.2.	La procesión de los “Santos pachallamperos”	325
2.3.2.3.	El negro y el capataz	328
2.3.2.4.	La entrega	329

2.3.2.5.	La comida ritual ó el fiambre	334
2.3.2.6.	La t'inkha	336
2.3.2.7.	¿Quiénes deben hacer el Pachallampe?	338
3.	Memorias sobre las prácticas laborales	341
3.1.	Las regadoras	341
3.2.	"Ir a las guaneras"	343
3.3.	"Para cambiar por unos racimos de uva": Trueque y trabajo en los valles	349
4.	Memorias sobre la temporalidad	359
4.1.	Pusiri collo y el tiempo	359
4.2.	"En esa época, eran otros tiempos"	368
5.	Memorias sobre la identidad	373
5.1.	"Cerro Socoroma": Los cerros y su vinculación con la identidad	374

CAPITULO VI

"EL TIEMPO PLEBISCITARIO": CONCEPTOS, PROHIBICIONES Y CONFLICTOS EN SOCOROMA

		381
1.	El tiempo plebiscitario	383
1.1.	"Tiempos de plebiscito, tiempos antiguos"	383
1.2.	"Sacarse un certificado"	392
2.	"Los plebiscitarios"	397
2.1.	"los peruanos legítimos": los plebiscitarios socoromeños	400
2.1.1.	Lorenzo Humire Choque, Doroteo Marcelo y Serapio Mazuelos	403
2.1.2.	Serafín Humire y Daniel Humire	410
2.1.3.	Otros Humire: Doroteo, José Mariano, Pedro y Fausto	416
2.1.4.	Manuel Loredó	426
2.1.5.	José y Felipa Choque	430
2.1.6.	Otros plebiscitarios: Toribio Carrasco y Salomón Humire	434
2.1.7.	Antonio y Herminio Mollo	435
2.2.	"Los chalenos": Los otros plebiscitarios chilenos	452
2.2.1.	El contexto político y la ideologización de la identidad nacional chilena	452
2.2.2.	"Los chalenos" socoromeños	465
2.3.	"La rotada": Los chilenos en el imaginario de los socoromeños	492

CAPITULO VII

¡CARNEANDO PERUANOS!: LAS MEMORIAS DE LA VIOLENCIA DURANTE LA CHILENIZACION

		515
1.	"Arriba el Perú, nuestra sangre": La idea de la nación entre los socoromeños como preludio a la violencia	516
2.	"Correteando peruanos": Persecuciones, estigmatizaciones y muertes durante la Chilenización de Socoroma	528
2.1.	"Le persiguieron a mucha gente"	530
2.2.	"Los marcaron con una cruz negra"	533
2.3.	"Mucha gente ha muerto por ahí"	540
3.	Huidas y retornos de Socoroma	561
3.1.	¡Arreando la gente!	562
3.2.	"Los que se fueron, nunca más volvieron"	576
3.3.	"Me dio pena": Huellas de experiencias traumáticas y depresión	590
3.3.1.	"Tantas familias pasaron calamidades"	592
3.3.2.	"Yo miro si me sale uno aparecido a mi tío"	597

CAPITULO VIII

	“SER SOCOROMEÑO”: CONTINUIDADES VALORICAS, EL ROL DE LA MUJER Y LA IDENTIDAD CONTEMPORANEA DE LOS SOCOROMEÑOS	606
1.	“Doroteo Gutiérrez se hacía respetar: Sistemas valóricos, creencias, ideas y mundo simbólico”	609
1.1.	“A la gente se le miraba con respeto”: El respeto a las personas	609
1.2.	“Eran pobres, eran trabajadores”: Orgullo y envidias	615
2.	La mujer socoromeña y su rol: un intento de lectura desde la perspectiva de genero	625
2.1.	“Cacha mulas” y “retacitos de telas”: los roles de sexo – genero entre los niños y niñas de Socoroma	628
2.2.	“Mi madre era minera”: Las socoromeñas y la diversidad de roles	636
2.3.	Mujer y violencia	643
3.	“Tú eres socoromeña”: el sentido de la identidad	648
	CONCLUSIONES	661
	La alteridad de la memoria: residuales y étnica	663
	Identidades mixtas	668
	La supervivencia de los miedos y la violencia	672
	Violaciones de los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad	674
	REFERENCIAS CITADAS	679

INTRODUCCION

“Se van los peruanos... los mas testarudos se quedan”: La memoria y olvido de la Chilenización en el pueblo de Socoroma”, es una tesis doctoral que nace a partir de una serie de interrogantes que emergieron a partir de las memorias de algunos socoromeños a finales del año 2007. Asimismo, en esta misma época después de buscar diversas alternativas académicas para los estudios doctorales y con la ayuda de mi esposa y su insistencia postule al Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

El camino recorrido en la búsqueda y develamiento de las memorias de la “Chilenización” han sido extenuantes y accidentados, tanto por los celos académicos en Chile, los miedos encubiertos de los socoromeños por develar sus memorias de tristeza y por las dificultades políticas que ha generado el diferendo limítrofe marítimo que se encuentra en los tribunales de la Haya, puesto que las cancillerías de Chile y Perú han extremado su cuidado de los antecedentes relativos a Tacna y Arica, por obvias razones.

Este thakhi ó “camino” se inicio con la presentación del proyecto de investigación “Estado Chileno y Comunidades Aymaras (1880 - 1960): Los Plebiscitarios de la Zona Alto Andina de Arica”, sin embargo a medida que fueron transcurriendo las extensas jornadas en la biblioteca de la PUCP, el Archivo Riva Agüero y la Biblioteca del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, el proyecto fue sufriendo readecuaciones importantes. Esto se vio agravado a partir del trabajo de campo que se realizo en Socoroma y con las visitas a las antiguas posesiones costeras y altiplánicas de los socoromeños donde otras memorias emergieron para hacer más complejas mis interrogantes de investigación. La asesoría oportuna de la doctora Jeanine Anderson, me permitieron ir corrigiendo y reformulando mis juicios, como también me ayudo de desprenderme de mis subjetividades y juicios. En suma, a fines del año 2008, se reformulo el alcance de la investigación y los objetivos fueron replanteados definiendo solo un trabajo

directo en el pueblo de Socoroma, que para inicios del siglo XX constituyó un distrito estratégico para las autoridades chilenas, ya que por su territorio se emplazó las rutas de la arriería en dirección de Bolivia.

El estudio de la Chilenización, es particularmente compleja debido a los factores políticos, ideológicos, sociales y étnicos, que se expresan en el territorio de Tacna y Arica. Asimismo, los enfoques de estudios previos se ven interceptados por las realidades heterogéneas de las antiguas provincias peruanas de Arica y Tarapacá. Se suma a esto, la diversidad de actores políticos que imprimieron en esta “campaña” los intereses del Estado chileno y sus propias aspiraciones políticas y económicas, dejando con ello, una diversidad de documentos con antecedentes confusos o demasiado comprometedores con la causa chilena, hecho que margina la veracidad de sus declaraciones por las motivaciones ya mencionadas. Igualmente, diversos fueron los datos etnográficos encontrados, pues estos dieron cuenta de una Chilenización, más violenta y aterradora, que la declarada en investigaciones anteriores tanto en el lado peruano como chileno.

Otras dificultades que se hallaron fueron la avanzada edad de los informantes, la contaminación de las memorias colectivas de la Chilenización con otras violencias antiguas y contemporáneas, que vivieron a otorgar un corpus de información igualmente diversa, situación que nos entregó ciertas áreas oscuras y difusas sobre los hechos narrados por los socoromeños. La inexistencia de documentación fidedigna y no contaminada por los intereses nacionales del Perú y Chile, igualmente fue un distractor a considerar en esta investigación.

La Chilenización de las provincias de Tarapacá y Arica-Tacna entre las décadas de 1880 y 1930 demarcó un proceso que estuvo lejos de políticas y acciones homogéneas y generales. Por una parte, en Tarapacá estuvo condicionada a los intereses estatales por la industria y la renta salitrera. Por otra, en Arica y Tacna, se supeditaron al litigio con el Perú por las ya mencionadas

provincias. En consecuencia, las intensidades de las dinámicas sociales y políticas como el accionar de los distintos actores regionales y agentes fiscales contuvieron distinciones que, en algunos casos, fueron bastante marcadas y de inusitada violencia para el caso de la sierra de Arica. Por ejemplo, mientras los curas diocesanos que operaron en Tarapacá mantuvieron cierta distancia con un discurso chilenizador radicalizado, los capellanes militares que actuaron en Arica-Tacna actuaron comprometidamente con esta visión y fueron actores importantes al momento de aplicar la violencia de manera directa. Mientras en Tarapacá el espacio andino y los aymaras quedaron marginados de los propósitos estratégicos centrados en la reproducción de la renta salitrera, en Arica-Tacna a raíz de litigio fronterizo los aymaras y la sierra fueron parte medular de los esfuerzos por transformar en chilenos a sujetos y territorio. Asimismo, fueron el sector que recibió todo el esfuerzo propagandístico del Estado peruano, ya que para la época la población indígena fue mayoritaria en las subdelegaciones rurales, siendo además un sector proclive a la causa peruana, hecho que en las ciudades se podía poner al menos en duda.

Desde esta perspectiva, la necesidad política y social de “incorporar” a la cultura nacional chilena a la población local y a los indígenas, operó de modo dispar en las ciudades y subdelegaciones rurales. Por lo mismo, las acciones violentas en una y otra zona (como la expulsión de sacerdotes y residentes peruanos, la actuación de grupos paramilitares como las Ligas Patrióticas y mazorqueros, la desaparición forzada de los líderes de comunidad y elite indígena, la aplicación de la violencia sexual y el terror), o la acción socializadora y civilizadora de la escuela y modernización de los territorios, se dieron en tiempo y condiciones distintas. Así, es dable pensar que los procesos derivados de las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales entre las poblaciones indígenas, la sociedad regional ariqueña y el Estado chileno fueron mucho más complejas y variadas de lo que se ha descrito hasta ahora.

El objetivo de la presente tesis es comprender el uso de la memoria y la conformación de la identidad cultural y nacional a partir de la violencia durante la Chilenización, identificando además la articulación y expresión de la memoria, las consecuencias de la Chilenización, la existencia de valores e ideologías al interior de la población indígena, el rol de la mujer en la época y como se expresa la identidad de los socoromeños contemporáneos.

El contenido de la presente tesis se presenta de manera extensa, debido a la diversidad de antecedentes etnográficos encontrados en el trabajo de campo y por la extensión de nuestras interrogantes que son presentadas en el capítulo I. Si bien, se marginó una cantidad importante de datos, no fue posible privarnos de los expuestos en la investigación ya que no existió previamente información de campo o etnográfica de estas características y mucho menos de este periodo conflictivo y violento para los altos de Arica.

El primer capítulo, “camino a Socoroma: Presentación del Estudio”, nos introduce aun contexto general de la investigación, abordando la justificación del estudio, el enfoque teórico, los conceptos claves y la aplicada para el abordaje del trabajo de campo y el tratamiento de la información documental.

El segundo capítulo, “Memorias de Socoroma: Antecedentes históricos de San Francisco de Socoroma”, pretende contextualizar desde una perspectiva geográfica, histórica y cultural el entorno de Socoroma, como también la identificación de los distintos procesos políticos que la han afectado hasta el desarrollo de la guerra del pacífico.

El tercer capítulo, “Amuyt’asiri: Diálogos con la teoría”, tiene por propósito ofrecer al lector una aproximación a la discusión teórica sobre la memoria y su alcance en las ciencias sociales e introducirnos al tema de discusión. Un segundo objetivo del capítulo es identificar y reflexionar acerca del alcance de los conceptos de la cultura y etnicidad, evaluando su interrelación con la diversidad de expresiones de la violencia durante esta fase de la Chilenización.

El cuarto capítulo, “Una contra etnografía de la Chilenización: la voz de los documentos”, tiene el objetivo de exponer los antecedentes que precedieron al conflicto, además de: visualizar la participación de los indígenas de Tacna y Arica en la guerra, la identificación de las propuestas ideológicas de las naciones litigantes por las “provincias cautivas” y las formas de expresión de las campañas de Chilenización y el ejercicio de la violencia según los antecedentes documentales para los años de 1880 a 1929.

El quinto capítulo, “Amt’añ thakhi: Deconstrucción de memorias e identidades en Socoroma”, busca responder nuestra primera interrogante, abordando diversos aspectos del uso de la memoria, que están directamente relacionados con la identidad, las labores culturales del campo, las prácticas rituales y las visiones de temporalidad en el espacio socoromeño.

El sexto capítulo, ““El tiempo plebiscitario”: Conceptos, prohibiciones y conflictos en Socoroma”, proporciona una discusión sobre la idea de la Chilenización desde la perspectiva de los socoromeños, como también se presenta la idea del “otro” entre los partidarios del Perú y Chile. Se identifica además, a los diversos actores en conflicto tanto desde el interior de la comunidad como desde los agentes del Estado chileno.

El séptimo capítulo, “¡Carneando peruanos!: Las memorias de la violencia durante la Chilenización”, busca visualizar y analizar la expresión violenta de la Chilenización en las memorias de los socoromeños, asimismo tiene el propósito de evidenciar las consecuencias psicológicas, culturales y económicas del periodo de “Estado de terrorismo”, según las denuncias realizadas por los observadores norteamericanos.

Finalmente, el octavo capítulo, “Ser socoromeño”: Continuidades valóricas, el rol de la mujer y la identidad contemporánea de los socoromeños”, este apartado tiene por objetivo responder las interrogantes secundarias de nuestra investigación, desarrollando las visiones del sistema valórico, creencias e ideologías entre los socoromeños. Además, de los roles de género y la

participación de la mujer en el desarrollo de la violencia y su posición en el cultivo de la identidad socoromeña.

La diversidad del material documental y datos etnográficos disponibles han permitido presentar distintos tópicos y problemáticas sobre la expresión de la Chilenización en la sierra de Arica y en especial en Socoroma. Considero además, que limitar el estudio de la memoria y violencia política de la Chilenización de las antiguas provincias de Tacna y Arica, a un espacio de memorias oficiales e historiográficas, han constituido un impedimento a la develación de las historias locales y microhistorias familiares sobre este periodo, privándonos así de sus capacidades narrativas, significados y de las verdades silenciadas e ignoradas desde el Estado y la sociedad civil contemporánea.

Nuestras conclusiones, nos permiten plantear la existencia de la alteridad de la memoria, tanto por su expresión diversa en lo conceptual como por el alcance y penetración de las políticas de Chilenización en la comunidad socoromeña, hecho que no deja de generar conflictos morales y políticos. Asimismo, fue posible identificar una permanente continuidad de las huellas mnémicas y residuos tóxicos de este periodo de violencia. Por otra parte, fue posible identificar a lo largo de la investigación una filiación de identidad nacional difusa y evasiva a los intereses nacionales, pues los socoromeños serán chilenos, aymaras y andinos, que están sobre otras identidades previas, que no dejan de tener valides y representatividad ritual. Igualmente, hemos concluido que el alcance de la violencia siguió expresando miedos y estrés postraumático, mucho después del término del conflicto entre el Perú y Chile, situación que nos permite plantear que los actos políticos y la brutalidad ejercida por los agentes chilenos representaron una abierta violación a los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad, que por sus características e impacto pueden ser sometidos a la jurisprudencia del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional.

CAPITULO I

CAMINO A SOCOROMA: PRESENTACIÓN DEL ESTUDIO



1. Contexto general y presentación de la investigación

La Provincia de Arica al igual que el resto del mundo andino, ha estado sometida a una compleja dinámica socio-cultural, económica y política, la cual se manifestó tempranamente desde el periodo denominado “prehispánico”, el cual generosamente Marco Curatola, deconstruyó denominándolo como el “Mundo Andino Antiguo”, realizando con ello, una distinción no menos compleja e importante, ya que solo conocemos de manera tangencial y fragmentaria dicho periodo. Además, los diversos estudios han estado influenciados por la larga tradición cultural de Europa occidental, situación que nos lleva a una continua dependencia conceptual e ideológica de la academia, que no siempre podemos aceptar ó compartir, después de haber recorrido los senderos de memoria del thakhi comunal de Socoroma y de conocer los destellos de la teoría postcolonial. No menos influyentes han sido los textos y documentos de origen colonial que nos construyeron un pasado andino complejo y en ocasiones con ausencias de realidad y veracidad, acrecentado así nuestras dudas e interrogantes acerca del pasado de los socoromeños.

Sin embargo, en la década de 1960 hicieron su aparición en nuestra región; John Murra, Jorge Hidalgo y Tristan Platt, los cuales permitiendo un acercamiento y redescubrimiento de este mundo andino meridional, que comenzaba a escribir su epílogo final, después de haber sufrido los efectos de las políticas de integración política y cambio cultural. Los resultados de las investigaciones desarrolladas por la Universidad de Chile y los trabajos de Álvarez, Focacci, Dauelsberg, Murra y Platt, develaron la existencia de una multietnicidad del territorio, evidenciando más tarde la permanente interacción indígena con el espacio y estructura colonial, como también de la vida republicana. Esta permanente interacción y vinculación motivo que la población indígena estuviese inmersa en los diversos procesos políticos y socio-culturales, que no han amainaron hasta el presente siglo (Dagnino 1909-1910; Cuneo – Vidal

1918; Galdames 1981; Cavagnaro 1986, 1989, 1995, 2000, 2002 y 2005; Bonilla 1980; Basadre 2005; entre otros).

En este contexto, el territorio no estuvo exento a las coyunturas políticas y conflictos que se produjeron en los siglos XVIII y XIX, por ello la Guerra del Pacífico no fue un hecho alejado ó ajeno a los indígenas y mestizos de los Altos de Arica, pues supieron de la contienda bélica desde sus inicios, tal como lo señalan los antecedentes expuestos por los partes militares y textos de investigadores peruanos (Vargas 1980[1926]; Chaupis 2007; Cáceres 1986; Basadre 2005[1935]; Lecaros 1979). Sin embargo, la historiografía chilena ha ignorado el involucramiento indígena en la campaña del sur, siendo este un hecho crucial, que permite comprender el fuerte compromiso ideológico y político de los indígenas en el diferendo por Tacna y Arica a comienzos del siglo XX, pues esta población se expresó con un inusitado y ferviente favoritismo por el Perú (Díaz 2006)¹. Asimismo, esta compleja realidad se ha convertido en parte central de nuestras interrogantes de investigación y así también son los procesos políticos del siglo pasado, que generaron mayores contradicciones y discusiones en torno la “Chilenización” del territorio.

La caída de las ciudades de Tacna y Arica en 1880 ante el ejército chileno, permitió la aplicación de una política de “Chilenización” gradual y sistemática en ambas provincias homónimas, estando el punto de inflexión en el año 1901, pues a partir de esta fecha se da inicio a una violencia cada vez más creciente y generalizada. La “Chilenización”, consistió en la aplicación de “todo género de medidas tendientes a hacer perder en ellos [ciudadanos] el carácter de peruanos, desvinculándolos en todo de su patria, el Perú, e infundiéndole el sello característico de la nacionalidad chilena” (M. Federico Ríos 1902). Asimismo, se

¹ El informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (CVNT), ha sostenido en su informe final que la población indígena de Arica y Tarapacá estuvo al margen del conflicto contradiciendo así las versiones de C. Markham (1922) y Cáceres (1986). La versión sostenida por la comisión señala: “Hacia 1879, la población indígena de Tarapacá no solamente se encontraba al margen de los motivos de la guerra, sino al margen de los tres Estados en conflicto. La relación entre el Estado chileno y las comunidades indígenas, será con posterioridad a la guerra, incluso podría decirse que en rigor será al comienzo del siglo XX”.

aplicó un plan de modernización – civilización de las ciudades y comunidades rurales, todo ello con la finalidad de ganar adeptos a la causa chilena en el eventual e hipotético plebiscito por la soberanía del territorio, por ello se construyó un número importante de obras públicas y se reformuló el sistema de administración pública, creándose una serie de subdelegaciones y controles policiales para mantener el control del todo el territorio en litigio (Palacios 1973; Tudela 1994; Choque 2002; Díaz 2002, 2004, 2006).

El bajo impacto de esta política en la población rural y en menor grado la urbana, generó un periodo de hostilidad sistemática hacia los ciudadanos peruanos y simpatizantes extranjeros de la causa peruana, ya que fue tomando expresiones cada vez más violentas desde el año 1901 y que solo culminará en la década de 1940, es decir después de firmado el Tratado de Lima. Esta violencia fue particularmente desproporcionada en las vísperas del plebiscito acordado entre las naciones litigantes, sin considerar que en la décadas previas se cerraron los colegios y periódicos peruanos, como también se expulsó al clero religioso de origen peruano (Berroa 1908, 1926); aplicándose además la Ley de Colonización y la conscripción militar de los indígenas del territorio (Palacios 1973; Tudela 1994; Tudela 1994; Ministerio de Relaciones exteriores del Perú 1924, 1925). Se sumó a estos hechos, la expulsión de los ciudadanos peruanos al Perú y la deportación de un número aún indeterminado de hombres de las comunidades indígenas y valles cercanos con derecho a voto a las oficinas salitreras, las prisiones, cuarteles militares y barcos de la armada a lo largo de Chile. De igual forma, hasta la fecha no es posible precisar con exactitud el número de muertos y detenidos – desaparecidos de la sierra de Arica, pues los antecedentes documentales poseen una información parcial y subjetiva (Portocarrero 1926; Griva 1926; Medina 1926; Bernales 1922; González 2004; Pachari 1995; Rivero 2000; Yepes 1999).

Las consecuencias de la Chilenización son diversas, pues implicaron cambios culturales y modificación de la estructura social y política población

indígena, ya que se aplicó una “dialéctica de la dominación”, que erosionó los saberes, los valores y la cultura de los habitantes de los Altos de Arica (Smith 1983,1996). Estas acciones tuvieron por finalidad la destrucción de todo reducto de identidad peruana, asumiéndose con ello, que la identidad cultural indígena era equivalente al Perú. Además, las apreciaciones de los agentes chilenos en las zonas rurales y Socoroma en particular, se vieron acrecentadas en la medida que la población indígena se identificó con la causa peruana, asociando además la etnicidad con una identidad nacional (Manrique 1982; Skuban 2000 y Díaz 2004).

Los reportes diplomáticos chilenos y peruanos, no nos permiten tener un panorama completo de los hechos de violencia y menos aun la identificación de las víctimas en cada comunidad. Por otro lado, los pocos testimonios escritos presentados por la población indígena, están extraviados en el Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú y en el caso chileno, toda información relativa a Tacna y Arica está restringida, debido al diferendo limítrofe instalado en los tribunales de la Haya. Sin embargo, existen datos etnográficos que nos permiten evidenciar la existencia de memorias y huellas mnémicas que hablan de una Chilenización violenta que incurrió en sucesivas prácticas de terror, generando olvidos y epistemologías corporales derivados del estrés post – traumático, los cuales han incidido notablemente en los comportamientos, conductas de los habitantes de Socoroma, como también han venido a alterar su identidad, cultura y su memoria (Rivera 2003; Theidon 2004).

La presente tesis tiene por objeto central el “comprender el uso de la memoria, la conformación de la identidad cultural y nacional a partir de la violencia ejecutada en Socoroma” durante la “Chilenización”. Es por ello, que nuestras interrogantes principales están agrupadas primarias y secundarias, que serán abordadas a lo largo de nuestra investigación. Nuestras interrogantes primarias son: a) ¿Cuáles son los procesos de conservación o modificación de la memoria y como esta afecta a la identidad cultural y nacional?; y b) ¿cuáles fueron las consecuencias psicosociales, políticas y económicas de la

Chilenización? Nuestros cuestionamientos secundarios de la tesis son: a) ¿Qué continuidad tienen los valores, creencias, ideas y mundo simbólico en las comunidades a lo largo del tiempo?; b) Considerando la voz de las mujeres que pueden estar ausentes en los documentos oficiales, ¿Cuál fue el rol de la mujer indígena en las zonas afectadas y como se vio afectada en este proceso?; y; c) ¿Cuál es la identidad que se reproduce en la actualidad entre los indígenas de Socoroma?

Como primera hipótesis de trabajo planteamos que el proceso de “Chilenización” implicó una serie de transformaciones en la estructura social de la comunidad como también generó cambios en el mundo simbólico y ritual de los socoromeños, esto producto de la violencia política. No obstante, a pesar de la violencia y los cambios “culturales”, también se evidencian la supervivencia de patrones culturales y expresiones rituales que enfatizan en la existencia de un pasado distante, que convive con las nuevas prácticas y narrativas colectivas. En segundo lugar planteamos que los socoromeños han deconstruido memorias de la Chilenización a partir de las huellas mnémicas que se expresan cotidianamente en el paisaje, como también a partir de la realización de los caminos de memoria “amt’aña thakhi” (camino de memoria), motivando la continuidad de los recuerdos del periodo de violencia en las generaciones contemporáneas de los socoromeños, generando que así una permanente micro política de la reconciliación. Una hipótesis final se asocia a las deconstrucciones de la identidad local y nacional en Socoroma, ya que en distintos contextos rituales y religiosos se expresan discursos que dan cuenta de múltiples identidades, situación que se origina en la existencia de una peruanidad y chilenidad, que convive con los conceptos de etnicidad de los socoromeños.

2. Justificando nuestra investigación

Existe una abundante literatura del proceso de Chilenización para las ciudades de Tacna, Arica e Iquique, sin embargo, estos estudios están

elaborados sobre escenarios y contextos políticos que no incluyen las variables de etnicidad ni muchos menos profundizan en el proceso de violencia que se generó en las zonas rurales, puesto que en estos territorios tuvo una expresión y una dinámica más bien política y étnica (Arendt 1970). Por lo tanto, la existencia de documentos y antecedentes escritos relativos a la violencia es abundante para las ciudades y oficinas salitreras versus los silencios prolongados de nuestra zona de estudio.

Los reportes generados por Griva (1926), Portocarrero (1926), Medina (1926), Dennis (1928) y Dietrich (1926), entre otros, dan cuenta de un proceso generalizado de violencia hacia la población indígena, lo cual hemos podido corroborar en los informes de la Comisión Plebiscitaria y en particular en la Comisión de Quejas e Investigación que fue liderada por Edward Kreguer (Yepes 1999). Sin embargo, los informes peruanos poseen una carga emotiva asociada al discurso oficial del Perú, situación que encubre las dimensiones reales de la violencia y ensombreciendo las memorias colectivas de la Chilenización, pues permite la construcción de un manto de dudas y acusaciones permanentes de subjetividades, situación que generan dudas sobre la veracidad de los hechos de violencia. Afortunadamente, la existencia de los informes norteamericanos y testimonios de extranjeros de paso por la región permiten corroborar, la existencia generalizada de la violencia entre los años 1922 a 1926, hecho que llevará a J. Pershing y W. Lassiter a expresar que existe un “Estado de Terrorismo” generalizado en el territorio (Dennis 1928; Tudela 1994; Yepes 1999).

El presente estudio no pretende encontrar la verdad sobre la violencia que ejercieron los agentes del Estado chileno en Socoroma, ni concentrarse en los aspectos cuantitativos y diplomáticos, sino más bien, pretende investigar cualitativamente la Chilenización y lograr una visión analítica del proceso recurriendo para ellos a las memorias y oralidades de los socoromeños.

La investigación de los impactos y consecuencias de la Chilenización, requiere sin duda de un análisis interdisciplinario, que no está ajeno a los riesgos de conflictos metodológicos y conceptuales como lo advirtiera P. Viazzo (2000). Es por ello, que la investigación tiene por objeto la indagación de los antecedentes documentales y oralidades existentes, pues esto permitirá la elaboración de un marco teórico y metodológico que facilite el análisis de los datos etnográficos y la elaboración de respuestas objetivas y concretas de nuestras interrogantes.

Considero de suma relevancia el responder las interrogantes primarias y secundarias, debido a los siguientes argumentos etnográficos, históricos y políticos. Respecto al tema etnográfico, debemos señalar que el proceso de cambio cultural e influencias de la modernidad han ido construyendo nuevas memorias en Socoroma, situación que viene a encubrir aquellas memorias y recuerdos de la Chilenización, así como también la participación indígena en el conflicto de Tacna y Arica. Es por ello, que el estudio de este proceso es necesario, pues tiene un efecto directo sobre: las formas de identificación socio – cultural de la población, las concepciones de mundo y la relación con las fuerzas antinómicas y los espacios sagrados. Además, la ausencia de una sistematización de las memorias colectivas ha traído consigo la generación de memorias familiares, que son ricas en antecedentes y otras veces contradictorias, debido a la instalación de diversos intereses políticos y etnocentrismos que cada unidad familiar ha tendido a desarrollar.

El levantamiento de entrevistas etnográficas relativas a las memorias de la Chilenización y sus efectos en Socoroma son una necesidad imperiosa para nuestro estudio, ya que facilita una aproximación a estos procesos de cambios, transformaciones y violencias desde la perspectiva de los socoromeños. Se suma a lo anterior, el hecho que los últimos testigos del “tiempo plebiscitario” y sus descendientes más directos, están viviendo las vísperas de su partida al “otro mundo” y con ello, la desaparición de las memorias de este periodo. Por otra parte, los datos etnográficos nos permiten complementar y enriquecer el cúmulo

de memorias oficiales que se han tejido entorno a la Chilenización, hecho que ha tendido a silenciar las memorias colectivas de la población indígena, reafirmando así sus memorias a la subalternidad y olvido.

En segundo lugar, hayamos que la historia y memoria oficial han tendido a encasillarse en el estudio de ciertos acontecimientos sociales, culturales y políticos derivados de los documentos chilenos y peruanos, con las consecuentes subjetividades. Es decir se ha basado solo en la comprensión de ciertas regularidades y estructuras dogmáticas, sin tener en cuenta el cumulo de antecedentes etnográficos desperdigados en los pueblos de la sierra de Arica. Además, la dependencia exclusiva de los antecedentes documentales ha generado la construcción de nuevas otredades y conflictos en la identidad de la población indígena, que a lo largo del siglo XX ha buscado comprender y explicar su propia existencia, pero se ve enfrentado a las contradicciones que se generan entre el discurso oficial del Estado y sus propias memorias. La necesidad de comprender la Chilenización desde la perspectiva antropológica e histórica, nos permite adentrarnos también en las ideologías, identidades y personalidades de los socoromeños, generando con ello una visión más cercana y amplia del devenir histórico de un pueblo que ha mantenido parte de su historia en la oralidad y los senderos de memoria. Tendiendo, en consideración lo expuesto, el abordaje multidisciplinario nos permite desmitificar ciertos argumentos y juicios sobre la Chilenización, que no compartimos debido al afloramiento de huellas mnémicas que nos evidencian la existencia de otra historia, que no es menos compleja y ni menos diversa a la oficial.

Un tercer argumento, para la realización del estudio, está asociado a la construcción de la agenda política del Estado chileno con los pueblos indígenas, que se comenzó a implementarse en el año 1990 con la creación de la primera institucionalidad indígena (CEPI, Comisión Especial de Pueblos Indígenas) y que ha tenido como hitos relevantes creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (1993) y la instalación Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con

los Pueblos indígenas (2001), cuyo producto final se presentó al país en Abril del 2004. Dicho informe, considero que el proceso de Chilenización culminó oficialmente el 11 de Marzo del año 1990, fecha que coincide con el fin del gobierno militar (CVNT 2004)². Sin embargo, a pesar de haber transcurrido 21 años del término formal de la Chilenización, sus acciones y efectos en las comunidades indígenas aún son evidentes en los territorios de Arica y Parinacota.

La creación de una institucionalidad indígena encargada de aplicar medidas de integración y valoración de la cultura indígena, ha contribuido más bien a un debilitamiento de la identidad cultural e inmigración de la población a los centros urbanos ó valles costeros. Además, los diversos compromisos políticos asumidos por el gobierno de la ex – presidenta Michelle Bachelet y el actual mandatario Sebastián Piñera, solo acrecentaron los conflictos de identidad y pérdida cultural, dado que los compromisos de implementar una modificación estructural a la aplicación de la política indígena, han sido letra muerta en lo operativo. En este contexto, nuestro trabajo busca aportar nuevos antecedentes históricos y etnográficos a los pueblos indígenas de la región, puesto que el informe final de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, encubre la dimensión real de la Chilenización y de los efectos duraderos que instaló en las comunidades indígenas. Así como también, ignora el estado de violencia y terror que se instaló en la sierra de Arica, ello con la finalidad de evitar el surgimiento de demandas por medidas reparatorias a los descendientes de los indígenas que apoyaron la causa peruana y sufrieron el “Estado de Terrorismo”.

Un último elemento a favor de nuestro argumento, es la necesidad de abordar el estudio de los usos de la memoria desde la historia y la antropología, dado que esta cambia en cada siglo, produciéndose alteraciones ó reelaboraciones de determinados hechos y en otros casos, además el propio paso del tiempo genera mitificaciones sobre los acontecimientos dramáticos de

² El gobierno de Presidente Ricardo Lagos Escobar, el 16 de Abril del 2004 hizo entrega oficial del Informe de la Comisión, estableciendo además, que el 11 de Marzo de 1990 con el fin de los gobiernos militares se había puesto fin al proceso de “Chilenización”.

Socoroma que se funden con las mitologías e historias legendarias (Le goff 1992; Abercrombie 1998). Contrariamente, a lo anteriormente expuesto, las violencias y el terror han generado un proceso inverso, pues los sobrevivientes tienden a reproducir de manera permanente la pérdida de sus seres queridos y el despojo de sus bienes, reelaborando así epistemologías corporales y estrés post-traumáticos, y por ende conflictos al interior de la comunidad a lo largo de tiempo. Es por ello, que es de nuestro interés el abordar estos aspectos, ya que existen ciertas semejanzas entre la violencia del “tiempo plebiscitario” y el conflicto interno del Perú, donde los mayores pérdidas en vidas se produjo en las comunidades campesinas (Del Pino 2001; CVR 2002; Manrique 2003; Theidon 2004).

3. El enfoque teórico del estudio

La población de las regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá han estado expuestas dos periodos de vida republicana. La primera comprendió desde los años 1821 a 1879, bajo la administración peruana, situación que cambio entre Noviembre 1879 y Junio de 1880, pues Chile se anexó el territorio después de derrotar al Ejército aliado en las Batallas del Campo de la Alianza y Arica. Es por ello, que la población indígena ha estado sometida a la violencia y a los distintos procesos socio-culturales, económicos y políticos, todo ello de acuerdo a la impronta aplicada por cada Estado, enfrentándose además a las coyunturas históricas y políticas de comienzos de siglo XX. Asimismo, la población del territorio vivió en dos proyectos de “comunidades imaginadas” y por lo tanto, ha construido distintas versiones de “identidad nacional”, que a su vez se funden con sus propias estructuras y deconstrucciones identitarias, situación que complejiza nuestro estudio de las memorias (Anderson 1992; Charterjje 2007). Estos procesos complejos, tanto en las definiciones nacionales, violencias, memorias y subalternidades, generan sin dudas lecturas conflictivas y contradictorias sobre el periodo de estudio, entonces cabe realizarse la siguiente interrogante ¿Qué tipo de enfoque teórico debe ser empleado?

Ha sido recurrente en nuestras reflexiones personales, la discusión sobre el tipo de marco teórico que debía ser desarrollado en la investigación, dado la envergadura del estudio y su propia complejidad práctica en el campo. Asimismo, no menos influyentes han sido algunos cuestionamientos de los colegas chilenos que me han sugerido reiteradamente la necesidad de respetar ciertos dogmas académicos sobre el uso de las fuentes documentales y como también me han animado a no confiar en la veracidad de las memorias y oralidades³. De igual forma existieron tentaciones que pudieron dirigir el estudio hacia los principios etnohistóricos e historiográficos como actos plenamente inconscientes. Además, otro factor que ha influido en las indefiniciones y contradicciones iniciales fueron las propias subjetividades personales y las propias cargas emotivas derivadas de las memorias colectivas y familiares que buscaban cerrar viejos duelos y heridas. No obstante, las definiciones y respuestas relativas al enfoque teórico fueron emergiendo tempranamente a partir de las recomendaciones y asesorías de Janine Anderson, Norma Füller y Alejandro Diez, quienes desde una perspectiva antropológica han permitido el alejamiento de aquellas concepciones clásicas de la historiografía occidental y eurocéntrica, que trataremos más adelante.

Un elemento que considero esencial en las definiciones y enfoques teóricos a la investigación ha sido, la presentación de mis reportes y avances al Seminario Interdisciplinar del Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, espacio donde el Dr. Krzysztof Makowski, sugirió el apropiarse de los conceptos y enfoques teóricos de Pier Paolo Viazzo (2003), pues la investigación requería de la incorporación de diversas perspectivas teóricas, evitando así el menosprecio de una u otra disciplina y no caer presa de las subjetividades y temores que se construyen mutuamente.

³ Un argumento que se ha empleado para no incorporar información etnográfica en los estudios sobre la Chilenización a sido que, no existen informantes calificados que hayan vivenciado el conflicto, y de existir aquella información oral, ésta se encuentra matizada por versiones tardías; por lo tanto no constituyen según estos investigadores, una fuente que da cuenta sobre la complejidad del periodo (Díaz 2006).

Hemos expresado anteriormente, que la formación historiográfica tradicional ha enfatizado en los aportes conceptuales derivados de la teoría y praxis marxistas. Hecho que traer consigo una influencia predominante del materialismo histórico y desde esta perspectiva el estudio de la Chilenización ha derivado en una visión y análisis socio histórico que está afectado por las naturales consideraciones de las luchas de clases. Además, este tipo de visiones está basada en los enfoques hegelianos, situación que enfatiza en la concepciones materialistas, que solo tienen a afirmar en la importancia de las relaciones sociales, tanto en su acepción material como ideológica como lo ha señalado L. Regalado (2010)⁴. Este tipo de enfoque teórico genera una serie de limitaciones a nuestro estudio, dado el trabajo de memorias colectivas implican necesariamente de romper las consideraciones temporales y materiales que propusiera Marx, Hegel, Feuerbach y Engels (Eagleton 1997). Si bien, desde mediados del siglo XX, se ha producido un mayor dinamismo en lo relativo a las orientaciones, temas y métodos historiográficos, predominando las influencias de las escuelas de Frankfurt y los Anales en los investigadores latinoamericanos y con ello, un predominio de las visiones eurocéntricas, que siguen conservando los principios y el sentido de la larga historia, además de sus enunciados filosóficos y epistemológicos, hecho que impide adentrarnos a nuevas lecturas del proceso de Chilenización⁵.

Si bien, la historiografía occidental ha asumido nuevos bríos a partir de la década de 1950, tras la incorporación de enfoques que son propios de las ciencias sociales, buscando responder así la comprensión de los procesos políticos y sociales que afectan al hombre y su entorno (Aguirre 1999). No menos importante ha sido la influencia de la antropología a partir de los trabajos de A. Macfarlane y K. Thomas (1970), quien abordó las temáticas de la política y economía a partir del estudio de los ciclos vitales, el mundo social, el parentesco y los universos

⁴ Regalado, Liliana. 2010. *Historiografía Occidental: un tránsito por los predios del Clío*. Editorial PUCP, Lima.

⁵ Carlos Aguirre (1999), menciona que la escuela de los anales ha buscado en sus diversas generaciones la renovación de las ciencias humanas, pasando por periodos de crítica del marxismo como también de reconciliaciones a partir del término de la segunda guerra mundial.

cosmológicos de las sociedades del mundo eclesiástico⁶. El abordaje de la investigación desde la etnohistoria, nos ha llevado hacia los senderos de la antropología histórica, que hallarían en Marshall Shalins (1985), John y Jean Comaroff (1992) y Pier Paolo Viazzo (2003), sus exponentes más prominentes.

La importancia de este tipo de enfoque teórico radica en la confluencia interdisciplinaria que se ocupa del otro social, “desde la perspectiva de la etnicidad y considerando sus transformaciones a través del tiempo” (Regalado 2010: 293). La antropología histórica y la etnohistoria han sido entendidas como aquellas disciplinas encargadas de estudiar analíticamente las colectividades y las sociedades, así como también de las costumbres de los grupos humanos, tal como lo enfatizo Le Goff (1991) y Wilde (2000). Las diferencias entre la etnohistoria y la antropología histórica están dados esencialmente por que la primera, se da un uso privilegiado y exclusivo de las fuentes documentales, tanto en la definición de lo histórico como en lo metodológico (Wolf 1982; Turner 1998; Regalado 2010)⁷.

Las potencialidades de los enfoques teóricos de la antropología histórica, según John y Jean Comaroff (1992), posibilitan una reflexión crítica y evasión de las tentaciones del positivismo y comprendiendo así las complejidades de las sociedades, ya sea en su estructura y cultura. En este aspecto, P.P. Viazzo(2003), destacó que la antropología histórica ha nacido a partir del encuentro de la antropología con los archivos, situación que la permitido al investigador utilizar los instrumentos interpretativos de la antropología y que sumado al uso analógico de los métodos del historiador, se ha podido crear nuevas interrogantes a los documentos y por ende a los datos etnográficos. Así también, este tipo de teoría generada a partir de los trabajo de Edward Evan

⁶ En *The Family of Ralph Josselin: A seventeenth century clergyman. An essay in historical anthropology* (1970). En este mismo Contexto Liliana Regalado de Hurtado (2010), destacó los aportes de Macfarlane al incluir en sus estudios a F.W. Maitland y Y. Fukuzawa.

⁷ Franklin Pease (1996), sostuvo que era necesario comprender que la información histórica esta muchas veces al margen de los papeles, o tal vez entre líneas en ellos mismos por encima o por debajo de los discursos (Pease 1996: 207).

Evans-Pritchard (1961), permiten comprender los comportamientos y las creencias de seres humanos lejanos a nosotros en el tiempo, como también del estudio de la complejidad de las sociedades y su historia (Ortner 1984: Kellog 1991)⁸.

La antropología histórica permite explorar el pasado de las comunidades tanto en los documentos como en los trabajos de campo, pues la disciplina hace posible “estudiar el pasado no solo de las comunidades europeas o hindúes, sino también de muchos aquellos pueblos donde por largo tiempo se había pensado que no tuviesen una historia documentada” (Viazzo 2003:36). Un ejemplo de este tipo de enfoque teórico, fue el trabajo de Marshall Shalins (1985)⁹, acerca del Capitán Cook, la cual generó la conocida controversia con G. Obeyesekere (1992)¹⁰. Considerando lo expuesto, podemos aseverar que el diálogo de las fuentes documentales y etnográficas pueden iluminar sobre los eventos, hechos y acontecimientos que debieron producirse durante la Chilenización ó “tiempo plebiscitario” sin correr el riesgo de caer en subjetividades ó falsedades. Así también, la antropología histórica, nos permite comprender más allá de las consideraciones temporales e historicidades de las sociedades como lo prevé Joanne Rappaport (1995). Si no, que además permite la deconstrucción del tiempo y su relación entre el presente y pasado, abarcando además las fronteras de la subalternidad y un acercamiento a la teoría postcolonial.

Sin embargo, es posible evidenciar que algunos seguidores de la antropología histórica han incurrido en una “seudo integración” de ambas disciplinas, puesto que han predominado en sus juicios y reflexiones, la historiografía tradicional, motivando así el resurgimiento de las antiguas desconfianzas disciplinarias, situación que es evidente en el caso del estudio de la Chilenización (Viazzo 2003). Finalmente, agregar que esta disciplina constituye

⁸ Sherry Ortner. (1984). *Theory in Anthropology*. Y Susan Kellog. (1992). *Histories for Anthropology*.

⁹ *Islands of History*. The University of Chicago.

¹⁰ *The Apotheosis of Captain Cook. European mythmaking in the Pacific*. Princeton University Press.

un terreno de frontera, pues está colocada en la intersección de la antropología y la historia y según Viazzo, es un territorio en procedencia aún inexplorado donde “hace unos decenios se lleva a cabo la colonización por parte de tribus académicas, con antepasados y tótems diversos, y de distinta identidad (Viazzo 2003: 50)¹¹. Agrega el autor, que en las últimas décadas ha surgido una identidad colectiva que se vincula con las especificidades de los contextos y situaciones del campo de estudio¹².

Por otra parte, “las historias de los otros”, deben ser abordadas desde una perspectiva teórica que permita el estudio de memorias alternativas, es decir desde la periferia, evitando así caer presa de las historicidades eurocéntricas, que son tan predominantes en los círculos académicos del país¹³. Puesto, que las miradas historiográficas de la tradición occidental tienden a omitir o forzar interpretaciones de determinados hechos históricos, sociales y culturales. Esta situación fue evidenciada por G. Obeyesekere (1992), quien expuso que las sociedades no occidentales deben ser estudiadas desde los enfoques teóricos de sus propias culturas, pues contrariamente se podía incurrir en construcciones ilusorias y equivocadas, que pueden generar interpretaciones historicistas y con sesgo euro céntrico¹⁴.

La teoría postcolonial, emergió con los aportes conceptuales de Ranajit Guha (1982), en un intento por construir una historiografía despojada de las

¹¹ Otras sugerencias importantes a favor de la antropología histórica se encuentran en los trabajos de Florencia Mallon (1994) y Tristan Platt (2000).

¹² La antropología histórica para Viazzo, permite comprender los periodos formativos de la sociedad y su evolución. Ver Pier Paolo Viazzo (2003). Introducción a la Antropología histórica. Ediciones PUCP-IIICL, Lima.

¹³ Dipesh Chakravarty afirmó que sólo “Europa,” es teóricamente conocible, aprehensible. Todas las otras historias –o la historia de los otros- son cuestiones de investigación empírica que dan cuerpo a un esqueleto teórico que es sustancialmente “Europa,” como concepto y epicentro del mundo. El autor, parafraseando a Edmund Husserl, señala que la diferencia fundamental entre las “filosofías orientales” y la “ciencia greco-europea” es la capacidad de esta última de producir “comprensión teórica absoluta,” es decir, teoría en el sentido de conocimiento científico, mientras que la oriental mantiene un carácter “práctico-universal” en la medida que es “míticoreligiosa”.

¹⁴ Una lectura antropológica de textos históricos no puede limitarse a imponer a la evidencia disponible esquemas interpretativos pre constituidos, descuidando así una rigurosa crítica de las fuentes (Viazzo 2003).

herencias teóricas y culturales de Europa, promoviendo la liberalización epistemológica, pues solo así se podría comprender a las sociedades subalternas y con un pasado colonial¹⁵. Es por ello, que la teoría postcolonial nos permite adentrarnos a nuevos senderos de investigación y de análisis, puesto que involucra la utilización ó deconstrucción de los viejos conceptos europeos, existentes en las culturas ó los pueblos de las sociedades, que hoy denominamos como “subalternas”. Esta situación parece ser evidente en las estructuras sociales y políticas de las repúblicas americanas con población indígena¹⁶. R. Guha, entendió la subalternidad como una condición de otredad e inferioridad, situación que es evidente también en la Arica de comienzos del siglo XX, pues el “indio” ó “cholo”, esta relegado a los espacios de la subordinación y por lo tanto, sujetos a las actividades de los grupos que gobiernan y en este caso particular a los discursos oficiales emanados desde las metrópolis, Lima y Santiago. En este contexto, la teoría postcolonial posibilita la deconstrucción de la Chilenización desde la perspectiva de los “otros”, evitando así caer en las subjetividades y universalismos, que son tan recurrentes en este tipo de estudios.

La utilización los principios postcoloniales no son recientes en América Latina, puesto que desde la década de 1980 se comenzó a instalar en algunos centros académicos los aportes de Homi Bhabha (1994) entorno al “lugar de la cultura”, Edward Said (1993) con el tema de “Cultura e imperialismo”, Partha Chatterjeje (2007) y sus nociones sobre la nación, entre otros. Es de interés de esta investigación el explorar las memorias colectivas y étnicas de la población indígena de Socoroma y así redescubrir “la otra historia” de la Chilenización, recurriendo a fuentes menos sesgadas, que permitan acceder a un nivel supuestamente “incontaminado de la conciencia de los oprimidos” (Amin 1996). Si bien, esta postura teórica pudiese ser rebatida, solo así podremos deconstruir una

¹⁵ Estas nuevas concepciones le permitieron a Guha, reinterpretar las insurrecciones indias de 1919 y 1942, como también reconocer la influencia ideológica de las metrópolis europeas en los procesos sociales, políticos e históricos de la india

¹⁶ Guha utilizó el concepto con un sentido literal, es decir de rango inferior, para aplicarlo a la denominación del atributo general de subordinación en la sociedad india, ya sea expresado en términos de “clase, género, ocupación o en cualquier otra forma” (Regalado 2010: 425).

versión indígena del proceso de Chilenización, puesto que existen aun visiones dogmáticas que hacen imposible la visibilización de las memorias sobre este periodo, como también de la comprensión de las consecuencias del proceso de violencia y asimilación cultural (Rivera & Barragan 1998).

En fin, esta investigación busca develar “la historia de los otros”, considerando los principios interdisciplinarios de la antropología histórica y las luces de la teoría postcolonial, intentando con ello, una reapropiación del pasado desde de perspectivas más cercanas a las sociedades subalternas, como también el encontrar nuevos senderos interpretativos de este proceso, ello mediante conceptos y significados contruidos desde estas voces silenciadas por las memorias oficiales. Situación que nos lleva a generar nuevas interpretaciones y teorías menos ortodoxas, en torno a la Chilenización de Socoroma.

Por otra parte, considero inapropiado basarme en las teorías sociológicas de Sztompka (1995), Scott (2000) y Guiddens (2003), pues implican un alejamiento de los objetivos de investigación y metodológicamente esto haría inviable el estudio de las memorias de la Chilenización, considerando además que el estudio no solo enfatiza en los aspectos sociales, sino que busca evidenciar aspectos relativos al “cambio cultural” y como también de los procesos políticos que se desarrollaron en el territorio.

Junto a las definiciones teóricas para el desarrollo de esta tesis, considero igualmente importante la identificación de algunos conceptos que son esenciales para nuestra discusión y análisis. Esta necesidad de aproximación conceptual nace a partir de diversidad de significados y valores generados en torno a los sujetos de estudio, situación que evidencia una marcada otredad en la sociedad regional de la época, tal como se describe en los siguientes antecedentes:

Visión chilena en 1911

En aquellos sectores del interior poblados por indios sin las más rudimentarias nociones de civilización, los carabineros, tanto con la

palabra como por el ejemplo, están constantemente introduciendo en dicha gente, hábitos de higiene y de cultura en general...” (González 1995)

Visión Peruana en tiempos del plebiscito:

“Esos valerosos indios, perseguidos, hostilizados, despojados de sus ganados y de sus cosechas, viven allí, alimentando en el terruño el amor a la Patria como las Vestales el fuego sagrado. Ni la hostilidad ni el ataque, ni la amenaza ni la dádiva, han podido hacer variar su amor al Perú”.

“El patriotismo del indio peruano”, en Justicia!,
Órgano Oficial de la Delegación Jurídica Peruana,
24 de abril de 1926 (Skuban 2002).

Testimonio dado a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2004):

“Mis abuelos dicen que habían muchos abusos, "los carabineros mataban", dicen que en Ancopujo (Comuna de General Lagos) hay enterradas varias personas. Había mucho sufrimiento, sobre todo cuando entregaron Tacna a Perú.”(CVNT 2004)

Los procesos de construcción de identidad nacional, han traído consigo la generación de respuestas culturales ante la existencia de conflictos, pues las comunidades indígenas se han visto en la necesidad de redefinir el sentido de pertinencia e identidad ante la violencia política, pues esta no solo se basa en el esencialismo de los actos violentos como se tiende a generalizar, sino que hay que entenderla en el marco de la estructura social, política y el espacio donde ésta se desarrolla y expresa (Urrutia 2003).

Esta situación nos lleva necesariamente a reflexionar sobre el alcance conceptual de la identidad, la nación y la etnicidad, pues la interpretación de sus significados trajo consigo mayores contradicciones, conflictos y otredades en los territorios de Tacna y Arica. Entonces, cabe preguntarse ¿Cómo se definieron así mismo los habitantes de las zonas rurales de Arica? Responder esta

interrogante, al inicio de esta investigación resulta esencial, pues nos permitirá comprender la ideología que motivo la generación de diversas “comunidades imaginadas” entre los habitantes de los Altos de Arica. Así también, es necesario precisar algunos conceptos iniciales de memoria y violencia que nos serán de utilidad para una discusión conceptual y la construcción de nuestras respuestas a las interrogantes principales y secundarias.

3.1. Estatus de indio, indígena, aimara y comunidad

La definición de un estatus jurídico y cultural de la población de las subdelegaciones rurales de Arica, se hace necesaria pues, ello permitirá comprender porque se instalo, en el territorio una política de asimilación e integración nacional, que recurrió al uso de la violencia física y definió como enemigo interno a aquellas prácticas culturales e identidades que eran ajenas a la cultura hegemónica de Chile (Gramsci 1978). Es por ello, que considero necesario abordar esto en el siguiente punto, pues las implicancias conceptuales de la existencia del indio, el indígena y el aimara en el norte de Chile, fueron determinantes al momento de construir al “otro” y definir desde una visión eurocéntrica y nacional su identidad.

El tema del “indio” ha sido ampliamente estudiado y analizado desde diversas perspectivas y disciplinas en siglo XX. No obstante, los debates ideológicos y teológicos se manifestaron desde los primeros años de presencia hispana en el nuevo mundo. Guillermo Bonfil Batalla (1995), considero en su estudio del concepto del indio, que se ha evadido constantemente el sentido real de su significado, no habiendo claridad en su definición real ni menos de sus implicancias futuras. Considero, además que las definiciones formuladas son objeto de análisis y de confrontación con la realidad; pruebas en las que siempre se dejaron ver una serie de inconsistencias, parcialidades ó incapacidades.

La división básica en la sociedad colonial fue, la de los conquistadores europeos y la de los conquistados, los indios. El fundamento ideológico de esta división se dio por el criterio de “sangre pura”, es decir el ser hijo de padre y madre español ó de padre y madre indio. Los españoles respetaron la tradición india en el sentido de distinguir a los indios nobles, quienes no pagaban tributo, tales son los caso de los Ara, Quea, Cañipa ó Ystaca, entre otros en Tacna y Arica (Cuneo Vidal 1918; Cavagnaro 1986). Sin embargo, otro fundamento ideológico de diferenciación social era el servilismo, es decir, el creer que los indios sólo servían para labores de servicio y que además debían corresponder a los colonizadores con trabajo forzado (mita) en correspondencia a la cultura y a la religión. Esta visión de servilismo se expreso, en el desprecio por el indio que legalmente estuvo imposibilitado de abandonar dicha condición jurídica¹⁷. Asimismo se creó un sistema de diferenciación social que implico dos sociedades segregadas, evitando así la confusión en sus sistemas de relaciones socio-culturales, separando por lo tanto, al “indio” del “español”, situación que en el periodo republicano se profundizará aún más en las zonas rurales y urbanas del Chile, Perú y Bolivia¹⁸.

En consecuencia, el concepto de “indio”, se aplicó indiscriminadamente a toda la población, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes. Guillermo Bonfil, considero que tales construcciones generalizantes eran compartidas por todos los sectores del mundo hispano-criollo, ejemplificando que los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: “para ellos, los indios eran infieles, gentiles e idólatras. No cabe en esta visión ningún esfuerzo

¹⁷ Estenssoro (2001), señalo que el término indio tiene una connotación religiosa implícita. Además de sostener que es innegable que la justificación de la conquista y de la colonia es la conversión al catolicismo de la población del nuevo mundo. El autor nos expresa que estas motivaciones, permitieron argumentar que jamás se podría concluir la evangelización, pues esto involucraba cambiar la categoría a los indios y convertirlos en cristianos, terminando “en consecuencia con la situación colonial” (Estenssoro 200:457).

¹⁸La existencia de la “república de españoles” y la “república de indios”, ambas segregadas la una de la otra, se sostenían mutuamente en el imaginario colectivo de la sociedad colonial, pues funciono como un pacto colonial como lo sugiere T.Platt (1982), pues el pago de tributos de los indios era en retribución a la supuesta protección que había ofrecido el Estado colonial y luego el protector republicano.

por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importa es el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador” (Bonfil 1995:111). Así, la población originaria del continente, quedo excluida de toda forma de integración, generándose dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error (Spalding 1974; Bonfil 1995; Estenssoro 2001).

Igualmente el termino indio, tuvo una utilización extendida en la colonia y república, más aun sigue siendo un concepto que se utiliza en los segmentos populares de la ciudad de Arica para identificar de manera despectiva a la población indígena. Sin embargo, el concepto al momento de la Chilenización fue muy utilizado, tanto por chilenos como peruanos para identificar de manera despectiva ó con la visión colonial de “buen salvaje” e “indio noble” a quienes defendían la causa peruana. El concepto de indio si bien evoluciono a lo largo del tiempo, siguió conservando asociaciones y categorías económico – ocupacionales que incluyen además el lenguaje y las prácticas culturales (Spalding 1974).

En el caso de Chile, esta situación no presento grandes variaciones ni modificaciones a largo del siglo XX y fue solo a partir de la década de 1990, que el Estado Chileno genero una política de acercamiento y reconocimiento de la población indígena, cediendo así ante la presión internacional y las resoluciones de las Naciones Unidas que buscaron dotar de mayores derechos a los indígenas, puesto que estos fueron considerados a lo largo del siglo XX como una forma de vida inferior, prehistórica, falta de todo derecho frente al colonizador ó simplemente inexistentes como proclamo el Augusto Pinochet en Chile en la década de 1980 (Smith 1983; Lander 2000)¹⁹. Es en este contexto, que se creó una legislación indígena, que si bien no cumplió con las expectativas indígenas,

¹⁹ El “fenómeno étnico” ha estado unido de forma exclusiva al desarrollo del capitalismo, y por lo tanto sería arbitrario pretender delimitarlo como un fenómeno totalmente nuevo, originario de la actual era de la información y el capitalismo financiero global, más bien el actual renacimiento de la etnicidad a nivel global sería un indicio de la crisis de dicho sistema de 500 años de existencia (Quijano 2005).

esta ha intentado normar la identificación y afiliación étnica en el país. No obstante, los programas de fomento de desarrollo y fortalecimiento de la cultura indígena se han convertido en un instrumento de carácter asistencialista, no generando una mejoría en la calidad de vida de la población étnicamente diferenciada del resto del país (Choque 2009). El tenor de la ley se definió, la existencia de las siguientes etnias en Chile:

El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas y Diaguita del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes (CONADI 1993: 3).

Asimismo, la ley indígena ó “Ley N° 19.253”, en su artículo N° 2 considero como indígenas a las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos:

- a) Los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva; Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes descendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2.
- b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena; Un apellido no indígena será considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y
- c) Los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se auto identifiquen como indígenas (CONADI 1993: 3-4).

La clasificación de indígena aimara no está asociada a la práctica de la lengua del mismo nombre, sino más bien a criterios culturales y a la existencia de una ocupación del espacio en los últimos cinco siglos. Siendo, este criterio de

bastante discusión dada la ambigüedad y amplitud de su significado, puesto que cualquier ciudadano extranjero de origen indígena puede auto identificarse con la etnia sin verse en la obligación de demostrar a plenitud su filiación cultural y territorial.

Por otra parte, tanto para la ley indígena como para la Comisión de Verdad y Nuevo Trato, el proceso de cambio cultural y políticas compulsivas de asimilación que se generaron sobre la población indígena un proceso de “des-aimarización”, situación que ha sido descrita como un producto de la “Chilenización”²⁰. Asimismo, esta legislación estableció los criterios para el reconocimiento de las comunidades “indígenas” en su artículo N° 9²¹:

“Es toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones:

- a) Provenzan de un mismo tronco familiar;
- b) Reconozcan una jefatura tradicional;
- c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y
- d) Provenzan de un mismo poblado antiguo” (CONADI 1993: 5).

Sin embargo, cabe preguntarse si la población de las comunidades de Putre ó Socoroma se identificó como aimara y si había internalizado un concepto de filiación étnica a comienzo del siglo XX²². Sir Clements Markham en 1883 desarrollo una descripción de la población indígena de Arica y Tacna, empleando el término aimara para identificar a los efectivos indígenas del ejército peruano y otros documentos hacen referencia a una identificación de la población en lo

²⁰ El documento de Verdad Histórica y Nuevo Trato define la “Des – Aimarización”, como el proceso de desvinculación cultural de las comunidades (CVNT 2004: 7).

²¹ Cohen (1997), definió a la comunidad como un “grupo de personas que reside en una geografía determinada, comparten una cultura en común y un modo de vida, que son conscientes del hecho de que comparten cierta unidad, y que pueden actuar colectivamente en busca de una meta” (Cohen 1997: 153).

²² La legislación indígena en Chile reconoce que los indígenas son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde los tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos a tierra el fundamento principal de su existencia y cultura (CONADI 1993).

lingüístico. En ambos casos el término es aplicado desde la otredad, no siendo un proceso de construcción desde la cultura e identidad de las comunidades, que se definieron como “socoromeñas” ó “putreñas”. Más bien, hasta mediados de la década de 1990, un sector de las comunidades se identifico como española, andina y en menor medida como aimara. Estas formas de identificación parecen tener una relación muy estrecha con los enunciados de Eric Hobsbawm, ya que considero que la idea de la comunidad se construye a partir de la participación histórica de sus integrantes, agregando que “ser miembro de cualquier comunidad humana significa adoptar una posición respecto al propio pasado (Hobsbawm 2002: 23)”

En fin los procesos de identificación y construcción de la “comunidad imaginada”, implico la generación de un concepto más bien local, donde las agrupaciones humanas se definieron como un conjunto social y territorial conformado sobre la historia, un territorio y un conjunto de rituales”, quien señala además los trabajos realizados por Fuenzalida, que las califica como “nuevas unidades sociales que tenían su origen en los cargos civiles del cabildo y los cargos religiosos de las cofradías”, como elementos articuladores del poder (Diez 1999)²³. Urrutia (2001, 2003 y 2007), en una serie de artículos sobre la comunidad campesina ó indígena y su evolución en el tiempo, considero que la articulación de variados elementos llevaron a tener distintos conceptos sobre la “comunidad” y que estos responden necesariamente a los intereses de su propio integrantes, ya que las han definido de acuerdo al momento histórico que están viviendo²⁴.

Si bien, resultan sugerentes y atractivas las palabras de Urrutia, me atrevo a consensuar lo que establece la legislación indígena en Chile y los elementos

²³ A. Diez (1999), considero que el marco conceptual generado por Cotler (1969), implicaban considerar que las comunidades se integraban en una múltiple red ascendente de intermediaciones desde dirigentes locales hasta autoridades políticas locales y regionales.

²⁴ H. González (1994), desde una perspectiva económica considero que la comunidad es una institución “conformada por familias campesinas organizadas socialmente, cuya mayor parte de actividades económicas se lleva a cabo en base a los recursos existentes dentro de su territorio comunal”.

sugeridos por Alejandro Diez (1999, 2007), puesto que las comunidades poseen un liderazgo que puede enfrentar o desafiar las coyunturas políticas ó adversarios culturales (Tarrow 1998).

En consecuencias la población local de las zonas rurales de Arica y Parinacota, al momento de iniciarse la campaña de Chilenización, siguiendo identificándose con los estereotipos étnicos raciales de origen colonial, los cuales no variaron ni se modificaron en el Perú. Por lo cual, se definió a sí misma como una población de origen “india” y “peruana”, adscribiéndose a ciertos espacios territoriales comunitarios. La apropiación de conceptos de etnicidad y nacionalidad, se expreso con diversas matices y estuvo sometida a las influencias de las coyunturas políticas y violencias de la época. Las aproximaciones tempranas con la “patria” se genero a partir de 1931, época en la cual lo socoromeños donan las chafalonías de la iglesia al Estado peruano, respondiendo así al llamado de la república (GORE 2010). No obstante, las aproximaciones más concretas a la identidad nacional comenzaron a tejerse a partir de las guerras civiles caudillistas del Perú del siglo XIX y en particular en la guerra contra Bolivia en 1841, la cual culminó con la ocupación del puerto de Arica por parte de las tropas bolivianas, el resultado de esta intervención genero un mayor compromiso e involucramiento de la elite indígena en los conflictos internos y externos de Perú (Cavagnaro 2002; Walker 2004)²⁵.

Esta situación llevo a los socoromeños a enfatizar su etnicidad y a la consolidación de su propia “comunidad imaginada”, que adopto matices e identificaciones nacionales asociadas al Perú, situación que fue estimulada por los agentes chilenos que encontraron en la otredad social y cultural de los indios de Socoroma, al Perú.

La violencia que se desato en las comunidades indígenas de la sierra de Arica, fue dramática y generalizada, a largo de 1922 a 1926, ya que se produjeron

²⁵ Charles Walker, expreso que las tropas peruanas, integradas por guerrilleros y montoneros por lo general provenían de las zonas de conflicto, siendo además estas tropas mayoritariamente compuestas por indios (Walker 2004).

una serie de actos de violencia que la Comisión Plebiscitaria denominó como un “estado de terrorismo”. La intimidación, agresión y muerte de los ciudadanos fue una expresión política derivada del poco éxito de la “chilenización” amistosa que intentó aplicar en las zonas rurales y ante el escenario electoral adverso que se evidenciaba en las vísperas del plebiscito (Dennis 1928; Palacios 1973; Yepes 1999). En tales circunstancias, la identidad de los socoromeños en la actualidad sigue conservando su filiación con el espacio territorial local por sobre de la identidad nacional, esta última sigue siendo una expresión ambigua ya que conviven en el mismo espacio un pasado peruano y un presente chileno, situación que es evidente en la ejecución del calendario festivo y ritual de Socoroma.

3.2. Memoria

Plantearse el tema de la identidad y las transformaciones de una sociedad ó comunidad, nos obliga a abordar el concepto de memoria, ya que ésta juega un rol esencial en la construcción de identidad y comunidad entre los indígenas²⁶.

Todos los grupos humanos y culturas tradicionales al verse enfrentados a los efectos de la violencia y amenazas en sus formas de vida ó que conmueven su mundo simbólico y significados tienden a recurrir a sus “valores profundos” para regenerarse o redefinirse, pero cabe preguntarse ¿con que regularidad y continuidad ocurre esto, sin que se modifiquen los valores profundos? y ¿Por qué estos afectan necesariamente a la memoria?. Un antecedente no menor en esta discusión, es que el territorio de estudio durante los últimos doscientos cincuenta años ha estado sometidos a rebeliones indígenas, guerras civiles, conflictos internacionales y demás tipos de violencias, que son expresadas en oralidades confusas y huellas mnémicas que emergen en libaciones ó borracheras rituales,

²⁶ J. Moreira (2007), expreso que cada individuo posee sus propios recuerdos de acuerdo a la experiencia que ha vivido, no es menos cierto que éstos se originan en sujetos que viven en sociedad, inmersos en su cultura con todas las complejas relaciones sociales y medio ambientales que esto implica (Moreira 2007: 25).

las que son necesarias analizar y develar para así comprender como se están articulando los recuerdos de la Chilenización.

Jacques Le Goff (1991), señaló que la memoria, a la que atañe la historia, apunta a salvar el pasado sólo para servir al presente y al futuro. Además considero, que el modo de actuar de la memoria colectiva sirve para la liberación del hombre y no para su servidumbre ante los procesos de cambios culturales y políticos. Por ende, la memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la “identidad”, individual ó colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades humanas del pasado y del presente. La memoria colectiva no es sólo la conquista de las sociedades humanas no ágrafas, sino que se constituye como un instrumento que le otorga poder sobre la conciencia colectiva de la población y por ende del control del devenir histórico de los grupos humanos, de ahí que exista una permanente pugna entre la memoria colectiva y las fuentes escritas. Igualmente, T. Abercrombie (1998) mencionó que la memoria entre los aimaras, se expresa como significados culturales que siempre se despliegan, en las acciones sociales y en contextos vividos, ya que gente real debe experimentar y explicarse disgustos, como también reproducir las asimetrías de poder. El autor considera, además que no es la cultura andina, si no los andinos, los que se han resistido a las fuerzas de dominación social apoyándose en una memoria social de elaboración colectiva para comprender las hegemonías a las que han estado sujetos desde la conquista hispana, generando así una serie de contra hegemonías (Gramsci 1978)²⁷.

La memoria para Abercrombie, está conformada por los recuerdos, las reconstrucciones y las conmemoraciones del pasado, por otro lado se refiere a

²⁷ Ver Gramsci, (1978). *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México. Ediciones de cultura popular. Para este autor, la dominación y mantenimiento de poder que ejerce una persona o un grupo para la persuasión de otro u otros sometidos, minoritarios o ambas cosas, imponiendo sus propios valores, creencias e ideologías que configuran y sostienen el sistema político y social, con el fin de conseguir y perpetuar un estado de homogeneidad en el pensamiento y en la acción, así como una restricción de la temática y el enfoque de las producciones y las publicaciones culturales.

ella como la forma concreta por las que la gente se constituye así misma y sus formaciones sociales en acciones e interacciones comunicativas, haciéndose a sí misma y sus formaciones sociales en acciones e interacciones comunicativas. En este contexto, el estudio tiene por objeto el develar los recuerdos y conmemoraciones del pasado, que tengan relación con el proceso de “Chilenización” y sus diversas formas de expresión hegemónica y contra hegemónica. En el mismo campo, Silvia Rivera(1983) al analizar la problemática social de Bolivia nos dice que el aimara mantiene un discurso ideológico en que combina el recuerdo y/o registro de sucesos históricos vividos hace mucho tiempo u ocurridos hace poco tiempo, acuñando la concepción de la memoria corta y la memoria larga; los procesos que han ocurrido entre el tiempo corto y largo son sedimentados por la comunidad, es decir, discutidos y almacenados, pero permanentemente presentes en la interpretación que ellos hacen, sea del pasado o del presente.

Por otra parte, la perspectiva histórica es inseparable de lo mítico, ya que en la génesis y desarrollo histórico se mezclan elementos que explican por qué los acontecimientos han ocurrido de determinada manera, y sobre esa percepción, los aimaras emiten sus juicios éticos y políticos. Esta realidad no parece ser exclusiva de esta región andina, sino más bien se encuentra en parte importante de las culturas andinas como lo plantea Douglas Sharon (2004), pues para él, los chamanes del norte del Perú, tienen la capacidad de rememorar memorias de tiempos lejanos y ancestrales, conservando las memorias de tiempos míticos como experiencias recientes y reales²⁸.

En este contexto, el estudio de la memoria se vuelve fundamental para entender los diversos cambios y coyunturas que han afectado a los socoromeños, ya sea en su historia, cultura e identidad, durante la Chilenización. Asimismo, este estudio constituye un desafío el comprobar lo expuesto por F. Bourricaud (1989), pues al hablar de la violencia señala que sus expresiones brutales son brotes

²⁸ Sharon, D. 2004. *El Chamán de los cuatro vientos*. Editorial siglo XXI, Buenos Aires.

muy breves y abarcan áreas geográficas muy restringidas, terminando muchas veces con la ocupación simbólica de algún espacio representativo del poder (por lo general las Plazas centrales de pueblos o capitales de provincia), y diluyéndose con sorprendente rapidez sus contingentes, aún sin haber logrado ningún rédito político, esto último parece ser erróneo en el caso de estudio, pero eso será materia de análisis ante la diversidad de memorias colectivas existentes como también de sus múltiples significados (Turner 1980; Geertz 1992). J. Moreira al realizar su trabajo de campo en Socoroma, definió la importancia de la memoria para el estudio de este tipo de sociedades mencionado, que la memoria una construcción social y ésta no puede ser considerada como una exacta representación de la realidad, sino más bien como una interpretación subjetiva de la misma, pero basada en referencias a las experiencias de vida reales. Agregando además, que la memoria argumenta que “un recuerdo rara vez es una idea abstracta o un objeto sin sentido. Memoria es significación, es sentido” (Moreira 2007:28)²⁹.

No obstante, esta aproximación inicial al concepto de memoria, considero de suma importancia profundizar el tema en los capítulos siguientes desde las diversas disciplinas, pues solo así podremos deconstruir un concepto más cercano al pensamiento e ideología de los socoromeños y comprender así como se recuerda la “Chilenización” y su significado para los habitantes de Socoroma.

3.3. Violencia

La violencia tienen múltiples formas de expresión; la pobreza económica, la privación de necesidades básicas, la exclusión social, la política, la psicológica, la colectiva, la simbólica, el racismo, la agresión física, la tortura, el terror, la

²⁹ Moreira (2007), enfatiza sobre la importancia de la memoria de manera vehemente, ya que para el autor se debe “considerar la importancia de los silencios, ya que, como veremos, los socoromeños debieron guardar silencio tanto por la imposición de normativas chilenizantes que les prohibían expresarse en su lengua materna, como por la voluntad de olvidar, de no transmitir conocimientos y tradiciones que pudieran eventualmente generar una posterior discriminación a sus seres queridos, en este caso hacia sus descendientes, subvalorando así su propia cultura (Moreira 2007: 29).

guerra, etc³⁰. El concepto común de la violencia se utiliza comúnmente para señalar el magma conflictivo, irascible, impetuoso, iracundo y brutal en el que se mueven las relaciones entre los hombres. Todos estos sinónimos configuran la descripción del concepto de violencia. Pero también la violencia genera un cambio cultural y de lo que se ha descrito como la pérdida cultural, ello debido a que ejerce un rol generador y estructurante de las sociedades y grupo humanos (Kottak 2007).

El poder y la violencia en consecuencia han sido extensamente estudiadas en las ciencias sociales, tanto Geertz, Lévi – Strauss, Malinowski y Kroeber, se referirán a la violencia como un elemento que subyace hasta en las personas más apacibles y por tanto nadie escapa a ella³¹. Por ello, queremos adentrarnos en conceptos más contemporáneos por lo cual recurriremos a Williams, Arendt, Douglas, Foucault y Bourdieu. Williams (1983) considera a la violencia como el comportamiento rudo o vulgar; la falta de respeto a la propiedad o la dignidad; la conducta vehemente; el uso de la fuerza física; y la amenaza o la representación dramática de estos.

Para Hannah Arendt (2006), la violencia está asociada intrínsecamente con el poder, ya que este requiere de la violencia para que el contendor actué como deseamos, siendo entonces la esencia del poder la eficacia del mando. La autora concluye que una de las distinciones más obvias entre ambos términos es que el poder siempre requiere de mucha gente, mientras que la violencia puede prescindir de ella, hasta cierto punto, porque depende de implementos para

³⁰ El término proviene de una raíz indoeuropea que remite al concepto de vida (*bios*, *biazomai*; *vivo-is*: vida, fuerza). Pero esta referencia etimológica nos da una visión positiva de la violencia. Estas connotaciones, en la actualidad, estaría mejor reservarlas para aplicarlas a la agresividad, como nos sugieren K. Lorenz y P. Tournier (1986).

³¹ Pierre Bourdieu (2005), considero al poder en diferentes espacios y facetas, dentro de los cuales distinguió la existencia del poder simbólico como el poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, por ello, la acción sobre el mundo, por lo tanto el mundo; poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerzas, gracias al efecto específico de la movilización, no se ejerce sin él es reconocido, es decir, desconocido como árbitro.

ejecutarla sobre determinados grupos humanos o individuos, situación que se expresa con una similitud extraordinaria en el territorio de estudio³².

Se puede inferir que la naturaleza de la violencia no depende de los números, ni de opiniones, sino de implementos, los cuales aumentan y multiplican el poderío de los hombres. Por ende, donde se combinan poder y violencia, el primero resulta el factor primario y predominante, es decir el poder termina siendo la esencia de todo gobierno y le entrega legitimidad, pero la violencia no. Por naturaleza, la violencia es instrumental, como todos los medios precisa de la dirección y la justificación que proporciona el fin que prosigue. Además, en opinión de Marx la violencia es una expresión de las clases dominantes y que se expresan como parte de las contradicciones inherentes de las sociedades ó las necesidades del Estado. Por lo tanto, la violencia aparece donde el poder se halla en peligro, y esto es lo que ocurrió en la Sierra de Arica durante el proceso de preparación del plebiscito por Tacna y Arica. Asimismo, la aplicación de la violencia no es asimétrica e igual en todas las sociedades, pues se aplica con marcadas diferencias entre distintas colectividades de un mismo Estado, Franz Fanón (2007), nos expone al respecto que en las regiones coloniales el gendarme y el soldado, por su sola presencia inmediata e intervenciones frecuentes mantiene el ejercicio del poder sobre el colonizado mediante “golpes de culata o incendiando sus poblados, que no se mueva. El intermediario del poder utiliza un lenguaje de pura violencia. El intermediario no aligera la opresión, no hace más velado el dominio” (Fanon 2007: 27-28).

En “Pureza y Peligro”, Mary Douglas (1973), nos aproxima al poder desde una óptica distinta al adentrarse al debate de la suciedad y el orden, pues nos dice que “el desorden es destructor con respecto a las configuraciones simbólicas existentes; igualmente reconocemos su potencialidad” (Douglas 1973: 153). Este simboliza a la vez el peligro y el poder, sugiriendo además, que éste surge en las

³² Arendt menciona que “la fuerte retórica marxista de la Nueva Izquierda coincide con el firme crecimiento de la convicción enteramente no marxista, proclamada por Mao Tsé-tung, según la cual «el poder procede del cañón de un arma» (Arendt 2006: 20).

regiones desordenadas e inaccesibles de la mente y que este poder no se encuentra a la disposición de aquellos que han permanecido bajo el control de sí mismos y de la sociedad. Es acaso, este comportamiento antisocial y condición de marginalidad la que generó el poder entre los fabriqueros de las iglesias, que más allá de la investidura recibidas de los sacerdotes peruanos, se sintieron llamados a desarrollar y a continuar el ejercicio ritual y por ende del poder consciente por cerca de 90 años desde la expulsión del clero peruano a la actualidad. Y al igual que los yatiris, se convirtieron en los depositarios de un poder alterno y simbólico al impuesto por el gobierno chileno y siendo por lo tanto portadores del desorden y el peligro para los agentes del Estado (Palacios 1973; Yepes 1999; Bourdieu 2005). Esto pudiese explicar entonces, la incesante aplicación de violencia hacia Antonio Mollo ó Lorenzo Humire y todo el componente peruano en el periodo de la “Chilenización”.

A partir de la década de 1980, se produjo el surgimiento una serie de readequaciones conceptuales y epistemológicas en las escuelas de sociología y antropología, siendo los exponentes más activos de estos cambios Michell Foucault y Pierre Bourdieu. M.Foucault (1992), nos señaló que la violencia no puede considerarse un objeto en si misma, pues es un proceso dinámico a temas del cual los individuos o grupos inscriben poder en el cuerpo – mente y cultura del otro. No obstante, cuando la violencia ha traspasado los límites de su finalidad y se ha convertido en otra cosa en “terror”, nos lleva a enfrentarnos a otras categorías analíticas y razones explicitas como lo sugirió Veronique Nahoum-Grappe (2003), apropiándose así de la idea del dinamismo de la violencia de Foucault.

Además, debemos considerar que la propia violencia es “interminable”, puesto que ella se engendra a sí misma, la venganza derivada del crimen, el terror e intimidación no tiene límites, situación que es manifiesta en las venganzas de Sangre (Anderson 2003; Kottack 2007)³³. Entonces, los hombres

³³ J.L. Anderson (2003) autor de “The Lion Grave. Dispatches from Afganistan”. Buenos Aires.

espontáneamente, han encontrado diversas soluciones eficaces, de forma temporal, contra ella, pero basadas siempre, a su vez, en la propia violencia, situación también evidencia en nuestro trabajo de campo. Este tipo de respuestas se originan esencialmente por que la violencia desde la perspectiva de Girard y Freud, es una fuerza indestructible que posee su propia vida y que dirige sobre un determinado objeto, que puede rechazarla pero no destruirla.

Concordantemente con lo expuesto por Arendt, Michell Foucault, considero que la violencia es producto del poder, pues este se ejerce siempre en una determinada dirección, es decir sobre aquellos que no lo detentan. Señalando además, que la violencia es un fenómeno de causalidad compleja y que es definida semánticamente como el uso de una fuerza, abierta u oculta, con el fin de obtener de un individuo o un grupo algo que no quiere consentir libremente. Por otra parte, Barahona (2003), considero que la violencia al igual que lo sagrado, también es ambivalente; los hombres no la adoran en cuanto tal, sino en cuanto es portadora de la paz, de la única que conocen, hecho que concuerda con las visiones de Foucault, al señalar que la violencia genera efectos sociales reales y “utopías invencibles” que se expresan en diversos contextos sociales y políticos (Foucault 2001)³⁴.

La violencia puede tener desde una expresión simbólica hasta convertirse en una expresión brutal y descontrolada, que se expresa como asesinatos colectivos ó masacres, situación que puede entenderse como la libertad absoluta de la violencia. Esta situación implica que la violencia traspasa los propios límites de su finalidad y por ende se expresa con diversas formas de atrocidades como señala Elsa Blair (2004). Además, esta forma de violencia colectiva disfruta de libertad plena y “absoluta por sobre aquellos individuos que no pueden prestar ninguna forma de oposición” (Sofsky 1996: 158). Este tipo de consideraciones resultan validas, toda vez que la violencia desenfrenada tiene motivaciones políticas ó étnicas, como fue el caso de la violencia en la Chilenización, donde el

³⁴ Foucault, Michell. (2001). “Vigilar y castigar”. ed. S.XXI, México.

“otro”, el “indio peruano”, estaba desprovisto de seguridad y defensa, por lo tanto susceptible a la aplicación de la crueldad y profundización del dolor entre poblaciones u organizaciones (Sofsky 1996; Abello 2003; Blair 2004)³⁵.

En resumen, La violencia posee distintas interpretaciones analíticas y por lo tanto, los significados de la misma varían en complejidad e importancia. No obstante, debemos de considerar que la violencia es parte intrínseca de la propia naturaleza humana y se expresa indistintamente en cada sociedad y cultura, ya se que puede expresar de manera moral, simbólica ó políticamente. Por ello, la violencia y su propio concepto no son estáticos, sino dinámicos, expresándose entonces, en diversidad y autonomía entre los sujetos que la aplican y que para nuestro caso de estudio fueron los “mazorqueros”, “rotos” y “Carabineros de Chile”, que hallaron en la sociedad indígena subalterna, el objeto para aplicar diversas formas de brutalidades y crueldades, con fin fue asegurar la adhesión del territorio a la causa chilena.

4. Metodologías

La construcción de la historia de Arica, está basada en la historia lineal y segmentada, hecha de compartimientos y periodos. El diseño metodológico a utilizar es el histórico retrospectivo, el cual busca dar cuenta de una secuencia de eventos en el pasado, resaltando los factores que contribuyen a determinar los hechos sucedidos en el territorio de estudio. Por ello buscamos partir de la propia contemporaneidad y proporcionar una visión totalizadora de la realidad captada en toda su complejidad y dinámica, que nos permita acceder a la memoria larga y profunda de los socoromeños (Rivera 2003).

³⁵ El trabajo de Francisco Ferrandiz y Charles Feixa (2004), profundiza ampliamente sobre la lectura antropológica de la violencia. “Una mirada antropológica sobre las violencias”. *Revista Alteridades* v. 14, N° 27: 159-174.

El historiador francés, Marc Bloch (2006), señaló que la incorporación del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero nos es, quizás, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente. Así la en verdad conscientemente o no, siempre tomamos de nuestras experiencias cotidianas los elementos que nos sirven para deconstruir el pasado de manera permanente.

En este contexto, el trabajo desarrollado por Le Goff y Abercrombie acerca de la memoria, estuvo basada en las orientaciones metodológicas desarrolladas por Bloch, introduciéndonos con ello en la dinámica de la historia, la cual que tiene por eje el presente; donde el pasado es incomprensible sin éste y el futuro no es más que proyección de nuestro presente. El tiempo histórico, sus etapas, cronologías, coyunturas, no es más que la confluencia dinámica, estructural, orgánica, dialéctica, de un pasado y un futuro que se concretizan y definen en un eterno y movable presente. Se debe agregar que este método de estudio de la memoria e historia guarda correspondencia, pues ambas favorecen el reconocimiento del pasado, en la cual las evidencias sobre el estado de cosas en una comunidad en sucesivos momentos en el tiempo, para lo cual se recurrirá a lo que Thomas Abercrombie denominó “contra etnografía” al tratar con documentos y rastros físicos, y a la etnografía y trabajo de campo antropológico.

Fraenkel y Wallen (1996) presentan cinco características básicas que describen las particularidades de este tipo de estudio; a) El ambiente natural y el contexto que se da el asunto o problema es la fuente directa y primaria, y la labor del investigador constituye ser el instrumento clave en la investigación; b) La recolección de los datos es una mayormente verbal que cuantitativa; c) Los investigadores enfatizan tanto los procesos como los resultados; d) El análisis de los datos se da más de modo inductivo y; e) Se interesa mucho saber cómo los sujetos en una investigación piensan y que significado poseen sus perspectivas en el asunto que se investiga.

Por lo tanto, la investigación interdisciplinaria, nos permitirá recolectar las representaciones de los recuerdos y las subjetividades de los entrevistados, para luego introducirnos en su análisis e interpretación de sus significados. Por ello, nuestro estudio en lo metodológico tiene como referencia a Huber, Sautu, Holliday, Hitchcock y Hughes. La investigación cualitativa busca encontrar en los testimonios las formas de ver el mundo, sus coherencias y contracciones internas, para así deconstruir los procesos que han modificado el habitus y poner en evidencia los cambios culturales, las continuidades, las rupturas y regeneraciones de estas comunidades en lo social, cultural y político. La ejecución de la investigación se llevo a cabo a lo largo de 3 años, siendo la parte etnográfica la más extensa y compleja, por tal razón dividimos nuestro trabajo en tres cuerpos principales: recopilación de datos documentales, recopilación etnográfica en el campo y análisis de los datos.

4.1. Recopilación y análisis de las fuentes documentales

La recopilación de antecedentes históricos y memorias escritas se realizó en las Bibliotecas de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Instituto Riva Agüero, el Archivo General de la Nación (AGN), Biblioteca del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, Archivo del Obispado de Arequipa y el Archivo Departamental de Tacna, todos ellos en el Perú. En el caso de Chile, se recurrió a textos y documentos existentes en el Archivo Histórico Vicente Dagnino (AHVD), el Instituto de la Ciencia y Tecnología Andina “Titu Cusi Yupanqui” (ICTA), la Biblioteca Nacional de Chile (BN) y el Archivo Nacional de Chile (ANCH). Respeto al Archivo del Ministerio de Relaciones exteriores de Chile, fue prácticamente imposible acceder a él, las causas fueron el inicio del diferendo limítrofes marítimo entre Perú y Chile, además de otras consideraciones de índole político, dado que el tema de estudio posee cierta inconveniencia. Por otra parte, también se pudo indagar en la Biblioteca Nacional de Bolivia, en la ciudad de Sucre y en el Archivo General de Indias en Sevilla, donde pudimos recopilar antecedentes que tienen relación al periodo más temprano de Socoroma.

Esta etapa fue carácter más histórico o contra etnográfico y por ello se requirió del acceso a diversas las fuentes documentales formales e informales para construir el contexto histórico en el cual se generó la Chilenización. Además, la etapa fue necesaria para la obtención de información que pudiera ser contrastada, analizada y comparada más tarde con las pesquisas etnográficas. Igualmente, se busco acceder a información aislada expresada en correspondencia, notas de prensa en periódicos extranjeros y fotografías, todo ello con la finalidad de obtener información menos afectada a la contaminación ideológica de los Estados en conflicto por la soberanía de Arica y Tacna.

4.2. Recopilación de datos en el campo

En materia etnográfica, los desafíos fueron mayores, pues implico trabajar con una población dispersa y que se encuentra ubicada en Socoroma y sus anexos, como también en la propia ciudad de Arica, esto debido fundamentalmente a que la población indígena en un 85% radica en la ciudad (INE 2002). Ante la pregunta, ¿Con cuál población se trabajará?, debo decir que se privilegio un grupo etario cuyas edades se encuentran entre los 50 a 60 y 61 a más, Se definió este segmento de edad, pues esta población es la tuvo como fecha de nacimiento el año 1951 hacia atrás, siendo este el segmento más numeroso de población que vive en el pueblo y por lo tanto, conocedor de sus memorias y oralidades, al menos en lo que tiene relación a todo el siglo XX. En este contexto el 25% de los entrevistados reside en los anexos ó estancias ubicadas en el Valle de Lluta y quebradas de Zapahuira, Murmuntane, Epispacha y Chusmiza.

También, es de interés de esta investigación el identificar a la población con raíces históricas en la comunidad para lo cual se revisaron los antecedentes proporcionados por las revisitas del siglo XVIII, Joaquín de Cárdenas en 1750 y la del Corregidor Demetrio Egan en 1772 -1773, además de los censos

El tema es especialmente conflictivo, ya que está asociado al acceso de la propiedad de la tierra, puesto que durante la “Chilenización”, la población indígena que apoyo al Perú estuvo sometida a todo tipo de violencia, generando el posterior empobrecimiento de estos y el aprovechamiento de la nueva elite, por lo cual el tratamiento de la información tuvo más de alguna dificultad. Por otro lado, las fuentes del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú e informes norteamericanos, reportaron que existieron comuneros que colaboraron en la persecución de los simpatizantes del Perú y que además integraron las organizaciones de “Mazorqueros”, generando con ello memorias alternas que nos presentaron una memoria oficial adversas a otras memorias colectivas. Así también los conflictos internos entre los habitantes del pueblo y entre las mismas familias fueron obstáculos no menos importantes al momento de realizar el trabajo de campo.

La metodología de investigación desarrollada implico la deconstrucción analítica de la forma de vida, historia y cultura de Socoroma, para ello, se trabajo con individuos y familias que nos permitieron conocer los significados, los componentes culturales, interrelaciones y memorias familiares y colectivas. Además, el trabajo de campo permitió evidenciar diversas huellas mnémicas alojadas en los paisajes y subconscientes de los individuos, que dan cuenta de residuos de PSTD, que han subsistido entre los socoromeños, y que constituyen parte de los legados de la Chilenización.

4.3. El análisis de los datos

Adrian Holliday (2002), considero que la investigación cualitativa es "producir, en lugar de probar la hipótesis", esto con la finalidad de identificar sentidos, significados e interpretaciones. La investigación cualitativa estudia los contextos estructurales y situacionales, tratando de identificar la naturaleza profunda de las realidades, su sistema de relaciones, su estructura dinámica y a diferencia de otros paradigmas, en investigación cualitativa no deja el análisis de datos para el final, sino que éste va impregnando todo el proceso de investigación. Así, la propia codificación de los datos es el inicio del análisis (Wolcott 2003; Coffey & Atkinson 1996, 2003).

La variedad de datos nos llevo a establecer categorías que se van redefiniendo de manera dinámica, generando consigo una variedad de análisis que son diversos y complejos (Coffey & Atkinson 2003). Hecho que nos llevo a recoger nuevos datos complementarios para cubrir los intersticios que emergieron con los análisis previos. Al respecto, Hitchcock y Hughes (1995) mencionaron que el análisis de los datos cualitativos es: inductivo, innovativo, emergente, exploratorio y creativo; implicando un trabajo permanente con los mismos datos y materiales, situación que permitió la generación de categorías y codificaciones con distintos niveles de complejidad. También facilito la realización de comparaciones de acontecimientos a lo largo del tiempo y del espacio, puesto los datos interactúan y dialogan de acuerdos a las tipologías establecidas³⁶.

Asimismo, en esta investigación buscamos desarrollar un análisis de datos que permitió: a) ordenar y clasificar los datos obtenidos; b) encontrar unidades de análisis a base de manejar una y otra vez los datos; c) crear grupos estables de unidades contrastándolas y comparándolas una y otra vez; d) identificar modelos o

³⁶ El análisis cualitativo en palabras de A. Holliday (2002), no solo incluye la validación y comparación de las evidencias empíricas y testimonios de los entrevistados expresados en sus citas textuales, si no también la generación de teoría, mediante la interpretación de los datos en la búsqueda de relaciones, regularidades, patrones o constantes y búsqueda de significados.

taxonomías de unidades de análisis relacionadas entre sí y; e) unir dichos modelos para formar estructuras con el fin de llegar a una descripción global de los valores profundos, memorias e historias de los socoromeños.

Si bien el análisis cualitativo empleado responde a una lógica distinta a la entregada por los datos cuantitativos de las fuentes históricas; se busco complementar ambos elementos construyendo lo que T. Abercrombie, denomino memoria social, la cual consiste en la confluencia entre lo etnográfico y la historia (Viazzo 2003; Abercrombie 2005). Estos dos tipos de análisis no fueron excluyentes, sino más bien complementarios, ya que el análisis cualitativo, por un lado, ofreció una gran riqueza y precisión en las observaciones realizadas; ya que los fenómenos poco frecuentes pueden recibir igual atención que los muy frecuentes. Por otro lado, el análisis cuantitativo genero información significativa y sus resultados pueden considerarse relevantes para comprender las memorias y las consecuencias de la Chilenización. En consecuencia, la deconstrucción de significados, genero respuestas desde la otredad y subalternidad de los socoromeños (Obeyesekere 1992).

CAPITULO II

MEMORIAS DE SOCOROMA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE SAN FRANCISCO DE SOCOROMA



1. Zona de estudio y población

1.1. La zona de estudio.

El pueblo de San Francisco de Socoroma, se encuentra ubicado en los 18°15'50.83 Latitud Sur y 69°36'07.41 de Longitud Oeste, en la comuna de Putre y Provincia de Parinacota³⁷. El pueblo está a una distancia de 125 kilómetros de la ciudad de Arica y a una altura promedio de 3.200 metros sobre el nivel del mar (Figura N° 1). El emplazamiento de Socoroma se halla rodeado de una serie de de valles interandinos de la cordillera de Huaylillas, en la margen occidental de los Andes (Keller 1943; Toledo 1995). Este tipo de geografía es producto de la acción sedimentaria y volcánica, existiendo un predominio de rocas andesíticas que han sido erosionadas por las fuerzas exógenas y endógenas, formando con ello, un valle interandino de pronunciada pendiente y explanadas con predominio rocoso, por lo que sus suelos son pobres en nutrientes y requieren de la permanente rotación de las áreas de cultivo (Toledo & Zapater 1991: 68).



Figura N° 1: Pueblo de Socoroma (Fotografía: C. Choque 2008).

³⁷ La comuna de Putre y Provincia de Parinacota, se encuentra ubicadas en la región de Arica y Parinacota, la cual fue creada por Decreto Supremo el 8 de Octubre del 2007.

Socoroma posee un clima de influencia amazónica, ya que presenta efectos de las lluvias de verano, recibiendo precipitaciones que bordean entre los 150 a 200 mm. anuales, siendo estas sus únicas fuentes de recursos hídricos de “todo el geosistema árido” (Toledo & Zapater 1991:68). Además, sus temperaturas varían entre los 3,3° C a los 15,6 ° C, produciéndose una oscilación térmica de 12,3°C entre el día y la noche. Sin embargo, por tratarse de una zona marginal, presenta una serie de irregularidades en sus precipitaciones, pues se presentan años lluviosos y otros con marcada sequedad, afectando así severamente la flora nativa y los cultivos agrícolas del pueblo. Esta situación, ha generado una dependencia hídrica entorno a las precipitaciones estacionales y de algunas vertientes con aguas de origen freático (Choque 1997: 19-20).

La biogeografía de Socoroma se caracteriza por tener un predominio xeromórfico, prevaleciendo la tola (*Baccharis Tola*), tolilla (*Fabiana Sp.*), Chilca (*Baccharis Glutinosa*), la cola de zorro (*Hordeum Comosum*), pimientó ó molle (*Schinus Poligamus*), entre otros. Los cultivos predominantes en Socoroma son el maíz, ají, papa, calabazas, quinua y orégano, entre otros. Respecto a la fauna silvestre predominan los guanacos (*Lama Guanicoe*), tarujas (*Hippocamelus Bisulcus*), perdices y liebres. En las aves es posible encontrar al menos dos variedades de palomas andinas, zorzales, canarios, halcones y cóndores (Choque 1997, Inostroza 2010).

Socoroma en la actualidad está constituido por dos pequeños valles interandinos, que son conocidos como Manqaruma y Socoroma que confluyen en el sector Tiquiñozo, dando paso al río Socoroma, tributario del Río Lluta. Esta dimensión espacial de Socoroma, es sin duda muy inferior a la existente en periodos prehispánicos y coloniales, ya que el territorio ha sufrido una serie de contracciones a lo largo de los últimos siglos, tal como lo menciono Cavagnaro (1985), Álvarez (1986) y Choque (1997, 2009)³⁸.

³⁸ El último siglo la puesta en vigor del Programa de Promoción Popular, motivo la subdivisión del territorio en pequeñas unidades territoriales autónomas y finalmente la creación de la ley

1.2. Acerca de la población Socoromeña

Socoroma a comienzos del siglo XX, posee una población numerosa, alcanzando las 450 personas, que viven tanto el pueblo como en los anexos de Zapahuirá, Epispacha, Murmuntane, Chusmiza y Sora (Keller 1943; Salgado 1995; Ríos 1959; INE 1993). Un factor que contribuyó a establecimiento de una población estable y numerosa, fue la localización del pueblo en las antiguas rutas de la arriería, puesto que esta fue una zona intermedia entre el puerto de Arica y las ciudades de Bolivia. Esta vinculación temprana con las ciudades permitió que un porcentaje de habitantes del pueblo adquiriera una formación privilegiada en colegio de la doctrina de Belén y más tarde en los colegios de Arica, Tacna y Arequipa (Ruz et al. 2008). Hecho corroborado por Raúl Palacios (1974), pues menciona que para la década de 1880, ya habían una serie de escuelas en zonas rurales, “tal fue el caso de las escuelas de Codpa, Socoroma, Putre, Livilcar, Lluta y Azapa destinadas a la instrucción pública de los ciudadanos peruanos” (Palacios 1974: 78).

La zona de estudio al igual que los pueblos principales de Putre, Belén, Pachama y Tignamar, poseen un patrón cultural, natural y económico similar, ya que están emplazados en la cordillera de Huaylillas. Poseyendo además, una identidad y prácticas culturales análogas según lo evidenciado tempranamente por Vicente Dagnino (1909) y Cuneo – Vidal (1918). Así también, la vida social y económica de Socoroma, estuvo relacionada con la ocupación de los diversos espacios ecológicos en la costa (Sora) y el altiplano (Ñuñumani – Parinacota) como lo señaló John Murra (2002).

El Censo de Población Nacional llevado a cabo en el año 2002, estableció que en Socoroma habitaban 132 personas, hecho que contrasta con los datos existentes para las décadas anteriores (Choque 1997, 2009). Esta disminución de población se debe en gran medida a los procesos migratorios que han afectado al territorio desde mediados de siglo XX, provocando un descenso de un 88%, puesto que en el año 1947, hubo cerca

19.253, vino a consolidar la atomización de los territorios que en el pasado dependían cultural y políticamente de Socoroma.

de 180 familias que eran usuarias de los canales de regadío de Aroma, habiendo en este año 2011 solo 22 familias con riego en dicho canal, representando un 12% de total de regantes del año 1947. Otro indicador de estos cambios profundos en la población de Socoroma lo encontramos en la siguiente tabla de índices de escolaridad del pueblo:

Tabla N° 1: Descenso de la escolaridad en la localidad de Socoroma³⁹

Año	1929	1946	1953	1958	1965	1969	1973	1978	1983	1997	2001	2011
Alumnos	110	75	78	83	44	68	46	36	15	6	6	5

Fuente: Choque 2001:33

La población de Socoroma y demás pueblos de la 4^a subdelegación de Putre poseyeron 379 personas entre hombre y mujeres que saben leer y escribir y 1,026 personas de ambos sexos que es analfabeta (AHVD, censo de 1907). En el año 1930 estas tasas de analfabetismo en la subdelegación de Putre descendieron a 637 personas, situación que concuerda con la elevada tasa de escolaridad del año 1929 (Tudela 1992; Choque 2001).

Los análisis en los registros de escolaridad llevados a cabo por Castro (1987), constataron que desde 1920 a 1985, el promedio de matriculas descendió desde los 70 alumnos por año en la primera mitad el siglo XX, a solo 10 en los últimos 5 años (1981-1985). El resultado del descenso de la población, ha sido la ausencia de mano de obra para las labores agrícolas, disminuyendo así la superficie agrícola de manera notoria en las últimas décadas. La respuesta a esta problemática ha sido la contratación de campesinos bolivianos de los pueblos fronterizos, que residen en el pueblo de manera temporal u estacional.

³⁹ Tabla Actualizada en Noviembre del 2011. Los alumnos de la escuela de Socoroma provienen en su totalidad de Bolivia, ya que son hijos de labradores y arrendatarios que se han instalado en el pueblo los últimos 10 años. No obstante, al no existir enseñanza secundaria estos alumnos emigraran al pueblo de Putre que si la posee o retornaran a Bolivia.

La adscripción étnica de esta población en la actualidad es la aimara, según los criterios establecidos en la legislación indígena del país. No obstante, hacia comienzos de siglo XX, los habitantes de Socoroma adscribieron a la condición de “indio” y “peruano”, situación que también se repetía en las demás pueblos de la sierra. El censo de población realizado en el año 1917 en todo el territorio identificó la existencia de un 43,71% de peruanos y de un 41,23% de chilenos, siendo el restante bolivianos y extranjeros de otras nacionalidades, siendo el grueso de estos “peruanos”, los habitantes de las subdelegaciones rurales. Por tal razón, el proceso de Chilenización será particularmente violento en estos territorios desde 1918 en adelante, incrementándose hasta niveles insospechados y crueles en el transcurso de 1926.

Es por ello, que para nuestro estudio nos basaremos en este periodo temporal de 1880 a 1929, aunque la violencia en contra de la población de Socoroma desde los agentes del Estado se extendió hasta la década de 1940 y la Chilenización solo finalizó según el gobierno de Chile en 1990, fecha que no compartimos puesto que aún es posible encontrar en los discursos y las acciones de las agencias gubernamentales, una campaña chilenizadora, que intenta construir una “chilenidad” híbrida (Bhabha 2002).

2. El legado histórico de Socoroma

2.1. El mundo andino antiguo en Socoroma

Las sociedades y grupos humanos que ocuparon el territorio, que hoy conocemos como la región de Arica y Parinacota, durante los últimos 50 años han sido estudiadas y clasificadas como culturas prehispánicas. Sin embargo, a partir de los trabajos de John Murra, hemos conocido una dimensión distinta de estas culturas, que pasaron a denominarse “mundo andino” y más tarde como “mundo aimara” en la literatura académica (Murra 2002). Si bien, aún se continuamos usando el concepto de “prehispano” como concepto que releva la invasión hispana, dotándola de un rol diferenciador de un “antes” y un “después”, esta viene a fortalecer la alteridad entre lo indígena y lo no indígena, lo cual implica que las sociedades contemporáneas consideren que el

“antes” representa la barbarie – salvajismo y un “después” que es civilizado e ilustrado, impidiendo un avance hacia la construcción de una sociedad multicultural y pluriétnica en el país. Por lo tanto, resulta sugerente apropiarse del concepto de “mundo andino antiguo” de Marco Curatola (2009)⁴⁰. Este nuevo concepto da cuenta de un mundo andino más complejo y dinámico, que más tarde recibió las influencias ideológicas hispanas, generando significados nuevos ó adaptándolos a medida que se producían las transformaciones sociales, culturales y políticas del siglo XVI.

Los diversos estudios arqueológicos realizados a lo largo del siglo XX, definieron la existencia de una serie de periodos culturales y materiales, que son fiel expresión de los procesos de creatividad e innovación en los Andes. En este aspecto es necesario exponer brevemente una cronología de las mediciones arqueológicas realizadas en Socoroma, que serán complementadas con las edades mitológicas que se han construido en el imaginario del mundo andino para así evidenciar de manera integral los cambios culturales, ideológicos y tecnológicos que se han producido en la zona de estudio. La relevancia de esta asociación, se fundamenta en las características de la racionalidad andina y sus concepciones filosóficas, pues están permiten una clasificación lógica de la cronologías del “tiempo, espacio y sus caracterizaciones” (Bouysse & Harris 1987:19)⁴¹. Sin embargo, la comprensión de esta asociación de datos arqueológicos y etnohistóricos requiere del dominio del concepto de “pacha”, puesto que implica la interacción del tiempo – espacio, como también de las nociones de experiencia y las percepciones de universo como totalidad (Llanque 1982; Berg 1991; Yapita 1998; Choque 2009)⁴².

⁴⁰ Ponencia que se presento en la Escuela de América, Universidad Pablo de Olavide, Febrero del 2009.

⁴¹ Juan San Martín, considero que la racionalidad andina es una “concepción que ocupa un lugar en el espacio y adopta una forma ordenada en su composición, sustentada en una concepción filosófica de la ley universal a manera de arquetipo del logos cósmico” (San Martín 1992:17).

⁴² La dimensión del concepto “pacha”, implica conocer la dinámica y complejidad de la cosmovisión aimara, debido a que esta es una “totalidad orgánica [...] pues es un universo así, tomado como algo orgánico, no cabe distinción entre sus componentes sino que vale, ante todo, su equilibrio interno” (Augusto Kusk 1973: 101). Por otra parte, Lisbert Overgaard, expreso que en esta noción de totalidad orgánica, la idea la armonía juega un rol fundamental,

El sentido de “pacha”, fue entendido erróneamente por los cronistas del siglo XVI, pues le otorgaron un sentido cristiano a los relatos y oralidades que tenían relación al concepto, asignándoseles así, un significado de mundo (Armas 2002). El antropólogo Xavier Albó, considero que el concepto andino de pacha es en realidad más complejo, pues implicó categorías simbolizadas del espacio y tiempo, como cuando se habla del “tiempo de los chullpas”, que vivían antes de la salida del sol (Harris & Bouysse 1988). En esta concepción de mundo, cada edad se desdobra en opuestos binarios, poseyendo momentos de luz y oscuridad ó de espacios silvestres a domesticados, que se complementan y encuentran en el taipi, como señalaron Bouysse & Harris (1987), Sánchez (2006) y Choque (2009).

Asimismo, José Berenguer, considero que los arqueólogos y sociólogos, ha tendido a pensar que las edades del mundo son una concepción más bien mitológica e irreal en términos históricos. Sin embargo, las evidencias arqueológicas tienen a demostrar que los hechos arqueológicos están directamente asociados a los mitológicos, pues al hablar del Awka Pacha o la edad de la guerra, el autor mencionó, que “los argumentos tienden a ratificar la existencia del Auca Runa como un hecho histórico. Muchos de los conflictos que caracterizaron a esta época fueron, probablemente, breves incursiones en territorio enemigo, enfrentamientos aislados o de baja intensidad, pero hay pocas dudas de que en ciertos lapsos hubo conflictos masivos y generalizados” (Berenguer 2007:38)⁴³.

En consecuencia, hemos propuesto una correlación entre periodo arqueológico y tiempo mítico, cuya finalidad es la generación de una integralidad y complementariedad de ambas formas de medición del tiempo, tal como se expone en la tabla N° 2.

pues, “es un valor importante, no solo en las familias individuales o comunidades, sino también en la sociedad humana y lo sobrenatural que gobierna la naturaleza (Overgaard 1976:244).

⁴³ Medir el tiempo de manera lineal se ha convertido en una forma práctica de comprender los procesos culturales que han vivido los pueblos andinos, esto a partir de la clasificación elaborada por J.H. Rowe, en base a la cultura material, no obstante, esta debe ser complementada con el tiempo mítico, ya que de lo contrario estaríamos retratando una memoria aislada y eurocéntrica.

Tabla N° 2: Comparación tiempo arqueológico y mitológico

Periodo Arqueológico	Sociedades en los Andes	Tiempo Mitológico Andino ⁴⁴
Arcaico	Cazadores	Wari Wiracocha Runa/Qalla Pacha
Formativo	La vida aldeana y los agricultores	Wari Runa/Tutay Pacha
Horizonte Temprano y Medio	Estados Tiwanaku – Wari	Purun Runa/Purun Pacha
Horizonte Intermedio Tardío	Qhaphaqa aymara ⁴⁵ (desarrollos regionales)	Awka Runa/Awka Pacha
Horizonte Tardío	Tawantinsuyu	Inka Runa/Inka Pacha

Fuente: C.Choque 2009: 93

2.1.1. El Arcaico ó Qalla Pacha

Guaman Poma de Ayala (1615), al referirse a la “primera edad de gentes”, señala:

Ni sabía hacer ropa; vestían hojas de árboles y estera, tejido de paja. Ni sabía hacer casas; vivían en cuevas y peñascos. Todo su trabajo era adorar a Dios, como el profeta Abacuch, y decían así a grandes voces: "Señor, ¿hasta cuándo clamaré y no me oirás y daré voces y no me responderás? "Capac señor, haycacamam caparisac? Mana oyariuanquicho. Cayariptipas mana hay niuanquicho". Con estas palabras adoraba al Creador con la poca sombra que tenía. Y no adoraban a los ídolos demonios uacas. Comenzaron a trabajar, arar, como su padre Adán. Y andaban como perdidos, airados en tierra nunca conocida, perdida gente (Poma de Ayala 1615[1992]:41).

Poma de Ayala, describió un mundo antiguo, que podemos asociar al periodo arcaico, pues la gente “ni sabía hacer ropa; vestían hojas de árboles y estera, tejido de paja”. Es un mundo de barbarie y de la naturaleza silvestre, donde Wiracocha, creo además una humanidad salvaje, monstruosa y carente de cultura, que es perseguida y devorada por las demás criaturas mitológicas, “es un mundo oscuro y primitivo que dura 2.142 años según el cronista indígena” (Choque 2009: 44).

⁴⁴ Elaborado a partir de las edades del mundo de Waman Poma de Ayala y Santa Cruz Pachacuti Yampi y el análisis de Carlos Mamani (2005), en la “historia de la creación del mundo y el concepto del cambio” (2008).

⁴⁵ Hemos usado el termino de manera general y con carácter lingüístico y no de orden político – territorial.

En el contexto regional, las excavaciones arqueológicas realizadas en Socoroma, solo han permitido el hallazgo de algunas evidencias de los primeros pobladores de esta zona. Esto debido, a la escasez de restos materiales relativos al arcaico, pues las condiciones climáticas, la acción de las fuerzas endógenas y la propia acción del hombre, han tendido a destruir las evidencias materiales de las diversas sociedades que deambularon por la sierra de Arica.

Las “bandas forrajeras” se instalaron en los valles occidentales de los Andes entre el 8.000 a 6.000 a.C. aunque será en el desarrollo del “Optimum Climaticum”, que los cazadores se emplazaron de forma definitiva en el territorio en busca de recursos complementarios (Moreira 2007)⁴⁶. En este aspecto, Socoroma ofreció algunas condiciones básicas para la temprana ocupación humana, estas fueron: a) Socoroma se encuentra localizada en una zona climática benigna, dado que puede producir gran variedad de cultivo, la cual está asociada a la existencia de un clima más cálido y benigno; b) la localización geográfica de la cuenca de Socoroma, ofrece una vinculación directa con los valles costeros y las tierras altas, por lo cual, es un paso obligado a cualquier tipo de espacio ecológico y; c) la cuenca ha poseído abundantes recursos biogeográficos que más tarde, facilitaron las actividades sedentarias (Álvarez 1987; Choque 1997; Berenguer 2007; Moreira 2007; Choque 2009)⁴⁷.

En este periodo proliferaron una serie de asentamientos en las cercanías de los valles de Arica, pues se han localizado una serie de depósitos de

⁴⁶ Muñoz y Chacama (1993), consideraron que las primeras ocupaciones humanas se identificaron en Acha, Tiliviche y Aragón, corresponden a los años 9.500 y 8.500 A.C., siendo los dos últimos sitios los que están ubicados 40 km al interior de la costa, lo cual implica que existe tempranamente una organización de la ocupación del espacio, que está relacionado probablemente a la existencia de cursos de agua dulce y a los comienzos de una “estrategia adaptativa marítima, de valle y de oasis interiores”. Igualmente para el arcaico, existen una serie de ocupaciones tempranas como las localizadas en la puna de Arica, en sitios como Tojojone, Akenasa y Las Cuevas (Muñoz y Chacama 2006).

⁴⁷ Adicionalmente, Lautaro Nuñez (1983), Mario Rivera y Francisco Rothhammer (1986, 1991), sustentaron que fueron los cazadores especializados altoandinos los que desde una estrategia de caza terrestre se reorientaron hacia una estrategia mixta de caza, pesca y recolección marítima y terrestre. Esto como consecuencia de un severo estrés ambiental en las tierras altas, ca. 8.000 a.p., lo que habría provocado el desplazamiento de los cazadores a través de valles y quebradas para acceder a las tierras bajas y la costa, concentrándose en la desembocadura de los valles, y generando circuitos de movilidad interambiental entre la costa y los oasis interiores, como una estrategia adaptativa para complementar recursos.

conchales a lo largo de las desembocaduras de los ríos existentes. Cerca del 7.000 a.C., esta población ocupó de manera más amplia el territorio, pues se desplazó de manera transversal y longitudinalmente en la región, iniciando un culto funerario que se caracterizó por el entierro simple de sus muertos. Sin embargo, en el siguiente milenio es posible evidenciar que sus viviendas comienzan a tener características peculiares, dado que poseen una planta semicircular de pisos socavados y postes para la techumbre (Núñez 1978) y Santoro (1998).

A fines del periodo Arcaico, se han identificado formas de momificación incipiente al sur de Arica, práctica que fue realizada por grupos de cazadores o de bandas forrajeras que se han instalado en la costa, generando la llamada “Cultura Chinchorro” (Dauelsberg 1974; Niemeyer 1984; Arriaza 1994). En la Sierra y Puna de Arica, la actividad no fue menos intensa, pues existieron una serie de cazadores que ocuparon el territorio, desplazándose entre los valles costeros a la cordillera o viceversa, originando a lo largo del tiempo, otros hábitos y ritos mortuorios, como el evidenciado en Patapatane (Núñez y Santoro 1987, 1988). Dicho sitio, fue ocupado por cazadores a lo largo del todo el Arcaico y al finalizar el periodo será intensamente utilizado, debido a la abundancia de recursos de su entorno y lo benigno de su clima (Figura N° 2)⁴⁸. La peculiaridad de este sitio y los demás existentes en la sierra, fue la existencia de cuevas o aleros rocosos, que han sido reutilizados permanentemente por todas las sociedades humanas que vivieron en la zona.

La cueva de Patapatane está ubicada entre la cabecera del Valle de Lluta y Socoroma, por lo cual, los cazadores debieron desplazarse en ambos sentidos, utilizando así los diversos espacios y recursos del moderno pueblo de Socoroma⁴⁹. Debemos considerar además, que Patapatane fue posiblemente

⁴⁸ Percy Dauelsberg, describió así el patrón de poblamiento de los primeros cazadores: “habitan de preferencia bajo aleros rocosos, en cuevas cerca de pequeños riachuelos y en parajes que dominaban el movimiento de los animales que se pretendía cazar” (Dauelsberg 1992: 11). En Dauelsberg, P. “Prehistoria de Arica”. Revista Diálogo Andino N° 11-12, 1992-1993. Departamento de Antropología, Geografía e Historia, U.T.A., Arica, Chile.

⁴⁹ Adicionalmente, Jorge Moreira (2007), considero que es factible que entre estos sectores (Patapatane – Tojo tojone) se movilizaran los cazadores buscando mejores condiciones climáticas y abundancia de alimentos, pues “se puede trazar una circunferencia uniendo estos

un campamento temporal, puesto que se localizo en el sitio restos de moluscos (*Choromytilus*), obsidianas y plumas de Suri, situación que demuestra la interacción dinámica entre la costa y la sierra en la época de los cazadores (Allison et al. 1984; Vescelius 1960; Aldenderfer 1989; Ravines 1967; Santoro 1987, 2001).



Figura N° 2: Alero Rocoso en Pampa Markuma – Socoroma (Moreira 2007: 39)

Jorge Moreira en su estudio denominado “San Francisco de Socoroma: pasado y presente, memoria e identidad. Estudio etno-histórico de un pueblo en las alturas” (2007), ha propuesto como hipótesis que los aleros rocosos y en particular las pinturas de Alcacaurani corresponde a ocupaciones humanas desarrolladas en el Arcaico Tardío (Figura N° 3). Mencionado además, que los motivos son representaciones escenificadas y simbolizadas que representan la actividad predominante de este primer grupo humano que ocupó Socoroma y Alcacaurani de “manera temporal” (Moreira 2007: 48).

puntos en un mapa, y a medio camino entre Pata-patane y Tojo-tojone se encuentra la Quebrada de Socoroma” (Moreira 2007: 37).



Pinturas de Alcacaurani (Moreira 2007: 46)

2.1.2. Tutay Pacha

Este nuevo periodo es conocido como Formativo, caracterizándose por el surgimiento de la metalurgia, la experimentación de la cerámica y productos agrarios de los valles, como el camote, yuca y ají. No obstante el rol del mar en la economía de estas poblaciones siguió siendo gravitante en estas sociedades (Muñoz 1989). Sin embargo, desde las visiones de Pachacuti Yampi (1613) y Poma de Ayala (1615), en esta edad el héroe civilizador armado del rayo y la luz, derrotó al genio maligno, aniquilando además a la primera humanidad convirtiéndolos en estatuas de piedra ó desterrándolos a las tinieblas y a su vez iluminando al mundo con el sol, el cual también emergió del lago sagrado. Después, “el héroe civilizador creó una nueva humanidad y enseñándoles, el arte, la agricultura, la ingeniería, la cultura, etc.”(Choque 2010: 45). Al respecto, Poma de Ayala menciona que “comensaron a trauajar, hizieron chacras andenes y sacaron asecyas de agua de los rrios y lagunas [...] Y no tenían casas, cino edificaron unas cacitas que parece horno” (Poma de Ayala 1615[1992]:45).

José Berenguer (2007), señaló que a partir de 1.500 A.C., diversos grupos empezaron a organizarse en comunidades más grandes, construyendo los primeros caseríos y aldeas en los valles costeros y oasis del desierto. Estas sociedades se convirtieron en productoras de alimentos, creando sus primeros objetos de cerámica, manufacturaron adornos de metal, y utilizaron el algodón cultivado en los valles cálidos y la lana de los rebaños de altura para confeccionar vestimentas. En la puna, los pastores domesticaron llamas que son más resistentes para el transporte. De ahí en adelante, el tráfico de caravanas asumiría un papel importante en los intercambios económicos entre las tierras altas y bajas, así como a través del desierto, influyendo indirectamente en la transmisión de nuevas tecnologías, instituciones y formas simbólicas⁵⁰.

Dada las condiciones de aridez de la región parece haber una combinación importante de escasez y oportunidad, la cual empujó a los pobladores de la costa y los valles occidentales de los Andes a impulsar un nuevo proceso cultural, que implicó sin duda a un periodo extenso de tiempo (Minnis 1992; Muñoz 2004). En relación al periodo, Guillermo Focacci, expuso que antes del segundo milenio a.C., se gestó una conciencia orientada a la “necesidad de almacenar alimentos para evitar colapsos biológicos, siendo una de las primeras actividades que llevaron a cabo junto a labores agrarias y ganaderas” (Focacci 1989:82).

Si bien los procesos de creación e innovación cultural y generación de tecnología adaptativa en la sierra de Arica, estuvieron directamente relacionadas a los procesos culturales que se desarrollaron en los valles costeros, entonces cabe la siguiente interrogante, ¿Cuáles serían las conexiones con los procesos culturales que se desarrollaron en la costa en el formativo y como pudo incidir esta en los procesos que se desarrollaron en Socoroma ó si este posee un origen mixto al recibir una influencia altiplánica?

⁵⁰ Para el Formativo, entre 1.000 a.C. y 100 después de Cristo (d.C.) del Estadio Agropecuario, no se han encontrado evidencias concretas de asentamientos en las tierras altas de Arica. Sin embargo, es el periodo en que comienza a desarrollarse la agricultura en el valle fértil de Azapa, además del aumento en la domesticación de camélidos. Aparece la cerámica utilitaria burda junto con la cestería.

El arqueólogo Iván Muñoz (2001), sostuvo que en el Formativo, las sociedades costeras, domesticaron nuevas variedades de plantas que fueron incluidas en los ritos funerarios, dependiendo de la jerarquía social del difunto. Incluyéndose además en las tumbas productos de otras zonas ecológicas, situación que demuestra la existencia de redes de intercambio de mediana y larga distancia. Asimismo, esto nos indica que las sociedades que habitan las serranías y puna, estuvieron interactuando con la población costera, viviendo así una serie de cambios culturales, sociales e ideológicos. José Berenguer, refiriéndose a este mismo periodo, logro establecer que es una época donde predominan los tocados con forma de turbantes en el extremo norte de Chile, siguiendo una tradición cultural extensa en el sur del Perú, ligada a las poblaciones asentadas en la costa (Focacci y Chacon 1989; Feldman 1990; Bawden 1990; Muñoz y Chacama 2006; Berenguer 2007)⁵¹. Así también, se evidencia la influencia altiplánica proveniente de Pucara en las orillas del Titicaca⁵².

En los valles costeros de Arica y Tacna, se comenzaron a construir asentamientos habitacionales en base a piedras, que fueron complementadas con fibras vegetales. Además, se evidencio la existencia de batanes, cerámica y herramientas líticas. G. Focacci (1989), expreso que las cerámicas halladas pudieron estar vinculadas a un desarrollo mucho más amplio, que habría incluido tanto a la sierra como el altiplano, lo cual nos parece importante dado que involucra procesos más tempranos de ocupación en la sierra de Arica, dado su rol de intermediación entre las diferentes zonas ecológicas.

⁵¹ Jesús Gordillo (1997), sostiene que el hombre de este periodo comienza a sentirse “parte del mundo que lo rodeaba hasta lograr convivir armoniosamente con él para satisfacer sus necesidades, tras un largo período de adaptación y experimentación”. Por otra parte, Lautaro Núñez (1989) en el artículo “Hacia la producción de alimentos y la vida sedentaria”, considero que estos procesos adaptativos de las sociedades del arcaico al formativo poseen puntos de origen distantes en las tierras bajas del oriente de los andes, en el sentido que no se originan en las costas del norte de Chile, sin embargo cabe destacar que existió un proceso de adaptación y domesticación de los cultivos a condiciones ecológicas completamente distintas, lo cual sin duda no deja de ser un aporte importante en los cambios culturales que se produjeron en esta parte de los Andes.

⁵² I. Muñoz (1989), sugiere que hacia el 2.000 A.C., aparecen en la macro región andina, una serie de agentes de cambios representados en poblaciones de origen altiplánico o del sur Perú, que le dan un nuevo carácter a las sociedades del norte de Chile.

En el caso de Socoroma, es probable que la actividad agrícola debió iniciarse en los espacios más llanos y cenagosos como Chullpane, Caricota y Vilacollo, puesto que dichos espacios se caracterizan por poseer suelos fértiles y fáciles de irrigar. En estas zonas debieron surgir las primeras formas de vida aldeana y los primeros ejercicios de domesticación de plantas como el maíz ó la papa⁵³. Esta incipiente vida aldeana, la ubicación geográfica de Socoroma debió facilitar el contacto con las innovaciones culturales y tecnológicas que se gestaban en el distante altiplano ó los valles costeros, permitiendo que siglos más tarde diera forma a identidades locales, que sean asociado al rico legado cultural de la población yunga ó costera.

2.1.3. Purun Pacha

Berenguer & Dauelsberg (1989), consideraron que hablar del periodo medio en el norte de Chile es, virtualmente, hablar de Tiwanaku. El desarrollo de esta civilización esta directamente asociada al control del espacio, pues se requiere de un gran esfuerzo humano para desarrollar cualquier progreso cultural en áreas geográficas tan inhóspitas, por ello la domesticación de la Llama y la Alpaca, la papa y gramíneas de altura, así como el uso de depósitos para almacenar alimentos, fueron elaboraciones altiplánicas de incalculables proyecciones socioeconómicas y culturales, que permitieron la posterior aparición de Tiwanaku como una de las civilizaciones más importantes de este hemisferio del continente. El éxito de Tiwanaku se explicaría, en que sus dirigentes supieron concertar todos los resortes y aportes generados por las sociedades existentes en el Formativo, generando un proyecto con un sentido muy andino de las distancias, dimensiones y oportunidades. Tenían, al parecer una percepción muy clara de las situaciones, y las respuestas normalmente estaban dimensionadas en espacio y tiempo a la capacidad de manejo que iban adquiriendo “las cúpulas

⁵³ Iván Muñoz nos dice que alrededor del 1.000 a.C., las poblaciones locales dieron inicio a al cultivo experimental de calabazas en la costa, “tubérculos en los valles precordilleranos y maíz en las quebradas intermedias” (Muñoz 1989:125), lo cual entrega un indicio importante de los patrones de ocupación, pues está asociada a la existencia de agua y zonas cenagosas, como también a la existencia de cultivos de maíz que se intercala con los cultivos de diversas especies de cucurbitáceas en la actualidad.

dirigentes, a medida que la sociedad se desarrollaba” (Berenguer y Dauelsberg 1989:134). Hacia el año 300 d.C. las sociedades de tradición cultural Chiripa y Wankarani, entre otras menores dejaron de existir para conformar una entidad más amplia con estructuras estatales que tendrían su centro en Tiwanaku. En relación a una interpretación mitológica, Guaman Poma, expreso que en esta tercera edad de hombres existió una expansión de la frontera agrícola y generándose además cambios importantes en las sociedades andinas:

“De esta tercera de yndios llamado Purun Runa, desendiente de Noé que salió delubio, se multiplico de Uari Uira Cocha Runa y de Uari Runa: Y biuieron y multiplicaron esta gente mucho como la arrena de la mar que no cauia en el rreyno de yndios y multiplicaron mil treinta y dos y ciento años. [...] Y alsaron reys y señores capitanes; a los dichos lexítimos de Uari Uira Cocha [los primitivos señores] le llamaron capa capo uantouan ranpauan pacarimoc apo [señor poderoso, señor original, con su comitiva y con sus andas]. Como proseguian de buena sangre y tubieron mandamiento y ley y mojonaron sus pertinencias y tierras y pastos y chacaras cada señor en cada pueblo. Y auía justicia entre ellos y auía ordenanza y ley comensaron a hazer brauesas y entre ellos andauan muy mucha caridad. Y por eso se comían en público plasa y baylaban y cantauan. Y abisa gente, como hormiga multiplicaron. Comensaron a hazer policía y se rregalaron y abrieron caminos para ellos por donde cigue agora” (1992[1615]:47-48) gente (Poma de Ayala 1615[1992]:41)⁵⁴.

Este antecedente da cuenta de la construcción de sociedades más complejas que comenzaron a ordenar el espacio andino, teniendo como centro de referencia el altiplano, que es rico en ganados y productor de gramíneas y tubérculos. Extendiéndose, más tarde hacia los “yungas” occidentales y orientales de los Andes, con la finalidad de conseguir una mayor fuerza de trabajo para las tareas productivas, procurándose así una mayor cantidad de bienes y acceder de manera directa a productos de otras zonas ecológicas de manera directa, ello mediante la instalación de colonias (Watanabe 1995).

⁵⁴ Santacruz Pachacuti, menciona que “en el tiempo del Purumpacha todas las naciones de Tahuantinsuyo vinieron de hacia arriba de Potosí 3 o 4 ejércitos en forma de guerra. Así vinieron poblando, tomando los lugares, quedándose cada una de las compañías en los lugares valdios” (Santacruz Pachacuti 1613 [1995]:7).

Estas colonias se instalaron en los valles de Azapa, Tacna y Moquegua, extendiendo así su acceso a la producción exótica de estas lejanas regiones⁵⁵. En Azapa, los dirigentes altiplánicos propiciaron la instalación de pequeñas colonias de agricultores para proveer al Estado con productos del valle y fomentaron relaciones de intercambio con los agricultores y pescadores locales. Hacia el año 800 d.C., los intereses económicos en el valle llegaron a ser lo suficientemente importantes como para establecer un centro administrativo en San Lorenzo, frente a la localidad de San Miguel de Azapa. Las evidencias materiales indican que los colonos y los propios habitantes locales produjeron una serie de artefactos como q'eros y textiles, muy similares a los de Tiwanaku, lo cual sugiere, que los colonos de Azapa participaron de los mismos ritos de libación de chicha de maíz o de quinua con los que el Estado solía retribuir el trabajo de sus campesinos en el altiplano.

Debemos considerar que la influencia de Tiwanaku en la región, no solo fue un proceso de ocupación de los valles mediante colonias, sino que fue un proceso que generó todo tipo de cambios culturales entre los habitantes de la costa, generando siglos más tarde estilos cerámicos y textiles propios, pero con expresiones ideológicas tiwanacotas. Asimismo, posibilitó la gestación de nuevas tecnologías de riego entre la población yunga, ampliándose así los horizontes agrícolas. Un antecedente no menos importante, ha sido propuesto por Luis Cavagnaro, pues considero que la ocupación de Tiwanaku de esta margen de los Andes se inició en la precordillera:

Las primeras avanzadas y colonias fueron poco numerosas. Cruzando los Andes Marítimos u Occidentales se establecerían, primero en las cuencas altas de los ríos de la costa como Ichuña, Omate, Quinoestaquillas, Carumas, Candarave, Tarata, Caplina, Putre y Tignamar. Luego iniciarían el descenso por el valle hasta sentir los estragos que producían en su salud y en sus bienes la humedad y el calor, los mosquitos y los sancudos, y las endemias tropicales (Cavagnaro 1986:56-57).

⁵⁵ Alfredo Torero, señaló que las vinculaciones de la costa y la precordillera son fundamentales, pues los yungas o habitantes de la costa tuvieron en ventaja frente a los de las tierras altas y valles interiores gracias a un sostenido desarrollo productivo, fundado inicialmente en el doble aprovechamiento de los recursos de mar y de los valles, áridos pero irrigables y feraces" (Torero 1980:78). Ver "El quechua y la historia social andina", 1980.

Las relaciones entre la población yunga y Tiwanaku debió abarcar además, la sujeción política y económica, puesto que debieron entregar parte de su fuerza de trabajo en forma de tributos, para la construcción de la infraestructura logística que debió unir el territorio con la capital, además la tributación de los excedentes agropecuarios y manufacturas locales, generando un ejercicio reciprocidades y complementariedades entre ambas sociedades. La influencia de Tiwanaku, debió permitir en la precordillera un refinamiento de las tecnologías agrícolas y la consolidación del universo cosmológico andino que no poseerán grandes variaciones hasta el advenimiento de los incas, por lo cual es probable que durante esta fase cultural, Socoroma y Belén comenzaron a constituirse como pueblos estratégicos en las rutas de comercio con la costa, esbozando además una identidad local, ya sea por el efecto del debilitamiento de Tiwanaku ó por las influencias del reino Chiribaya (Moquegua).

2.1.4. Awka Pacha

En una fecha todavía no bien establecida, que se extendió entre el 800 y 1200 d.C., Tiwanaku pierde el dominio y control del Lago Titicaca, perdiendo luego el control sobre numerosas etnias de las tierras altas y los yungas, para dar paso a varios reinos independientes, que hoy conocemos con el nombre de Lupaqa, Qolla, Paqajaqi, Qaranqa y Aricas, entre otros. Las causas de la desaparición de la caída de Tiwanaku, son diversas, Schortman y Urban han sostenido que probablemente se debió por el “síndrome de coextinción”, ya que la caída del centro político de la civilización Wari, habría quebrado la conexión septentrional de Tiwanaku, desestabilizando el sistema económico, provocando el colapso de la civilización altiplánica (Moreira 2007: 50). Por otra parte, Alan Kolata, ha sostenido que el colapso Tiwanaku se produjo, por una baja en la productividad agrícola a consecuencia de un cambio climático drástico que causó una sequía en gran parte de la región andina. Tal sequía se habría iniciado alrededor del 950 d.C. y fue muy drástica después del año 1100 d.C.; la pluviosidad media se recuperó alrededor del 1300 d.C. La sequía habría afectado, en primer lugar, a los campos de cultivo de la costa sur y, posteriormente, a aquellos de la cuenca del altiplano.

La ausencia de un poder centralizado, originó un periodo de conflictos y guerras entre las sociedades y unidades políticas que reemplazaron a Wari y Tiwanaku, puesto que trataron de convertirse en los nuevos centros hegemónicos del poder económico y político⁵⁶. Esta situación quedó evidenciada en el testimonio de Guaman Poma de Ayala (1615), ya que se refirió a esta edad con las siguientes palabras:

“Estos dichos yndios sallieron y se despoblaron de los dichos buenos citios de temor de la guerra y alsamiento y contradicción que tenían entre ellos. De sus pueblos de tierra baja se fueron a poblar en altos y serros y peñas y por defenderse y comenzaron a hazer fortalezas que ellos llamaban pucaras. Edificaron las paredes y los zercos y dentro de ellas casas y fortalezas y escondedixos y pozos para sazar agua da donde beuían. Y comenzaron a rreñir y batalla, y mucha guerra y mortanza con su señor y rrey y con otro señor y rrey, bravos capitanes y ballentes y animosos hombres” (1992 [1615]:52-53).

Igualmente Santa Cruz Pachacuti, expreso sobre estás edad de la guerra que, “así cada día ha habido encuentros y batallas sin haber paz en este tiempo de tantos combates y guerras injustas y otros jamás estaban seguros sin alcanzar quietud” (Pachacuti, 1997[1613]: 8). El arqueólogo, José Berenguer, considero que la guerra se enseñoreó en toda el área, “cada región comenzó a enfatizar sus diferencias culturales con otras regiones a través de distintivos estilos de cerámica, formas de enterramiento, modalidades de culto y maneras de vestir, no obstante muchos elementos culturales introducidos por Wari y Tiwanaku seguirán subsistiendo” (Berenguer 2007:36). Sin embargo, a pesar del conflicto existente, las diversas sociedades lograron mantener las redes de interacción e intercambio por medio de treguas, pactos, alianzas, negociaciones y otros procedimientos de distensión. Así también, se mantuvieron vigentes los diversos patrones de ocupación de las zonas ecológicas, tanto en su expresión de “verticalidad” y “horizontalidad” (Murra 1975; Rostworowski 1977).

⁵⁶ Santa Cruz Pachacuti Yampi, denominó igualmente a este periodo como la “edad de la guerra”. En Relación de Antigüedades de este Reino del Perú (1613).

Muñoz y Chacama (2006), consideraron que los antecedentes de orden arquitectónico, artesanal, funerario y económico, contribuyeron al establecimiento de una hegemonía cultural e ideología común que permitió la formación de unidades territoriales, estructuras políticas y un legado cultural de identidad costera ó yunga. Este espacio fue denominado como Colesuyu y se habría extendido desde las costas de Camaná hasta la Quebrada de Tarapacá por el sur, ocupando desde las cabeceras de la cuencas exorreicas, es decir hasta la actual pre-cordillera hasta la costa del pacifico (Rostworowski 2005)⁵⁷. Por tal razón, este espacio cultural y sociopolítico, fue ocupado predominantemente por la población “yunga”, que debió enfrentar la expansión de los señoríos aimaras Lupaca, Paqajaqi y Qaranqa, que presionaron por instalar sus colonias en los valles y quebradas occidentales, esto último producto del potencial productivo de estas tierras (Chacama y Muñoz 2006; Berenguer 2007; Choque 2009).

En este contexto, surgieron un número indeterminado de pucaras en los alrededores de Socoroma y demás localidades, situación que deja en evidencia las fricciones con esos señoríos y revelan el borrascoso clima político en que se desarrollaron las relaciones entre la población del altiplano y la población “yunga”, pero la carencia de un poder fuerte en los llanos, como los Estados costeros del norte, provocaron que en el Intermedio Tardío, los yungas estuvieran supeditados al dominio de la población del altiplano por medio de normas de sujeción”(Rostworowski 2005:197).

El entorno de Socoroma está dominado por la existencia de los pucaras de Ora (Chapicollo)⁵⁸, Qalacruz⁵⁹, Qachuchatiza⁶⁰, Coca⁶¹ y Marquma⁶²,

⁵⁷ Maria Rotsworowski, expreso además que “en el diccionario de aimara de Bertonio figura la voz Koli haque – indios yungas que estaban hacia Moquegua, agregando además que la zona era en realidad un el desdoblamiento del Orcusuyu (Rotsworowski 2005:195).

⁵⁸ Ver Iván Muñoz y Juan Chacama. (2006). “Complejidad social en las alturas de Arica: territorio, etnicidad y vinculación con el Estado Inca”. Ed. Universidad de Tarapacá, Arica.

⁵⁹ Los recintos de Qalacruz, poseen asentamientos temporales y rudimentarios, pues no posee espacios económicos ni funerarios, pero en sus recintos se hallaron evidencias del estilo San Miguel – Pocoma y Gentilar, considerando que “la población que se asentó en este sitio, fue de origen local” (Muñoz y Chacama 2006:206).

⁶⁰ El Pucara de Qachuchatiza, se compone aproximadamente por más de 200 recintos de diferentes tamaños, en forma ovoide o circular, y que a juzgar por varios con tamaños sobre los 2 mts² corresponderían a recintos habitacionales. “No se observa un muro perimetral homogéneo para todo el cerro, seguramente debido a lo irregular de su terreno, y sin embargo es posible que existiera este muro sólo en la parte Norte, el lugar más accesible, debido a que

controlando el acceso a zonas de cultivo, vertientes y caminos hacia el altiplano ó la costa (Moreira 2007; Choque 2009). Otros sitios con recintos probablemente defensivos, están ubicados en Suquine – Apilla apilla, Cruz Vilque y Marca Pertita (Figura N° 4). Asimismo, es posible que dichos recintos también tuvieran un función religiosa y económica, como también pudieron ser usados de manera temporal en los periodos de conflictos ó ante amenazas de los señoríos del altiplano (Muñoz y Chacama 2006: 208).



Figura N° 4: Pucara de Qachuchatiza (Moreira 2007: 58)

En el Intermedio Tardío, Socoroma debió interrelacionarse con los Estados del altiplano, bajo la forma de sujeción, debiendo permitir la instalación de mitmaqunas de la puna ó bien se vio en la obligación de establecer lazos de reciprocidad asimétrica⁶³. Los lazos de reciprocidad asimétrica juegan un rol

se encuentra una gran cantidad de piedras sueltas allí, y que dificultan mucho el caminar. Los recintos van formando una especie de circunferencia alrededor del cerro, para llegar a la cima misma, donde se ubican las unidades de mayor diámetro (Moreira 2007: 57).

⁶¹ Ver Calogero Santoro. (1987) "El Estado Inka y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma". *Revista Chungara*, N° 19, pp:71-92. FACSAAE, Departamento de Antropología, U.T.A., Arica, Chile.

⁶² Jorge Moreira. (2007). "San Francisco de Socoroma: pasado y presente, memoria e identidad. Estudio etno-histórico de un pueblo en las alturas". Ediciones USACH, Santiago.

⁶³ Al respecto Alvaro Romero nos entrega una importante aclaración pues nos dice que "Asumiendo que Cayoa es un dependiente de un señor Caranga, tal cual lo afirman Hidalgo y Focacci (1986), este extracto no aclara que los hombres sujetos a Cayoa se identifiquen

fundamental en los Andes, pues facilitó la movilización de recursos y energías, que en lo aparente parece asemejar la dependencia absoluta de un sector dominado que es controlado por un poder dominante de acuerdo a la visión occidental. Es posible sostener entonces, que los Socoromas de origen cole ó “yunga” pudieron acceder a la cultura material del Hatun Qaranqa ó Lupaqa, permitiendo la existencia de colonias ó prestando algunas obligaciones reciprocas⁶⁴.

2.1.5. Inca Pacha

El cronista indígena Joan Santacruz Pachacuti, menciona que esta edad comenzó cuando Thunupa ó Wiracocha entregó a los antepasados de “Manco Cápac”, la vara de oro descrita en los mitos del origen de los incas, señalando lo siguiente:

“Este inca Manco Cápac, se casó con su hermana carnal, llamada Mama Ocllo. Este casamiento lo hizo por no haber hallado su igual, uno. Y no perder la casta. A los demás no lo consintieron por ningún modo, que antes lo prohibieron. Y comenzó a poner leyes morales para el buen gobierno de su gente, conquistando a los desobedientes” (Pachacuti, 1997[1613]).

Esta edad correspondió a los incas y duró 1.500 años para Waman Poma de Ayala, representando la culminación del proceso civilizatorio y la máxima realización de los valores andinos de dominio y belicosidad. Las experiencias previas de los siglos precedentes les permitieron a los habitantes de los Andes, la creación de su identidad cultural, mediante el desarrollo de su cultura. La edad Inca Pacha, es la síntesis de los progresos y hazañas de las edades Purun y Awka pacha.

étnicamente con la etnia Caranga. Más bien hacen pensar que mediante procesos de convergencia de elites, el señor local Cayoa devuelva favores a Chuqui Chambi “Señor de la mitad de arriba de todos los Carangas” mediante una reciprocidad asimétrica donde la mano de obra local es la contraparte a una oferta de seguridad y estatus ofrecida por el señor altiplánico” (Romero 1999:2).

⁶⁴ John Murra (2002), presenta la composición étnica de las siete parcialidades del reino Lupaqa según la Visita de Garcí Diez de San Miguel, estableciendo que el reino Lupaqa ocupó diversos ecosistemas, que incluyó “territorios deseables tan alejados del Lago Titicaca como lo son la costa de Ilo a Arica” (Murra 2002:191). Agregando también, que el vecino reino de aimara Paqajaqi, tenía sus valles en la misma área, entremezclándose, al parecer, con los de los Lupaqas.

Para la arqueología, la ocupación Inca de la precordillera fue un periodo relativamente cortó en comparación a los procesos que se desarrollaron previamente, expresándose como una expansión política altiplánica, pues será por esta vía, que el Colesuyu meridional se integrará al Tahuantinsuyu. Según Llagostera, la intervención Inca se habría producido mediante una vía indirecta, a través de grupos altiplánicos incanizados que tradicionalmente controlaban algunos sectores de esta zona a través de “archipiélagos verticales”⁶⁵. Este control Inca se expresó de forma administrativa, pues la finalidad del Estado fue acceder a la producción agrícola del territorio, por lo cual se establecieron a lo largo de la sierra y en las cabeceras de los valles (Figura N° 5). El mejoramiento de la red vial existente en la zona y de los centros administrativos tuvo por objeto, la recaudación de tributos y el establecimiento de relaciones de reciprocidad y redistribución entre el poder estatal y los señoríos locales⁶⁶.

José Berenguer señaló que los señoríos que usaban gorros troncocónicos y gorros hemisféricos (Lupaqa, Paqajaqi y Qaranqa) porfiaban por establecer colonias en la vertiente occidental de los Andes, encontrando férrea resistencia por parte de las sociedades locales, en este caso de los “Coles”. Sin embargo, a partir del siglo XV, “su presencia en esta área se explica mejor por la instalación de mitimaes de esas etnias altiplánicas en las tierras bajas por parte de los incas” (Berenguer 2007:58)⁶⁷.

La influencia Inca se presentó con dos modalidades de ocupación: “a) grupos incas altiplánicos asociados a poblaciones locales, probablemente con relaciones de dependencia y b) grupos incas altiplánicos tipo mitimaes no asociados con poblaciones locales” (Muñoz y Chacama 2006:16). Es decir, los

⁶⁵ Llagostera, Agustín. “Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales.” En Niemeyer (ed.), Hans. “Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J.” Universidad del Norte, Antofagasta, 1976.

⁶⁶ En la actualidad el recinto arquitectónico de Zapahuira constituye unos de los centros administrativos incas más importantes de la región, seguidos de Chungará, Pisarata, Pubrisa, Mollepampa y Saguara, cuyos análisis es posible encontrarlos en las investigaciones de Calogero Santoro (1987), Iván Muñoz y Juan Chacama (2006) y Álvaro Romero (2008).

⁶⁷ La administración Inca se habría preocupado de controlar el uso intensivo de las quebradas y cabeceras de valle aprovechando las instalaciones tecnológicas preexistentes y mano de obra desarrolladas previamente por los grupos locales. Para Socoroma esta administración se habría dado a través de los grupos relacionados con los reinos altiplánicos incanizados (Moreira 2007).

incas supieron utilizar las prácticas y mecanismos de intercambio pre existentes, que habrían sobrevivido desde tiempos de Tiwanaku, y que integraban a esta zona a un esfera de intercambio mucho mayor, “por lo cual la influencia Inca no encontraría las barreras culturales y políticas que existían en las regiones costeras del norte del Perú” (Choque 2009: 132). Considerando los antecedentes previos es posible inferir que a finales de la edad “Inca Pacha”, Socoroma y su territorio son un ejemplo de la compleja diversidad étnica del periodo, pues si bien comparte en términos generales un patrón cultural andino, posee ciertas identidades y grupos humanos específicos que son diferenciados entre las filiaciones “yungas” y las altiplánicas, siendo predominante el componente humano costero (Cavagnaro 1986; Romero 1999; Muñoz 2004; Rotsworowski 2005; Choque 2009).



Figura N° 5: Camino Inca en Socoroma (Fotografía C. Choque 2009)

Esta convivencia acordada u obligada, constituye sin duda parte central de la identidad de los socoromeños contemporáneos, pues son el producto de unificación de tradiciones y grupos diferenciados, que en el siglo XVIII

terminaron por “fusionarse armónicamente” (Cuneo-Vidal 1977: 378). El Qhapaq Ñan ha sido mudo testigo del paso de las caravanas que unieron al Colesuyu con las otras regiones de los Andes y en particular con el altiplano. Sin embargo, no solo fueron caravanas de llamas los que han circulado por estas vías, sino también mitmaqkuna que buscaron nuevos bienes agrícolas para las elites de Acora (Lupaqa), Calacoto (Paqajaqi) ó Hatun Qaranqa, al igual que los hicieron los Tiwanaku y anteriormente los Wankarani. También, cruzaron estos caminos principales y secundarios rumbo a la costa los ejércitos de los reinos del altiplano con los estandartes del Inca durante el Tardío, periodo donde la resistencia Cole fue doblegada para entrar en una nueva etapa de relaciones de intercambio y reciprocidad bajo la tutela de los Qhapaq del altiplano (Choque 2009).

En este sistema de relaciones de reciprocidad, los “yungas” debieron enviar a parte de su población joven a cumplir con las obligaciones religiosas y militares en las regiones distantes al Colesuyu, adscritas principalmente al ejército de los Lupaqa, dado su predominio en la región y en menor grado a los Qaranqa. En este aspecto los Coles ó Socoromas, Tacanas y Codpas mencionados por Rómulo Cuneo Vidal, tuvieron que constituir la parte central de los recursos humanos de la región, ya que para los reinos altiplánicos era muy oneroso el disponer solo de los recursos humanos de sus propios ayllus ante las obligaciones existentes con el Estado, por lo cual el requerimiento de los “Coles” en las relaciones asimétricas debió ser de carácter permanente para satisfacer los requerimientos, tanto del Tawantinsuyu como las propias de los Qhapaq.

3. La conquista y la colonia en los altos de Arica

3.1. La conquista del Colesuyu

La región del Colesuyu, tras la conquista española tuvo como principales encomenderos a Pedro Pizarro y Lucas Martínez de Vegazo. Ambos personajes se conocieron en las vísperas del año 1531, tiempo en el cual, Lucas Martínez estando en Panamá se unió a la tercera expedición de los Pizarro rumbo al Perú. Efraín Trelles, expreso que la posición de Lucas Martínez dentro de la hueste indiana era todavía bastante inferior. Como simple hombre de a pie estaba expuesto a “las mayores dificultades y recibía una paga inversamente proporcional, cuando de repartir oro y plata se trataba. Su condición de trujillano podía significar cuando menos un apoyo, en una expedición cuyo comando estaba controlado por sus paisanos” (Trelles 1991:19). La personalidad y cualidades de Lucas Martínez, le permitieron escalar de posición en la hueste indiana, convirtiéndose más tarde en uno de los hombres más prósperos de la conquista, esto debido a sus conexiones con los Pizarro desde su desembarco en el norte del Perú y la fortuna adquirida en el rescate de Cajamarca⁶⁸. Después de recibir 3.300 pesos de oro y 135 marcos de plata en Cajamarca, Lucas Martinez participo de la captura del Cusco en 1533 y más tarde se hizo de una encomienda provisional en Carumas en el año 1534⁶⁹.

A mediados de 1535 los capitanes Ruí Díaz, Juan Herrada y Rodrigo Benavidez, fueron comisionados por Diego de Almagro para armar la expedición de conquista de Chile. El mismo autor, señaló que al primero de los nombrados, para que llevase refuerzos en los navíos que había comprado; “el segundo, para que lo siguiese por el camino del Cuzco; y el tercero ahora que

⁶⁸ Mayores detalles de los acontecimientos de Cajamarca en: Trelles, E. (1991). “Lucas Martínez de Vegazo: Funcionamiento de una Encomienda Peruana Inicial. Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima; Laurencich-Minelli, L. (1998). “Lettera di Francisco de Chaves alla Sacra cattolica Cesarea Maestà: un inedito del sec.XVI”, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, vol. 64, 57-92. Choque, C. (2009). “Memoria y olvido del pueblo de socoroma: Deconstruyendo su identidad e historia”. Editorial Tierra viva, Arica.

⁶⁹ AGI, Justicia 405. Lucas Martínez tomo posesión de esta encomienda el 27 Agosto de 1535 ante el alcalde ordinario Pedro de Oñate.

llevase la mayor parte por la costa, por ser el más breve y abastecido camino” (Cavagnaro 1988:5). El viaje de Rui Díaz, fue accidentado pues estando en las costas de Tacna y Arica, perdió doce españoles a causa del ataque de los indios de Tacna (Fernández 1945:199)⁷⁰. Vicente Dagnino a propuesto como hipótesis que “los soldados de Ruí Díaz, en su increíble viaje por las costas de Chicha a Chile, fueron las primeras tropas castellanas que pasaron por Tacna i Arica”(Dagnino 1909:05). Sin embargo, Cavagnaro ha desestimado esta afirmación puesto que Rui Díaz, se dirigió hacia el altiplano desde las costas de Camaná.

A mediados del año 1535 la totalidad de los territorios Lupaqa, Paqajaqi y Qaranqa debieron estar enterados del paso de las huestes de Diego de Almagro y la expedición de Gabriel de Rojas por el altiplano, como también debieron conocer tempranamente sobre el ingreso de los españoles en el Cusco. Roberto Choque al referirse a este momento crucial nos informa que algunos pueblos de la Provincia de Paqajaqi o “Pakaxa (Qallapa, Qaqayawiri y Machaca) fueron informados sobre la llegada de los españoles a la ciudad del Cusco a través del Mallku Tikala de Qaqinkura⁷¹, quien precisamente estuvo en el Cusco cuando se produjo la invasión hispana. Pero los Mallcus de Qallapa, Qaqayawiri y Machaca trataron de evitar la posición derrotista del referido Mallku de Qaqinkura de no prestar resistencia alguna a los españoles, porque estaban bien armados, “decidieron entonces, darle muerte a ese Mallcu y exterminar a todos los miembros de su familia”(Choque 2000:20). En este mismo año ó probablemente antes, los señores de los mitmaqkuna de Paqajaqi ó Lupaqa, asentados en el Colesuyu debieron tener noticias de estos hechos y transmitirla también a la población “yunga”.

El paso de Almagro por el corazón de los reinos del altiplano debió generar todo tipo de conmociones pues estas huestes indianas desataron de todo tipo de violencias durante su travesía. Un ejemplo asociado a la costa, fue el paso de Juan de Saavedra, quien al socorrer a la “nao” San Pedro, realizo una persecución de los indios hacia los pueblos del interior, además “es

⁷⁰ En Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez. (1945). “Historia General y Natural de las Indias. Editorial Guaranía”, Arequipa.

⁷¹ Actualmente conocida como Qaqingora.

posible que las partidas de los conquistadores subiesen por los valles de Sama, Lluta y Azapa; es mucho más probable que, habiendo inquirido a los naturales por el pueblo de cabecera de la provincia” (Cavagnaro 1988:17-18). Tiempo más tarde, sería el propio Almagro quien recorrería las tierras de Tacna y Arica, aplicando todo tipo de violencias sobre los indios de los pueblos principales (Cavagnaro 1988; Choque 2009). Debemos considerar que la conquista definitiva del Colesuyu estuvo íntimamente ligada a los hechos políticos y militares que afectaron a los Lupaqa y Paqajaqi entre los años 1536 y 1538.

El argumento de nuestra hipótesis se deriva en el hecho que el Colesuyu, estuvo asociado por diversos tipos de alianzas, sujeciones o reciprocidades con los reinos altiplánicos y en particular con el Lupaqa. Esta relación concluye luego de la batalla del río Desaguadero, sitio donde se enfrentaron las huestes indianas y los aliados Qollas en contra del ejército Lupaqa – Paqajaqi, estos últimos después de algunos éxitos iniciales fueron derrotados debido a la desafección del ejército de la Federación Charca y en particular de los “Qaranqa que declararon su neutralidad” (Choque 2009: 153). El antropólogo Tristan Platt, señaló que la desafección de la Federación Charca se debía a que el Qhapaq Kuysara luego de:

Haber observado, durante la campaña contra los europeos en el Valle de Cochabamba, los destrozos perpetrados entre sus soldados por la caballería española. Ya tanto al poder incontenible de los caballos, había eludido la derrota final y había optado por negociar los términos de la paz, con el consejo del Inca Paullu, que ayudaba a los españoles con sus 5.000 “indios amigos” (Platt 2008:12).

La derrota militar de Tisoc Inca y Cari Apasaa, trajeron consigo la incorporación definitiva del territorio al dominio español, iniciándose un periodo complejo y de cambios estructurales en las sociedades andinas del altiplano y la costa. En el caso de Socoroma, estos cambios la afectaron profundamente, pues en su territorio estuvo emplazada la cabecera administrativa de Camarasa, su antigua capital y el centro administrativo inca de Zapahuirá, por lo cual debió ser visitado por las huestes españolas hacia el Año 1538,

iniciándose más tarde el periodo colonial, donde los pueblos de la sierra de Arica comenzaron a sufrir los efectos del régimen de explotación colonial.

3.2. La colonia

La primera encomienda en la región se otorgo en el año 1538 a Don Pedro Pizarro, como recompensa por sus servicios en la guerra en contra de Manco Inca y por financiar a las huestes a su mando en estas acciones militares, es por ello que:

Se le entregan el repartimiento general en el pueblo de Tacana, el cacique Istaca, que con el principal Quelopana, y otro que se llama Quea, con el principal Conchalique, y otro que se llama Quina, y otro Aruquipa, y otro Lanchipa, con 200 indios y se recomendaba dar a los mismos caciques, sus mujeres e hijos y los otros indios, tierras para sus sementeras, como S.M. manda, y que habiendo religiosos a doctrinarlos en nuestra Santa Fe (Cavagnaro 1988:28).

Esta primera encomienda provisional debió extenderse de manera no oficial hasta los altos de Arica y sus valles costeros, sin la necesidad de algún tipo de registro u ordenanza. En el año 1540, la encomienda fue subdividida entre Hernando de Torres y Cervantes, Juan de San Juan y Lucas Martínez de Vegazo, por lo cual, entre los años 1538 a 1540, Socoroma y demás pueblos de la sierra fueron “producidos” por las huestes de Joven Pizarro. El pago de tributos, rescates ó saqueos en los pueblos de la actual provincia de Parinacota, debieron centrarse principalmente en los pueblos de mayor concentración de población como Socoroma, Belén y Codpa, además de los valles costeros.

El 22 Enero 1540, Pizarro, otorgo desde el Cusco un conjunto de cédulas de encomienda favorables a quienes serian luego vecinos de Arequipa. La encomienda de Lucas Martínez de Vegazo, comprendía 1.887 indios tributarios distribuidos entre los mitmaquna de Arequipa y los habitantes de Ilo, Azapa, Lluta y Tarapacá. Martínez debió tomar posesión de su encomienda con inusitada rapidez, dado que en la zona aun era inestable, tanto por la rebelión

de Manco Inca como por el descontento de los partidarios de Almagro que deambulaban en la región, como también por la existencia de otros pretendientes por los indios y tierras del Colesuyu⁷².

Durante estos años, en el Perú no había todavía tasas de tributo ni ordenanzas que reglamentasen el trabajo indígena, de manera que cualquier medio resultaba justificado la obtención de riquezas. Lucas Martínez para dirigir sus negocios y encomienda conto con el apoyo de un grupo de apoderados, mayordomos, criados e indios yanaconas que le acompañaron desde su llegada al Perú. La riqueza de la encomienda de Lucas Martínez y al igual que la totalidad de las encomiendas de indios en los Andes se fundaba en la cantidad de indios disponibles para el trabajo personal y beneficio económico del encomendero, en este aspecto la Tabla N° 3, nos permite conocer las dimensiones de la encomienda de Lucas Martínez.

⁷² Trelles menciona que “en realidad esta encomienda resultaba ser bastante grande; tanto que hasta se puede pensar que Pizarro no tenía idea de lo que estaba encomendando, ni Lucas, de lo que recibía” (Trelles 1991:37). Luis Cavagnaro nos informa que la encomienda de Lucas Martínez se extendía desde Moquegua hasta Tarapacá, con los siguientes naturales sometidos a Martínez: “con el cacique del valle de Tarapacá, que se llama Tuscasanga, y con los pescadores, y un pueblo que se llama Pachica, e otro que se llama Pachuca, e otro Guamba, que esta en el Valle de Cato, e con su señor que se llama Opo, y el valle de Caviesa y el pueblo de Ranina y el Cacique Ayavire con otro que se llama Taucari e otro pueblo que se dice Omaguata y el señor Ayavile, e otro Chuyapa con el señor Chuquechambeco, novecientos indios; y en la cabeza del valle de Asapa los indios de estos dichos valles, que tienen estancias de Coca, e ají, grana e otras cosas; e mas en el valle de Yuta con el cacique Cayoa, que es el señor del Valle, cuatrocientos y cuarenta y cuatro indios, en esta misión en un pueblo que se dice Comarasa, ciento e veinte indios, y en el valle de Asapa, diez indios con el principal Guacocan; y en un pueblo que se dice Guator con el principal Lalio, veinte e siete indios e cabe este pueblo una estancia que pareció tener indios, y en otro pueblo de pescadores de este cacique, en el pueblo de Ariaca, en la costa de la mar, diez e ocho indios, y en dos estancias del dicho cacique que tiene el valle arriba do tiene sus sementeras en ellas, seis indios y en la otra cuatro; y en los pueblos mitimaes de ese dicho valle, en el pueblo que se dice Velevaya setenta indios, con el principal de él; y en un pueblo que se dice Abca, cincuenta indios con un principal que se dice Abca; que es natural de un cacique Cariapasa; y en un pueblo que se dice Ariaca, de pescadores, treinta indios de Tarapca’, con un principal que se dice Pano; e más el Cacique Pola, pescador, con ciento e noventa e cuatro indios, en esta manera: en un pueblo que se dice llo, que está a la boca del río de Moquegua, con veinte indios, tiene una estancia que se dice Chiri de pescadores, con seis indios; en un pueblo que se dice Meca, a la boca del río Irabaya con el principal de él, que se llama Casabeli, con treinta indios; y en otro pueblo que se dice Ete con el principal Guata, que está a la vera de dicho río, veinte e cinco indios; y en otro pueblo de pescadores, en la costa, que se dice Piato, con el principal que se dice Tamanco, con el principal de él, que se dice Llo, catorce indios; y en otro pueblo que se dice Parica, y es principal Moto, veinte e seis indios; y en otro pueblo de pescadores, que se llama Tacari, con el principal Machina, cuarenta indios; por esta manera que montan todos los indios que ansi os deposito, unos e otros en los dichos pueblos, mil e seiscientos treinta e siete indios” (Cavagnaro 1988:34).

Tabla N° 3: Composición de cantidades de tributarios y población en 1540

	TRIBUTARIOS	HABITANTES
Tarapacá	900	4,644
Arica	444	1,873
Carumas	249	1,220
Ilo	194	1,493
Arequipa	100	500
TOTAL	1,887	9,730

Fuente: Noble Cook (1975)

La cédula de la encomienda de 1540, no establece la composición étnica de la población y tampoco hace referencia a cuantos eran mujeres, viejos, y jóvenes, solteros y casados, como en las visitas que se establecerían en las décadas siguientes. Efraín Trelles considero que el numero de indios tributarios hacia 1540 debió ser porcentualmente mayor a las estimadas en los estudios de Larraín(1974a), Barriga (1940) y Málaga(1974). Sin embargo, las exigencias del servicio personal, los excesos y enfermedades, provocaron un descenso de la población masculina, generando una serie de traumas demográficos en el siglo siguiente. Considerando antecedentes expuestos, la encomienda de Lucas Martínez de Vegazo, no solo era extenso en lo territorial, sino además albergo a diversos grupos étnicos que poseyeron diversos mecanismos de interrelación social, política y cultural. Los antecedentes acerca de esta encomienda y sus grupos étnicos se observan en la tabla N°4:

Tabla n° 4: encomienda de Lucas Martínez según cedula de pizarro 1540 (Arica, Azapa y Lluta)

Tributarios	%	Pueblo	Principal	Observaciones
120	26,9	Camarasa		
10	2,3	Azapa	Guacocan	
27	6	Guator	Lalio	
15	3,4	Estancia		
15	3,4	Ariaca		Pescadores
6	1,3	Estancia		Sementeras
4	0,9	Estancia		Sementeras
70	15,7	Ullabaya		Mitmas
50	11,3	Auca	Aura	Mitmas
94	21	Ichanchura	Canche	Mitmas
35	7,8	Ariaca	Pano	Pescadores
446	100.0			

(Trelles 1991: 160)

Jorge Hidalgo (2004) siguiendo las interpretaciones de Horacio Larrain(1975:276), considero que es posible asociar el pueblo de Camarasa⁷³, la mayor de las colonias de la sierra de Arica con Socoroma, ubicado en los altos de Lluta, zona esencial en el comercio andino y en la producción de ciertas tipologías de maíz y tubérculos, que son inexistentes en la costa, por lo cual su valor en términos rituales y económicos era considerable para los Estados altiplánicos y luego para los encomenderos españoles⁷⁴. Es por ello, que a largo del siglo XVI, existieron una serie de pleitos entre los señores étnicos locales y los herederos de Hatun Caranga, por el control de ciertos enclaves productivos como Socoroma, estableciéndose más tarde juicios entre los herederos de la encomienda de Lucas Martínez de Vegazo y Lope de Mendieta por las mismas razones expuestas por los señores étnicos⁷⁵.

⁷³ AGI, Justicia 401. Encomienda de Lucas Martínez de Vegazo según cedula de Francisco Pizarro 1540. La encomienda de Lucas Martínez de Vegazo, establece, como mencionamos anteriormente, que en Camarasa habían 120 tributarios hacia el año 1540, que se encontraban dispersos en los valles cercanos y en los diversos sectores de Socoroma.

⁷⁴ Hidalgo y Focacci (1986), en su estudio de la multiétnicidad de Arica establecen que el pueblo de Camarasa poseían 120 indios, en el entendido que se trata de Socoroma, para luego citar los estudios de John Murra (1979), que da cuenta de la existencia de la sujeción de los indios Yungas a los Carangas identificando un lugar llamado "Aluchaca" con 26 indios tributarios; "Camaxaia" sin identificación de tributarios y "Camaclta" con 26 indios en los yungas occidentales; Chipaguanaco en el valle de Lluta con 15 indios; Estancia con 10 indios; Chapaya o Chapixa con 30 indios y otro con el nombre de "Ypaspacha" con 20 indios tributarios. Estos indios tendrían como Señor principal y cacique o Apu Mallku "Chuquichambi" señor de los Karanqa.

⁷⁵ Memorial de los principales de Hatun Carangas en AGI, Charcas, N° 49. "Los caciques i principales del repartimiento de Atún Carangas suplican a Vuestra Majestad:

1. Que Vuestra Majestad mande que los indios del dicho corregimiento de provincia de Carangas que desde antes de la vida que hizo don Francisco de Toledo, vuestro visorrei estan en los altos i balles de Arica, se rreduzgan al pueblo de Tocoroma questa en los mismos altos donde tienen tierras en que sembras el qual está sujeto al corregidor desta dicha provincia de carangas i a los caciques del pueblo de turco i de allí acudan a la mita de Potosí, trajin de barras i azogues i demas obligaciones que tienen los dichos indios carangas, sin que los corregidores de arica tengan jurisdición ni dominio sobre ellos, por cuia causa i con cuio favor estan lacándos un menos asu corregidor, ni caciques ni pagan tasa ni sirven mitas del cerro ni ingenios de Potosí las quales cumplen sus caciques a costa de los demas indios pagando por cada uno de los fugitivos setenta y dos reales cada semana que es cosa lastimosa por la qual an bendido sus ganadillos ibertidos i algunos se de cierto que hasta las propias mujeres i hijos tienen empeñados y no asi quien se duela ni trate de rremediárllo.
2. Que Vuestra Majestad asimismo mande que los indios que desde la dicha misma fecha a esta parte también sean huido i ausentado de sus pueblos a los dichos altos de Arica i otras partes sebuelban a rreducir aellos con sus familias y ganados i que si sebolviesen ahuir como cada día lo haben sean con todo rigor exemplarmente castigados por ser esta gente detal inclinación que sin el no haber cosa ni los que pueden ia sujetar. Los caciques ni las justicias que no mandándolo Vuestra Majestad en breve tiempo se abandonan y desolan los pueblos de que a Vuestra Real Hacienda se le seguirá disminución por estar conjuntos a Potosí iseslo que más y mejor acuden a las mitas del cerro e ingenios".

La veracidad de los argumentos de las demandas Qaranqas, pueden ser cuestionadas porque corresponden a los intereses de los encomenderos y doctrineros, ya que en la época, nos dice Karen Spalding, “el curaca ejecuta las ordenes de sus encomenderos [...] en tales casos el curaca funciona como mensajero” (Spalding 1974:39). Por otra parte, la capacidad de movilización de colonos Qaranqa a los valles y quebradas occidentales, debió ser mucho menor en proporción, si lo comparamos a los Lupaqas, por lo cual su participación en Socoroma debió ser limitada y reducida solo a 45 indios, según carta del párroco Antonio Álvarez a la Real Audiencia de Charcas en el año 1549 (Choque 2009: 165)⁷⁶.

El develamiento de las mina de Potosí, genero una dinámica actividad comercial entre el puerto de Arica y la Villa Real de Potosí, restableciéndose así las viejas rutas que unieron la costa con el altiplano, permitiendo que Socoroma y otros pueblos de la sierra, fueran parte del circuito económico de la plata. Además de permitir, el involucramiento de los indios de Socoroma con la nueva fe y las nuevas ideologías que comenzaron a transformar a las sociedades indígenas. Una evidencia, de esta situación es la existencia de la primera capilla católica en Socoroma en el año 1560 (Chacón 1991:02). Asimismo, Jorge Hidalgo (2004) sostuvo que este proceso de cambios estructurales se vio reforzado cuando se establecieron las “reducciones de indios”⁷⁷, pues se generó una base de poder y legitimidad que obligó a los señores étnicos a integrar la población local y los mitmaq, reeditando además las viejas prácticas de reciprocidad asimétrica en una escala local⁷⁸. Así, los indios principales de Arica en el año 1581 unificaron sus cacicazgos, tal como lo señala Cavagnaro (1988):

⁷⁶ AGI, Justicia, N° 658, f.590.

⁷⁷ Moreira considero que estas reducciones podían efectuarse en un asentamiento indígena preexistente o en un nuevo espacio planificado exclusivamente para ese fin. En este sentido, la conformación y concentración territorial actual de Socoroma corresponde al proceso de reducciones llevado a cabo por los visitantes hispanos. Sin embargo, se advierte que el pueblo fue instalado sobre un antiguo asentamiento, el que se encontraba en la parte alta de Socoroma y hoy representa el sector más antiguo del pueblo (Moreira 2007).

⁷⁸ En 1618, el carmelita Antonio Vásquez de Espinoza. Realiza una visita por los pueblos del repartimiento y entre ellos menciona a Socoroma como un anexo de la doctrina de Codpa, adelantándose así la iglesia a la creación del Cacicazgo de Codpa en 1650 (FMSV 2010: 123).

Un curaca de Auzipar, nombrado Juan Pauñi; uno de Lluta, Lorenzo Chollo; de Huanta, Pedro Cachi y un Pedro Yaco de los indios Camanchacos de Arica; en 1597 un solo señor, nombrado Juan Caqui, Tauqui ó Tauquina, se hacía reconocer como Cacique de Azapa, Chacalluta y Lluta” (Cavagnaro 1988:330).

Esta unificación de cacicazgos no fue la única, pues en la medida que la población se dispersaba o disminuía nuevamente se reorganizaba el espacio sacralizado, impidiendo de esta manera los intentos de la elite Qaranqa de recuperar a sus antiguos mitmaq, la que termino fusionándose “armónicamente con la población yunga” (Cuneo Vidal, 1977:378). Finalmente mencionar que la articulación cultural, los procesos de adaptación y aprendizaje otorgaron la consistencia legal y el beneplácito de las autoridades coloniales para la regeneración del espacio andino, la cual tuvo un acento local, que culminó finalmente en el siglo XVIII, cuando “el éxito del Cacique Cañipa, acabó con la autoridad política de los carangas dentro de este repartimiento de los Altos de Arica, y los colonos carangas fueron integrados plenamente al cacicazgo de Codpa” (Gavira, 2008:22)⁷⁹. En este contexto, Socoroma se convirtió en el pueblo de cabecera en la sierra, detentando a lo largo del siglo XVIII, el papel de segunda capital del curacazgo⁸⁰.

Socoroma, hacia el siglo XVIII, mostraba autonomía política, teniendo un alcalde, como autoridad electa y un principal o mallcu como autoridad que había heredado el cargo, quienes concentraban el poder manteniendo funciones específicas. En el caso de los alcaldes, sólo ellos eran reconocidos por la administración española. Era un cargo anual, su condición de cargo electo le entregaba a quien lo ejerciera una cuota de poder importante, en muchas ocasiones el elegido era un personaje que manejaba tanto las lenguas locales como la española y dominaba los mecanismos de control económico tradicional y los europeos.

⁷⁹ El Cacicazgo de Codpa es el sucesor del Cacicazgo de Lluta y Azapa en el siglo XVII. Ver Gavira, M. (2008). “Población indígena, sublevación y minería en Carangas”.

⁸⁰ Los pueblos que pertenecían al cacicazgo, según una lista emitida por José Cañipa en 1720 indica: “Codpa, Belén, Socoroma, Putre, Esquiña, Pachica, Timar, Ticnamar, Saxamar y Pachama; los pueblos altiplánicos de Parinacota, Choquelimpie y Guallatiri; y los pueblos de valle de Sora, Umagata, Livilcar, Lluta y Azapa (estos dos últimos ya habían desaparecido para entonces (Hidalgo 2004: 475).

A fines del siglo XVIII, una visita a la doctrina de Belén en 1787, describe al pueblo de la siguiente manera:

“El pueblo Sn Fco de Socoroma, anejo y vice parroquia principal de esta doctrina dista de la capital ocho leguas, se halla situado en un “mogote”, que tiene a la falda un cerro de su nombre, a distancia de dos y media leguas de la cordillera está bañado de un río demasíadamente corto y escaso de agua de su propio nombre, por la parte del oriente su territorio y pastos lindan con la cordillera a distancia de dos y media leguas. Por la parte del norte con el río de Aruma a distancia de una legua: por la del sur con el camino Real de la sierra, a distancia de tres y media leguas y por la del occidente con la angostura de Chulpani: en dicho anejo y su territorio siembran los indios comunidad en las tierras de repartimiento que tienen papas, maíz únicamente por la penuria de agua mudando en cada año los sembríos de las papas a diversos terruños los que en ambas especies ocupa cada uno de ellos llegan a dos topos escasos. Dicho anejo tiene dos ayllus de tributarios que componen número de 88 entre casados, viudos y solteros (FMSV 2010: 124)⁸¹.

Al finalizar el siglo XVIII, Socoroma no estuvo exenta a los conflictos, pues hacia los años 1776 y 1778, junto a los demás pueblos de la sierra se enfrentó en un largo pleito con el corregidor Demetrio Egan, producto de los elevados repartos de mulas y otras mercancías que la autoridad de la provincia dejaba a los indios. Asimismo, Socoroma se vio involucrada en la insurrección de Tupac Amaru, ya que primeramente sus autoridades fueron eliminadas por mostrar adhesión al rey al igual que el principal del curacazgo, Diego Felipe Cañipa⁸². Asimismo, los indios de Socoroma integraron más las tropas de Cristóbal Túpac Amaru, debiendo pagar un alto costo en vidas y recursos una vez que culminó la rebelión (Cavagnaro 1988). Xochitl Inostroza (2010), considero que la participación de los Socoromeños en la rebelión fue con un alto grado de autonomía, que “parece ser incluso más radical que en el

⁸¹ Archivo Arzobispal de Arequipa, *Visita a la doctrina de Belén, 1787*. Legajo Arica- Belén 1864-1856

⁸² Un antecedente importante para entender la muerte de las autoridades indígenas de Socoroma se encuentra en el hecho que en 1773, del cargo de “segunda persona de cacique” de Codpa a Socoroma, es decir, el segundo hombre más importante de todo el cacicazgo, en un intento por controlar el área septentrional de la sierra ariqueña, en vista que Socoroma era un pueblo numeroso y con una amplia área de influencia ya que contaba con diversas tierras a manera de islas en el valle de Lluta (Moreira 2007: 84).

pueblo de Belén” (Inostroza 2010: 133)⁸³. En el advenimiento del siglo XIX, no se produjeron cambios sustantivos en Socoroma, pues siguió vinculado a la ocupación de espacios ecológicos costeros, como también tuvo entre sus habitantes a grupos de forasteros “indios y cholos” provenientes del altiplano ú otros “pueblos de indios”, repitiéndose así las experiencias de multiétnicidad de los siglos precedentes.

3.3. La experiencia republicana

Al iniciar el siglo XIX, la situación social, económica y cultural de Socoroma no ha tenido modificaciones sustantivas en relación al siglo precedente. Las diferencias estuvieron dadas por el descenso demográfico, situación que quedo en evidencia en los censos coloniales, pues en el año 1772 se contabilizo a 360 habitantes y en 1813 solo hubo 271 personas. Medio siglo después, en 1866 Socoroma tuvo 332 habitantes, teniendo un incremento sostenido hasta el año 1907, “periodo en el cual hay 449 personas que residen en el pueblo y sus anexos” (Moreira 2007: 106). Xochitl Inostroza (2010), considero que el descenso demográfico existente entre el año 1772 y 1813, pudo originarse en las prolongadas sequias, situación que pudo motivar el desplazamiento de parte de los habitantes a los valles costeros ú otras localidades. Igualmente, es posible que este descenso pudo originarse en el tenso clima de político que afecto al virreinato del Perú y a la Audiencia de Charcas, el peligro de la guerra sin duda debió estimular un alejamiento del pueblo principal, para evitar así el involucramiento de las familias en cualquiera de los ejércitos contendientes, pues el grueso de estos soldados y montoneros fueron indios provenientes de la sierra del sur del Perú (Walker 2004)⁸⁴.

La independencia del Perú en el año 1821, trajo como consecuencia nuevos cambios en la estructura política de las comunidades andinas, pues las reformas implementadas por los criollos vinieron a transformar al “indio” en

⁸³ Inostroza, X. (2010). *“Sociedad indígena en su interrelación con la sociedad colonial en la provincia de Arica. Segunda mitad del siglo XVIII”*. Editorial Universidad de Chile, Santiago.

⁸⁴ Walker, Ch. (2004). *“De Tupac Amaru a Gamarra: Cusco y la formación del Perú republicano 1780 - 1840”*. Editorial CBC, Cusco.

“ciudadanos” peruanos, pero de segunda categoría. Este nuevo ciudadano se beneficia por un corto periodo de tiempo de la exención del pago de los “tributos indios”, que más tarde volvieron a ser implementados bajo el nombre “contribución indígena”⁸⁵. Esta nueva forma de tributación solo será suprimida en el año 1854, por el Presidente y Mariscal del Perú, Ramón Castilla. La precariedad económica de la república motivo que en el año de 1833, los socoromeños se vieran obligados a desprenderse de las chafalonías y alhajas de las iglesias del pueblo, Santa Lucía y San Francisco, al Respecto Juan Chacama expuso, que “los mayordomos y el cura acordaron dejar la vieja capilla de Santa Lucía como Iglesia del común, adornándola con objetos de plata, que luego serían llevados a Lima para sumarlos a las arcas del nuevo Estado peruano, consignado en el libro una bella expresión: “se los llevo la patria” (Chacama et al. 1992: 7).

Moreira (2007), ha sostenido que el Estado peruano impuso una visión liberal progresista, que disolvió la comunidad indígena y formando un régimen de pequeña propiedad privada que aseguro la reproducción económica de los habitantes, y además se promulgaron leyes que eliminaron las barreras jurídicas coloniales que impedían la circulación mercantil de la tierra. La comunidad indígena durante el periodo republicano peruano se transformo en un sistema agrícola comunitario a un sistema de explotación bajo unidades familiares de acuerdo a la relación jurídica con la tierra⁸⁶. Si bien las comunidades dejaron de existir legalmente como entes corporativos, éstas no desaparecieron geográfica ni socialmente como lo evidencia Socoroma.

⁸⁵ Ibid. El tributo constituía el eje de la sociedad colonial en los Andes y su abolición origino gran controversia y conflicto. Sus propulsores argumentaban que los indios pagaban voluntariamente el tributo, con el fin de garantizar sus derechos comunales a la tierra (Walker 2004).

⁸⁶ Ruz, R. (2009). “La tenencia de tierras comunales como fuente de conflicto en la precordillera de Arica. Putre (1854-1935). Editorial UTA - UCN, Arica. El autor menciona que el tratamiento normativo y legal desde el Estado hacia la comunidad en esta etapa desconoció los mecanismos tradicionales de control, uso y “libre acceso” a la tierra indígena, restringiendo mecanismos alternativos de legitimación sobre la tierra de manera colectiva fomentando el manejo individual bajo la intermediación estatal como árbitro y legitimador de las tierras a ocupar. En este marco y contexto se definen con claridad los mecanismos con los que las agencias estatales tratarán el tema de terratenencia y mediación desde una perspectiva legal (Noéjovich 1991).

Por otra parte, Socoroma a lo largo del siglo XIX sufrió los efectos de los terremotos de los años 1831, 1833, 1868 y 1877. Estos movimientos sísmicos destruyeron la Iglesia principal de San Francisco y dañaron severamente la Iglesia del común de indios, debiéndose realizar sucesivas campañas de reparaciones ó reconstrucciones de las iglesias en los años de 1840, 1850, 1883 y 1890 (FMSV 2010). A lo largo de este periodo de reconstrucciones la iglesia principal del pueblo abandono su estilo arquitectónico del siglo XVIII, reemplazando el barroco cusqueño por un estilo más sobrio denominado “Neoclásico Republicano”, cuyas influencias provinieron de Arequipa (Ruz y Galvez 2003)⁸⁷. Más tarde seria abandonada también la Iglesia de Santa Lucia a fines del siglo XIX.

En los aspectos sociales y económicos, predominaron las viejas estructuras coloniales, pues el pueblo fue administrado por un Teniente Gobernador, que era elegido por las autoridades peruanas y que debió compartir el liderazgo con las autoridades tradicionales y religiosas del pueblo. Asimismo, siguió habitando Socoroma una elite mestiza e indígena que poseía algunos esclavos a su servicio y con la posibilidad de acceder a la educación en los colegios parroquiales y los más afortunados educaron a sus hijos en los colegios arequipeños. En materia económica, las actividades predominantes siguieron siendo el cultivo de maíz y papa, además de la crianza de ganado ovino y equino. Este último, debido a las vinculaciones de algunas familias socoromeñas con el oficio de la arriería que se práctico entre el puerto de Arica y las ciudades bolivianas. Este es el estado de situación general en Socoroma al momento de iniciarse la guerra del Pacifico y posterior Chilenización, cuyas especificidades serán tratadas en el capitulo cuatro.

⁸⁷ Este estilo “se caracteriza por poseer armonía en los elementos, dimensiones grandiosas exterior e internamente, las superficies van desnudas, predominando el elemento estructural, la forma que predomina es la estructural con frontones coronados por pequeñas cúpulas, trabajándose con simetría la fachada. Los elementos más usados son: arco rebajado, columnas a modo de galería con pilastras y columnas adosadas...” (Benavides 1961: 23). Benavides, A. (1961). *“La arquitectura en el virreinato del Perú y en la Capitanía General de Chile”*, Santiago.

CAPITULO III

AMUYT'ASIRI: DIALOGOS CON LA TEORIA



1. Las sendas de la memoria

1.1. La Memoria en la Psicología

Todas las sociedades y culturas humanas al verse enfrentados a los efectos de la violencia y los conflictos que amenazan sus formas de vida, ven conmovidos sus sistemas simbólicos y significados, han recurrido siempre a sus “valores profundos” para así regenerarse ó redefinirse, pero cabe la siguiente interrogante ¿Con que regularidad y continuidad ocurre esto, sin que se modifiquen los valores profundos de una determinada sociedad ú organización? y ¿Por qué, estos cambios afectan a la memoria de una sociedad?.

A fines del siglo XIX, Ebbinghaus (1885)⁸⁸, en su trabajo sobre la memoria, distinguió por un lado, entre formas (i) voluntarias e (ii) involuntarias de recuerdos. Estos estaban basados en experiencias pasadas que retornaban a la conciencia, por un simple acto de voluntad y forma completamente espontánea. Por otra parte, identifico casos de recuerdo donde dichas experiencias a pesar de permanecer ocultas a la conciencia -esto es, no ser reconocidas como parte del pasado del sujeto- afectaron el curso actual del pensamiento o de la conducta de individuo. Un ejemplo de esta realidad, lo encontramos a lo largo de las entrevistas realizadas en Socoroma, pues surgieron elementos comunes en sus recuerdos, donde se identifico el nombre de los profesores antiguos de la escuela, ello como un acto deliberado y

⁸⁸ Ebbinghaus, Hermann (1885). “Sobre la memoria” y “la curva del olvido”. La memoria tiene una pendiente muy acusada cuando se memoriza material sin sentido, como hizo Ebbinghaus. Sin embargo, es casi plana cuando se trata de experiencias traumáticas. Por otra parte, una pendiente poco acusada puede deberse, más que a las características de la información, a que se repasa de forma implícita (p.ej. al revivir experiencias, al utilizar el alfabeto al buscar en un diccionario). La curva del olvido ilustra la pérdida de retentiva con el tiempo. Un concepto relacionado es la intensidad del recuerdo, que indica cuánto se mantiene un contenido en el cerebro. Cuanto más intenso sea un recuerdo, más tiempo se mantiene. Un gráfico típico de la curva del olvido muestra que normalmente en unos días o semanas se olvida la mitad de lo que hemos aprendido, a no ser que lo repasemos.

espontáneo que ocurrió sin mucho esfuerzo, situación que está inmerso dentro de la acción de la memoria voluntaria establecida por Ebbinghaus.

Otros recuerdos asociados y que emergieron en las entrevistas, estuvieron asociados a la infancia y al paisaje en Socoroma. Así también, se identificó experiencias ocultas, reflejadas en las huellas mnémicas que aún están presentes en los recuerdos de los entrevistados, que expresan hechos de violencia que se han preservado en la mente y de forma inconsciente, que se exterioriza como un sueño lejano, que despierta temores y miedos ante de hechos puntuales.

De manera simultánea al trabajo de Ebbinghaus, William James escribió el texto de “Principios de Psicología”⁸⁹, basado en las observaciones introspectivas, refiriéndose a la existencia de una memoria primaria ó transitoria y una memoria secundaria ó permanente, siendo el preámbulo de los modelos estructurales de la memoria. El autor planteo que la “memoria primaria” guarda por un breve período de tiempo los acontecimientos sensoriales externos que ocupan el foco de nuestra conciencia, así como las experiencias pasadas, que por alguna u otra razón, se van re-actualizando en el aquí y ahora configurando globalmente lo que denomino como “presente psicológico”. En la “memoria secundaria”, por otro lado, se van almacenando de forma más duradera las experiencias y los conocimientos adquiridos por el sujeto en el curso de su vida, estas memorias son los equivalentes de las memorias de corto y de largo plazo, respectivamente. Entonces, los hechos de menor significación ó cotidianos pueden ser clasificados como memorias primarias, un ejemplo de esto lo hallamos en la siguiente frase “hay como era, no me acuerdo”. Por otro lado, las experiencias gratificantes de la niñez constituyen acontecimientos importantes en la memoria de los socoromeños, pues estos hechos son marginados al olvido.

⁸⁹ James, William (1890). “*Principios de Psicología*”. Este texto fue reeditado por el Fondo de Cultura económica en 1994.

Ruiz Vargas(1994)⁹⁰, considero que Ebbinghaus y James concibieron la memoria como un tejido de asociaciones, que debían ser estudiadas bajo estrictas condiciones de laboratorio y conforme a los cánones ebbinghausianos. Este tipo de enfoque busco comprender como se producía la adquisición, retención y transferencia de tales asociaciones entre unidades elementales de naturaleza verbal, de ahí el nombre con el que se conoce a esta escuela, pues tales sílabas sin sentido, palabras y pseudopalabras, generaron múltiples conceptos de memorias, que germinaron con el surgimiento de nuevos paradigmas en psicología.

1.1.1. El modelo modal

En la segunda mitad del siglo XX, surgieron nuevos paradigmas que permitieron el planteamiento de nuevos elementos de discusión entorno a la memoria que pasó a concebirse como una estructura que almacena información y la recupera cuando es necesario. En un primer momento se postularon varios modelos teóricos afines a esta concepción estructural de la memoria, saliendo a la luz los trabajos de Broadbent (1958)⁹¹, Norman (1968)⁹², Treisman (1969)⁹³, y tal vez el más influyente de todos, el “Modelo Modal” de R. Atkinson y R. Shiffrin (1968)⁹⁴. Un segundo momento se relaciono con el énfasis en los aspectos funcionales de la memoria, según lo expuesto por Humberto Fernández (2000)⁹⁵. Nuevas aproximaciones para la comprensión la memoria están los trabajos de F. Craik y R. Lockhart (1972)

⁹⁰ Ruiz Vargas, J. M. (1994). *“La memoria humana. Función y Estructura”*. editorial Alianza, Madrid.

⁹¹ Broadbent, D. (1958). *“Perception and Communication”*. Pergamon Press, London.

⁹² Citado por Benelli, I. (1997). *“La atención selectiva y la excitación”*. California State University, Northridge.

⁹³ Treisman, A., y Fearnley, S.(1969). *“El Test de Stroop: la atención selectiva a los colores y las palabras.Naturaleza”*. Quarterly Journal of Experimental Psychology N° 19, pp: 1-18.

⁹⁴ Atkinson, R. y R. Shiffrin. (1968). *“Human Memory: a proposed system and its control Process”*. The Psychology of Learning and Motivation. N° 2, pp: 89-192.

⁹⁵ Fernández, H. (2000). *“Estructuras y procesos: el modelo multi-almacén”*. edición de Facultad de Psicología y Psicopedagogía de la USAL, año 1, n° 4.

con “Niveles de Procesamiento” y en la ‘Memoria Operativa’ de A. Baddeley y G. Hitch (1974)⁹⁶.

Finalmente un tercer momento, fueron los hallazgos que se generaron a partir de los estudios de la memoria en sujetos amnésicos, estas consistieron básicamente en las indagaciones de los llamados fenómenos de “priming”, que fueron vistos con un marcado sesgo neuropsicológico. Es decir, la memoria humana estaría compuesta por una serie de sistemas ó estructuras diferenciadas, tanto desde el punto de vista del tipo de información ó datos que almacenan como así también, de las estructuras corticales a ellas asociadas. Los expositores de estas líneas de pensamiento son L. Squire (1986)⁹⁷, quien presento la idea del “Enfoque dual” y los trabajos de Tulving y Schacter (1991)⁹⁸, que generaron la concepción de “Enfoque Múltiple”. Otros trabajos más tardíos sobre la memoria fueron desarrollados por Roediger (1989, 1993)⁹⁹, quien enfatizo en el rol procesal de la memoria, explicando el conjunto de datos empíricos presentados por la visión conductista y estructural de la memoria.

La teoría modal de la memoria propuesta por Atkinson y Shiffrin (1968), establece además la existencia de una serie de fenómenos empíricos que permiten comprender el rol de la memoria. En este contexto se identifico el “Fenómeno Sperling”¹⁰⁰, el cual consistió en el hecho de que los sujetos recuerdan poco porque captan poco ó a pesar de captar la totalidad de los estímulos presentados recuerdan escasamente hechos u acontecimientos. Esta situación se origina porque las huellas mnémicas correspondientes a tales estímulos tienen una vida muy corta y en consecuencia los sujetos olvidan

⁹⁶ Craik, F. I. M. & Lockhart, R. S. (1972). Levels of processing: A framework for memory research. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, N° 11, pp: 671-684. Ver también: Baddeley, A. & G. Hitch (1974). Working memory. En G. A. Bower (Ed), *Recent advances in learning and motivation*, Vol. 8. New York: Academic Press.

⁹⁷ Squire, L. (1986). “Mechanisms of memory”. *R. Science*, N° 232, pp: 1612-1619.

⁹⁸ Tulving, E. & Schacter (1991). Priming and memory systems. *Science* N° 247, pp:301-306.

⁹⁹ Roediger, H. L. Mc Dermott, K. B. (1993). “Implicit memory in normal subjects”. En F. Boller y J. Grafman (Eds.), *Handbook of Neuropsychology*, Vol. 8, (pp. 63-131). Amsterdam: Elsevier, 1993.

¹⁰⁰ Sperling, G. (1960). “The information available in brief visual presentations”. *Psychological Monographs: General and applied*, N° 74, pp:1-29.

rápidamente. En este contexto, podemos plantear que los acontecimientos políticos y de violencia que se manifestaron en Socoroma no se recuerdan en la totalidad de los sujetos, porque poseen una memoria deficiente ó una “Percepción deficiente” como la denomino G. Sperling (1960). Es decir, estamos frente a estímulos empobrecidos, que van generando recuerdos más débiles y huellas mnémicas difusas que se van evaporando, por lo cual los sujetos dejan de recordar en un determinado tiempo.

Por otra parte el descubrimiento de que pequeñas cantidades de información se olvidan rápidamente luego de distracciones momentáneas, evidencian que ha servido para abonar la presunción de una memoria transitoria, pues las huellas mnémicas van decayendo por el paso del tiempo. Esta teoría fue desarrollada por Brown (1958) y L. Peterson y M. Peterson(1959)¹⁰¹, permitiendo la comprensión del surgimiento del olvido, que es atribuido a la desintegración de las huellas mnémicas en un determinado lapsus de tiempo. Además, el ingreso de nuevas huellas, que no son discriminadas ni jerarquizadas corre idénticos riesgos de ser olvidadas ó de ser almacenadas sin mayores significaciones. Así, la recuperación de un ítem ó recuerdo resulta compleja por la presencia otros recuerdos que generan interferencias, esto ocurre sobre todo cuando los recuerdos son semejantes entre sí. Esta situación es evidente en Socoroma, pues la uniformidad de hechos, memorias y monotonías del paisaje, han generado confusiones en el espacio – tiempo de los individuos y en las distintas generaciones de socoromeños.

Otro fenómeno empírico identificado, es el efecto de posición serial, este revelo la existencia de los otros dos postulados anteriores y la presencia de las memorias de corto y el de largo plazo. En este contexto, G. Miller (1956)¹⁰², planteo que los sujetos pueden evocar en el orden que deseen los

¹⁰¹ Peterson, L. R. & Peterson, M. J. (1959). “*Short term retention of individual verbal items*”. *Journal of Experimental Psychology*, 58, 193-198.

¹⁰² Brown, J. (1958). “Some tests of the decay theory of immediate memory”. *Quarterly Journal of Experimental Psychology* N°10, pp:12-21. Miller, G. A. (1956). “The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information”. *Psychological Review* N° 63, pp: 81-97.

ítems de la lista de recuerdos, pero que los primeros y los últimos ítems de la serie son recordados mejor que aquellos localizados en una posición intermedia. Estos efectos de la posición inicial y final de los ítems recibieron el nombre de efectos de primacía y de recencia, respectivamente. La representación gráfica de las probabilidades de recuerdos asociadas a cada posición en la serie se conoció con el nombre de “curva de posición serial”, cuyos tramos iniciales y finales definieron las zonas de primacía y de recencia. Si bien, los efectos de primacía y de recencia son explicados por la repetición de la memoria primaria que potencia el trasvasamiento de la información a la memoria secundaria. Por otra parte, es posible la eliminación de los efectos del almacenamiento transitorio a partir de la reducción del rol de la repetición como también de la pérdida de información en la memoria transitoria.

La existencia del “fenómeno Sperling”, la distracción como factor precipitante del olvido y el efecto de posición serial, permitieron a Atkinson y Shiffrin (1968), plantear que el modelo asume que el procesamiento humano de la información conlleva una serie de etapas que se ejecutan de un modo estrictamente secuencial. Estas etapas transcurrieron en el seno de las estructuras o almacenes mnémicos: almacén sensorial, almacenes de corto y largo plazo. La información visual que ingresa a un almacén sensorial, puede ser visual (memoria icónica), auditiva (memoria ecoica) y así siguiendo con el resto de las modalidades háptica, gustativa, etc.

Este modelo modal de memoria, en su etapa inicial, el procesamiento de la información estimular, es ejecutado en paralelo en los distintos almacenes sensoriales, desarrollando cada uno de ellos su propio “Fenómeno Sperling”. La memoria sensorial tendría entonces el cometido de prolongar la vida de los estímulos externos con el fin de permitir su procesamiento por instancias superiores del sistema cognitivo, siendo estas huellas las que se activan al momento de escuchar una canción de “Pachallampe” ó degustar un plato de Picante¹⁰³, situación que genera la activación de los recuerdo de infancia ó de

¹⁰³ El Pachallampe es un rito festivo de siembra de la papa. El picante es un plato típico de los periodos festivos en Socoroma.

memorias festivas y rituales, que se activan en determinados ciclos y contextos socio-culturales.

Respecto al Almacén de Corto Plazo (ACP), sólo una fracción de la información sensorial ingresa a un dispositivo mnémico también transitorio, como la anterior, aunque un poco más duradero, que presenta una serie de características funcionales distintivas (capacidad limitada y duración limitada). Sobre el tema J. Ruiz (1994)¹⁰⁴, expuso que la persistencia temporal de la huella mnémica en el Almacén a Corto Plazo es limitada, pues al cabo de algunos segundos, no hay recuerdo de tales ó cuales ítems ó cuales ítems se olvidaron y no son recuperables. Entonces, ¿por qué en el ACP, al cabo de ciertos segundos no hay recuerdo de la información estimular?, esto tiene su origen en el deterioro temporal del recuerdo, en la interferencia preactiva, el olvido y la propia discriminación de los recuerdos.

En síntesis, la duración de la información en el ACP, es ciertamente limitada a unos pocos segundos y esta limitación en la persistencia temporal de la información se explica por la hipótesis de la “discriminabilidad temporal”, que Ballesteros Jiménez (1994)¹⁰⁵, considero como un tipo de retención de corto plazo debido a que los individuos van sufriendo una serie de confusiones acústicas que al momento de ingresar la información generan una codificación básicamente de tipo acústico-verbal, almacenándose exclusivamente en esta forma. Las consecuencias de estas confusiones acústicas afectan la discriminación temporal, pues la asignación de códigos no tienen relación a los aspectos semánticos de la información, siendo sujetos de “olvido”, tal como ha ocurrido en Socoroma, pues sus habitantes tienden a construir vivencias y recuerdos ajenos a sus propias experiencias ó de hechos ocurridos en el pasado.

¹⁰⁴ Ruiz Vargas, J. M. (1994). “La memoria humana. Función y Estructura”. Editorial Alianza, Madrid.

¹⁰⁵ Ballesteros Jimenez, S. (1994). “Percepción de las propiedades de los objetos a través del tacto”. Editorial Integración, Madrid.

En relación al Almacén a Largo Plazo(ALP), Atkinson y Shiffrin (1968), consideraron que este modelo de base de datos es permanente en la mente, ya que almacena todo el caudal de conocimientos que poseemos respecto del mundo y de nosotros mismos. Estos conocimientos son muy variados, ya que acumulan información de carácter conceptual hasta acontecimientos referidos a episodios de nuestras vidas personales, pasando por las habilidades y destrezas cognitivas/motoras, que acumulamos en el curso de nuestra existencia. Siendo, entonces un lugar donde se van almacenando los recuerdos de nombres de familias, festividades rituales, nombres de las personas, identificación de los paisajes de Socoroma y hechos de tiempos remotos.

Gordon Rattray Taylor¹⁰⁶, señaló que no se puede establecer el límite exacto de las capacidades de almacenamiento permanente de la mente, considerando que los efectos prácticos de la misma memoria es ilimitada o, al menos, enormemente grande, siendo un área donde se van registrando los lugares visitados, canciones conocidas, etc. La duración de estos recuerdos pueden medirse en términos de años, ya que los recuerdos de infancia ó los episodios lejanos en el tiempo perduran en nuestra mente, cuyos hechos pueden ser sometidos a medición y comprobación.

Este tipo de memoria o almacenamiento, sin embargo esta sometida a los efectos del olvido, pues no siempre es posible traer estos antiguos recuerdos al presente a pesar de estar almacenados en la mente de los sujetos. Baddeley (1997)¹⁰⁷, nos proporciona una respuesta a la existencia del olvido en esta forma de almacenamiento de largo plazo, señalando este se produce por el desuso de los recuerdos, ya que cuando los recuerdos pasados no son evocados se van erosionando gradualmente hasta desaparecer por

¹⁰⁶ Taylor, R. (1980). "El cerebro y la mente: Una realidad y un enigma". Editorial Planeta, Barcelona.

¹⁰⁷ Baddeley. (1997). "Human Memory. Theory into practice". Psychology Press Ltd., East Sussex.

completo¹⁰⁸. Sin embargo, esta información no recuperable puede llegar eventualmente a reconocerse y reaprenderse con una serie de estímulos.

Por otra parte, Ballesteros Jiménez (1994) sostuvo que el olvido de una cierta información se produce básicamente porque otros recuerdos dificultan o interfieren con la recuperación de dicha información, es decir, cuando los recuerdos viejos van interfiriendo en la recuperación de los recuerdos más nuevos, siendo esto una “interferencia proactiva”¹⁰⁹. Además, los efectos de la teoría de la “Interferencia Retroactiva” supone que son los recuerdos nuevos los que dificultan la recuperación de los recuerdos pasados, ya sea por un proceso de des-aprendizaje ó extinción, por un debilitamiento de las huellas antiguas por las nuevas y por una disminución del nivel de señal de los recuerdos viejos, debido al ingreso de nuevos recuerdos.

La teoría del modelo modal como propuesta de la psicología ha planteado que existe una estrecha relación entre la ACP y ALP, donde la información expresada en códigos verbales – acústicos y frases semánticas, tiende a construir distintos aspectos de los recuerdos, que dependiendo de los estímulos y jerarquizaciones, permanecen como información almacenada o simplemente es desechada, para luego ser reconstruida o regenerada de acuerdo a los intereses de los sujetos, de igual forma los hechos y acontecimientos poseen una dimensión de espacio – tiempo, que pasan a construir episodios codificados que perduran en el tiempo en la memoria de los sujetos.

¹⁰⁸ Esta teoría fue desarrollada más en extenso por Bjork, E. L. & Bjork, R. A. (1988) en “*On the adaptive aspects of the retrieval failure in autobiographical memory*”.

¹⁰⁹ La “interferencia proactiva”, se define como la Dificultad de hacer un segundo aprendizaje similar en un corto tiempo por interferencia del primer aprendizaje sobre el almacenamiento del segundo. (El aprendizaje de la lista "B" es obstaculizado por la persistencia de huellas de la lista "A"). Se observa entonces la posibilidad de perturbaciones de palabras fijadas anteriormente en la evocación de la nueva información.

1.2. La memoria histórica

Hemos mencionado en el capítulo I, punto 3.2., que el territorio de estudio ha estado sometido a una serie de conflictos internos y externos que trajeron consigo todo tipo de violencias, que han afectado a las comunidades andinas como Socoroma. Existiendo, por lo tanto distintos niveles de memoria, que se han construido en la intimidad del hogar, reproduciéndose de manera no oficial y menos aún escritas. Es por ello, que durante el diseño de la investigación, me he visto enfrentado a una serie de interrogantes sobre el rol de memoria entre los socoromeños y solo en la ejecución de las entrevistas se fueron tornando más complejas debido a introducción de nuevas variables culturales que generó la alteración de los supuestos iniciales y nos enfrentaron a un escenario dinámico e intrincado pues la memoria esta en constante modificación como expuso T. Abercrombie en el VII Congreso de Etnohistoria celebrado en Pontificia Universidad Católica del Perú (2008)¹¹⁰. Estas modificaciones de la memoria son más evidentes cuando los sujetos entrevistados generan cambios en sus relatos movidos por la necesidad de convivencia interna en sus comunidades de origen, pues han tendido a no recordar hechos de violencias en público y también se evidencio la construcción de la memoria desde el Estado, cuya finalidad ha sido el afianzamiento de la chilenidad en la sierra de Arica.

Jaques Le Goff¹¹¹, considero la memoria como un concepto crucial, pues esta tiene la capacidad de conservar determinadas informaciones, que son remitidas ante “todo un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre esta en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él imagina como pasadas” (Le Goff 1991b: 131). Agregando además, que la memoria está íntimamente ligada a los estudios de psicología, neurofisiología y la psiquiatría.

¹¹⁰ VII Congreso Internacional de Etnohistoria América Comparada. Lima, 4 al 7 de Agosto del 2008.

¹¹¹ Le Goff, J. (1991b). *“El orden de la memoria. El tiempo como imaginario”*. Editorial Paidós, Barcelona.

Por otro lado, Jean Piaget¹¹², señaló que los procesos de construcción de la memoria están íntimamente relacionados con los comportamientos perceptivos-cognoscitivos y que estos son fundamentales en los procesos constructivos del comportamiento. Agregando además que los estudios de memoria tienen por objeto el problema de la actividad mnésica, dirigiéndose también hacia el problema de las actividades perceptivo – cognoscitiva, que se van modificando ó adaptando en la “medida que se enfrenta a situaciones nuevas” (Piaget 1968: 294). Por lo tanto, los procesos que afectan a la memoria tienen directa relación con los procesos que vive el espacio y organización que rodea a los habitantes de Socoroma, ya que, es en este contexto donde se van produciendo y regenerando los recuerdos que aún se viven, expresándose mediante la utilización de comportamientos narrativos y con expresiones dramatizadas.

En relación al tema, E. Goffman¹¹³, señaló que existen momentos en los cuales los aspectos narrativos son reemplazados por una actuación de la impresión de la realidad, donde “la propia confianza del individuo en la impresión de la realidad que intenta engendrar en aquellos entre quienes se encuentra. Explicado por el hecho de estar plenamente convencido de que la realidad que pone en escena, es la verdadera realidad” (Goffman 1970: 28-29). Entonces, los sujetos de un determinado lugar como Socoroma, pueden construir memorias dependiendo de los interés y motivaciones colectivas o individuales, generando fachadas permanentes que van traspasando el tiempo y las generaciones, todo ello con el interés de restituir o fortalecer la historia familiar, y en especial si estuvieron involucrados en los hechos de violencia que afectaron a la población local.

La memoria como fenómeno que se origina en los procesos cognoscitivos, también se ve amenazada por el propio autoengaño, pues los individuos que reproducen las historias familiares, muchas veces buscan

¹¹² Piaget, J. (1968). “*Memoria e inteligencia*”. Editorial El Ateneo, Buenos Aires.

¹¹³ Goffman, E. (1970). “*Estigma. La identidad deteriorada*”. Editorial Amorrortu, Buenos Aires.

inducir a las generaciones venideras con versiones positivas y heroicas sobre los actos de sus antepasados, sin creer completamente en la representación que desarrollan, lo cual para Kroeber, es caer en el problema del engaño, lo cual parece ser una constante en las entrevistas, pues emergieron de manera tímida algunos pequeños engaños y hechos que resaltan la vida de los individuos o de sus antepasados. Uno de los elementos relevantes en la reproducción de la memoria esta asociado a la realización dramática, donde el individuo que se encuentra en presencia de otros, tendiendo a destacar los signos que resaltan los hechos que pasan a ser significantes para los oyentes, estas expresiones, según Goffman, “le permiten al actuante que no solo exprese durante la interacción las capacidades que alega tener, sino que también lo haga en forma instantánea” (Goffman 1970:42).

Entonces, los procesos políticos que han afectado la sierra de Arica durante el último siglo han traído consigo, que la reproducción de la memoria sea un proceso altamente dramatizado cuyo impacto aun no hemos podido comprender adecuadamente. Esta dramatización de los acontecimientos pasados se han expresado de manera muy elaborada al momento de la Ch’alla de los Mayordomos, que T. Abercrombie (1986)¹¹⁴, explico como un “patrón” estricto de recordar entre los aimaras, que denomino como “sendas de memoria”. Siendo los destinatarios de estas sendas, los padres fundadores de los aimaras – Qaqachaca y en caso de Socoroma los cerros y santos principales como San Francisco y a la Virgen del Rosario. Durante este proceso de Ch’alla de los Mayordomos, la reproducción de la memoria constituye un dilema de expresión versus acción, que es superado mediante la construcción de recuerdos, que pasan inadvertidos para quienes son espectadores, por lo cual cualquier tergiversación es tomada por un elemento propio y verdadero (Goffman 1970: 70).

Jacques Le Goff, considero que el lenguaje hablado y luego escrito como una extensión formidable del alcance de la memoria, generando la

¹¹⁴ Abercrombie, T. (1986). “The Politics of sacrifice: An Aymara cosmology in Action. Doctoral Thesis, Universidad de Chicago.

perpetuación de nuestra mente, pues esta se deposita en otras formas de memoria, trayendo como implicancia que “antes de haber hablado o escrito, un dato lingüístico existe bajo forma de alarma de la información” (Le Goff 1991b: 132 - 133)¹¹⁵. Esto nos lleva a recordar la importancia de las propuestas de Atkinson y Shiffrin, pues mencionaron que las turbaciones de la memoria que junto a la amnesia, pueden manifestarse también a nivel del lenguaje con afasia, hecho que implica que estas perturbaciones generan cambios en la personalidad del individuo y del mismo modo la ausencia ó la pérdida, voluntaria o involuntaria de la memoria colectiva en los pueblos y en las naciones, pueden determinar perturbaciones graves en la identidad colectiva. Por tal razón, la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales, pues apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas¹¹⁶.

La antropóloga Anahi Durand (2005)¹¹⁷, planteo que para poder discutir acerca del rol de la memoria y los procesos políticos es necesario identificar los distintos aspectos teóricos y que la memoria debe ser entendida como un proceso histórico social, citando a Jean Pierre Rioux¹¹⁸. Además, destaco el rol de la memoria como fenómeno social que influye en la labor del historiador, dado que debe desentrañar su labor entre el “Clío” y la “Mnemosis”, debiéndose superar la tensión establecida entre ambas. Asimismo, explico cómo se manifestaron estos esfuerzos en la construcción de memorias desde la perspectiva nacional y otras desde el punto de vista local y cultural, que adquirieron una posición de subalternidad, esto último ha sido recurrente en los

¹¹⁵ Le Goff, J. (1991b). *“El orden de la memoria. El tiempo como imaginario”*. Editorial Paidós, Barcelona.

¹¹⁶ De modo concordante con Le Goff, Leroi – Gourhan (1977), considero a la memoria en un sentido amplio, donde no es una propiedad de la inteligencia, sino la base de un sistema de registro, es decir propia de las sociedades con escritura. Ver: Leroi-Gourhan, A. & Renault-Miskovsky, J. (1977). *La palynologie appliquée à l'archéologie: méthodes et limites*. En: *Approche écologique de l'homme fossile* (H. Laville & J. Renault-Miskovsky, eds.), Supplément du Bull. A.F.E.Q., 47, pp:35-51

¹¹⁷ Ver: Durand, A. (2005). “Donde habita el olvido: Los usos de la memoria y la crisis del movimiento social en San Martín”. Editorial UNMSM – SER, Lima.

¹¹⁸ Citado en Milos, Pedro. *Memoria Colectiva*. Ediciones LOM, 2000. Santiago de Chile.

espacios sometidos a los efectos de la violencia¹¹⁹. Coincido con Durand al afirmar que los recuerdos se manifiestan de diversas formas y géneros, pues las experiencias personales y familiares parecen tener sus propios ingredientes y por otro lado sus propios intereses, ya sea para resarcir a la familia o para encubrir algunos hechos que hoy podríamos considerar como reprobables. También, es evidente que la existencia del despojo y la pérdida de seres queridos ó de bienes materiales, influyen en la reproducción de la memoria, pues los recuerdos se van asociando a espacios y paisajes significativos ó de alto valor simbólico entre los socoromeños.

También, los procesos de memoria pueden ser definidos como una actividad simbólica que supone la existencia de ciertos marcos sociales, de los cuales se valen los individuos para fijar y recuperar sus recuerdos, por lo cual estos estímulos sociales y culturales poseen un rol fundamental como lo aseguro Halbwachs (1935)¹²⁰. Bajo estos preceptos, podemos entender que la construcción de la memoria en Socoroma estuvo siempre rodeada de estímulos que generaron un fortalecimiento de los recuerdos, por lo que el fenómeno del “olvido” por efecto del desuso del recuerdo planteado por Bjork, E. L. & Bjork, R. A. (1988), no parece tener una influencia notable. Esto se debe a que el pasado se recrea a partir de los recuerdos constituidos por las nociones lógicas concatenadas que van suscitando la reflexión, las representaciones figuradas de sucesos ó historias localizadas en el tiempo y espacio.

La inexistencia de tales estímulos, genera olvidos entre las generaciones jóvenes de los Socoromeños que habitan en las ciudades de la costa. Por ello, la memoria es un elemento esencial para la conformación de la “identidad”, individual ó colectivo, cuya búsqueda es una de las actividades

¹¹⁹ Anahi Durand, considero además que “existe pues la necesidad de referirse a las particularidades culturales en que este proceso de rememoración se gesta y desarrolla, cruzando transversalmente los recuerdos compartidos por grupos nacionales, regionales o particulares, así en un contexto de violencia lo sucedido en el pasado suele ser vivido y rememorado con énfasis distintos de acuerdo a los marcos culturales que primen en las zonas afectadas” Durand (2005: 39). Ver: Durand, A. (2005). “Donde habita el olvido: Los usos de la memoria y la crisis del movimiento social en San Martín”. Editorial UNMSM – SER, Lima.

¹²⁰ Halbwachs, M. (1998). *“Les cadres sociaux de la mémoire”*. Raison Présente, Paris.

fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy. Entonces la memoria colectiva no es sólo la conquista; es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose en una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, que para efectos de la zona de estudio es más dramática en comparación a la historia de Arica.

En consecuencia el estudio de la memoria histórica es de suma transcendencia, pues permite conocer las diferencias de las memorias, sus formas de registro y su propia evolución, que Le Goff denominó como “la domesticación del pensamiento salvaje” (Le Goff 1991b: 134 – 135)¹²¹. El mismo autor, estableció que existe una gama de memoria histórica, que fueron clasificadas en: a) memoria étnica en las sociedades sin escritura, denominadas salvajes; b) el desarrollo de la memoria de la oralidad a la escritura, de la prehistoria a la antigüedad; c) la memoria medieval, el equilibrio entre lo oral y lo escrito; d) los progresos de la memoria escrita, desde el siglo XVI a nuestros días y; e) las mutaciones actuales de la memoria.

Teniendo en consideración lo expuesto, surgen algunas interrogantes, ¿Cuáles son las formas de registro de la memoria que se han practicado en Socoroma? y ¿Cuáles son los elementos que permiten estas diferenciaciones y clasificaciones? La memoria en Socoroma se ha construido de manera heterogénea, ya que ha abarcado parte importante de las clasificaciones

¹²¹ Algunas formas de registros comunicacionales en Andes han sobrevivido el impacto de la dominación española y republicana, pues se han expresado en la forma de imágenes pictográficas, como también en los peculiares significados de las imágenes religiosas contemporáneas. Al respecto J.L. Martínez (2008) menciona que la confección de vestimentas a partir de ciertos textiles, colores y sus propios usos son formas de reproducción de memorias, de igual forma es importante considerar que estas formas de recordar están agrupadas como una forma autónoma de memoria y que ha funcionado al margen de la dominación que se ha ejercido en el territorio y que pervive hasta estos días. Ver: Martínez, J. (2008). *“Memorias andinas coloniales al margen de la escritura”*. Ponencia en el VIII Congreso de Etnohistoria: América comparada. Editorial PUCP, Lima.

propuestas por Jacques Le Goff, pues los recuerdos se reproducen de acuerdo a los intereses individuales y colectivos¹²².

La memoria colectiva se transmite de generación en generación y la memoria histórica de manera más individualizada, corriendo el riesgo de convertirse en la memoria oficial, y por ende, a la memoria del poder hegemónico. Esta situación se produce en los pueblos de la sierra de Arica, pues se ha establecido en su calendario celebraciones de carácter nacional que ha surgido a partir de la instalación del poder hegemónico del Estado, entregando nuevas memorias formales y oficiales, hecho que permite la generación de nuevos recuerdos e historias orales, que Leroi-Gourhan llamo “la memoria en expansión”.

1.3. La memoria étnica

Miguel Ángel Aguilar (2002)¹²³, señaló que para Maurice Halbwachs, la memoria colectiva es un proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad. Este pasado vivido es distinto a la historia, pues esta se refiere, una serie de fechas y eventos registrados, como datos y como hechos, independientemente si estos han sido sentidos y experimentados por alguien. Además, la memoria colectiva es una instancia para asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida. M. Halbwachs, expreso que no es exacto que para poder recordar haya que transportarse con el pensamiento fuera del espacio, puesto que por el contrario es la sola imagen del espacio la que en razón de su estabilidad, nos da la ilusión de no cambiar a través del tiempo y de encontrar el pasado dentro del presente, que es precisamente la forma en que puede definirse a la memoria. En este contexto, para Halbwachs, sólo “el espacio es

¹²² Le Goff, planteo que la distinción entre culturas orales y escritas, están fundadas en las relaciones de la memoria y la propia cultura, pues generan distinciones etnocéntricas y subjetivas basadas en las diferencias de "ellos" y "nosotros" (Le Goff 1991b: 135).

¹²³ Aguilar, M. (2002). “Fragmentos de la Memoria Colectiva”. *Revista Athenea Digital*, N° 2, pp: 1-11.

tan estable que puede durar sin envejecer ni perder alguna de sus partes” (Halbwachs 1950: 127)¹²⁴.

De manera similar el arqueólogo francés, André Leroi-Gourhan (1964), presta atención al fenómeno de la memoria colectiva, particularmente en su obra *“Le geste y la Parole”*, proponiendo que los dibujos paleolíticos de Lascaux y Altamira son representaciones que develan elementos de información social, creados para externalizar la memoria, cosa idéntica ocurre en la sierra de Arica, en sitios como Viñuta, Incani, Alcabrane y Wilacaubrani, entre otros. Para André Leroi-Gourhan, estas imágenes poseen una calidad suprema, ya que son una representación del espacio cosmológico y de recuerdos que dan testimonio de un momento crucial en el tiempo, al igual que en Altamira, la información está distribuida sobre las paredes de cavernas en forma dispersa, sin una organización estricta del comienzo y final. En este mismo contexto, Per Cornell (1999)¹²⁵, citando a Jacques Derrida, sostuvo que la aplicabilidad del concepto del “juego de la diferencia”, que opera en diferentes contextos y son de corta duración, pero asociados a los sistemas de registro. Aunque Derrida prefirió no utilizar el concepto de escritura, lo redefinió hasta el punto de modificarlo del todo: los juegos de diferencia dejan huellas, que permiten la conservación de la memoria, ya sean en los objetos, senderos y construcciones, por citar algunos de ellos, dejando al libro como un paréntesis en la historia de la escritura.

T. Abercrombie (2006), propuso la necesidad de generar diferenciaciones entre la historia y memoria, refiriéndose para ello, a la memoria colectiva, como una forma de explorar las formas pasadas y presentes de la memoria en las zonas andinas. Considero además, que la identidad es parte central de la “memoria étnica”, distinguiéndose de la memoria explícitamente histórica, que apareció por el surgimiento de la escritura. Siendo este el

¹²⁴ Halbwachs, M. (1950). *“La Mèmoire Collective”*. PUF, París.

¹²⁵ Cornell, P. (1999). *“Poststructuralism and “Archaeology”*. En *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21th Century* (Holtorf & Karlsoon eds.). Göteborg: Bricoleur Press, pp:173-188.

principal terreno de la memoria colectiva de los pueblos sin escritura, pues le ofrece un aparente fundamento histórico a la existente de grupos o familiares étnicos y por lo tanto de la propia memoria. Asimismo, Le Goff en su dialogo con Bandelier, considero que la memoria colectiva de las sociedades “salvajes” han tendido a confundir la historia con el mito, y tal historia ideológica ha generado los principios del héroe cultural y mítico, como lo es Huiracocha en los Andes ó “Tsoede o Edegi” en el reino Nupe de Nigeria. La presentación local del héroe cultural, se evidencia en el mito de Pusiri Collo en Socoroma, pues se ha constituido como el principal recurso de la memoria colectiva de los socoromeños.

Las sociedades ágrafas organizan su identidad colectiva mediante los mitos de origen, genealogías de sus familias y el conocimiento técnico transmitido, que le permiten a la memoria colectiva lograr un doble avance con las diversas formas de memorias escritas, trascendiendo en el tiempo y espacio. Al respecto T. Abercrombie, señalo que “sin escritura, desde el punto de vista español y según los cánones tradicionales de la historiografía, el pasado andino sufrió de claras desventajas” (Abercrombie 2006:51)¹²⁶. No obstante, en los Andes han existido otras formas de registro, situación que devela la evolución social y política del mundo andino y por lo tanto, fue motivo de extirpación y eliminación a lo largo de periodo colonial¹²⁷. La eliminación de la memoria, no fue un acto exclusivo de las autoridades coloniales, sino que expreso también en la antigua Roma y el propio mundo andino, por ello Veyne (1973), la denomino “damnatio memoriae”, ya que se hacen desaparecer los

¹²⁶ Abercrombie, T. (2006). *“Caminos de la Memoria y del Poder: Etnografía e Historia en Una Comunidad Andina”*. Ediciones IEB-IFEA, Lima.

¹²⁷ Michell Foucault, por su parte, propuso cinco métodos no hermenéuticos para la búsqueda de patrones de identificación de otras formas de registro, tanto en el discurso textual lineal como en las huellas materiales de la memoria, que son entendidas como estructuras. Estos cinco métodos son: el Isoformismo, el Modelo Arqueológico, la Isotopía, el Desplazamiento y la Correlación Arqueológico. Si bien, estos elementos han sido criticados y confrontados con el estructuralismo, permitieron tener un enfoque distinto a los procesos de construcción de la memoria desde lo étnico. Para Foucault, el registro de la sociedad indígena americana de la época previa a la conquista europea es muda, porque en la época de la conquista su discurso fue callado, eliminado ó deformado, pero tuvo la capacidad de sobrevivir por estar codificado en relatos orales o formas de registro poco tradicionales, sin embargo, “este tipo de memoria tiene escasa capacidad para penetrar al discurso del poder dominante (Foucault 1969:209).

nombres, historias, registros e inscripciones de una determinada sociedad. Es decir, es un ejercicio del poder de la memoria, que es respondido con la destrucción de la memoria precedente.

La memoria étnica, no solo ha dado cuenta de la oralidad sino de otros mecanismos de registro de información, como el khipu ó la rezza Lipichi. Siendo estos medios de registros, más que sucedáneos de la escritura en cuanto a instrumento mnemónico, ya que requiere de un sistema fonológico. Por otra parte, tiene una representación que trasciende las nociones de espacio – tiempo ó están vinculados a paisajes y ciclos rituales. Asimismo, P. Cornell (1999) y Derrida (1967), consideraron que las sociedades indígenas de América poseyeron múltiples expresiones materiales de la memoria, o “sea múltiples maneras de escribir”¹²⁸. En consecuencia la memoria étnica, posibilita que algunas sociedades tengan la capacidad de traer a la vida recuerdos desde tiempos lejanos, como suele ocurrir en los relatos de los chamanes, yatiri ó aborígenes australianos, pues el tiempo no parece ser una limitante para la expresión de las memorias (Ember 2006)¹²⁹.

1.4. La memoria social

La memoria varía según las sociedades y también entre clases y grupos, generaciones o géneros. Además, la memoria depende igualmente de la importancia que el pasado o algún momento del mismo tiene en la constitución de la identidad de cada uno y siendo para algunos un pequeño recurso, para otros un tesoro de mayor valor. Así también, la necesidad de olvidar el pasado ó el presente, requiere del compromiso de la memoria, pues el propio

¹²⁸ Silverman, G. (2008). “La tradición textil del Cusco y su relación con los tocapus incas”. *Tupac yawri, Revista andina de estudios tradicionales* No. 1, pp: 97-107.

¹²⁹ Carol Ember, proporciona un ejemplo importante, al mencionar que “los aborígenes australianos todavía cuentan historias relacionadas con sucesos que ocurrieron hace más de 30.000 años” (Ember 2006: 97). Ver: Cita de Russell Ciochon, John Olsen y Jaime James. (1990). “Other Origins: The Search for the Giant Ape in Human Prehistory”, New York, Bantam.

acto de alejamiento de los recuerdos implican la generación de nuevas memorias, generando así disgustos ó traumas del propio pasado social o individual. Al respecto Virginia Woolf¹³⁰, comprendió claramente las dimensiones sociales del recuerdo individual, ya que son un indicador de la existencia sus memorias que son también de índole social, acercándonos con ello, a dimensiones desconocidas sobre el rol de la memoria ó como expreso Sobral (2004), no se puede analizar presencias invisibles de las huellas o recuerdos, pues sabemos muy poco de lo que es la memoria.

La investigación sobre la memoria social fue iniciada por Halbwachs, a partir de la reflexión de las condicionantes que se producen en la reproducción de la memoria, la que tuvo por resultado la inexistencia de una memoria estrictamente individual, en la medida en que el recuerdo de cada individuo es estructurado por nociones generales inscritas en el mismo lenguaje, en espacios colectivos y sociales. Agregando, además que la memoria personal o individual, se auxilia de la memoria social, dado que “la historia de nuestra vida forma parte de la historia en general” y a la inversa, la memoria social “es una extensión mas amplia de la memoria individual”(Halbwachs 1950: 37). Posteriormente, Leroi-Gourhan (1965) y Rose (1995) destacaron la existencia de una memoria social que ha permitido la acumulación de prácticas y conocimientos que van trascendiendo al individuo como algo específico de la especie humana. Sin embargo, Ortiz Heras (2006)¹³¹, se refirió a la memoria social como antihistórica porque ha pretendido establecer verdades eternas ó esenciales, siendo más un producto de la creación que un hallazgo, con lo cual siempre está condicionada por el presente que la elabora.

Andre Leroi-Gourhan (1965), considero que la evolución de la memoria, esta ligada a la aparición y la difusión de la escritura, y que esta depende esencialmente de la evolución social y particularmente del desarrollo urbano,

¹³⁰ Citada por José Manuel Sobral en “Social memory, identity, power and conflict” en la Revista de Antropología Social, N° 13, 2004.

¹³¹ Memoria social de la guerra civil: la memoria de los vencidos, la memoria de la frustración. Universidad de Castilla-La Mancha, Junio 2006.

ya que la memoria colectiva, al nacer de la escritura no rompió su movimiento tradicional, pues se fijó de modo excepcional en su sistema social de origen. En tales circunstancias, la aparición de la escritura estuvo ligada a una transformación profunda de la memoria colectiva, pues estas forma de registro le permitieron a este tipo de memoria un doble progreso, ya que se desarrolló en dos formas: la primera es la conmemoración, la celebración de un evento memorable por obra de un monumento celebratorio, que se representó a lo largo de la historia en la construcción de obeliscos y estelas que se levantaron en la antigua sumeria, Egipto y en la propia herencia grecorromana. Por otra parte asumió, la forma de inscripción, constituyéndose en las épocas modernas en la historia, la epigrafía y otras formas de memoria ligada a la escritura¹³².

Las materias de memorización están estrechamente asociadas a los medios de registro, por lo cual cabe entender que la memoria social, esta asociada al proceso de transformación de la memoria colectiva, y se convierte en una forma de memoria escrita, que ha ido evolucionando en la medida que se comienzan a producir los cambios tecnológicos y teóricos acerca del registro.

La memoria tiene dimensión histórica y está ligada a la difusión de los discursos sociales sobre la Historia, no siendo inmutable, ya que evoluciona teniendo en cuenta los avances historiográficos. También la memoria social es un hecho historiable, como lo señaló Manuel Ortiz Heras, al realizar comparaciones sobre la historia y memoria social de la Guerra Civil Española. Por ello, la memoria social es una experiencia de adquisición de información a través de las evocaciones de otros, sean testimonios, lecturas, o cualquier otro

¹³²Para Le Goff, el documento escrito sobre un soporte específicamente destinado a la escritura, se practico en el papiro y más tarde el papel, aunque también existen otras formas de registro sobre huesos, pieles, arcilla, caparazones, etc. (Le Goff 1991b). Adicionalmente, Leroi-Gourhan considero que las civilizaciones prístinas, civilizaron en primer lugar la memoria escrita para el calendario y las distancias, “pues el conjunto de los hechos destinados a sobrepasar las generaciones siguientes”, se reduce a la religión, a la historia y a la geografía. Por otro lado Le Goff considera que “El triple problema del tiempo, del espacio y del hombre constituye la materia de la memorización” (Leroi-Gourhan 1991:141).

artefacto de transmisión, por lo tanto, una “imagen” del pasado. En este caso sólo el recuerdo sirve como fundamento del discurso histórico porque se basa en la memoria directa de hechos pasados y en los paisajes que lo rodean, tal como menciona T. Abercrombie.

Abercrombie (2006), hablando de la memoria entre los aimaras, menciona que los significados culturales son desplegados en las acciones sociales y en contextos vividos, donde la gente real debe experimentar y explicarse disgustos ó placeres. Entonces, las memorias constituyen también una forma de contra hegemonía ante los intentos de construcción de memorias oficiales y hegemónicas desde el Estado. Por tal razón, la memoria social conformada por los recuerdos, las reconstrucciones y las conmemoraciones del pasado, son la forma concreta que explica cómo la gente se constituye así misma y a sus formaciones sociales. En este contexto el estudio de la memoria social se vuelve fundamental para entender los diversos procesos que han afectado a las comunidades de la sierra de Arica, ya sea en su historia, cultura e identidad, durante la Chilenización.

1.5. La Memoria Traumática

La memoria colectiva, según Durand (2005), se construye a partir del aporte de muchas memorias, ya que no existe una sola, sino una pluralidad de memorias, mediadas por el entorno urbano y rural, el género, la posición económica, etc., siendo además de carácter confluyentes y divergentes dependiendo de los contextos en las cuales se expresan. Sin embargo, son las memorias individuales, las que se transmiten en entornos familiares y que pasan a constituir una memoria colectiva. En este escenario, Gerard Namer¹³³, considero la “memoria individual” como un conjunto de aptitudes de comprensión efectiva del punto de vista colectivo, ya que da paso a memorias familiares, religiosas e institucionales, que puede estructurarse en

¹³³ Namer, G. (2000). “Mémorie Collective et Memorie Social”. Albin Michel, París.

jerarquías específicas y con memorias dominantes. No obstante, este tipo de memoria individual, esta mediado por los procesos sociales y políticos que se gestan en el entorno del individuo y la sociedad.

En este mismo contexto, Jean Pierre Rioux, advirtió que es equivocado pensar que la memoria reproduce ó deforma una realidad dada, sino por el contrario, lejos de ser reproducción de la realidad social, es mediación simbólica y de elaboración de sentido. Además, la memoria colectiva, es constantemente transformada y victima de coyunturas sociales, culturales ó políticas, que van modificando la interpretación de la historia y variando la eficiencia de memorizar en relación a las versiones oficiales. Por lo tanto, el olvido ha ocupado un lugar central en las conciencias de los individuos, porque demuestra selectividad de la memoria, que frente a hechos violentos y traumáticos responde con quiebres en la capacidad narrativa, produciéndose olvidos como representaciones de algo que estaba y ya no existe.

Anahí Durand, considero que existen tres tipos de olvido, uno profundo ó definitivo que ha borrado el pasado por diferentes fines ó causas, esto producto de un acto voluntario o por acciones coercitivas; un segundo olvido más bien evasivo, que contiene voluntad de silencio, de no recordar lo que puede herir y buscando no transmitir sufrimiento y; un último olvido liberador, que libra al sujeto y a la colectividad de la carga opresiva del pasado y permitiendo pensar el futuro libremente. La autora concluye que la presencia del olvido no es ausencia no falta de algo, es la presencia de esta ausencia, algo que está silenciado ó negado por diversas circunstancias sociales y políticas.

Otra forma de olvido, es el silencio generado por el temor. Este elemento se ha destacado en las entrevistas realizadas, ya que emergieron silencios voluntarios ó auto impuestos, motivados por la necesidad de convivencia entre victimarios y víctimas del periodo de violencia. Por lo tanto, el silencio se convirtió en un mecanismo de defensa de los socoromeños, tal situación se

ha prolongado en el tiempo y que ha sido evidenciado después de varias entrevistas. El olvido voluntario ó liberador, obedece a la necesidad de dejar almacenada en algún lugar de la memoria los recuerdos de hechos traumáticos, que son necesarios olvidar en un determinado espacio temporal.

En este contexto, cabe preguntarse ¿Qué es un trauma? y ¿Cómo se expresa su relación con la memoria? Puchol (2001)¹³⁴, señalo que los traumas son trastornos que afectan de manera inesperada e incontrolable a la persona y golpeándola de manera intensa la sensación de seguridad y auto-confianza del individuo, provocando además intensas reacciones de vulnerabilidad y temor hacia el entorno¹³⁵. Dada la manera particular del trauma, sus ecos y consecuencias hacen que las marcas de lo vivido en un pasado reciente o lejano estén presentes, actúen expresadas o silenciadas, vuelvan en diferentes formas y multipliquen sus efectos. La naturaleza de lo traumático y sus efectos remiten a un punto límite en la comprensión de acontecimientos humanos, difíciles de concebir como tales, y que por ser parte de lo humano nos enfrentan a “la desilusión sobre nosotros” como señalo Freud (1915)¹³⁶. Un ejemplo, extremo de los traumas y sus efectos en los seres humanos lo ofrece Renato Rosaldo (2000)¹³⁷, quien considero, que en los estados de emociones profundas, las personas se sienten abrumadas y generando dolores profundos e insoportables, que generan malestares y cambios en los estados de ánimo. Identificando, estos traumas como los causantes de la necesidad de cazar cabezas entre los “ilongotes”, además explico que esta fue la manera de exteriorización de su trauma, enfocando su ira y aflicción en el deseo de matar a otro ser humano. Asimismo, afirmo que los “ilongotes”, necesitaron un lugar "a donde llevar su rabia", siendo el acto de cortar y arrojar

¹³⁴ Puchol-Esparza, D. (2001). “El trauma psicológico”. Revista Psicología Científica, N° 3, pp: 1-5.

¹³⁵ En su origen los estudios e investigaciones acerca del trauma estuvieron ligados a la medicina, a la psiquiatría médica y al psicoanálisis, cuya experiencia en y junto a las víctimas fue un hito importante en la perspectiva de la cura y de la comprensión del fenómeno. Ver: Kaufman, S. (1998). “Memoria Colectiva y Represión”. Ediciones SSRC – UBA, Montevideo.

¹³⁶ Freud, S. (1915). “De guerra y muerte. Temas de actualidad “.En espacios temáticos. psiconet.com/foros/crisis/freud.htm

¹³⁷ Rosaldo, R. (2000). “*Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*”. Ediciones Abya Yala, Quito.

Sergio Visacovsky¹³⁸, aludió a los horrores de la dictadura argentina (1976 - 1983), para plantear otro aspecto crucial de la violencia y del trauma social que se genera. El autor planteo, que las complejas políticas de la memoria y el olvido de los sucesos de la violencia, compromete la posibilidad de asimilación y procesamiento de los esquemas interpretativos, puesto que afectan directamente las convicciones, normas y valores profundos de los grupos sociales. Esto posibilita la generación de la memoria traumática, que se articula en un contexto de disputas genealógicas, utilizando imágenes espaciales tomadas de su propia cotidianidad¹³⁹.

En este aspecto el trauma y el stress, están íntimamente relacionados y por lo tanto han generado respuestas biológicas a las sensaciones de amenazas ó peligros, que luego están representadas en las memorias. No obstante, estas relaciones fueron evidenciadas tempranamente por H. Selye (1959)¹⁴⁰, quien definió al stress como la respuesta general de adaptación del organismo frente a un estímulo amenazante. Esa respuesta puede ser de dos tipos: a) de afrontamiento de la situación y; b) huida. Lo que en inglés se denomina fight, or flight. Frente a esta situación el organismo reacciona preparándose para la lucha ó huida. Es así que se produce un aumento en el ritmo cardíaco, en el ritmo respiratorio, aumento de la presión sanguínea, se dilatan las pupilas, se tensan los músculos, se produce una vasoconstricción periférica, aumenta la glucemia, se libera adrenalina, noradrenalina, glucocorticoides, etc. Luego de terminada la pelea ó concretada la huida, el organismo recupera su metabolismo original, y la respuesta al estrés desaparece.

¹³⁸ Visacovsky, S. (2008). "Uso del espacio y creencias encarnadas: Psoquiatria y psicoanálisis en un servicio siquiátrico argentino". *Antipoda, Revista de Antropología y Arqueología*, N° 6, pp: 91-111.

¹³⁹ Por otro lado el trauma psicológico, está asociado al concepto de stress que ha ido evolucionando a lo largo de estas últimas décadas.

¹⁴⁰ Selye, H. (1959). "The Physiopathology of stress". *Postgrad Med*, N° 25, pp: 660 -667.

Por otra lado, cuando el individuo es enfrentado a una situación percibida como amenazadora para la vida ó la integridad física propia ó ajena, reacciona con intenso temor, horror ó pánico, configurándose los factores necesarios para que ese individuo desarrolle un Trastorno por Estrés post Traumático (PTSD por sus siglas en inglés). Vale decir, que la respuesta al estrés de la situación amenazante se auto perpetúa, configurando de esta manera la situación traumática, que luego se aloja en la memoria de los sujetos e individuos víctimas de la violencia. Los efectos del trauma psicológico son expresados como cambios en la respuesta biológica al estrés, produciendo alteraciones profundas en los mecanismos hormonales relacionados con éste, y en el procesamiento de la memoria. De esta manera, el hecho traumático interrumpe la línea histórica normal de la vida de la víctima, produciendo profundas alteraciones a nivel “biológico, emocional, cognitivo y relacional” (Téllez – Vargas y Forero 2010: 250)¹⁴¹. Los síntomas se expresan mediante la re-experimentación del hecho traumático, la evitación de los estímulos asociados al trauma y de embotamiento psíquico – emocional y la hiperactivación. Estos síntomas muchas veces son de aparición tardía (hasta años después de ocurrido el hecho traumático), suelen ser mal interpretados y diagnosticados como depresión, trastornos psicóticos, simulación, etc. En el caso de los hechos de violencia en la sierra de Arica, estos jamás fueron identificados ni tratados por lo cual se generó una perpetuación del trauma en las generaciones venideras, puesto que fue transmitida por el uso de las memorias traumáticas de cada unidad familiar.

Se suele interpretar a este trastorno como una falla en el mecanismo de la memoria, un intento fallido de archivar el hecho traumático en la memoria explícita o narrativa. De esta manera, quien sufre de un trastorno por estrés post traumático parece haber quedado congelado en el tiempo, fijado al hecho traumático y parece condenado a la dialéctica de por un lado, revivirlo

¹⁴¹ Téllez – Vargas, J.; Forero; J. (2010). “Estrés y estrés postraumático”. En Vélez, H.; Rojas, W.; Borrero, J.; Restrepo, J. “Fundamentos de Medicina: Psiquiatría”. Editorial CIB, Medellín, pp: 250-266.

permanentemente (en un aparente intento de procesarlo o archivarlo) y por otro a evitarlo, olvidarlo, y/o anestesiar sus sentimientos y reacciones para evitar el sufrimiento¹⁴². En consecuencia, el hecho traumático no se “recuerda” sino que se “revive”.

Kimberly Theidon (2004), nos indico de manera certera que los procesos de violencia política en los Andes han constituido un poderoso estimulante para el olvido. En este contexto, la autora presento una diagnosis del estrés postraumático, la que ha llegado a jugar un papel predominante en las concepciones médicas sobre el sufrimiento y por ende sobre el trauma en el mundo andino. Así entonces, explico las características del estrés postraumático generado en la sierra del Perú, basándose en los siguientes criterios del PTSD¹⁴³:

- a) Enfatiza la centralidad del individuo autónomo que ejerce control sobre si mismo y sobre su ambiente;
- b) La esfera intrapsíquica es privilegiada sobre el contexto socioeconómico o político;
- c) El plano espiritual es relegado a un eje suplementario;
- d) La Expresión mental de angustia es normalizada y la expresión corporal, conocida como somatización es “patologizada”;
- e) Supone que ha habido un suceso traumático definido y que uno puede hablar de un estado “postestrés”;
- f) Supone que hay una respuesta universal a los eventos estresantes; el suceso traumático fue un suceso “fuera de la gama de experiencias humanas normales o cotidianas” y;
- g) El tratamiento toma al individuo como la unidad de análisis e intervención (Theidon 2004: 41)¹⁴⁴.

La autora clarifico que las nociones del PTSD, como categoría diagnóstica es insuficiente para comprender las diferencias culturales y sociales que se van produciendo a partir del trauma, pues estas poseen un

¹⁴² En el Estrés Postraumático se suelen usar algunos términos diagnósticos que incluyen la Neurosis de Guerra, Neurosis Traumática, síndrome Post-Vietnam o Fatiga de Batalla (Meichenbaum, 1994).

¹⁴³ Diagnóstico del Estrés Postraumático.

¹⁴⁴ Theidon, K. (2004). “Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú”. Ediciones IEP, Lima. La autora se basa en los conceptos de PTSD de American Psychiatric Association, 2000.

contexto distinto y complejo, pues se reproducen en un espacio donde las experiencias toman un rostro colectivo y por ende poseen un significado distinto. Se debe agregar que en algunas culturas la división de la mente, el cuerpo y el alma esta ausente en la concepción del ser humano, como es el caso en los Andes. Hecho que se evidencia en la hipótesis de Jenkins (1991), pues señalo que el trauma permanece en el tiempo en los individuos, en el hecho que su entorno social que no ha sido reparado, y para el caso de Socoroma y las otras localidades esta parece ser una constante, pues su entorno estimula el recuerdo de los hechos de violencia política.

La violencia es parte crucial, en la formación de la memoria traumática, pues sus efectos consisten en la siempre difícil y controvertida gestión de la memoria de los sucesos acaecidos. En consecuencia, las opciones que tiene una sociedad determinada para enfrentar su pasado traumático son múltiples, y pueden incluir desde la negación, el falseamiento, el olvido, el silencio y la represión, esto especialmente en momentos de transición política promulgaciones de amnistía, o al establecimiento de comisiones de la verdad que a su vez pueden articular mecanismos de diverso alcance para la investigación de los hechos, el enjuiciamiento y castigo de los culpables, el ofrecimiento de reparaciones a las víctimas, la promoción un proceso de reconciliación y/o el desarrollo de pedagogías preventivas (Theidon 2004). Obviamente las modalidades de estos procedimientos de absorción y reelaboración cultural, social y política de las violencias del pasado en forma de memoria traumática varían “en cada circunstancia, evolucionan o se transforman con el tiempo, y están siempre anclados en las preocupaciones y marcos interpretativos específicos del presente desde el cual se recuerda”(Jelin 2003:16)¹⁴⁵.

En consecuencia, la violencia efectúa un salto tremendo sobre los sentidos y los significados de las personas. El idioma corporal de la angustia que es expresada por las víctimas del horror, desborda cualquier definición

¹⁴⁵ Jelin, E. (2003). *“Monumentos, memoriales y marcas territoriales”*. Editorial siglo XXI, Madrid.

clínica y estrecha de la somatización, generando una expresión corporal de un trastorno mental, originando que el cuerpo exprese sus emociones y estados de ser, que luego se almacena en la memoria¹⁴⁶.

El proceso de “encarnamiento” de Csordas (1994)¹⁴⁷, determino que las vivencias humanas son intrínsecamente una experiencia social encarnada, por lo cual el cuerpo es un medio de expresión de las emociones, de los estados de ser y la memoria. Es por ello, que el cuerpo, se ve consumido culturalmente por un mundo lleno de fuerzas, olores, texturas, visiones sonidos y sabores que desencadenan recuerdos culturales. Por ello, la violencia deja huellas incorporadas, que persisten en la rigidez de un cuello, en el latido de los nervios y en el dolor de una matriz de las mujeres (Stoller 1997)¹⁴⁸.

Finalmente debemos decir, que la memoria traumática propone la existencia de una esfera mental aislada que contiene y, hasta cierto punto, encierra los recuerdos que resultan demasiado dolorosos de soportar. Estos recuerdos son externos al “yo” en la medida de que están fuera del alcance de la conciencia normal propia de la vigilada. Estas memorias, pueden ser denominadas como memorias toxicas, que han prevalecido por el estado de miedo que viven las víctimas de la violencia y el horror. La supervivencia del trauma se produce fundamentalmente, porque las víctimas no han podido olvidar los acontecimientos traumáticos, reviviéndolos de manera permanente ó inducido por el mismo paisaje ó individuos, tal como se ha evidenciado para el caso de Socoroma.

¹⁴⁶ Theidon, menciona al respecto, “muchos comuneros nos han dicho que lloraron hasta perder la visión, nos han asegurado que cuerpos que cargan tanta tristeza son cuerpos que duelen y que envejecen antes de tiempo”(Theidon 2004:49). Los trabajos de campo de la autora, evidenciaron también que el dolor comenzó con sus pensamientos, el horror de la guerra, la pérdida de los seres queridos y las memorias que no pueden olvidar, lo cual se expresa también, en la idea de no amantar a los recién nacidos, porque les transmitirían el temor y memorias malignas, por la “leche de rabia y preocupación. Estas expresiones corporales del trauma, no siempre han sido consideradas por la psiquiatría, tal como menciona Sheper – Hughes (1992), pues no considera como las personas aprender a habitar en su propio cuerpo.

¹⁴⁷ Csordas, T. (1994).” *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley and Los Angeles”. : The University of California Press.

¹⁴⁸ Citado por Kimberly Theidon, “Entre Projimos”. EIP, 2004.

2. Algunos aportes conceptuales de la academia para la investigación

2.1. Práctica cultural

Los seres humanos han generado aprendizajes culturales dependiendo de los símbolos y significados que van construyendo, es decir, pueden pensar atribuir un significado arbitrario a una cosa o hecho. Así, los símbolos tienen significados y valores particulares para las personas que comparten la misma cultura, pues la gente comparte experiencias, memorias, valores y creencias, como resultado de una enculturación común. En este contexto, el concepto de “cultura” ha ido evolucionado en la antropología cultural y ha despertado una serie de interrogantes en sus escuelas más modernas, es por ello que la conceptualización de la cultura constituye un aspecto importante en el presente estudio debido a que, el área de investigación está inmersa en un área dinámica, pues en ella han confluído la conformación de distintas identidades culturales en el tiempo.

Durante el periodo de la Chilenización el concepto de cultura constituyó uno de los pilares centrales de las disputas políticas entre el Perú y Chile, pues ambos países emplearon un concepto de cultura controversial y opuesto, ya que se asoció a principios etnocéntricos y raciales, relegando a la población indígena en un espacio de subalternidad y sometida a criterios instalados desde el poder hegemónico de las metrópolis. Sin embargo, es importante considerar, que esta situación generó redefiniciones en la identidad de las comunidades aimaras, que elaboraron sus propios discursos, narrativas y valores culturales a partir de la violencia y la inseguridad reinante durante la Chilenización.

Los conceptos de cultura desarrollados por los diversos expositores de la academia han tendido a identificar una diversidad de definiciones que han generado más de alguna controversia, por ello nos concentraremos solo en las concepciones más clásicas y en la neo-evolucionista, ya que esta última permite analizar de manera más amplia las complejidades de la evolución de

la cultura en un contexto de violencia política como el producido en la sierra de Arica.

Desde un punto de vista funcionalista, Bronislaw Malinowski (1981)¹⁴⁹, se refirió a la cultura como el más central de los problemas de todas las ciencias sociales, pues incluyen los artefactos, bienes, procedimientos, técnicas, ideas, hábitos, valores heredados y el propio lenguaje. El autor considero que todos los elementos de la cultura poseían una función que les daba sentido y hacía posible su existencia, pero esta función no era dada únicamente por lo social, sino por la historia del grupo y el entorno geográfico, entre muchos otros elementos. Esta visión del funcionalismo, fue rebatida por el neo-evolucionismo boasiano de Leslie White¹⁵⁰, quien considero a la cultura como un fenómeno humano general, y pidió que no se hablase de culturas en plural. White, creyó que la cultura, es decir el total de toda la actividad cultural de la humanidad en el planeta, estaba evolucionando de manera dinámica y constante. Es decir, su teoría de la cultura se basa en la utilización de la energía por parte de las culturas a través de la evolución de la tecnología, lo cual supone que las culturas para desarrollarse más aprovechen mejor la energía de la naturaleza o desarrollen una tecnología más eficiente.

¹⁴⁹ Malinowski, B. (1981). *“Una teoría científica de la cultura”*. Ed. Pocket Edhasa, Barcelona. Como punto de partida será bueno tener una visión a vista de pájaro de la cultura en sus varias manifestaciones. Es ella evidentemente el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres. Ya consideremos una muy simple y primitiva cultura o una extremadamente compleja y desarrollada, estaremos en presencia de un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, con el que el hombre es capaz de superar los concretos, específicos problemas que lo enfrentan. Estos problemas surgen del hecho de tener el hombre un cuerpo sujeto a varias necesidades orgánicas y de vivir en un ambiente natural que es su mejor amigo, pues lo provee de materias primas para sus artefactos, aunque es también peligroso enemigo, en el sentido de que abriga muchas fuerzas hostiles. En este enunciado, (...) queda implícito, en primer lugar, que la teoría de la cultura debe basarse en los hechos biológicos. Los seres humanos constituyen una especie animal. Están sujetos a las condiciones elementales que deben ser cumplidas. para que los individuos puedan sobrevivir; subsistir la raza y los organismos sin excepción ser mantenidos en condiciones de actividad. Por otra parte, con todo el equipo de artefactos, con su aptitud para producirlo y valorarlo, el hombre crea un ambiente secundario (...) Este ambiente, que es ni más ni menos la cultura misma, debe ser reproducido, conservado y administrado permanentemente" (Malinowski 1981: 54).

¹⁵⁰ White, L. (2004). "Evolution and Revolution in Anthropology". University of Nebraska Press.

Por otra parte el estructuralismo, de Claude Lévi-Strauss (1999)¹⁵¹, señalo que la cultura es un mensaje que puede ser decodificado tanto en sus contenidos, como en sus reglas, por ello el mensaje de la cultura habla de la concepción del grupo social que la crea, habla de sus relaciones internas y externa. Lévi-Strauss apunto que todos los símbolos y signos de la que está hecha la cultura, son productos de la misma capacidad simbólica que poseen todas las mentes humanas, que básicamente consiste en la clasificación de las cosas del mundo en grupos, a los que se atribuyen ciertas cargas semánticas, no existiendo un grupo de símbolos o signos que no tenga uno complementario, donde sus significados pueden ser asociados por metáforas a los fenómenos significativos para el grupo creador del sistema cultural, y estas asociaciones simbólicas no necesariamente son las mismas en todas las culturas.

Para el padre del estructuralismo, las reglas de las unidades de la cultura se combinan no son producto de la invención humana, sino que siguen las pautas que se encuentran en el cerebro humano. Expresado en términos más actuales, las pautas de la cultura serían genéticas. Por lo tanto, en el paso del ser humano de animal natural a animal cultural (a través de la adquisición del lenguaje, la preparación de los alimentos, la formación de relaciones económicas y unidades políticas, etc.), el ser humano sigue unas leyes ya determinadas por su estructura biológica. Por eso el ser humano no sería la especie privilegiada que creemos que es, sino una especie más que pasará y que solamente dejará algunas trazas de su actividad cuando se extinga.

Siguiendo el concepto de Parsons y Kroeber, Clifford Geertz definio la cultura como una trama de significaciones, proponiendo que es una forma

¹⁵¹ Levi-Strauss, C. (1999). "Raza y cultura". Editorial Altaya, Barcelona. El autor considero además, "que existen diferencias entre las culturas, y algunas, que difieren de otras más de lo que ellas parecen diferir entre sí —al menos para una mirada ajena y no avezada—, son el atributo de pueblos que difieren de otros pueblos también por su aspecto físico. Por su parte, estos últimos estiman que las diferencias entre sus respectivas culturas son menos pronunciadas que aquellas que prevalecen entre ellas y las culturas de las primeras poblaciones" (Levi - Strauss 1999: 105).

diferente de ver las cosas, es decir de observar las realidades, planteando además, como la etnografía debe ser una descripción densa, que permita el análisis de la cultura, no como una ciencia experimental, sino como una ciencia que permita la interpretación en la búsqueda de significaciones, que den respuestas a los problemas fundamentales de la investigación científica. Geertz en un intento de una conceptualización antropológica para llegar a una imagen más exacta del hombre y la cultura, propuso dos ideas; la primera, la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta, costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas e instrucciones que gobiernan la conducta. La segunda idea, expresa que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta.

En consecuencia la cultura, no solo es un conjunto de mecanismos de control, fenómenos, símbolos ó estructuras, sino un proceso de aprendizaje y de práctica individual y colectiva. Este tipo de aprendizaje social es particularmente importante en todas las sociedades, pero las diferencias están dadas por los símbolos y significados que se construyen en el proceso. En este aprendizaje y práctica cultural, la gente crea, recuerda, reelabora y maneja ideas, controlando y aplicando sistemas específicos de significados simbólicos. Esta acción, genera además, que las personas e individuos en general desarrollen procesos de aprendizaje consiente e inconsciente y de interacción con otros, al hacer suyos valores y tradiciones mediante procesos de enculturación. Al respecto, el aporte de Kottak¹⁵², para la comprensión de la idea de la practica cultural es relevante, pues considero que la cultura es compartida y trasmitida, generando modificaciones en los comportamientos y actos de los individuos. En otras palabras la cultura lo abarca todo, pues incluye todas las consideraciones epistemológicas del funcionalismo,

¹⁵² Kottak, C. (2007). "Antropología cultural, espejo para la humanidad, ediciones Mc Graw Hill, Madrid.

estructuralismo y evolucionismo, por citar algunas de ellas. Además, la práctica cultural a la cual aludimos, implica que la cultura está integrada a la sociedad y que puede irse adaptando como lo sugirió White, situación que hemos evidenciado en Socoroma en nuestro trabajo de campo.

2.2. Un acercamiento al neo – evolucionismo de la cultura

Siguiendo la tesis del materialismo cultural de Marvin Harris (1981), que concibió a la cultura como un sistema de valores compartidos de un mismo grupo ó sociedad, que además poseen normas pactadas y bienes materiales reproducidos. Entonces, los valores de estas sociedades son ideales abstractos, mientras que las normas son principios definidos ó reglas que las personas deben cumplir. Esta situación es evidente en el caso de Socoroma, pues el sistema de valores culturales y morales de la comunidad se sobreponen a las normas a lo largo del siglo XX y solo se han ido modificando en la última década.

Si bien el estudio de la cultura nació como una inquietud por el cambio de las sociedades a lo largo del tiempo, el desprestigio en el que cayeron los primeros autores de la antropología fue un terreno fértil para el arraigo de una reflexión sobre la cultura. Salvo los marxistas, interesados en el proceso revolucionario hacia el socialismo, el resto de las disciplinas sociales no prestaron mayor atención al problema de la evolución cultural y este nuevo rumbo es el neoevolucionista, el interesado entre otras cosas, por el cambio socio-cultural y las relaciones entre cultura y el medio ambiente. Los exponentes de esta corriente fueron Leslie White y Julian Steward, quienes además dieron énfasis al funcionamiento de la cultura en su carácter dinámico y evolutivo.

Leslie White¹⁵³, expresó que la cultura depende de la simbolización y que consiste en herramientas, implementos, utensilios, vestimentas, ornamentos, costumbres, instituciones, creencias, rituales, juegos, obras de arte, lenguaje, etc. Es decir, el pensamiento simbólico es exclusivo y crucial para los humanos como para el aprendizaje cultural, de igual forma para White, la cultura tuvo su origen cuando nuestros antepasados adquirieron la capacidad de simbolizar, es decir, de crear y dotar de significado una cosa o hecho, y correspondiente a captar y apreciar tales significados. Asimismo, señaló que mientras los otros factores se mantengan constantes, la cultura evoluciona a medida que crece la cantidad de energía disponible per cápita y por año ó a medida que crece la eficiencia de los medios para hacer trabajar esa energía. White, propuso además, que los sistemas socioculturales se expresan en tres partes: a) Tecnoeconómica; b) Social y; c) Ideológica. En este contexto, la cultura se convierte, primero un mecanismo para almacenar energía y hacerla trabajar al servicio del hombre. En segundo lugar, la cultura es un mecanismo para canalizar y regular la conducta de éste, no directamente relacionada con la subsistencia, la agresión ni la defensa, estando en consecuencia, “determinados por los sistemas tecnológicos, y las filosofías y las artes expresan la experiencia tal y como viene definida por la tecnología y refractada por los sistemas sociales” (Kottak 2007:48)¹⁵⁴.

En una línea similar Steward, menciona que el medio ambiente es un factor contribuyente del desarrollo de las culturas y la adaptación sociocultural es la interacción de una población humana con su entorno. Julián Steward también se vio influenciado por los esquemas evolucionistas, aunque su estudio se centró en la comparación y la búsqueda de similitudes en la evolución de determinadas culturas, concretamente en las civilizaciones de Europa y América. Steward, denominó ecología cultural a la evolución cultural

¹⁵³ White, L. (2004). “Evolution and Revolution in Anthropology”. University of Nebraska Press. White se opuso a la corriente boasiana, ya que toda su obra representa una búsqueda de leyes históricas y mantiene tener una relación directa con las teorías evolucionistas de Morgan y Tylor, intentando descubrir leyes universales sobre la cultura.

¹⁵⁴ Kottak, C. (2007). “Antropología cultural, espejo para la humanidad, ediciones Mc Graw Hill, Madrid

en su interacción con el medio, siendo una forma de evolución multilineal, y la definió como una metodología relacionada con la regularidad del cambio social, lo que implica desarrollar leyes culturales empíricas. En esencia el autor propuso que metodológicamente, se pueden buscar desarrollos paralelos en aspectos concretos de la cultura de sociedades determinadas. Una vez identificados los paralelismos en el desarrollo, se puede entonces buscar explicaciones causales similares. Steward también desarrolló la idea de tipos culturales que tienen validez transcultural y presentando las siguientes características: a) se han desarrollado a partir de elementos culturales seleccionados más que como culturas globales; b) estos elementos culturales deben ser seleccionados teniendo en cuenta un problema concreto y un marco de referencia y; c) los elementos culturales seleccionados deben tener las mismas relaciones funcionales en cada cultura tipo.

Estos conceptos más dinámicos de la ecología cultural y la teoría de la evolución cultural, que también fueron estudiados por Sherry Ortner considero que el mecanismo evolucionario en la construcción de White se derivó de eventos más o menos fortuitos, invenciones tecnológicas que dan lugar a la grandiosa “captura de energía”, y del crecimiento poblacional (y tal vez las guerras y conquistas) que estimularon el desarrollo de formas más complejas de organización y coordinación socio-política. Julian Steward (1953)¹⁵⁵, combatió a la vez, tanto el enfoque en la evolución de la cultura del siglo XIX, denominándola como la carencia de un mecanismo de evolución más sistemáticamente operativo. Por ello Sherry B. Ortner¹⁵⁶, considero que Steward, por el contrario a sus postulados, enfatizó en la idea que culturas específicas desarrollan sus formas específicas en el proceso de adaptación a condiciones ambientales específicas y que la aparente uniformidad de los estadios de evolución, es realmente consecuencia de adaptaciones similares a condiciones naturales similares en diferentes partes del planeta. En este

¹⁵⁵ Steward, J. (1953). “Evolution and process”. En Kroeber A.L., *Anthropology Today*, University of Chicago Press, pp: 313-326, Chicago.

¹⁵⁶ Ortner, S. (2006). “*Teoría de la Antropología y Social: Cultura, poder, y el sujeto que actúa*”. Duke University Press.

contexto, para White, la evolución cultural es producto del cambio tecnológico que se concreto en la posibilidad de utilizar mayores cantidades de energía. White sostiene que los sistemas sociales son una función de los sistemas tecnológicos, mientras que la ideología se ve fuertemente condicionada por la tecnología.

Un ejemplo muy ilustrativo sobre el cambio cultural, lo ofrece el periodista de The New York Times, Howard French (2002)¹⁵⁷, pues señalo que:

En un país, ya famoso por tener por mantener a distancia a los extranjeros, los japoneses que regresan dicen que la contaminación de otras culturas suelen ser suficiente para que se les mire como si ya no fueran del todo japoneses [...] los problemas a que se enfrentan, dicen muchos, van más allá del simple uso del lenguaje y abarcan todo abanico de las relaciones humanas, desde los ritmos de la vida cotidiana y las políticas del lugar de trabajo, hasta un sistema educativo mecánico y las cuestiones sentimentales. Las empresas que contratan nuevos trabajadores suelen evitar a los japoneses que han estudiado en el extranjero por considerarlos insuficientemente socializados en las formas de hacer las cosas en Japón, donde se da énfasis especial a la aceptación absoluta de las directivas que vienen de los superiores y a la preservación de la armonía grupal. Incluso directivos enviados al extranjero por sus propias compañías reciben a su regreso una asignación temporal en un puesto de relativo aislamiento hasta que sus superiores pueden estar seguros de que se han disipado sus maneras extranjeras.

Por otro lado, los cambios culturales afectan las formas en que percibimos la naturaleza, la naturaleza humana y “lo natural”. Por ejemplo hace apenas una generación, en Paris y otras ciudades francesas era costumbre entre los hombres orinar en público, y aparentemente sin avergonzarse por ello, en los “pisoirs” escasamente resguardados de las calles de las ciudades (Kottak 2002)¹⁵⁸. Nuestros hábitos relacionados con el aseo, incluidos la eliminación de residuos corporales, el baño y el cuidado de los dientes, son parte de tradiciones culturales que se han convertido los

¹⁵⁷ The New York Times, 22 de Mayo del 2000.

¹⁵⁸ Kottak, C. (2002). “*Antropología: El descubrimiento de la diversidad humana y la antropología cultural*”. McGraw-Hill (9ª Edición), Boston.

actos naturales en costumbres culturales contemporáneas y no necesariamente parte de la llamada cultura, a la cual se apela en determinados casos. Ambos ejemplos, constituyen el fiel reflejo de las incidencias del cambio cultural y como estos afectan a las sociedades tan diversas como la Francesa y la Japonesa¹⁵⁹.

Conrad P. Kottak (2002), señaló que existen tres mecanismos de cambio cultural: a) difusión; b) aculturación y; c) invención independiente. El primero, hace mención al préstamo de un rasgo entre culturas y tal intercambio de información y de productos se ha venido dando a través de toda la historia de la humanidad, por que las culturas nunca han estado aisladas realmente, y mucho menos en los Andes. Esta difusión es directa cuando dos culturas comercian, realizan intercambios matrimoniales ó se declarado la guerra entre ellas. Y por otra parte, la difusión es forzada cuando una cultura somete a la otra e impone sus costumbres al grupo dominado. Para nuestro caso, la difusión directa y forzada pues se llevo a cabo luego de culminar una conquista militar y mediante un proceso de ideologización militarizada coercitiva en las comunidades andinas.

El segundo mecanismo está asociado al intercambio de rasgos culturales resultantes del contacto directo, ya que los grupos siguen cambiando e interactuando las partes de cada una de ellas, manteniéndose distintos uno del otro.

El tercer mecanismo de cambio, es el proceso por el cual los humanos generan innovaciones, encontrando soluciones a los problemas de forma creativa y generando con ello las generalidades culturales. Un ejemplo de esto, es la invención de la agricultura en los Andes ó en la Meseta mexicana, donde la cultura estuvo medida por la invención de la agricultura. Según Carol R. Ember (2004), hay culturas que tienen “costumbres adaptativas” y tienden

¹⁵⁹ Ember, C.; Ember, M.; Peregrine, P. (2004). “Antropología”, Ediciones Pearson Educación S.A., Madrid.

a persistir ante amenazas ó conflictos. Por lo tanto, algunas sociedades poseen repertorios culturales adaptativos, situación que se expresa en un permanente proceso de adaptación a las demandas de su medio ambiente físico y biológico, lo que también puede significar una adaptación a su medio social. Asimismo, una costumbre determinada representa una adaptación de la sociedad a su medio ambiente y no incluye todas las adaptaciones posibles, ya que las diferentes sociedades pueden escoger distintas formas, de ajustarse a la misma situación. En este marco parece ser que la población de Socoroma y de la sierra de Arica, desarrollaron un permanente proceso adaptativo, dependiendo de los factores y sucesos que afectaron a su entorno.

En síntesis, la cultura de las comunidades indígenas, durante los últimos siglos estuvo sometida a las influencias externas y por lo tanto, se fueron redefiniendo de manera constante, integrando diversos elementos a sus prácticas culturales, permitiéndoles enriquecer su identidad y conservar algunos rasgos distintivos, es decir, ha requerido de funciones adaptativas ó sistemas de mantenimiento de tales fragmentos, que se han originado en las influencias ambientales, surgidas a partir de la coyuntura política y social que se desarrollo en la colonia y la república.

3. Etnicidad e identidad

La etnicidad ha constituido un modelo sociocultural de producción y organización de relaciones humanas, que ha sido muy extendido en la antigüedad clásica y también en Medio oriente, China e India, en general en todas las civilizaciones prístinas. Eugenia Ramírez (2007: 124)¹⁶⁰, considero que la aparición de los fenómenos étnicos puede rastrearse en relación al contacto entre las gentes, el intercambio, la exploración, el conflicto y la

¹⁶⁰ Ramírez, E. (2007). *"Etnicidad, identidad y migraciones"*. Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid.

cooperación, como también en relación a la formación de Estados, sus relaciones comerciales e intercambios, las guerras, las migraciones, la incorporación forzosa de los pueblos como mano de obra, o élites como clase dirigente, y/o la distribución de privilegios entre distintos extranjeros.

El origen de la palabra etnicidad proviene de la palabra “ethnikos”, que se utilizó tempranamente, en la traducción griega del Nuevo Testamento para referirse a las poblaciones paganas que todavía no se convertían al cristianismo. “Ethnos”, fue usado como un significado de pueblo extranjero, fuera del confín de los pueblos helenos (Tonkin 1989)¹⁶¹. También, está referido a gentes vinculadas por acción, residencia común ó atributos específicos y no por ficción, siendo un concepto asociado a las propiedades de la vida social y sus prácticas colectivas, culto ó territorio y no al comportamiento ó atributos de individuos particulares. Cabe destacar que estas categorías de identificación fueron variando dependiendo de las relaciones existentes entre diferentes culturas, un ejemplo se dio durante el Imperio Otomano, que clasifico a las distintas comunidades religiosas como “millets” con parecido sentido al “ethnos”, gobernados por el “etnarca” (Tonkin 1989).

Eugenia Ramírez (2007), señalo que la construcción de las alteridades y diferencias en términos étnicos adquiere un modo “sui generis” como cualquier caso histórico y empírico particular. Además, esta visión de la alteridad e identidad étnica obedecen a concepciones etnocéntricas, las cuales se han tratado de explicar en las últimas décadas, obviamente con diversos enfoques disciplinarios, sin embargo, en este proceso de construir la etnicidad, ha permanecido la idea de que lo étnico se refiere a los otros y no a nosotros, desde cuya centralidad se define la alteridad en el proceso de construcción de su propia identidad (Todorov 1989)¹⁶². Por otra parte, García Canclini,

¹⁶¹ Tonkin, E. (1989). “History and Ethnicity”. Routledge, London.

¹⁶² Todorov, T. (1989). “La conquista de América. El Problema del Otro”. Editorial Siglo XX, México DF.

refiriéndose a las teorías de la etnicidad, menciono que son en sí teorías de la diferencia, que hacen las distinciones ente unos y otros¹⁶³.

Asimismo, E. Ramírez, enriqueció las nociones de la alteridad étnica, con las siguientes variantes surgidas a partir del pensamiento de mundo occidental: a) Como categoría de pensamiento político y social moderno, construida a partir de la experiencia de contacto en términos de desigualdad, dominio y subordinación, y el expansionismo militar europeo, comercial e ideológico, desde fines del siglo XV hasta el XIX y estrechamente relacionado al capitalismo mercantil primero e industrial después, el colonialismo y esclavismo; b) La vertebración de una homogeneidad territorial, económica, lingüística y cultural interna a partir de ciertos grupos dominantes operada por las monarquías y las élites europeas occidentales en la construcción de una unidad política y militar en el escenario de otros Estados – Nación y ; c) Como categoría política – jurídica para la instrumentalización y administración de las diferencia durante los siglos XIX y XX, en base a la conformación de los estados nacionales, el colonialismo europeo, la Caída del imperio Otomano, las guerras mundiales y la conformación del mundo bipolar.

Igualmente E. Krotz (2002)¹⁶⁴, manifiesto que la alteridad étnica de Occidente ha construido lo exótico a partir de su particular experiencia ideológica y política de la diversidad en el encuentro con otras gentes durante los viajes de exploración y colonización; también, desde las primeras fases de acumulación del capital mercantil hasta expansión económica del siglo XX. De modo similar, Eric Wolf (1982), afirmo que los términos de etnicidad y raza no pueden comprenderse sin el análisis del capitalismo como sistema global, y cómo distintos colectivos, clases y categorías han accedido de forma desigual

¹⁶³ Las diferencias de la etnicidad también, pueden como efectos de los procesos culturales, que son permanentes y dinámicos, con flujos de significados derivados de la experiencia, más o menos organizados, aprendidos o creados por los individuos o grupos sociales, e internalizados de manera diferenciada por ellos, que incluyen las imágenes o códigos y sus interpretaciones (significaciones) transmitidas de generaciones anteriores, de contemporáneos, o creados por los individuos o grupos sociales mismos, y que, sin determinar su comportamiento, colocan al individuo y a los grupos sociales en una cierta relación interactiva con su contexto socio histórico y ambiental (Farrel 2007).

¹⁶⁴ En "Alteridad y pregunta antropológica". Revista Alteridades N°4 (8), pp: 5 – 11.

al poder y la riqueza a lo largo de la historia. Por lo tanto, el contacto europeo con otras culturas generó distintos tipos de clasificación y categorías, que van desde las ideas sobre los grupos humanos que fueron clasificados en tribus, bandas, jefaturas y estados¹⁶⁵.

La existencia de clasificaciones étnicas, han originado construcciones del “Otro”, al extraño a nuestra realidad, por lo que es concebido fuera del tiempo. Esta ausencia del “Otro” de nuestro tiempo ha sido el modo en que hemos construido su presencia en el discurso, como objeto de la víctima. Adicionalmente, se le ha interpretado como praxis que construye su objeto fijándose en la diferencialidad de los “Otros” (Fabian 1983)¹⁶⁶. En consecuencia, los nativos en América y los llamados indios americanos, son una construcción imaginaria, que han sido dejados fuera de la historia, desconociéndoles su movilidad cultural, viajes e interacciones y aculturaciones.

Entonces, el término etnicidad está referido generalmente a un grupo caracterizado por su origen y lengua común, una historia compartida y diferencias culturales y religiosas específicas. Todo esto, ha permitido la generación de distinciones de los diversos grupos humanos, tanto desde adentro y desde fuera de su identidad. Así, en un país con un amplio grupo mayoritario, a menudo dicho grupo no se considera así mismo como grupo étnico. Por el contrario, consideran que los grupos minoritarios son las “entidades étnicas” (Ember 2006: 384). Por tal consideración, el concepto de etnicidad es muy diverso y con distintos niveles de complejidad¹⁶⁷. Para

¹⁶⁵ E. Evans – Pritchard, concibió la tribu como una unidad política dentro de la etnia y la idea de la tribu de los europeos es una construcción histórica y tiene que ver con una situación política y económica, desde una posición etnocentrista que clasifico a los otros grupos humanos como incivilizados y pertenecientes al ámbito de la naturaleza, próximo a la animalidad y como opuesto a la cultura.

¹⁶⁶ En “Time and the Other. How Anthropology Makes its Objets”. New York: Columbia University Press.

¹⁶⁷ Büsches(2007), lo aproximo a la creencia de un grupo de personas, basado en su identidad cultural colectiva y en el origen de una comunidad específica; Rudolph (1984), lo denomino como una idea de identidad colectiva pensada como una “forma de existencia cultural”; Albó (1995) clasifico a la etnicidad como “un sentimiento colectivo de identidad, que resulta de la objetivación y la autoconciencia de los grupos humanos, en situación de contrastes y/o confrontación con otros grupos, principalmente en sus diferencias socioculturales”; la historiadora Maria Rostworowski (2005), citando a North(1965), la definio

efectos prácticos de nuestro estudio, consideraremos la etnicidad como un sentido de identificación “con y sentirse” parte de un grupo étnico, y “la exclusión de ciertos otros grupos debido a esta filiación” (Kottak 2002: 63). Asimismo, estos vínculos étnicos han demostrado tener un rol hegemónico en comparación a la ciudadanía, hecho que se ha podido observar en los conflictos de la Ex – Yugoslavia ó las antiguas repúblicas soviéticas, pues la etnicidad permite la constitución de una comunidad política basada en valores, tradiciones, lenguas, identidades y afectos, frente aquella basada en los intereses y la acción.

En este mismo escenario, Jonathan Okamura (2008)¹⁶⁸, afirmo que las identidades dependen muchas veces de los contextos específicos en que los actores se ven implicados, y los cuales son sus percepciones sobre dichas situaciones. Las implicancias de estas afirmaciones permiten afirmar, que la identidad étnica se puede manipular desde dentro ó desde fuera, en situaciones diferentes. Así, un régimen particularmente represivo que enfatiza en el nacionalismo y la lealtad al Estado, puede no sólo suprimir las enérgicas protestas de una etnia; puede actuar también de forma que se minimice al máximo la comunicación entre las personas que pertenecen a esa misma identidad étnica. Estas situaciones, se produjeron tempranamente en la sierra de Arica, ya que se controlaron las vías de comunicación, el correo, el acceso a la prensa y el libre desplazamiento, concluyendo finalmente con la represión de cualquier manifestación adversa a los intereses nacionales.

como “una población que ocupa un territorio, con perpetuación biológica y valores culturales fundamentales entre sus pares y con los miembros de este grupo entre sí y también los otros los consideran como constituyendo una clase distinta”; Banks (Wade 2000), menciona que es una “construcción social para las identificaciones de la diferencia y la igualdad”; C. Mitchell, la expreso como una “forma de categorizar las diferencias culturales complejas y redefinir así para los individuos quien era y cómo comportarse con los otros”. Los primordialistas la consideran un compendio de rasgos inherentes al grupo, unos lazos y vínculos esenciales al mismo. También, los exponentes de esta corriente la consideran como lazos humanos básicos, igual que los del parentesco Edwards Shils (1957). Por otro lado, los instrumentalistas, a partir de Frederik Barth (1969), asignaron a la etnicidad como un conjunto de normas prescriptivas que regulan las interacciones así como un conjunto de reglas prescriptivas que las limitan y previenen, agrega que lo importante es su capacidad para organizar la interacción social mediante la definición de fronteras entre los grupos.

¹⁶⁸ Okamura, J. (2008). “Raza y desigualdad en Hawai”. Temple University Press, Filadelfia.

El sentimiento étnico y el comportamiento con él asociado varían en intensidad dentro de los diversos grupos étnicos a través del tiempo, por ejemplo, al producirse la caída de la Unión Repúblicas Socialistas Soviética surgió el sentimiento étnico en muchas regiones donde la expresión de la etnicidad había estado reprimida. Un fenómeno similar se expresó, en las comunidades indígenas de la Sierra de Arica y más de transcurridas tres décadas de la firma del Tratado de Lima, emergió un sentimiento de identidad andina y local, que al finalizar el gobierno militar de Pinochet se propagó con rapidez en los diversos pisos ecológicos. Esta situación pudo estar originada por las indefiniciones identitarias y por la propia diversidad étnica de la región, como también por la existencia de conciencias nacionales contradictorias que se generaron a lo largo de los 50 años de disputa por Tacna y Arica.

3.1. Procesos de construcción de la identidad

Si bien, la etnicidad es un producto humano con propiedades sistémicas y categorías, posee cualidades autorreferenciales y auto-organizativas, por las que, constituye un espacio interno mientras selecciona un entorno o varios de ellos, que le serán significativos y pertinentes para su propio desarrollo y existencia. Esto le permite construir un patrón de relaciones más o menos recurrentes en un determinado tiempo. En este aspecto, Louis Dumont (1988)¹⁶⁹, considero que cada cultura debe ser vista y estudiada en relación con su medio ambiente. Por ello, se asignan juicios a determinadas identidades colectivas con términos exclusivamente políticos y no en base a criterios culturales, pues priman las visiones de dominación sobre el dominado, acrecentado así la alteridad y las diferencias socio-culturales.

La etnicidad entendida como entorno, implica que es parte de un sistema o de varios de ellos, el entorno entonces, puede convertirse en un proceso sistémico, que no es nunca inmutable, fijo, único, con bordes definidos,

¹⁶⁹ Citado en: Dube, S.; Banerjee, I. (2002). "Los fantasmas de la civilización: Casta, secta y conversión". Revista de Estudios de Asia y Africa, Año XXXVII, N° 3, pp: 439-476.

pero puede estructurarse y delimitar sus relaciones medioambientales a cierto nivel a partir de su propio diseño. Por lo tanto, las identidades étnicas se construyen en relación a una pluralidad de entornos y sus diferencias étnicas son más seguras y duraderas producto de los espacios culturales y geográficos que las rodean, según Frederik Barth (1976)¹⁷⁰. En consecuencia, los grupos que ocupan diferentes nichos ecológicos, obtienen sus medios de vida en modos o lugares diferentes y no compiten, de acuerdo con su punto de vista, la coexistencia pacífica es más probable cuando los grupos étnicos son mutuamente dependientes. Esta situación, no fue evidente ni posible en Bosnia – Herzegovina, ya que serbios, croatas y eslavos musulmanes estaban más mezclados que en ninguna otra parte de las antiguas repúblicas de Yugoslavia, generando un conflicto étnico que desató todo tipo de violencia. Otro ejemplo, idéntico lo encontramos en conformación de la identidad británica – inglesa, donde la identidad esta construida a partir de la unificación del reino y en base a las relaciones coloniales y post coloniales que se originaron más tarde.

El entorno puede ser incorporado internamente como micro – entorno en función de las coordenadas del sistema, lo peculiar del entorno, es que se selecciona y organiza desde dentro hacia fuera, es decir opera en un sentido de reducir las influencias externas y crear su propio sistema desde adentro, generando con ello la existencia de micro entornos, los cuales son parte de un momento y de un ámbito concreto. Este hecho, se observa con recurrencia en las comunidades andinas, pues dependiendo de las coyunturas e influencias externas van construyendo significados y readecuaciones en los entornos socio-culturales y políticos.

La etnicidad como principio ordenador, puede estructurar sólo algunas parcelas de la vida social o activarse exclusivamente para determinadas situaciones, siendo que otros sistemas de referencia, no necesariamente identitarios pueden ser los principios ordenadores preferentes de la experiencia

¹⁷⁰ Barth, F. (1976). “*Los grupos étnicos y sus fronteras*”. Ediciones FCE, México D.F.

personal y colectiva, en este sentido la etnicidad se convierte en un atraer al “Otro”, es decir se convierte en un atractor temporal, que hace girar en torno de otros procesos y fenómenos sociales, estructurando fuerza y dominio sobre la vida individual y colectiva. En este sentido, Ramírez (2007), nos recuerda que no hay que olvidar que la etnicidad no es una categoría básica de la experiencia, mientras que la identidad/alteridad en algún modo o forma si lo es. Además, la existencia de determinadas representaciones y prácticas que interpretaríamos ó concluiríamos como étnicas, no necesariamente lo son, tanto discursiva y pragmáticamente, para aquello que observamos o con quienes interactuamos. Así entonces, la etnicidad puede determinar o colaborar con otros fenómenos sociales, y estos pueden, a su vez determinar u orientar aquella.

Como toda categoría de representación y experiencia de relaciones sociales de identidad y semejanza, la etnicidad está afectada por otras formas de constitución como el parentesco, la organización social, la distribución de la riqueza, el poder y las relaciones entre géneros. Desde otro punto de vista la etnicidad, puede ser vista como subsidiaria de otros procesos sociales y políticos, organizándose independientemente de aquellos. En estos casos la identidad étnica no es relevante más que como elemento capturado en el espacio gravitacional de otras globalidades sistémicas y los procesos sociales¹⁷¹. Durante la Chilenización las categorías sociales, estaban íntimamente relacionados al control del entorno, y a la construcción de una imagen de país desarrollado, ello motivo que en las calles de Arica y Tacna de comienzos del siglo XX se prohibió la instalación de vendedoras de verduras de origen indígena, pues simbolizaba el pasado y la inexistencia de civilización, normándose así, la entrada solo de vendedoras chilenas y con

¹⁷¹ Carol Ember, al respecto nos proporciona un interesante ejemplo, que expresa las categorías de la identidad y los procesos políticos que los afectan al exponer la política de asentamiento de una población transnacional que puede ser difícil por el acceso a la vivienda pública, como en el caso de Hong Kong. Por un lado y otro a China, las familias siempre mantuvieron regular contacto, siguiendo con el ejemplo, Hong Kong fue devuelta por Inglaterra y la población vio con temor la llegada de sus compatriotas chinos, la forma de controlar aquello fue establecer un marco legal, para controlar el nivel y calidad de vida de los habitantes de Hong Kong, instalándose así un muro invisible que separa dos modos de vida distintos en un mismo país (Ember 2006).

cierto estereotipo facial, para instalar en la opinión pública nacional e internacional, que los territorios en disputa eran distintos a la identidad de las ciudades del Perú.

La etnicidad es fuente de significado sociocultural y principio de diferenciación social, no siendo además, ni única ni exclusiva, no habiendo identidades básicas en el sentido de pre – experienciales. Asimismo, la etnicidad puede definir un grupo categorial pero no ser pertinente para la definición de sus miembros más que la medida en que estos actúen, sientan y expresen esta identificación en un contexto específico y en una definición de situación reconocida o devenida como étnica y por lo tanto, regulada, ordenada e interpretada desde la misma.

Arnaut (2004), estableció que ninguna identidad puede ser contada, descrita, desde una única narrativa de invenciones, reproducciones y transformaciones, pues es necesario tomar en cuenta todas las relaciones colaterales cambiantes que reconstituyen continuamente. Entonces, ¿Cuántas veces se ha constituido la identidad de los habitantes de Socoroma y con que regularidad esta ha cambiado? Por ende, toda identidad debe analizarse desde el ámbito global y regional, del mismo modo y por lo mismo, toda clasificación taxonómica se vuelve necesariamente incapaz de abarcar toda la riqueza que pretende. Elaborar una respuesta a nuestra interrogante, es de suma complejidad, pero podemos decir, que la identidad de los socoromeños ha estado influenciada dependiendo de los entornos y procesos socio-culturales y políticos que la han afectado, por lo cual la deconstrucción de la identidad ha sido permanente a lo largo de los últimos siglos.

Otro concepto, que permite la comprensión de la edificación de la identidad, es la existencia de las relaciones que se construyen en las fronteras étnicas. Ramírez, concibió las fronteras étnicas, en el sentido que pueden referirse al estatus político como la ciudadanía, la membresía religiosa, lingüística ó étnica, determinando también, que “los límites entre grupos

étnicos, sus fronteras, aunque sean objetivados en tratados o acuerdos, y formas de vigilancia y castigo, nunca son del todo fijos y demarcados” (Ramírez 2007: 179). Las fronteras internas y externas son dinámicas y están en constante redefinición, también, el contenido sobre los que se constituyen estos límites. En este contexto, Isajiw (1974) y Cornell (1990), establecieron que las fronteras suelen tener cierta porosidad, y los poderes nunca acaban de construir muros lo suficientemente altos como para detener del todo, la fluidez de lo social y la cultura, ello aunque se produzcan procesos de cierre y estrategias de clausura y reclausura operacional. Esto último, ha sido más que evidente a lo largo de la historia colonial y republicana, donde los muros de la cultura del poder dominante han tratado de establecer controles y aplicar sanciones a las reproducciones culturales, mostrando su ineficacia con el pasar del tiempo. La prohibición de la reproducción de ciertos ritos ó prácticas culturales en Socoroma ha tenido la misma dinámica a lo largo de la Chilenización, pues las estrategias de cierre o clausura, resultaron poco efectivas y reales al momento de generar nuevas adhesiones a la identidad nacional.

La identidad puede ser un uniforme que nos viste de pies a cabeza en todo momento y circunstancias, regulando socialmente la mayoría de nuestra actividad y representación. Donde además, la flexibilidad reside sólo en como nos colocamos la ropa. Podemos pensar en las identidades y alteridades étnicas desde lo más definido y objetivado e incorporado a lo más difuso y diluido. Las identidades y sus fronteras tienen fuertemente estructurado el lugar y la ocasión del peligro y la contaminación.

M. Todorova (1996), preciso esta situación al analizar la constitución de las identidades de Bosnia - Herzegovina, que han constituido su identidad, en torno a una historia de antagonismos locales y en el contexto global de unidades políticas mayores como lo fue el imperio Otomano y luego el Austro – Húngaro, lo cual fue acompañado del nacionalismo étnico. Donde la cuestión de ser Bosnio y musulmán a la vez que se presento como incompatible, ni

siquiera teniendo en cuenta que los Bosnios musulmanes fueron serbios islamizados durante el Imperio Otomano, y que a pesar de compartir una lengua común con Serbios y Croatas se enfrentaron en una cruenta guerra en la década de 1990, donde lo religioso constituyó un criterio de nacionalidad (Todorova 1996)¹⁷². En consecuencia, la etnicidad y las identidades no siempre se traducen en una comunidad de practicantes, pues el grado de amplitud de la adscripción e identificación étnica, es variable, así como la variedad de comportamientos que regula. Entonces podemos, pensar en identidades se manifiesten, construyan, distingan ó se localicen principalmente en el ámbito ritual y no en la vida diaria, y al contrario, que las identidades estén fuertemente insertas en lo que sentimos, pensamos, decimos, imaginamos en los quehaceres y relaciones de nuestra vida cotidiana y que no estén ritualmente objetivadas ni privada ni públicamente. La construcción de la identidad, se produce entorno a prácticas concretas, intereses, ideologías, ritos e imaginarios colectivos, que propician la diferenciación étnica y sus significaciones.

4. La violencia

La violencia se ha considerado a menudo como un componente ineludible de la condición humana y un instrumento del ejercicio del poder. Hemos incluido el tratamiento conceptual de la violencia por dos consideraciones básicas del estudio.¹⁷³ Primero, el proceso de Chilenización implicó la aplicación de una diversidad de formas de violencias en las comunidades, por lo cual la reproducción de la memoria y recuerdos, esta directamente asociadas a este fenómeno. Y en segundo, lugar la violencia es un fenómeno que se vuelve parte del habitus y el comportamiento de los

¹⁷² Todorova, M. "the Ottoman Legacy in the Balkans", en C.L. Brown ed. *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York: Columbia University Press. 45 – 77.

¹⁷³ La RAE (Real Academia de la Lengua Española) define violencia en términos muy similares (por ejemplo, una de las acepciones indica que es una "acción violenta o contra el natural modo de proceder"), pero ni siquiera el referente de los hispanohablantes entra en otras definiciones que no impliquen la agresión (física o verbal) directa.

individuos, generado una serie de traumas que afectan el desenvolvimiento normal, alterando sus escalas valóricas, modifican las conductas, etc. Esta realidad ha sido detectada en el trabajo de campo realizado en la sierra de Arica y se expondrá con mayor detalle en el capítulo siete.

La violencia es un fenómeno sumamente difuso y complejo cuya definición no puede tener exactitud científica, ya que es una cuestión de apreciación conceptual y epistemológica. La noción de lo que son comportamientos aceptables e inaceptables, o de lo que constituye un daño, está influida por la cultura y sometida a una continua revisión a medida que los valores y las normas sociales evolucionan. La amplia variedad de códigos morales imperantes en los distintos países, regiones culturales y etnias, hacen de la violencia una de las cuestiones más difíciles y delicadas de abordar desde la disciplina antropológica. No obstante, existen consensos para su tipificación y estudio.

En términos generales la Organización Mundial de la Salud, definió la violencia como:

El uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones” (OMS-UN: 2002:15)¹⁷⁴.

Esta noción general de la violencia de la OMS, comprende además, la violencia interpersonal como el comportamiento suicida y los conflictos armados. Cubriendo también, una amplia gama de actos que van más allá del acto físico para incluir las amenazas e intimidaciones. Además de la muerte y las lesiones, la definición abarca también las numerosísimas consecuencias del comportamiento violento, a menudo menos notorio, como los daños psíquicos, privaciones y deficiencias del desarrollo que comprometan el bienestar de los

¹⁷⁴ Organización Mundial de la Salud (2002). “*World Report on Violence and Health: Summary*”. Edición OMS, Washington, D.C.

individuos, las familias y las comunidades. En este contexto, abordaremos conceptualmente la violencia desde su aspecto: simbólico, físico ó directo, estructural y étnica.

4.1. Violencia simbólica

El uso de la violencia en palabras de Hanna Arendt, se produce por el pleno ejercicio del poder político, por lo que su uso es legítimo desde la perspectiva de los detentores del poder hegemónico. Existe una violencia más sutil y perversa que se sostiene en el lenguaje y en las representaciones culturales que, al naturalizarse e invisibilizarse, dan garantía de éxito en tanto no se cuestiona lo que no se puede ver. Es la imposibilidad misma de ser identificada la que sostiene su función ideológica y poder simbólico (Blanco 2009)¹⁷⁵. Este tipo de violencia, permite la instalación de los principios de dominación del poder hegemónico, justificando y legitimando además, la violencia estructural y la violencia directa sobre los sujetos y sociedades subalternas, hecho que es palpable en Socoroma durante las primeras etapas de la Chilenización. La aplicación del poder en post de la dominación ha implicado entonces, el uso de la violencia simbólica como medio de validación social y cultural de la sociedad hegemónica.

En términos conceptuales la violencia simbólica ha sido entendida como la aplicación de mensajes, valores, iconos, signos que transmiten y reproducen relaciones de dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales que se establecen entre las personas, la sociedad y el Estado. Para Pierre Bourdieu¹⁷⁶, el concepto implico nociones más profundas pues menciono que:

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación

¹⁷⁵ Blanco, J. (2009). "Rostros visibles de la violencia invisible. Violencia simbólica que sostiene el patriarcado". Revista venezolana de estudios de la mujer. Vol. 14, n° 32, pp: 63-70.

¹⁷⁶ Bourdieu, P. (2000). "*La dominación masculina*". Ediciones Anagrama, Barcelona.

que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural (Bourdieu 2000b:51).

Así, la violencia simbólica es una expresión de relaciones de poder desiguales en lo social, cultural, económico, histórico ó de género. En términos específicos y en relación a la zona de estudio, la violencia simbólica, se expreso preferentemente en el ámbito de la cultura, que paso a ser un sujeto enunciador de la violencia, que no encontro materialidad alguna en su desarrollo, pues sostuvo una función ideológica de dominación y superioridad cultural en todos los ámbitos y espacios. Es en este lugar donde se han gestado las peores formas de violencia, es allí donde cada uno es reducido en sus capacidades humanas, es en lo simbólico donde es posible anular toda forma de resistencia moral y valórica, pues afectan a los valores profundos de los grupos humanos y sociedades subordinadas por actos de coerción¹⁷⁷. Un ejemplo de esta forma de violencia se expreso con la estigmatización étnica, convirtiéndose está en una herramienta recurrente que utilizaron “mazorqueros” y “carabineros”, para denigrar moral y socialmente a los habitantes de la sierra, pues solo eran “cholos e indios” y para ellos en términos reales no “había justicia”¹⁷⁸.

¹⁷⁷ P. Bourdieu, considero además a La violencia simbólica, como todo lo simbólico en el ser, se encuentra en todos lados de lo social. Tanto los excluidos totales como los que desean competir por los bienes de determinado campo, están obligados a reconocer que los medios con los que los dominantes ya cuentan son los aceptados. Ya que un campo sólo puede funcionar si encuentra individuos socialmente predispuestos a comportarse como agentes responsables, es decir que luchen por ganar y por conseguir los beneficios que este les propone. Cuando existen sujetos predispuestos, por causas innumerables, la reproducción y la dominación están siempre aseguradas. Es así como se reproducen lo social y por lo que, fuera de posiciones ideológicas, es tan compleja la trasformación social. Sobre todo si la propuesta renovadora, casi escatológica, ubica su epistemología tan lejos de los problemas simbólicos (Bourdieu 2000). Texto extraído de: Bourdieu, P. (2000b). “Sobre el poder simbólico”. En *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, 2000, pp. 65-73.

¹⁷⁸ El uso insultante y denigratorio de la palabra indio, también fue evidenciado en la violencia política interna del Perú, que fue registrado por la CVR. Dicha comisión estableció que el uso del término “indio estuvo presente en todos los momentos en que se ejercía la violencia física, cargándola además de violencia simbólica. Este hecho parecía justificar los abusos y arbitrariedades sufridos por quienes –al ser menospreciados como indios- resultaban subestimados en su condición humana, como lo revelan los testimonios sobre torturas recogidos por la CVR” (CVR 2003: 109).

4.2. Violencia estructural

En términos generales este tipo de violencia al igual que la simbólica, puede ser catalogada como invisible, pues se expresa en la sociedad e impide a sus víctimas cubrir ciertas necesidades básicas de sobrevivencia o calidad de vida. No obstante, este tipo de violencia antecede a la aplicación de la violencia directa, tal como se ha expresado en los recientes conflictos generados por “la primavera árabe” ú en los orígenes del movimiento “zapatista” a inicios de la década pasada, donde la injusticia social ha sido una de los fundamentos de la violencia directa como ocurrió en Libia ó Siria. Igualmente, los procesos de exclusión social representan una forma de violencia entre uno ó más sociedades, hecho que puede expresarse en conflictos étnicos, género, nacionalidad ú edad. La utilidad del término violencia estructural radica en el reconocimiento de la existencia de conflicto en el uso de los recursos materiales y sociales y como tal, es útil para entender y relacionarlo con manifestaciones de violencia directa o de violencia cultural.

Al respecto Una aproximación conceptual a este tipo de violencia, fue concebida por Johan Galtung, pues considero que la violencia estructural, conduce a la contra violencia directa y esto conduce a la contra-contra violencia directa. El primer teorema dirige simplemente: la atención a algunos episodios del "conflicto este-oeste; el segundo ilumina muchos hechos del "conflicto norte-sur". De la idea general se sigue también, “como hipótesis. que la violencia estructural en forma de represión y alienación conducirá asimismo, más pronto ó más tarde a la contra violencia directa, de un modo u otro” (Galtung 1981: 100)¹⁷⁹. Igualmente, el autor planteo que la violencia estructural puede estar expresada de modo ideológico, pues tiende a reproducir sistemas y estructuras normativas en espacios que previamente no los poseían para lo cual se ha recurrido al uso político de los medios de comunicación como también de las masas sociales, hecho que puede originar

¹⁷⁹ Galtung, J. (1981). “Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia: tipologías”. En Dumenach, J. La violencia y sus causas. Editorial Unesco, Paris. En este contexto, el autor plateo también, que la violencia posee distintos planos sociales.

también hechos negativos sobre las oportunidades de supervivencia, bienestar, identidad y/o libertad de las personas (Galtung 1996)¹⁸⁰.

Daniel La Parra y José María Tortosa (2003), definieron cuatro tipos de interacciones mutuas entre la violencia directa y la estructural, estas son: a) ambos términos son útiles para explicar un problema común. Tanto la violencia estructural como la violencia directa constituyen motivos por los que un importante sector de la Humanidad no puede satisfacer sus necesidades humanas básicas; b) el término violencia estructural es útil para indagar la relación existente entre las situaciones de violencia estructural y formas de violencia directa. Un ejemplo, que explica esta vinculación la encontramos en las políticas económicas del Fondo Monetario Internacional y los países subdesarrollados ó en las propias políticas económicas e ideológicas de la guerra fría en América latina, situación que genero un sin número de conflictos bélicos internos en países como Guatemala, Nicaragua y Honduras, entre otras¹⁸¹; c) el concepto, igualmente es útil para introducir los mecanismos de ejercicio del poder como causante de procesos de “deprivación” de necesidades humanas básicas, como el ejercicio de actividades productivas en ciertos espacios urbanos ó públicos, un caso asociado a esta forma de violencia fue la prohibición de las “placeras cholitas” en mercados y plazas de Tacna y Arica en la década de 1910 a 1920, pues estos espacios se reservaron para placeras de la “raza” chilena y; d) El término violencia estructural contiene una carga valorativa y explicativa determinante, es decir, el acceso a ciertos recursos de parte de las agencias poseedoras del poder hegemónico, tienden a favorecer a ciertos segmentos de la sociedad ó a un determinado grupo humano que está en contradicción a otros. En otras palabras, la acción del

¹⁸⁰ Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means. Peace and conflict, development and civilization*. Editor Sage, London.

¹⁸¹ La Parra, D.; Tortosa, J. (2003). “Violencia estructural: una ilustración del concepto”. *Revista Documentación Social* N° 131, pp: 57-72. Los autores nos entregan un ejemplo concreto sobre las cualidades de la violencia estructural. Los autores señalaron al respecto: “la negación del acceso a determinados bienes colectivos como el agua y el gas en Bolivia explican la movilización social de los últimos años en el país. El término violencia estructural sirve por tanto para recordar que la eficiencia se produce en cualquier caso a costa de una forma de reparto que es sistemáticamente desfavorable para algunas de las partes, que esto es conflictivo y que existen motivos para pensar que la situación es impuesta por los ganadores y no es deseada por los perdedores” (De la Parra y Tortosa 2003: 63).

Estado en los conflictos internos beneficia con sus políticas a los grupos afines y no a la totalidad de la sociedad, generando con ello nuevas contradicciones y conflictos.

Los mecanismos por los que se produce la violencia estructural pueden ser por tanto muy ricos y complejos. Mucho más si tenemos en cuenta que varían cuando estamos hablando de los conflictos entre grupos étnicos, clases sociales, países o combinaciones de ellos, por citar, sin exhaustividad, tan sólo algunas de las principales clasificaciones que explican los procesos de estructuración social. En consecuencia, este tipo de violencia afecta a las estructuras sociales, conmoviendo así a los individuos ó colectivos en sus derechos básicos¹⁸².

4.3. Violencia física y directa

La violencia en los individuos se ha constituido históricamente en un medio de la hegemonía ideológica del sistema dominante, que no duda en ejercerla en aras de un bien común que satisface plenamente sus ansias de enriquecimiento ó poder, esto desde una lectura marxista. No obstante, la violencia física, según Núñez Rivas et al. (2003), es un tipo de violencia que se caracteriza por un patrón de conducta coercitiva hacia otras personas, abarcando el abuso físico (golpes, quemaduras, mordeduras, heridas con arma blanca o de fuego), el abuso psicológico y emocional (intimidación, humillaciones verbales, manipulación, omisión, abandono, negligencia) y “el abuso sexual, el cual consiste en forzar física o psicológicamente a la mujer a

¹⁸² La Parra y Tortosa, señalaron como conclusión que el “componente estructural implica que esta forma de violencia está embebida en las estructuras sociales. Dichas estructuras sociales no son observables directamente, sino que se pueden llegar a explicar y comprender únicamente a partir de abstracciones. Ello implica que la labor de identificación de las situaciones de violencia estructural necesita un trabajo complejo de investigación de la realidad social, el cual estará sometido a procesos interpretativos múltiples en función de los marcos teóricos de referencia, las aproximaciones empíricas adoptadas y los esquemas valorativos de los investigadores” (De la Parra y Tortosa 2003: 70).

la relación sexual o a una conducta sexual de determinado tipo” (Núñez Rivas et al. 2003: 76)¹⁸³.

Asimismo, la violencia física tiene tres categorías de expresión según la OMS, ya que puede ser expresada de forma intrafamiliar, comunitaria ó colectiva. La primera, se produce a partir de la violencia entre los miembros de una misma familia ó de personas que comparten uniones afectivas, abarcando con ello, el maltrato de los niños, la violencia contra la pareja y el maltrato de los ancianos. La segunda, se produce entre individuos no relacionados entre sí y que pueden conocerse o no; esta abarca para la OMS, la violencia juvenil, los actos violentos azarosos, las violaciones y las agresiones sexuales por parte de extraños, y la violencia en establecimientos como escuelas, lugares de trabajo, prisiones y residencias de ancianos” (OMS – UN 2002: 6). En este aspecto, se debe tener en consideración que la violencia física, es formativa y aprendida, ya que tiende a modelar las percepciones de las personas, alterando así sus juicios e interacciones con el entorno social, generando así una asignación valórica y conceptual de la violencia.

La tercera categoría de violencia física, es colectiva. Esta es de uso instrumental de la violencia por personas que se identifican a sí mismas como miembros de un grupo frente a otro grupo o conjunto de individuos, con objeto de lograr objetivos políticos, económicos o sociales. Adopta diversas formas: conflictos armados dentro de los Estados o entre ellos; genocidio, represión y otras violaciones de los derechos humanos; terrorismo; crimen organizado.

Entonces, la violencia física es una forma de agresión que afecta directamente el cuerpo y los bienes de las víctimas, generando temores y miedos que son incontrolados dado el nivel de incertidumbre e inseguridad que se produce al momento de sufrir una agresión. Además, este tipo de violencia

¹⁸³ Núñez Rivas, H. (2003). “La violencia física, psicológica, emocional y sexual durante el embarazo: Riesgo reproductivo predictor de bajo peso al nacer en costa rica”. *Revista Panam Salud Pública*, Vol. N° 14 (2), pp: 75-83.

se origina en una disposición específicamente humana y por lo tanto, “la agresividad es meditada y reflexionada de manera ética y política por el victimario” (Sampson 2000:6)¹⁸⁴. Asimismo, Fromm(1975), señaló que la naturaleza histórica del ser humano se encuentra abierta hacia potencialidades de todo tipo, es decir, el hombre puede o no ser agresivo, lo que dependerá de las condiciones históricas en las cuales se encuentre y de cómo esté configurado su sistema de personalidad¹⁸⁵. Así pues, el ser humano se encuentra abierto hacia la violencia, lo que significa que la puede ejecutar; el que lo haga o no quedará determinado necesariamente por las condiciones histórico-sociales en las que se desenvuelva y también por la formación de su personalidad¹⁸⁶.

En tales contextos, se puede afirmar que la violencia es adquirida socialmente e inscrita en la mente de los individuos y dependiendo de las coyunturas individuales ó colectivas se expresan en contra adversarios reales o imaginarios que poseen la condición de subordinados, pues solo ahí, donde la violencia física puede ser una expresión de poder y puede provocar el goce del victimario. Por ello, todo acto violento lleva consigo las razones por las cuales se realiza, sean o no intencionales, lo cual es definido por “su valoración social, puesto que mientras algunas razones son justificadas, otras no. Tanto la justificación como la valoración de la violencia dependen a su vez de los valores imperantes en la sociedad” (Malvaceda 2009: 123)¹⁸⁷. Por otra parte,

¹⁸⁴ Sampson, A. (2000). “Guerra y paz”. Ediciones Universidad del Valle, Cali.

¹⁸⁵ Fromm, Erich. (1975). “*Anatomía de la destructividad humana*”. Ediciones Siglo XXI, México.

¹⁸⁶ La agresividad humana hace su aparición desde muy temprano, ya que “desde el jardín infantil, si no antes el niño humano se complace en humillar, ofender, golpear y hacer llorar a sus compañeros. Pero, esta sorprendente temprana aparición del egoísmo, de celos, de la codicia y de la relación rivalizante y conflictiva con el semejante tampoco puede atribuirse simplemente a la eclosión de un programa larvado que la lenta maduración neurológica hace inevitable” (Sampson 2000: 7). La existencia de violencia en la precocidad fueron también estudiados por J. Lacan (1979), bajo el título de “Les Complexes Familiaux”.

¹⁸⁷ Malvaceda, E. (2009). “Análisis psicosocial de la violencia entre el conflicto y el desarrollo social”. *Revista Cuadernos de Difusión*, N° 14 (26), pp: 121-130. La autora considero además, que los factores de la violencia también implican un contenido ideológico, dentro de la realidad social que se vive en el momento de ejercer el acto violento, lo cual ocasiona que ciertos actos se justifiquen, mientras que otros se condenen. Por ejemplo, mientras que para unos la violencia significa la defensa de sus tierras, para otros es vista como desacato de la ley vigente. Por ello el fondo ideológico y la ubicación del investigador en él son importantes para

cabe distinguir que la violencia es de índole instrumental, ya que sus aplicación requiere de herramientas y medios que amplifican su potencia natural, como expreso Arendt, esto hasta que evoluciona en la crueldad. (Arendt 2006).

En síntesis, este tipo de violencia, permite la expresión de diversos problemas psíquicos y comportamentales, como depresión y ansiedad, conductas suicidas, abuso del alcohol y trastorno por estrés postraumático. Además, los traumas psíquicos pueden manifestarse en forma de comportamientos alterados y antisociales como conflictos familiares y agresiones a otras personas. Esta situación se exagera a menudo por el acceso a las armas, alcohol, drogas y por el acostumbramiento de las personas a la violencia tras una larga exposición a los conflictos, situación que es evidente en Socoroma y demás pueblos de la sierra. Las consecuencias de la violencia física ó directa, son imprevisible en mediano plazo, pero transcurridos 82 años de la firma del Tratado de Lima, sus efectos son evidentes en la memoria colectiva de la población y en las conductas agresivas de sus habitantes.

4.4. Violencia étnica

La etnicidad basada en las diferencias y similitudes culturales percibidas en una sociedad, puede expresarse en un pluralismo y un multiculturalismo pacíficos, en la discriminación ó confrontación violenta interétnica, como ha ocurrido en Ruanda, en las repúblicas caucásicas y la Ex-Yugoslavia. Según Kottak, las raíces de la violencia étnica pueden ser políticas, económicas, religiosas, lingüísticas, culturales ó “raciales” (Kottak 2002: 73). La violencia étnica suele surgir por reacción a prejuicios ó discriminaciones, como también por antiguos conflictos no superados. El prejuicio significa minusvalorar a un grupo por el comportamiento, valores y capacidades ó atributos que asume. La gente con prejuicios asume que debe

justificar o rechazar un acto violento. En ese sentido se deben tener en cuenta los aportes de Haber y Seidenberg (citados por Martín-Baró, 2003: 90).

actuar como “se supone de debe actuar” e interpretar una amplia gama de comportamientos individuales como evidencia del estereotipo¹⁸⁸. La discriminación se refiere a las políticas y prácticas que dañan a un grupo y a sus miembros. Estas formas de violencias, pueden ser de “facto”, porque pueden tener relación a prácticas extrajudicial. Esta última implica la práctica legal de la discriminación como la que existía en el Apartheid de Sudáfrica o la segregación racial en los Estados Unidos en la década de 1960¹⁸⁹.

Entre los factores que alimentan la violencia étnica están la asimilación forzosa, el etnocidio y el colonialismo cultural. Un grupo dominante puede intentar destruir la cultura de cierto grupo ó forzarlos adoptar la cultura dominante. Asimismo, muchos países han penalizado ó prohibido la lengua y las costumbre de un determinado grupo étnico, como el aimara en tiempos de la Chilenización ó determinados ritos como es el caso de los Rapa Nui, en isla de Pascua, en la polinesia chilena. Un ejemplo europeo de la asimilación forzosa es la campaña antivasca lanzada en España por Francisco Franco (1939 - 1975), que prohibió los libros, periódicos, revistas, señales, sermones y lapidas en vasco e impuso multas por el uso de esta lengua en las escuelas¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Kottak, C. (2002). “*Antropología: El descubrimiento de la diversidad humana y la antropología cultural*”. McGraw-Hill (9ª Edición), Boston.

¹⁸⁹ Jane Kane, preciso que las políticas segregacionistas son una forma específica de violencia racista, pues es infligida a alguien porque proviene de una determinada raza (normalmente, una raza diferente a los responsables); dicha raza puede constituir la minoría o la mayoría. La violencia racista suele basarse en el origen racial o en características externas (por ejemplo, el color de piel), aunque el atacante y la víctima pueden haber nacido en el mismo país y jurar lealtad a la misma bandera (Kane 2008: 6). Ver: Kane.J. (2008). “Violencia racista y étnica”. Edición de la Comisión Europea DG de Justicia, Libertad y Seguridad, Bruselas.

¹⁹⁰ Stavenhagen, R. (1991). “Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional” Revista RICS, Vol. XLIII, No.1, pp: 1-20. El autor señalo, que en “las provincias Vascongadas de España, en el país de Euzkadi, el nacionalismo regional surgió como una fuerza política en el siglo XIX, después de que el gobierno español central hubiese abolido antiguas instituciones legales locales. Al mismo tiempo, la industrialización incipiente provocó migraciones y conflictos de clase cada vez más agudos. Durante la dictadura de Franco, se prohibió el idioma vasco y otras manifestaciones étnicas. El nacionalismo vasco se fortaleció durante los años cincuenta y sesenta, y en los años setenta logró imponerse una organización separatista militar conocida como ETA, que utilizaba tácticas terroristas. Los vascos no sólo reclaman sus instituciones tradicionales sino también su lengua y se consideran racialmente distintos de otros españoles. A pesar de que se garantiza la autonomía regional en la nueva Constitución Española y el Estatuto de Autonomía regional de 1978, los efectos de la crisis económica en el plano local han contribuido a aumentar la simpatía en la población por el movimiento nacionalista. También ha recibido el apoyo de los vascos de Euzkadi del norte, es

La violencia étnica, constituye también, un tipo particular de confrontación que está relacionada con cuestiones de identidad y valores profundamente arraigados que con asuntos de interés racial. En este mismo contexto, R. Stavenhagen (2000), la definió como una confrontación social y política prolongada entre contendientes que se definen a sí mismos, y “a los demás, a partir de criterios tales como el origen nacional, la religión, la raza el idioma y otros marcadores de identidad cultural” (Stavenhagen 2000: 356)¹⁹¹. Este tipo de violencia tiende a ser prolongado y a estar vinculado a memorias históricas y colectivas, que van construyendo significados a partir emociones y pasiones que están influenciadas por mitos y creencias colectivas, por lo cual sus impactos tienden a prolongarse en el tiempo a causa de la impresión de nuevas huellas mnémicas.

Los conflictos y violencias étnicas se pueden manifestar de distintas formas, desde la actitud individual caracterizada por el rechazo, la exclusión y la hostilidad acompañada de estereotipos, prejuicios, intolerancia y discriminación a nivel de las relaciones interpersonales, pasando por la acción política institucional y los movimientos secesionistas, hasta las confrontaciones violentas que pueden revestir las formas de disturbios, matanzas, genocidios, levantamientos, rebeliones, revoluciones, terrorismo, guerra civil, guerras de liberación nacional y guerra entre Estados.

Una política de expulsión étnica intenta echar de un país o región a los grupos culturalmente diferentes. Ejemplos recientes los hallamos en Bosnia – Herzegovina, Kosovo, Ruanda, Timor Oriental y Tailandia en la década de

decir, de la Francia vecina, pero en esta región el nacionalismo vasco es un problema de escasa importancia. Los gobiernos de España y de Francia se han puesto de acuerdo para combatir conjuntamente el terrorismo de ETA. Actualmente parecen darse las condiciones para lograr una solución pacífica al problema en el marco del proceso democrático, pero las tensiones y las confrontaciones violentas entre los nacionalistas vascos extremistas y las fuerzas represivas del gobierno central siguen siendo agudas, y las diferentes fracciones nacionalistas vascas no han logrado todavía ponerse de acuerdo para adoptar una estrategia común” (Stavenhagen 1991:9).

¹⁹¹ Stavenhagen, R. (2000). “Conflictos étnicos y Estado nacional”. Editorial Siglo XXI, México D.F.

1990 y 2000. Por otro lado, el colonialismo cultural se refiere a la dominación interna, por parte de un grupo y su cultura sobre otros. En este caso, se observa que el proceso de “rusificación”, no fue solo una política imperial en el siglo XIX, sino que continuo ejecutándose por la Unión Soviética, en un claro intento por socavar y eliminar las expresiones identitarias de Usbekos, Tayikos ó Chechenos. En la actualidad una política similar es practicada por la República Popular China en el Tíbet y en la Región Autónoma Uigur (Xinjiang), siendo un conflicto con fuertes ramificaciones en la memoria, religión y cultura. En tales circunstancias, la violencia aplicada en las provincias de Tacna y Arica, estuvo impregnada con estigmatizaciones étnicas y raciales. Esta situación permitió la construcción de una des-humanización de los habitantes de la sierra de Arica y por ende, fueron sujetos de todo tipo de crueldades y terrorismo de parte de los agentes del Estado chileno entre 1922 a 1926, aunque la violencia se extendía hasta entrada la década de 1950.

CAPÍTULO IV

UNA CONTRA ETNOGRAFIA DE LA CHILENIZACIÓN: LA VOZ DE LOS DOCUMENTOS



Rafael Sotomayor¹⁹²

“Nuestra norma de conducta debe ser, en adelante, hacer al enemigo todos los daños posibles... hasta hacerles sentir la necesidad de obtener la paz... no obligaremos al Perú a deponer las armas sino, reduciéndolos a una absoluta impotencia, y haciéndole, sentir en las propiedades e intereses de sus habitaciones todo el peso de la guerra” (Aparicio 2003:104)¹⁹³.

Máximo Lira¹⁹⁴

“No se debe temer por esto, que esos individuos [peruanos] vayan espontáneamente al plebiscito, teniendo muchos que recorrer largas distancias y perder todo el tiempo y dinero, además siendo el indígena peruano es esencialmente tímido, sería facilísimo intimidarlo haciéndoles creer por ejemplo, que se le llama para enrolarlo en el ejército o para aplicarle mayores contribuciones o bien que su vida puede correr peligro si se aventura por ciertos caminos...” (Morales 1991: 147)¹⁹⁵.

En los capítulos precedentes se ha hecho referencia al contexto cultural e histórico del territorio de estudio, dándose además una discusión teórica y conceptual respecto a la memoria y violencia, ello con la finalidad de poder generar la discusión central de la presente tesis doctoral, cuyo tema es el proceso de Chilenización en el pueblo de Socoroma y sus alrededores.

El presente capítulo tiene por finalidad, la recopilación y exposición de los antecedentes documentales de las campañas de Chilenización en las provincias de Tacna y Arica. Asimismo, este capítulo busca generar las primeras respuestas a una de las principales interrogantes, ¿Cuáles fueron

¹⁹² Ministro de Guerra y Marina de Chile durante la guerra del Pacífico.

¹⁹³ Aparicio, M. (2003). *“Cusco en la Guerra con Chile”*. Cusco: Ediciones INC.

¹⁹⁴ Intendente de Tacna que inicio el periodo de violencia directa de la Chilenización.

¹⁹⁵ Morales, C. (1991). *“El calvario de Tacna (1879-1929)”*. Lima: Ediciones Alfa.

las consecuencias psicosociales, políticas y económicas de la Chilenización? De igual forma el capítulo busca corroborar parte de nuestras hipótesis. La primera de ellas hace mención, a que la población indígena de la actual Región estuvo tempranamente involucrada en la guerra, y que no solo afectó su economía sino también su organización política, social y cultural, pues participaron activamente en el desarrollo de los acontecimientos previos a la caída de las ciudades de Arica y Tacna, en contraposición a lo señalado algunos estudios elaborados en Chile.

La segunda hipótesis del capítulo, se refiere al proceso de Chilenización, que se expresó de manera continua, y fue incrementando su nivel de violencia en el interior de la población indígena, en la medida que ésta se identificaba con la identidad nacional peruana, generando con ello variadas formas de resistencia, que fueron reprimidas desde el año 1918 en adelante hasta culminar con un estado de "Terrorismo", proceso que motivó el exilio, persecución y muerte de los indígenas de los pueblos de la sierra de Arica.

Finalmente, nuestra tercera hipótesis, plantea que la Chilenización generó una serie de transformaciones sociales, psicológicas, políticas y económicas al interior de la población indígena, cuyos efectos aún pueden ser observados, ya sea en la reproducción de ciertas prácticas culturales, conflictos sobre la propiedad de la tierra, la adscripción indígena a los partidos políticos conservadores y a la existencia de una memoria que construye y reproduce el sentimiento de peruanidad en espacios rituales y sociales al interior del pueblo de Socoroma.

Por ello, para dar respuesta a nuestras hipótesis, este capítulo se construye a partir de los principios de la memoria histórica, pues tan solo expresan las voces de los documentos y versiones oficiales del Perú y Chile, siendo una contra etnografía como menciona Thomas Abercrombie. La primera parte de este capítulo recorre de manera general la situación política

previa a la “Guerra del Pacífico”, de manera de poseer elementos de discusión y posteriormente abordar el desarrollo de la Campaña del Sur o Campaña de Tacna y Arica, con la finalidad de exteriorizar el rol de los indígenas en el conflicto bélico; Seguidamente, analizaremos los diversos aspectos en la aplicación de las campañas de Chilenización, tanto en su contexto general como particular, en lo que respecta a la sierra de Arica y Socoroma, por medio de fuentes escritas divergentes y antagónicas acerca de este periodo de transformaciones y violencias.

1. Algunos antecedentes del conflicto

1.1. Las vísperas de la guerra

Las Provincias del Litoral correspondían a Bolivia y Tarapacá al Perú, poseyeron ricos yacimientos de Salitre y entre el año 1870 a 1880, vivieron el auge de las exportaciones de nitratos a Europa, ya que este mineral fue esencial para la agricultura e industria bélica de Europa.

Las motivaciones del conflicto y su desarrollo, han sido ampliamente estudiadas por investigadores europeos (Markham 1883, Sater 1966, Blakemore 1974, Collier 1999, Varigny 2007 y Cluny 2008), Chilenos (Bulnes 1914, Barros 1922, Encina 1950, Jocelyn-Holt 1993, Villalobos 1992 y Cavieres 2007), peruanos (Basadre 1959, Thorndike 1978, Lema 1979, Lecaros 1979 y Chaupis 2007) y Bolivianos (Querejazu 1979, López 1979, Barnadas 1982 y Pereira 1990).

La Historiografía tradicional de Chile ha descrito, que las motivaciones de la guerra estuvieron en el cobro de un impuesto de 10 centavos sobre quintal exportado, que quizó aplicar Bolivia a la producción de salitre desde fines de 1878, lo cual era una violación al artículo IV del Tratado de 1874. Dicho impuesto encontró una gran resistencia de los propietarios de la

Compañía de Salitres y Ferrocarriles de Antofagasta, pues sus inversionistas mayoritarios fueron chilenos y británicos, quienes se vieron amenazados por las advertencias bolivianas de someter a remate las compañías que no pagaran el nuevo impuesto.

Refiriéndose a la existencia de Capitales Chilenos en el territorio boliviano, Heraclio Bonilla sostiene:

En una nueva etapa de expansión del capital extranjero en la región de Atacama, estuvo constituida por el descubrimiento y la puesta en marcha de la explotación de la minas de plata de Caracoles. Las inversiones realizadas hasta 1872 sumaban cerca de 10 millones de dólares, figurando entre los inversionistas los ingleses Gibas, Smith, Simplón, y los chilenos Edwards, Concha y Toro, Napoleón Perú y Dorado Hnos., es decir quienes ya controlaban el comercio y la explotación del salitre de la región (Bonilla 1980:140)¹⁹⁶.

La expansión de los capitales chilenos en el litoral boliviano, se inició en mayor escala el año 1869, cuando comenzó a operar la empresa Melbourne Clark and Co., de propiedad de los ingleses Williams Gibas, Jorge Smith, Melbourne Clark y el Chileno Agustín Edwards. Esta compañía tuvo importantes concesiones salitreras del Gobierno boliviano, que estuvo bajo la presidencia de Tomas Frías en 1874. Una de las garantías comprometidas consistió en no alzar durante 25 años las contribuciones sobre capitales e industrias en la provincia del Litoral.

El acuerdo de 1874, fue alterado por el presidente Hilaron Daza, quien el 14 de febrero de 1878, decretó un impuesto retroactivo de 10 centavos por cada quintal de salitre extraído entre el paralelo 23° - 24° S, desde el año 1874. Revocando así el Tratado anterior, firmado por Frías y en estas circunstancias, las autoridades bolivianas de Antofagasta fueron autorizadas a cobrar 90 dólares a la Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta. Y

¹⁹⁶ Bonilla, H. (1980). "Un siglo a la deriva: ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra": Lima, Ediciones IEP.

diez meses más tarde, el prefecto boliviano ordenó el remate de los bienes de la empresa hasta cubrir la cantidad demandada.

La presión política y económica que ejercieron los industriales del salitre al gobierno del presidente Aníbal Pinto, hizo que se declarará inadmisibles las ideas del remate de las Compañías de capitales chilenos. Otro elemento fundamental para Chile, fue que Perú había suscrito un “Tratado de Alianza Defensiva” de carácter secreto con Bolivia en 1873. Este acuerdo fue catalogado como un “Tratado Ofensivo” por el Gobierno de Chile, pues atentaba a sus intereses nacionales en la hegemonía del Pacífico. Ambos argumentos son para la historia de Chile, las causas inmediatas de la guerra.

Respecto al mismo tema, el historiador venezolano Jacinto López¹⁹⁷, sostiene que las causas de esta guerra pueden ser clasificadas en dos grupos: las fundamentales, donde están el guano, salitre y minerales de Atacama, la cuestión de límites con Bolivia y las riquezas del salitre de Tarapacá; y las causas incidentales que determinaron la guerra donde menciono el problema de los “10 centavos” producido entre Chile y Bolivia (Carpio 1991)¹⁹⁸.

Diversos historiadores han señalado, que las motivaciones reales de esta guerra desarrollada entre los años de 1879 a 1884¹⁹⁹; fueron la crisis económica que vivió Chile, la influencia política que ejercieron los inversionistas británicos en la oligarquía chilena, en sus intereses en los yacimientos salitreros y la política de expansión territorial que venía desarrollando Chile desde el Gobierno de Manuel Bulnes (1841 a 1851). El expansionismo chileno comenzó con la ocupación del estrecho de Magalanes

¹⁹⁷ López, J. (1930). *Historia de la Guerra del Guano y el Salitre*: New York: De Laisne y Rosboro.

¹⁹⁸ Carpio, J. (1991). *Arequipa en la Guerra con Chile*. Lima: Editorial Nuevo Mundo.

¹⁹⁹ La historiografía Chilena considera el término de la Guerra en 1883, sin embargo la retirada de las divisiones de ejército de Chile de parte importante del territorio peruano solo se produce en 1884. sin embargo para los historiadores peruanos, este fue tan solo el comienzo de una larga angustia e inquietud que generó una situación inestable en las provincias del sur y en especial en aquellas que quedaron en cautiverio.

en la Patagonia, la posterior conquista y colonización de los territorios Mapuches, en la llamada “Pacificación de la Araucanía” (Eyzaguirre 1964, Heise 1974 y Donoso 1984)²⁰⁰.

El conflicto entre Bolivia y Chile de 1979 fue inevitable y el 14 de febrero, solo se dio a las operaciones bélicas en el litoral boliviano. La determinación chilena de iniciar las acciones militares concuerdan con las disposiciones administrativas emanadas desde Santiago, pues un día antes de efectuarse la ocupación de Antofagasta, es decir, el 13 de febrero, el Ministerio de Hacienda mediante el decreto N° 32, ordenó la habilitación provisional como puertos mayores a Mejillones y Antofagasta, instalándose en ambos una Aduana y Tesorería, con la finalidad de controlar el comercio marítimo de los territorios bolivianos (Marambio 2007: 2)²⁰¹.

El 14 de Febrero de 1879, dos divisiones del ejército chileno al mando del Coronel Emilio Sotomayor, desembarcaron en el Puerto Boliviano de Antofagasta, ocupando además, los puertos y ciudades de Mejillones, Caracoles, Cobija, Tocopilla y Calama, iniciándose con ello, el conflicto militar conocido con el nombre de “Guerra del Pacífico”, “La Guerra con Chile” y “La Guerra del Salitre”, nombre que le asignaron las diferentes naciones en conflicto²⁰².

²⁰⁰ En la última década recibe el nombre de la “Invasión de la Araucanía”. Ver “Historia de un Conflicto. El Estado y los Mapuches en el siglo XX” de J. Bengoa (1985, 1991); Esquema para el tema Mapuche” en Foerster (1988) y “Estudios sobre tierras indígenas de la Araucanía: Antecedentes históricos- Legislativos” en José Aylwin (1995).

²⁰¹ Marambio, J. (2007). “La filatelia y la guerra del pacífico”: Viña del Mar, Memoria Chilena. En <http://www.memoriachilena.cl/upload/mi973056776-2.pdf>

²⁰² Pierre Razoux (2005), señaló a víspera de las hostilidades, Chile disponía de fuerzas armadas poco numerosas pero bien equipadas, cuidadosamente entrenadas, muy motivadas y notablemente dirigidas. La Marina, comandada por el almirante José Goni, acababa de modernizarse y disponía de dos fragatas blindadas (*Cochrane* y *Blanco Encalada*), dos cañoneros (*Magallanes* y *Virgen de Cobadonga*), cuatro corbetas (*O’Higgins*, *Chacabuco*, *Abtao* y *Esmeralda*), cuatro torpederos y diez buques de transporte. Estos 22 buques totalizaban 18 mil toneladas. El almirante Juan Williams garantizaba el mando de la escuadra destacada en Valparaíso. Igualmente, tenía autoridad sobre un pequeño cuerpo de infantería de marina que contaba con tres batallones que agrupaban a 1500 hombres. El ejército tenía el apoyo de una fuerza en activo de 4500 hombres y de una guardia nacional que contaba con 45 mil hombres para la movilización. El ejército en activo estaba estructurado alrededor de

Las negociaciones diplomáticas gestionadas por el Perú, para mediar en el conflicto entre Bolivia y Chile, se desarrollaron en el mes de febrero y marzo al mando del historiador José Antonio Lavalle²⁰³, con la finalidad de encontrar una salida honorable a la crisis, sin éxito. Pronto se volvió evidente que el gobierno chileno buscaba convencer paralelamente a las autoridades bolivianas de unirse a su esfuerzo para apoderarse de las riquezas mineras peruanas dispersas en la región de Tarapacá y traspasar a Bolivia la ciudad de Arica. Esta había sido una antigua aspiración de Bolivia desde 1866, pues este puerto le habría permitido un acceso rápido al comercio marítimo. En este contexto, Juan Carpio en el texto “Arequipa en la Guerra con Chile” señaló, que la historia del siglo XX, “le ha dado la razón a Jorge Basadre, quien a sostenido que la verdadera manzana de la discordia entre el Perú y Bolivia, era Arica” (Carpio 1991: 29). Por lo cual, en los primeros meses de 1879, era imperativo que no hubiese un acuerdo entre Chile y Bolivia a expensas del Perú.

Así, el presidente Prado enfrentó una situación delicada que corría el riesgo, en todos los casos, de llevarlo a la guerra. En este escenario, Bolivia presionado por el tratado con el Perú rompió las relaciones diplomáticas con Chile a inicios de Marzo y el 5 de abril de 1879, Chile le declaró la guerra al

seis batallones de infantería, tres batallones de caballería armados con carabinas de repetición Winchester y dos batallones de artillería equipados con potentes cañones Krupp de 12 libras y con ametralladoras Gatling y Nordenfelt. Por su parte, la guardia nacional contaba con un gran número de mineros y campesinos, aunque también con ciudadanos instruidos y bien entrenados. El general Justo Arteaga estaba a la cabeza del Ejército. Su avanzada edad la compensaba la calidad de su Estado Mayor.

²⁰³ José Antonio de Lavalle, fue el diplomático que viajó a Chile para negociar una salida pacífica a la guerra. Más tarde menciona que las causas del conflicto y sus trágicas consecuencias para el Perú, se debieron a razones de orden interno, con poderosa gravitación económica: —El desorden de nuestra administración, nuestras continuas revoluciones, y, por último, los enormes empréstitos contraídos con la mejor intención tal vez, por el gobierno del coronel Balta, alteraron considerablemente el equilibrio entre las entradas y los gastos de la nación. La necesidad de restablecerlo obligó al señor Pardo a procurar en los productos del salitre los medios de conseguirlo. Las medidas tomadas al efecto hirieron profundamente los intereses de Chile, y le hicieron temer, con sobrado fundamento, un conflicto con esa nación. Ver: De Lavalle, J.(1978). *“Mi misión en Chile en 1879”*. Lima: Editorial Ausonia Talleres Gráficos.

Perú y a Bolivia respectivamente. Iniciándose, con ello, una de las guerras más sangrientas de América Latina, cuyas heridas y desconfianzas prevalecen hasta el día de hoy entre las naciones que se enfrentaron en esta guerra²⁰⁴.

Según S. Collier y W. F. Sater²⁰⁵, en su obra "Historia de Chile 1808 - 1994" (1999), la Guerra del Pacífico, fue la experiencia nacional más significativa para Chile desde su independencia, pues representó la consolidación de Chile como Estado-Nación y el fortalecimiento de la oligarquía política del país, que años más tarde inicio un guerra civil por el control del salitre²⁰⁶. Para el caso del Perú, esta guerra representa todo lo contrario, pues José Chaupis en la "Historia de la Guerra del Pacifico: aportes para repensar su historia" menciona²⁰⁷:

"El 5 de Abril de 1879, el gobierno chileno declaro formalmente la guerra al Perú, este conflicto bélico duraría cuatro penosos y largos años, los cuales acabaron no solo con la derrota de nuestro improvisado ejército, sino que también con nuestras frágiles bases

²⁰⁴ El Historiador Heraclio Bonilla, plantea que "en el fondo de la guerra de Chile contra Perú era una guerra de Gran Bretaña, es la tesis conspiratoria: los ejércitos peruanos, chilenos y bolivianos, serian una suerte de marionetas cuyos hilos habrían estado manipulados magistralmente desde afuera. Ni otra evidentemente son apreciaciones correctas; la realidad histórica, como siempre ocurre, es irreductible a este tipo de simplezas (Bonilla 1980: 157).

²⁰⁵ Collier, S. y Sater, W.F. (1999). "Historia de Chile 1808-1994": Madrid, Cambridge University Press.

²⁰⁶ En 1886 es elegido como Presidente de la República de Chile José Manuel Balmaceda, cuyo programa de gobierno incluye reformas sociales y económicas, por ello, era esencial el control del Estado sobre los territorios salitreros y poner fin al monopolio del "Rey del Salitre", John Thomas North (Blackmore 1977, Ramírez 1972). Sin embargo, la oligarquía y el parlamento, generan una guerra civil de 1891 que culmina con la muerte del Presidente Balmaceda.

²⁰⁷ hasta el inicio de la "era del Guano" hacia 1840, los ingresos fiscales eran primordialmente de las aduanas y de la contribución indígena; para el período 1830-1831 representaron casi el 80% de los ingresos fiscales —48.9% y 31% respectivamente. El recurso del "guano" no solamente sirvió para suplir los ingresos fiscales, sino también para sostener un endeudamiento sideral para la época y el país. La política fiscal peruana estuvo orientada al endeudamiento, y siempre con la justificación de financiar la red ferroviaria, generando un "globo financiero", con un servicio de deuda que se incrementaba por sucesivos empréstitos, en los cuales se "rescataban" los bonos en circulación y se generaban nuevas comisiones; todo ello aunado al incremento de las retribuciones de los estamentos militar y burocrático antes citados, conforman el panorama general de la economía peruana al momento de iniciarse en conflicto. Ver: Noejovich, H.; Vento, A. (2009). "Guano, salitre y finanzas públicas: el pacífico en el siglo XIX": Lima, Editorial PUCP. En <http://departamento.pucp.edu.pe/economia/images/documentos/ddd273.pdf>

materiales de producción económica, así como con los no tan sólidas estructuras de la sociedad y del aparato estatal” (Chaupis 2007: 9)²⁰⁸.

Para Bolivia este conflicto significó la pérdida de la Provincia del Litoral, la cual cedió a perpetuidad a Chile en el Tratado de Valparaíso de 1904. Las consecuencias políticas de la pérdida territorial, sigue siendo influyentes en la política boliviana y generando en la actualidad intensos debates diplomáticos entre La Paz, Santiago y Lima.

1.2. La campaña del Sur

1.2.1. Los indígenas del sur peruano

En las vísperas de las operaciones militares, el Perú y Bolivia, poseen economías que están en penosas condiciones, pues ni los yacimientos de Guano o plata, pudieron revertir el déficit fiscal y la deuda externa, sumado a ello, la incapacidad de la elite para fortalecer la economía y establecer controles ante la creciente corrupción de la administración pública, que evito la generación de una política orientada a la utilización de estos recursos para el desarrollo del conjunto de sus economías y menos aún permitió la cohesión interna de sus sociedades (Bonilla 1980). En tales condiciones, la situación de los ejércitos de ambas naciones era agobiante y desesperada²⁰⁹.

²⁰⁸ Chaupis, J. (1972). “La Guerra del Pacífico: Aportes para repensar su historia”. Lima: Ediciones de Lima de UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales.

²⁰⁹ P. Razoux (2005), señaló que “el ejército peruano, comandado por el general Juan Buendía, no contaba más que con 5 mil hombres repartidos en cinco batallones de infantería, dos brigadas de caballería y tres regimientos de artillería. Su equipamiento era muy inferior al del ejército chileno. Sólo una parte de los jinetes estaba armada con carabinas de repetición Winchester. La artillería era obsoleta. El Ejército podía movilizar a 5 mil gendarmes y reclutar localmente a 30 mil milicianos, esencialmente en el seno de las poblaciones indias.. Estos milicianos, dirigidos por oficiales blancos, estaban mal equipados, pero sabían dar prueba de un vigor impresionante y una determinación a toda prueba, en tanto sus jefes y sus mujeres, “las rabonas”, permanecieran a su lado. Los peruanos podían contar, además, con varias plazas fuertes construidas en la colonia, como las de Pisagua, Arica y, sobre todo, Callao. En cuanto a los bolivianos, éstos no disponían de Marina y no podían contar más que con un

Al comienzo del capítulo se ha hecho mención que la población indígena tempranamente se involucro en la guerra, tanto por las obligaciones existentes con los dueños de haciendas en los valles como por el enganche que debieron sufrir a manos del ejército peruano. Sin embargo, es necesario precisar que en las vísperas de la guerra, la élite indígena y los habitantes de los pueblos más importantes de la sierra de Arica y Tacna, ya habían iniciado la adopción de la identidad nacional del Perú, ello desde la primera mitad del siglo XIX. Las bases para este proyecto identitario pueden ser ejemplificados, en la consolidación del curacazgo de Codpa a comienzos del siglo XVIII, situación que le permitió construir una identidad local. Este hecho, le permitió a la población indígena la generación de una identidad ligada al quehacer político de Arica y el Perú, a lo largo del siglo XIX.

La Guerra de Perú y Bolivia producida entre los años 1841 – 1842, permite identificar el temprano involucramiento de la población indígena de Arica y Tacna en favor del Perú y a su proyecto de identidad nacional. Luis Cavagnaro²¹⁰, señalo en su texto “Albarracín: La Portentosa heroicidad” lo siguiente respecto a la guerra en contra de Bolivia:

El 25 de noviembre comenzó la contraofensiva de los tacneños y ariqueños, organizada por los vecinos visibles e influyentes y contando con la jefatura de Mendiburu que había retornado de Lima dispuesto a resistir. Ese día en los altos de Chilpe, don José Rosa Ara, prócer de la revolución de Tacna con Zela en 1811; esta vez, a la cabeza de un grupo de campesinos, deshizo un destacamento boliviano (mientras el) Sargento Mayor ariqueño, Juan Bautista Ramos, fugado de los prisioneros bolivianos, encabezo un columna improvisada de azapeños patriotas (que lanzó) contra las fuerzas de Rojas en Arica (Cavagnaro 2002: 23).

ejército embrionario de 1 500 hombres, concentrados en tres batallones de infantería comandados por el general Campero. A estas pobres fuerzas venían a sumarse 6 mil milicianos armados con viejos rifles obsoletos. La mayor parte de los soldados eran de origen indio y sentían que les concernían muy poco las rivalidades de Estados deseosos de incrementar su prestigio y sus recursos mineros” (Razoux 2005: 112).

²¹⁰ Cavagnaro, L. (2002). “Albarracín: la portentosa heroicidad”. Tacna: Ediciones de la Caja Municipal de Ahorro y Crédito de Tacna.

El mismo autor, sostuvo que las fuerzas peruanas estaban integradas por milicias de infantería y montada, provenientes de los Distritos de Tarata, Candarave, Ilabaya, Sama y Locumba. En este contexto, los Distritos de Tarata e Ilabaya, a lo largo del siglo XIX, estuvieron muy vinculados a los pueblos de Putre y Socoroma, pues su élite, poseyó intereses económicos en la zona, ya sea por propiedades de tierra ó por el comercio de agua ardiente, cuyo destino eran las ciudades de La Paz, Oruro y Potosí.

Los estudios realizados por Cavagnaro, expuestos en las memorias de Gregorio Albarracín, nos han proporcionado antecedentes que validan la participación indígena en el conflicto del Pacífico. Además, este involucramiento en los destinos del Perú se desarrollo a lo largo de las diversas guerras civiles y movimientos revolucionarios que asolaron el sur del Perú entre los años 1834 a 1876. Estos conflictos se llevaron a cabo en las provincias de Arica, Tacna y Tarapacá, territorios que poseyeron los únicos pueblos con acceso vías de comunicación y apoyos logísticos para las tropas revolucionarias ó constitucionales, que debieron movilizarse necesariamente por los escasos pueblos de la costa y los numerosos poblados ubicados en la sierra²¹¹. Siendo, este el periodo donde la identificación con el Perú, debió instalarse en el imaginario de la población indígena costera y precordillerana, y no así en el altiplano, cuyos habitantes estaban ligados a las viejas estructuras políticas de raíz colonial y por lo tanto aún incipientes en la identificación nacional.

De igual forma, contribuyeron al fluido contacto con las autoridades políticas, la interacción de la compleja cadena de obligaciones tributarias a los cuales la población indígena estuvo sometida en la primera mitad del siglo XIX. Además, el permanente contacto con la red de servicios comerciales, que se extendieron desde el puerto de Arica a las ciudades bolivianas, vino a consolidar lazos identitarios con el Perú y también la generación de vínculos más estrechos con los habitantes de la costa. Asimismo, esta se vio

²¹¹ Ver "Albarracín: La Portentosa heroicidad" (2002), paginas 24-97.

fortalecida con la llegada de familias arequipeñas que se instalaron en el Puerto y sierra de Arica. También la venta de forrajes y productos agrícolas a las oficinas salitreras ubicadas al norte de Iquique, contribuyó a la generación de una mayor aproximación a la identidad nacional del Perú.

Por las razones descritas en los párrafos anteriores, la Guerra del Pacífico fue desde sus inicios parte del espacio social y cultural de los “pueblos de indios” de esta región, pues ya habían vivido cuatro décadas de involucramiento en los temas políticos del Perú. Estos pueblos no solo fueron proveedores de recursos logísticos o espectadores del paso de los regimientos de “indios” provenientes de La Paz, Oruro, Cusco y Arequipa, sino que conformaron parte de las improvisadas fuerzas peruanas levantadas por los ricos mineros del salitre y comerciantes de Tarapacá. Es decir, la campaña del sur contó con la participación de dos tipos de tropas indígenas; por un lado estaban las tropas regulares indígenas provenientes de otras regiones del sur del Perú y por otro lado de las milicias locales, que se formaron en los diversos distritos de Arica, Tacna y Tarapacá. La participación de estas milicias locales, integradas por mestizos e indígenas, conformaron los improvisados batallones que estuvieron al mando de connotados vecinos, sin destacar entre ellos, los indígenas como jefes militares, salvo algunas excepciones que presentaremos en el siguiente punto.

Finalmente, cabe agregar que la llegada del conflicto al entorno territorial y cultural de la población, consolidó la identidad peruana entre la población indígena, pues se vieron alteradas sus formas de organización, las prácticas culturales y los mecanismos de reciprocidad/complementariedad que se practicaban en un determinado espacio temporal (Oommen, 1997; Abdel-Malek 2011)²¹². En este contexto, el proyecto nacional del Perú, desde

²¹² El proceso de etnicización habría implicado básicamente la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas. “En última instancia” - dice Oommen - “la etnicización es un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y

las guerras civiles había instalado la idea del “Perú” en la memoria colectiva de la población indígena.

1.3. “Indios forasteros” e “indios yungas” en la Campaña del Sur

1.3.1. La Provincia de Tarapacá

El inexistente ejército Boliviano en la Provincia del Litoral posibilitó la rápida ocupación de los puertos y ciudades de la costa. La escasa resistencia militar boliviana fue llevada a cabo por civiles, mal armados y preparados en la ciudad de Calama en el puente Topater, los cuales fueron rápidamente vencidos. La tardía e ineficaz defensa de este territorio, traslado la Guerra al territorio peruano y a sus provincias salitreras.

Las operaciones militares en contra del Perú se iniciaron con el bloqueo del Puerto de Iquique a fines de Abril, periodo en el que, ambas naciones buscaron consolidar el control de las rutas marítimas, y cuyo desenlace favoreció a Chile en el mes de Octubre, tras la muerte del Almirante Grau y la captura del acorazado Huáscar frente a las costas de Antofagasta²¹³.

La campaña militar en la Provincia de Iquique se inicio con el Desembarco en Pisagua el 2 de Noviembre de 1879 y con la posterior ocupación de la ciudad de Iquique, siendo entregada sin mayor resistencia a las tropas chilenas. La campaña de Tarapacá²¹⁴, involucró tempranamente a la población indígena, pues según Sir Clements Markham, gran parte de las

percibidas como foráneas (outsiders), es decir, como extranjeras en sus propios territorios”(Oommen 1997:17). Ver Oommen, T.K. (1997). “Citizenship and National Identity”: Londres, Sage Publications; Abdelmalek, considero que el sueño del migrante dividido entre la sociedad de acogida y su país de acogida. La imposibilidad de una vida simultanea, evoca un dolor que le alejará con una idealización nostálgica de la patria y el deseo constante de volver. Pero el retorno – si se realiza_ se asocia a menudo con la decepción y frustración al comprobar que el pasado jamás se puede convertir en el presente. Ver Abdelmalek, S. (2011). *“La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado”*. Barcelona: Editorial Antropos.

²¹³ El Huáscar en los meses previos a su captura, recorrió las provincias de Tarapacá y “el 28 de Agosto del año 1879, bombardeo las ciudad de Antofagasta” (Espinoza 1981:202).

²¹⁴ Su nombre homologo en el Perú, es la “Campaña del Sur”.

tropas bolivianas que lucharon en Pisagua, estuvieron conformadas por “indios paceños” al mando del Coronel Villamil, quien tenía una fuerza de 600 hombres de armas y cerca de 300 fleteros ó voluntarios²¹⁵.

Respecto al tema de Pisagua, Markham menciona que los bolivianos rompieron nutrido fuego de fusilería contra las lanchas enemigas, disputando heroicamente la playa y enfrentando el bombardeo de la escuadra chilena. Alrededor de las 11 a.m., las tropas peruanas y bolivianas al mando del General Buendía se retiraron al interior de la pampa del Tamarugal.

Los testimonios del Coronel José Luis Araneda del Batallón 1º de Línea Buin, compilados por Virgilio Espinoza²¹⁶, expresaron que:

Aferrados al borde del lanchón que conducía 70 hombres, experimentaron por primera vez los silbidos de los proyectiles peruanos y bolivianos, que disparaban sin cesar sobre las embarcaciones y remolques que se acercaban a las playas al norte del pueblo” (Espinoza 1981b: 202).

Markham, menciona en su texto, sobre el desenlace de 2 de Noviembre en el puerto:

La noche del día 2 vio Pisagua convertida en teatro de los más deplorables excesos. La ciudad había sido incendiada por las granadas de los buques chilenos y, ya desembarcados la soldadesca, permitiéndoseles que se entregase a la orgía, el robo, el incendio y a la más ciega destrucción. Las tropas invasoras ganaron fama nada envidiable con todas las crueldades y excesos que cometían, ganada la batalla o conquistada la ciudad (Markham 1980: 133)²¹⁷.

²¹⁵ Como el Ejército de Tarapacá se concentró en Iquique y sus inmediaciones, el ministro de Guerra chileno Rafael Sotomayor, que dirigía el ejército, decidió combatirlo desembarcando al norte de Iquique. Con ello se interponían los invasores entre Tacna y Tarapacá; impedían la unión de las fuerzas acantonadas separadamente en las dos zonas; cortaban asimismo, la retirada de los aliados desde Tarapacá; y se ponían en aptitud de batir por separado a los refuerzos que podían enviarse desde Tacna.

²¹⁶ Espinoza, V. (1981b). *“El ejército y la organización de la República”*. Santiago: Estado Mayor General del Ejército.

²¹⁷ Markham, C. (1980). *“La Guerra entre el Perú y Chile”*. Lima: Ediciones Ermar.

Pisagua, fue la primera ciudad y puerto que recibió el impacto de la guerra y a su vez, la primera víctima de las amargas experiencias que se repetirán a lo largo de la costa y sierra del Perú, durante los 5 largos años de Guerra²¹⁸. También fue recurrente en la época, el escaso apego las leyes de la guerra, un ejemplo de la dureza de los enfrentamientos y las desigualdades de fuerza, lo hallamos en la destrucción de una débil columna de caballería de 94 jinetes sobrevivientes de Pisagua, que fue aniquilada por un escuadrón de 175 jinetes de caballería ligera chilena, en las cercanías de Valle de Tiliviche al norte de Pisagua (Markham 1980; Carpio 1991)²¹⁹.

Tras la retirada de las tropas peruanas y bolivianas de Pisagua e Iquique, prosiguieron las batallas de San Francisco ó Dolores, Pampa Germania y Tarapacá. Después de la caída de Pisagua, el ejército aliado comenzó a reagrupar sus fuerzas con la finalidad de contener el avance del ejército chileno en la Provincia de Tarapacá. Por ello, desde el norte el Presidente de Bolivia, Hilarión Daza, se dirige desde La Paz hasta arribar a la ciudad de Tacna y otros contingentes harán lo mismo, bajando por el camino que une Oruro, Putre y Arica²²⁰.

²¹⁸ Pisagua es una pequeña ciudad portuaria por donde se exportaba una importante cantidad de Nitratos desde las oficinas salitreras ubicadas al Norte de Iquique.

²¹⁹ Los postulados de Henri Dunant, inspiraron que El 6 de junio de 1864, el Gobierno suizo dirigiera una carta de invitación a todos los Gobiernos de Europa, así como a los de Estados Unidos de América, de Brasil y de México. La Conferencia sesiona del 8 al 28 de agosto de 1864, con la participación de delegados de 16 Estados. Adopta como base de discusión un proyecto de convenio preparado por el Comité Internacional. El 22 de agosto de 1864, firma el Convenio para mejorar la suerte que corren los militares heridos en campaña. Acababa de nacer el derecho internacional humanitario moderno. Antes del fin de ese año, el Convenio fue ratificado por varios países: Francia, Suiza, Bélgica, Países Bajos, Italia, España, Suecia, Noruega, Dinamarca y el Gran Ducado de Baden. Ver: CIRC. (1998). "La fundación y los primeros años del CICR". En <http://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/5tdmxa.htm>

²²⁰ Jorge Basadre, señaló que la ciudad de Pisagua conoció los horrores del saqueo, José Francisco Vergara, personaje de tanta importancia en esta campaña de cuyas memorias recientemente editadas ya se ha hecho mención, escribe en ellas: "Al día siguiente (del combate) desembarcamos con el general (Erasmus Escala), y recibí la primera impresión de los horrores de la guerra porque nos encontramos en presencia de un cuadro verdaderamente infernal. La beodez, el incendio, la matanza, el pillaje y cuanto puede idearse de odioso estaba allí a nuestra vista con gran escándalo mío. Luego vi que el general en jefe era impotente para remediar el desorden, no por falta de voluntad para hacerlo sino por incapacidad para mandar". Se ha dicho que con la captura de Pisagua "la puerta del Perú fue

En la ciudad de Tacna, Daza, es puesto al mando del ejército aliado, trasladándose al Puerto de Arica, de donde partió con dirección a la provincia de Tarapacá, el 11 de Noviembre y tras 4 días de recorrido y con un avance de sólo 90 kilómetros, se detuvo en el Valle de Camarones, enviando un telegrama al Presidente Prado, comunicándole que fue “imposible pasar adelante. El desierto abrumba” (Vargas 1970: 4)²²¹. Los argumentos esgrimidos por Daza²²², fueron que las tropas no querían seguir adelante y que los jefes y oficiales pensaban lo mismo, por lo tanto, era prioritario el salvar el ejército y retornar al puerto. Estos hechos provocaron la derrota del ejército aliado, dirigido por Buendía en San Francisco.

La Batalla de San Francisco se desarrolló el 19 de Noviembre y represento el comienzo del exterminio del Ejército de Línea del Perú, que desapareció finalmente en la Batalla de Tacna. La zona de San Francisco fue de importancia vital para ambos ejércitos, pues en sus alrededores, se ubicaron la Oficina Salitrera del mismo nombre, y con los únicos pozos de agua, entre la Quebrada de Tiliviche y Huara. Transformándose en un punto estratégico para la defensa y conquista de la provincia de Tarapacá. En esta campaña las tropas peruanas y bolivianas, contaron con un importante número de indígenas como lo señaló Markham en su recorrido por el Perú. Juan Carpio, el historiador arequipeño, continuando con las palabras del viajero inglés, expreso lo siguiente:

sacudida de sus goznes". Estratégicamente este acontecimiento vino a ser muy importante, pues con la captura de dicho material los chilenos estuvieron en condiciones de penetrar en el interior, pudiendo al mismo tiempo, surtirse del recurso para combatir la sed. Además, el ejército aliado que estaba en Tacna quedó cortado del de Tarapacá. Ver: Basadre, J. (2011). "La verdadera epopeya".

En http://www.unjbg.edu.pe/libro/Basadre/la_Verdadera_epopeya/epopeya_cap3.pdf

²²¹ Vargas, R. (1970). *"Guerra con Chile: la campaña de Tacna y de Lima (documentos inéditos)"*. Lima: Editorial Milla Batres.

²²² Idem. Vicuña Mackenna afirmó que Daza tuvo miedo a los chilenos. Ekdahl lo rectifica y expresa que temió, más bien, al desierto y a la oposición en Bolivia. En todo caso su actitud no admite defensa. "A nuestro juicio (dice Mercado Moreira) la orden de la retirada de Camarones fue un acto de cobardía y de inconsciencia imperdonables" (Basadre 2011).

Un hecho que sin duda es importante, significativo, puede deducirse de la composición del ejército peruano en Tarapacá. Estaba allí la tropa de línea, a la que se agregó gendarmería de Puno y de Arequipa, adolescentes de la escuela de cabos, guardias nacionales que eran civiles armados y otras milicias locales (Carpio 1991: 44).

Otras tropas mayoritariamente indígenas, fueron las provenientes del Cuzco que estuvieron al mando de la Guardia Nacional, quienes habían realizado un llamamiento urgente en todo el departamento del Cuzco, alistando los siguientes batallones: Cusco, Cazadores de Acomayo, Granaderos de Paruro, Canas, Canchis, Cazadores de Quispicanchis, Chumbivilcas, Urubamba y Paucartambo, las cuales marcharon hacia el sur acompañados de sus rabonas (Aparicio 2003).

Respecto a las milicias locales, se debe hacer mención que en las vísperas de la caída de Pisagua, Alfonso Ugarte y José Miguel de los Ríos, junto a otros mineros crearon dos batallones de milicias de Tarapacá, cuyo contingente fue mayoritariamente indígena, provenientes de los pueblos de las Quebradas de Tarapacá y Aroma, de los Oasis de Pica, Matilla, Mamiña y el Valle de Quizma²²³. Estas milicias fueron parte de las guarniciones del puerto de Iquique y que no alcanzaron a participar en la batalla de Pisagua, pero se sumaron a las divisiones aliadas emplazadas en la oficina salitrera de San Francisco.

Como hemos mencionado anteriormente, la batalla de San Francisco y Tarapacá, fueron significativas en lo político y militar, pues su resultado, dio inicio a largos debates por la soberanía de los territorios del sur del Perú. De igual forma representa el involucramiento temprano de la población indígena local y forastera en el conflicto que se estaba desarrollando, sustentado así nuestra hipótesis de trabajo.

²²³ Estos pueblos se encuentran ubicados a una distancia de 70 kilómetros de las oficinas salitreras que se encuentran en la Pampa del Tamarugal. Los pueblos importantes ubicados en la Quebrada de Tarapacá son Pachica, Mocha, Huaviña, Limacziña, Laosana, Sibaya, Macaya. La quebrada de Aroma, posee a los pueblos de Jaiña, Sotoca y Chiapa. En 1815 habitan en la Provincia de Tarapacá 6,088 indios de acuerdo a los censos (Van Kessel 2003: 154). Ver, Van Kessel, J. (2003). *"Holocausto al Progreso"*. Ámsterdam: Editorial CEDLA.

En la batalla de San Francisco, el heroísmo y coraje fueron insuficientes, pues el ejército aliado no logró el control de los pozos de agua, en cambio sufrió bajas considerables en sus divisiones. Diversas son las causas de este desenlace, ya que predominaron la falta de liderazgo, así como la desafección de las tropas bolivianas, que en su huida al altiplano saquearon el pueblo de Tarapacá y muy probablemente otros pueblos ubicados en la quebrada (Basadre 2005). Respecto a la participación indígena, Markham nos presenta la existencia de un joven oficial indígena de nombre Mariano Mamani, quien perdió la vida en San Francisco, escribiendo sobre el oficial y los hechos del 19 de Noviembre, lo siguiente, “así empezó la batalla. La división ligera asaltante fue recibida por un tremendo fuego de artillería, soportando en su avalancha inicial no menos de 400 bombas, y granadas. Allí murió el valeroso y joven oficial indio Mariano Mamani” (Markham 1980:139).

El sacrificio de las tropas indígenas provenientes del Cusco, Arequipa, Puno y Tarapacá en San Francisco, no han quedado registradas y solo se dispone de nombres de oficiales y batallones, privándonos de la identidad de estos soldados anónimos, pues no “aparecen en ninguna de las relaciones de los muertos” (Aparicio 2003: 87). El historiador tacneño, Jorge Basadre identificó a Mariano Mamani, como un Corneta del Batallón, sin especificar su unidad militar. Sin embargo, señaló extensamente la composición de las fuerzas peruanas que se enfrentaron algunos días después en Tarapacá. Destacando al ilustre tacneño, coronel José Miguel de los Ríos, el cual en las vísperas de la caída de Iquique, tomó el camino de 30 millas hasta llegar a Tarapacá acompañado de entusiastas civiles armados, expresando que “sus fuerzas eran pues de infantería, generalmente de raza indígena, hombres oriundos, por lo tanto, de clima muy distinto; pero a pesar de todo, capaces de estoica resistencia frente a la hambre, la fatiga y la sed” (Basadre 2005: 28). Markham, haciendo mención a las tropas peruanas sobrevivientes de San Francisco, agrego en igual sentido:

El infatigable Suárez se había adelantado a galope hasta la quebrada de Tarapacá a preparar el rancho para sus hambrientas tropas, dejando el comando a Bolognesi. Este Veterano entró el día 22 con el ejército sano y salvo en el risueño oasis, en el que hallaron, por fin, descanso y alimento. Pocos soldados en el mundo podrían haber soportados las angustias de hambre, sed, calor y fatigas que arrojaron esos pobres indios (Markham 1980:141).

El pueblo de Tarapacá, está situado en un pequeño valle, rodeado por cerros y pampas que la hacían poco visible en medio de la pampa. El mariscal Avelino Cáceres, en sus memorias lo describe como, “un pequeño pueblo asentado en el fondo de un angosto valle, donde se encuentran además los pueblecitos de Pachica y Quillahuasa, al norte de Tarapacá y las aldeas de San Lorenzo y Huarasiña al Sur” (Cáceres 1986: 89)²²⁴. Tarapacá fue un importante pueblo, donde vivían los ricos mineros del salitre, pues estaba muy cerca de las oficinas salitreras y teniendo además un rápido acceso a los productos agrícolas de los pueblos ubicados en las quebradas, además de la mano de obra indígena, siempre tan necesaria para las actividades económicas de la pampa.

La batalla de Tarapacá, transcurrió el 28 de Noviembre de 1879 y permitió develar la importancia de las tropas indígenas en el ejército peruano, ya que los historiadores peruanos han destacado la participación de algunos indígenas en las operaciones militares, en las cuales se destacó a algunos personajes como Mariano Santos, Manuel Condori y Mariano Mamani (Carpio 1991; Aparicio 2003; Basadre 2005). Sin duda, el personaje que más ha sido registrado en la historia militar peruana en la campaña del sur, fue el desempeñado por el Guardia Civil, Mariano Santos.

Este guardia civil, había nacido en Urcos y cuando comenzó la guerra estaba viviendo en la ciudad de Arequipa, trabajando como artesano. En

²²⁴ Cáceres, A. (1986). “*Memorias del Mariscal Andrés A. Cáceres : edición conmemorativa del sesquicentenario del nacimiento del Mariscal Andrés Avelino Cáceres, 10 de nov. de 1836 - 10 de nov. de 1986*”. Lima: Editorial Milla Batres.

Tarapacá, mientras las tropas chilenas del 2º de línea avanzaban por los alrededores del pueblo, las fuerzas peruanas logran detenerlos y arrebatárles el estandarte de combate, cuya acción es atribuida al guardia civil Santos, soldado de la Primera Compañía del Batallón de Guardias de Arequipa. Su acción se celebró dos meses después en las gradas de la Iglesia de San Marcos de Arica, en dicha oportunidad el contraalmirante Montero, ascendió al Guardia Civil al grado de Inspector de Distrito con un sueldo 500 soles de plata. Manuel Aparicio, ha proporcionado un detalle preciso de la ceremonia, realizada en Arica:

Los pueblos del Perú saben premiar a sus leales y valientes defensores, olvidan nunca hechos como el de este bravo soldado. La nación dará pues a Mariano Santos, la recompensa que merecen sus virtudes militares y la gloria conquistada por él, en el campo regado con la sangre de sus compañeros. Yo, por mi parte además, de recomendarlo a la consideración nacional y a la justificación del gobierno, quiero darle una prueba palpable de mi admiración, entregándole el título de inspector y 500 soles de plata, para que pueda presentarse ante sus compañeros llevando como es debido el uniforme de la clase a que lo he ascendido, en uso de las facultades consiguientes al puesto que ocupo (Aparicio 2003: 101).

Fernando Lecaros, agrega, que “gracias al arrojó de los soldados indígenas se gana la batalla” (Lecaros 1979: 43)²²⁵. Sin embargo, la victoria fue efímera, pues el ejército peruano estaba aislado, sin apoyo logístico y refuerzos, por lo que inició su retirada por la sierra, en una marcha de cerca de 602 kilómetros, pasando por pueblos como Pachica²²⁶, Mocha, Huaviña, Limacziña, Laosana, Sibaya y Macaya, para luego tomar rumbo al norte pasando por los pueblos de Sipiza, Sotoca, Chiapa y Jaiña, pasando luego a los pueblos de la sierra de Arica. El recorrido fue realizado acompañado por un número indeterminado de soldados heridos y sobrevivientes de la campaña, además de hombres, mujeres y niños, que seguían al ejército. En

²²⁵ Lecaros, F. (1979). *“La guerra con Chile en sus documentos”*. Lima : Rikchay Perú.

²²⁶ El pueblo de Pachica, días antes había sido cuartel de las divisiones de vanguardia, del Coronel Dávila y la Primera del coronel Herrera (Cáceres 1986: 89).

las “Memorias del Mariscal Avelino Cáceres: La Guerra del 1879”, el Mariscal describió los pueblos que recorrió en su viaje:

Después del largo rodeo que dimos en nuestra fatigosa marcha. En la cual empleamos veinte días, haciendo jornadas sucesivas en Pachica, Moche, Pacopilla, Zipisa, Jaiña, (donde encontramos algunos viveres enviados de Arica), Sotoca, Soga, Campiña, Moquilla, otra vez a Camiña, Nama, Esquiña, Godpa (donde se paso revista de comisario el 15 de Diciembre), Chaca y Camaraca, llegamos por fin, a Arica, el 18 de Diciembre (Cáceres 1986: 98).

Contrariamente a lo expuesto, por Gundermann y González, en la sierra de Iquique, los efectos directos de la guerra se sintieron en Noviembre de 1879, ya sea por los desordenes y saqueos generados por las tropas bolivianas que huían de la Batalla de San Francisco, como por la retirada del ejército del General Buendía, pues la ruta empleada fue la que unió desde la colonia, las desaparecidas minas de Tarapacá con la Villa Real de Potosí y Oruro. Este camino está emplazado sobre una zona geográfica compleja y accidentada, la cual solo permitió un lento desplazamiento. Además, se realizó en un periodo estacional adverso, pues no había abundancia de alimentos, por lo que se presume que la presión, sobre los pueblos de la sierra debió ser mayor para que entregaran parte o la totalidad de sus reservas de granos. En esta época, la alimentación de los soldados consistió en una ración de mote de maíz, charqui y carne de llamas (Cáceres 1986; Aparicio 2003).

La memoria colectiva de los pueblos de Chiapa y Sibaya, hacen mención al paso de Buendía por los pueblos, donde no solo se llevaron los alimentos sino también a jóvenes mestizos e indígenas, para reforzar los batallones tarapaqueños, siendo algunos de ellos participes de las campañas de Lima y la Breña. Muy pocos de estos jóvenes volvieron años después, convirtiéndose en defensores de la peruanidad en la sierra de Iquique. Parte importante de los pueblos que estuvieron en la ruta del ejército del sur, a comienzos del siglo XX se caracterizaron por la defensa ferviente de los

símbolos e identidad del Perú, ya que izaron banderas, decoraron sus iglesias con el rojo y blanco, y desafiaron la autoridad política del gobierno Chileno, sufriendo más tarde la violencia y la expulsión de sus tierras.

El valor simbólico y político del pasado peruano, debió ser igualmente importante antes de la guerra, pues desde Tarapacá emergieron hombres como el Mariscal Ramón Castilla, cuyo lugar de origen se disputan en la actualidad los pueblos de Tarapacá y Guaviña. En este último pueblo hasta el año 2005, seguía erguida la “casa del Mariscal Castilla”, esta no era más que vieja casa construida con adobes y piedras. Podríamos sospechar que se trata de una apropiación simbólica del origen de Castilla, para dotar de prestigio y poder a los actuales pueblos, pero también, cabe la poderosa posibilidad que en realidad la familia Castilla haya tenido propiedades en todos los pueblos, con la finalidad de asegurar el control de los recursos productivos.

Finalmente, debemos expresar nuestra suposición en torno al contacto de los pueblos de la sierra de Iquique con el ejército chileno. Este hecho debió ocurrir durante los primeros días de Diciembre, después de la retirada del ejército peruano y si bien, no se ha tenido acceso a fuentes documentales que lo demuestren, podemos sospechar que ocurrió lo mismo, que en muchas ciudades y pueblos del Perú, ya que se debe haber obligado a los habitantes de la sierra a pagar los “cupos de guerra”²²⁷, perdiendo estos, sus animales, granos y cualquier objeto de valor. La probabilidad que esto haya ocurrido es altísima, pues entre Tarapacá y San Francisco, en Diciembre había al menos cuatro divisiones del ejército chileno con cerca de cinco mil hombres y además, parte de estas fuerzas, persiguieron hasta las proximidades de Camiña, al alicaído ejército peruano en retirada.

²²⁷ Los ingresos más importantes con los que podía contar en el virreinato y luego en las emergentes naciones americanas fueron las rentas de aduana, el tributo de los indios y los “cupos” de guerra que levantaban los caudillos. Es lógico suponer, además, que el principal gasto que debían hacer los regímenes de entonces fue el orden interno, es decir, garantizar su permanencia en el poder. El crédito externo, por último, estaba suspendido. Así, los “cupos de guerra”, fueron un medio de recaudación y financiamiento que se empleo en las guerras de independencia y luego se institucionalizo para financiar las revoluciones y guerras civiles en las naciones de América latina. Más tarde, serian empleadas por los ejércitos chilenos en su avance en las diversas ciudades peruanas.

1.3.2. La provincia de Arica

En el inicio del presente capítulo hemos expuesto, que la ciudad de Arica ha sido un actor relevante de la historia del Perú por cerca de 80 años, pues por el transitaron ejércitos realistas, argentinos-chilenos, bolivianos, revolucionarios y constitucionales, estos últimos tratando de imponer el orden y estado de derecho. La importancia de este puerto, se fundó en el activo rol económico, que poseyó en la colonia y luego en la vida republicana, ya que por sus aduanas transitaban las mercancías bolivianas. Respecto al tema, Heraclio Bonilla menciona que para la década de los cuarenta en Arica se registra, “Un incremento artificial de las importaciones peruanas, puesto que las mercancías introducidas principalmente por el puerto de Arica sirvieron no sólo para el consumo interno del Perú sino que una fracción de las mismas fueron reexportadas por tierra hacia Bolivia” (Bonilla 1980:17).

Las políticas gubernamentales mal concebidas, la corrupción de los funcionarios aduaneros y de la administración pública en general, agravaron la situación económica de la década de 1960, a lo cual se sumó, el descenso del comercio boliviano. Todo ello, llevó al Gobierno Peruano a realizar una serie de obras públicas con la finalidad de modernizar el puerto, la aduana y finalmente, reconstruir la ciudad luego de los cruentos terremotos de 1868 y 1877. Los edificios de la Aduana, la Gobernación y la Catedral de San Marcos, son parte de este legado, los cuales han estado funcionando hasta el día de hoy. El impacto de estos progresos influenciaron tempranamente a los pueblos de la sierra, que paralelamente iniciaron la reconstrucción de sus iglesias después del terremoto, las cuales fueron terminadas entre 1880 a 1883.

El 18 de Diciembre del año 1880, las fuerzas sobrevivientes del Ejército del Sur, hicieron su ingreso a la ciudad de Arica, provenientes de

Tarapacá. En su recorrido visitaron el pueblo de Codpa²²⁸, antiguo pueblo principal del kurakazgo de igual nombre, el cual tuvo un fluido intercambio económico con la sierra, pues el valle de Codpa, fue el único productor de vinos y aguardientes en la provincia de Arica. Además de su posición geográfica intermedia, este pueblo fue un paso obligado para quienes iban o venían desde las pampas y oficinas salitreras. En este contexto, podemos suponer que las noticias de la caída de Pisagua y más tarde de la pérdida de la Provincia de Tarapacá, llegaron tempranamente a los pueblos de la sierra de Arica y a Socoroma, desde Codpa ó Arica.

Como hemos mencionado Codpa, es un productor de vinos, cuyo principal mercado estuvo en las ciudades de Bolivia y en antaño en Potosí. Sin embargo, fue un licor de alto consumo entre los indígenas, en especial en los meses de Noviembre y Diciembre, periodo en la cual se realizan los ritos de siembra de la papa ó “Pachallampe”, periodo en el que los Codpeños viajaban a la sierra con sus barricas de vino Pintatani, visitando los pueblos de Socoroma y sus “anexos” Zapahuira, Epispacha, Chusmiza o Murmuntane.

La llegada de las tropas peruanas al puerto, fue celebrada con júbilo por los habitantes de Arica, siendo luego reubicados en los valles anexos y otros trasladados a la ciudad de Tacna a unos 50 kilómetros al interior. Durante su estadía en la región el ejército fue reorganizado, pues se fusionaron varias divisiones, como el Provisional de Lima y la Guardia Civil de Iquique, que formaron el Batallón Tarapacá, bajo el mando del Teniente Coronel Ramón Zavala. Otra unidad que se formó en los primeros meses del año 1880, fue el Batallón Iquique integrado por los sobrevivientes de las Columnas Cívicas de Iquique y los Gendarmes de Tarapacá al mando del Coronel Raimundo de la Flor. Respecto a ello Andrés Avelino Cáceres en sus memorias, describió su paso por Arica:

²²⁸ El Kurakazgo de Codpa, está integrado por los pueblos de Esquiña, Livilcar, Sora y Codpa en los valles costeros. Putre, Socoroma, Belén, Pachama y Tignamar en a Sierra. En el altiplano se ubicaban Caquena, Parinacota y Guallatire.

Por nuestra parte, nos trasladamos de Arica a Tacna, tanto para efectuar la concentración de las tropas aliadas, tanto para salvar al ejército flagelado de las enfermedades que lo acosaban en el insalubre valle de Azapa, y que ocasiono más de mil bajas en nuestras tropas (Cáceres 1986: 105).

La estadía del ejército aliado en las ciudades de Arica Tacna, demando una cantidad impresionante de recursos para alimentar a las tropas, como también posibilito reforzar las diversas divisiones con hombres reclutados o enganchados en las ciudades y pueblos de la sierra. Los partes militares citados por Roger Ravines²²⁹, así lo demuestran:

Parte N° 1:

Arica, Abril 2 de 1880.
Sr. General Montero.
Tacna

El señor Puch dice que hoy deben llegar ciento veinte reses a Lluta y que no viene más.

Firma
La Torre.

Parte N° 2:

Tacna, Abril 10 de 1880.
Sr. General Montero
Arica

Señor. Acaba de mandarme a decir el prefecto que hay un tren extraordinario para esa; y como me siento mejorado voy a levantarme para irme, si es que ud. No ordena otra cosa.

En mi cuarto he recibido una comunicación del Coronel Ruiz, que dice haber nombrado interinamente comandante militar de Cairane al mayor Fidel Guerra, que las existencias que ha encontrado son 400 llamas, 400 corderos, 334 vacunos, todo en un lugar seguro; además dice que conviene nombrar comandantes militares en los pueblos de Candarave, Putina, Curibaya y el Maure; y que ha organizado una columna en la localidad para la que necesita 50 rifles con municiones.

²²⁹ Ravines, R. (1992). *"Partes oficiales de la guerra con Chile, 1880-1882"*. Lima: Editorial Los Pinos.

El expreso aguarda las órdenes de Ud., para regresarse ó sobre el día que debe hacerlo.

Firma
Manzanares

(Ravines 1992: 31-32).

Desafortunadamente no hemos podido encontrar partes militares ó informes que den cuenta documental de los contingentes militares provenientes de los valles ó sierra, los cuales presumiblemente se perdieron en los días de la Batalla de Arica. El historiador Ariqueño, Gerardo Vargas, señalo, que los restos del “ejército profesional peruano, que abatido en Tarapacá, fue unido a los bolivianos y a milicianos improvisados en la zona de Arica” (Vargas 1980: 63). La realidad de las tropas en Tacna no era distinta, Vargas expresa en su libro titulado “La Batalla de Arica”:

La caballería peruana se componía de los restos del Husares de Junín, El Guias y el escuadrón del valeroso guerrillero, Gregorio Albarracín, muy mal montados y armados. Falta mencionar todavía los 700 hombres reunidos por el prefecto Alejandrino del Solar, gendarmes, policías montados, lanceros de Tacna, Sama y Tarapacá, agricultores de Para y voluntarios de la Guardia Nacional (Vargas 1980: 68).

Emilio de la Barrera, menciono que la situación material de las tropas difería muy poco de las lamentables condiciones en que se encontraron en la campaña de Tarapacá. Además, estas fuerzas carecían de servicios y, en lo absoluto, de medios de transporte para asegurar sus abastecimientos, la única fuerza móvil, que existía era un escuadrón de Caballería del Valle de Lluta²³⁰, la cual estaba a mal traer, como las fuerzas de Albarracín (Barrera 1937; Vargas 1980). Por ende, sus operaciones eran muy limitadas y se reducían a meros patrullajes en los valles de Azapa y Lluta. Por otro lado, la unión de ambos ejércitos no estuvo exenta de deserciones y un golpe de

²³⁰ El Escuadrón Lluta, era dirigido por Lorenzo González, rico propietario del Valle y poseía cerca de 70 hombres, montados en caballos y mulas. Este cuerpo montado “fue la única tropa de caballería con que contó Bolognesi, a quien presto importantes servicios”(Vargas, 1980, p. 37).

Estado en las filas bolivianas, que depuso al presidente Daza en Tacna (Ravines1992; Vargas 1970; Cavagnaro 2003)²³¹.

La campaña de Tacna y Arica, se inicio el 8 de diciembre de 1879 con el bloqueo al puerto de Arica e Ilo y la posterior ocupación de Moquegua a fines de Abril y la destrucción de Locumba el 2 de Mayo de 1880.

El resultado adverso de la Batalla de Tacna el 26 de Mayo, dejó a la Provincia de Arica, completamente aislada, pues la provincia de Tarapacá ya había sido conquistada, el puerto estaba bloqueado y la única vía de comunicación con el norte, era la ciudad de Tacna. En esta última ciudad, el enfrentamiento de acuerdo a varias versiones, fue particularmente cruento, el testimonio del doctor Carlos Sotomayor, recopilado por el investigador Carlos Batalla²³², en su texto “Una idea, una acción: 125 años de la Cruz Roja Peruana”, son más que elocuentes:

Cuando paso el Ejército chileno, la sección volante de la 2ª que se había precisado a suspender la traslación de los heridos avanzó hasta sus primitivas posiciones y observo, con horror, que se había victimado a todos los heridos y saqueado la carpa.

Entramos a nuestras carpas – dice el director Plácido Garrido Mendivil, en su parte a la Junta Central y los pocos heridos que no pudieron ser trasladado a la Ambulancia Boliviana habían sido ultimados, sus cadáveres se hallaban entre el destrozado material de la ambulancia, los botiquines rotos y sin la mayor parte de sus envases, las camas y los víveres habían desaparecido, así como las hilas y las vendas; las camillas rotas, la bandera de la Cruz Roja revuelta en tierra (Batalla 2004: 24).

El testimonio del prefecto Alejandrino del Solar, citado por Carlos Morales en el “Calvario de Tacna”, señalo que el “capitán don Samuel del Alcazar, que comandaba la columna de campesinos de Tacna cae muerto frente a su columna” (Morales 1991:15). Destino similar tuvieron otros jefes

²³¹ Hilarión Daza fue derrocado por el Regimiento de los “Colorados” el 27 de Diciembre de 1879 y puesto en su lugar a Narciso Campero.

²³² Batalla, C. (2004). *“Partes oficiales de la guerra con Chile, 1880-1882”*. Lima: Cruz Roja Peruana.

militares y sus improvisadas fuerzas. De igual forma, son varios los testimonios que registraron la práctica del “repase”, como el declarado por el sacerdote, Carlos Escudero quien expreso, “no hubo prisioneros, no hubo heridos, ni se respetaron los grados militares ni a obispos ni sacerdotes, cosa que no ha sucedido en las guerras de países civilizados y esto lo hicieron desde el general en jefe hasta el último oficial. Obedecieron una consigna, pero esa consigna era una impiedad y acto de barbarie (Escudero 1991: 169).

Respecto a la Batalla del Campo de la Alianza, existe consenso entre los historiadores peruanos en señalar, que la derrota no solo tuvieron como factor la debilidad del ejército peruano, sino además, el desmoronamiento de las líneas bolivianas producto de la temprana huida de sus tropas y por el pobre entusiasmo de las fuerzas acantonadas en Arequipa que no auxiliaron a la ciudad de Tacna²³³. Sólo Paz Soldán, posee una visión distinta, pues acuso al gobierno peruano de no haber auxiliado al ejército aliado con refuerzos y apoyos logísticos, pues transcurridos tres meses desde el desembarco chileno en Pacocha hasta la Batalla del Campo de la Alianza, no hubo ningún tipo de ayuda al ejército peruano (Paz Soldán 1979). Respecto a la huida Boliviana, José Chaupis Torres y Emilio Rosario Pacahuala, expresaron que los contingentes bolivianos sobrevivientes al enfrentamiento emprendieron el camino de retorno a su país y ausentándose de la guerra de manera definitiva. Respecto, a ello, los historiadores bolivianos sostienen que fueron las diferencias políticas internas y la propia inestabilidad política de Bolivia, la que impidió seguir en la guerra como fueron los deseos de Narciso Campero²³⁴, no obstante, a fines de la guerra, el ejército que

²³³ El General y presidente de Bolivia Narciso Campero, condensa en la siguiente frase la causa de la derrota de Tacna: “nuestro desastre no podía ni puede atribuirse a faltas cometidas en la dirección de las operaciones, ni a imprevisión de especie alguna, sino únicamente a superioridad del enemigo en número, elementos y recursos de todo género. La frustrada sorpresa de la noche del 25, si es cierto, que fatigó inútilmente al soldado, no por esto se dejó de pelear con ardor; y en el caso de que se hubiera esperado en sus posiciones, el resultado habría sido idéntico, aunque con más daño al enemigo; cuestión de más sangre que sobraba al invasor” (Paz Soldán 1979:176). Ver: Paz Soldán, M. (1979). *Narración histórica de la guerra con Chile. Contra el Perú y Bolivia*. Lima: Editorial Milla Batres.

²³⁴ El presidente Campero, de acuerdo a los antecedentes aportados por Chaupis y Rosario, realizó denodados esfuerzos por mantener a su país leal al Perú, pues rechazó las ofertas de realizar acuerdos bilaterales con Chile.

custodiaba la ciudad de Arequipa, fue reforzada con una muy importante “dotación de cañones, rifles y municiones; así mismo, recibió varios donativos en dinero llegaron a Arequipa provenientes de la capital del altiplano” (Chaupis & Rosario 2007:155)²³⁵.

La falta de auxilio de las tropas arequipeñas, se hicieron sentir también en Arica, un telegrama de Francisco Bolognesi, así lo constato:

Arica, 30 de mayo de 1880.

Prefecto de Arequipa. Esfuerzo inútil. Tacna ocupada por el enemigo. Nada oficial recibido. Arica se sostendrá muchos días y se salvara, perdiendo el enemigo, si Leiva, jaquea aproximándose a Sama y une a nosotros.

Bolognesi.

La Batalla de Arica se inicio el 2 de junio con el cerco de la ciudad y desde el 5 de Junio, Arica sufrió el bombardeo desde las diez y media de la mañana con breves intervalos de descanso hasta el día del asalto de la plaza. Los defensores de la ciudad, están agrupados en el “Escuadrón Lluta”, las milicias de la ciudad y los Batallones: Tarapacá, Iquique, Granaderos de Tacna, Cazadores de Pierola y Artesanos de Tacna, con un total de 1600 hombres de los cuales perecieron unos mil (Lecaros, 1980, Vargas, 1980, Basadre, 2005)²³⁶.

Al igual que en la ciudad de Tacna, en Arica, de acuerdo a los informes de Basadre, Lecaros y Vargas, se produjo un “repase”, despiadado sobre la ciudad, donde las tropas sobrevivientes fueron ultimadas, además se prohibió

²³⁵ Chaupis, J.; Rosario, E. (2007). *“La Guerra del Pacífico: aportes para repensar su historia”*. Lima: UNMSM. Facultad de Ciencias Sociales.

²³⁶ Gerardo Vargas (1980) considero que las campañas del sur (Pisagua, San Francisco, Germania y Tarapacá) fueron campañas del ejército profesional peruano, pero Arica simboliza el comienzo del predominio de las milicias urbanas. De esos jefes no todos eran militares de profesión, algunos eran civiles, con grados episódicos y había hasta marinos sin barco, como la tripulación del Independencia.

la asistencia de la Cruz Roja, pues las ambulancias solo pudieron ingresar el día 9 de Junio²³⁷. Respecto al repase, Lecaros comento:

Del granaderos sólo se salvaron los pocos soldados que medicinabansé en el hospital y los que quedaron a cargo del cuartes y guardia en el muelle. El batallón “Cazadores de Pierola” corrió la misma suerte; también fue aniquilado en la ciudadela y en su retirada. Hemos dicho que el choque fue espantoso en esa fortaleza, y así fue en efecto, los atacantes cumplieron la consigna de Lagos de “Hoy no hay prisioneros”, pues a nadie dieron cuartel, ensañándose, cual hambrientos chacales, en heridos y prisioneros; masacrando horriblemente a unos y otros. (Lecaros 1979:87).

La perdida de los dos tercios de las tropas, no solo se debió al repase de los heridos, sino además, producto del fusilamiento de los prisioneros (Vargas 1980)²³⁸. En Arica se fusilo a los asilados en Catedral de San Marcos, a los refugiados en los consulados de Estados Unidos, Francia e Inglaterra y otros refugiados en oficinas comerciales europeas, donde algunos fueron quemados ó arrojados a las norias, dando muerte a más de 200 hombres en la plaza y calles de Arica²³⁹. Hubo también, saqueos e incendios a las propiedades privadas y domicilios de los habitantes de la ciudad, Paz Soldán menciono al respecto, “se pego fuego a la casa de la señora Maclean. Después de incendiada esta se continuo con otra de la esquina opuesta,

²³⁷ Bautista Alberdi, en su obra “El crimen de la guerra” de 1870, considero que esta existe cuando en los objetivos de los individuos esta “la conquista, la destrucción estéril, la mera venganza, la destrucción de la libertad o independencia de un Estado y la esclavitud de sus habitantes; en sus *medios*, cuando es hecho por la *traición*, el *dolo*, el *incendio*, el *veneno*, la *corrupción*, el *soborno*, es decir, por las armas del crimen ordinario, en vez de hacerse por la fuerza limpia, abierta, franca y leal; o en sus *resultados* y *efectos*, cuando la guerra, siendo justa en su origen, degenera en conquista, opresión y exterminio” (Alberdi 1870: 14). Alberdi, J.A. (1920). “*El crimen de guerra*”. Buenos Aires: Ediciones de la “La Facultad” de Juan Roldán.

²³⁸ Paz Soldán menciona al respecto, “algunas víctimas trataban de huir y daban vueltas por la plaza, encontrando siempre segura muerte; otras subían las gradas de la iglesia, que ofrecían un aspecto conmovedor; multitud de cadáveres yacían en la gradería, la sangre corría a torrentes; muchos paisanos lograban llegar a la puerta de la iglesia, en donde caían muertos por la traidora bala de los araucanos” (Paz Soldán 1979: 199). Ver: Paz Soldan, M. (1979). “*Narración histórica de la guerra con Chile. Contra el Perú y Bolivia*”. Lima: Editorial Milla Batres.

²³⁹ Markham señala que “todo no fue más que una espantosa carnicería. A más de 600 de la guarnición los pasaron a cuchillo, casi todo a sangre fría y después de rendidos”(Markham 1980: 268).

propiedad de los comerciantes españoles Goyeneche” (Paz Soldán 1979:199).

El 7 de Junio de 1880, no solo simboliza la caída de Arica, sino además, la completa destrucción de los restos del Ejército de Línea de Perú²⁴⁰. También, represento el temprano triunfo de Chile y el comienzo de otros tres largos años de enfrentamientos en la costa y sierra del Perú. De igual forma, fue un drama de proporciones para los habitantes de las Provincias de Tarapacá y Arica, pues la guerra alcanzo a todos los sectores de la sociedad, pues en ella participaron desde indígenas de la sierra, connotados vecinos de Arica o Iquique y extranjeros que apoyaron a las tropas peruanas ó participaron directamente en el conflicto. La culminación de la Campaña del Sur es también, el comienzo de largos años de conflictos diplomáticos e ideológicos, donde la población indígena volvió a ser protagonista de la violencia y del enfrentamiento entre el Perú y Chile.

1.3.3. Los indígenas y la guerra

En los párrafos anteriores, hemos entregado la mayor cantidad de evidencias documentadas sobre la participación indígena en las defensa de Arica, por ello, ha sido posible hallar en diversos textos y partes militares, apellidos indígenas como Mamani, Condori, Napuri, Calisaya, Catacora, Huanca, Chuquimia, Chuquimaita, Lanchipa, Alanoca, Caque, Callata, Quea, Talloca, Quelopana, Tancara, Ticona, Poma, Copaja, Mamani, Aduvire, y Ara. Además de otros apellidos que son de amplio uso entre la población indígena en el

²⁴⁰ “Los peruanos perdieron en Arica casi mil hombres, o sea los dos tercios de sus efectivos y el resto cayó prisionero. Soldados de la división de Ugarte pertenecientes a los batallones Iquique y Tarapacá que habían sido tomados prisioneros, fueron fusilados en la plazoleta de la Iglesia de Arica en cuyo piso, según se aseveró quedaron durante muchos años, huellas ensangrentadas. Hubo saqueo e incendios, ataque a consulados y muchos otros desmanes. Los excesos de la soldadesca -afirmase por los chilenos provinieron de la indignación por la creencia de que hubo empleo de las minas aún en lugares teóricamente ajenos a ellas. La matanza de heridos y prisioneros se generalizó. El Morro de Arica y la ciudad quedaron empapados en sangre peruana” (Basadre 2011: 30).

siglo XVIII en la sierra de Arica²⁴¹, tales como los siguientes apellidos²⁴²: Flores, Carrasco, Mazuelos, Maldonado, Zegarra, Zavala, Vásquez, Acevedo, Angulo, Barreda, Cayo, Loayza, Corvacho, Romero, Ochoa, Medina, Mena, Santos y Arias, entre otros. Todos ellos, correspondientes a las familias indígenas de los pueblos de Putre, Socoroma, Belén, Tignamar, Livilcar y Codpa (Vargas 1925). En este contexto, Jorge Basadre, considero que los defensores de Arica no han sido estudiados, ya que nada se sabe de los oficiales jóvenes y soldados. Para el historiador tacneño, “ellos eran exponentes genuinos del pueblo tacneño, tarapaqueño o ariqueño. La batalla de Arica fue, en realidad, un drama cuyos protagonistas anónimos incluyeron a gente trabajadora y representativa de distintas clases sociales” (Basadre 2011: 31)²⁴³.

Al igual que en Tarapacá, los efectos de la guerra en la zona son inmediatos, pues la población indígena de la sierra, debió socorrer al ejército peruano en alimentos, animales de Lluta y aguardiente desde el valle de Codpa, como se menciona en los partes militares. Además, sufrir el saqueo de sus bienes por parte de las fuerza bolivianas, que abandonaron el campo de Batalla en Tacna y salir camino a La Paz por Tarata y los altos de Arica.

Otros efectos de la caída de Arica, tienen que ver con surgimiento de una memoria colectiva de la guerra, pues los socoromeños que viven en Lluta, recuerdan el enfrentamiento de peruanos y chilenos en el pueblo de Poconchile, donde sus versiones de los hechos se presentan con conflictos narrativos, pues expresan una doble condición de vencedores-vencidos y tal vez con cierta reelaboración de los hechos pues algunas de sus historias poseen mezcla de heroísmo y tragedia. Algo similar, ocurre en el pueblo de Camarones, donde aún se conserva la casa donde Hilarión Daza realizó su Consejo de Guerra, el cual daría paso a la contra marcha y abandonó de las

²⁴¹ Revisita a los Altos de Arica (1772-1773), realizada por el corregidor Demetrio Egan.

²⁴² El historiador Ariqueño Carlos Vargas, en su libro “La Batalla de Arica” entrega detalladamente el desarrollo de este enfrentamiento, entregando además, un listado completo de los efectivos del ejército peruano.

²⁴³ En http://www.unjbg.edu.pe/libro/Basadre/la_Verdadera_epopeya/epopeya_cap5.pdf

fuerzas peruanas y bolivianas que combatían en la Provincia de Tarapacá. Estos elementos debieron constituir un poderoso estímulo para la consolidación de la identidad nacional del Perú en la región, tal como mencionamos anteriormente.

Los antecedentes evidenciados, permiten presentar una visión del “indio” opuesta a la reportada por Ricardo Palma, quien los consideró como una “raza abyecta y degradada” culpable de los desastres militares, pues en Tacna, Arica y Tarapacá, los indios constituyeron el alma de las fuerzas peruanas que se batieron hasta la desaparición del Ejército del Sur. Un elemento adicional que viene a relevar el rol de la población indígena en la sociedad peruana y en el conflicto fue la declaración de Nicolás de Piérola como gran “Protector de la Raza Indígena”, si bien esta fue una declaración política y moral, tuvo poca o escasa aceptación en la elite del Perú, pero en las provincias rurales y especialmente en el sur del país, esta proclama tuvo un profundo impacto moral y psicológico en las milicias locales que estuvieron integradas por indígenas²⁴⁴. Basadre considero que esta proclama hacía recordar a los peruanos en general, al peruano olvidado, el indígena. Implicando además, el reconocimiento de que en la pugna entre el pobre y el poderoso, el Estado debe intervenir en favor de aquél, ósea masa indígena. Sobre todo, señalo el autor, que “desde el punto de vista militar, era un ensayo de atraer hacia el gobierno peruano, y por consiguiente, contra el invasor, la simpatía de la población de la Sierra, necesaria para la defensa nacional” (Basadre 2011:4).

²⁴⁴ "En el caso de castigo por daño inferido a un habitante del país, la circunstancia de pertenecer éste a la raza indígena será considerada como agravante para la aplicación de la pena". Y también: "Toda servidumbre o contribución exigida al indio y no impuesta a los demás será considerada como de daño público y, como tal, comprendida en el artículo 8º del Estatuto Provisorio". Este artículo entregaba a la jurisdicción militar y castigaba con la pena capital la traición a la Patria, la cobardía e insubordinación militares, la desertión en campaña, el peculado, la prevaricación, el cohecho, la defraudación de bienes públicos, el homicidio premeditado y alevoso y el bandolerismo. Los párrocos en sus respectivas doctrinas debían, por tres veces a lo menos, dar lectura solemne al decreto aquí comentado, cuya publicación en quechua y aymará fue ordenada de manera especial" (Basadre 2011: 4). En http://www.unjbg.edu.pe/libro/Basadre/la_Verdadera_epopeya/epopeya_cap6.pdf

La participación indígena en Arica y Tacna, tiene su origen en las tempranas vinculaciones con las dinámicas políticas del Perú republicano, lo cual les permitió tener un rol más activo en las diversas revoluciones y contrarrevoluciones, ya sea como actores obligados por las “levas” como también por el forjamiento de un tejido social y político permanente entre la élite indígena y las autoridades políticas de Arica ó Tacna. A lo anterior, se le suma la proximidad de los pueblos de la sierra con la costa y la funcionalidad que poseyeron al estar ubicadas en las rutas comerciales que unían Arica con Bolivia, por lo cual, una realidad separada y distante no era posible por la doble dependencia entre los indígenas y la sociedad peruana, tanto en los años de crecimiento y expansión económica como en los tiempos trágicos de la guerra.

La población de las Provincias de Arica y Tacna, además de las de Tarapacá, han poseído una realidad muy distinta a la existente en el centro del Perú, ya sea por las relaciones de índole político y social, como por las características naturales de la región. En esta zona no existía el gamonalismo ni la gran hacienda, las pocas haciendas estaban ubicadas en la costa y eran insalubres por la abundancia de insectos anofeles, que imposibilitaban grandes concentraciones humanas. El indígena es dueño de pequeñas propiedades en los valles y principalmente en la sierra, teniendo una económica autárquica, que complementa con el comercio y la arriería, por lo cual no se presentan las profundas divisiones sociales y étnicas que existen en el Mantaro u otra región del centro del Perú.

En este sentido, la clasificación entregada por Nelson Manrique, entorno a las etapas de interés indígena en la guerra presenta algunas variaciones, pues es posible encontrar un creciente interés en la guerra, tanto por las influencias de la identidad peruana como por la construcción de una conciencia étnica que consideraba a los chilenos como una amenaza a los intereses de su pequeña patria, el proceso en sí, permitió la afloración de una peruanidad que estimulo los máximos sacrificios, tanto en Tacna como en

Arica. Respecto a la participación limitada, esta no es evidente, pues los reportes militares así lo corroboran. Sin duda los efectos de la guerra y la aplicación de la “Schrecken krieg” ó la guerra del terror, generaron una conciencia antichilena, que permitió consolidación de una élite indígena reaccionaria y proclive al Perú, que desafió a las autoridades chilenas por cerca 30 años, sucumbiendo sólo cuando es eliminada o expulsada a partir de 1918 en adelante. Respecto a una campaña anti colaboradores ó terratenientes no es posible hallarla por las razones ya descritas hasta 1918.

La aplicación de la idea de “Schrecken krieg” posee dos fundamentos principales para nuestra zona de estudio²⁴⁵. La primera de ellas, hace mención a la rudeza y brutalidad que expresaron las tropas chilenas en Tacna y Arica, las que están motivadas por la sensación de derrota y despojo que sufrieron en Tarapacá y por que se buscaba doblegar al Perú a nivel máximo, provocando el terror entre la población de manera que el gobierno peruano entregará de manera incondicional del territorio conquistado, tal como lo expreso el Ministro de Guerra y Marina de Chile, Rafael Sotomayor.

En segundo lugar, se debe tener en cuenta que el grueso de las tropas chilenas, son tropas veteranas que llevan 20 años luchando y conquistando las tierras mapuches, cuyos excesos cometidos siguen generando controversias y complicaciones para las actuales autoridades políticas. Entonces, el “indio” peruano, fue visto como un subhumano y reducido a una mínima expresión, pues este era el enemigo, que debía ser vencido sin escatimar los métodos. Por ello, la práctica del repase y la ejecución de los prisioneros de guerra, era un poderoso mensaje político y racial, para doblegar la resistencia peruana. Esta actitud de Chile se expreso con firmeza, en aquellos días de ajeteo diplomático del gobierno norteamericano, que busco el término del conflicto en las vísperas de la caída de Tacna.

²⁴⁵ En español Schrecken krieg, significa Desastres de la Guerra o los horrores de la guerra.

Finalmente, se debe mencionar que la guerra en la costa, se expandió rápidamente al interior de la provincia a fines del mes de Junio, cuando las tropas chilenas seguían a los sobrevivientes y evadidos de Arica en dirección a los pueblos de la sierra. Tarata, Palca y Candarave, fueron atacadas a partir del 16 de Julio, estando estos pueblos ubicados a una distancia no superior a los 40 kilómetros de Putre, Socoroma y Tacora. Por ello, es imposible que estos pueblos no hayan sufrido entre Junio y Julio el paso del Regimiento de Caballería “Lautaro” ó el Regimiento de Zapadores “Atacama”. Estas unidades irrumpieron en la sierra buscando a soldados peruanos, los guerrilleros de Albarracín y otros montoneros, además del cobro de los “cupos de guerra” y mojonazgos por concepto de venta de productos en las plazas y caminos. Los acontecimientos de la Quequeña o Yarabamba, donde se cometieron una serie de abusos y excesos en la campaña arequipeña, debieron presentarse con mucha similitud en contra de la población indígena de la sierra de Arica.

2. Peruanidad y Chilenización: identidades nacionales en conflicto

2.1. El tratado de Ancón y las “provincias cautivas”

A partir del mes de Junio hasta fines de Octubre de 1880, la campaña militar se realizó en los distritos rurales de las ciudades de Arica y Tacna, como mencionamos en el punto anterior, es muy probable que los escuadrones de los regimientos “Lautaro” y “Zapadores de Atacama”, recorrieran la sierra de Arica, como lo hicieron en los pueblos del interior de Tacna y en este caso particular Socoroma debió pagar los “cupos de guerra”, muy elevados junto a Putre, debido a la riqueza agrícola de sus valles y la existencia de una ganadería equina y ovina de importancia.

Por otro lado, en este corto periodo de tranquilidad en la costa (Junio - Noviembre) se intentó instalar una mesa de negociación para poner fin a la

guerra y dirimir el destino de las provincias peruanas ya conquistadas. Estas negociaciones se materializaron en el Mes de Octubre, mes en el cual el embajador Norteamericano en Santiago de Chile, Osborn auspició la Conferencia de Arica a bordo del buque Lackawanna. Esta conferencia reunió a los delegados chilenos, peruanos y bolivianos para intentar un acuerdo sobre el destino de los territorios conquistados, participando también los embajadores estadounidenses con asiento en Lima y en La Paz²⁴⁶.

Las condiciones impuestas por Chile fueron concretas para el Perú, la cesión incondicional del territorio de la Provincia de Tarapacá y la adquisición de las provincias de Moquegua, Tacna y Arica, por un monto de 20 millones de dólares, a lo cual el Perú, se negó rotundamente. Los escasos avances en las negociaciones motivaron que los delegados chilenos y bolivianos, pudieran abrir una mesa de negociación directa a expensas del Perú, la cual fue más tarde rechazada por el Presidente Narciso Campero.

En el mismo contexto de las negociaciones, Heraclio Bonilla, señaló, que la conferencia de Arica, estaba destinada al fracaso, además se evidenció las contradicciones de los embajadores norteamericanos en Bolivia, Perú y

²⁴⁶ El documento presentado por el plenipotenciario chileno dice "Minuta de condiciones esenciales que Chile exige para llegar a la paz, presentado por los Plenipotenciarios chilenos a los plenipotenciarios Peruanos y bolivianos, en la conferencia celebrada a bordo del buque americano "Lackawanna" a 22 de octubre de 1880":

Primera: Cesión a Chile de los territorios del Perú y de Bolivia que se extienden al sur de la quebrada de Camarones, y al oeste de la línea que en la Cordillera de los andes separa al Perú de Bolivia, hasta la quebrada de Chacarilla, y al oeste también de una línea que desde este punto, se prolongaría hasta tocar la frontera con Argentina, pasando por el centro del lago Ascotán. Segunda: Pago a Chile por el Perú y Bolivia solidariamente la suma de veinte millones de pesos, de los cuales cuatro serán cubiertos al contado.

Tercera: Devolución de las propiedades de que han sido despojadas las empresas y ciudadanos chilenos en el Perú y Bolivia.

Cuarta: Devolución del transporte Rimac.

Quinta: Abrogación del tratado secreto celebrado entre Perú Bolivia en el año de 1873, al mismo tiempo sin efecto ni valor alguno las gestiones practicadas para procurar una confederación entre ambas naciones.

Sexta: Retención, por parte de Chile, de los territorios de Tacna, Moquegua y Arica, que ocupan las armas chilenas, hasta tanto se hayan dado cumplimiento a las obligaciones a que se refieren las condiciones anteriores.

Séptima: Obligación de parte del Perú de no artillar el Puerto de Arica cuando le sea entregado, ni en ningún tiempo y compromiso de que en lo sucesivo ser puerto exclusivamente comercial.

Chile, pues apoyaban las mociones de los países donde estaban designados, generando reproches y acusaciones de los embajadores Adams (Bolivia) y Christiancy (Perú) en contra de su par en Chile, ante el Secretario de Estado Evarst, quien opto por reprobador la actitud de Osborn. Bonilla expreso sobre el tema:

El Sr. Adams y el Sr. Christiancy, embajadores norteamericanos ante Bolivia y el Perú respectivamente, consideraron que la mediación norteamericana fue ineficaz por la actitud del embajador Osborn quien, a juicio de ellos, hizo de los representantes norteamericanos meros observadores. El secretario Evarst reprochó esta actitud de Osborn, en una carta cuya copia fue presentada en los países en conflicto. La reacción chilena a la intervención norteamericana no se hizo esperar. El periódico "La Patria" de Valparaíso resumía en su titular "Una mediación tan absurda como peligrosa" (Bonilla 1980: 161).

Fracasada la Conferencia de Arica, se produjo el cambio en la administración norteamericana con la llegada del Presidente Garfield, iniciándose una política más persuasiva que favorece el rol de Estados Unidos frente al Perú, pues incorporó en su política el establecimiento de la "paz" sin cesión territorial, generando con ello, las desconfianzas al interior de la administración chilena. Esta política persuasiva llevada a cabo por el Presidente Garfield y el Secretario de Estado Blaine (sucesor de Evarst), evito además, la intervención directa de los británicos y franceses por sus intereses económicos en la pampa salitrera y la costa central del Perú, donde había importantes cantidades de guano y otras concesiones económicas.

Las posiciones inflexibles de las partes en conflicto, motivó el reinicio de la guerra, tornándose esta más violenta y traumática en las campañas de Lima, la costa norte y la Breña. La Guerra del Pacífico, 1879-1884, no sólo configura los ámbitos coyunturales en que se desenvuelve el enfrentamiento, sino también da cuenta de los distintos avances que habían logrado ambos países en el desenvolvimiento de problemas comunes.

La Guerra del Pacifico llego a su fin el 20 de Octubre de 1883, fecha en la cual se firmo el Tratado de Ancón. Sin embargo, este tratado no represento

el fin del conflicto en los hechos, pues este se prorrogó hasta 1884, año en el cual, las tropas del ejército chileno se retiraron del interior del Perú, donde Andrés Avelino Cáceres y las guerrillas indígenas siguieron luchando en contra de las tropas chilenas en las extensas provincias andinas. Según Nelson Manrique, el conflicto estuvo mediado por la existencia de una serie de conflictos e intereses de capitalistas y burócratas, que provocaron un desenlace adverso al Perú y para ello, cita las palabras de Andrés Avelino Cáceres, que en su carta de noviembre de 1883, un mes después del a firma del tratado, afirmó que el elemento de “los capitalistas compuesto de comerciantes enriquecidos con la fortuna pública y el segundo elemento compuesto por empleados civiles y militares sin talento y sin carácter, encumbrado en su propia miseria” (Manrique 1981: 23). Agregando, que durante el peor infortunio del Perú, había encontrado sus mejores defensores en el corazón en los pueblos indígenas y campesinos²⁴⁷.

La existencia de estas contradicciones generó a lo largo del conflicto una alianza entre las clases dominantes del Perú con las fuerzas de ocupación, pues los ricos hacendados y comerciantes recurrían a las tropas chilenas para proteger sus vidas e intereses de las amenazas de los levantamientos indígenas, negros y chinos. Esto, según Rolando Pachas, obstaculizó “la organización de la resistencia al enemigo chilenos; de modo que son estas contradicciones, más que la discutida superioridad militar” (Pachas 2003: 218).

Al igual, que en las negociaciones de Marzo de 1879 y Octubre de 1880, Arica, siguió siendo el punto de desencuentro entre las naciones aliadas y Chile, pues para los tres actores Arica represento un punto estratégico en el comercio y la economía en general, por lo cual su posesión y control no era

²⁴⁷ Rolando Pachas en “La Guerra Con Chile y La Destrucción del Sur Medio”, estableció que “después de la guerra los grandes beneficiados fueron las clases dominantes modernizantes quienes a través del despojo y la usurpación de los bienes del campesinado, fortalecieron y consolidaron su poder económico y social, y posteriormente político, ya que los campesinos perdieron sus pequeñas propiedades” (Pachas 2003: 246).

negociable. Por lo tanto, este fue el marco en el cual se elaboro el Tratado de Ancón.

Los aspectos centrales del tratado tuvieron relación con la posesión de los territorios peruanos, los cuales se expresaron en los artículos número dos y tres, que definieron el estatus de las provincias del sur del Perú. Respecto a la provincia de Tarapacá el tratado establece en el artículo número dos establece:

La Republica del Perú cede a la Republica de Chile, perpetua e incondicionalmente, el territorio de la provincia litoral de Tarapacá, cuyos limites son: por el norte, la quebrada y río Camarones; por el sur, la quebrada y río del Loa; por el oriente, la Republica de Bolivia; y, por el poniente, el mar Pacifico. (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1924: 4).

En relación a las Provincias de Tacna y Arica se menciona:

El territorio de las provincias de Tacna y Arica que limita, por el Norte, con el río Sama, desde su nacimiento en las cordilleras limítrofes con Bolivia hasta su desembocadura en el mar, por el Sur, con la quebrada y el río de Camarones, por el Oriente, con la Republica de Bolivia; y por el poniente con el mar Pacífico, continuara poseído por Chile y sujeto a la legislación y autoridades chilenas durante el termino de diez años, contados desde que se ratifique el presente tratado de paz. Expirado este plazo, un plebiscito decidirá en votación popular, si el territorio de las provincias referidas queda definitivamente el dominio y soberanía de Chile o si continúa siendo parte del territorio peruano. Aquel de los países a cuyo favor queden anexadas las provincias de Tacna y Arica, pagara otros diez millones de pesos, moneda chilena de plata, o soles peruanos de igual ley y peso que aquella. Un protocolo especial, se considerara como parte integrante del presente tratado, establecerá la forma en que el plebiscito debe tener lugar, y los términos y plazos en que haya de pagarse los diez millones por el país que quede dueño de las provincias de Tacna y Arica (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1924: 4-5).

El Tratado de Ancón fue ratificado en el año 1884, coincidiendo con la retirada de las tropas chilenas y el traspaso completo de la soberanía al régimen del presidente Miguel Iglesias. Una vez consumado la firma del

tratado en los parlamentos de ambos países, este fue de conocimiento de los miles de peruanos que vivían en las antiguas provincias peruanas, siendo rechazadas en sendos memoriales que hicieron llegar a Lima. La declaración Tarapaqueña estipulo lo siguiente:

Los abajos suscritos naturales del departamento de Tarapacá; por todas las generaciones y los demás que se desprenden de nuestro perfecto derecho, protestamos a la faz de América y del mundo entero, en nuestro nombre y el de nuestros hijos y de las generaciones futuras. Primero: no reconocer ni aceptar como valido ningún tratado que celebre el Perú en el que se estipule la cesión de nuestro departamento a Chile ni a ningún otro estado, sea cual fuere el gobierno peruano que lo celebre y la fuente de donde dimane su seguridad. (Morales 1991: 82).

El sociólogo Iquiqueño, Sergio González, haciendo mención a la declaración y a sus autores señaló, que todos eran conocidos tarapaqueños de la época, algunos de rancios apellidos coloniales y otros empresarios vinculados a la explotación de la plata, el guano y el salitre (González 2004). La sociedad peruana en Tarapacá, fue muy influyente en materia política, pues tras de sí, estaba la riqueza del salitre y el guano. Un tercer punto de la carta de protesta confirma nuestro argumento, pues señalaron:

No aceptar la apelación a la voluntad de los habitantes de nuestro departamento, sino se consulta exclusivamente a los ciudadanos nacidos en su territorio, únicos que pueden disponer de sus futuros destinos y que ello se verificará con absoluta libertad (Morales 1991: 83).

Los firmantes del memorial fueron Fernando Arrendondo, Felipe Romero, Pedro Zavala, R. Morales Bermúdez. E. Osorio, Rómulo Peñaranda, Manuel J. de Loayza, Juan Albarracín, Idelfonso Loayza, Bruno Quiroga, Alejo Mollo, Desiderio Loayza, M. Rodríguez, José Mamani, Emilio Albarracín, Ciriaco Oviedo, Felipe Higuera, Claudio Albarracín, Manuel Mamani, Maximiliano Saavedra, José Molina, Belisario Santibáñez, Vicente Rocha y

Mariano Alcedon, entre otros (Morales 1991)²⁴⁸. Respecto a los firmantes Sergio González, omite mencionar a los indígenas, a pesar de citar en el mismo orden a los firmantes del memorial.

Las declaraciones de los tacneños y ariqueños, fueron igualmente contundentes, señalando:

Acordamos protestar solemnemente de la cláusula del tratado en la cual se estatuye la posesión por diez años de nuestras provincias a la republica de Chile, por faltar dicha cláusula a los principios absolutos de honor patrio, razón y justicia sobre los que se basan los preceptos del derecho internacional. Acordamos permanecer fieles a la nación peruana, acatando sus leyes reconociendo sus autoridades legitimas. Constituidas, soportando las cargas que nos impongan y unidos siempre al Perú nuestra patria seguir junto con el la suerte que la providencia le tenga reservada (Morales 1991: 83).

En Lima, otra carta firmada por José Pizarro, Augusto Albarracín y Manuel Marca, entre otros, todos ellos originarios de Tacna y Arica, rechazaron de manera unánime la cláusula tercera del tratado.

El propio tratado estableció como condición la elaboración de un protocolo de acuerdo para realizar el plebiscito en las Provincias de Tacna y Arica. Sin embargo, transcurridos los “diez años” del tratado, en 29 de Marzo de 1894, el plebiscito no llego a diseñarse y menos concretarse, dando inicio a varios años de enfrentamiento jurídico entre las cancillerías, pues para el Perú el Tratado había expirado y los territorios debían volver a la soberanía del Perú ante el nulo avance en el diseño del plebiscito y protocolo, dicho fundamento, fue avalado por Carlos Téllez en 1925²⁴⁹, denominándola la “tesis de la mera ocupación” (Téllez 1925: 40). El gobierno chileno, por el contrario considero que no había un periodo acotado de tiempo para la realización del plebiscito en el territorio, además, las propias ambigüedades del acuerdo de paz permitieron distintas interpretaciones. Por ello, el propio

²⁴⁸ Morales, C. (1991). *“El Calvario de Tacna 1879-1929”*. Lima: Ediciones Alfa.

²⁴⁹ Téllez, C. (1925). *“La cuestión de Tacna y Arica”*. Lima: Editorial Cervantes.

tratado, permitió entender que Tacna y Arica estaban bajo la soberanía chilena, pero seguían siendo peruanas de tal modo se sustentaba “el legítimo derecho de ambos países por ese territorio” (González 2004: 28)²⁵⁰.

Al cumplirse los 10 años del Tratado de Ancón, surgieron entre la elite limeña, los cuestionamientos al tratado, pero la insostenible situación financiera del país hizo imposible sostener dicho planteamiento, lo cual Chile conocía perfectamente. En este, estado de situación el 27 de Marzo de 1894, fecha que expiraba el plazo para el plebiscito, el Ministro Ramón Ribeyro, hizo constatar en una nota al gobierno chileno, la protesta de Lima por no haberse cumplido la tercera cláusula del tratado. La respuesta chilena fue inmediata, pues solicitó una prórroga para mantener la ocupación de Tacna y Arica, dicha ampliación de plazo no fue concedida por el gobierno peruano, que comenzó a demandar la devolución de las provincias cautivas e iniciando el llamado “problema del Pacífico”.

En este contexto político, se desarrollaron intermitentes intentos por resolver la situación de “Tacna y Arica”, sin la obtención de ningún resultado concreto hasta la firma del “Protocolo de Arbitraje” en el año 1922. Pero mientras, las negociaciones estaban detenidas, Chile inició un proceso de Chilenización, que abarcó desde una Chilenización simbólica a la práctica del terror y crueldad, la cual remeció a la sociedad peruana y provocando la alarma de las legaciones extranjeras en la región.

2.2. La Chilenización como concepto

Chile proclamó su independencia el 12 de Febrero del año 1818, después de ocho años de enfrentamientos con las tropas realistas y luego sufrió los efectos de la anarquía, pues entre 1818 a 1830 probó suerte con cinco constituciones y un intento federal, que culminó con una guerra civil, que enfrentó a liberales y conservadores. El triunfo de las fuerzas

²⁵⁰ González, S. (2004). *“El Dios Cautivo. Las Ligas Patrióticas en la Chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)”*. Santiago: Ediciones LOM.

conservadores, integradas principalmente por antiguos realistas consolidó un orden constitucional fuerte y centralizado en la persona del presidente de la república.

El fin del conflicto interno implicó la recuperación de la agricultura y el surgimiento de una próspera plutocracia, la cual adquirió su riqueza en torno a la minería de la plata y el cobre en las provincias del norte del país. Más tarde, se le sumó la minería del carbón, en la actual región del Bío-Bío, la cual fortaleció el proceso de industrialización. En este contexto, el país, vivió periodos de crecimiento económico jamás vistos en el pasado, además, se produjo la llegada de importantes intelectuales europeos y latinoamericanos, que difundieron los principios del liberalismo político. No menos importante en la época fue la llegada de los comerciantes y técnicos británicos que se instalaron en los puertos mineros y en Valparaíso, además de ser el personal calificado, que impulsó la revolución industrial en Chile.

En este contexto, se produce la convergencia del capitalismo y la tecnología, planteada por Benedict Anderson, pues las fuerzas intelectuales que se gestaron a partir de 1842, expresaron en la literatura la identidad del Chile central, siendo esta etapa en la que el país comienza a darle forma a su comunidad imaginada, la cual preparó el escenario de la nación moderna que se enfrentó al Perú y Bolivia en 1879.

En este contexto, el nacionalismo chileno y posteriormente la propia Chilenización, al momento de producirse la “Guerra con España”, aun estaba en gestación, pues los ejércitos de mar y tierra de Bolivia, Chile, Ecuador y Perú, actuaron como un solo cuerpo en defensa de su integridad territorial, generando espacios de diálogos y acuerdos sobre las diferencias limítrofes y actividades económicas existentes. Esta guerra y las influencias europeas dio a luz al nacionalismo chileno, que se expresó con todo vigor en la Guerra del Pacífico.

De acuerdo al párrafo anterior, se hace necesario abordar brevemente los aspectos centrales del nacionalismo desde la perspectiva de Hobsbawn, Hastings y Anderson, para luego poder conceptualizar el proceso de Chilenización.

En este sentido, Eric Hobsbawn, considero que el nacionalismo es una construcción que permite la creación de la “nación” y por ende debe ser entendido como un principio que afirma la unidad política y nacional, amparando además, la organización y las obligaciones existentes al interior de ellas. De igual forma, el nacionalismo, cuando esta orientado hacia la derecha, genera rechazo y eliminación de minorías e impulsado, además a las clases medias, para lograr su consolidación social y política. El autor agrega además, que el nacionalismo, que a “veces toma culturas que ya existen y las transforma en naciones, a veces las inventa, ya menudo las destruye” (Hobsbawm 1992: 8)²⁵¹.

Por lo tanto, es posible sostener que donde existe una nación, cada uno de los individuos que la integran van construyendo una conciencia y experimentaron un sentimiento de pertenencia a una colectividad nacional. Por ello, la conciencia y sentimiento, trascendieron en el siglo XIX a los individuos y tomaron formas colectivas ante un determinado imaginario de identidad y cultura.

Adrián Hastings²⁵², discrepo de Hobsbawn, por la visión economicista de este último, pues genero una visión que no permitió comprender los procesos que surgieron en torno a la diversidad étnica, como lo fue la realidad escocesa, la cual se expreso en la controversia con Tom Nairn. También, rechazo el periodo que da origen al nacionalismo, pues considero que surge tempranamente en el siglo XVI y no a fines del siglo XVIII ó comienzos de XIX, como lo propusieron Hobsbawn y Anderson. Para el autor son las

²⁵¹ Hobsbawm, E. (1992). *“Naciones y nacionalismo desde 1780”*. Barcelona: Editorial Crítica.

²⁵² Hastings, A. (1997). *“La construcción de la nacionalidad: etnia, religión y nacionalismo”*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

experiencias, el uso de una lengua vernacular, las prácticas religiosas y la vivencia de una guerra, como en el caso de la resistencia galesa, irlandesa y escocesa al avance inglés o algún otro tipo de experiencia unificadora, la que permitió la creación del nacionalismo en gran breaña.

Hastings establece que existen dos tipos de nacionalismo, el nacionalismo basado en el Jus Solis y el cimentado en el Jus Sanguinis; el primero fundamenta la nacionalidad en el compartir un territorio común, el segundo en tener un supuesto origen étnico común.

Contrariamente a Hastings, Benedict Anderson²⁵³, señaló que el nacionalismo nace a partir del siglo XVIII y profundizando sus principios con la adopción de los principios nacionales que se generaron en la revolución francesa y la consolidación del capitalismo en la Europa moderna. Este proceso es el que permitió la identificación del corpus de nuestra discusión, pues para Anderson “la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo” (Anderson 1993:19).

En este aspecto, en el siglo XIX Chile, tiene un contenido étnico uniforme que se fundamenta en la existencia de una población mayoritariamente mestiza, la cual fue motivo de alabanza literaria a partir de la eclosión cultural de 1842. Entonces, este periodo construyó un pasado común y exclusivo de tal modo que las características no se limitaron sólo a una lengua o a una cultura singular, sino también a una tradición secular construido con un rigor histórico. Creándose así la idea de un pueblo y cultura chilena que había existido como tal desde la conquista, lo cual tiene concordancia con los planteamientos de Gellner (2001), quien considero que la nación como tal es la adhesión voluntaria y la identificación personal²⁵⁴.

²⁵³ Anderson, B. (1993). “*Comunidades imaginadas : reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*”. México, D.F. : Fondo de Cultura Económica.

²⁵⁴ Will Kymlicka, proporciona una definición menos subjetivista y no niega para la nación una existencia de facto en la realidad. Para él se trata de “una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio determinado y que comparte una

En los párrafos anteriores, hemos mencionado que el nacionalismo chileno, surgió durante en la segunda mitad del siglo XIX, a partir de la guerra con España y principalmente con las campañas de conquista de la Araucanía, este último hecho generó la experiencia necesaria para la consolidación de una conciencia y sentimiento nacional, pues se combatió en tierras de feroces indios bárbaros en las selvas de Valdivia y la Araucanía. Benedict Anderson, estableció que la existencia del nacionalismo oficial, se expresó en la existencia de una agenda política, que se elabora para lograr el control pleno de un indeterminado espacio territorial y cultural. Para el autor, la clave para la ubicación del “nacionalismo oficial”, es la fusión voluntaria de la nación al poder de la elite política o la dinastía de una monarquía.

Los aportes de Benedict Anderson, nos dirigen necesariamente a comprender los mecanismos que posibilitaron la expresión del nacionalismo en Europa y Asia. En este sentido, el uso de una lengua obligatoria en las escuelas estatales, durante el proceso de “rusificación” del báltico, fueron parte central de los objetivos políticos de los Romanov, los cuales actuaron inspirados en el liberalismo político de la Francia post revolucionaria. Por lo tanto, la consolidación del nacionalismo, requiere necesariamente del fortalecimiento de su identidad y conciencia nacional, en base un sistema moderno de educación. La cual se expresa con forma de obligatoriedad como el generado por la dinastía Meiji ó Chulalongkorn, citado por Anderson, que para el caso Chileno se expresa en la apertura de la “Universidad de Chile” (1842), la “Fundación de la Escuela Normal de Preceptores” (1854), la dictación de la “Ley Orgánica de Instrucción Primaria” (1860) y la fundación de 500 colegios y liceos entre 1851 a 1861, representando la consolidación del “nacionalismo oficial” en Chile.

En las vísperas de la “Guerra del Pacífico” Chile, ya ha institucionalizado una política de educación primaria obligatoria que es administrada por el Estado, de igual forma controla la emisión de una historia

lengua y una cultura diferenciadas” . Es obvio que es necesario un componente subjetivo, pero no en el sentido que se lo da Gellner.

oficial que resalta los triunfos militares en contra de antiguos adversarios, siendo estos los cimientos del nacionalismo, que se expresó con el nombre de “Chilenización”. La aplicación de esta forma de “nacionalismo”, fue utilizada de manera sistemática durante la conquista de la Araucanía. Por ello, es necesario diferenciar la “Chilenización de la Araucanía” de la “Chilenización de Tacna y Arica”, pues la primera de ellas, se construyó teniendo en cuenta, que el “Mapuche” es un indígena que representaba a una minoría, que estuvo destinada a la adopción de valores culturales de la sociedad chilena, es decir, se convierte en un sujeto subalterno, que a sido derrotado y asimilado, no teniendo ningún otro tipo de opción, más que la integración.

Refiriéndose a la tema del nacionalismo, Sergio González, autor del “Dios Cautivo”, expresó que la Chilenización en Tarapacá hasta 1910 se expresó con la forma de un estado de derecho, pues en el territorio existieron periódicos, colegios, imprentas, logias masónicas, clubes, etc. Administrados y frecuentados por peruanos. Sin embargo, agregó que el General Patricio Lynch fue una de las primeras autoridades políticas de Chile en Tarapacá que usó un claro criterio político al señalar que:

Considero que por ahora se hace necesario la apertura de cuatro escuelas: una de hombres i una de mujeres en Iquique, una alternada en Pisagua i otra de la misma clase en la Noria. Fuera de lugar me parece hacer presente a Us., al proponer esta medida, la conveniencia que envuelve su adopción para hacer simpática nuestra ocupación militar a la masa del pueblo. Es en la escuela pública de instrucción primaria donde deben naturalmente acercarse i entenderse los elementos de nacionalidades diversas que forman la gran mayoría de las poblaciones de este territorio. Y es allí, también donde concluirán por chilenizarse los criollos de estas poblaciones (González 2004: 30).

Considero necesario relevar la importancia política de la declaración de Patricio Lynch, pues cuando pronunció las palabras arriba mencionadas estaba ejerciendo la función de “Comandante de Armas y Gobernador Marítimo de Iquique”, labor que realizó desde noviembre de 1879 hasta mediados de 1880. Periodo en el cual, además realizó la puesta en marcha

de administración de los territorios recién conquistados, mediante la división del territorio en dos secciones longitudinales, la primera de ellas abarcó la costa y la pampa salitrera y la segunda el territorio cordillerano. La costa quedó sometida a un régimen civil y la cordillera bajo autoridades militares. En este contexto, cabe preguntarse ¿Cuáles eran las motivaciones de Lynch por organizar la administración pública de Iquique y qué lo llevaba a sugerir la idea de “chilenizar” a la población criolla (peruana)?.

Nuestra respuesta nos lleva necesariamente a los orígenes familiares de Lynch, quien fue hijo de Estanislao Lynch Roo, un argentino de origen irlandés y de Carmen Solo de Zaldívar Rivera. Lynch, a temprana edad sirvió en la armada de Chile y en febrero de 1840 se incorporó a la Armada Real Británica por petición del almirante británico Ross, participando más tarde en Primera Guerra del Opio de 1841, por cuya participación fue ascendido a teniente y bajo el mando del Capitán de Navío Sir Thomas Herbert. Más tarde tomó parte en nueve combates, entre ellos los asaltos de Cantón, Amoy, Chusán y Ningpoo. Los oficiales de la armada británica lo consideraron como uno de los mayores valores, tanto por sus dotes militares como por sus propuestas políticas, como lo hizo notar el almirante James Hillyar al presidente Federico Errázuriz Zañartu. Años después, luego de un breve periodo de servicio en la armada de Chile, se retiró dedicándose a la agricultura y a cultivar su amistad con Aníbal Pinto y Domingo Santa María, quienes luego fueron los presidentes de Chile durante la guerra del Pacífico.

La importancia del rol de Patricio Lynch en la “Chilenización” no solo debe ser vista como un militar que organizó los territorios conquistados o quien planteó la necesidad de chilenizar la región, sino por el hecho, que sirvió muchos años en la armada británica y por lo tanto, estuvo fuertemente influenciado por el Anglicanismo o “nacionalismo británico”, el cual Benedict Anderson, calificó como un nacionalismo oficial e imperialista, que está en su máxima expansión a mediados del siglo XIX. La influencia de la “Minute on

Education” de Thomas Babington Macauley en 1834²⁵⁵, debió ser conocida por Lynch durante su estadía en el este de Asia. Debemos recordar, que Macauley generó la modificación de los sistemas educativos de las colonias británicas en Bengala y las indias orientales con la finalidad de crear una “una clase de personas, de sangre y colores indios, pero de gustos y opiniones, moral e intelecto ingleses” (Anderson 1993:133).

Por lo tanto, Lynch pudo comprender la necesidad de establecer una conquista ideológica de los ciudadanos peruanos, después de haber iniciado sus funciones políticas –administrativas. La temprana amistad con Pinto y Santa María, le permitió influenciarlos para el inicio gradual de la Chilenización en plena guerra, pues desde los meses previos era ya evidente que esos territorios serían administrados por Chile a perpetuidad. Por lo tanto, se debe considerar que hay una temprana concepción ideológica y política que evoluciona de lo simbólico a la aplicación del terror en las provincias cautivas, ello con el propósito de afianzar la soberanía de Chile en estos territorios de origen peruano.

Entonces, las campañas de Chilenización, que aplicó Chile a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, poseyeron argumentos muy heterogéneos, pues fueron dirigidos a contextos políticos y culturales opuestos, ya que por una parte se enfrentó a sociedades que estaban muy lejos de iniciar la construcción de la identidad nacional en el caso de los mapuches y en el otro extremo de sus fronteras, la “Chilenización” se disputó un territorio y una población que al calor de las batallas y la derrota de la guerra, descubrió su propia identidad nacional y consolidó su idea de Estado – Nación y por ende Chile se enfrentó a otro proyecto de nacionalismo oficial. Por ello, las palabras del Ministro Federico Ríos en 1902, señalando que debían tomar “todo género de medidas tendientes a hacer perder en ellos [ciudadanos] el

²⁵⁵ Macaulay durante la aplicación de su reforma educativa colonial, escribió en 1936: “Ningún hindú que haya recibido una educación inglesa se apegara con sinceridad a su religión. Creo firmemente [y siempre he creído] que si siguen nuestros planes educativos no habrá un solo idolatra entre las clases respetables de Bengala dentro de 30 años” (Anderson 1993:133).

carácter de peruanos, desvinculándolos en todo de su patria, el Perú, e infundiéndole el sello característico de la nacionalidad chilena”, son parte de un proyecto ideológico y nacional diseñado desde el Estado y no una expresión coyuntural como se ha tenido a pensar. Estas palabras adquirieron a comienzos de la década de 1900 una relevancia mayúscula, pues entregó las directrices del proceso que se desarrolla en los años siguientes²⁵⁶.

A lo anterior, debemos agregar los comentarios de Alberto Díaz, el cual considero que la Chilenización como:

Una construcción conceptual percibida, elaborada y/o creada por agentes estatales, políticos, periodistas, civiles o soldados peruanos para definir distintas acciones que llevó a cabo Chile en la zona de Tacna y Arica. La segunda alternativa, circunscrita a la postura chilena, definiendo la Chilenización como las acciones para despejar la conciencia nacional peruana de los pobladores de Tacna y Arica y abrir paso a una nueva identificación nacional, en este caso la chilena (Díaz 2003: 7)

El concepto acuñado por Díaz, si bien representa un aporte a la discusión, es limitada en torno al proceso histórico y político que se vivió en la zona en la sierra de Arica, donde la Chilenización adquirió características complejas y de inusitada violencia.

Por lo tanto, la Chilenización que se aplicó en las zonas andinas de las provincias de Tacna y Arica, debe ser entendida como un proceso de “construcción de una conciencia nacional e identidad chilena en un espacio territorial y simbólico, que posee una expresión dual de su identidad (nacional y étnica), en la cual se aplicaron políticas, cosmovisiones e imaginarios tendientes a modificar el habitus, la estructura social y las prácticas culturales mediante la aplicación del poder y la violencia”. En otras palabras se buscó construir una homogeneidad política y cultural en función de un único criterio:

²⁵⁶ Anderson, establece además que los procesos de “rusificación” y “Anglicanización” nos solo movilizaron a los gobiernos o sus ejércitos, sino que movilizó a multitudes de funcionarios, maestros, comerciantes y agricultores, consolidando con ello el avance del nacionalismo.

la adscripción de los peruanos criollos e indígenas a la nación chilena, como lo expuso Federico Ríos en 1902. Reflexionando en las características de la zona de estudio, llamaremos a esta forma de nacionalismo como “Chilenización de Tacna y Arica”, pues se diferencia de la aplicada en la Araucanía, las pampas de la Patagonia ó la gestada en puertos del sur y oficinas salitreras, donde el enemigo imaginario posee otros habitus, tradiciones e identidades.

Volviendo sobre los aportes de Benedict Anderson, es posible sostener que la Chilenización de los Andes es tan solo una expresión del mismo tipo de nacionalismo oficial ejecutado en las tierras bálticas, las regiones magiars ó la Japonización de Manchuria y Korea. Pues en todas partes sostiene el autor:

Los eslovacos habrían de ser magiarizados, los hindúes anglicanizados y los koreanos japonizados, pero no se les permitiría unirse a las peregrinaciones que pudieran llevarlos a administrar magiars, ingleses o japoneses. El banquete al que estaban invitados resultaba ser siempre una fiesta ilusoria (Anderson 1993: 160).

Esta es la realidad que se construyó a lo largo de la Chilenización en las provincias Cautivas, pues hasta el año 2000, recién se instalaron las primeras autoridades regionales, cuyo origen era indígena y de familias que lucharon en contra la Chilenización de comienzos de siglo XX²⁵⁷.

2.3. La Peruanidad en Tacna y Arica.

En la primera parte del presente capítulo se hizo énfasis a las características del territorio y en los procesos políticos que afectaron a

²⁵⁷ El Marzo del año 2000 asume el primer gobernador indígena de la Provincia de Parinacota, Filidor Yucra Gutiérrez y un año después asumió Isidro Vásquez Mazuelos, ambos provenientes del Pueblo de Putre y vinculados por parentesco a Socoroma. En el año 2006 asume como gobernadora María Marcelo Mariño, proveniente de un matrimonio de familias de Socoroma y Chapiquiña. Los tres gobernadores se caracterizan por provenir de familias que se opusieron al proceso de Chilenización, teniendo a su haber abuelos que fueron desaparecidos o murieron entre 1925 a 1926. Se debe agregar que la gobernadora María murió trágicamente el 3 de septiembre mientras realizaba sus funciones en la provincia de Parinacota.

población durante la guerra y en los últimos párrafos hemos buscado entregar una aproximación conceptual de la Chilenización en los Andes de las provincias de Tacna y Arica. También, se ha mencionado que desde la segunda mitad del siglo XIX se realizaron intentos por modernizar la región, mediante la construcción de obras públicas y por una reorganización de la administración civil del territorio, lo cual fue realizado a partir del periodo de estabilidad constitucional del Perú.

No obstante, a este periodo de cambios y modernización en la década de 1820 hubo algunas escuelas parroquiales, que atendieron a los mestizos o indios acomodados. Luis Cavagnaro, sostiene en “Albarracín: La portentosa heroicidad”, que el héroe de Tacna, era hijo natural de doña Tomasa Lanchipa Saco, proveniente del Ayllu Olanique, por tal razón Gregorio y sus hermanos fueron inscritos en el libro de “naturales” en la Iglesia de San Jerónimo del Valle de Sama, “asistiendo, seguramente a regañadientes, a la escuela parroquial”(Cavagnaro 2002: 17)²⁵⁸.

Si bien, las reformas de orden administrativo, político, educacional y finalmente la experiencia traumática de la derrota del ejército peruano en Tacna y Arica, fueron las bases para la consolidación del nacionalismo peruano. Esta conciencia nacional, en el periodo plebiscitario se conoció como el espíritu de la peruanidad. El sentimiento nacional del Perú, debió expresarse bajo la forma de protonacionalismo como lo señaló Charles Walker, entre los años 1821 a 1841. Además, el país vivió un periodo de ajustes y conflictos internos, pero la derrota militar de Agustín Gamarra, generó avance en el sentimiento nacional en la región de estudio, pues el territorio se vio conmovido por el desastre de la Batalla de Ingavi y la amenaza que generó la invasión boliviana a las ciudades de Tacna, Arica y Moquegua (Cavagnaro 2002)²⁵⁹.

²⁵⁸ Cavagnaro, L. (2002). “Albarracín: la portentosa heroicidad”. Tacna: Caja Municipal de Tacna.

²⁵⁹ En la Batalla de Ingavi participó la Guardia Nacional de Tacna, la cual sufrió graves pérdidas.

El proyecto educativo del Perú en estas provincias, fue más bien aislado y solo a partir de la estabilidad económica de la década de 1840, se pudo expresar una política educación en el Departamento de Tacna, pues en 1845 los jóvenes peruanos pudieron acceder al Colegio Nacional y Colegio Independencia, los cuales fueron fundados por el Mariscal Castilla. Sin embargo, la elite criolla y mestiza, prefirió enviar a sus hijos a los colegios más importantes de Arequipa y Moquegua. Alex Loayza²⁶⁰, en su artículo “Proyectos educativos y formación de la república”, menciona que la educación en el Perú a partir del gobierno de Ramón Castilla, se enfatizó en la creación de colegios en la costa y en la sierra. Considerando además, que desde mediados del siglo XIX, no solo se estuvo frente a la edad dorada de guano, sino también de la influencia del liberalismo político y a la mayor difusión de la cultura francesa y modernidad europea en el Perú, por lo cual la modernización de la educación sólo fue parte de este proceso de cambios culturales y políticos.

En el periodo de 1847 a 1878, las escuelas aumentaron en Perú un 800%, pues inicialmente hubo 293 escuelas y en las vísperas de la guerra, unas 2,307 (Loayza 2005b). Y el número de colegios subió en 180%.

En el año 1866 se aplicó un Censo de población en el Departamento de Moquegua, el cual estuvo integrado por las provincias de Moquegua, Tacna, Arica y Tarapacá, respectivamente. Dicho censo recopiló antecedentes como lugar de nacimiento, oficio, lectura y escritura, entre otros. Además, identificó una serie de distritos, en los cuales Socoroma aparece como pueblo principal de un distrito que incluyó además, a los pueblos de Parinacota, Caquena y Pachama. Los niveles de escolaridad que se evidenciaron en el distrito de Socoroma y comparándolos a los existentes en el pueblo de Putre son diversos, siendo este último pueblo el que posee un mayor número de

²⁶⁰ Loayza, A. (2005b). “Reseña de ciudadanía y presentación en el Perú”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, año N° 34, N°3, pp: 477-480.

personas con instrucción²⁶¹. Considerando lo anterior, no se debe olvidar que la elite putreña enviaba a sus hijos a la ciudad de Arequipa y una prueba de ello, la podemos encontrar en el documento “Putre: documentos, memoria y arquitectura. Siglo XIX -XX”, el cual menciona que después del terremoto de 1868 los putreños iniciaron la reconstrucción de su iglesia acudiendo a la ayuda de sus enviados en la ciudad de Arequipa y “Algunos vecinos conocían Arequipa dieron la pauta cómo debía construirse una iglesia, en efecto, uno de éstos, el joven Isidro Cáceres que estudiaba en esa ciudad se comprometió a ayudar con las ideas de cómo debía ser la obra” (Ruz y Gálvez 2001: 57).

El censo de 1866 estableció, además que solo el 9% de las 331 personas que habitaron en Socoroma sabían leer y escribir. Un análisis más profundo de los datos nos permite identificar a las siguientes familias con escolaridad: Humire, Carrasco, Manlla, Gutiérrez, Morales, Huanca, Vásquez, Cortes, Rueda, Bolaños, Mamani, Qusicanque, Aranivar, Flores, Zavala, Cutipa, Choque y Verastegui, predominando las familias Humire, Carrasco y Huanca. Igualmente, es posible identificar que el 100% de las personas con escolaridad corresponden a hombres cuyas edades fluctúan entre los 15 a los 66 años. Ello, no es de extrañar, ya que para el año 1831 la familia Humire, poseen dentro de sus integrantes al Teniente Gobernador del distrito, don Miguel Humire, el cual figura comprando tierras en el pueblo de Ilabaya, de acuerdo a los contratos notariales hallados en el Archivo Nacional de Chile²⁶². También, es posible identificar que la mayoría de los habitantes que poseen escolaridad tienen los oficios, de labradores, sillero, plateros y jornaleros.

²⁶¹ El censo establece que el 72,5% de los habitantes de Putre No sabe leer ni escribir. Respecto a las familias con escolaridad en Putre es posible identificar a los: Ventura, Vásquez, Flores, Cáceres, Vilca, Zarzuri, Huanca, Quiguaillo, Medina, Humire, Copa, Calisaya, Mollo, Jirón, Mazuelos, Ochoa, Maldonado, Villalobos, Espinoza, Dávalos y Alanoca. De igual forma es posible establecer que las edades de las personas con escolaridad fluctúan entre los 8 a los 40 años, siendo el 88% hombres. Un análisis respecto al pueblo de Belén, capital de la doctrina, es posible identificar a las familias: Larba, Tarque, Santos, Villanueva, Pacsi, Mango, Cutipa, Alanoca, Pilco, Cosio, Apaz, Loaiza, Zegarra, León y Contreras, siendo el 92% hombres.

²⁶² Interior de la Provincia de Tacna.

Es necesario precisar además, que el censo expresa que el 91% de los socoromeños, esta clasificado “sin información” ó “sin datos”, lo cual no entrega una certeza absoluta de su analfabetismo. De igual forma es posible identificar que para 1866, existen dos preceptores trabajando en la sierra de Arica, Franco Flores en el Pueblo de Putre y Casimiro Villanueva en Belén.

Otros antecedentes sobre la experiencia, educativa y aparición de la educación en el territorio, los podemos encontrar en los antecedentes entregados por Raúl Palacios²⁶³, quien aseguro que con fecha anterior a la guerra del Pacifico, existieron escuelas en la ciudad de Arica y seis en las zonas rurales, como lo son: Codpa, Socoroma, Putre, Livilcar, Lluta y Azapa (Palacios 1974: 78). Considerando la información aportada por Palacios, es posible concluir que entre 1866 y 1879, se crearon las escuelas de Socoroma, Livilcar y Molinos, ya que con fecha anterior a 1866 los hijos de los socoromeños más pudientes debieron asistir a la escuela ubicada en Putre Arequipa.

La información del Censo de 1866 corrobora las apreciaciones de Palacios, pues en Putre hay cerca 62 personas que saben leer y escribir, en Socoroma lo hacen unas 30. Por otra parte, el Censo levantado en 1907 por la administración Chilena arrojo la existencia de 605 personas que saben leer en la sierra de Arica, lo cual implica un aumento proporcional muy importante, que no podemos atribuir a los efectos de la escuela chilena, pues esta solo apareció el año 1905 en Putre. Por lo cual podríamos atribuir este aumento a las acciones de la escuela peruana, estas hicieron su reaparición en el gobierno de Nicolás de Piérola, quien encargó a Modesto Molina Paniagua la organización de las escuelas privadas en Tacna y Arica²⁶⁴. Estas escuelas

²⁶³ Palacios, R. (1973). *“Tacna y Arica 1883-1929 : notas en torno a la historia de la chilenización”*. Lima: Editorial PUCP.

²⁶⁴ Basadre, J. (1975). «Mi infancia en Tacna». *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas*. Lima: Editorial UNJBG. estas escuelas fueron centro de inspiración y difusión de los valores nacionales del Perú, del cual Oswaldo Zeballos Ortiz, director del "Colegio Peruano de Arica" expresaba a sus alumnos, el 23 de diciembre de 1899: "Estudiad, para que recorriendo el velo de la historia patria, os hagáis también mejores hijos de ella; ella que hoy más que nunca necesita de vuestro concurso, sus hijos más predilectos, que

solo fueron permitidas hasta inicios de la década de 1900, ya que el gobierno de Chile decidió clausurar todas las escuelas peruanas, ubicadas en las localidades de Codpa, Belén, Estique, Socoroma, Para, San Miguel de Azapa, Calana, Pachía, Tarata, Putre, Tacna, Arica y Livícar.

En vista de los antecedentes expuestos sobre la incursión de la escuela peruana en la sierra desde mediados del siglo XIX, aunque una primera experiencia se vivió durante el régimen colonial que instaló en el Pueblo de Belén una doctrina en 1789, lo cual fue rechazado por los socoromeños que buscaban que el pueblo fuera la capital del curato²⁶⁵. La existencia de la escuela en Putre y Belén, en 1866 indican que la propuesta de Charles Walker acerca del proto-nacionalismo peruano es posible hallarla en la sierra de Arica, tanto por la existencia de las escuelas como por los lazos políticos y económicos permanentes que existen con las autoridades peruanas de la costa (figura N° 6).

La derrota del Perú en la guerra, el armisticio y posterior llegada de Andrés Avelino Cáceres a la presidencia del Perú, permitió consolidar y estabilizar el gobierno en el Perú. La estabilidad política contribuyó, a generar una política de “Peruanización” en las provincias perdidas y ocupadas. Nuestra propuesta de este “nacionalismo oficial”, no solo tiene que ver con la existencia de la escuela antes y después de la guerra, sino que fundamentalmente, con la llegada de Cáceres y luego de Piérola se inició un proceso de fortalecimiento de la identidad nacional. Existen cuatro aspectos que nos permiten plantear el comienzo de la Peruanización:

En primer lugar, se debe tener en consideración, que a fines del segundo gobierno de Andrés Avelino Cáceres, se creó el Departamento de Tacna Libre, el 1 de Enero de 1890. Las funciones de este departamento

sacarla puedan del abismo de desgracias adonde la arrojaran la envidia de los de afuera y la perversa y mal intencionada ambición de los de adentro" (Romo 2006).

²⁶⁵ En 1777, se erige la Doctrina de Belén, cuya cabecera fue el pueblo de Socoroma (Chacama et al. 1992).

fueron la administración de Tacna y Arica, como territorios del Perú, instalándose autoridades que se encargaron de tener una suerte de gobierno paralelo a la administración chilena para prestar servicios y gobierno a los ciudadanos de las “provincias cautivas”. La capital de este departamento fue el pueblo de Locumba y contando además con representación parlamentaria en Lima.



Figura N°6: Portal de Estilo Neoclásico Republicano, el cual está ubicado en calle Riquelme N° 351, Putre (Familia Arias/Cáceres). Dintel posee símbolo heráldico de las Armas del Perú de fines del siglo XIX (Agosto 2009).

En segundo lugar, como se ha expresado anteriormente la escuela, juego un rol fundamental en la instalación del nacionalismo. Debemos recordar que a partir, de la caída de la ciudad de Arica, muchas de las escuelas municipales y parroquiales, debieron cerrarse por falta de presupuesto para su funcionamiento y que solo reabrieron sus puertas en 1895, cuando el Presidente Nicolás de Pierola, asume su segundo periodo presidencial, iniciando una política más activa en relación a las acciones

realizadas por Remigio Morales y Andrés Avelino Cáceres. En este contexto, Pierola designa al poeta tacneño Modesto Molina para que se hiciese cargo de la organización de las escuelas en el territorio peruano ocupado por Chile. Modesto Molina, en un periodo breve logró su misión, dejando establecidas dieciocho escuelas en Arica, Tacna y Tarata. De acuerdo a los Antecedentes aportados por Carlos Morales, el personal docente establecido, figuraban principalmente en Arica a: Carlos González y Melchor Carrasco; Nicanor Cochaliq y Juan Pizarro en Tacna; Nicolás Copaja y Virgilio Chavera en Tarata. Nuestro autor agrega, que “posteriormente Molina eleva un informe al ministro del ramo, sobre el estado de la instrucción en Arica y Tacna, manifestando que existen 32 escuelas de uno y otro sexo. A las escuelas asisten 1,400 niños, siendo 260 chilenos y 1,140 peruanos” (Morales 1991: 121).

Un tercer elemento, esta relacionado con el establecimiento del servicio militar en el Ejército del Perú para los ciudadanos de las Provincias Ocupadas. Este hecho se presentó desde 1905, año en que el gobierno peruano convocó a los voluntarios de Tacna para ingresar al ejército, pero a cuya convocatoria acudieron más de trescientos interesados desde Tacna y Arica, además, en los meses siguientes los voluntarios provendrán desde la provincia de Tarapacá (Morales 1991; Palacios 1973; Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1925; Medina 1926)²⁶⁶. Además, entre 1884 y 1887 Chile declaró como chilenos a todos los nacidos en Tarapacá, generando una serie de consultas del consulado peruano, a lo cual la cancillería peruana les responde “para el Perú siempre son nacionales los hijos de Tarapacá que opten, por la ciudadanía peruana” (González 2002: 32). Esto generó que muchos habitantes de la pampa y los pueblos rurales se anotaran como peruanos residentes o se dirigieran a la ciudad de Arequipa para realizar su servicio militar.

²⁶⁶ Ejemplo de ello, son los desmanes que se producen entre 1916 y 1917, producto de los atropellos en contra de los peruanos de Tacna, Arica y Tarapacá, pues se enroló a la fuerza en el ejército chileno a 300 jóvenes peruanos. La autoridad chilena tomó esta medida por que la juventud que vivía en los territorios ocupados decían hacer su servicio militar en la ciudad de Arequipa (Morales 1991:165).

Finalmente, se debe mencionar que las instituciones de Beneficencia: Club Porvenir, Sociedad de Auxilios Mutuos de Señoras, Sociedad Peruana de Beneficencia de Tacna, El Club Peruano y la Sociedad Peruana de Beneficencia de Putre, entre otras, ejercieron funciones paralelas a la que debe realizar un gobierno establecido, pues administraron los colegios, hospitales y medios de prensa como La Voz del Sur, El Morro de Arica, La Unión y El Tacora, que más tarde serían cerrados ó destruidos por la “mazorca”. Debemos precisar que en algunos casos hubo una concordancia de intereses entre la ciudadanía y el gobierno peruano, pues este último vino a subvencionar el funcionamiento de las instituciones con claras motivaciones políticas y nacionales, como el que se evidencio en 1905 en Putre, cuya sociedad de Beneficencia recibía dineros de Lima, sosteniendo así a la propia organización como también el mantenimiento de la escuela privada. En este contexto, la visita de Andrés Avelino Cáceres a la provincias cautivas fue de un enorme valor simbólico y político, reflejando el compromiso del Perú con Tacna y Arica.

Por lo tanto, podemos afirmar que hubo un intento planificado de parte de las autoridades peruanas para el fortalecimiento de la conciencia y el sentimiento nacional del Perú, antes y después del comienzo de la Chilenización y que las acciones del gobierno de Pierola, son una respuesta concreta al nacionalismo chileno, pues se enfatizo en un proceso de “Peruanización” de la población mestiza e indígena del territorio, cuyo proceso se extendió por diversos medios hasta mediados de la década e 1920. Al momento, de clausurarse las escuelas regentadas por peruanos, la elite de la costa y la sierra envió a sus hijos a Moquegua ó Arequipa, para recibir instrucción y los valores patrios del Perú. Ante este escenario, la Chilenización debió ejecutar acciones de violencia en los años siguientes, esto motivado por el éxito de la Peruanización de la población de Arica y Tacna. Considerando, lo expuesto es posible afirma que estamos en presencia de una “Chilenización inconclusa”, pues el sentimiento de

peruanidad aún pervive en los pueblos de la sierra en los espacios simbólicos y rituales.

2.4. La Chilenización de Tacna y Arica

Una vez que concluyó la Batalla de Arica y se consolidó la presencia militar de Chile en la sierra, se produjo también el fracaso de la Conferencia de Arica, la cual hemos comentado en los párrafos previos. De igual forma, en estos primeros meses de ocupación el territorio sufrió los efectos de la ocupación directa de la ciudad y zonas rurales. En este contexto, la campaña de Chilenización no solo está ligada a los procesos de coerción y violencia en contra de la población que adscribe al Perú, sino a una campaña gradual de imposición ideológica, política y de nacionalismo chileno, que se inició en los primeros meses que transcurrieron a la firma del Tratado de Ancón²⁶⁷. La expresión y puesta en marcha de la Chilenización, abarcó desde una concepción simbólica, coyuntural, violenta y convirtiéndose más tarde en “terror”, situación que comenzó a expresarse a partir de la reorganización administrativa del territorio y no desde las expresiones de violencia en la década de 1900, como se ha tendido a sugerir por los historiadores chilenos.

Claudio Aguirre y Carlos Mondaca²⁶⁸, han denominado el proceso de Chilenización como un proceso de “disciplinamiento social” de la población local, cuya expresión se basa en la articulación de una participación sociopolítica de los comuneros indígenas, que son ciudadanos activos en las disputas nacionales, pues desarrollaron “estrategias políticas, económicas, sociales y culturales” (Mondaca & Aguirre 2011:7). Para los mismos autores, la Chilenización se expresó mediante la aplicación de políticas administrativas de implantación de la burocracia estatal y de una política educacional que

²⁶⁷ La “chilenización” también ha sido entendida como un mecanismo de aculturación “nacional” en las ciencias sociales a fines del siglo XX.

²⁶⁸ Aguirre, C.; Mondaca, C. (2011). “Estado nacional y comunidad andina. Disciplinamiento y articulación social en Arica, 1880-1929”. *Revista de Historia* N° 44, vol. I, enero-junio 2011: 5-50.

fomento la chilenidad, del traslado de población de otras partes del país y expulsión o facilidades para la partida voluntaria de ciudadanos peruanos²⁶⁹.

En tales circunstancias, las provincias de Tacna y Arica, se afianzó una gestión administrativa marcada por el interés de provocar una rápida transformación demográfica y social pro-chilena a lo largo y ancho de este espacio, lo que conllevó una agresiva política de modernización que consultó, entre otras iniciativas, proyectos de irrigación a gran escala trasvasijando aguas altiplánicas, mejorías urbanas en las ciudades de Tacna y Arica, un sistema de franquicias tributarias para facilitar el comercio, migración de familias e individuos desde la zona central de Chile, implementación en las áreas rurales de campañas de alfabetización y salubridad, etc., generando de manera directa e indirecta una clara (y a veces violenta) presencia de la agencia estatal tanto en la costa como en el interior de las mencionadas provincias (Castro, 2001 y 2004a; Tudela, 1992 y 1993-1994; Castro y Figueroa, 2001-2002; Díaz, 2000 y 2006; Díaz, Mondaca y Ruz, 2000; Díaz y Ruz, 2003; Díaz, Ruz y Mondaca, 2006; Figueroa y Silva, 2008; Choque, 2001, 2011). De este modo, y en contraste con lo ocurrido en Tarapacá, la población indígena se vio implicada en el centro de las disputas nacionales y en el foco de interés del Estado chileno que comenzó a aplicar la política de Chilenización específica y gradual sobre los Andes. En consecuencia, en los párrafos posteriores presentaremos una aproximación de las formas de expresión de la Chilenización entre 1880 a 1929.

2.4.1. La Chilenización simbólica

El tratamiento de la Chilenización es compleja y dinámica, ya que involucro el despliegue de discursos, imágenes, instrucciones y la aplicación de políticas permisivas, que tendieron a la instalación y fortalecimiento de una ideología de la chilenidad y consecuentemente del nacionalismo oficial²⁷⁰.

²⁶⁹ Idem, p. 8.

²⁷⁰ En concordancia a lo expuesto, Sergio González, citando a Harold Blackmore, expreso que “fue la guerra del salitre la que también hizo madurar el sentido de nacionalismo que se

Además, esta se realizó en contextos sociales y culturales desconocidos para los civiles y militares chilenos, pues concibieron al “indio” bajo los parámetros ajenos a la realidad andina, por lo tanto, estuvieron ignorantes de las intrincadas relaciones sociales, culturales y políticas que se construyeron a lo largo de la colonia y que se mantuvieron en el periodo republicano peruano. En tales circunstancias, la Chilenización debe ser estudiada desde enfoques teóricos que permitan complejizar sus repertorios y formas de expresión en la sierra y no solamente analizado desde los criterios historicistas u sociológicos como ha sido la tendencia en las últimas dos décadas.

La política de “Chilenización” se inició con una expresión simbólica, pues se buscó construir nuevos símbolos e identidades nacionales en las provincias de Tacna y Arica. En este contexto, los símbolos de acuerdo a Víctor Turner, son “los objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual” (Turner 1980: 21)²⁷¹. De acuerdo a los enunciados de Turner, los símbolos solo pueden ser estudiados siguiendo una secuencia temporal en relación con otros acontecimientos, ya que los símbolos están implicados y relacionados a los procesos sociales²⁷². Además, los símbolos construyen asociaciones que requieren la convergencia de “intereses, propósitos, fines, medios, tanto si éstos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada. La estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción adecuado” (Turner 1980: 22)²⁷³.

venía gestando en Chile por largo tiempo, y la convicción de que Chile, con su distintivo sistema constitucional y político, era superior a todos sus vecinos en casi todas sus virtudes que constituyen la existencia y el reconocimiento del Estado” (González 2003: 04). Ver: González, S. (2003). “El poder del símbolo en la Chilenización de Tarapacá. violencia y nacionalismo entre 1907 y 1950”. Santiago de Chile: Ediciones CEME.

²⁷¹ Turner, V. (1980). “*La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*”. Mexico D.F.: Editorial Siglo XXI.

²⁷² Turner clasifica a los símbolos en dos clases: Los símbolos dominantes considerados como valores axiomáticos, y representativos de la sociedad como puntos relativamente fijos y símbolos instrumentales.

²⁷³ Para Levi – Strauss, lo simbólico es considerado como una dimensión inconsciente de carácter lógico-racional, y como una dimensión comunicativa, porque «el inconsciente sería, pues, -escribe- el elemento mediador entre el yo y los demás» (Levi – Strauss 1979: 28); asimismo, postula que la sociedad y la cultura tienen un origen simbólico; homologa lo

La función de los símbolos es generar vínculos entre las ideas y los significados, ya que mediante los símbolos, las creencias e ideas se hacen tangibles y se expresan de manera concreta. Además, los símbolos, de este modo, son fuentes de información externa (extrapersonal) que los humanos usamos para organizar su experiencia y sus relaciones sociales²⁷⁴. Es decir, mediante los símbolos expresamos nuestros más íntimos pensamientos e ideales, y de ellos nos servimos para integrar nuestras acciones y emociones. Al mismo tiempo, permiten el almacenamiento y transmisión de nuestros sistemas valóricos en nuestra sociedad y en el caso de estudio a la propagación de un mundo simbólico nuevo, la chilenidad versus las identidades locales y la peruanidad.

En tal sentido los primeros años de Chilenización, se expresaron como una distensión temporal de la violencia precedente, pues se desarrollaron numerosas obras públicas y se desplegaron en el territorio nuevos símbolos y significados de la identidad nacional triunfante de la guerra, es decir fue el posicionamiento territorial del nuevo poder hegemónico. El establecimiento de nuevas autoridades, sus protocolos y estructuras administrativas obligaron a la población indígena a readecuar sus formas de relación, desde la expresión del saludo, las solicitudes o la realización de las actividades cotidianas tuvo como corolario la presencia del nuevo orden (Figura N° 7).

El establecimiento de nuevas normas ó el simple hecho de colocar una bandera chilena en las plazas de los pueblos de la sierra, implico desde ya una forma de expresión simbólica de la Chilenización como lo representan el día de hoy las franjas tricolores, que decoran los sombreros de los músicos o las franjas azul, blanco y rojo que forman parte de la Cruz de Mayo ó las cintas

simbólico y lo semiológico; y, sostiene que entre lo simbólico y la realidad existe una determinación causal: lo simbólico determina el orden del mundo (Haidar, 1990, 1995, 1997).

²⁷⁴ El símbolo es una unidad sintética de sentido entre dos polos diádicamente opuestos: lo manifiesto y lo oculto. Y a su respecto debe establecerse una rigurosa diferenciación entre el concepto de símbolo y el de signo. Todo criterio que explicita la expresión simbólica como la analogía o designación abreviada, o convencional es semiótica. En cambio, será simbólica la concepción que declare la expresión simbólica como la mejor formulación posible de una cosa relativamente desconocida. Será alegórica la concepción que declare la expresión simbólica como paráfrasis o metamorfosis deliberada de una cosa conocida.

que portan los alférez de los santos patronos de la iglesia de Socoroma. Esta afirmación de la autoridad chilena en los pueblos de la sierra se produjo de manera paralela a la ocupación de la costa.



Figura N° 7: Cruz de la Virgen de Milagro ubicada en el sector de Cruzvilque. A su derecha tramo del Qhapaq Ñan Socoroma y Putre (Mayo 2008).

Por lo tanto, el despliegue de nuevas formas de música y bailes o representaciones populares que trajeron las fuerzas de ocupación, represento la Chilenización simbólica. Ello, también posibilito la elaboración de nuevos significados de las prácticas culturales y cambios en el habitus, tanto para los habitantes de la sierra como para los que llegaban, “los rotos”, los cuales expresaron su identidad en un espacio territorial distante al punto de origen (Appadurai 2001)²⁷⁵. Respeto al mismo tema de la “Chilenización simbólica”, Jorge Basadre expreso que “al constatar el gobierno chileno la honda lealtad de los tacneños y ariqueños a su patria, se quedaron en la zona disputada, buscaron, a través de múltiples medidas, reforzar su influencia en ella y fueron dilatando el cumplimiento del antedicho artículo tercero (Basadre 1979:1).

²⁷⁵ En: Appadurai, A. (2001). “La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización” Buenos Aires: FCE, Cap. 2, pp. 41-61. (Edición original: “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, en *Public Culture* 2, (2), Spring, 1990. También en Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage Publications, 1990, pp. 295-310, y en Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*. Routledge, London and New York, 1993, pp. 220-230.)

En este mismo contexto, Eugenio Sánchez y Germán Morong, sostuvieron que la Chilenización, estuvo expresada por (Figura N° 8)²⁷⁶:

Los signos, en toda su expresión, determinaron la sujeción e identificación forzada con lo "chileno": banderas, himnos, educación, disposición de las reglas de la convivencia civil, imágenes del patriotismo, cantares militares, festividades reinterpretadas, calendarización de las celebraciones militares, en fin, toda una estructura, en imagen y discurso, de las formas de la soberanía (Sánchez & Morong 2007: 31).

Esta forma de Chilenización se expreso desde el 1883 hasta nuestros días, pues los espacios de uso ritual y público, activan los recuerdos exiliados de la memoria colectiva entorno a la instalación de la administración chilena en la sierra. La existencia de calles y bustos con nombres de militares del Cuartode Línea y personajes destacados en la historia militar chilena, asoman en los pueblos de los altos de Arica. Ejemplo de lo Anterior son los nombres de Baquedano, Carrera, Latorre, Riquelme, Prat y Pérez Canto entre otros que se mezclan con los nombres de los santos principales en Socoroma y en el caso de Putre predominan los militares.

A lo anterior, debemos agregar que la existencia del racismo ó xenofobia, contribuyeron a la existencia de una Chilenización simbólica, pues

²⁷⁶ En relación al mismo tema, Alberto Díaz, sostuvo que las bandas de bronce o bandas de música son un fenómeno social que está presente en diferentes poblaciones indígenas, campesinas o aldeanas de Latinoamérica y Europa, cada una con matices culturales e históricos propios, influenciadas por elementos externos, como las expresiones militares. Cfr. Cohen, *op. cit.* y Brufal, *op. cit.* Los casos de bandas en Bolivia y Perú responden a iguales características que las chilenas, ya que la influencia musical alemana gravitó en el surgimiento de estas en los tres países, respondiendo cada una a contextos sociohistóricos particulares. Por ejemplo, Ernesto López Mindreau, peruano nacido en Chiclayo, fue instruido como músico en Alemania y Estados Unidos, llegando a ocupar en 1927 el cargo de Director Superior de Música del Ejército peruano y, posteriormente, asumiendo la dirección de la banda de la Guardia Republicana, aunque el Ejército peruano tenía influencia francesa en su reorganización, desde 1896. Entre otros estudios, véanse Román Robles Mendoza, *La banda de músicos: Las bellas artes musicales en el sur de Ancash*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000; Raoul y Marguerite D'Harcourt, *La música de los incas y sus supervivencias*, Lima, Occidental Petroleum Corporation of Perú, 1925; Raúl R. Romero, "Cambio musical y resistencia cultural en los Andes centrales del Perú", en *idem*, *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; y Alberto Díaz Araya, "De acordes andinos al ritmo chileno. Los músicos aymarás durante las primeras décadas del siglo XX en el área de Arica", en *Percepción 31 A*, Arica, 2000, 75-92.

muchos espacios sociales y públicos, fueron prohibidos para la población indígena, rompiendo así los antiguos pactos de origen colonial, generando una atomización del tejido social de la sierra, generando con ello, rivalidades y desconfianzas entre la población criolla, mestiza e indígena. En este sentido la Chilenización, se desarrollo afectando a los tres segmentos sociales en un espacio temporal de unos 40 años, siendo los indígenas los que vivieron el periodo más extenso de violencia.

Si bien, Chilenización ocupó todos los espacios de reproducción de la vida social y cultural, esta generó los intersticios necesarios para la expresión de la peruanidad, la cual se expresó con vigorosidad en el primer cuarto de siglo XX. Lo anterior, considerando que la “Chilenización simbólica” fue una expresión que se inició con la aplicación de la violencia simbólica, la cual se ha extendido hasta nuestros días, ya que puede ser encontrada en canciones, ritos y procesiones religiosas que se realizan en los diversos pueblos de la sierra de Arica (Figura ° 9).



Figura N° 8: Cuadro al cuidado de la señora Marcelina Canavire, Mayordomo de Crucificado del Pueblo de Socoroma, año 2008 (Pintura de mediados de siglo XIX).

No obstante, a pesar de la Chilenización, las huellas y memorias de la peruanidad siguen expresándose en los espacios rituales, ya que durante las libaciones evocativas de la memoria traen consigo a nuestros días canciones, bailes y declamaciones que expresan la identidad nacional del Perú entre los Socoromeños. Un ejemplo, contundente de esta realidad fue expresada por José Flores Carrasco, Mayordomo de la Virgen de la Candelaria, quien menciona en la fiesta de San Francisco del año 2009, “nosotros los socoromeños tenemos una peruanidad escondida”. Esta expresión, se reproduce a pesar de tener la convergencia de símbolos y repertorios que recuerdan constantemente la Chilenización, que aún esta en disputa con la memoria de la peruanidad, la que posee su propia expresión simbólica, que emerge en determinados contexto rituales como el “pachallampe”, la celebración de los Santos difuntos ó las fiestas patronales.



Figura N°9: Familia Córdoba Bolaños, Alférez de la Fiesta San Francisco de Socoroma (Octubre 2009)

2.4.2. La Chilenización estructural

Al igual, que la Chilenización simbólica, es posible encontrar la existencia de una “Chilenización estructural”, la que se expreso mediante la instalación de una red de servicios administrativos y públicos, que aseguraron el control político de las Provincias de Tacna y Arica. Lo anterior con finalidad de motivar un cambio de adhesión entre los ciudadanos peruanos y los extranjeros proclives al Perú, favoreciendo así la causa chilena en un eventual plebiscito que debía realizarse en 1894²⁷⁷.

La “Chilenización Estructural” se expreso como intersticio en tiempos de violencia, ya que se desarrollo a manera de prologo de la violencia que se desato en las ciudades costeras y pueblos de la sierra a partir de la década de 1900 y 1910. Por ello, esta asociación de nacionalismo y violencia, se fundamenta en lo señalado por Hannah Arendt, quien expreso lo siguiente:

Von Clausewitz, denominando a la guerra «la continuación de la política por otros medios», como si es Engels, definiendo a la violencia como el acelerador del desarrollo económico, siempre se presta relieve a la continuidad política o económica, a la continuidad de un proceso que permanece determinado por aquello que precedió a la acción violenta (Arendt 2006:17).

Considerando y reinterpretando lo expuesto por Arendt, podemos afirmar que esta forma de nacionalismo se expreso como continuidad de la guerra y el proceso político generado por la firma del Tratado de Ancón. Además, el fomento de obras públicas y un estado de “bienestar”, para los ciudadanos proclives a Chile, constituyo una forma de violencia estructural

²⁷⁷ En el caso de Arica, se debe destacar al comerciante Italiano Domingo Pescetto, quien ejerció de Alcalde de Arica hasta Junio de 1880. Basadre se refiere a él como “uno de los vecinos que contribuyo con recursos para la defensa de la ciudad. Tras la derrota peruana se encargo de negociar la rendición con los representantes chilenos, con el propósito de evitar la destrucción del Puerto” (Basadre 2005: 76). Ver Basadre, J. (2005). “*Historia de la República del Perú [1822-1933]*”. Lima: Editorial El Comercio.

hacia los sectores sociales que solidarizaban ó se identificaban con la causa peruana²⁷⁸.

Por tal razón, las propuestas de Johan Galtung²⁷⁹, sobre la violencia estructural, forman parte la parte central de nuestro enunciado. El autor considero que la violencia es concebida como cualquier acción o circunstancia humana que produce daño sobre las personas y su entorno institucional. Agregando además que “La creación de paz tiene que ver, obviamente, con la reducción de la violencia (cura) y su evitación (prevención). Y violencia significa dañar y/o herir” (Galtung 2003: 20). Entonces, cabe pensar que las diversas formas de intervención chilena en la región representaron una expresión de aplicación del poder y la violencia con la finalidad de instalar en el pensamiento colectivo de la población peruana una simpatía por la causa chilena en un eventual plebiscito a realizar luego de concluido el plazo de 10 años.

La Chilenización estructural, también debe ser asociada a la falta de atención de los aspectos básicos de la población o viceversa, pues la sobre exposición de los beneficios o acceso a recursos solo despertaba la desconfianza al interior de los ciudadanos peruanos, como también represento una forma de erosión a la cohesión social y política. En este contexto, considero que se debe desestimar la veracidad de los informes de los oficiales militares y civiles al servicio de Chile en los distritos de la sierra, que están compilados en los legajos de la Subdelegación de Putre, pues presentan informes que dan cuenta de una pasividad y dependencia excesiva de los habitantes de “pueblos de indios” con la administración

²⁷⁸ La Palabra de Hannah Arendt, respecto a la violencia, ayudan a clarificar ás aun nuestras apreciaciones sobre su relación con la Chilenización, ya que “la cantidad de violencia a disposición de cualquier país determinado puede muy bien no ser pronto una indicación fiable de la potencia del país o una fiable garantía contra la destrucción a manos de un país sustancialmente más pequeño y más débil. Y esto aporta una ominosa semejanza con uno de los más viejos atisbos de la ciencia política, el de que el poder no puede ser medido en términos de riqueza, que una abundancia de riqueza puede erosionar al poder, que las riquezas son particularmente peligrosas para el poder y el bienestar de las Repúblicas (Arendt 2006:19).

²⁷⁹ Galtung, J. (2003). “Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización”. Bilbao: Gernika Gogoratuz.

chilena, pues la violencia que se desarrolló en los años subsiguientes nos ha demostrado una realidad opuesta a la supuesta instalación de la “chilenidad”.

Esta forma de Chilenización no se personifica en individuos que vayan a expresar su nacionalismo, si no que está directamente relacionada al entorno cultural y social de las ciudades de Arica ó Tacna, es decir, el espacio público como las aceras, canales o plazas y las propias medidas administrativas representaron esta forma de nacionalismo, pues representaron una imagen de poder e identidad nacional. Gonzalo Bulnes, proporciona un ejemplo de la expresión de la Chilenización estructural, que se produce durante la estadía de Patricio Lynch en Iquique, señalando que el “alumbrado público se restableció; la policía se organizó en un excelente pie, superior al de la generalidad de las ciudades chilenas de entonces” (Bulnes 1955: 399). Por ello, estas formas de Chilenización también implicaron un cambio en la estructura social, pues emergieron “escaladores sociales”, que ejercen roles políticos ó económicos al servicio de Chile, accediendo a recursos económicos que le permiten ascender socialmente en la ciudad y en los pueblos de la sierra, lo cual se expresó a comienzos de siglo XX de forma recurrente.

Respecto al párrafo anterior, los archivos de la Subdelegación de Putre, mencionan que alrededor del año 1885 existieron diversos indígenas que ocuparon cargos en la administración chilena. Esta hipótesis no pretende justificar la existencia de ciudadanos peruanos en la administración del territorio al servicio de Chile, sino evidenciar una supuesta integración de la población local al proyecto político nacional. Las motivaciones fueron más bien coyunturales y económicas, pues un grupo muy reducido de personas busco ascender social y económicamente con la nueva administración (Spalding 1974). Esta situación está reflejada en los oficios y decretos de Putre entre los años 1885 a 1901, donde es posible hallar a Teodoro Huanca como subdelegado de Putre, Bernardo Yucra como Juez del Distrito de Tignamar, Mariano Huanca en Choquelimpie, Gregorio Yante y más tarde a

Cruz Ocaña como Jueces de Codpa²⁸⁰. Estos escaladores sociales, estuvieron dispuestos a contravenir los intereses colectivos colocando en contradicción los valores culturales y los mecanismos de cohesión interna, lo cual ira en aumento a medida que transcurre el siglo XX²⁸¹.

Se desprende del párrafo anterior, que los jueces de distrito designados por la administración chilena, saben leer y escribir, lo cual indica que al momento de producirse la guerra, estos ya poseían un nivel de instrucción educacional básico, situación que reafirma nuestra propuesta entorno al proyecto de “nacionalismo oficial” peruano que se impuso en las vísperas de la guerra y se instaló definitivamente una vez que entro en vigor el Tratado de Ancón.

A partir del fracaso de la Conferencia de Arica, se instituyeron diversas medidas que tuvieron por finalidad el establecimiento del control del territorio en las áreas: tributarias, policiales y judiciales. Policial. Por ello, en 1880 se estableció un Juzgado de letras en Tacna, cuya jurisdicción abarco las Provincias de Tacna y Arica. El Decreto emanado por el General Manuel Baquedano, comandante en jefe de las tropas chilenas, señalo lo siguiente:

Decreto: Art. 1. Crease provisionalmente en el Departamento de Tacna del territorio peruano, actualmente ocupado por las armas chilenas, un juzgado de Letras con residencia en la ciudad de Tacna, para que atienda a la administración de justicia en residencia en la ciudad de Tacna, para

²⁸⁰ En 1886 figura como Subdelegado de Belén, Marcelino Santos de acuerdo a los archivos de la intendencia de Tacna.

²⁸¹ El colaboracionismo, que emergió en los territorios ocupados, tuvo las mismas características de las evidenciadas en el centro del Perú durante los años de guerra o en la guerra civil española. Rafael Cruz, refiriéndose al caso español, señalo que “la gente común es capaz de comportamientos crueles si tiene licencia de las autoridades legítimas. Junto con las personas fanáticas, intolerantes, envidiosas, disciplinadas, camaradas de sus camaradas... etc., también apoyaban la represión las personas con miedo, sobre todo, si no pertenecían a las redes sociales y políticas adecuadas para no ser acusadas de formar parte del enemigo: algunos optaron por convertirse en agente... para no ser víctima (Cruz 2007: 8). Ver: Cruz, R. (2007). “Olor a pólvora y patria. La limpieza política rebelde en el inicio de la Guerra de 1936”. *HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea. Número 7 (2007)* <http://hispanianova.rediris.es>

que atienda a la administración de justicia en lo civil y criminal, con sujeción a las reglas contenidas en los siguientes artículos. lo civil y criminal, con sujeción a las reglas contenidas en los siguientes artículos.

Art. 2. Compete a este Juzgado conocer: 1. De las causas civiles de cualquier cuantía que ocurran en la ciudad de Tacna; 2. De las causas civiles que ocurran en el puerto de Arica cuyo valor exceda de quinientos pesos y mas de doscientos pesos el puerto de Arica cuyo valor exceda de quinientos pesos y mas de doscientos pesos en los otros puntos del departamento en que se establezcan jueces de paz; 3. De la segunda instancia, en los casos en que haya lugar a ellas, de las causas civiles segunda instancia, en los casos en que haya lugar a ellas, de las causas civiles sometidas a los jueces de paz; 4. De las causas criminales por delitos comunes cometidos por personas que no pertenezcan o estén agregados al Ejército; 5. de los cometidos por personas que no pertenezcan o estén agregados al Ejército; en lo civil regirían las leyes peruanas, mientras que en lo criminal lo harían las en lo civil regirían las leyes peruanas, mientras que en lo criminal lo harían las chilenas (Galdámez 1986:105 -106).

Estas primeras medidas administrativas buscaron la instalación de funcionarios civiles para el control aduanero y tributario en las ciudades portuarias, las que posibilitaron la recaudación impuestos derivados del comercio del salitre o la importación y exportación de productos desde Bolivia. Por tal motivo, se puso en funcionamiento la oficina de aduanas en el puerto de Arica con los mismos procedimientos administrativos del Perú en materia aduanera. En relación a este mismo tema administrativo, el historiador Carlos Morales, expreso:

Múltiples fueron los abusos y exacciones cometidos por los funcionarios chilenos de la Aduana de Sama. Los pequeños productores campesinos de Sama, Locumba y pueblos del interior, no podían vender sus productos en Tacna, sin previamente no habían pagado el derecho de Mojonazgo, y cumplido con otras reglas de internación. Lo que el general Baquedano, si respeto por conveniencia fue la Ley de Aduanas peruana, que regia para el puerto de Arica, en lo que refiere a comercio exterior que en es puerto, entonces era intenso (Morales 1991: 68).

Otras medidas adicionales gestionadas en los primeros años de administración chilena fueron según el ethnohistoriador Luis Galdames, la

adopción de los tribunales civiles inspirados en el sistema legal peruano y el establecimiento de tribunales criminales en base al sistema judicial chileno y los bandos militares dictados por la fuerzas de ocupación (Galdames 1981)²⁸². El mismo autor, informa que el 31 de Octubre de 1884, que el gobierno Chileno mediante la ley 2.261 formalizo la aplicación de su sistema judicial en las “Provincias Cautivas”, iniciando con ello, la ocupación formal y legal territorio en disputa.

En la misma época la situación de Tacna, no era muy distinto a la de Arica, pues el comercio tacneño y especialmente, el desarrollado por los extranjeros, fue protegido por las autoridades políticas de Chile. También, se nombraron en 1882 una serie de autoridades políticas en los diferentes distritos y caseríos de la jurisdicción administrada por Eusebio Lillo.

En este contexto de ocupación militar, se dio inicio a la Chilenización de Tacna y Arica, pues las tropas chilenas se distribuyeron en las áreas esenciales en el comercio internacional, las cuales fueron estratégicas en materia impositiva. También, se establecieron oficinas de correo y estampillas, al igual que en las ciudades de Antofagasta e Iquique. La Chilenización, como expresión política del “nacionalismo oficial” sobre un territorio recién conquistado, se expreso tempranamente, pues se busco consolidarse en lo militar, en la administración pública y más tarde en la colonización de la ciudad con una población a fin a los intereses de Chile. Respecto, a la Chilenización de Tacna y Arica, Patricio Tudela, expreso que es un proceso que motiva la desestructuración de la población peruana en lo social, político y cultural, lo cual se realizo en un periodo breve de tiempo (Tudela 1992)²⁸³.

Los postulados del sociólogo, Sergio González, expresaron que la Chilenización se manifestó mediante la articulación y la expresión discursiva

²⁸² Galdames, L.et al. (1981). *“Historia de Arica”*. Santiago: Editorial Universitaria.

²⁸³ Tudela, P. (1992). *“Transformación religiosa y desintegración de la comunidad aimara tradicional en el norte de Chile”*. Bonn: Universidad de Bonn.

del Estado, por medios eficaces de persuasión que se iniciaron con la expresión de la violencia simbólica en los campos y pampas de Tarapacá. Sin embargo, agrega que el proceso de Chilenización, solo es posible hallarla cuando los diversos organismos del Estado comenzaron su funcionamiento en los territorios ocupados y con ello, la puesta en marcha de la escuela como símbolo de instalación de la administración chilena (González 1993). En este aspecto, el autor considero que la Chilenización se inicio efectivamente desde la instalación de la “escuela fiscal”, lo cual nos lleva necesariamente al periodo en el cual, Máximo Lira, es el intendente de Tacna. Agregando, además que la Chilenización hace énfasis en eliminación de las expresiones festivas del Perú y Bolivia en la pampa salitrera.

Diferimos del énfasis de González, pues la ocupación del territorio y con el supuesto que la Chilenización se inicia en 1901, nos resulta inapropiado, pues en 1901 tan solo nos estamos enfrentando a una expresión in situ de una planificada ejecución del nacionalismo chileno, la cual debió concebirse, en su aspecto ideológico e intelectual con años de antelación. Prueba de ello, es la publicación del Decreto número 131, que creó la escuela primaria gratuita Franklin en la ciudad de Tacna (Intendencia de Tacna 1882). De igual forma el decreto número 2958 del 19-12-1890, creo la Escuela Mixta N° 1 en Putre y el Decreto N° 483 del 30-01-1901, informa del traslado de la Escuela Mixta N° 7 de Arica a Putre (Mondaca 2008)²⁸⁴. Si bien, se publicaron los decretos la falta de previsión presupuestaria impidió la puesta en marcha de estos decretos en el mismo año.

Además, este proceso de planificación debió considerar además, la asignación financiera en el presupuesto de la nación, para los honorarios de profesores, la construcción de escuelas y el propio funcionamiento de la administración publica. Por ello, reafirmamos nuestra propuesta sobre la Chilenización, la cual se inicio en lo ideológico en 1879 y operativamente en

²⁸⁴ Mondaca, C. (2008) “Identidades sociales y representaciones políticas en conflicto: el sistema educativo chileno en los Andes de Arica, 1884-1929”. *Revista Anthropologica*, vol.26, no.26, p.33-62.

1880, acompañada de una expresión recurrente de violencia simbólica y coyuntural después de la caída de la ciudad. En estos primeros años de ocupación, la región vivió un periodo de relativa tranquilidad y las expresiones de violencia solo vinieron a cimentar las futuras odiosidades y conflictos en el siglo XX.

El historiador peruano, Raúl Palacios, expreso tempranamente que la Chilenización se inicio desde la firma misma del Tratado de Ancón, por las siguientes consideraciones:

A partir de ese instante puede decirse que Chile intentara, por todos los medios posibles, ganarse la adhesión y simpatía de los habitantes de esa zona para cuando llegase el momento del plebiscito tenerlos a su favor. Lógicamente entonces primero utilizaría medios persuasivos y en cierta forma benéficos para la población (antes de 1900); pero al fracasar en su intento pondrá en práctica medidas arbitrarias y con matices por demás bruscos y violentos (después de 1900). En esa forma, pues, la Chilenización se convertía como muy bien lo califico el diario La Unión de Valparaíso en un “estado de guerra sin fusiles” (Palacios 1973: iv)

Coincidiendo con estas apreciaciones, el historiador Carlos Morales, ha denominado a esta época como la “Chilenización Pacífica”, la cual fue iniciada por Eusebio Lillo y continuada por el Coronel Manuel José Soffia Paso, este último fue nombrado como primer Intendente de Tacna (Figura N° 10). El autor expreso al respecto:

A partir de ese momento comienza a ponerse en práctica el plan general de ocupación que tuvo un solo objetivo: Chilenizar las provincias cautivas, con miras al plebiscito que de acuerdo al Tratado de Ancón debía realizarse en 1894. Para alcanzar esos objetivos escogieron en primer término la vía pacífica desplegando la política de inversión y obras, y la política de la permisividad. (Morales 1991: 86).



Figura N° 10: Gobernación Provincial de Parinacota creada por el gobierno militar en 1981 (Septiembre 2009)

La aplicación de la Ley 2.261, implicó la división de las provincias de Tacna y Arica en dos departamentos que estuvieron dirigidos por gobernadores elegidos por el Ministerio de Relaciones Exteriores, también considero la elección de subdelegados, inspectores y jueces de distritos, los cuales se convirtieron en los máximos representantes de las fuerzas de ocupación. El decreto número 42 de la intendencia de Tacna, evidencia este periodo de transformaciones administrativas en las provincias ocupadas:

N° 42

Tacna, febrero 16 de 1882

He acordado i decreto:

1º Se establecen de jueces de paz en cada uno de los lugares de Pocollai, Calana i Pachia, debiendo conocer de las causas civiles que se anotasen respectivamente en esos distritos, que no excedan los 100 pesos i de las causas criminales por faltas que no constituyen delito, cometidos en esas localidades o sus dependencias;

2º Es competente para conocer en los juicios civiles, que no excedan de la cuantía asignada en el artículo precedente, el juez de paz del domicilio del demandado;

3º Los jueces de paz conocerán en única instancia en materia criminal i en los asuntos civiles cuya cuantía no pase de veinticinco pesos;

4º en las causas civiles que excedan de esta cantidad habrá recursos de apelación en esta forma: De las resoluciones de juez de paz de Pachía se apelará ante el de Calana, de las de este para ante el de Pocollai, de las sentencias pronunciadas por el de Pocollai para ante el de Calana;

5º En las causas criminales podrán imponer multas que no excedan de diez pesos i prisión que no pase del mismo número de días.

6º Estas multas serán enviadas mensualmente a esta jefatura con una nomina que indique en cuantía respectiva, la fecha en que cada una de ellas ha sido pagada i el nombre del multado.

7º En el juzgamiento de todas las causas los jueces de paz procederán breve y sumariamente oyendo a las partes i examinando las pruebas que presenten, así caso que así lo requiera la naturaleza del asunto i procuraran siempre provocar transgresiones i avenimientos, a fin de evitar los gastos i lidaciones de un juicio;

8º los jueces de paz, designaran por medio de un cartel, fijado en el lugar de las audiencias, los días i horas en que han de administrar justicia, colocando allí también un ejemplar de este decreto;

9º los jueces de paz nombraran las personas que actúen en estos juicios i que ejerzan las funciones de ministros de fe;

10º los jueces de paz podrán instruir sumarios en los casos de exámenes i delitos sometidos, en el lugar de su jurisdicción, practicar todas las demás diligencias judiciales que les fueren encomendadas por el juez de letras de Tacna;

11º Calientes i sus dependencias estarán sujetas al juez de paz residente en Pachía.

12º Nombrase juez de paz de Pocollai al teniente coronel i comandante del batallón Angeles, don José Manuel Borgoña L.; de Calana al Sargento Mayor del Batallón Carampange don Gustavo Garcia; i de Pachia i Calientes al Sargento Mayor del Batallón Ángeles, don Ricardo Silva Arriagada.

Anótese, Comuníquese i publíquese

Lillo – Isidoro Becerra, Secretario.

(Intendencia de Tacna, 1882)

En forma análoga y complementaria a lo expuesto, el historiador Alberto Díaz, sugirió sobre los jueces e inspectores lo siguiente:

Poseían contacto directo con la comunidad, y la mayoría de las veces surgían desde el interior de las mismas, ya sea por ofrecer confianza a las nuevas autoridades en base a la representación depositada en un líder, en algún miembro de la elite local o en un posible caudillo, o simplemente para establecer vínculos funcionales o puentes para una intercomunicación entre los agentes e instituciones del Estado con los comuneros del distrito (Díaz 2006: 50).

Dicho involucramiento indígena y mestizo en la administración chilena, es posible admitirlo con la salvedad que en muchas ocasiones los jueces de paz e inspectores de distritos aludidos, debían prestar sus servicios en localidades vecinas²⁸⁵, evitando de esa manera el involucramiento afectivo o parental en la toma de decisiones a favor de los ciudadanos proclives al Perú²⁸⁶.

Respecto a la estructura organizacional existente en sierra y zona de estudio, esta fue anexada a la Subdelegación de Putre y operando como el 2º distrito de Socoroma de acuerdo a D.S. de 9 de mayo de 1885. Además sus tierras bajas quedaron bajo la tutela de la Subdelegación de Lluta, divida además en los distritos de Mollepampa y el de Molinos. En este mismo contexto se designo mediante Decreto N° 682 a los subdelegados de Arica y zonas rurales. Respecto a estos últimos, fueron designados: Federico Klenke (Azapa), Alberto Cacés (Lluta), Teodoro Huanca (Putre), Bernardo Smith (Belén), Narciso Miñano (Codpa)²⁸⁷.

²⁸⁵ Los jueces de Paz e inspectores de distritos cumplen la función de administrar, controlar y entregar justicia en primera instancia en pleitos de tierras, autorizar festividades y ejercer el rol de mediador entre la población y el gobierno. Alberto Díaz (2006), considera que el rol es contradictorio, pero lo concreto fue que los peruanos que ejercieron estos roles fueron más bien funcionales al acceso de recursos económicos que les permitía el cargo.

²⁸⁶ Los subdelegados eran cargos de confianza que podían ejercer los ciudadanos chilenos de Arica o de otras regiones de Chile, siendo cargos de exclusivas confianza política.

²⁸⁷ Cabe destacar que en los años subsiguientes los subdelegados de Putre, serán ciudadanos chilenos provenientes del sur del país, ello, probablemente por la "ambigüedad

Respecto a las obras públicas se debe mencionar que a partir de 1884 en Tacna se realizaron una serie de obras públicas como la:

- a) Ampliación del servicio de agua potable.
- b) La reposición del techo del Mercado de Abastos.
- c) La Reestructuración del Teatro Municipal.
- d) Remodelación de los jardines de la Avenida del Panteón, La Alameda y la Intendencia.
- e) Construcción de Aceras.

Desconocemos que tipo de obras se pudieron desarrollar por la administración chilena en el área de estudio, pues no hemos hallado aún registros documentales fehacientes que nos demuestren este impulso de obras públicas. Un ejemplo citado por Alberto Díaz, hizo referencia a fines del siglo XIX, periodo donde se materializaron algunas transectas de caminos realizados por la administración Chilena, que unieron los pueblos de Putre, Socoroma y Belén. No obstante, este tipo de obras o la mantención de las mismas, han sido parte de una larga tradición andina sobre la construcción y reparación de los caminos, cuya vigencia es posible hallarla aún en Socoroma ó en extensas regiones del Perú y Bolivia.

Por otra parte, las construcciones de uso público que se desarrollaron a partir de 1868 y que culminaron en 1883, en los pueblos de Putre, Socoroma y Belén, expresados en la re-edificación de nuevas iglesias, que fueron destruidas en el terremoto de 1868. Por ello, el diseño, planificación y financiamiento de los trabajos en los caminos fueron en su mayor parte iniciativas que se gestaron desde los propios pueblos, no existiendo ningún tipo de vinculación con los programas de desarrollo que se están generando

identitaria” de los habitantes locales que se mostraban proclives a Chile cuando les convenía y en espacios íntimos expresaban su “Peruanidad”. Por ello, Teodoro Huanca fue Subdelegado por un periodo breve de tiempo, siendo luego reemplazado por un ciudadano chileno y una muestra de ello, es que en 1905 el Subdelegado de Putre es Mauricio Reinand.

en las ciudades costeñas. Un ejemplo de esta autonomía de las comunidades lo proporciona, Rodrigo Ruz y Macarena Gálvez, en sus trabajos sobre Putre señalaron:

Tres años demoró la tarea que semana tras semana reunía puntualmente a toda la comunidad y continuaban con la misión que se habían impuesto; los que carecían de herramientas, que en esos años eran poco conocidas, lo hacían de huesos de animales y las mujeres que no tenían costales para el acarreo de la tierra, lo hacían en sus “anacos” y “urcos”. El año 1871, se bendecía el templo y le cantaba su primera misa el padre Valdivia, quien a pedido de los cabecillas y el gobernador viajó especialmente desde Arequipa (Ruz & Gálvez 2001: 58).

En Socoroma la reconstrucción de la iglesia significó un importante despliegue de recursos financieros y humanos para la re-edificación del templo principal, en el frontis de la actual plaza de armas, del pueblo, ya que los templos de San Francisco y Santa Lucía fueron destruidos o dañados severamente en los años 1868 y 1877²⁸⁸. La reconstrucción de la Iglesia de San Francisco, fue realizada en dos etapas sucesivas. En la primera se construyó la obra gruesa con los recursos humanos del pueblo y en la segunda se contrató al cantero paceño Feliciano Gutiérrez, quien también trabajó en la Iglesia de Putre, pasando a radicar finalmente en el pueblo de Socoroma. La tradición oral, del pueblo también ha hecho mención a la existencia de “maestros” albañiles venidos de Puno para la construcción de los altares de la Iglesia. Las edificaciones fueron levantadas luego de contar con la autorización de las autoridades civiles de los años previos a la guerra, que para el caso de Putre fue el gobernador peruano Mariano Vásquez.

La Chilenización estructural también se expresó en una inversión pública agresiva, como señaló Carlos Morales, ya que “la administración

²⁸⁸ Este terremoto ocurrió el 13 de Agosto de 1868, el cual destruyó la mayor parte de la ciudad y pueblos de la sierra. Los efectos del movimiento telúrico fueron devastadores pues fue acompañado de un Tsunami que se adentró unos 10 kilómetros en el Valle de Lluta (Carvajal 1969). El tsunami además destruyó la corbeta “America” (Perú), los transportes “Fredonia”, “Rosa Elvia” y “Wateree” (Estados Unidos) y los transportes “Eduardo” (Francia) y “Chañaral” (Inglaterra).

chilena pretendía ganarse la admiración, adopción y simpatía de los ariqueños y tacneños” (Morales 1991: 95). En estos mismos años la ciudad de Arica mejoro su plaza de Armas y se beneficio de la puesta en marcha de una Compañía de Teléfono y Telégrafo en el año 1885.

Otra expresión de esta Chilenización estructural, la encontramos en los aportes del historiador Carlos Mondaca, quien señalo que la población indígena debió:

Reestructurar sus tradiciones, costumbres e identidades que mantuvieron bajo la república peruana (solicitar o pedir «permisos» para efectuar fiestas patronales, limpieza de canales, ritos e incluso actividades cotidianas, como extracción de yareta y queñoales). Sin embargo, asimilaron muy bien las del nuevo Estado nacional chileno, simplemente porque ya las habían aprendido durante el mundo colonial y republicano peruano (Mondaca 2008:41).

La “asimilación” no involucra un proceso adaptativo al nuevo orden, sino como una expresión de carácter instrumental, pues en los años siguientes la población peruana, tanto de la sierra como de la costa, empleo todos los mecanismos y estructuras administrativas chilenas con la finalidad de proteger los intereses económicos, bienes raíces y su propia identidad.

La expresión de esta Chilenización también, la podemos encontrar en los intentos de modificación del “habitus” y las practicas culturales, que fueron consideradas como inferiores, ya que se les aplico una estigmatización étnica y racial. De igual, forma se intento cambiar la economía de la sierra, importando semillas de cereales para satisfacer las necesidades de la población chilena. En este contexto, se debe hacer mención a que el trigo y en particular su harina, solo fue conocida en la sierra ampliamente a mediados de la década de 1950, siendo inexistente en los años previos. Otras medidas de modificación social y cultural, se expresaron en la aplicación de las normas de preservación del aseo y ornato de las ciudades ó en la regulación de los espacios sociales y públicos, ya que tanto Iquique, Tacna y Arica, fueron consideradas por las fuerzas de ocupación, como ciudades sucias e

insalubres. Esta visión sin duda, estuvo influenciada por las subjetividades y etnocentrismos sociales y políticos, pues se busco instalar conceptos e ideas de deslegitimación del legado e identidad peruana.

Considerando los antecedentes expuestos, podemos afirmar que existió una Chilenización de carácter estructural, que busco deslegitimar toda lealtad al Perú y generar rupturas sociales, políticas y culturales entre los diversos comuneros que se vieron enfrentados a las proposiciones y las dadas de los agentes del Estado chileno. El rechazo a tales políticas sin duda genero un empobrecimiento de los campesinos que optaron por el apoyo a la causa del Perú, que no pudieron acceder a eventuales recursos estatales ó simplemente se vieron impedidos de continuar con la articulación de diversos espacios ecológicos al no contar con las autorización para desplazarse hacia la costa ú otra zona de la subdelegación. Estas medidas de coerción y de privación social y cultural, tuvieron dos tipos de resultados opuestos, ya que por una parte obligo a un porcentaje minoritario de indígenas a asumir la identidad chilena y por lado, fortaleció los lazos con la peruanidad de un sector más extenso de la población local, instalándose así los cimientos para la violencia y conflicto interno de las comunidades, hecho que se manifestó con dureza a partir de 1918 en adelante.

2.4.3. Chilenización violenta

En las paginas precedentes hemos expuestos dos expresiones de la Chilenización en las provincias de Tacna y Arica, concluyendo estas con el inicio de los tiempos de violencia que se desarrollaron a partir del año 1901. En tal circunstancia, la presente sección está dirigida a reconocer las expresiones de la Chilenización violenta, que se manifestó en los ámbitos religiosos, educativos, sociales y culturales, con la finalidad de generar cambios ideológicos y nuevas adscripciones nacionales.

Los primeros brotes de violencia surgieron en Tacna, bajo la administración del Intendente Alejandro Fierro. Los hechos ocurrieron el 18 de Septiembre de 1888, día en el cual una turba excitada por los sentimientos patrióticos chilenos atacó el diario “El Caplina”, ingresando a viva voz y destrozando las oficinas y maquinarias²⁸⁹. Sin embargo, el “Intendente Fierro presento oportunamente ante la ciudadanía las excusas del caso castigando drásticamente a los responsables” (Morales 1991:103). La respuesta gubernamental estuvo motivada por la política de permisividad que se aplicó en las ciudades de Tacna y Arica.

En los primeros años de ocupación, la política de permisividad, consistió en no violar ó coartar la libertad y los derechos de las personas, respetando la propiedad privada. La única excepción fue la prohibición de rendir honores a los símbolos patrios del Perú. La autoridad chilena prefirió no intervenir para nada en el desarrollo cultural, social y económico de las provincias de Tacna y Arica, ya que su labor únicamente se centró en la administración política y en la ejecución de algunas obras públicas en las ciudades de Tacna y Arica, procurando armonizar las relaciones sociales entre las fuerzas ocupantes y los ciudadanos peruanos. Un ejemplo de la permisividad existente en los primeros años de ocupación lo entrega Alejandro Tudela²⁹⁰, pues señala que:

Las relaciones humanas entre chilenos y nuestros compatriotas, en esta primera etapa, fueron del todo cordiales. Los Clubs y las sociedades netamente peruanos, servían de continuo como sedes de reunión y distracción a ambos grupos. E incluso se dio el caso de que muchos chilenos contrajeron matrimonio con mujeres del lugar y pasaron a radicarse en el suelo peruano y viceversa [...]

²⁸⁹ Raúl Palacios (1973), señaló al respecto, “el 18 de setiembre de 1888, “El Caplina”, periódico peruano editado en Tacna, sufre la acción brusca e impetuosa de las autoridades ocupantes por el simple hecho de haber publicado en sus páginas el artículo de don Federico Otamendi, vicario de esa ciudad, en el que censuraba enérgica y valientemente la actitud abusiva de los representantes chilenos para con los peruanos. Por tal motivo la imprenta del diario fue empastelada, impidiendo su circulación (Palacios 1973: 131). Ver: Palacios, R. (1973). “Tacna y Arica 1883 – 1929: Notas en torno a la historia de la Chilenización”, Lima: Ediciones Pontificia Universidad Católica del Perú.

²⁹⁰ Tudela, A. (1989). “*Sarmiento, el diplomático*”. Lima : Embajada de la República Argentina.

Igual cosa sucedía con las fiestas y celebraciones connacionales (Tudela 1989: 53).

En tal sentido, los brotes de violencia temprana como el asalto al diario “Caplina” fueron hechos aislados y por lo tanto censurados por las autoridades civiles y militares chilenas, situación que se debió fundamentalmente a que estos acontecimientos ocurriendo en el periodo de vigencia del Tratado de Ancón, es decir antes de 1894²⁹¹.

El fracaso de las políticas permisivas ó la llamada “Chilenización Pacífica”, generaron escasos resultados entre la población peruana de Tacna y Arica. Por otra parte, en Chile, los gobiernos liberales habían concluido su periodo presidencialista y republicano enfrentando una guerra civil, en la cual triunfaron las fuerzas conservadoras y oligárquicas, dando origen al periodo denominado “Republica Parlamentaria”. En este nuevo periodo de la historia de Chile, se produjeron un endurecimiento en las posiciones políticas respecto al tema de Tacna y Arica, como también respecto de los problemas emergentes de la “cuestión social” que surgieron en la pampa salitrera y ciudades el país.

2.4.3.1. La conquista de las mentes

En la segunda mitad del siglo XIX, la población de la provincia de Arica fue de 8.013 habitantes, incluyéndose a las localidades de interior con 2.925

²⁹¹ Una situación distinta se observa una década más tarde, según Jorge Basadre, pues las oficinas de la revista “El Tacara” fuera atacada y destruida por una turba chilena. Basadre menciona al respecto, “El Tacara tuvo, junto a una sección editorial con informaciones alentadoras sobre la reconstrucción y el progreso al Perú y críticas implacables a las autoridades de la ocupación, hirientes y jocosas letrillas que no perdonaban al Intendente, los jefes militares o a los funcionarios judiciales o administrativos. La venganza no tardó en funcionar. El 28 de noviembre de 1910, un grupo de asaltantes forzó las puertas del diario en la céntrica calle San Martín, a dos cuadras del cuartel de policía, saqueó la casa habitación de la familia Freyre y maltrató a las personas que allí se encontraban. La venerable dama Juana Arias de Freyre, que contaba ochenta y nueve años de edad y estaba enferma e imposibilitada de moverse, fue golpeada y arrastrada por el pasadizo” (Basadre 1959: 25). Basadre, J. (1959). *“Mi infancia en Tacna”*. Tacna: UNJBG.

personas (Ruz et al. 2008)²⁹². La población de Socoroma en este periodo fue de 332 personas, esto de acuerdo al censo de 1866 y la población total del distrito de Socoroma fue de 587 habitantes²⁹³. Las diferencias de la cantidad de población se originan por la dispersión de parte de la población en quebradas y valles costeros como Zapahuira, Epispacha, Murmuntane, Ñuñumani, Churilenco, Sora y Molinos, estos últimos en el valle de Lluta²⁹⁴. Las evidencias etnográficas han probado la existencia de una memoria de la territorialidad de Socoroma, que hace referencia a la ocupación de diversos espacios ecológicos y la generación de memorias colectivas de identidad cultural, que se expresa hasta la actualidad. Igualmente, la existencia de lazos de parentesco entre los habitantes del pueblo principal y sus extensiones territoriales han venido a reforzar la pertinencia étnica y cultural de los socoromeños.

Freddy Gambeta (2001) y Carlos Morales (1991), al igual que otros historiadores peruanos coincidieron en identificar que el año 1900, fue el comienzo de la “Chilenización Radicalizada”, concepto que acuñó el sacerdote y antropólogo holandés Jean Van Kessel. Morales, considero relevantes las apreciaciones del Ministro de Relaciones Exteriores, Rafael Errázuriz Urmeneta, ya que sus expresiones develan el inicio de esta etapa de la Chilenización como también de sus tensiones diplomáticas:

Usando el gobierno los derechos que el mismo Tratado de Ancón le concede, ha procedido a tomar respecto del territorio de Tacna y Arica una serie de medidas que coloquen a Chile en situación favorable para la realización del plebiscito y que por lo además, contribuirán poderosamente al bienestar y progreso de aquellas

²⁹² Ruz, R.; Díaz, A.; Galdames, L. (2008). Población andina de las provincias de Arica y Parinacota. El censo inédito de 1866”. Arica: Ediciones UTA.

²⁹³ Galdames, L.; Ruz, R.; Díaz, A. (2008). “Arica y sus valles en el siglo XIX. Estudio del censo de 1866”. Arica: Ediciones UTA.

²⁹⁴ Ñuñumani y Churilenco, son espacios ecológicos ubicados en la puna, es decir, en su frontera occidental y bordeando los 4.000 m.s.n.m. Al respecto, Erie Vásquez, sostuvo que en el censo poblacional de 1866, el distrito de Socoroma estuvo integrado por “Socoroma, Parinacota, Caquena y Pachama”, albergando una población de 587 habitantes (Vásquez 1990: 70). Ver: Vásquez, E. (1990). “Más allá del río”. Santiago: Ediciones de Talleres gráficos.

provincias que deben participar de todos los beneficios que un Estado prospero derrama sobre su territorio (Morales 1991:125).

Las primeras medidas tomadas por el gobierno de Chile, estuvieron relacionadas con los aspectos políticos y militares. En este sentido el 22 de Mayo del mismo año, se traslado la Jefatura Militar del Ejercito Chileno de Iquique a Tacna y el 23 del mismo mes, se instalaron en las provincias en litigio, el Batallón de Infantería Carampangue, un regimiento de artillería, otro regimiento de caballería y una compañía de ingenieros zapadores “Concepción”. Así, las fuerzas militares chilenas en el territorio ascendieron a unos 3.000 efectivos, que se distribuyeron en las ciudades de Tacna y Arica, como también en las subdelegaciones rurales. En contraste a este incremento de fuerzas militares, en la Provincia de Arica solo residen unas 10.491 personas, según el Censo de 1907. Coincidentemente al incremento de las fuerzas militares en la región, también se comenzó a manifestar una espiral de violencias y amedrentamientos, tanto en la costa como en la sierra de las “provincias cautivas”.

Asimismo, se debe mencionar que estos hechos ocurrieron después de la visita del ex – presidente del Perú, Andrés Avelino Cáceres a la ciudad de Tacna en 1898. Visita que congreco a una multitud de vecinos de Tacna y Arica, provenientes de los diferentes sectores sociales, que acompañó al héroe de la Breña por las calles de Tacna. Este hecho, motivo y alimento la decisión chilena de un cambio en la estrategia de Chilenización que para entonces, tuvo un carácter simbólico y estructural²⁹⁵.

En el contexto de la ocupación, Rómulo Cuneo Vidal, bajo el seudónimo de “Juan Pagador”, señaló que la escuela peruana, cultivo el culto a la patria, ya que “se había vivificado, ennoblecido, santificado la fría actuación escolar,

²⁹⁵ Morong y Sanchez (2007), sostuvieron que este periodo dio inicio a un proceso de chilenización los signos, en toda su expresión, determinaron la sujeción e identificación forzada con lo “chileno”: banderas, himnos, educación, disposición de las reglas de la convivencia civil, imágenes del patriotismo, cantares militares, festividades reinterpretadas, calendarización de las celebraciones militares, en fin, toda una estructura, en imagen y discurso, de las formas de la soberanía.

pues la voz de la patria había resonado en legítimo templo: en la escuela, en el porvenir, en la esperanza” (Rivero 2000: 39)²⁹⁶. Considerando, estas apreciaciones de la escuela y su rol político, los cambios de estrategia que se produjeron en la década de 1900, no fueron más que una reacción a los progresos de la “Peruanización” de las provincias de Tacna y Arica. Esta Peruanización del territorio, tomo mayor vigor a partir del fracaso del protocolo Billingham – Latorre, pues ambos gobiernos fomentaron el subsidio de las escuelas de las provincias en litigio y como mencionamos en las secciones anteriores, será bajo el gobierno de Nicolás de Pierola, que se generó el funcionamiento de las escuelas privadas peruanas en las ciudades y subdelegaciones rurales de Tacna y Arica.

Simultáneamente, a las acciones del gobierno de Nicolás de Pierola, las autoridades chilenas consideraron importante escolarizar a la población de las provincias peruanas. Estas acciones tuvieron como propósito fomentar la integración de esta población a la sociedad chilena, como también el generar un cambio ideológico, rompiendo así con las adscripciones nacionales y locales precedentes. Entonces, el objetivo central de la escuela, fue chilénizar a la población peruana que fue mayoritaria, dándose origen a un proyecto de escolarización, que se inició en Tarapacá, Tacna y Arica (González 2002)²⁹⁷.

En contra posición al desempeño del Intendente Alejandro Fierro y la política de permisividad, en el año 1900, el intendente Manuel Francisco Palacios, inició la aplicación de una política de coacciones y violencias en

²⁹⁶ Rivero, F. (2000). *“Discurso y prácticas sociales en la reproducción de las identidades nacionales. El caso de Tacna y Arica - Perú (1883-1929)”*. Tucumán: Universidad de Tucumán.

²⁹⁷ La preocupación del Estado chileno por los recursos andinos y la población indígena, como los vínculos generados con las poblaciones locales no indígenas, estuvo lejos de un accionar político-administrativo homogéneo en la provincia anexada de Tarapacá respecto a la provincia cautiva de Tacna y el Departamento de Arica (respecto a esta distinción ver: González, 2004b, 2006). Consecuentemente, y a partir de este escenario, el proceso de Chilénización y escolarización estuvo lejos de describir pautas y dinámicas homogéneas y genéricas, sino más bien se vio frecuentemente condicionada por los dispares intereses estratégicos de la administración central respecto a uno y otro territorio, como por las conductas siempre variopintas de los agentes fiscales que oscilaron entre una genuina motivación por el servicio público y los intereses estrictamente personales en un espacio de frontera.

todo el territorio. Las primeras acciones se expresaron a modo de una campaña de propaganda y desprestigio en contra de las escuelas peruanas, que fueron instigadas por el diario chileno “El Norte”. El historiador Raúl Palacios, coincidiendo con Carlos Morales, menciona que la persecución de las escuelas, fue tenaz y sobre todo de aquellas, que eran sostenidas por el gobierno de Lima. Por ello, el 9 de febrero de 1900, se dio un decreto por el cual se “obligó sorpresivamente a cada director de escuela ó colegio a declarar, con su propia letra y firma si su colegio era gratuito ó no, en primer caso, quien pagaba sus servicios” (Palacios 1973: 76). Otra de las observaciones que realizaron las autoridades chilenas, fue la enseñanza de la geografía de Enrique Benítez, quien fue acusado de falsear los hechos históricos de la Guerra del Pacífico.

F. Zora Carvajal, relato el testimonio de la maestra tacneña, Zoila Sabel Cáceres, quien expresó lo siguiente:

Un día fuimos citados todos los directores de escuelas peruanas al despacho del intendente.

El intendente tenía en sus manos un ejemplar de la Historia del Perú por Enrique Benítez; y nos dijo: “no enseñen este texto en las escuelas, por que falsea los hechos históricos; so pena de dictar medidas enérgicas”. Todos mis colegas se quedaron silenciosos. Yo me puse de pie, y dije:

Señor, la historia es la historia, y no puede modificarse. Los maestros tenemos que enseñar la verdad de los hechos y no puede negarse que el límite de Chile fue el río Loa... (Zora Carvajal 1969:151).

Estas acciones motivaron un segundo decreto de la Intendencia de Tacna, que obligó a las escuelas públicas y privadas a ceñirse a la Ley de Instrucción Primaria de Chile (Gambeta 2001)²⁹⁸. El argumento utilizado por el intendente Palacios, fue que en dichas escuelas se cultivaban sentimientos antichilenos y “doctrinas de descrédito para su nombre y atacadores de su soberanía” (Morales 1991). El decreto en cuestión estableció lo siguiente:

²⁹⁸ Gambeta, F. (2001). *“Nueva crónica del tiempo viejo. Historia de Tacna 1866-1924”*. Tacna: Caja de Ahorro y Créditos de Tacna.

Tacna, 14 de Mayo de 1900, número 95. Vistos los antecedentes acumulados para comprobar el funcionamiento en Tacna de numerosas escuelas peruanas, publicas y particulares, y teniendo presente la resolución gubernativa recaída en materia, fundada en las consideraciones legales expuestas por el fiscal de la excelentísima Corte Suprema de Justicia.

Decreto:

No hay lugar a la autorización que solicitan algunos preceptores para abrir nuevos colegios de instrucción y quedan sin efecto autorizaciones concedidas en época anterior. La prefectura de policía, en esta ciudad, y los subdelegados en las poblaciones rurales harán efectiva esta resolución dando cuenta de las infracciones que fueran comprobadas. Anótese, publíquese y dese cuenta al supremo gobierno.

Palacios P., Carlos. Cotapos, E. (Morales 1991: 130).

El decreto de la intendencia, se amparo en la ley de 1860, en la cual se estableció que el Estado de Chile, es el tutor de la educación, acción que estuvo reflejada en los artículos número 1, 11 y 25 de la mencionada ley. Dichos artículos le entregaron al Estado y a las autoridades chilenas de Tacna y Arica, el poder para suprimir los proyectos educativos vigentes y modificar la actuación de los preceptores peruanos, recurriendo para ello a la amenaza de cierre de los recintos educativos públicos y privados.

Un año y medio después del decreto N° 95, las escuelas públicas peruanas estaban cerradas. El 9 de Diciembre de 1901, un tercer decreto notifico el cierre de las escuelas particulares. Esta nueva disposición legal estableció que:

El señor prefecto de policía notificará a todos los directores de las escuelas particulares que no podían abrir sus establecimientos para el próximo año escolar sin haber obtenido antes el correspondiente permiso de la autoridad administrativa (Morales 1991: 131).

Este decreto entro en vigor debido al funcionamiento de una serie de escuelas particulares, muchas de las cuales funcionaban en la completa clandestinidad en las ciudades y pueblos de la sierra. En Arica, fue cerrada la

escuela de mujeres patrocinada por la “Sociedad de Auxilios Mutuos de Señoras” y la escuela de varones que era financiada por la “Sociedad Peruana de Beneficencia”. En los distritos rurales las escuelas mixtas de Codpa, Socoroma, Putre, Lluta, Azapa y Livilcar fueron igualmente cerradas. Respecto al tema en desarrollo, Raúl Palacios expreso:

Se ideó el establecimiento de escuelas privadas, clandestinas, por mejor decir, las que funcionaban desde mediados de 1900. Salvo en Codpa, donde el cura peruano regentaba una de ellas, las escuelas clandestinas se establecieron en la misma ciudad en vista de que en los distritos se tropezaba con múltiples riesgos y dificultades; en estos últimos las escuelas peruanas fueron reemplazadas por las chilenas mixtas cuyas directoras eran nada menos que las esposas de los subdelegados (Palacios 1973: 83).

Estas escuelas funcionaron en casas particulares y de vecinos que habían ejercido el rol de maestros ó preceptores en el periodo republicano peruano. Las condiciones de funcionamiento de estas escuelas fueron bastante precarias, pues constituyeron un esfuerzo desesperado por mantener vigente el espíritu y conciencia nacional frente al programa de modernización que estaba desarrollado Chile en Tacna y Arica.

Respecto al tema, Fulvio Rivero, consideró que la escuela fue el último resquicio del gobierno peruano en las provincias ocupadas, ya que fue un instrumento de difusión de la conciencia cívica, por lo cual debió ser extirpado de Tacna y Arica, ya que impedía la consolidación de la Chilenización. Por ello, los sucesivos decretos del Intendente Palacios, buscaron demostrar al gobierno central, que las autoridades de Lima, estaban interviniendo directamente en la instrucción pública e impidiendo por medio de ella, el éxito de la Chilenización.

Un día después de la puesta en vigor del decreto del 14 de Mayo, el oficial Eduardo Jaramillo, informo al gobernador de Tacna que:

Las directoras Carolina Vargas y la señorita Zoila Sabel Cáceres se negaron a firmar la circular mencionada. Lo que comunico a Ud., etc. Debo dejar constancia a tenor de lo expresado al suscrito que por la señorita Sabel Cáceres: 'Como peruana y tacneña', yo mantengo y mantendré abiertas las puertas y ventanas de esta escuela que dirijo. Dígame al señor Intendente que la suscrita no se amilana ante la notificación y que si desea clausurar esta escuela que venga personalmente a cerrarla (González 1970:53).

El cierre de los recintos educativos solo alimentó la existencia y difusión de las escuelas clandestinas en las ciudades y pueblos rurales, pues el controlar la escuela se convirtió en un acto patriótico y por ende de resistencia a la ocupación chilena. El poeta tacneño, Modesto Molina, creador de las escuelas peruanas en la ocupación, expresó el 24 de Enero del año 1902 en el Periódico "El comercio", que "en el hogar, desde el primero hasta el último tacneño, desde el señor hasta el más humilde artesano o labriego, enseña a su hijo que su patria es el Perú, que debe amarla y no olvidarla nunca" (El Comercio 1902). También, surgió en la época un "catecismo patriótico" popular que fomentó las pasiones y desencuentros entre chilenos y peruanos. Uno de estos documentos irónicos señaló:

Padre Nuestro que estás en el cielo,
Has que odiamos siempre el nombre de Chile y
Concédenos volver a la tierra en que nacimos,
Para que no se haga la voluntad del que se apodero
De ella sin derecho, privando a nuestras familias de sus hogares,
Quitándonos el pan y arrojándonos de nuestras playas.
Perfuma, Padre Nuestro, nuestro corazón, para que amemos
A nuestra patria, el Perú; y fortalece nuestro brazo,
Para que un día lo vengamos de su mortal e implacable enemigo
Chile.

(Rojo y Blanco 1920; Rivero 2000).

La actitud desafiante de la población de Tacna y Arica, no solo se limitó a la publicación de documentos anónimos ó rayados con "Mueras a Chile", sino además en expresiones desafiantes a los cuarteles de las fuerzas ocupantes, como el desarrollado por una profesora frente al regimiento

Rancagua en Tacna, según el testimonio del oficial Muñoz del Ejército de Chile, los hechos denunciados fueron:

Al frente del regimiento Rancagua, por el lado en que se encuentra el casino de oficiales, se alza una casa de dos pisos de modesta apariencia, en la que funciona una escuela particular, cuyos alumnos, unos cuantos chicos de ambos sexos, son dirigidos y enseñados por una mujercita morena, de aspecto vulgar, que es la profesora y dueña del establecimiento. La susodicha señorita profesora nos profesa a los chilenos un franco y descarado odio...

Desde mucho antes del 28 de Julio, me había fijado en los extraordinarios preparativos que hacia la señorita profesora para celebrar dignamente el aniversario nacional del Perú. Todas las tarde reunía a sus alumnos y ensayaba con ellos la canción nacional del Perú, y los alineaba frente a nuestro casino para que viésemos nosotros a esos futuros soldados peruanos que desde niños, sabían entonar su canción, a modo de desafío, frente a un regimiento chileno (Palacios 1973: 263).

Por otra parte, también existieron grandes defensores de la peruanidad, como Pedro Abraham del Solar²⁹⁹, quien no solo consideró imperioso el defender la condición de peruanos de los habitantes de Tacna y Arica, sino que además, requerir que los miles de peruanos que viven en la Provincia de Tarapacá, tenían que estar en posesión de los mismos derechos de cualquier otro ciudadano que esta protegido por las leyes del Perú. Respecto al tema el autor menciona:

Los tacneños y ariqueños, como los hijos de Tarapacá, no dejarían de ser peruanos, un cuando de hecho, por la fuerza y contra principio de justicia se les pretendiera imponer otra nacionalidad. Y aún cuando su condición fuera igual á la de Parias, persistieran en sus legítimos y patrióticos anhelos, considerándose miembros de la patria peruana (Solar 1905: 19).

Considerando los antecedentes expuestos, para la administración chilena la eliminación de las escuelas peruanas, sean estas públicas,

²⁹⁹ Del Solar, P. (1905). “¿Los hijos de padre peruanos nacidos en Tarapacá tienen derecho de optar a la nacionalidad peruana?”. Lima: Universidad Mayor San Marcos.

particulares y luego las clandestinas, fueron esenciales pues no solamente entorpecían el éxito del nacionalismo oficial, sino además estaba generando un incremento de los eventuales votantes para el plebiscito, pues como se ha mencionado anteriormente, la ley chilena facultaba al varón que supiera leer y escribir, el derecho a sufragio en el eventual plebiscito.

El sentimiento nacional a favor del Perú nos solo se expresó en las odiosidades hacia Chile, sino también en los juegos de la memoria, pues tanto en Arica como en Tacna, se relevaron la lucha “heroica” de sus defensores, y como se ha mencionado, el centro de estas expresiones fueron las escuelas. En este contexto, el 28 de Julio de 1898, fecha del aniversario de la independencia del Perú, las alumnas y alumnos de Colegio de la Sociedad Peruana de Beneficencia de la ciudad de Arica, interpretaron el primer himno de Arica, que fue compuesto por la profesora Emilia Tello. La letra de la canción expresa:

Himno de Arica

Coro

La nostalgia que inerte te abrumba
Hoy sacude, oh! Arica la hermosa,
Que la esfera radiante y sin bruma
Serás libre! Te augura amorosa!

I

Todo es bello, oh! Mi patria, este día;
Su perfume te envía la flor,
Y las aves su melodía,
Vaticinan tu nuevo esplendor.
Orgullosa levanta la frente
Noble pueblo, de feliz memoria,
Ante el número caíste valiente.
Tu caída hará honor a la historia!

II

Como altivo espartano, en tu escudo
Sucumbiste preferiste arrogante
Del destino al rigor fiero y rudo,
Magno haciendo tu nombre brillante!

Bravo Arica!, ya es tiempo, despierta
En el morro á arbolar tu bandera,
Que muy luego se oirá en tu puerta,
De los libres, la voz hechicera!

(El Morro de Arica, Arica nº 791, 6 – VIII – 1898).

La realidad en las zonas rurales no fue muy distinta, pues si bien las escuelas públicas fueron cerradas en 1900, los recintos clandestinos siguieron operando algunos años después, como es el caso evidenciado en Putre por el historiador Carlos Mondaca, quien halló documentos que denuncian la existencia de una escuela clandestina y que era administrada por las familias más adineradas del pueblo, los Mollo y Aranda. El documento cuya fecha es 30 de Septiembre de 1905 señala:

En el Morro de Arica de 23 del presente leyendo un suelto «La instrucción en Putre» me llamaba la atención las firmas de la solicitud presentada a Us por los padres de familia de este pueblo; y a estas solo me permito hacer las observaciones siguientes:

Román Martínez

Félix B. Vásquez

Juan d. D. Huara

Domingo Choque - solo tiene dos hijos casados

Francisco A. Cáceres – solo tiene un niño de año y medio.

Antonio Mollo - Presidente de la Sociedad Unión de Putre, padre de preceptora, que proponen «los dichos padres» todos al servicio del mismo Mollo.

El tal señor, hacen unos dos años, hizo un viaje en Lima y volvió con libros, Cuadernos, mapas y otros útiles de enseñanza que le entrego el Ministerio del ramo en esta capital. No me permito comentarios. ¿Necesitará Putre de dos escuelas? Para mi no hay dudas, i con tal motivo pregunté al Señor Visitador de Escuelas con fecha 17 de Febrero de 1904, en nombre de mi señora, si existía esperanza de ver establecerse escuela para varones y en el caso contrario si infringiendo el Art: 19 Inc. 2 del R.I. de las Escuelas se podría admitir en la Escuela Mixta que ella dirige niños mayores de doce años; y en vista de la promesa que se le hizo de una ayudante se matricularon Ciento veinte niños, obteniendo este año una asistencia de 48 varones y 44 mujeres. No quise yo que por mas tiempo se sacrificará a mi hija por personas que no merecen las atenciones que desde años atrás tanto mi familia como yo les hemos prodigado ella con educar a los niños y de mi parte asistiéndole de balde en sus enfermedades.

La dirección y altura (pareciera fuera esta la palabra) de la Escuela de Putre ha siempre merecido la aprobación de los pocos chilenos que transitaron por este pueblo, hasta el punto que el señor don José Manuel Figueroa R. Me pidió una vista (pareciera esa es la palabra) para presentarle como obsequio a su Excelencia el Señor Presidente de la Republica; y en la misma solicitud que algunos padres firmaron; diez por todos de los cuales tres solteros, dos sin niños y un interesado no aparecen ningún apellidos (ilegible) tal como Aranda, Maldonado, y otros.

Rogando a Us, disculpe mi carta, me permito pedirle tome nota de ella: recabando de su buena administración la creación de una escuela para varón que sea chilena, y que no se entreguen los niños de este pueblo a manos de quienes harían de ellos unos enemigos de las ideas que Us. representa en este departamento (Mondaca 2008:74-48).

Las interrogantes planteadas por Mauricio Reynaud, se desarrollaron mientras estaba en operación en el pueblo de Putre, una escuela clandestina, cuyo preceptor era Antonio Quiguaillo, quien fue contratado por la Sociedad de Beneficencia de Putre. No Poseemos información sobre la escuela clandestina en Socoroma, pero es posible que el traslado de la Subdelegación de Putre y la instalación del renten de Carabineros en el pueblo de Socoroma, haya intimidado a los vecinos a repetir el ejemplo de los putreños. Pero, también existe la posibilidad que hayan poseído su propia escuela clandestina, esto debido a la existencia de lazos de parentesco entre las familias putreñas y socoromeñas, como también por las posturas etnocéntricas del pueblo de Socoroma frente a sus vecinos.

Volviendo al informe de Mauricio Reynaud y el testimonio de Antonio Quiguaillo, esto permitió corroborar las sospechas de los oficiales chilenos de la injerencia de Lima en Putre, pues la totalidad de los materiales educativos incautados fueron impresos en Lima y trasladados a las subdelegaciones rurales. Además, se logró constatar que la sociedad de Beneficencia de Putre recibió del gobierno peruano la suma de 50 soles mensuales. El estupor de los representantes del gobierno chileno se acrecentaron cada vez más, pues en 1902 Antonio Mollo y otros ilustres putreños, organizó el juramento de la bandera entre los jóvenes, acto que culminó con disparos de salvos por la

conmemoración del 28 de Julio. Estos hechos, en las zonas rurales a comienzos del siglo XX no fueron aislados, si no que se presentaron con bastante recurrencia y similitud. Tal como lo expreso Carlos Morales, “en los pagos y caseríos de Pocollay, Hume, Calana, Pachia, Palca y Para, flameaban orgullosas banderas peruanas” (Morales 1991: 125).

De manera paralela al cierre de las escuelas se prohibieron las reuniones publicas en las ciudades de Tacna y Arica, pues eran espacios para revitalizar la peruanidad como también fueron instancias para educar a la población joven en los valores patrios del Perú. Igualmente se prohibió el despliegue de la bandera peruana, la entonación del himno nacional ó realizar cualquier acto de carácter patriótico que fuera en beneficio del Perú. Sin embargo, estas prohibiciones eran insuficientes pues fueron ampliamente resistidas por la población en poblados distantes de la sierra y el altiplano ó en territorios que habían quedado a perpetuidad para Chile después de Tratado de Ancón, como lo eran Camiña, Tarapacá ó Haviña (Tudela 1992).

De acuerdo a los antecedentes expuestos por Carlos Mondaca y Alberto Díaz, en este periodo la escuela chilena es deficiente, pues no solo esta mal equipada, sino que además, no tiene la capacidad de atender la demanda existente, siendo esta otra causa de la aparición de las escuelas clandestinas. Además, estas carencias fueron muy bien utilizadas por los sostenedores y preceptores de escuelas peruanas, que hallaron en estos vacios y carencias el fundamento de la escuela privada.

La expresión de la “Peruanización” en las ciudades o pueblos, no solo generó las desconfianzas de las autoridades chilenas, sino también los llevo a buscar algunas explicaciones para comprender el fenómeno del sentimiento de peruanidad que se expandía en las provincias ocupadas. El siguiente testimonio es prueba de ello:

Otra de las manifestaciones que constituye una obsesión del cautiverio es el afán de aparecer como peruano; me refiero a las nuevas

generaciones después de la ocupación chilena. Esta es la prueba más rotunda que tengo para pensar y creer que el cautivo es autosugestionado. El cautivo se educa en un colegio netamente chileno, su cerebro y su corazón se nutren objetiva y reflejamente de ideas y de sentimientos chilenos; sin quererlo, sus hábitos y modalidades toman el modo de ser chileno y se satura de su sicología. Sin embargo, él dice que es peruano, no por convencimiento ni por sentimiento sino por capricho y por ignorancia. Ha oído decir a sus padres que es peruano y como entre las chifladuras que constituyen un mal americano figura la de aparecer importante el llamarse extranjero en su propia tierra; he ahí la causa que en una ciudad chilena como es Tacna a muchos cautivos les agrada aparecer como peruanos (Muñoz Figueroa, Oficial del Ejército de Chile)³⁰⁰.

Las políticas prohibitivas que se desarrollaron a partir de 1900, estuvieron acompañadas, más tarde de la apertura de una serie de escuelas chilenas en la costa y más tarde en la sierra, reemplazando así a la escuela peruana, generando un nuevo escenario político en las subdelegaciones rurales. En el año 1922, Chile presentó ante el presidente de los Estados Unidos, el alegato por el arbitraje sobre Tacna y Arica, en el cual explicó que durante la administración chilena se construyeron una serie de escuelas en contraposición a la gestión peruana del territorio, que solo instaló tres escuelas en las provincias. Agregando además, que en los distritos rurales no hubo escuelas, hasta que en 1896, se establecieron las primeras por orden del gobierno chileno. Para 1920 habían en la zona 37 escuelas chilenas, que se distribuyeron de la siguiente manera: Tacna, 9; Pocollay, 2; Calana, 1; Pacía, 1; Miculla, 1; Tarata, 3; Tarucache, 2; Estique (pueblo), 1; Estique (Pampa), 1; Tarata, 1; Chucatanani, 1; Arica, 5; Azapa, 1; Alto Ramírez, 1; Las Maytas, 1; Molinos, 1; Poconchile, 1; Putre, 1; Socoroma, 1; Belén, 1; Codpa, 1 (Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile 1922: 714).

En esta trama, el decreto número 2.958 del 19 de diciembre de 1890, creó la escuela mixta de Putre y en los decretos posteriores generaron la apertura de otras escuelas en la 4ª y 5ª Subdelegaciones de la provincia de Arica. Respecto al mismo tema, Alberto Díaz, menciona que la escuela

³⁰⁰ Palacios, R. (1973). "Tacna y Arica 1883 – 1929: Notas en torno a la historia de la Chilenización", Lima: Ediciones Pontificia Universidad Católica del Perú.

primaria en Putre fue fundada en 1905 y en Socoroma la escuela chilena comenzó a funcionar en 1914 (Díaz 2006: 63)³⁰¹. No obstante, a lo expuesto, Díaz presento un documento, cuyo número 34 de la Subdelegación de Putre, que señala con fecha 5 de Octubre que la preceptora chilena, Julia de Reynaud, manifestó que no seguirá por ningún motivo en dicha casa de Putre, porque desea trasladarse a Socoroma ó utilizar un edificio con mayores comodidades. Ello, nos permite inferir que las escuelas chilenas estuvieron funcionando en 1905, pero en casas particulares sin existir una infraestructura fiscal para estos efectos, pero también de manera tardía, ya que los decretos fueron emanados a partir del año 1900. Entonces, el funcionamiento de estas primeras escuelas chilenas coincidió con la existencia de las escuelas clandestinas, no existiendo en todo caso, ninguna diferencia notoria en la infraestructura de una u otra escuela.

Otro informe contradictorio son los antecedentes aportados por el propio, Alberto Díaz, quien expreso que la escuela de Socoroma, estuvo abierta solo en 1914, pero en la referencia de la correspondencia de 1906 entre el subdelegado y el gobernador de la provincia, señalo que “las escuelas de Putre y Socoroma necesitan urgentemente mesas y estantes, además de Jarros, lavatorios, sillas, perchas, y baldes” (Díaz 2006: 70). Considero, que el tratamiento de la información en este sentido es un equivocada, pues no permite aclarar completamente la cronología de la instalación de las escuelas chilenas, ya que proporciona una información aislada, como también relega a un segundo plano el rol de las escuelas peruanas en este proceso político de construcción de la identidad nacional en la sierra de Arica.

Sin embargo, hay algunos antecedentes interesantes respecto al funcionamiento de las escuelas chilenas, que de acuerdo al autor, tuvieron un funcionamiento irregular, pues no contaban con todos los insumos necesarios y además se evidencio una escasez de profesores. Parte importante, de los preceptores chilenos evito asumir sus funciones en los pueblos de la sierra,

³⁰¹ Díaz, A. (2006). “Chilenización y comunidad andina. Escuela, reclutamiento militar y articulaciones en Putre 1883-1929”. San Pedro de Atacama: Editorial UTA – UCN.

como lo constatan los reclamos escritos de los Socoromeños, el fecha 24 de Agosto de 1906 y 24 de Marzo de 1914. De igual forma, se expreso que las quejas de las preceptoras, que hay desinterés de los alumnos y por que estos no entienden el castellano producto de la educación de sus padres y se “dedican a la frutología en vez del estudio de la ortografía” (Díaz 2006: 71).

Es inapropiado sugerir que la aplicación de la política educacional desarrollada por Chile, fuese ineficiente y que haya producido un escaso impacto en las comunidades andinas, como lo proponen algunos historiadores chilenos para la cuestión de Tacna y Arica. También, considero ligero esgrimir que la perdida de tradiciones e identidad en la población andina fue producto de la Chilenización. No obstante, se debe agregar que la instalación y funcionamientos de las escuelas generaron un quiebre en las relaciones sociales y en la cohesión interna de las familias, pues como se ha expresado anteriormente, permitió el surgimiento de “escaladores sociales” que a partir de 1918 en adelante participaron en la persecución de sus prójimos que adhirieron a la causa peruana. Esta situación de quiebre comunitario es un proceso, generado y articulado desde la escuela a través de los años de formación y adoctrinamiento ideológico que se instalo en la sierra desde 1901.

De igual forma, la llegada de la escuela y “la conquista de las mentes”, consiguió avivar en los habitantes de Tacna y Arica, el sentimiento patriótico y el sentido de fidelidad hacia el Perú, en otras palabras reafirmó en ellos, “la condición de peruanos; es decir, demostrar a propios y extraños, que era peruano antes que nada” (Tudela 1989: 275). Un testimonio similar nos lo entrega José Carlos Bernales en 1922³⁰², ya que durante su estadía en Arica

³⁰² Bernales, J. (1922). “*Nueve meses en Arica: el conflicto del pacífico*”. Buenos Aires: Otero & co. Impresores. El testimonio de Bernales, explica la situación reinante en Arica, “El dueño de una casa chilena me confesó un día que no había hecho mayor caso de la notificación y que no pensaba en despedir, a sus empleados peruanos porque su honradez era precisamente la “garantía” de su negocio.[...] No se crea que la acción de la autoridad chilena se ha limitado a arrojar de las cautivas a estos empelados modestos que pertenecen a lo que pudiéramos llamar la clase media y la que tanto tiene que agradecerle el Perú el culto que ha sabido tener y tiene por su nombre y sus aspiraciones. La campaña de persecución se ha extendido al pueblo [...] Toda la propaganda anarquista efectuada entre los trabajadores del ferrocarril y el muelle de Arica ha sido hecha por obreros chilenos y sin

observo las dificultades que enfrentaban los ciudadanos que se identificaban con el “Perú”:

Para que un peruano pueda vivir tranquilo tiene que ocultar muchas veces su nacionalidad. Puede comprenderse fácilmente el dolor moral que entraña este sacrificio. Lo comprobé muchas veces hablando con jóvenes empleados de tiendas, almacenes y de casas de comercio, quienes, a mi pregunta concreta no tardaron en darme la respuesta idéntica siempre que eran peruanos, sí, de todo corazón. La vida exige acallar sus sentimientos. Si lo hacen, tienen ante sí la amenaza de la constante hostilidad y de los manejos de la llamada Liga Patriótica (Bernaes 1922: 12).

El proceso de Chilenización, no solo trajo consigo el cierre de escuelas peruanas, sino también fue un periodo de persecución hacia todo el espacio de difusión o reunión que facilitará la expresión de la peruanidad. Y en este contexto, la iglesia peruana fue la última institución en vivir la violencia desde el Estado y desde las organizaciones al servicio de la causa chilena.

La violencia en contra de los medios de comunicación controlados por ciudadanos peruanos, se inició tempranamente y de manera aislada en 1888, en el ataque al periódico “El Caplina”. Sin embargo, a partir de 1902 estos ataques se volvieron recurrentes, como lo explica Raúl Palacios, quien señaló “en la noche del 27 de Abril de 1902 la imprenta del diario peruano ‘La Voz del Sur’, era asaltada por ‘personas desconocidas’ y destruido su material” (Palacios 1973: 133). Sin embargo, al día siguiente el diario salió a circulación de acuerdo a lo informado por su dueño, el ciudadano José María Barreto³⁰³. No obstante lo anterior, los periódicos peruanos “La Voz del Sur”, “El Tacora” y

embargo, no se encontró más cómodo y expedito que el cargar con la culpa, si culpa hay en la exposición de las ideas, sean cuales fueran a los trabajadores peruanos. Otras disposiciones, injustas les prohíben a nuestros connacionales del pueblo ejercer ciertos oficios, como el de cargadores y carreteros” (Bernaes 1922: 13)

³⁰³ En 1908 el intendente Lira, de acuerdo a Raúl Palacios, entablo un juicio criminal al periódico “La Voz del Sur” pretextando el haber reproducido en sus páginas un artículo en contra de su persona en donde se le acusaba de acrecentar la política chilenizadora y engañar a su pueblo y a su gobierno. Evidentemente se trataba de un pretexto mas del implacable chilenizador para crear dificultades a los peruanos, en este caso, a los hermanos Barreto, quienes fueron sentenciados de acuerdo a la ley chilena” (Palacios 1973: 135).

“El Morro de Arica” de las ciudades de Tacna y Arica, fueron desapareciendo hasta la llegada de la Comisión Plebiscitaria.

Varios autores coinciden en expresar que este periodo de violencia se masifica a partir de la llegada del Intendente Máximo Lira en 1906 a las Provincias de Tacna y Arica, por ello, Jean Van Kessel³⁰⁴, denominó el periodo como “Chilenización Radicalizada” y Carlos Morales, la señaló como una “Chilenización Violenta”. Continuando con las ideas de Morales, quien nos entrega un antecedente relevante para validar nuestras apreciaciones, ya que en 1908, el Intendente Lira ante las malas proyecciones para el plebiscito expresó:

No se debe temer por esto, que esos individuos [peruanos] vayan espontáneamente al plebiscito, teniendo muchos que recorrer largas distancias y perder todo el tiempo y dinero, además siendo el indígena peruano es esencialmente tímido, sería facilísimo intimidarlo haciéndoles creer por ejemplo, que se le llama para enrolarlo en el ejército o para aplicarle mayores contribuciones o bien que su vida puede correr peligro si se aventura por ciertos caminos [...]. En todo caso, se hace indispensable proceder sin demorar a corregir el grave error que se ha cometido dejando a las poblaciones rurales en el más completo abandono (Morales 1991:147).

Las palabras de Máximo Lira, no hicieron énfasis en la ausencia de autoridad política en las zonas rurales, sino a su deficiente labor por chilenizar el territorio, y como hemos mencionado anteriormente, la Chilenización simbólica y estructural y luego su expresión violenta, solo avivó la consolidación de la peruanidad en las subdelegaciones rurales. Este clima de agitación, está en concordancia con lo expuesto por Franz Fanon³⁰⁵, pues la “violencia debe ser respondida por una violencia igualmente proporcional”, hecho que fue manifiesto en la primera década del siglo XX, pues habitantes de la sierra también, ejercieron algunas acciones de violencia. Por ello, la

³⁰⁴ “En la Iglesia Católica entre los Aymaras” señala en el mismo año comenzó un periodo de “Chilenización radicalizada” no solamente contra la administración y el ambiente social, sino también contra el ambiente religioso (Kessel 1989: 24).

³⁰⁵ Fanon, F. (1961). “*Los condenados de la Tierra*” New York: Grove Weidenfeld.

práctica del “terror” a partir de 1918, fue una expresión de los propios miedos en la administración chilena ante la persistencia ideológica y nacional de la población indígena de la sierra.

Diversos antecedentes demuestran que, el Intendente Lira, dio inicio a esta nueva fase de Chilenización, pues incito a la persecución y hostigamiento de los ciudadanos, instituciones y la propiedad de quienes apoyaron la causa peruana y una década más tarde se convirtió en el líder de las “Ligas Patrióticas” de Tacna y Arica, cuyas acciones dejaron amargos y tristes recuerdos entre la población de las provincias cautivas³⁰⁶.

De manera paralela al hostigamiento de los periódicos se procedió al cierre de los centros de reunión de los ciudadanos peruanos³⁰⁷. Algunos de estos hechos fueron los que afectaron a las sociedades de Beneficencia de Arica, como lo señaló Raúl Palacios:

El populacho que concurrió al mitin antiperuano en Tacna, regreso al puerto en el segundo tren de la mañana del miércoles 19 e inmediatamente se dirigió, dando mueras al Perú, a la imprenta de El Morro de Arica y a los locales de la Sociedad Peruana de Beneficencia y al Club Peruano. Haciendo uso de hachas, abrieron las puertas del primero y a golpe de combo destruyeron las maquinas, empastelando la imprenta. En el Club Peruano, lo que no se destruyo fue robado. Lo mismo sucedió en la casa de Bolognesi, en donde funcionaba la beneficencia. Por la tarde se repitió la misma escena (Palacios 1973:150).

Esta situación se prolongo en los años siguientes y motivaron las enérgicas protestas de parte de los peruanos residentes y del propio gobierno peruano. Otro antecedente de este periodo de violencia se encuentra en el testimonio de los Tacneños y Ariqueños en Lima, cuyo documento tiene por título “Exposición de los Tacneños y Ariqueños, expulsados de su Tierra Natal

³⁰⁶ Carlos Morales denomina a esto, la “política al rojo y blanco” (Morales 1991: 149).

³⁰⁷ El hostigamiento a los diarios no solo se limitaron a lo político, pues eran constantemente atacados por los periódicos “El Pacifico” y el “El Norte”, por otro lado los diarios peruanos se vieron impedidos de establecer contratos con el comercio, pues estos últimos recibían permanentes intimidaciones y es posible que solo sobrevivieran con el apoyo de las sociedades de Beneficencia, por lo cual la destrucción de las oficinas de los diarios, solo fue la solución final ante la tozudez de los peruanos.

por el Gobierno de Chile”, el cual fue publicado en el año 1919 en la ciudad de Lima. Este documento expuso las quejas de los peruanos en contra de la violencia que se aplicó en contra de las instituciones peruanas de la ciudad de Arica:

Ni las instituciones de beneficencia, que aun en tiempo de guerra son respetadas, se han visto libres del odio chileno. La sociedad de Artesanos “Provenir”, que cuenta con más de quinientos miembros, y que solo tiene por objeto auxiliar a sus socios enfermos, fue clausurada de orden del intendente, el 24 de diciembre de 1918. De nada le valió su carácter de institución de caridad, nada le importó dejar en absoluto desamparo a los enfermos que eran asistidos por ella (Exposición de los Tacneños y Ariqueños, expulsados de su Tierra Natal por el Gobierno de Chile 1919: 8)³⁰⁸.

Otras expresiones del cambio de política se pudieron apreciar con la dictación una serie de normas y la instalación de instituciones públicas en la zona de disputa, la cual se resume en:

- a) Aplicación de la ley 2.207. Conocida como la Ley de “Colonización”, que tuvo por finalidad implantar a colonos de la zona central en el territorio y expulsar a la población que es proclive al Perú, como también el ganar adeptos a la causa del gobierno de Chile.
- b) Concesión de ciudadanía chilena. Una de las primeras medidas del Estado chileno fue otorgar la condición de ciudadanos chilenos por derecho de residencia a todos los habitantes. Si bien, se pasaba a ser unos ciudadanos sin distinciones, cayó todo el peso de la ley sobre los indígenas, pues se dio mayor énfasis en los deberes que en los derechos de estos nuevos ciudadanos.
- c) Programa de explotación económica. Este tuvo por la finalidad la creación de nuevas fuentes laborales, tales como el ferrocarril Arica – La Paz, obras públicas en la ciudad de Tacna, etc.

³⁰⁸ _____ (1919). *“Exposición de los tacneños y ariqueños, expulsados de su tierra natal por el gobierno de Chile”*. Lima: Imprenta Americana.

d) Servicio Militar Obligatorio. En 1912 se implementó la conscripción obligatoria indígena, siendo una etapa donde los aimaras comenzaron a conocer a su nueva patria adoptiva, la cual fue concebida como símbolo de desarrollo y civilización, desde la óptica de los agentes y los promotores de la chilenidad³⁰⁹.

Estos cambios, generaron un profundo malestar en la población peruana, que no solo debió ver la clausura de sus instituciones, sino que además debió limitar sus expresiones y sentimiento nacionales, por el alto costo que implicaba manifestarlas abiertamente en los espacios públicos. Sin embargo, la población de Tacna y Arica, encontró en los templos y misas un espacio de reflexión y a la vez de desafío ante la política de Máximo Lira, apodado en la época como “el simpático Petronio”.

Por ello, en las décadas de 1910 y 1920, se formularon un sin número de instrucciones que tuvieron por finalidad mantener en observación a los profesores, sus asistentes y las familias, en los pueblos de la sierra, por ser

³⁰⁹ Para el 5 de septiembre de 1900 fue aprobada la *Ley sobre reclutas y reemplazos del Ejército y Armada* (N° 1.462), cuyas disposiciones generales requerían que:

"Art. 1° Todos los chilenos de veinte a cuarenta i cinco años de edad, en estado de cargar armas, están obligados a servir en el ejército de la República en la forma establecida en esta lei.

Art. 2° Estos servicios se prestarán:

1° Por un año en el Ejército activo, desde los veinte a los veintiún años de edad, debiendo servir en Cuerpo, nueve meses a lo menos;

2° En la primera reserva durante nueve años contados desde el licenciamiento en el Ejército activo; i

3° En la segunda reserva desde el licenciamiento en la primera reserva hasta los cuarenta i cinco años de edad.

Los ciudadanos que no fueren llamados a servir en el Ejército activo por no estar comprendidos en el contingente anual en el caso a que se refiere el artículo 17, pasarán a las reservas conjuntamente con los que hayan hecho sus servicios.

El tiempo a que se refiere este artículo se contará desde el 1° de enero del año en que se cumple la edad respectiva". El *Diario Oficial* de 1900 y el texto *Ordenanza Jeneral del Ejército* (1901) la registran como la Ley N° 1.462; pero en el texto *Recopilación de leyes, D.L., D.F.L., reglamentos y decretos del Ejército* (1980), aparece con el número 1362. En ambos casos la fecha de aprobación fue el 5 de septiembre de 1900. Aunque existe esta divergencia numérica, los tópicos reglamentarios son los mismos. Cfr. *Diario Oficial de la República de Chile*, Santiago, 5 de septiembre de 1900; *Ordenanza Jeneral del Ejército*, Santiago, Imprenta Nacional, 1901; *Recopilación de leyes, D.L., D.F.L., reglamentos y decretos del Ejército*, Santiago, Ejército de Chile, 1980.

sospechosos de apoyar la causa peruana, lo cual se expresó hasta mediados de 1940, cuando las últimas familias que apoyaron abiertamente la reincorporación al Perú abandonaron Putre y Socoroma, para radicarse en Tacna, Lima y La Paz. Sin embargo, ello no consiguió borrar de la memoria étnica, las historias y recuerdos de este periodo de violencia y conquista ideológica, que se extendió hasta mediados de la década de 1980.

Finalmente, expresar que la escuela fue un instrumento político que tuvo por finalidad reproducir la identidad nacional de ambos países en conflicto, por el control de las Provincias cautivas y que solo mediante las acciones coercitivas, Chile logró imponer una política de desperuanización ó conquista de las mentes, valiéndose también del servicio militar y la creación de una nueva administración política. No obstante, al momento de iniciarse la mediación de Estados Unidos un porcentaje importante de ciudadanos aún estaba a favor del Perú, lo cual no se debe a una débil acción de la escuela chilena o sus instituciones, sino a una eficaz política de Peruanización gestada desde el gobierno de Andrés Avelino Cáceres y Nicolás de Piérola en adelante.

2.4.3.2. La Conquista de las almas

En esta época de “Chilenización violenta”, la población de los pueblos de la sierra es numerosa y está fuertemente involucrada con el Perú, en los aspectos políticos, culturales y sociales, adquiriendo la ciudad de Arequipa un rol protagónico en la vida cotidiana de los indígenas y mestizos del interior de Arica, pues esta ciudad reforzó su rol político y cultural en la identidad de la población local. De igual forma, los habitantes de la sierra, desarrollaron una ferviente religiosidad, que los llevo a reconstruir sus templos destruidos por los terremotos del siglo XIX, y si bien, existió un precario número de sacerdotes católicos en los pueblos de la sierra, estos atendían el territorio desde el

Curato de Belén ó desde Arica, estando así supeditados al Obispado de Arequipa³¹⁰.

Entre los años 1885 a 1900, el clima de tolerancia fue cambiando gradualmente como se ha mencionado anteriormente. El historiador Carlos Morales, consideró que estos cambios de política estuvieron fundamentados por el fracaso de la “campaña propagandística” que realizaban los diarios chilenos “El Tacneño” y “El Norte” en 1895. Este hecho llevo al Intendente Prieto, a sospechar de la labor política de los curas peruanos de Tacna y Arica, que en materia administrativa dependían del Obispado de Arequipa y por lo cual constituyeron un poderoso instrumento de expresión de la Peruanidad. Por ello, propuso al gobierno, el nombramiento de una embajada ante el Papa Pío XIII para gestionar la “supresión de los curas peruanos en Tacna y Arica” (Morales 1991:123).

La disputa por el control eclesiástico de las provincias de ocupadas se inicio en 1880, cuando las campañas militares en las provincias del sur del Perú, ya habían concluido. El conflicto eclesiástico se inicio con la llegada del Vicario Apostólico Camilo Ortúzar a la provincia de Iquique y tras él los Salesianos y las Religiosas de María Auxiliadora. Estas congregaciones estuvieron dedicadas a la enseñanza, fundando los primeros colegios de enseñanza media en la región, como parte de la estrategia de “culturización y Chilenización” (Van Kessel 1989: 22).

Algunos años mas tarde, llegaron los Franciscanos y los Redentoristas a las oficinas salitreras, mientras que los pueblos de la sierra seguían con la asistencia de tres sacerdotes peruanos residentes en los pueblos de Camiña, Pica y Tarapacá. La situación de Arica fue más compleja, pues tuvo un

³¹⁰ El sacerdote Marista, Jean Van Kessel, nos dice que los movimientos anticlericales afectaron negativamente la marcha de la iglesia en el Perú. Por ello, Roma tardó hasta 1853 en reconocer la nueva republica. En 1871 se presentó el primer legado papa en Lima. En 1874, el Vaticano reconoció la Bula Praeclara en una situación de hecho: el patronato fundado en la persona del presidente de la República, y en 1880, el gobierno peruano dio su “Exaquatur” a la Bula, pero en ese momento las fuerzas Chilenas ya ocupaban la región de Tarapacá (Van Kessel 1989: 21).

número mayor de sacerdotes peruanos, pero a partir de 1900, terminó también la política de permisividad hacia iglesia dependiente de Arequipa y los sacerdotes peruanos fueron perdiendo el fuero eclesiástico y comenzaron a sufrir la violencia reinante.

Si bien, los territorios habían sido perdidos por el Perú en la guerra, los sacerdotes peruanos siguieron actuando en él, amparados en la Bula Praeclara y el “Exaquatur” otorgado por el gobierno peruano en las vísperas de la guerra. Por lo tanto, una expulsión inmediata de los prelados era improcedente y también impopular, sobre todo si, se esperaba ganar adeptos a la causa chilena.

Los pobres resultados obtenidos en las primeras fases de la Chilenización, generó un conflicto de interés con la iglesia. El problema se agudizó cuando, se aplicaron las normativas en contra de las escuelas públicas y particulares, pues algunas parroquias administraban escuelas parroquiales, en donde, según las autoridades chilenas se realizaban actos de propaganda en contra de Chile y a favor del Perú³¹¹. Este conflicto, no culminó con la expulsión de sacerdotes, sino que se extendió en la pampa salitrera hasta la década de 1920. Sergio González, proporciona un antecedente valioso sobre el tema, al mencionar un conflicto con un cura redentorista en 1918, en el pueblo de Huara, el documento al intendente de Iquique señaló lo siguiente:

Pongo en conocimiento de US. Que en Huara funciona una escuela Parroquial a cargo de la señorita Severa Lema, nacida en el Departamento de Tarapacá después de 1885 pero de sentimientos netamente peruanos, según lo han demostrado los más prestigiosos vecinos de esa localidad, indicando, entre otras pruebas, el hecho de que haga limpiar las pizarras a sus alumnos con un trapo que lleva los colores de la bandera nacional...

... Por estos hechos el pueblo de Huara pide el retiro de la señorita Lema y la designación de una preceptora chilena, habiendo hecho llegar a conocimiento de la Intendencia su propósito de no permitir en lo sucesivo el funcionamiento de la expresada escuela en las

³¹¹ Además se acusó a las escuelas parroquiales de utilizar material educativo del Perú.

condiciones actuales. Por lo demás la señorita Lema ha sido objeto de manifestaciones hostiles.

Agrava la situación el decidido amparo que le presta el padre francés que esta a cargo de la parroquia y es el director espiritual de la preceptora y la escuela, y contra quien también se hacen cargos personales que esta Intendencia no desea recoger.

El infrascrito en su empeño de resolver tranquila y satisfactoriamente la cuestión ha hablado personalmente con el señor Obispo, el que se ha impuesto de la situación creada por la escuela y preceptora, y al que ha solicitado el retiro de esta, pero con mala fortuna porque el señor Obispo se ha negado a ello.

Estando, pues, de un lado una preceptora de sentimientos peruanos y que da a sus alumnos un ejemplo y una enseñanza contraria al interés nacional, y del otro lado la indignación popular y el deseo enérgicamente manifestado de que se exonere a la expresada maestra, no es aventurado presumir que cualquier día se produzcan incidentes, cuyas consecuencias podrían ser lamentables, por mas disposiciones que el infrascrito adopte para impedirlos.

Hace más delicada la situación creada, la declaración del susodicho Cura redentorista de izar la bandera francesa en caso de cualquier atropello de parte de los habitantes.

En consecuencia ruego a U.S. Se digne gestionar ante Obispo y Vicario de Tarapacá el retiro de la preceptora de que se trata.

Mientras esto ocurra y a fin de prevenir dificultades, esta Intendencia hará de manera que los alumnos no concurran a la escuela en la primera quincena de Marzo (González 2002:29).

La negativa del Obispo de Iquique de remover a la profesora ó cerrar la escuela, fue principalmente de carácter económico, pues recibía una subvención del gobierno, por el hecho de ser una escuela privada. Respecto a las provincias de Tacna y Arica, los sacerdotes peruanos fueron acérrimos detractores del “Simpático Petronio”.

El sacerdote peruano, Vitaliano Berroa y Bernedo, nos presento la impresión del periodista chileno del diario “El Mercurio”, Arturo Fernández, quien menciona:

El clero peruano en su mayoría adolece de ventajas morales, no es instruido, y en su país pertenece a una capa social desprestigiada. No tiene punto alguno de comparación con el nuestro. En Tacna las familias chilenas, no se confiesan jamás con un sacerdote peruano, salvo rarísimas excepciones; para cumplir con la iglesia se ven obligadas a recurrir a un sacerdote extranjero. El clero peruano en Tacna es una de las mejores armas que el Perú tiene en contra nuestra; predica en el púlpito y en cualquier parte, y la expresión de

cautivos la tiene siempre a mano, para mantener latente en todos, la hostilidad contra Chile (Berroa 1926:16)³¹².

Esta visión coincide completamente con las apreciaciones del Intendente Lira, que empleo el diario “El Norte” y “El Pacifico” para atacar al clero peruano. La respuesta de Berroa, es igualmente contundente al expresar las diferencias entre los sacerdotes peruanos y los capellanes chilenos que hicieron su aparición en la pampa salitrera, expresando que el “clero de Arequipa, que atiende estos territorios se educa en buenos Seminarios y muchos de sus miembros optan grados académicos en la universidad, instruyéndose en las mismas disciplinas de los profesionales liberales” (Berroa 1926:16).

En la etapa previa a la expulsión de los sacerdotes peruanos se desarrollaron una serie de hechos como prohibiciones y pleitos judiciales en contra de los sacerdotes y sus prácticas religiosas. Uno de estos eventos transcurrió en 1907, año en el cual se prohibió la fiesta de la Virgen del Rosario de las Peñas. Respecto a este tema, Raúl Palacios menciona:

En el valle de Arica, a más de 80 kilómetros de esta ciudad, esta situado el celebre “Santuario de las Peñas” en que se venera una imagen de la virgen del Rosario, cincelada en la peña, para cuyo culto sus devotos han edificado un valioso templo de tres naves. Allí acudía mucha gente de Tacna, Arica y Tarapacá, en su mayoría peruanos, que engalanaban la iglesia con banderas nacionales; entre los asistentes se veía grupos de devotos, llamados morenos, vestidos de príncipes y señores medioevales, que al son de aires populares y cantos patrióticos, danzaban típicamente en la procesión.

Estos morenos, cruzábanse bandas con los colores de la bandera peruana, pedían en sus cantos a la Virgen la libertad de las tierras cautivas, siendo esta la causa de que las autoridades chilenas de Arica, prohibieran esas romerías anuales, valiéndose de diversos pretextos como por ejemplo la aglomeración de fieles, desarrollaba epidemias y enfermedades contagiosas (Palacios 1973: 264).

³¹² Berroa y Bermedo, V. (1926). “*El problema religioso. Durante la ocupación chilena de las parroquias irredentas de la diócesis de arequipa*”. Lima: Editorial La Confianza.

El Santuario de las Peñas, se encuentra ubicado a unos 60 kilómetros al suroeste de Socoroma, y ha sido centro de culto y peregrinación de sus habitantes desde mediados del siglo XIX. Los socoromeños han acudido a este santuario todo los 7 de Octubre, con columnas de promesantes, organizada en una Compañía de Morenos de la Virgen del Rosario³¹³. Este Santuario, de acuerdo a los antecedentes de E. Vásquez (1990), comenzó a ser centro de peregrinación a fines del siglo XVIII y que en el año 1819 fue visitado por el párroco de Codpa, por supuestas acusaciones de herejías y supersticiones³¹⁴. En 1831, el sacerdote Domingo Catalayud rinde cuentas de “las festividades realizadas entre el 23 de Septiembre y el 10 de octubre, donde realizo misas, bautizos, matrimonios, detallando cuidadosamente los ingresos y dejando constancia que bajó a Umagata a los responsos fúnebres de un lugareño, pero volvió el mismo día al Santuario de Nuestra Señora de las Peñas” (Vásquez 1990:60).

La temprana devoción de los Socoromeños al Santuario de la Virgen de las Peñas, les facilitó su involucramiento en los conflictos entre la iglesia peruana y el Estado, chileno, pues las misas que eran realizadas en el Santuario por el cura párroco de Codpa Juan Indacochea Zeballos, poseyeron una connotación política, ya que fustigó públicamente al Intendente Lira y su política de Chilenización en los periodos de la fiesta religiosa.

Tal como se ha mencionado anteriormente, el gobierno Chileno no estuvo en condiciones de aplicar la expulsión del clero, por una consideración legal y eclesiástica. No obstante, pudo evitar la llegada de nuevos sacerdotes peruanos, empleando como argumento que los nuevos curas, no tenían la

³¹³ Erié Vásquez, señalo que, “en el contexto general de Santuario de las Peñas, las danzas adquieren un marcado acento emotivo por la seriedad, disciplina y devoción con que los diversos grupos encaran su peregrinación. No podríamos concebir festividades sin la presencia de los bailes, ya que son parte importantísima del acervo cultural del norte” (Vásquez 1990: 208). Ver: Vásquez, E. (1990). “Más allá del río”. Santiago: Ediciones Talleres gráficos.

³¹⁴ Ídem. p. 62. “El sacerdote José Vial, sostuvo que el culto a la Virgen de Rosario, fue iniciado probablemente en el año 1616”.

“exequátur” del gobierno Chileno (Berroa 1926)³¹⁵. Otros conflictos entre la Intendencia de Tacna y el clero peruano, se suscito cuando la municipalidad de Arica intento inscribir para sí, los bienes inmuebles y demás propiedades de la iglesia en las provincias de Tacna y Arica, generando un pleito legal que favoreció a la curas peruanos.

La demora de la Bula Praeclara a favor de Chile y el fracaso de evitar la labor pastoral y política de los curas, llevo al intendente Lira a exigir la existencia de “pases” para evitar que los curas tengan contacto con la feligresía y así ganar adeptos a la causa peruana ante un probable plebiscito. Por ello, Lira considero a los curas peruanos muy peligrosos, mencionando que “los curas solamente podrían hacer propaganda y tener una influencia bastante fuerte y arrastrar a la gente al plebiscito, y esto conviene tenerlo presente para insistir que estos funcionarios sean siempre peruanos (Morales 1991:148).

En este contexto y conflicto, el presbítero Francisco Quiroz, capellán del Hospital de Tacna, fue impedido de ejercer su labor en el hospital. Igualmente, el párroco de Pachía, fue impedido de terminar la procesión del Viernes Santo. Y en el caso de la sierra de Arica, el recién designado cura de Belén³¹⁶, Benedicto Rosado, fue impedido de asumir su cargo en la parroquia de Belén, siendo además arrestado por el subdelegado Mauricio Reynaud. El cura Vitaliano Berroa, señaló sobre los hechos, que:

³¹⁵ “Y así en 1909 optaba por clausurar las iglesias peruanas y un año después expulsar violentamente a sus sacerdotes del territorio en que legalmente estaba asentada su jurisdicción. Y que razones aducían los representantes chilenos para justificar tal actitud? Para lo primero invocaban un supuesto derecho de patronato que decíanles corresponder: exigir para sí el pase de los nombramientos de los sacerdotes; o lo que era lo mismo, no conceder el *exaquatur* respectivo a estos nombramientos en caso de recaer en la persona de los religiosos peruanos y si así sucedía, consideran báseles “usurpadores de funciones públicas”. Para el segundo argumento que si bien era menos camuflado que el primero, en cambio era mucho más grave en su planteo: los curas – sostenían sin escrúpulo alguno – eran agentes peruanos que fomentaban la hostilidad contra Chile” (Palacios 1973: 92).

³¹⁶ El sacerdote titular de Belén y Socoroma, fue Jesús del Carpio, que al momento de los pleitos se encuentra en mal estado de Salud.

El señor Rosado fue reducido a prisión por el Subdelegado de Putre Mauricio Reynaud, exigiéndole la entrega de las llaves de la iglesia y el archivo parroquial, remitiéndolo a Arica custodiado por siete guardianes, a disposición del juez del crimen, ante el que la autoridad política, le había iniciado un juicio por usurpación de funciones públicas y otros delitos (Berroa 1926:23).

De modo complementario, Sergio González, proporciono un documento permite conocer la versión Mauricio Reynaud sobre la detención de Benedicto Rosado en Putre, enunciando lo siguiente:

Tarapacá, 16 de Enero de 1912.

Señor Intendente de la Provincia de Iquique.

Distinguido señor:

En 1906, el 18 de setiembre, siendo Subdelegado de Putre 3ª Circunscripción del departamento de Arica, los Peruanos me quemaron mi casa, por venganza, por haber sido yo el primero que obedeciendo la orden del Señor Intendente don Máximo R. Lira, cerré la iglesia del pueblo e hice cumplir una orden de prisión en contra del sacerdote señor Rosado, que ejercía de párroco sin tener el pase del Supremo Gobierno, aunque anunciado por el incendio seguí en mi puesto impertérrito. Los insultos de los peruanos eran para mi alabanza.

(...). Etc.

Su mBs atte. y S.S.

M. Reynaud". (González 2002: 30)

Otros sacerdotes afectados, por las medidas de Lira fueron el presbítero Esteban Tocafondi, cura párroco de Estique, quien ejerció el cargo desde 1895. Y el párroco de Codpa Juan Indacochea Zeballos, quien fue acusado de usurpación de funciones y de actos ilícitos (Figura N° 11):



Figura N° 11: Sacerdotes peruanos expulsados Francisco Quiroz de Tacna, Juan Indacochea Zeballos de Codpa, José Félix Cáceres de Tarata, José Flores Mestre de Tacna, Juan Guevara y Vitaliano Berroa de de Arica.

En este mismo periodo, el pueblo de Socoroma se ve envuelto en un conflicto judicial por calumnias entre el gobernador de Arica y el Vicario Vitaliano Berroa y Bermedo. Los hechos se desencadenaron en 1906, periodo en el cual, es gobernador de Arica, Luis Arteaga y ejerció como subdelegado de Putre, Mauricio Reynaud. Ambas autoridades, en compañía de otros funcionarios Chilenos se apropiaron de dos lienzos de comienzos del siglo XVII, correspondientes a la Iglesia de Santa Lucia de Socoroma³¹⁷. El hecho es conocido por Berroa, dos años después, originando la siguiente carta:

Arica, 25 de Junio de 1908

Señor gobernador:

En mi última visita á la parroquia de Belén, he sabido que usted ha mandado a retirar de la iglesia de Santa Lucia, del pueblo de Socoroma – dependiente de esta vicaria – dos lienzos de mérito por su pintura y antigüedad.

³¹⁷ A comienzos del siglo XX, Socoroma posee dos iglesias Santa Lucia y San Francisco.

Como tengo la obligación de velar y cuidar por la conservación de todos los objetos sagrados que pertenecen á las iglesias de mi cargo, me dirijo a usted suplicándole se digne a ordenar que sean devueltos dichos lienzos para reponerlos en el lugar conveniente.

Tengo conocimiento que uno de esos cuadros ha sido obsequiado a una persona distinguida residente en Tacna.

Dios guarde a Ud.

J.Vitaliano Berroa y Bermedo (Berroa 1908: 4)³¹⁸.

Con posterioridad a esta carta, el vicario Berroa realizo una denuncia por apropiación indebida en contra del gobernador y la autoridad chilena, realizo otra por calumnias en contra del sacerdote peruano. Durante el juicio, Luis Arteaga, testifico que las pinturas le fueron obsequiadas por Pedro Humire, Fabriquero de la Iglesia, hecho que corroboro Mauricio Reynaud, señalando que:

Con el señor Prefecto de Policía de Arica, acompañe al Gobernador don Luis Arteaga, que visitaba el departamento y llego al pueblo de Socoroma el 29 de octubre de 1906; que en este pueblo, además de la iglesia parroquial, existe otra en estado ruinoso llamada Santa Lucia, la cual estaba abandonada, por arruinada de 25 a 26 años sin que se ejercerse en ella ninguna función religiosa [...]

[Pedro Humire] le afirmo que no tenia valor alguno como lo probaba el hecho de encontrarse en ese sitio, en tan mal estado; que ante la insistencia del señor Humire de que dicha tela no era objeto de culto sino algo abandonado e inservible, acepto el señor gobernador... Una declaración análoga a la anterior de Reynaud dan los testigos Pedro Humire, Félix Carrasco y Belisario Vergara (Berroa 1908: 6-7).

Basados en los antecedentes de las autoridades chilenas, los tribunales de Arica, acogieron el juicio de calumnias, favoreciendo en primera instancia a Arteaga. Condenándose a Vitaliano Berroa a cien días de reclusión y a pagar trescientos pesos de multa á beneficio municipal dentro de cinco días, incluyendo además las costas del juicio. No obstante, el sacerdote acudió a la

³¹⁸ Berroa y Bermedo, V. (1908). *“Los cuadros de Socoroma: el juicio que por calumnia ha seguido el gobernador sr. Dn. Luis Arteaga”*. Arica: Imprenta del Morro de Arica.

Corte de Apelaciones de Tacna, quienes eximieron a Berroa del delito de las calumnias, pero de las pinturas nada más se supo, pues estas desaparecieron ó quedaron en posesión de Vicente Dagnino y la familia Arteaga Balbontín³¹⁹.

Los conflictos judiciales generaron una virtual retirada de los curas de las parroquias en 1908, pues hasta el año 1910 estuvieron dedicados más a los pleitos en los tribunales que al servicio de la feligresía. Sin embargo, su sola presencia fue motivo inspiración para los habitantes que eran partidarios del Perú. Raúl palacios coincidiendo con lo expuesto, expreso lo siguiente:

Efectivamente, como peruanos que eran, y esto a pesar de la adversidad que de continuo les rodeo, los curas supieron siempre preservar e infundir, a lo largo de todo el cautiverio, la llama viva de patriotismo entre nuestros connacionales; claro esta que sin caer en lo mas mínimo en la tan voceada hostilidad contra Chile. Los templos se convirtieron en verdaderos hogares del sentimiento nacional y sus ministros en celosos y decididos guardianes del sentimiento de lealtad hacia la patria de origen (Palacios 1973:95).

El desenlace a este largo conflicto se produjo el 24 de Noviembre de 1909, fecha en que el Intendente Máximo Lira procedió a clausurar las iglesias peruanas, debiendo los curas realizar liturgias religiosas en la clandestinidad. Frente a la nueva actitud de los curas peruanos, las medidas

³¹⁹ Uno de los cuadros correspondía a la virgen y el segundo al Cristo crucificado, ambos se tasaron en 1908 en 300 pesos de oro. El cuadro de la virgen es un lienzo de más o menos 1,40 x 1,00. En la sección del medio, se encuentra una imagen de la Virgen de cuerpo entero parado sobre un pedestal figurando la tierra con algunos Ángeles y teniendo a sus pies a la luna y a una serpiente. En los ángulos del cuadro se encuentran pintadas alegorías sobre los meritos místicos de María, como son fuente inagotable de fé y de gracia, amparo de los necesitados, fortaleza de los débiles, etc.

El conjunto de la imagen y emblemas que la rodean hacen al cuadro muy apreciable para un templo en donde se reúnen fieles sencillos, como ser gente del campo que tanto necesitan de enseñanza perceptibles a los sentidos; por lo que hace muy digno hasta figurar una iglesia de ciudad, es la actitud de la imagen que se muestra en el arrobamiento propio de la contemplación, revestida de las más sublime humildad, aunque parece en ese momento que es objeto de una mística ovación [...]

Sobre su antigüedad, careciendo de firma y fecha del cuadro, nada puedo decir sino hipotéticamente; pero por estar en trajes galoneados, corresponde a una época muy remota, porque en el siglo XV y XVI acostumbraron los pintores a poner adornos metálicos a los trajes de las imágenes que destinaban culto. No contento con este motivo de presunción, me acerque al señor Vicario para que me procurará los inventarios de los objetos pertenecientes a la parroquia de Socoroma y en ellos figura desde el primero de fecha de 1650 más o menos, pues no lo recuerdo en este momento y no puedo ir a verificarlo (Berroa 1908: 52).

se radicalizaron y el 3 de marzo de 1910, Lira otorgo 48 horas para que los sacerdotes se retiraran del territorio. No obstante, los sacerdotes permanecieron hasta el 7 de marzo, fecha en la cual fueron detenidos y trasladados a Tacna. Los sacerdotes expulsados fueron: Francisco Quiroz de Tacna, Juan Indacochea Zeballos de Codpa, José Félix Cáceres de Tarata, José Flores Mestre de Tacna, Juan Guevara y Vitaliano Berroa de de Arica. Benedicto Rosado y el cura de Estique, al ser arrestado en 1906, fueron expulsados anticipadamente. El vicario de Tacna, José Félix Andía, acérrimo detractor de Lira, falleció el 16 de Noviembre de 1909, privando de los archivos parroquiales al gobierno de Chile, pues ocultó las partidas de nacimiento de los habitantes de la provincia de Tacna, que fueron enviados más tarde al Obispado de Arequipa³²⁰. En reemplazo de los curas peruanos se desplegaron en el territorio los capellanes castrenses, que obedecían las órdenes del Vicario General Castrense, Rafael Edwards. Este hecho se inició formalmente el 3 de mayo de 1910 y el decreto final número 2.463 se promulgó con fecha 1 de Febrero de 1911.

La expulsión de los curas peruanos no apaciguó los ánimos, pues en los pueblos de la sierra, como Putre, Belén y Socoroma los fabriqueros desconocieron la función y la investidura de los capellanes castrenses y de los propios subdelegados. En este periodo, Antonio Mollo, ex - presidente de la Sociedad de Beneficencia de Putre, comenzó a ejercer el rol de Fabriquero de la Iglesia del pueblo en 1911, negándose además a aceptar “la autoridad del subdelegado de Putre, quien, de acuerdo con las órdenes del gobernador, priva a la autoridad local de su función tradicional y religiosa de resguardo de la fábrica del templo” (Díaz 2006: 303).

³²⁰Félix Calderón señaló sobre este hecho que “en marzo de 1910 la hostilidad en Tacna y Arica se tradujo en la expulsión de los sacerdotes peruanos, la cual fue decidida por el intendente Lira, dándoles un plazo de 48 horas. El Gobierno del Perú, por intermedio de su encargado de negocios en Santiago pidió la revocación del decreto. El canciller Edwards respondió que esa medida era justificada en vista de la negativa del arzobispo de Arequipa a conceder licencia a los sacerdotes chilenos para ejercer su ministerio en Tacna y Arica. El Gobierno del Presidente Leguía no tuvo otra alternativa que romper relaciones, cerrando la legación en Santiago el 19 de Marzo de 1910. Habían en esa decisión, no sólo motivos de decoro nacional; sino, también, un interés concreto: despertar la sensibilidad regional sobre ese punzante affaire” (Calderón 2000:101).

En esta etapa, al no existir profesores, sacerdotes o instituciones ligadas al Perú, el rol de fabriqueros y mayordomos se torno esencial, pues como señalo Karen Spalding, los cargos religiosos se convirtieron en espacio de legitimación del poder (Spalding 1974). En este sentido los conflictos que se desarrollaron en la década de 1910, tuvieron que ver no solo con la sumisión de la elite socoromeña y putreña a las nuevas autoridades políticas y eclesiásticas, sino también, por el control del patrimonio religioso de los pueblos, cuyo valor ritual y simbólico permitía validación del poder temporal de las autoridades locales de cada comunidad. Así, los conflictos por la chafalonías representaron la continuidad de los enfrentamientos entre el clero peruano y las autoridades chilenas.

El antropólogo, Patricio Tudela, expreso que los fabriqueros de Socoroma y Putre, solo obedecieron las directrices emanadas del Obispado de Arequipa y la del cura Berroa, quienes embistieron a Mollo y Humire como fabriqueros, rechazando entonces el rol y la autoridad de la Vicaria Castrense chilena. Esta última, termino solicitando el arresto de Mollo y Humire, para así recuperar bienes de uso religioso, que debían ser entregados a personas de confianza política. Tudela, menciona al respecto que:

Señor Gobernador: Ayer recibí el oficio de Ud. del 25 mayo, juntamente con otro dirigido a Ud., por el Subdelegado de Putre. No es efectivo que los señores Antonio Mollo y Pedro Humire hayan sido nombrados fabriqueros. Les he encargado de las llaves de la iglesia de Putre y Socoroma a condición de que procedan de acuerdo con las autoridades civiles de las respectivas localidades que es deber de todos los habitantes del territorio. Si los expresados señores no lo hacen así, encargaré de las llaves a las Sras. Directoras de las escuelas o a otras personas (Tudela 1992: 11).

Los efectos de la irrupción de los capellanes castrenses, la apertura de las escuelas chilenas, la aparición de las ligas patrióticas y el enmudecimiento de la elite indígena ante la violencia de la Chilenización, trajo consigo el quiebre de la cohesión social al interior de los pueblos y la deslegitimización de las autoridades locales que fueron proclives al Perú. Esto tuvo por resultado, el surgimiento de colaboradores y escaladores sociales, que

comenzaron a trabajar al servicio de las fuerzas de ocupación. Una referencia a las características del periodo y los cambios que se estuvieron desarrollando lo proporciono Raúl Bustamante Cisneros en el año 1925:

El cura castrense, es ante todo y sobre todo un instrumento de desperuanización. Ya como de una sociedad piadosa o en el pulpito, o en el confesionario, o en la insinuante dulzura de un consejo intenta realizar el desarraigo de una ancestral peruanidad. En los actuales momentos de actividad plebiscitaria, la clerecía castrense lo ha intentado todo, muy especialmente en las subdelegaciones rurales. El cura castrense, quien con la cazurronería de un pastor protestante inicia su propaganda en las tardes, al grito de “vivan Tacna y Arica chilenos”, repartía menudas monedas la harapienta chiquillada en la plaza del poblado. Por lo demás las iglesias han servido como locales apropiados para reuniones de “nativos” como el caso de Palca (Bustamante 1925:10).

Un ejemplo que refleja este periodo de cambios sociales, culturales y morales, se evidencian en Socoroma, puesto que algunos individuos de la familia Humire y Gutiérrez, se apropiaron parte de las chafalonías de la iglesia y que luego vendieron en la ciudad de Arica, adquiriendo así el sobrenombre de “vende Cristo” a inicios de la década de 1920. El descubrimiento del ilícito, culminó con la reposición parcial de las alhajas y el pago de multas pecuniarias de parte de los infractores, que culparon al gobernador de Arica como instigador del delito. Tal situación, nos permite afirmar que a fines de la década de 1910, la cohesión interna en las comunidades estaba minada y el poder local deslegitimado, emergiendo con ello contradicciones morales y nuevas lealtades políticas e ideológicas que serán la base el periodo más violento de la Chilenización y que culminó con un “estado de Terrorismo”³²¹.

³²¹ Una denuncia del Estado de miedo y terror, fue informada por el sacerdote español Domingo Martínez Gago, fue cura de Putre en 1920, pero a partir de su simpatía con la población local fue removido a la pampa salitrera, siendo acusado de “Peruanofilo”, de su testimonio se puede rescatar lo siguiente: “En setiembre de 1918 fui trasladado a Chile. Y ese Monseñor Rafael Edwards fue quien me nombro en 1920 capellán de Putre, en la provincia de Arica. Entonces pude comprender que si en Iquique ocurrían crímenes, los de Arica no tenían calificativo humano. He visto atropellos más grandes e inimaginables. Cada vez que los sufrían, los peruanos nativos [indígenas] venían a decírmelo, confiando en mi calidad de español. Yo les escuchaba y sentía temblar mis carnes de horror. Vi muchos. Y nunca deje de expresar mi condenación a tales desmanes. Es que yo quisiera que todo el mundo fuera a Arica a ver aquello (Palacios 1973: 218).

2.4.4. De la violencia al terror

Los hechos de violencia en la sierra de Arica, se produjeron tempranamente en el año 1901, un año antes de la tentativa Mollo de generar el juramento a la bandera en 28 de julio. El informe del Subdelegado de Putre al gobernador de la provincia, consigno la siguiente información:

Pongo en conocimiento a Ud que el Domingo 23 i el Miércoles 26 de los corrientes se ha cometido por los vecinos de la Subdelegación en mis manos (Putre) los delitos de sedición, atentado contra la autoridad i desacato contra la misma i además se han desobedecido sus mandatos (...) el Domingo 23 como a las 12 1/2P.M. me apercibí de que en un edificio que según se me dijo era de propiedad de don Antonio Mollo, había izada una bandera peruana, estando parapetados en la casa un grupo llamado "juventud putrense" y el cura párroco de Belén (...) lo conferencistas dijeron que no reconocían mi autoridad, que la bandera peruana permanecería izada i que ellos estaban dispuestos a todo... (Legajo n° 213, en Memoria de la Gobernación de Putre, 2 de Julio de 1901).

El resultado de ese enfrentamiento culminó con la intervención de las tropas chilenas, que realizaron una serie de descargas de fusilería, generándose un combate que terminó con un putreño muerto en la casa de Don Antonio Mollo (Figura N° 12). Este hecho de sangre no impidió el término la efervescencia de la peruanidad en la sierra de Arica, sino por el contrario, motivo a otros pueblos a seguir el ejemplo de Putre.

Otro ejemplo de la resistencia a la ocupación y la utilización de los instrumentos jurídicos de chilenos, lo podemos encontrar en Socoroma el 12 de Diciembre de 1914. En este mismo periodo, se inició un proceso de inscripción de tierras ó reconocimiento de derechos de propiedad por parte de la administración chilena, que estuvo inscribiendo las propiedades a título Fiscal y que más tarde entregará en arriendo a la población adpta al nuevo régimen. En el caso de la Socoroma, a fines de Noviembre de 1914, los vecinos se organizaron para inscribir las tierras de forma colectiva, como lo habían realizado los putreños en 1910. Sin embargo, las reuniones de los Socoromeños fueron catalogadas como sediciosas por la autoridades

chilenas de Putre, que solicitaron refuerzos a la ciudad de Arica para detener la supuesta insurrección (Chacama y Briones 2001).

Si bien, el periodo de violencia directa, se expresó a partir del año 1900 hasta 1918 en contra de los ciudadanos peruanos y sus bienes, esta fue incrementándose a medida que las relaciones diplomáticas entre el Perú y Chile, se volvieron más conflictivas hecho que coincidió con el término de la “Gran Guerra” y con el reavivamiento de las demandas peruanas por las provincias en litigio. En este contexto, la llegada de Augusto B. Leguía a la presidencia del Perú en 1909, de acuerdo a Sergio González, fue un hecho clave para el desarrollo de las conflictivas relaciones por las provincias cautivas³²². Sin embargo, no podemos otorgar esta responsabilidad al presidente Leguía, de la violencia de los años posteriores, puesto que ya en los años previos de su llegada, los actos de violencia ya se expresaban en las calles de Tacna y Arica ó en los pueblos de la sierra.



Figura N° 12: Ruinas de la casa de Antonio Mollo en Putre (Octubre 2009)

³²² Félix Calderón sostiene que durante este periodo, el Perú, no solo se vio implicado en el empeoramiento de las relaciones diplomáticas con Chile en medio de una agresiva Chilenezación de las provincias de Tacna y Arica, sino que además, vivió “las secuelas del combate entre peruanos y colombianos en la zona del Putumayo a comienzo del 1908, del conato de golpe de Estado en el Perú a fines de mayo de 1909, del rechazo de Bolivia al laudo arbitral del presidente argentino y del riesgo inminente de guerra con el Ecuador en 1910 (tras fracasar el arbitraje del Rey de España), acicateado por Chile mediante el envío a Guayaquil de una gran cantidad de elementos bélicos en el vapor “Maulín”, convenientemente escoltado por el crucero “General Baquedano” (Calderón 2000:25).

El testimonio del chileno Juan Julio y Elizalde, da cuenta de la creciente violencia existente en las mencionadas provincias, pues declaró ante los medios de prensa que “en su insano despecho, el Intendente Lira trata de hacer la vida insoportable para los naturales de las provincias que gobierna, a fin de que aburridos de la negra injusticia con que se les abruma, les convenga vender sus propiedades y abandonar sus “lares”, donde no hay garantías para los ciudadanos y donde sólo impera la ley arbitraria del sable y del capricho” (Palacios, 1973: 62). Igualmente, Pío Max Medina, expuso sobre el rol Lira en la Chilenización:

Cuan pobres y mezquinos son los inaceptables argumentos que los anexionistas han venido aduciendo, para no devolver Tacna y Arica. Alegan que estos pueblos son el precio de la sangre chilena, derramada en el Campo de la Alianza y en la Cima del Morro legendario, y que por eso Chile se quedara con ellos.
¡Que bajeza de miras! ¡Que mezquindad de sentimientos!
¿No fue sangre también de la que a torrentes derramaron los hijos del Perú, los tacneños invictos que murieron en la defensa de su terruño y de sus hogares?
No la justicia y la moral humanas, que deben ser la norma de todos nuestros actos, rechazan indignados ese vil argumento de los conculeadores del derecho (Medina 1925: 76).

Desafortunadamente, no fue posible consultar el texto original de Julio y Elizalde, en el Instituto Riva Agüero, pero Palacios, nos informa que, este chileno altruista, fue acusado de “traición a la patria”, puesto en prisión y expulsado de las provincias. Esta práctica de las autoridades chilenas se repitió más tarde con el misionero español Domingo Martínez Gago, que es acusado de “Peruanófilo” y puesto en prisión en Iquique, siendo más tarde expulsado de Chile.

Es importante destacar que a partir de 1906, Máximo Lira ejerció de Intendente de Tacna. Pero su aparición en tema de las provincias cautivas se originó en 1895, ya que en el periodo se desempeñó como plenipotenciario en la embajada Chilena en Lima, participando de las bochornosas reuniones

que buscaron la anexión definitiva de los territorios a la soberanía de Chile. Félix Calderón menciona, sobre Lira que:

Como se sabe, la diplomacia de La Moneda, busco en primer momento, apoderarse de Tacna y Arica. La misión de Lira en Lima, en 1895, de triste recordación, fue un ejemplo patético de ese propósito. Luego intentó la compra, para después proponer la división del territorial, con el implícito enclaustramiento de Tacna, o un plebiscito amañado en detrimento de los nativos de esos territorios. (Calderón 2000: 60).

La intervención de Lira en la región permitió la existencia de un estado de impunidad y violencia, que culminó con la aplicación del terror, como mecanismo de intimidación para obligar así, a los habitantes del territorio a renunciar a su actitud favorable al Perú y para que adoptasen la nacionalidad chilena. En este último proceso, Lira jugó un rol fundamental, pues se convirtió el líder del aparato de intimidación y violencia de la provincia, pues dirigió las organizaciones paramilitares, que ganaron una triste reputación a lo largo de 1918 a 1926 en las provincias de Tacna y Arica.

2.4.4.1. “El estado de terrorismo”

El uso de la violencia y la utilización del terror, tuvo su punto de inflexión en 1918 y no en 1911 como lo sugiere Sergio González, al comentar la aparición de las “Ligas patrióticas” en el puerto de Iquique, dando inicio a los que denomino como la “Chilenización compulsiva”. Consideramos que esta fecha propuesta por Gonzales corresponde, más bien a la realidad de la provincia de Iquique, que está bajo la soberanía chilena desde la ratificación del Tratado de Ancón, no requiriendo entonces, de una consolidación de la identidad nacional de manera inmediata, como en el caso de Tacna y Arica.

El historiador peruano Alberto Ulloa, corrobora nuestra apreciaciones pues sostuvo que la campaña de Chilenización se desarrolló con intensidad desde 1916 en adelante. Esto considerando que las acciones políticas de las

autoridades chilenas, a veces fueron francas y otras con desmedida hipocresía, pues no dudaron en condenar la violencia ante la opinión pública, pero en los espacios privados solo avivaron la violencia y la hostilidad hacia las personas, los intereses y bienes de los peruanos. El surgimiento de las organizaciones paramilitares, denominadas como “ligas patrióticas”, “sociedades de nativos” ó “mazorqueros”, no hicieron otra cosa que aplicar las más brutales agresiones en contra de los “ciudadanos peruanos que acosados, secuestrados, embarcados por fuerza al destierro” (Ulloa 1941: 309)³²³.

En este contexto, hemos sostenido como hipótesis que la “Chilenización violenta”, cambio a una práctica del “terror”, a partir de la creación de la Sociedad de las Naciones, pues se produjo este escenario una renovación conceptual del derecho internacional sobre los litigios por territorios en conflicto. Situación que se agravo con la publicación de “los catorce puntos” del presidente W. Wilson, “cayendo Chile en la cuenta de que la época de la ocupación había terminado” (Calderón 2000: 22)³²⁴. Asimismo, la comparación de Tacna y Arica con la realidad de Alsacia – Lorena, fue relevante, para la generación de un ambiente de incertidumbre para Chile en el escenario internacional, hecho que se acrecentó en 1918. Un Artículo de William E. Shea publicado en el “The Independt” de Boston en 1924, viene confirma lo expresado:

Los peruanos se sintieron, para con las dos provincias pérdidas, como Italia para con la Terra – Irredenta y los franceses para con Alsacia – Lorena. Noventa y nueve de cada cien habitantes de Tacna y Arica fueron de nacimiento peruano. Pero la mayor parte eran indios humildes, descendientes de una vez Imperio poderoso de los Incas. Su sentimiento era irremisiblemente el de la devolución de su gobierno al Perú (Ministerio de Relaciones exteriores 1925:188).

³²³ Ulloa, A. (1941). “*Posición internacional del Perú*”. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

³²⁴ Calderon, F. (2000). “*El tratado de 1929, la otra historia*”. Lima: Fondo editorial de congreso del Perú.

La creación de la Sociedad de las Naciones, no solo motivo al gobierno peruano a presentar sus reclamos, sino que además motivo a un grupo de intelectuales tacneños y ariqueños a viajar a Europa, donde presentaron sendos reclamos por la violencia que se practicaba Chile ante la Secretaría General de la Sociedad de las Naciones, cuya sede estuvo en París. El documento impreso en Genova, señaló en sus primeras páginas lo siguiente:

La délégation péruvienne a soutenu que le Chili maintient son autorité dans les provinces de Tacna et d'Arica par des méthodes de violence. Il suffit de rappeler que les écoles péruviennes ont été supprimées, les journaux suspendus, les sociétés de bienfaisance dissoutes, le clergé péruvien expulsé. Le Pays conquérant s'est vanté de cette campagne de "chilinisation". Depuis 1918, après la signature de l'armistice, cette politique de contrainte s'est aggravée. Le Chili a chassé de leurs foyers les habitants péruviens, non seulement des provinces qu'il occupe, mais aussi de Iquique, d'Antofagasta et même de Valparaíso. Leurs personnes ont été attaquées, leurs biens détruits. Une enquête, dont les frais seraient à la charge du Pérou, démontrerait la vérité de ces faits (Barreto et al. 1920: 7)³²⁵.

Este nuevo escenario internacional solo vino a avivar las pasiones y la radicalización de la posición chilena, utilizando para ello, a organizaciones paramilitares que buscaron mediante el miedo y la intimidación de la población civil, buscando así un mayor apoyo a la causa chilena. Otro documento, redactado por los ariqueños exiliados en Lima, informaron que estos grupos que se hacen llamar ligas patrióticas y se dedican a organizar mítines, realizan ataques a la propiedad peruana, decretan los apaleamientos, forjan amenazas y demás medios de intimidación. El mismo documento, acusa además a los funcionarios de la Intendencia de Tacna, de ser los líderes de estas organizaciones, ya que:

El presidente de esa liga es don Armando Sanhuesa, ex director de "El Pacífico" y actual secretario de la Intendencia; miembros de su directorio son don Armando Holley, tercer alcalde de la ciudad; don Juan de Dios Degeas, comandante del regimiento O'higgins; don

³²⁵ Barreto, A. et al. (1920). "Société des Nations La Question du Pacifique Leerte adresse par la delegation du Perou Le 14 Decembre 1920 À Monsieur le Secrétaire Général de la Societe des Nations". Genève: Imprimiere La Sirene S.A.

Manuel Sabugo, director de “El Pacífico” y yerno del general Rojas Arancibia, y otras personas prominentes; a ella pertenecen casi todos los empleados de la administración chilena y los jefes, oficiales y soldados del ejército (Exposición de los tacneños y ariqueños, expulsados de su tierra natal por el gobierno de Chile 1920: 7).

Los niveles de violencia y luego de terror, se expresaron desde los aspectos más básicos y esenciales de la vida cotidiana; un ejemplo de esta realidad se expresó en las prácticas de intolerancia que se vivieron en la década de 1920 en Arica, ya que se prohibió a los ciudadanos chilenos saludar y prestar todo tipo de ayuda a los peruanos, dicha norma también se aplicó a los extranjeros residentes, el contravenir estas disposiciones significó la prisión de muchos habitantes. Por otra parte, durante las noches en las ciudades de Arica y Tacna, sirvieron para la ejecución de todo tipo de expresiones de terror, pues grupos de empleados y oficiales chilenos recorrían de noche las ciudades, dando ¡Vivas a Chile!, ¡Mueras al Perú!, golpeando las puertas y amenazando a los peruanos. Los tacneños y ariqueños exiliados en Lima, expresaron “Se arrancan las planchas de profesionales peruanos; se mandan anónimos amenazantes a familias respetables, y se señalan con grandes cruces las casas de la misma nacionalidad (Exposición de los tacneños y ariqueños, expulsados de su tierra natal por el gobierno de Chile 1920: 7).

En las vísperas de la firma del Laudo de arbitraje de Estados Unidos³²⁶, la violencia es descontrolada y se expresó en la totalidad de las

³²⁶ El Arbitro fue Calvin Coolidge Presidente de Estados Unidos y su actuación fue convenida por la suscripción del Protocolo de Arbitraje el 20 de Julio de 1922 en Washington. Los Presidentes de Perú Augusto B. Leguía y Chile Arturo Alessandri Palma acreditaron a sus plenipotenciarios.

El Protocolo de Arbitraje es breve, tan solo tiene tres artículos y el Acta Complementaria de la misma fecha contiene cinco artículos. Si bien el Protocolo contiene tres puntos y el Acta cinco, las repercusiones territoriales y políticas fueron una nueva victoria para Chile, pues a juicio de observadores se califica de un Arbitraje político antes que jurídico el que pronunció el 4 de marzo de 1925 (tres años después de iniciado su misión y a cuarenta y dos años del Tratado de Lima y a treinta y dos de los que debió definir el estatus de las provincias de Tacna y Arica).

provincias³²⁷. Esta situación, nos lleva a considerar la siguiente interrogante, ¿Cómo se expreso la violencia y el “Estado de terrorismo” en Socoroma?

La mayor parte de los antecedentes existentes, dan cuenta de la violencia que se desarrollo en las ciudades de las provincias de Arica y Tacna. Existiendo, escasos antecedentes documentales sobre la violencia y terror en las zonas rurales³²⁸. Por tal razón, nos remitiremos a unos pocos antecedentes recopilados en el periodo plebiscitario, haciendo énfasis a los documentos aportados por la Comisión Plebiscitaria, si bien estos arrojan algunas luces del estado de situación, predominan en estos antecedentes algunos silencios importantes, que solo pueden ser abordados desde la etnografía.

En 1922, José Carlos Bernales, escribió un texto denominado “Nueve Meses en Arica: El conflicto del Pacifico”, relatando que las mujeres indígenas y mestizas que ejercían labores de “placeras”, es decir, vendedoras de verduras, fueron víctimas de prohibiciones de las autoridades chilenas, pues se les impidió vender sus productos en las plazas de las ciudades:

Las mujeres que proveían de verdura y comestibles a la ciudad, desaparecieron dejando la plaza a las chilenas. La autoridad lo habría dispuesto así. La medida correspondía al plan de chilenizar la pequeña propiedad peruana, pues no conviene olvidar que esas mujeres, dueñas de terrenitos en los alrededores de Arica, traían personalmente a la venta diaria, sus productos. La injusticia ha llegado al extremo de que se tienen que ver obligadas a venderles sus artículos a las “placeras” chilenas, o a las extranjeras autorizadas (Bernales 1922: 14)³²⁹.

³²⁷ Al respecto, ver las la investigación de Raúl Palacios (1973), Carlos Morales (1991), Jean Van Kessel (2003), Sergio González (2002), Félix Calderón (2000) Eduardo Yépez (1999) y Patricio Tudela (1992).

³²⁸ Previamente hemos mencionado que los documentos que se elaboraron en la época, no han podido ser revisados, ya que el Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, tiene prohibida su consulta y su homóloga del Perú, estuvo realizando una modernización y mantención de los recintos que albergan la información generada por el ministerio. En el 2010 se informo de parte de la cancillería peruana que los temas del diferendo limítrofe tenían restringida la consulta de tales antecedentes plebiscitarios.

³²⁹ Bernales, J. (1922). *“Nueve meses en Arica: el conflicto del pacifico”*. Buenos Aires: Otero & co. Impresores.

La expulsión de las “placeras” de las calles y plazas de Arica, fue solo una de las expresiones más cautas de violencia en contra de la población indígena, ya que en Tacna ocurrieron hechos muy violentos donde las “mujeres fueron golpeadas brutalmente y arrojadas materialmente a puntapiés del mercado a los gritos ‘a fueras las cholas’” (Morales 1991:159). En los valles y pueblos de la sierra la realidad fue más brutal, como los expresaron los “tacneños y ariqueños” en Lima:

Los habitantes de los campos, no por estar lejos, se encuentran libres de las hostilidades chilenas. Bandadas de soldados recorren las chacaras, pisoteando los sembríos, arrancando, por el solo placer de hacer daño, los frutos verdes y llevándose los maduros; y ¡ay de los que se opongan!: los insultan, los hartan a desvergüenza, les pegan, y con cinismo sin nombre, cuando hablan de quejarse, les dicen que para los “cholos” no hay justicia (Exposición de los tacneños y ariqueños, expulsados de su tierra natal por el gobierno de Chile, 1920: 8).

Los integrantes de las “Ligas patrióticas”, estuvieron integrados por chilenos enganchados, funcionarios públicos, policías y militares. Sin embargo, en los pueblos de la sierra, en una primera etapa, fueron los militares y carabineros quienes vestidos de civil, realizaban incursiones sobre los pueblos. Carlos Morales, informo que “en 1922 llego a Tacna el escuadrón de caballería Lanceros del General Cruz, para desarrollar la tarea específica de rastrear a los patriotas tacneños. Se hizo famoso por la forma bárbara como operaba en la serranía de Tacna” (Morales 1991:167).

Raúl palacios proporcio algunos antecedentes, complementarios, pues comunico que los recorridos por los pueblos de la sierra, no eran para generar atropellos o destrucción de los cultivos, sino que además para robrar animales ó matándolos para evitar la manutención de los indígenas. Coincidiendo con estas apreciaciones, Félix Calderón mencionó que no existió en la historia de América Latina un episodio “tan flagrante de hostigamiento, vejamen y terror como el que sufrieron nuestros compatriotas en esos territorios ocupados (Calderón 2000: 35).

CAPITULO V

AMT'AÑ THAKHI: DESCONSTRUCCIÓN DE MEMORIAS E IDENTIDADES EN SOCOROMA



En el capítulo IV de la presente tesis se hizo énfasis en el estudio de los diversos documentos relativos a la cuestión de Tacna y Arica. Además de una discusión en torno a la Peruanidad y al proceso de Chilenización en los territorios ya mencionados. En este contexto, son numerosos los legajos e informes elaborados por los plenipotenciarios peruanos y observadores extranjeros, que hicieron enfáticas denuncias sobre los malos tratos, extorsiones, desapariciones y asesinatos que se producen de manera impune en la región, ya que la justicia es inoperante o ausente en la jurisdicción³³⁰.

En la provincia de Arica son numerosos los reclamos y las denuncias por los actos violentos, que desarrollaron las “Ligas Patrióticas” y “los Mazorqueros”, que no solo estuvieron actuando en las calles de Arica y Tacna, sino también en los valles de Lluta, Azapa, Codpa y Camarones³³¹. Asimismo, una serie de documentos denunciaron la muerte y desaparición de un número indeterminado de habitantes de los pueblos de Putre, Socoroma y Belén. No obstante, sus registros son menos numerosos, lo cual se debe fundamentalmente a que existieron muy pocas posibilidades de entregar denuncias en la ciudad de Arica, ya que para el periodo el desplazamiento de la población, estuvo restringido y era necesario la posesión de un pasaporte emitido por los distintos retenes ubicados en Putre, Socoroma, Molinos o Poconchile en la ruta hacia la costa. Siendo en este caso imposible el obtener un pasaporte para denunciar las violencias que se producían en los diversos

³³⁰ Es necesario precisar que para este periodo existen abundantes documentos que demuestran la modernización de la infraestructura educativa y administrativa del territorio más no de los aspectos judiciales. Ejemplo de ello, es que en 1922 el informe presentado ante el Presidente Calvin Coolidge establece que “durante la administración peruana existían, como se ha dicho anteriormente, solo escuelas primarias costeadas por la municipalidad, pero que estaban muy mal atendidas. En aquella época sumaban tres escuelas en Tacna y dos en Arica” (Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, 1922, p. 724).

³³¹ El 6 de enero de 1926 esta situación de intimidación alcanza su punto más crítico, ocasionando en el territorio sometido graves desordenes. Pero dejamos que un mismo chileno el que nos reseñe lo sucedido en esa fecha:

“Al llegar al territorio plebiscitario me impuse con dolorosa sorpresa de los lamentables sucesos ocurridos el 6 de enero en Tacna (...) revisten a mi juicio, gravedad excepcional e implican actos criminales contra personas que tienen relación directa al acto plebiscitario. Elementos de los más exaltados, criminales, han cometido excesos que ningún hombre honrado puede aceptar sin la más enérgica condenación y sin resolución de castigarlos, no solo por el daño y la inmoralidad que en si representan, sino porque además no es posible aceptar ni siquiera la apariencia de solidaridad, complacencia o amparo con los que así olvidan las más elementales nociones de toda sociedad civilizada” (Palacios 1973: 239).

pueblos de la sierra y altiplano³³². Son estos los silencios que se buscan visualizar, pues la construcción de una memoria oficial y escrita han relegado los testimonios los habitantes de la sierra de Arica aún espacio de olvido y subalternidad.

La existencia de algunos silencios documentales ha llevado a la construcción de una historia de la Chilenización, que si bien rescata los hechos producidos, este se localiza preferentemente en la costa, basándose en documentos que hasta el momento se han podido localizar o estudiar tanto en Perú ó Chile y siendo el área rural un espacio marginal en la investigación etnográfica. En este contexto, el presente capítulo busca complementar nuestra contra-etnográfica presentada en el capítulo IV y responder nuestras interrogantes iniciales y relevar aquellos aspectos que están directamente relacionados con las memorias que se expresan en Socoroma acerca de este periodo complejo, traumático y de transformación socio-cultural, que tuvo como escenario la violencia desde afuera de la comunidad y culminando con una violencia que se produce “Entre prójimos” como expreso Kimberly Theindon

³³² Pío Max Medina, proporciono un estado de situación en 1926. “Durante el mes de marzo del presente año fueron presentadas al presidente de la Comisión Plebiscitaria una serie de quejas acerca de sucesos que se decían haber tenido lugar en Putre y sus vecindades, en el departamento de Arica. En consecuencia, fue designado un examinador de la Comisión plebiscitaria para investigar estos sucesos, y después de tomar declaraciones en Arica el 3, 4 y 5 de abril, prosiguió Putre, donde celebró audiencia del 7 al 11 de abril inclusive. Las investigaciones del examinador fueron hechas con el conocimiento de las autoridades chilenas, habiendo sido examinadas tanto testigos peruanos como chilenos.

Más de 400 páginas de declaraciones fueron tomadas y un informe con las conclusiones fue preparado por el examinador con fecha 1º de mayo de 1926 y presentado a la comisión por intermedio del Comité de Quejas. Las declaraciones, el informe y las conclusiones estas repletas de detalles y de incidentes, con nombres fechas y lugares. Bastará mencionar aquí los títulos incluidos en las conclusiones del informe por las declaraciones, junto con el texto bajo los dos últimos subtítulos:

- I. notoria oposición de los carabineros al regreso de los electores peruanos.
- II. Flagelaciones brutales a los electores peruanos que regresaban, a los miembros de su familia y a los simpatizantes con la causa peruana, por los carabineros y los propagandistas chilenos.
- III. Prohibición de cualquiera clase legítima de propaganda peruana por medio del espionaje y de la intimidación, y llevada a tal extremo de que la gente de Putre no se atrevía a hablar a los electores peruanos que regresaban o al personal peruano de la Junta de Inscripción y Elección.
- IV. Prohibición a los peruanos de usar su bandera.
- V. Confiscación de las propiedades de los peruanos que regresaban. Omisión de parte de las autoridades locales para castigar a los actores de estas ofensas [...]”(Medina 1926: 389) ver, Medina, P. (1926). *“La controversia peruano – chilena: el laudo”*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

(2004)³³³. Sin embargo, es necesario advertir la posibilidad de aparición e identificación silencios etnográficos, que puedan emerger producto la necesidad de establecer memorias oficiales entre los Socoromeños, cuya finalidad es invisibilizar su tragedia y contradicciones ideológicas e identitarias.

1. Espacios para construir memoria: “cintas de colores, adobes, cerros y amt’añ thaki”

En el capítulo III hemos realizado un diálogo y discusión conceptual acerca de la memoria, abarcando sus dimensiones psicológicas como también como también sus expresiones en la historia y la etnografía. En este contexto, los enunciados sobre la memoria de Maurice Halbwachs nos son de utilidad, pues asegura que los recuerdos se presentan con cierta estabilidad en el tiempo, pues estos “pueden durar sin envejecer ni perder alguna de sus partes” (Halbwachs 1950:127)³³⁴. Thomas Abercrombie, complemento esta idea en su trabajo en K’ulta, pues expreso que “la narrativa mítica y del recuerdo mediante las libaciones del pasado social esta ubicado en el paisaje” (Abercrombie 2006: 58)³³⁵. Es entonces, el paisaje natural y cultural no solo son estimulantes para conservar la memoria, sino además un espacio para que la memoria puede estar de manera clandestina en público y oficial en las intimidades del hogar, no pudiendo ser borrada o eliminada de la mente y ni las prácticas culturales.

³³³ Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Ediciones IEP.

³³⁴ Halbwachs, M. (1950). *La Mémoire collective*. Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutim.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.pdf

³³⁵ Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia de una comunidad andina*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.

1.1. “Los colores nacionales, construyendo memoria de chilenidad”

El Estado de Chile y los promotores de la Chilenización también supieron tempranamente de la importancia de los espacios simbólicos y el paisaje, pues instalaron distintos elementos que denotan la dominación y hegemonía nacional. Uno de estos elementos fue sin duda la instalación de los símbolos y colores patrios de Chile, disputándose el control de la memoria colectiva de la población de Socoroma y demás pueblos de la sierra. Los sistemas simbólicos como las cintas de colores en la Cruz de Tata Calvario poseen una función social y política, pues poseen una dimensión expresiva, que comunica la presencia de la identidad nacional de manera constante y permanente. Además poseen una dimensión instrumental, pues expresa la dominación del vencedor.

Nuestra observación de campo fue realizada en los meses de mayo del 2009 y 2010, nos proporciona nuevos elementos para la discusión y análisis de la deconstrucción de nuevas memorias, teniendo como contexto los aspectos sociales, culturales y políticos (Figura N° 13).

El proceso de vestir la cruz el día 2 de mayo, es significativa, no solo por ser acto de ritualidad y simbolismo, sino también por albergar viejos conflictos y controversias entre los linajes, pues las familias se disputan el derecho de vestir algunas de las cruces, que días después serán dejadas en medio de caminos y cerros sagrados, durante la peregrinación a las Apachetas principales. La apertura para vestir las cruces se inicia con libaciones y Ch'alla de los alférez del año y los entrantes del periodo subsiguiente, siendo acompañados de los mayordomos de la iglesia, que le corresponden a cada cruz. La finalidad de toda esta actividad es la búsqueda de la bendición de las ropas nuevas y el perdón de las cruces para cambiar las antiguas vestimentas, como también recibir su beneplácito en el desarrollo de la fiesta.



Cruz de Tata Calvario, Mayo 2010.
(Fotografía: Francisco Manríquez)

El proceso de vestir las cruces no solo es un acto ritual cargado de emociones y sentimientos, sino también un espacio para reafirmar la memoria oficial, que se expresa en el uso profuso de colores que enfatizan la identidad nacional Chilena, hecho que contraviene las memorias étnicas que se despliegan en los ritos colectivos. Considero que el acto de colocar los colores de Chile en las cruces, es un acto necesario y hasta cierta forma obligatoria, además de tener una consideración simbólica relevante entre los socoromeños. Así, el acto de colocar los colores de Chile en un orden secuencial de azul, blanco y rojo, parecer ser la prioridad en este proceso. Cabe una interrogante sobre el tema ¿Existe posibilidad de transgredir esta “costumbre” y expresar insurgencia al momento de vestir la cruz?

En este acto participan diversas personas del pueblo y como se ha mencionado en este acto, se generan algunos desencuentros por el derecha vestir la cruz y de igual forma se observo que los participantes incurrieron en

errores involuntarios ó cometieron faltas premeditadas al vestir la cruz, que no les correspondía, siendo este el foco de eventuales conflictos. Sin embargo, los alféreces y los mayordomos están exentos al comentario y reproche público, por el hecho de haber cambiado algunos aspectos “costumbre” al cambiar por ejemplo, los colores de la cruz (Figura N° 14 y 15).

El proceso de vestir la Cruz de Yapabelina, tiene un contexto similar, pero con ciertas diferencias que trataremos a continuación. Primeramente, el alférez de la Cruz de Yapabelina del año 2010, fue la señora Julia Humire Sánchez y su familia. Además, la alférez es hija de Doña Victoria Sánchez y Don Pedro Humire, perteneciendo ambos a los antiguos linajes del pueblo de Socoroma.

Tal como se ha mencionado anteriormente, durante el proceso de vestir la cruz, los devotos disponen de una gama amplia de cintas de colores, capas y flores. Sin embargo, el uso de colores alusivos a Chile, son de alta demanda y si alguien comienza con otro color, la observación inicial de los asistentes se traduce en un llamado de atención, que dice: “El azul va primero, después el blanco”. Agregando, más tarde con cierta insistencia “esa es la costumbre” y “somos chilenos”. En esta misma festividad, un mayordomo, procedió a modificar la forma de distribución de los colores, usando premeditadamente los colores rojo y blanco. Los devotos que habitan en la ciudad y que solo suben a Socoroma por la festividad, a medida que se avanzaba el entrelazado de rojo y blanco se apresuraron a decir, “también hay azul” (Figura N° 16).



Figura N° 14: Cruz de Milagro en Mayo 2009 (Fotografía Carlos Choque)



Figura N° 15: Cruz de Milagro, Mayo 2010 (Fotografía Eduardo Mayorga)

Más los habitantes permanentes del pueblo, mencionaron que esa era la cruz “peruanita”, y expresando comentarios de que antes en Socoroma era peruano ó que los abuelos eran peruanos. El hecho de poseer cruces con representaciones de símbolos de identidades nacionales contrapuestas a la

memoria oficial, vino a estimular en las memorias colectivas la existencia de un periodo anterior o lejano, que emerge rodeado de un contexto ritualizado por lo tanto, sin posibilidad de reproche ó modificación, en especial si es realizado por los mayordomos, expresándose esta situación de manera similar al de la Cruz de Milagro.

Este tipo de situaciones que alteran el sistema simbólico, generan una ruptura de los patrones preestablecidos en el imaginario, pues la “costumbre” de distribución de cintas de colores asociados a una identidad nacional, puede ser desplazada a un rol secundario, permitiendo una libre expresión e insurrección de percepciones y sentimientos relegados a la subalternidad. El propósito del acto, es vestir la cruz, no siendo relevantes en términos religiosos y rituales los colores y ni los ropajes empleados. Lo anterior se debe fundamentalmente, a que la “costumbre” de vestir la cruz con cintas de colores, se inicio a mediados de la década de 1960, ya que en los años previos era realizada con flores de Retama. El cambio se debió fundamentalmente, por el ataque que realizaban los guanacos a las cruces, pues estos buscaban alimentarse de las flores y por tal situación se cambiaron las flores por las cintas de colores, según los testimonio de dos entrevistadas.



Figura N° 16: Cruz de Yapabelina 2010: Alférez Julia Humire Sánchez y familia
(Fotografía Carlos Choque Mariño)

Asimismo, se debe tener en consideración que el paso del Fallecido Dictador Augusto Pinochet Ugarte, por Socoroma en el año 1946, periodo en que ejerció de capitán de ejército y estuvo al mando de una Unidad de Montaña del “Regimiento Rancagua”³³⁶. Durante su estadía de tres días en Socoroma, realizó una alegoría del Asalto y Toma del Morro de Arica en el cerro Viscachune, generando así una gran conmoción y comentarios entre los habitantes del pueblo que recuerdan este hecho hasta el día de hoy. No obstante, es evidente que la realización de esta alegoría y campaña militar en la sierra no solo tiene propósitos militares, sino además, de motivaciones políticos e ideológicos, pues el paso de Pinochet se produce por los pueblos que más resistieron la presencia de Chile. También, se produjo en una década, donde las últimas familias peruanas que dirigieron la resistencia de comienzos de siglo XX, como los Aranda – Mollo, se están retirando de Putre y Socoroma con destino a Tacna. En tal contexto, la instalación del azul, blanco y rojo, tuvo un poderoso estimulante en Pinochet, que vino a refrescar los recuerdos de los tiempos plebiscitarios.

Adicionalmente es necesario mencionar, que un par de años después del paso de Pinochet por Socoroma, el Presidente Gabriel González Videla promulgó la “ley maldita”³³⁷, esta vino a restringir las libertades y expresiones políticas de los partidos de izquierda, dejando a socialistas y en especial al comunistas en calidad de proscritos de la legalidad vigente, siendo todos sus dirigentes y militantes notorios encarcelados. En tales circunstancias, algunos socoromeños fueron enviados al campo de prisioneros de Pisagua, que estaba al mando del Capitán Augusto Pinochet. La llegada de los carabineros a Socoroma, el traslado de los simpatizantes de izquierda a pie a la estación de trenes de Puquíos, se produjeron un periodo de efervescencia de nacionalismo

³³⁶ El Regimiento Rancagua es el homónimo al Regimiento “4º de Línea”, el cual fue una de las unidades que participó activamente en la Batalla y captura del Morro de Arica.

³³⁷ La Ley de Defensa Permanente de la Democracia ó ley N° 8.987, fue promulgada el 3 de septiembre de 1948. En su artículo primero señaló: “Se prohíbe la existencia, organización, acción y propaganda, de palabra por escrito o por cualquier medio, del Partido Comunista y, en general, de toda asociación, entidad, partido fracción o movimiento, que persiga la implantación en la República de un régimen opuesto a la democracia o que atente contra la soberanía del país”.

que vino a expresarse con el uso de los colores nacionales, evitándose así cualquier contradicción ó duda de lealtad al gobierno de Chile³³⁸.

Entonces, el sentido de las cintas de colores y otros sistemas simbólicos respondieron a aspectos estéticos y coyunturales, que fueron aprovechados por algunas familias para reafirmar la supuesta “chilenidad”, esto se manifestó especialmente en las familias que apoyaron décadas antes a la causa del Perú, buscando con ello, reafirmar su posición al interior de pueblo en momentos, que se reeditaban las amenazas internas y externas. Por lo tanto, el empleo de los sistemas simbólicos “nacionales”, fueron fomentados para denotar su apego a la identidad nacional chilena, sin tener plena certeza que estos sentimientos nacionales hayan sido vividos o sentidos con intensidad y sinceridad³³⁹. Por ello, el uso o no de las cintas de colores es permeable y no son determinantes en los ritos religiosos de los Socoromeños, ni son una prueba palpable de su identidad nacional³⁴⁰.

Este uso del simbolismo, implica una manipulación y apropiación de memorias, que buscan instalar en el imaginario colectivo una identidad nacional, basándose en discursos, acciones y retóricas nacionales, evitando así, cuestionamientos sociales ó políticos del comportamiento y conducta pasadas. Desde esta perspectiva, el uso y fomento de los colores nacionales, es una búsqueda por perpetuar en los inconscientes la “Chilenización”, que sigue en conflicto con las memorias de la peruanidad.

³³⁸ En esta década se incrementa el ingreso de los jóvenes de Socoroma en el Ejército de Chile.

³³⁹ El golpe de Estado del 11 de Septiembre de 1973 incrementa esta idea de apego a la identidad nacional chilena, pues no hacerlo era interpretado subversión y traición a la patria. Considero que esta década es crucial para la introducción definitiva de los sistemas simbólicos “cintas” en los ritos religiosos de los Socoromas.

³⁴⁰ Alejandro Isla, considero que este tipo de reconstrucción nomotética puede realizarse mediante el destacar determinados hitos del pasado, emblematicar documentos históricos (monumentos o folios escritos) enarbolando una idea-fuerza organizacional, sobre la cual se teje el entramado de la historia reconstruida. Ver, Isla, A. (2003). “Los usos políticos de la memoria y la identidad”. *Revista de Estudios Atacameños*, N° 26, pp. 35-44.

1.2. “Los adobes de gente antigua”

A diferencia del caso anterior, donde se está produciendo la construcción de una memoria de identidad nacional en espacios públicos, el presente punto rescata la memoria a partir de recuerdos que son estimulados por el entorno del hogar, siendo estos espacios de uso privado y por lo tanto, cercanos e íntimos, no constituyendo un espacio ritualizado y público, como el hecho de vestir la cruz. La calidez y seguridad de estos espacios permitió el develamiento de memorias de la Chilenización, que fueron estimuladas de manera continua por el entorno. Es decir, los espacios domésticos o su propia construcción, han permitido un despliegue mnémico y ritual que facilita la prolongación de los recuerdos pasados y lejanos.

En este contexto, realizamos una entrevista en casa (cocina) de una entrevistada de 96 años de edad, que llamaremos como señora Sofía. La cocina de la señora Sofía, es una construcción rústica de adobes, donde sobresale una vieja cocina de hierro. A simple vista, esta construcción es igual a todas, pero una observación minuciosa da cuenta que su costado izquierdo posee adobes tejidos de unos 50 centímetros de largo, es decir simples y por el lado derecho sus adobes están tejidos de forma contraria a la primera pared y con un grosor de 50 centímetros de profundidad y un largo de solo 30 centímetros. Es decir, el grosor de la muralla varía desde los 30 a los 50 cm.

Estas diferencias fueron desapercibidas por el entrevistador al comienzo de la sesión, pero a medida que avanzaba la conversación nuestra entrevistada fijó la mirada sobre la pared, como estuviese observando un texto escrito en una pizarra. Lo primero, que se podría establecer es que la señora Sofía, está haciendo un esfuerzo por hallar recuerdos y memorias, para luego exteriorizarlas en la entrevista. No se pudo valorar la dimensión de este hecho y solo cuando la entrevistada mencionó, que esa forma de construir casas era de los “antiguos” se apreció la importancia de estas paredes como artefactos mnemotécnicos. La pared de la cocina fue construida por Pedro

Aranda³⁴¹, quien la vendió a Pedro Humire en 1940. Además, la señora Sofía, revela las vinculaciones parentales entre los Humire y los Aranda, como también la identificación de la vivienda con un periodo de tiempo pasado:

“Ese casa ha dejado el techado nomás puesto, la puerta y todo acá plano no estaba hecho y este cocina no había, en ese pieza nomás estaba, ese es de los Aranda, ese es reliquia de los Aranda [...] herencia de los Aranda, que dejaron”.

Entonces, el hogar no solo es un espacio de intimidad, seguridad, reproducción social y ritual, sino además es un “cosmos”, como lo señaló Losa Balza (1971), Tristan Platt (1978), Olivia Harris (1986), Thomas Abercrombie (1986) y Denis Arnold (1998). Asimismo, diversos autores ha asegurado que los aimaras han construido una representación de su cosmovisión, donde cada sector de la casa posee un espacio de valor ritual y simbólico. Un ejemplo de esto, son las “cuatro esquinas”³⁴², la ubicación de las flores de Retama, las fotografía, calendarios, imágenes religiosas, adoratorios, etc. De igual forma el exterior de la casa es un espacio que posee su propio orden y articulación cósmica.

La existencia de un “microcosmos”, que está en permanente interacción con los espacios culturales y rituales, es el fundamento de la organización social andina y por lo tanto, genera interacciones espacios habitacionales ó productivos. Este espacio permite la generación de rememoraciones de la memoria de manera constante en el tiempo, lo cual nos lleva a plantear que la estructura y organización de la casa de la señora Sofía, permiten el despliegue de los sistemas mnemotécnicos. Es decir, las paredes de adobes

³⁴¹ de Juan de Dios Aranda y cuñado de Antonio Mollo.

³⁴² Las familias aimaras del altiplano, tienen un lugar de ofrendas a su cerro protector (uywiri), la cual esta emparejada en forma ritual con un altar doméstico ubicado en el patio de las casa (iskina), siendo entonces la “esquina” un espacio de ritual donde se representa el derecho del linaje familiar en torno a la tierra y los recursos que esta posee. De igual, es en las “cuatro esquina”, donde se realizan las libaciones y advocaciones en determinadas fiestas, para sí también conjurar al Uywiri de la familia. Esto, se presenta con bastante similitud en el caso de Socoroma y es muy patente al momento de la realización de la festividad de los Santos en Casa de los Mayordomos y Alférez.

adquieren el rol de artificio mnemotécnico al transmitir la memoria, que se lee, repite y recuerda, construyendo además significados que pueden variar o ser re-elaborados, pero que tienen como contexto la existencia de un pasado republicano “peruano”, que aflora a partir de la observación y la convivencia con estos artefactos. Asimismo, este artificio mnemotécnico, ejerce su poder sobre los individuos que habitan en la casa, pues genera una deconstrucción cultural del pasado, incentivando una evocación permanente de los difuntos ó familiares y de aquellos que un día habitaron la casa y construyeron las huellas mnémicas³⁴³.



Figura N° 17: Muros superiores con “adobes antiguos” en Calle San Francisco.
(Fotografía: Carlos Choque)

1.3. “Pasteando en el cerro”

En el siglo XIX Socoroma poseyó un papel importante en el comercio con Bolivia, además de ser un pueblo con un numeroso ganado ovino y equino, la que se conservó hasta la construcción de la carretera internacional con Bolivia en el año 1960. El rápido acceso a la costa y a Bolivia en

³⁴³ Denis Arnold (1998) considera que la casa andina, por sí sola genera procesos de construcción de memoria, que van desde la elaboración de los cimientos hasta la culminación de la totalidad de la casa, poseyendo además un marcado rol simbólico y ritual.

camiones, provocó la extinción de caballos, mulas y burros, reduciéndose hoy a una mínima expresión. No ocurrió, lo mismo con el ganado ovino, que perduró en importante cantidad hasta mediados de la década de 1980. En tal circunstancia, Socoroma posee una tradición pastoril de ovina, que fue llevada a cabo por la población infantil y adolescente, la que pasó largos periodos con las manadas de ovejas en cerros y quebradas. Situación que quedó en evidencia en los testimonios recolectados en la zona de estudio:

Nosotros le echamos con el perro, con el perro y le boto, había corderos grandes antes, había hartos corderos antes, todos tenían corderos y vacuno, ahora no hay solo tiene don Hernán Gutiérrez y la Margarita Humire nadie más, Paco también tiene, ellos tiene corderos, hoy nadie más tiene y antes todos tenían corderitos, guachos sabían decir, otros tenían 10 corderitos, 12 corderitos, 4 corderitos, pero la cosa que tenían todos. Todos tenían sus corderitos. Y nosotros no pues, teníamos hartos ya, mi papá tenía hartos corderos.

Durante la realización del trabajo de campo, fue posible identificar que gran parte de los entrevistados evocaba un recuerdo de pastoreo, frente a la pregunta ¿Cómo era la vida de la gente antigua de Socoroma?, la mayoría de las respuestas enfatizaba en el esfuerzo y laboriosidad de la gente, de las largas caminatas hacia los sectores de cultivo, las peregrinaciones, la fe y el pastoreo. También, los entrevistados concuerdan que los recuerdos más antiguos son los asociados a la vida pastoril, ya que al iniciar sus narraciones expresan que cuando “despertaron”, estaban “pasteando”. El pastoreo de las ovejas en Socoroma se realizó en los cerros cercanos como el Tarucachi, Vilque, Markuma y los Chatizas, es también esta actividad la que se realizó de manera individual en las distintas familias, pero a medida que las diversas “tropas de ovejas” se juntan alrededor de los pastizales, los niños y niñas, conforman grupos de 5 a 15 personas, que se dedicándose a jugar, conversar y bailar. Considero que este espacio de juego e interacción social, también permite la generación de interlocución y reelaboración de la memoria, que a diferencia de las libaciones evocativas del pasado que se pueden encontrar en

los adultos³⁴⁴, esta es realizada por niños, que realizan juegos para recordar y hacer memoria tal como se expresa en el siguiente testimonio:

Varias de nosotras salíamos con los corderos en la mañana. El fiambre de nosotros teníamos era tostado con charque. Nosotros pasábamos pasteando mientras que los adultos estaban en fiestas. Allá nos juntábamos todos y hacíamos fiestas, bailábamos también. Sabemos esperarnos los niños.

Había animales hartos, ovejas y vacas, todos muchos. Había pasto, ¡El cerro verde! ¡Las ovejas hartos!, las ovejas solo se pasteaban, ahora no hay nada.

Las memorias del pastoreo también se construyen a partir de las experiencias personales y cobran mayor importancia en los sujetos cuando estos recuerdos están influenciados por memorias traumáticas. Un ejemplo de esto lo ofrece Don Orlando, quien fue expulsado de Putre en la década de 1940 y emigrando a Tacna, por lo cual sus recuerdos poseen una importante carga emocional y afectiva a exteriorizar sus recuerdos sobre Putre, por otra parte sus memorias permiten conocer las prácticas del pastoreo de cerdos:

Yo de mi niñez me acuerdo cuando me mandaban a pastear los chanchos y los chanchos se me perdían en la alfalfa, porque la alfalfa da... creo que era grande. Ahí sí que no me acuerdo ya, pero pasteaba para el lado donde sale el sol ya, acá esta la casa para el Este y ahí en una loma. Y ahí, yo aprendí algo que me acuerdo, que había que los chanchos como serian de gordos que les daba ataque, me acuerdo que le dio una vez a uno, era un chanco grandazo creo que era el padrillo le dio ataque se murió, yo tuve que ir corriendo a la casa (Orlando, 85 años).

Este recuerdo, permite la identificación de ciertos olvidos, cuyas motivaciones están dadas por una escasa retroalimentación de las huellas mnémicas³⁴⁵, ya que Don Orlando solo volvió a Putre, después de transcurridos

³⁴⁴ Denise Arnold (1998) y Thomas Abercrombie (2006) consideran que los aimaras realizan diversos tipos de libaciones ritualizadas, que poseen diversas categorías y funciones. Así, entonces hay Ch'allas destinadas a recodar a los Santos Patronos en la "fábrica" de la Iglesia, Ch'allas destinadas la papa durante el Pachallampe ó Ch'allas a los "Uywiris" y "Iskinas" durante la construcción de una casa.

³⁴⁵ Baddeley (1997), nos proporciona una respuesta a la existencia del olvido en esta forma de almacenamiento de largo plazo, señalando este se produce por el desuso de los recuerdos, ya que cuando los recuerdos pasados no son evocados se van erosionando gradualmente hasta desaparecer por completo. Baddeley. (1997). *"Human Memory. Theory into practice"*. Psychology Press Ltd., East Sussex.

unos 50 años, por lo cual la influencia del paisaje en la estimulación de la memoria no fue constante ni sostenible en el tiempo, por lo que es complejo mantener la veracidad del relato y por otro parte el testimonio está vinculado a los aspectos emocionales, pues estos recuerdos remotos y lejanos de la infancia permiten reconocer la vida cotidiana y el rol de entrevistado en las actividades productivas de la familia. Además permite reconocer la imagen paterna que para entonces, ejerce don Pedro Aranda, ante la muerte don Herminio Mollo, en 1932:

¡Abuelo, se murió el chancho, no se que paso, esta patas para arriba pasando la acequia!
¡Fue a ver!
¡A miércale, si está muy gordo!. Y la gente lo llevaron a la casa, lo carnearon y cocinaron y sacaron como 10 latas de manteca. Ya había manteca no se compra en todo el año allá hay. Y carne iba y como necesitábamos este y como en Putre hace tanto frío no hay necesidad de refrigerar, esa anécdota cuando se murió el chancho.

Por otra parte, se identifico un testimonio con dramatizaciones opuestas a las prácticas culturales, donde el pastoreo es una práctica que impide las prácticas culturales y la reafirmación de vínculos sociales en la comunidad de manera directa. Esta situación conlleva que los adolescentes de los estratos más empobrecidos de la comunidad debieron desplegar un mayor esfuerzo de interacción social, al momento de interactuar con sus pares, ya que en Socoroma se tejieron y elaboraron distintos tipos de prestigios basados en los recursos disponibles por familias y en el origen de los linajes. Y en este sentido, la forma de obtención de recursos para la familia necesariamente estaban asociada al rol temprano y permanente que debían ejercer ciertos infantes y adolescentes en las practicas de pastoreo, ya que para las familias pobres era obligatoria y la coacción física era el medio para sustentar este tipo de obligaciones, pues como menciono un testigo “me mandaban a pastear, me obligaban pastear a puros huascados... Yo me lloraba quería mirar el Pachallampe, pero me obligaba con el cabresto (Mario, 61 años).

Si bien, nuestra idea central es la identificación de los aspectos de memoria en los relatos de los entrevistados, también es posible identificar otras categorías que permiten conocer la cotidianidad, el trabajo, la alimentación de pastor, los sentimientos encontrados en torno a la imposibilidad de participar en las fiestas del pueblo y a las estrategias que se elaboraron para construir memorias entorno a ciertas actividades rituales reales o imaginarias. Asimismo, es posible identificar que el entorno donde se desarrollaron los recuerdos, más que el hogar y el pueblo mismo, son los cerros, siendo en particular ciertos sectores de estos, los destinados a la reelaboración de la memoria.

Estas zonas o sectores de uso cultural en los “cerros” son los refugios para la lluvia, los abrevaderos y sitios de juegos construidos por los niños, no poseyendo la categoría de un “espacio salvaje”, donde las fuerzas incontroladas de la naturaleza y el Manqha Pacha expresan su poder. En este contexto, algunos sectores de los cerros de Socoroma, poseen ambigüedad, ya que generan temores e inseguridades en los adultos. Este temor tiene su origen en las fuerzas que contenidas que poseen los cerros, pero para los niños pastores, ciertas zonas de los cerros son un espacio de seguridad y de interacción socio-cultural, tal es el caso del Tata Calvario y Vilque, pudiendo estos constituirse como una representación y extensión del hogar.

La reproducción e interacción socio-cultural, no se expresaron en un área indefinida ni es identificada al azar, sino que estuvo asociada a la existencia de huellas mnémicas y narrativas que tendieron a difundir la existencia de ciertos espacios culturales que son reutilizados por cada generación de pastores, tal es el caso de la K’ancha del Tata Calvario³⁴⁶. Es necesario precisar, que en la cima del Tata Calvario es posible hallar dos “K’ancha”, siendo la más oriental la que fue construida por los niños que

³⁴⁶ Manuel Mamani (2002) denomina como “Kancha” al corral de animales. También identifica una “Kancha” como campo deportivo. Es necesario precisar que este sentido de “Kancha”, es distinto al que propone J. Hyslop (1990), quien la define como “un espacio cerrado de forma rectangular con tres o más estructuras situadas simétricamente a los lados del conjunto formando un patio central”.

nacieron entre 1945 a 1955, no obstante a esta apropiación inicial, los entrevistados que tienen como periodo de nacimiento entre 1918 a 1929, expresaron que esa “K’ancha”, ya estaba ahí al momento de conocerla en la década de 1930, siendo entonces, este espacio un estímulo para la apertura de los almacenes mnémicos que se expresan en cada generación, que tienden a reocupar el mismo espacio y tienden por entonces a construir la misma “K’ancha” una y otra vez en cada cambio generacional³⁴⁷. Un testimonio afirmo nuestra apreciación:

“Hacíamos el Pachallampe todo allá, hay unos ojitos de agua en las quebradas allá arriba, hacíamos chacritas. Las ovejas saben comer pasto así, el pasto sabe estar lindo pues. En estos tiempos por lo menos sabemos estar haciendo pachallampe sabemos estar bailando pues, carnaval todo. Así era las costumbres cuando éramos niños”.

El “Anat’añ Kancha” o campo de juego en el cerro Tata Calvario, es un espacio donde el juego, estuvo acompañado de la reproducción de ritos y “costumbres”, donde los niños – pastores, ejercen roles de fabriqueros, mayordomos, “kullaka” y “servicios”, generando un “thaki” de memoria, que los lleva a dramatizar procesiones con representaciones simbólicas de los santos y vírgenes, como también fiestas de siembra de la papa “Pachallampe” y la Anata. Es también, el espacio de la “Anat’añ K’ancha”, la que permite la generación y reelaboración de significados entorno a determinado ritos, así como la creación de huellas mnémicas que se expresan en el futuro inmediato y lejano. La recurrencia de recuerdos sobre el tiempo de pastoreo, también esta asociada a la existencia de una infancia que exigió sacrificios y privaciones, siendo el pastoreo un tiempo de juegos y de responsabilidades limitadas. En cambio, durante la adolescencia las actividades culturales de la tierra y las difíciles condiciones de vida, obligo a los adolescentes a

³⁴⁷ Dada la cantidad de líquenes, arbustos existentes y la acumulación inusual de piedras lajas en la primera “Kancha”, es posible estimar que esta es muy anterior al siglo XIX y la segunda “Kancha”, posee una elaboración reciente, es decir de inicios del siglo XX, pues esta desprovista de todo tipo de infraestructura.

desvincularse de sus grupos familiares para “ganarse” la vida en la ciudad o valles costeros, culminando así el tiempo de juegos y alegrías.

Es por lo tanto, el pastoreo de ovejas un tiempo de aprendizaje, la afirmación de la identidad, las prácticas de ritos y “costumbres”. Agregar además, que la “Anat’añ K’ancha” y los cerros, permiten la deconstrucción de nuevas memorias, teniendo como contexto la territorialidad sagrada de su entorno³⁴⁸, ya que los cerros son considerados como testigos del tiempo y de puntos privilegiados del paisaje mítico (Gil García 2010; Riviere 2009)³⁴⁹. Asimismo, toda práctica cultural en el Tata Calvario, Qachuchatiza o Socoroma, tiende a consolidar la identidad de los Socoromas y como también a constituirse como un espacio privilegiado del devenir histórico y cultural de Socoroma³⁵⁰.

1.4. “Ch’alla de Mayordomos y Alférez: Amt’añ Thaki.

Durante el desarrollo del calendario ritual de Socoroma es posible la identificación de diversos caminos de memoria, como lo señaló Thomas Abercrombie en sus estudios en K’ulta (Bolivia). También, hemos logrado determinar sus diferencias, ya que el temprano involucramiento de Socoroma con la costa y las ciudades generaron alteraciones y reelaboraciones de la memoria. No obstante, es posible identificar ciertos rasgos y patrones al momento de la realización de la Ch’alla, que permiten la identificación de la huellas mnémicas similares a las planteadas por Arnold y Abercrombie.

³⁴⁸ La Kancha esta dominada visualmente por los Volcanes Tacora y Taapaca, como también de las cruces de Cruz Vilque y Calvario. Además de los cerros, Orqo Chatiza, Qachu Chatiza, Socoroma y Tarucachi.

³⁴⁹ Gil García, F. (2010). De casa al cerro pasando por la iglesia. El culto al Señor de Quillacas en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 1, pp: 261-286.

³⁵⁰ Otro espacio de permanente interacción social entre los niños y adolescentes que se dedican al pastoreo es la Kancha de Viscachune, la que está ubicada entre los Cerros – Pucara de Qachuchatiza y Kalacruz. Esta Kancha, es de mayores dimensiones y fue utilizada hasta mediados de la década de año 1970, por la población adulta para sus justas deportivas con los pueblos vecinos, pero su funcionalidad es similar, pues en este espacio hombres y mujeres construyen sus propias memorias.

La deconstrucción de las ch'allas de memoria se producen en primer lugar, en la fábrica de la iglesia o en la casa de algún mayordomo que está pasando la fiesta, siendo esta informal y expresada sin los protocolos, jerarquías y sin la participación de las divinidades. En segundo lugar esta se realizan en un altar sagrado en las inmediaciones de la iglesia y diferencia del primero, esta nos lleva a complejos recorridos sobre el pasado y permitiendo el afloramiento de las huellas mnémicas y el involucramientos de los espacios sagrados.

El primer caso, ya de carácter informal se produce con antelación a las "Ch'allas de memorias", que más tarde serán realizadas en un altar sagrado. Esta Ch'alla no posee la complejidad ritual, ya que no realiza sobre un altar, además la ubicación de cada mayordomo no se ejecuta con las jerarquías preexistentes de mayores y menores. No obstante, a lo expuesto la existencia de las hojas de coca y licores, generan una suerte de prefacio que nos encaminaron a más tarde a los senderos formales de memoria. En estas ch'alla, si bien, incorporan el saludo a los Santos y cerros importantes dependiendo de las tipo de festividad, es un espacio para generar memorias donde confluyen el tiempo lejano y un tiempo medio. La finalidad de esta Ch'alla es preparar a los mayordomos y fabriqueros para la realización de los senderos de memoria, que mas tarden se ejecutan en la plaza del pueblo.

En el segundo caso, se produce luego de la limpieza general de la iglesia, la instalación de los arreglos florales y ceras, esta actividad la desarrollan los mayordomos grandes y menores, excepcionalmente la realizan las "krujgraria" ante la ausencia de algún mayordomo. Estas reciben el nombre homónimo de "kullaka", siendo una mujer devota de algún santo. En el pasado, las "krujgraria" fueron mujeres solas que no podían ejercer el cargo de mayordomo por estar viudas ó no tener tierras, ejerciendo entonces este rol, debiendo colocar las velas en los días de la semana que le corresponden al santo de su devoción, como también de llevar el incensario en las procesiones donde el Santo ó virgen es participe. De igual forma, la "krujgraria" participa

en la Ch'alla de los Mayordomos cuando ejerce de reemplazante, lo cual se debe a la inmigración de parte de los mayordomos hacia el Valle de Lluta o la ciudad de Arica (Figura N° 18).



Figura N° 18: Ch'alla de Mayordomos y Alférez en Socoroma, Mayo de 2010.

En los momentos previos a la Ch'alla, el mayordomo de la Virgen de Candelaria en su rol de menor, debe tocar las campanas de la iglesia para alertar a los mayordomos ausentes o que presentan demoras en la realización de la Ch'alla. Este camino de memoria se inicia a partir de la instalación del altar, en el espacio sagrado destinado para estas libaciones evocativas del pasado y la construcción del futuro. La "costumbre" se inicia con la ubicación de los mayordomos y fabriqueros, que se distribuyen de mayor a menor, comenzando con el fabriquero y su esposa (Tabla N° 5).

En el siguiente esquema se puede apreciar cual es la ubicación de los mayordomos en la fiesta de San Francisco:

Tabla N° 5: diagrama de distribución de mayordomos

Mujeres	Alcohol-Vino, Hojas de coca, Pastillas y Otros licores ↓	Hombres	
Fabriquero	←→	Fabriquero	
San Francisco	←→	San Francisco	Mayor
Crucificado	←→	Crucificado	Mayor
Virgen del Rosario	←→	Virgen del Rosario	Mayor
Virgen del Carmen	←→	Virgen del Carmen	Menor
Virgen de Candelaria	←→	Virgen de Candelaria	Menor
Virgen de Santa Lucia	←→	Virgen de Santa Lucia	Menor

La ubicación del espacio sagrado donde los mayordomos realizan sus Ch'allas de memoria, se localiza en el costado izquierdo de la iglesia y la posición de la lliclla³⁵¹, que ejerce de altar está ubicada con dirección a las montañas del sol naciente, posición idéntica posee el Tari, donde se deposita la coca, lluxta y el "pastillaje"³⁵². A la cabeza de estos ritos se localiza el Fabriquero quien realiza las peticiones a los antepasados, en especial al Tata Calvario, San Francisco – Parkara Achachi y a la Virgen del Rosario - CongorichavaAwicha, para que reciban las suplicas de los mayordomos y depositen sus bendiciones sobre el pueblo. Dependiendo del tipo de festividad se evocan a los diversos santos del pueblo y también de acuerdo al espacio de la evocación son convocados con sus nombres aimaras y mestizos como ocurre en el Pachallampe, donde los santos toman los siguientes nombres a medida que se desarrolla la narrativa poética y sus canciones, estos son: Parkara Achachi (San Francisco), Congorichava awicha (Virgen del Rosario),

³⁵¹ La lliclla de acuerdo a la memoria de los Socoromeños debe ser ploma al igual que el sombrero, pues esos son los colores que usaban la gente antigua.

³⁵² Por lo general son pastillas elaboradas en base a azúcar y en otros casos son caramelos dulces.

Arriero (Crucificado) Facinerosa (Virgen del Carmen) , Candelaria (Virgen de la Candelaria), Sosoreño (San Salvador), Sirka Tanir Tawaco (Virgen de Santa Lucia) y Chacarero (San Isidro).

La Ch'alla se inicia con las libaciones del Mayordomo de San Francisco, quien indica al "servicio", que le asiste le sirva a los distintos fabriqueros y mayordomos un vaso de alcohol, destinado como ofrenda a los Achachilas, que tienen como icono principal el Tata Calvario y siguiendo un camino secuencial, primero se sirve el alcohol de mayor a menor para luego seguir con el vino para la Pachamama. Las plegarias emitidas por los diversos mayordomos son heterogéneos en su expresión, pero el fin de las mismas son los "para bienes" ante la festividad y para solicitar agua para los cultivos.

Durante el desarrollo de la Ch'alla, el camino o "thaki" ritual que deben desarrollar los mayordomos, es observado y dirigido por el matrimonio de fabriqueros, los que hacen hincapié en el recorrido de las libaciones sin que nadie traspase el orden pre-establecido ó apruebe que este, sea subvertido tras previo acuerdo de los mayordomos presentes. Asimismo, es un espacio en el cual se recuerda a los antiguos mayordomos ó los "trancos", ya que estos desde tiempos antiguos practicaron las costumbres, enfatizando además, en la lejanía del tiempo de origen de las mismas, pues se expresa permanentemente en su narrativa "de que tiempo será esta costumbre", pues esos "abuelos sabían tener estas costumbres". De igual forma, es relevante identificar que en este camino de memoria ritualizada, los mayordomos antiguos dirigen el desenvolvimiento de los mayordomos entrantes, siendo un ejercicio de aprendizaje e interacción con el espacio sagrado, donde los convocados y los destinatarios provienen de los distintos Pacha, que concurren a recibir las suplicas y dones de los socoromeños.

La inmigración a la costa, la enfermedad y la condición de viudez de algunos mayordomos, han generando ciertas readecuaciones a los caminos de memoria, pues la estructura y orden preestablecido se modifica dependiendo

del contexto y realidad coyuntural presente, intentando sí, conservar aspectos centrales, como veremos en el caso de las Fiestas de Mayo. El orden preestablecido en el diagrama anterior, se realiza en la Ch'alla de memoria de las fiestas patronales, siendo esta distribución complementada con la incorporación de los Mayordomos de la Cruz de Mayo ó Alférez de Cruces. Esta readecuación es de carácter temporal y se inicia el último viernes Santo y culmina el lunes de cacharpaya, después del segundo Domingo de Mayo. Este tipo de libaciones recurre a la evocación permanente de Cruces y Santos, generando con ello, un complejo escenario de interrelaciones que recorren senderos y caminos de memoria que son llevados cabo por los respectivos destinatarios de fiesta como también por su representación religiosa en el templo, es decir por cruces y santos.

La distribución de los Alférez en esta espacio sagrado, se produce de acuerdo a las jerarquías preexistentes de los Santos de la Iglesia, así entonces las cruces se ordenan entorno a cruces antiguas y nuevas, teniendo simetría con el orden de mayores y menores de los santos. Así entonces, los santos mayores como San Francisco y el Crucificado, tienen a su lado a la Cruz del Tata Calvario; la Virgen del Rosario y del Carmen tienen a su cuidado a la Cruz de la Virgen de Yapavelina y; La Virgen de la Candelaria, Santa Lucía y Copacabana tienen a la Cruz de Milagro. Es en este contexto, los mayordomos acuden a los ritos de las cruces y acompañando las celebraciones a cada alférez, según la distribución previamente establecida. No obstante, cuando los alférez omiten acompañar a los mayordomos en la semana santa, este hecho es tomado como un agravio al santo, por lo tanto reprobado por los mayordomos y comunidad en general. Debemos agregar, que en esa fiesta religiosa los mayordomos se convierten en los guías de los senderos y memorias, que evocan a los antepasados, antiguos mayordomos, historias míticas de cerros y de los propios caminos que conducen a cada cruz.

En tabla siguiente se aprecia la distribución de los mayordomos y cruces de Mayo como también las montañas y volcanes que están en el entorno (Tabla N° 6):

Tabla N° 6: Interacción del espacio sagrado de Socoroma

Arriba-Derecha	Centro	Abajo-Izquierda
V. del Rosario y Carmen	San Francisco – Crucificado	Virgen de Candelaria y Santa Lucia
Cruz Virgen de Milagro (Choquechongalla, Sepja, Ñuñumani, Tapicagua, Vilacollo y Cruzvilque)	Cruz de Tata Calvario (Munaipata, Viscachune y Coca)	Cruz Virgen de Yapabelina (Cruzvilque, San Antonio, Rosaspata, Taracollo, San Salvador, Zapahuira y Epispacha)
Femenino +/-	Masculino +/-	Femenino +/-
Altiplano Volcanes Tacora, Taapaca, Parinacota, Pomerape, Sajama, Guallatire	Sierra Volcanes Taapaca y Tacora	Valles costeros Volcanes Tacora y Taapaca. Cerros Vilasamanani y Livilcar
Camino al altiplano	Camino Putre - Belén	Camino a Lluta y Livilcar
Pacha Apu Uraqi	Taypi	Pacha Illa Uraqi

El recorrido del sendero de la memoria, que realizan los mayordomos se inicia, con el saludo protocolar del fabriquero, también en el pasado fue común que estas actividades fuese supervisada por un Yatiri para lectura de las hojas de coca, que existen abundantemente en cada “tari” y para guiar el despacho de las Cruces a sus lugares de origen. En este contexto, el Mayordomo de cada santo es un guía, que invoca las historias pasadas del Santo, el largo recorrido por los caminos que conducen a las apachetas, la importancia de los

antiguos mayordomos y la preponderancia de los linajes devotos de las cruces. También es recurrente el énfasis es el sacrificio de la larga peregrinación y el paso por los diferentes cerros y apachetas secundarias que se han de visitar para dejar cruces. Es necesario precisar que esta senda de memoria, es complementada por las motivaciones y las historias de los linajes del alferez, que enfatizan en su compromiso y lealtad con las costumbres, siendo entonces, un espacio para reafirmar el rol de los linajes en lo cultural, pero también en su legítimo derecho al uso de los recursos que se encuentran disponibles en la comunidad, lo que se expreso en el pasado en el uso de aguas y tierras. No obstante, el cambio cultural y la modificación del habitus, ha relegado este aspecto a una reafirmación de la identidad y la vigencia del linaje ante el espacio sagrado.

El inicio de la la ch'alla siempre es dirigida por el fabriquero de la iglesia, quien conminan a los mayordomos, a presentar a los alferez en la mesa y solicitarles el inicio de la ceremonia, generando que los mayordomos dependiendo del orden secuencial den comienzo a los caminos de memoria. Es por tal motivo, que los alferez del Tata Calvario y el mayordomo de San Francisco, realizan permanentes invocaciones a los cerros, cruces y santos en la víspera del retorno de las cruces menores y principales a las apachetas. Este acto, es acompañado con permanente libaciones de alcohol de caña de 96° y vino, además de un uso profuso de hojas de coca y Ll'ucta. Este espacio de memoria tiene por finalidad el afloramiento de las huellas mnémicas y la bendición de los achachilas y pachamama (Tabla N° 7).

Tabla N° 7: Distribución y articulación en ch'alla de cruces de mayo 2010

Mujeres	Mesas	Hombres
	1	
Crucificado Marcelina Canavire Viuda	Alcohol-Vino, Hojas de coca, Pastillas y licores Misa de K'oa y Untu	San Francisco Eleodoro Gutiérrez Viudo
Dora Crispin M. Cruz Calvario Hermana		Lucio Crispin M. Cruz Calvario Hermano
	2	
Virgen del Rosario Yenny Manzano Esposa	Alcohol-Vino, Hojas de coca, Pastillas y licores Misa de K'oa y Untu	Virgen del Rosario Carlos Choque Esposo
Virgen del Carmen Patricia Carrasco Esposa		Virgen del Carmen Isidoro Flores Esposo
Julia Humire M. Cruz Yapabelina Madre		Sergio Mamani M. Cruz Yapabelina Hijo
	3	
Virgen de Candelaria Eulogia Chura Esposa	Alcohol-Vino, Hojas de coca, Pastillas y licores Misa de K'oa y Untu	Virgen de Candelaria José Flores Esposo
Ana Ramos M. Cruz de Milagro Esposa		Humberto Tancara M. Cruz de Milagro Esposo
Virgen de Santa Lucia Jovita Huanca Mayordoma		Virgen de Santa Lucia Eduardo Mayorga Cuñado de la hija
Virgen de Copacabana Justina Carrasco Esposo		Virgen de Copacabana Rafael Humire Esposo
Andrea Quispe Esposa		Julián Mamani Autoridad civil Esposo

Este mismo recorrido es realizado por los alféreces de las cruces de Yapabelina y Milagro, siguiendo un idéntico patrón cultural. Las observaciones de campo, permitieron la identificación de un “thaki”, que hace hincapié en la historia del linaje, la devoción a la Cruz, las plegarias y rogativas que solicitan la protección de las cruces y santos ante peligroso camino que debe realizar a las apachetas³⁵³. En este contexto, es común escuchar lo siguiente: “Bueno que sea en buena hora, que estemos juntos aquí y que todo salga bien, San Francisco y Virgen del Rosario”.

Después de concluida, la presentación de los tres “senderos de memoria”, los mayordomos y alféreces; los hombres provistos de “Wistalla” y las mujeres de “tari”, realizan tres secuencias o recorridos de la hoja de Coca suplicando la bendición de las cruces, presentado así los “parabienes ó paravinas”. Concluido este sendero, los alféreces realizan tres secuencias de “tinka” de encuentro entre las cruces³⁵⁴, para despedirse y preparar el retorno a los cerros. Finalmente, los mayordomos y alféreces participantes acuden a cada casa de pasantes de la fiesta a compartir los alimentos preparados para ese día, para más tarde realizar la última procesión previa a la peregrinación.

La realización de las ch’allas de memoria, son sin duda, un esfuerzo por mantener la vigencia de los linajes y su reafirmación de la identidad cultural como también para elaborarla y apropiarse de ella, como es el caso del alférez de la Cruz de Milagro, Humberto Tancara y Ana Ramos, que a pesar de provenir del distante San Pedro de Totorá, se han esforzado en mantener la vigencia de las “costumbres” de los Socoromeños, consolidando así su derecho a los recursos y al reconocimiento colectivo de su nueva identidad. Es también, el *amt’añ thaki* una celebración que involucra un acto ritual colectivo, donde compartir bebidas alcohólicas, hojas de coca y pastillaje, son en sí misma un instrumento de reciprocidad entre los mayordomos, alféreces y el espacio sagrado. Por tal motivo, Abercrombie considero a estos ritos como

³⁵³ Este Thakhi, es acompañado por las narrativas y canciones que realizan los músicos de cada cruz.

³⁵⁴ La tinka es una libación colectiva y expresada secuencialmente de mayor a menor.

“instrumentos de interacción social” (Abercrombie 2006: 433)³⁵⁵. Siendo, además, la ch’alla un esfuerzo extraordinario para traer al presente recuerdos del pasado lejano, reforzando así el sentido de identidad y oportunidad de recordar aquellos actos impíos o sacrílegos, que se deben obviar y evitar a lo largo del desarrollo de las libaciones y fiestas del pueblo.

El “Tari” en esta ceremonia ejerce de “taypi” en el altar sagrado, donde han sido convocadas las divinidades del pueblo. La ch’alla no es el hecho de derramar alcohol, vino y coca, sino por el contrario consiste en un rito de mayor complejidad donde los dones que se entregan a las divinidades, son enviados por sus mayordomos, generando de esta manera la construcción de los “senderos de memoria”. Estos “caminos de memoria”, son elaborados en un contexto, en el cual Cruces y Santos se apropian de los Mayordomos y alféreces, puestos que toda la ch’alla no hace inclusión y participación de los individuos sino de las deidades que van interactuando y haciendo memorias de sus propios caminos, las que se expresan en narrativas y diálogos que emplean primeras y segundas personas a medida que se desarrolla el sendero de memoria.

Esta apropiación de los Santos y Cruces es similar a la identificada al interior de las comunidades aimaras de K’umurata, Yunguyu y Ch’usamarka en los trabajos de Thomas Huanca (1990) y el realizado en Carangas por Gilles Rivière (1979)³⁵⁶, donde la apropiación de los mayordomos y pasantes es realizada por los achachilas. El consumo de alcohol, Coca y llujt’a son un poderoso estimulante que permite liberación de las huellas mnémicas almacenadas en el subconsciente y en los almacenes sensoriales. Es decir, la Ch’alla de los mayordomos y alféreces permite el afloramiento de la información expresada en códigos verbales – acústicos y frases semánticas, que vienen a deconstruir distintos aspectos de los recuerdos, que se van expresando con

³⁵⁵ Abercrombie, T. (2006). *“Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina”*. La Paz : Instituto de Estudios Bolivianos ; Lima : IFEA.

³⁵⁶ Huanca, T. (1990). *“El yatiri en la comunidad aimara”*. La Paz: CADA; Riviere, G. (1979). “Intercambio y reciprocidad en Carangas”. En *Antropología* N° 1, pp: 85-113. La Paz: Instituto Nacional de Antropología.

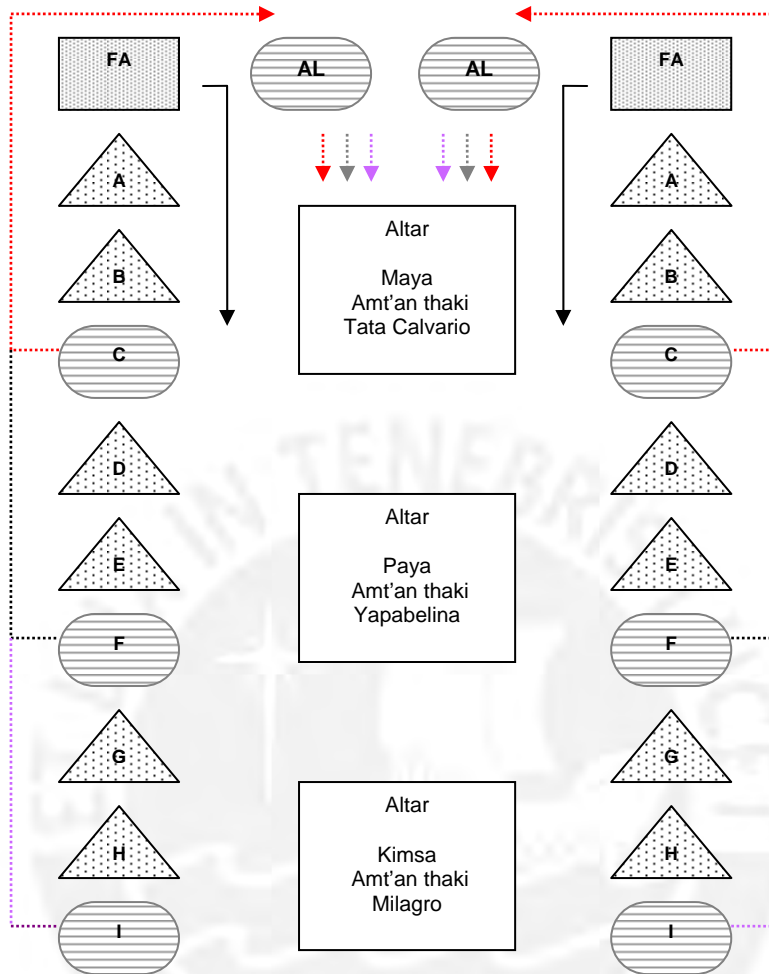
los estímulos, hecho que permite manifestar los recuerdos de manera jerarquizada. Por otra parte, estos recuerdos son reelaborados de acuerdo a los intereses de los sujetos y las divinidades, sin mediar las dimensiones de tiempo – espacio, ya que la ch’alla es una libación que genera un taypi, donde convergen el pasado distante con el presente y divinidades de diversas jerarquías, que dependiendo del “sendero de la memoria”, van readecuando su ubicación espacial de manera temporal, pues los menores se convierten en mayores y estos últimos toman posesiones secundarias o menores en jerarquías, mientras se realiza la Ch’alla³⁵⁷.

El “jacha” amt’añ thaki de mayordomos y alféreces, poseen una mayor elaboración que la ch’alla propiciatoria de mayordomos, situación que le permite la expresión de memorias que se hallan en áreas inaccesibles o limitadas, por contener hechos de tristeza, traumas ó ser memorias prohibidas (Tabla N° 8)³⁵⁸.

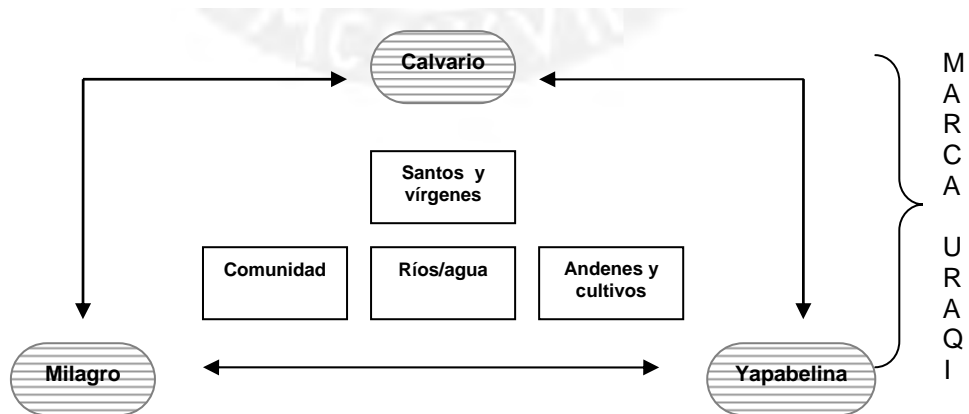
³⁵⁷ Además, es recurrente la evocación de aquellos fabriqueros, mayordomos y alférez, que se fueron al mundo de las almas y que vivieron en el “tiempo plebiscitario”, cuyos recuerdos se expresan en las narrativas poéticas al ritmo de kukuli ó el Pachallampe y de los recuerdos de Tacna, Moquegua y Arequipa.

³⁵⁸ Previamente en el capítulo 3, se menciona que, Ballesteros Jiménez (1994) sostuvo que el olvido de una cierta información se produce básicamente porque otros recuerdos dificultan o interfieren con la recuperación de dicha información, es decir, cuando los recuerdos viejos van interfiriendo en la recuperación de los recuerdos más nuevos, siendo esto una “interferencia proactiva”. No obstante, la existencia del olvido de los recuerdos, está asociado a diferentes causas, esto producto de un acto voluntario o por acciones coercitivas; un segundo olvido más bien evasivo, que contiene voluntad de silencio, de no recordar lo que puede herir y buscando no transmitir sufrimiento y; un último olvido liberador, que libra al sujeto y a la colectividad de la carga opresiva del pasado y permitiendo pensar el futuro libremente.

Tabla N° 8: Recorrido del amt'an thakhi de los mayordomos y alféreces



“JIKISIÑA” Y “TINKA” DE ALFÉRECES Y CRUCES



- | | | | |
|----|-----------------------------|----|---------------------------|
| FA | : Fabriquero | F | : Virgen de Yapabelina |
| A | : San Francisco | G | : Virgen de la Candelaria |
| B | : Crucificado | H | : Santa Lucia |
| C | : Tata Calvario | I | : Virgen Cruz de Milagro |
| D | : Virgen del Rosario | AL | : Alféreces C – F – I |
| E | : Virgen del Carmen | | |
| F | : Virgen Cruz de Yapabelina | | |

2. Memorias de religiosidad y costumbres en Socoroma

El calendario ritual de Socoroma hasta mediados del siglo XX, se expreso bajo la forma de un complejo itinerario ritual, que requirió del esfuerzo mancomunado de los diversos integrantes de la comunidad y en especial de sus fabriqueros y mayordomos, quienes han cultivado un cristianismo andino colonial³⁵⁹.

La fe cristiana que se profesa y reproduce en Socoroma implica el desarrollo de un sistema simbólico y cultural que está ligado al pasado de la sociedad colonial y por ende su reproducción refleja las manifestaciones de las estructuras de poder y prestigio, representando por ello, los cargos religiosos en un elemento de estatus y escalamiento social al interior de la comunidad (Spalding 1974)³⁶⁰. Asimismo, algunas regiones de los Andes, la “tradición local” fue un eslabón que permitió cultivar las viejas enseñanzas y traspasarlas de generación en generación, permitiendo además la sobrevivencia de antiguos ritos andinos y otros de origen colonial (Figura N° 20). Es decir, se produjeron readecuaciones y nuevos significados del espacio sagrado. En la Tabla N° 9, observaremos la clasificación de algunas de las fiestas religiosas cristianas y “costumbres”, que se practicaron en Socoroma hasta mediados del siglo pasado, poseyendo estas fuertes vinculaciones con la delimitación del tiempo y espacio ritual, al cual apelaban los socoromeños al momento de desplegar sus ritos agrícolas.

La construcción de memorias de religiosidad en Socoroma, está directamente asociadas a la definición del tiempo y a su consecuente significado, por lo cual ciertas memorias tienen a reproducirse con diversas intensidades e intereses, pues representan hechos que son considerados trascendentales para quienes las rememoran, permitiendo así que las

³⁵⁹ Platt, T. (1987b). “The Andean soldiers of Christ: Confraternity organization, the mass of the Sun and regenerative warfare in rural Potosí”. *Journal de la Société des Americanistes* N° 73, pp: 157-175.

³⁶⁰ Spalding, K. (1974). “De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú colonial”. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

memorias individuales y familiares se proyecten en el tiempo para convirtiéndose en memorias colectivas. No obstante, los intereses que pudiesen existir para generar memorias interesadas o deconstruidas con ciertos fines sociales ó políticas, se ven enfrentadas a construcciones colectivas de memorias y temporalidades que vienen a delimitar la construcción de memorias, ya que poseen asignaciones de valores, demarcaciones de tiempo y espacio e identificaciones de actores que poseen sus orígenes en el tiempo mitológico y sagrado. Asimismo, cabe realizarse dos interrogantes importantes, ¿Cuáles son las percepciones sobre la temporalidad en Socoroma? y ¿Cómo se asocia la delimitación de la temporalidad a los ritos, costumbres e instituciones en Socoroma? La construcción de ambas respuestas nos llevan a establecer un acercamiento a las definiciones conceptuales de tiempo y espacio, como también de las delimitaciones culturales asociadas.



Figura N° 20: Procesión de la fiesta del santo patrono de San Francisco de Asís, 2009.

Tabla N° 9: CALENDARIO DE ACTIVIDADES RELIGIOSAS Y COSTUMBRES DE SOCOROMA³⁶¹

Fecha	Celebración
6 de Enero	Pascua de los negros
2 de Febrero	V. de la Candelaria
Febrero – Marzo	Carnaval
19 de Marzo	San José
Abril	Semana Santa/San Ramón
2 y 3 de Mayo	Cruz de Mayo
15 de Mayo	San Isidro
Mayo	Santo Espíritu
13 de Junio	San Antonio
24 de Junio	Corpus Cristi y San Juan
29 de Junio	San Pedro y San Pablo
6 de Julio	Santa Lucia ³⁶²
16 de Julio	V. del Carmen
25 de Julio	San Santiago
5 de Agosto	V. Copacabana
30 de Agosto	V. de Santa Rosa
4 de Octubre	San Francisco
7 de Octubre	V. del Rosario ³⁶³
1 de Noviembre	Santos difuntos
7 de Noviembre	Pachallampe ³⁶⁴
25 de Diciembre	Navidad

Fuente: Choque (2009:68)

³⁶¹ Las celebraciones religiosas en la presente década se han concentrado en: la Virgen de la Candelaria, Carnavales, Semana Santa, Cruces de Mayo, San Isidro, San Juan, Corpus Christi, Santa Lucia, Virgen del Carmen, Virgen de Copacabana, Sn Francisco de Asís, Virgen del Rosario, Santos Difuntos, Pachallampe y Navidad.

³⁶² Esta fiesta según el calendario litúrgico del Obispado de Arica se realiza en 5 de Diciembre y en Socoroma se realiza el 6 de Julio, las causas de este cambio son más bien culturales.

³⁶³ El calendario religioso del Obispado de Arica, ha definido la celebración de la Virgen del Rosario el 7 de octubre. No obstante, en Socoroma la celebración del Virgen ocurre en primer domingo de cada mes de octubre, por lo que en ocasiones la fiesta antecede a la de San Francisco de Asís.

³⁶⁴ Participantes de la ceremonia son la: Virgen de Santa Lucia, la Virgen de Magdalena, San Salvador y San Isidro.

2.1. “Desde los años remotos”: construcciones de temporalidad.

Hemos mencionado en los párrafos anteriores que los sujetos han deconstruido sus memorias asignándoles valores, motivaciones e intereses propias, que en ciertas ocasiones no concuerdan las memorias colectivas, siendo evidencia de contaminaciones y manipulaciones. No obstante, las memorias colectivas que resisten las modificaciones se han ido convirtiendo también en narrativas que enfatizan los preceptos morales y culturales de los socoromeños. En este contexto, en Socoroma una interpretación sobre los gentiles nos aproxima a una idea de la temporalidad remota y distante, que señala lo siguiente:

“A los gentiles los engañaron, pues les dijeron que el sol iba a salir de abajo, entonces los gentiles se hicieron las puertas para abajo de las casas, pero el sol salió de arriba, pues ellos saben que querían el sol, ahí en la biblia dice que hay otro sol...”(Teofilo, 83 años).

Del testimonio se puede inferir que la asociación temporal identifico a los habitantes de la primera humanidad, pero también, como estos fueron exterminados mediante el engaño. No obstante, a este mito ya ampliamente estudiado por Morote Best³⁶⁵, se le deben agregar las memorias que se construyen desde alineaciones familiares e individuales que tienen una perspectiva de la temporalidad más próxima a nuestra era, pero altamente influenciada por la asignación de funciones al espacio que motiva o genera las memorias, tal como expresa una de las entrevistadas:

“Yo me acuerdo cuando mi papá sembraba allá arriba al lado del cerro. Al medio del cerro hay un eucalipto allá, junto a la “chacata”, ese era de mi papá y lo vendió a Valerio Vásquez. Esa parte que me acuerdo yo, porque el orégano es fragancioso, llegaba a pasar. Siempre había orégano desde los años remotos (Sonia, 60 años).

³⁶⁵ Morote Best, E. (1988). *“Aldeas Sumergidas”*. Cusco: Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de Las Casas”.

Esta identificación del espacio de memoria, al igual que en el caso de las actividades pastoriles, el cerro, sigue siendo un sitio de elaboración de memorias pero a partir de actividades agrícolas. No obstante, lo interesante de la declaración, es la afirmación “desde los años remotos”, el cual viene a expresar determinadas escalas valóricas sobre el tiempo, lo cual implica que el cultivo del orégano no irrumpió a comienzos del siglo XX en la sierra de Arica, sino en tiempos mitológicos que no se pueden ser cuantificadas ni asociadas a una datación específica por la entrevistada.

Por otra parte, es posible encontrar testimonios que identifican dos asignaciones de significados de tiempo. El primero de ellos identifica objetos de tiempos antiguos, pues denotan que algunas personas tienen “tiene cosas antiguas para hacer Pachallampe, tienen ese Cencerro”, no representando un espacio temporal superior a los 100 años. Y en segundo lugar, es posible identificar a sujetos que poseyeron cargos religiosos en la iglesia a comienzos del siglo XX y que son denominados como gente antigua. El artificio nemotécnico que permite la continuidad de la memoria colectiva de sobre determinados sujetos, está relacionado a las acusaciones de despojo que provocaron al patrimonio de la iglesia, pues el testimonio señala:

“La Iglesia han vendido dicen, ese Pedro, José Mariano, esos eran los antiguos. Ese Marcelo Carrasco, papá de la Delia, esos eran gente antigua. Ellos han vendido dicen a gente de afuera. Había hartas alhajas de acá Iglesia y ellos han vendido, hablaban así la gente antigua, ellos son los que han vendido”(Victoria, 93 años).

No existe certeza sobre la veracidad de estas acusaciones, pero es posible señalar que para los años 1904 y 1915 los sujetos aludidos realizaron una cantidad importante de transacciones de bienes raíces en las notarias de Arica, sin que se evidencie el origen de los dineros empleados en las transacciones. Por otra parte, la idea del despojo y apropiación de bienes comunitarios no solo se reduce al hecho de un uso ó apropiación de bienes religioso de origen colonial o de aquellos patrimonios de datación prehispánica, sino que tienen como hecho significativo, la elaboración de memorias entorno apropiaciones indebidas de bienes colectivos y ancestrales

de esta “gente antigua”. Estos hechos se asemejan a las aproximaciones conceptuales que realizó Kimberly Theidon (2004)³⁶⁶, al presentarnos la idea de la “mancha moral”, pues estas tienen a construir memorias que no desaparecen y por lo contrario vienen a construir reafirmaciones permanentes de los actos reprobados por la comunidad. Asimismo, estas memorias vienen a describir tipologías de artefactos, estimaciones de valores y la identificación de los espacios sagrados de donde fueron extraídos, estando de manera de manera permanente en la memoria de los campesinos de Socoroma:

“Antes habían un crucifijo, escaleras encontraba cosas de valor, entraban allá a cerro Socoroma para abajo habían entierros de cosas de valor y no sé qué cosas más, sacaban la gente que iban a vender a Perú o Bolivia”(Victoria, 94 años).

Las memorias que deconstruyen el tiempo, también se pueden develar mediante la identificación de hechos cotidianos que reciben asignaciones de valor y significados asociados a las actividades como el pastoreo, que se realizaron en los años de infancia. Este tipo de recuerdos han permitido la asociación de los fenómenos naturales como las lluvias estivales del pasado con un tiempo lejano y distante, ya que en la actualidad no se reproducen las mismas condiciones climáticas, esta situación se hace más evidente en la medida que los entrevistados declaran haber vivido en este espacio temporal. Ejemplo de este intento de deconstrucción de memoria del tiempo lo ofrece el siguiente testimonio:

“Andábamos en grupos pues, íbamos tres o cuatro chiquillas. Los chiquillos se juntaban tres y cuatro también e íbamos a pastear y pasábamos mojados hasta decir basta y no nos enfermábamos. ¿Cómo sería ese tiempo?, no había ninguna parte seca. Si la lluvia caía estábamos todos mojados, todo, todo. Y con la lliclia tapados, el fiambre amarrado acá y mojados enteros y no nos enfermábamos”(Sonia, 60 años).

Este intento de definir el tiempo, también involucra el establecimiento de cuestionamientos acerca de las características de ese periodo, lo cual nos

³⁶⁶ Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.

lleva a postular que cada grupo humano van construyendo, asignando valores y atributos a los diversos periodos temporales, donde la infancia viene a convertirse en el periodo más remotos y antiguos de sus vidas, siendo entonces, el tiempo es limitado a una fracción contemporánea del espacio temporal.

2.2. “Así eran las costumbres”: Mayordomías, ritos y religiosidad.

John Chance y William Tylor (1987)³⁶⁷, consideraron que los sistemas de cargos religiosos son jerarquías de distinción, que conjuntamente pueden abarcar la organización administrativa, la civil y la religiosa en una determinada comunidad, generando con ello una serie de incidencias e implicancias en las prácticas religiosas, costumbres y ritos destinados a los santos patronos. En este escenario, la existencia cargos religiosos como fabriqueros, mayordomos y alférez, han generado estructuras de relaciones sociales que tienen dos formas de expresión, una de ellas es voluntaria y otra forzada (Faron 1969; Foerster 1993). La primera de ellas estas asociadas a las rivalidades y competitividad que surgen en los distintos linajes por el prestigio de portar a los Santos Patronos o estar a cargo de sus festividades por un periodo de tres años. La segunda, se expresa firmemente en la segunda mitad del siglo XX, periodo en el cual se establecen obligaciones morales y sociales a aquellos linajes y familias que no han ejercido mayordomías, siendo entonces un requisito indispensables para la convivencia social y además para poder acceder a los turnos de aguas, por lo cual todos los campesinos de Socoroma debieron ejercer algún cargo de mayordomo de iglesia, situación que primeramente era un posibilidad de las familias más adineradas o con mayores posibilidades de acceder a recursos para solventar las festividades de los seis santos principales de Socoroma.

³⁶⁷ Chance, J.; Tylor, W. (1987). “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en *Antropología*. Suplemento. Boletín oficial del INAH, núm. 14.

La alternancia de los sistemas de cargos religiosos en palabras de Joan – Charles Mélich (1996)³⁶⁸, posibilita la solidaridad mediante la realización de una fiesta, generando la reafirmación de los lazos parentales, sociales y culturales de los mayordomos como también del linaje que tiene a apropiarse del prestigio y amplificarlo a todos sus integrantes. El testimonio de Armando, nos proporciona un ejemplo de cómo se expresa la apropiación del prestigio del linaje entorno a la función de fabriquero de su tatarabuelo generando un capital social y cultural a partir estas memorias:

“Doroteo Humire era casado con Felipa Flores. El era fabriquero y se hizo cargo de la iglesia, el contaba que hicimos parar la iglesia, faltando un mes para la inauguración de la iglesia de Socoroma, la actual que esta, fallece una de las hijas de Doroteo. Y le preguntas a él, ¿Qué hacemos la inauguración de la iglesia o no?, como está de duelo y el obispado de Arequipa le pregunta a él por escrito, ¿procede o no procede este asunto?

El dijo valientemente:

No, esta todo programado, sigamos no más adelante con todo lo que está programado. Y de esa manera siguió la inauguración de 1883 de la iglesia de Socoroma.

Asimismo, el ejercicio de mayordomía implica además, la elaboración de ciertos lazos afectivos con el santo principal y sus ritos, pues las memorias que se deconstruyen están directamente asociadas a relevar las actividades rituales, como lo relata una de las entrevistas: “De chica, mi mamá me trajo cuando estaría pasando mayordomo. Ella, estaría asciendo su pachallampe, yo tendría unos cinco años” (Andrea, 60 años). La generación de lazos afectivos entre los mayordomos y los santos principales se producen a partir del performance que realizan los sujetos con cargos religiosos y que culminan en las ch’alla rituales a modo de personificaciones de los santos, permitiendo que los vínculos de devoción adquieren también el carácter de una afectividad perpetua con la Virgen ó Santo, hecho que devela también una vinculación del linaje con las imágenes ó artefactos mnemotécnicos que simbolizan a las antiguas deidades prehispanas que se expresan con nuevas representaciones.

³⁶⁸Melich, J. (1996). “*Antropología simbólica y acción educativa*”. Barcelona: Paidós.

En este mismo, contexto las narrativas que hacen mención a las expresiones de devoción que se rinde al santo patrono ó virgen, se consagraban en el pasado con plegarias de doce niños ó “discípulos”, que eran “atendidos” en la plaza del pueblo, teniendo una posición de privilegio al momento de compartir alimentos, luego de concluir los ritos propiciatorios de lluvia ó fiesta patronal. En otros casos, los mayordomos solicitaban la asistencia de niños huérfanos, asegurando así que las suplicas fuesen escuchadas por Dios, los Achachilas y los santos patronos, tal como suele ocurrir actualmente en ciertas comunidades del altiplano occidental de Bolivia (Rosing 1996)³⁶⁹.

2.3. “¡Pachallampi, K’irkillampi... larailarairai!”: La siembra de la papa.

Los ritos de siembra de la papa son bastante generalizados en los Andes y dependiendo del ciclo climático del territorio es que se organizan las siembras y los consecuentes ritos y festividades (Llanque 1974; Paredes 1976; Berg 1983; Mamani 1988). En el caso de Socoroma la siembra de la papa se realiza en la primera semana de Noviembre, después de la celebración de los Santos Difuntos. La festividad del “pachallampe”, hasta fines de la década 1990, tuvo una duración de 6 días y cuyos actos preparatorios se realizaban en las últimas semanas de octubre, periodo en el que se roturaba la tierra y se convocaba la solidaridad de los vecinos del pueblo para acudir a la siembra de la papa de los Santos principales del pueblo.

La fiesta de la siembra de papa, es un tiempo de alegrías donde se crean versos destinados a las plantas de papas, a los jóvenes sembradores y a los mayordomos que están convocando la faena. Además, estas alegrías están asociadas a las búsquedas de estados emocionales y espirituales que permitan la generación de espacios de armonía, generando además, memorias

³⁶⁹ Rosing, I. (1996). *“Rituales para llamar la lluvia”*. La Paz: Ediciones Los Amigos del Libro.

sobre los ritos del Pachallampe. No obstante, existe la fundada percepción que nunca más van a volver esos tiempos, pues son recuerdos y memorias que pertenecen al tiempo de sus abuelos y que nunca más se volverán a vivir. Por tal motivo en este punto, buscamos la identificación de los principales aspectos de la siembra de papa e identificar la deconstrucción de memorias colectivas y familiares entorno a los mismos. Asimismo, reconocer las diferentes jerarquías y distinciones que se producen al momento de generar los ritos de siembra y sus significaciones para los sujetos colectivos que interactúan en estos ritos. En este contexto, hemos identificado una serie de ritos propiciatorios como la elaboración de la chicha, la roturación de los suelos y las suplicas a comunidad, pasando finalmente a los ritos principales que se realizan el día de siembra.

2.3.1. Ritos propiciatorios

2.3.1.1. La chicha

El consumo de chicha en Socoroma hasta la década de 1990 fue recurrente, sin embargo en la última década su elaboración y consumo ha decaído pues ha sido reemplazada completamente por la cerveza ó licores destilados. La preparación de la chicha se producía anteriormente en tres momentos distintos, primero en las semanas de víspera de las fiestas religiosas del pueblo; el segundo en la fiesta del Pachallampe y el tercero en los ritos mortuorios. Para todos los casos la elaboración de la chicha constituyo un evento social que involucro principalmente mujeres adolescentes y jóvenes, siendo una actividad que podía tomar varios días.

La preparación de la chicha se iniciaba con la invitación a las jóvenes del pueblo, para la selección de maíz, empleándose preferentemente el de variedad Chilpe por ser este un maíz dulce ó caso contrario una variedad de maíz blanco. Este proceso es rápido, ya que se realiza durante las últimas horas del día primer día y en el segundo día se procede al tostamiento del maíz ó “Jamp'i” que luego será masticado “Khistuña” por las jóvenes convocadas por

“Pasar a la casa del señor mayordomo a retirar la chicha para el desayuno” (Teofilo, 83 años)

En este contexto, las jóvenes acudían a la casa del mayordomo con sus jarras y ollas a buscar chicha para el desayuno, reproduciendo así los lazos de reciprocidad existentes entre las chicheras y el mayordomo. En los días posteriores la chicha se fermenta y guarda hasta el día de la celebración del Pachallampe.

2.3.1.2. La limpieza de los terrenos e indumentarias

Estas labores culturales en el pasado fueron realizadas en los meses de junio y Julio, siendo actividades paralelas a la preparación del chuño. Las labores son generalmente muy sencillas, consistiendo en el barbecho de los terrenos ya cultivados, la reparación de canales y nivelación de los suelos. Estas labores agrícolas no están acompañadas de ningún tipo de rito ó pago a la tierra. Sin embargo, cuando las actividades preparatorias son realizadas en

las semanas previas a la siembra de la papa, los mayordomos deben procurar tener limpios los terrenos, deben realizar además, la entrega de ofrendas de k'oa, unt'u, alcohol, vino y copal, que son consumidos por la Pachamama sobre un brasero, es decir la cocción de los alimentos rituales debe ser lento, pues ello denota el respeto por la benigna madre tierra³⁷⁰. Otras deidades que son invitadas a consumir estos alimentos rituales son los cerros Tata Calvario, Yapabelina y Milagro, esta invitación se produce por ser ellos los que están directamente implicados en la existencia de las aguas para las siembras.

La entrega de los alimentos rituales es realizada al inicio de las labores de limpieza y estas solo culminan cuando el terreno está apto para el primer riego, pues los suelos deben estar blandos y húmedos para la siembra de la papa.

Durante el día del pachallampe, el mayordomo debe poseer una cantidad copiosa de flores de retama, claveles ó clavelinas para la elaboración de las coronas de flores ó "pillos", que sirven para decorar los sombreros de los "chonteros" ó sembradoras de papa y de los santos masculinos que concurren a la siembra. La elaboración de los pillos es realizada con un despliegue de música, canciones y consumo de chicha en el pasado y vino en la actualidad. Hasta hace unas dos décadas el licor de mayor prestigio que era consumido en la fiesta de la siembra de la papa era el vino "pintatani" que era traído por los socoromeños que viajaban al valle de Livilcar y Codpa, también fue recurrente que los "viñateros codpeños" realizaran largos viajes para vender sus mejores vinos en Socoroma, Belén o Putre. Estos ritos propiciatorios se desarrollaron principalmente desde las 10 horas en adelante, momento en que los vecinos y vecinas del pueblo después del toque de campanas y el

³⁷⁰ Gerardo Fernández, estableció que en las mesas aimaras, son "los dioses que comen a los afligidos; son los comensales sagrados los que devoran la aflicción representada metafóricamente en el plazo y al hacerlo, propician, curan y limpian las carencias y congojas padecidas por los hombres" (Fernández 1995: 407). Ver, Fernández, G. (1995). *"El baquete aimara: Mesas y yatiris"*. La Paz: Hisbol.

lanzamientos de cartuchos de dinamita se acercaban a la casa del mayordomo para colaborar en los últimos preparativos³⁷¹.

La preparación del pachallampe incluye también, la preparación de “pillos” y adornos de flores para los burros y caballares que participan en el traslado de las semillas, herramientas y “fiambres”³⁷². Además, cada burro ó mular es ataviado de “cencerros”, que van avisando el desplazamiento de las bestias de carga. Los propios ritos de siembra involucran además, la preparación de las herramientas de trabajo que deben ser “chontas” ó “chaquitacla” en una cantidad mínima de 6 unidades, cantidad que está asociada a la cantidad de mayordomos principales del pueblo. Al finalizar la preparación de los “pillos”, los participantes ejecutan ch’alla ó ch’alta de las herramientas agrícolas, fiambres e instrumentos musicales que serán utilizados en la fiesta. Esta actividad requiere, por otra parte de un estricto orden jerárquico entre los mayordomos, es decir existe un apego a los “camino de memoria”, para luego concluir en la participación colectiva de la comunidad y en especial de los sembradores y músicos que acompañan la festividad.

Cabe hacer mención a otra indumentaria de prestigio y de identificación étnica, que relevo la posición social de los mayordomos fue el empleo de tejidos de lliclia ó llicllas con colores predominantemente plomos o color “vicuña” que fueron usados por hombres y mujeres. Este implemento al igual que el sombrero de paño color plomo fueron indispensable para el pachallampe como lo describe la señora Irene:

“No olvido nunca como andaba la abuela Nieves con su corona, con su lliclia acá atravesado, con una lliclia elegante de esas que son originales, no de estos. Este no sirve, de esos originales tenían. Así pasaban bonito nomás” (Irene, 77 años).

³⁷¹ En la actualidad la dinamita ha sido reemplazadas por tiros u otros fuegos artificiales.

³⁷² El fiambre, son los alimentos que se consumirán luego de la siembra. Estos consisten preferentemente en carne, papas, mote de maíz, etc.

La conclusión de estos ritos propiciatorios se producen con un almuerzo en base a sopas ó cazuelas para todos los participantes en la siembra de la papa, consumiéndose una importante cantidad de chicha, vino ó cerveza, esto último con la finalidad de proveer a los “chonteros” de “ch’ama” (fuerza) para la siembra de la semilla de los santos (Figura N° 21).



Figura N° 21: Mayordomo de San Francisco Portando imagen de San Isidro (observar detalle de lliclia del mayordomo).

2.3.2. Ritos principales

2.3.2.1. Participación de los jóvenes

Las memorias colectivas hacen mención a la importancia de la participación de los jóvenes en los ritos de siembra, por lo cual los mayordomos desplegaban una serie de estrategias con la finalidad de asegurar la participación de la juventud, ya que este rito esta también directamente asociado a la fertilidad y reproducción humana. Estas estrategias consistieron en asegurar la participación de las mujeres jóvenes, las que una vez comprometida su participación con el mayordomo se abocaban a la elaboración

de finos manteles bordados, que mas tarde eran regalados por ellas mismas a sus parejas de siembra una vez que las actividades culturales llegaban a su fin. Estos intercambios de regalos ó dones, además implicaban que los varones prendieran dinero en las ropas de sus acompañantes para luego de recibir el mantel bordado. Asimismo, se producían competencias en la siembra y cooperación al mayordomo pasante, como se explica en el siguiente párrafo:

“Si, le ponían plata a las mujeres. Hacíamos el fiambre pura juventud, los que estábamos chonteando. El otro ponía más, el otro más, así era. Tú pusiste más, yo pongo más, así decían entre ellos y nosotros. Teníamos que regalarles una corona bonita y un mantel bordado, así era la costumbre, ¡ya me olvide!
Si, las chiquillas bordaban.... Yo, bordaba, que ahora ya me olvide de bordar. Tenía todavía esos manteles, desaparecieron nomás, en todos los colores lindos se bordaba, yo bordaba lindo, si. Me ponían plata ellos, la pareja le ponía a uno, a la que le echaba la semilla” (Maria, 75 años).

La importancia de la participación de los jóvenes está asociada además a la idea del aumento simbólico de la fecundidad, tal como expreso Barstow (1979)³⁷³, pues la siembra implico una activa participación de hombres y mujeres, siendo además un espacio para la generación del cortejo y acercamientos para las parejas jóvenes que expresaran sus intenciones en las fiestas de pre-cosecha³⁷⁴. Además, la participación de los jóvenes implico el aseguramiento de la suficiente energía y recursos humanos para culminar con la siembra de extensos terrenos durante el día, pues los jóvenes:

“No se saben curar los jóvenes, contentos saben chontear, se saltaban porque el otro hacia rápido, entonces tenía que saltar el otro.
¡Quien llegaba más rápido a la contra!
Entonces, por apurarse dejaban unas manchas sin sembrar que al otro día tenían que arreglarle y sembrarle de nuevo. Los íbamos a arreglar de nuevo, era una tradición que uno hacia. Terminaba ese pachallampe, al otro pachallampe, terminaba ese y al otro, era la semana completa. Y ahora no quieren venir” (Irene, 77 años).

³⁷³ Barstow, Jean R. (1979). “*An Aymara class structure: Town and community in Carabuco*”. Chicago: University of Chicago.

³⁷⁴ Fiesta de la Anata ó Carnavales.

Un testimonio adicional señaló una idéntica situación, precisando una distinción del rol que ejercen los adultos en el Pachallampe, la cual se reduce al rol de espectador ó ayudantes del mayordomo y en otros casos ejerciendo de Awantiri, Kullakas ó servicios:

“Las mujeres solteras miraban a los hombres solteros, tenían que ser jóvenes para sembrar, los viejitos no, solo tomaban vino nomás, no era curadora, solo mareaba un poquito nomás. Más antes cuando hizo mi papá, hizo don Pablo Gutiérrez, Pablo Choque, quienes hacían mayordomía, cocinaban en Aroma, en vez del fiambre cocinaban en Aroma. Mi papá cocino allá con los servicios, la cocina era la señora Eugenia y la Pastora, servicio era Rosendo Vásquez y Pablo Sánchez, ellos eran el servicio” (Liborio, 85 años)³⁷⁵.

2.3.2.2. La procesión de los “Santos Pachallamperos”

La sacralización de la siembra se produce a partir de la posesión de los Santos principales, generando un espacio ritualizado, pues estos van acompañando a los sembradores y semillas hasta las tierras destinadas para la siembra. Es por ello que los santos convocados son: San Isidro (adscrito a San Francisco); los niños (imágenes) de la Virgen del Rosario, Virgen del Carmen y Santa Lucia; y San Salvador (Adscrito a la Virgen de la Candelaria). Refiriéndose a los Santos, Liborio Gutiérrez menciona:

“San Isidro y San Salvador, esos dos son Pachallamperos, ellos hacen curar a la gente cuando están bailando los mayordomos, si pues. Después la virgen del Rosario tiene una imagen así chiquito, en cajita, ahí va la virgen de Rosario. La Virgen de Santa Lucia, tiene igual la cajita, también tiene igual la cajita, son tres cajitas que van para Aroma, junto con San Isidro. Este es del tamaño de San Isidro, él otro es así más chiquito. San Isidro tiene chonta y sombrero, para el Pachallampe le ponen sus pillos” (Liborio Gutiérrez, 85 años)

Los santos ya mencionados se dirigen a la plaza principal, donde los mayordomos varones en estricto orden jerárquico dan inicio a cantos y bailes

³⁷⁵ Don Liborio Gutiérrez, ejerció de mayordomo y fue el último fabriquero de la iglesia de Socoroma, falleció el 2 de Agosto del 2011. Hemos revelado su nombre verdadero, debido al rol cultural y ritual que ejerció durante los últimos 30 años, pues se dedico a enseñar las costumbres del pueblo a los mayordomos entrantes o alférez novicios.

de modo concéntrico, las letras alusivas a la siembra de la papa señalan (Figura N° 22):

Pachallampi, K'irkillampi
Kimsa rusa taypillampi.
Munaskita, Munaskita
Naya sapall munaskita.
Panin, kimsa munimasti
winino way churirama.

Palomita de la banda
En mi pecho nadie manda
Sólo tus amores mandan
Dentro de mi pensamiento.



Figura N° 22: En estricto orden jerárquico los mayordomos Varones de San Francisco, Virgen del Rosario, Candelaria y Santa Lucía (Noviembre del 2010)³⁷⁶

La danza de los mayordomos varones junto a las imágenes constituye una forma de rito de tránsito temporal, que se inició en la ch'alla, momento en

³⁷⁶ El año 2010, la imagen de Virgen del Carmen no participó en la fiesta, debido a la ausencia de su mayordomo.

que se consumió hojas de coca y bebieron chicha y vino, generándose en la salida de las imágenes de la iglesia, propiciándose también un cambio en el status social del portador de los santos, en este caso de los mayordomos (Kottak 2007)³⁷⁷. Estos cambios de status implican que las imágenes tienen una posición de privilegio en la larga procesión que se realiza a los sitios de cultivo como también implica que la distribución del espacio destinado al descanso y posterior alimentación de los participantes está dividida en cuatro áreas: las que corresponde a los santos; el que corresponde a los mayordomos; los sembradores y; los espectadores. Siendo las tres primeras partes las que poseen asignación de estatus y cada una de ellas permite la formación de solidaridades y proximidades sociales como señalo Victor Turner (1978), al hablar de la liminaridad colectiva³⁷⁸. En el trayecto a las zonas de siembra es imprescindible detenerse en el sitio llamado c'otaña, para saludar y bailar en torno a los santos patrones. Este paso es obligado, se debe a la existencia de una pequeña vertiente de agua que colinda con uno de los "ch'uñuvire" del pueblo³⁷⁹, las siguientes letras son expresadas en este sitio:

De tan lejos he venido (bis)
 Y acá había sido tu casa (bis)

Quien es esa palomita (bis)
 Que canta sobre el pimienta (bis).

Amorosa palomita (bis)
 Donde estas que no te veo (bis).

Anda dile que no cante (bis)
 Que me empaña el corazón (bis).

Porque no vienes a verme (bis)
 Muy tarde te arrepientes (bis).

Pachallampi, K'irkillampi (bis)
 Kimsa rusa taypillampi (bis).

Tú me miras, yo te miro (bis)
 Y el corazón se me parte (bis).

Esto te digo cantando (bis)
 Hay te acordaras llorando (bis).

³⁷⁷ Kottak, C.P. (2007). *Introducción a la Antropología cultural. Espejo para la humanidad* (5ª Ed.). Madrid: McGraw-Hill. Por otra parte, M. Eliade, considero que los ritos de transito también ejercen el rol de iniciador de los fenómenos espirituales, pues compromete la vida total de los individuos.

³⁷⁸ Un aspecto importante de la liminaridad colectiva es el llamado comunitas, un intenso espíritu comunitario, un sentimiento de igualdad y proximidad social. Las personas que experimentan la liminaridad juntamente forman una comunidad de iguales, surgen así las asociaciones de pacientes en diálisis, donde se produce el encuentro o unión con otros en similar situación mediante un sentido de unidad y empatía entre ellos. Se produce una conexión emocional. Comparten historias sobre sus experiencias. Es habitual la "circulación" de consejos de unos a otros que son dados, tomados, aceptados, rechazados, analizados, criticados, etc.

³⁷⁹ Ch'uñuvire, significa campo de chuños.

Y que saco con mirarte (bis)
Si no consigo el hablarte (bis).

Pachallampi, K'irkillampi (bis)
Kimsa rusa taypillampi (bis).

Esto te digo cantando (bis)
Hay te acordaras llorando (bis).

Tú me miras, yo te miro (bis)
Y el corazón de me parte (bis).

Y que saco con mirarte (bis)
Si no consigo el hablarte (bis).

Pachallampi, K'irkillampi (bis)
Kimsa rusa taypillampi (bis).

2.3.2.3. El negro y el capataz

La realización del Pachallampe, también implica que los participantes generen un permanente performance que se inicia al momento de salir por las calles del pueblo. Esta performance, tiene como actores importantes al “capataz” y “el negro”, que transportan la semilla de la papa, los alimentos y las herramientas. El negro es un habitante de la comunidad, que es pintado con hollín de modo de asemejarse lo más posible a un afrodecendiente de la costa, considero que esta personificación del negro tiene su origen en la existencia de un número reducido esclavos en Socoroma de comienzos de siglo XIX, figuran a propiedad de Don Miguel Humire³⁸⁰. En tal, sentido la existencia del “patrón” y “el negro”, es una representación que evoca la existencia de prestigios y jerarquías entre los diferentes participantes de la fiesta. Por otra, parte el simbolismo del “negro”, ejerce el rol de suplicante colectivo ante las fuerzas sagradas representadas en el “capataz”, que para nuestro entender es una personificación del achachila principal del pueblo. siendo, además una expresión

La función del capataz y el negro es proteger su cargamento de los bandidos reales e imaginarios que a lo largo del camino acechan a los mayordomos, por ello se hace alarde de un despliegue de energía de manera permanente. Hemos sugerido la idea de un performance, dado que los rituales

³⁸⁰ El origen del personaje se halla en los valles de Tacna, Azapa y Sama, zona donde había una importante población afrodecendiente en la colonia y más tarde en la república peruana. Por lo general estos “negros” era parte de la servidumbre de los hacendados y comerciantes de aguardiente de la costa que se dirigían a los valles y serranías andinas para la venta de vinos y aguardiente en periodos de siembra o fiestas patronales.

del Pachallampe poseen desarrollos continuos a modo de expresión de guiones previamente elaborados y sancionados socialmente ante eventuales transgresiones ó aprobados cuando cumple los requisitos socialmente aceptados. Siendo además, actos que se han sido mitificados y teatralizados en la memoria colectiva de los socoromeños.

A la llegada de los mayordomos y los sembradores al terreno de cultivo, los participantes proceden a apresar al negro y pesándolo, tal como recuerda la señora Irene:

“¿Cuánto tiene?

¡60 kilos! ¡50 kilos!, salían los negros. Y así eran bonitos, allá llegaba el negro y hacia bailar primero a los burros con las semillas y como salían los burros, y el caballo de él salía a bailar daba vueltas ahí, después descargaban toda la semilla y el negro se bajaba y le pasaban al negro y después la semilla, después empezaban las chaltas, así como hacen los de la iglesia, con la compañía de los mayordomos, ya empezaban a chaltar hacer ch'alla. Después empezaban a los hacer los hoyos y sembraban, empezaban primeros los mayordomos, los mayores, después la juventud se le pasaba, era muy lindo”. (Irene, 77 años).

2.3.2.4. La entrega

Los ritos asociados a la siembra de la papa, permiten la identificación y diferenciación de los ritos de siembra dependiendo si se trata de un “traspaso” de mayordomía ó si la siembra está asociada a un ciclo regular que está inserto entre la recepción y entrega de la semilla de papa. La primera de ellas involucra que los ritos desplegados por el mayordomo saliente y el entrante, requieren de la energía y solidaridad de parte importante del pueblo, tanto para la preparación de los suelos como también para la preparación de los artificios nemotécnicos que se requieren al momento de iniciar las celebraciones. El aspecto central del Pachallampe está en la “entrega” de las semillas, pues esta se realiza en los terrenos destinados al Santo ó virgen, que es dueño de las semillas. La segunda forma de Pachallampe posee menor complejidad pues esta se realiza durante el ejercicio del servicio al santo o virgen, es decir no hay traspaso de semillas.

En el caso de la primera forma de entrega, es obligatorio que los mayordomos salientes y entrantes tengan sus “propias músicas”, pues el mayordomo entrante debe esperar al saliente en las tierras de cultivo y agasajar con música y chicha a los chonteros, negros, capataces y mayordomos que vienen a entregarles las semillas. Y en el caso contrario, de ser un pachallampe sin entrega el mayordomo debe realizar todas las actividades preestablecidas y solo con su música. En este momento de entrega se vuelven a entonar las letras iniciales de la festividad:

¡Ahora sí que es pachallampe!
¡Ahora sí que cantaremos!
¡Ahora sí que K'irkillampi!
¡Munaskita, Munaskita!...

Las memorias sobre los orígenes del Pachallampe son difusas e inexplicables por los vecinos de Socoroma, por lo cual se remiten a realizar afirmaciones que denotan la antigüedad remota o a afirmar que eran de tiempos antiguos. No obstante, un solo testimonio recopilado le otorgo al Pachallampe un origen temporal, pues afirmo que es una fiesta famosa que era “una costumbre de la época de los incas”, siendo además una costumbre de la Santa Tierra Pachamama, La cual era festejada con bailes y canciones. Si bien, algunos de los aspectos de esta identificación pudiesen ser erróneos, pero es evidente que la fiesta de la siembra de la papa es una práctica que tiene sus raíces en el periodo prehispánico ó en el “mundo andino antiguo”, tal como fueron representados en los imágenes de Felipe Huamán Poma de Ayala (1992)³⁸¹.

En las zonas de cultivos durante el pachallampe suele asignarse tres espacios distintos: el de los santos; los mayordomos y; los sembradores. El espacio más apropiado y mejor preparado corresponde a los santos que se ubican dependiendo de su jerarquía y alumbrado con lámparas de plata. El

³⁸¹ Huamán Poma de Ayala, F. (1992) *“El primer nueva corónica y buen gobierno”*. México: Siglo XXI.

segundo espacio está reservado a los mayordomos en igual orden y el tercero a los sembradores y a la semilla de papa. Esta semilla es ch'altada y homenajeadada con canciones y bailes de los mayordomos, colocándose al centro de la papa una botella de licor ricamente adornada con flores, que recibe el nombre "pichuncho", que solo puede ser consumido al momento de iniciarse la fiesta de la cosecha en los seis meses subsiguientes (Figura N° 23). En esta parte de los ritos, las mujeres suplican a las semillas de papa, para que exista fecundidad de los campos y a "no dejarse llevar por las plagas" (Berg 1988:54)³⁸². De igual forma proporcionan ofrendas de K'oa, Untu, alcohol, vino y hojas de coca, con la finalidad de asegurar su buena acogida de la Pachamama.



Figura N° 3: Semillas de papa de la Santísima Virgen del Rosario y "Pichuncho"

Anteriormente hemos mencionado que la fiesta de la siembra de la papa tenía una duración de 6 días y esto se debía fundamentalmente a que cada Santo o virgen principal hasta el año 2000 poseía al menos dos costales de papa rosada como patrimonio y por lo cual sus mayordomos debían realizar las siembras de papa para cada uno de ellos, dependiendo del orden jerárquico

³⁸² Berg, H. (1989). "La tierra no da así no más". Amsterdam - Neterlands: Editorial CEDLA.

existente, es decir, la siembra ritual era realizado en orden decreciente de mayor a menor, es decir se iniciaba con San Francisco, la Virgen del Rosario, Virgen del Carmen, Virgen de la Candelaria y virgen de Santa Lucia, la ausencia del mayordomo del Crucificado se da porque no tiene semilla de papa asignada y por lo cual cumple el rol de “Lojolojo” (Figura N° 24).

LA FORMA DE REALIZAR LA SIEMBRA DE PAPA

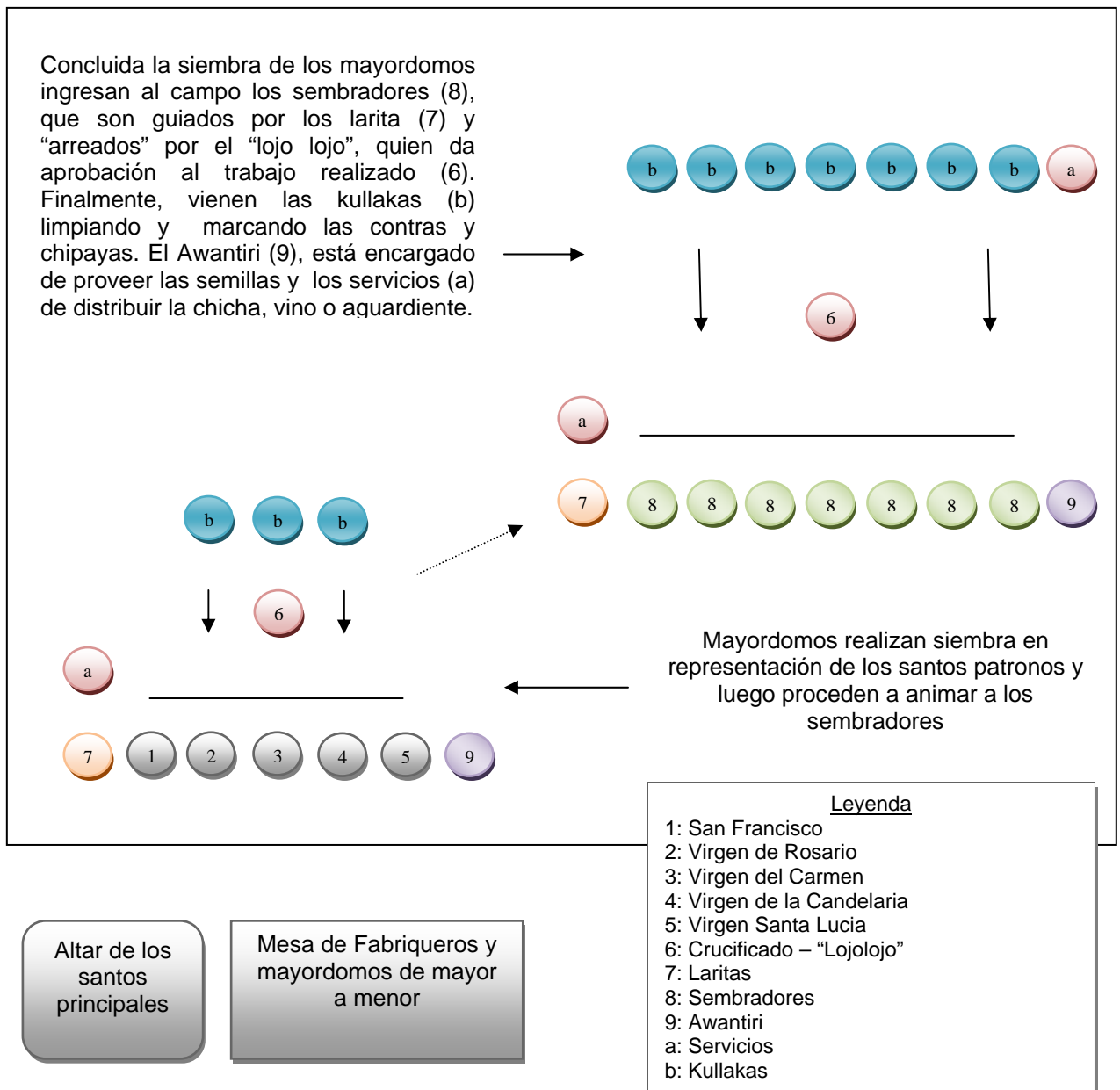


Figura N° 24: Distribución de mayordomos y sembradores durante la siembra de papa.

El “lojolojo”, tiene la función de acompañar, vigilar y “arrear” a los sembradores de papa en la medida que avanza con las labores de siembra. Dado este orden, entonces se empleaba toda semana con las festividades, que se concluían con el sexto día donde los diversos mayordomos solicitaban a los jóvenes que los acompañaran a sus predios a terminar de sembrar y dejar el terreno preparado para el primer riego después de la siembra. En la actualidad se suele recordar y generar comparaciones entre los Pachallampe anteriores a 1980 por ser más elaborados y los contemporáneos que adolecen de la belleza y preparación de los Pachallampe anteriores y es en este contexto que construyen una serie de juicios, como el siguiente (Figura N°25):

“Era bonito antes el pachallampe, yo creo que ya no, nadie más hace así. Todos pasaban su fiesta. Se sembraba grande antes pues, ahora se siembra solo un pedazo nomás” (Inocencia, 92 años).



Figura N° 25: Mayordomos dando inicio a la siembra de la papa (Noviembre 2009, Fotografía de Carmen Menares).

2.3.2.5. La comida ritual o fiambre

A diferencia de lo descrito por Berg (1989) y Mamani (1988) en Socoroma, no se evidencia en la actualidad la existencia de una “sopa ritual” que se comparte con la pachamama, no obstante, esta existió hasta hace unos 50 años atrás, pues en aquella época era costumbre el otorgar una sopa ó caldo a los mayordomos y sembradores luego de haber concluido la siembra de la papa. Si bien, no existe una sopa ritual, es costumbre de los socoromeños llevar “fiambre”, el que consiste en carnes cocidas, mote de maíz, sopaipillas, chuño y papas, en su defecto si el mayordomo poseía una posición de privilegio, los alimentos consistían en una guatia ó pachamanca. Siendo además responsabilidad de todos los mayordomos el llevar una porción de fiambre para ser compartida en la mesa ritual. Asimismo, el mayordomo pasante debe poseer una cantidad importante de “fiambre” y vino para agasajar a los sembradores. La disposición de una cantidad importante de alimentos es bien vista y motivando la aceptación social, constituyendo entonces un elemento para la deconstrucción de las memorias colectivas y étnicas del Pachallampe (Figura N°26).

La generosidad en la distribución del fiambre se debe fundamentalmente al carácter de trabajo comunitario en las tierras del santo o la virgen, por lo cual el mayordomo debe esmerarse en generar una buena atención de los sembradores y devotos, como se evidencia en las siguientes palabras “La señora nos invitaba a comer, era bien buena la señora, hacían harto fiambre antes, para los pachallampe” (Irene, 77 años). Otro testimonio, da cuenta del tipo de fiambre que se consumía en el Pachallampe, evidenciándose en el mismo las diferenciaciones sociales que se perciben sobre ese periodo:

“¡Larairairai! Mi papá con mi mamá. Llevaron chuño con lonja, por eso le pusieron cuchicarne al Efraín. ¡Cuchicarne! El está con “yapinta” esta, con yapinta, esta chiquitito. Éramos pobre antes, una pobreza que ha existido siempre y va a seguir existiendo. Mi hermano sufrió harto, ahí está ahora el Efraín. El finado Rodolfo le dijo:
¡Come nomás, come!

¡Yo no quiero cuchicarne, no quiero cuchicarne!.

Ahí quedo mi hermano como cuchicarne. De esa manera me acuerdo del Pachallampe yo. La mamá junto con el papá, recibieron la virgen del Rosario para celebrar su fiesta (Neri, 61 años).



Figura N° 26: Chonteros se preparan para consumir el fiambre después de sembrar (Fotografía Carlos Choque 2010)

El consumo del fiambre implica también un acto ritual, pues se realiza en los espacios contiguos a las mesas de los santos y los mayordomos, mas su propio traslado consiste en un acto ritual pues el “negro”, además de llevar las semillas, lleva también el fiambre que se comparte con sembradores, ya que es la virgen o santo, quien esta proveyendo los alimentos. El consumo de fiambre está fuertemente asociado al consumo de chicha de maíz, vino y aguardiente, pues a medida que se siembra y consumen los alimentos las libaciones se vuelven permanentes, generando espacios de memorias a modo de los

“amt’aña thaki”³⁸³. El consumo de alcohol está asociado a un rito denominado “t’inkha”³⁸⁴, que es llevado a cabo por los mayordomos y cuyos destinatarios de los dones son las parejas de sembradores de papa que debe recibir el “cariño” de cada uno de ellos, a nombre de los santos principales. Y es así como:

“Los mayordomos llevaban su vino, de todo se llevaba pues, su fiambre y después venían y te servían. Decían, la t’inkha, decían, te servían harto trago a los que llegaban, tenían que tomar obligado” (Irene, 77 años).

2.3.2.6. La t’inkha

La t’inkha consiste como hemos dicho en la entrega de dones expresados en chicha, vino o licores destilados con la finalidad que el “chontero” y acompañantes recuperen su ch’ama luego de haber estado en las labores de sembrío³⁸⁵. La t’inkha entonces, consiste en que cada mayordomo debe “compartir” alcohol a nombre del santo de responsabilidad con los sembradores, awantiri, kullakas y servicios, ello ocurre en 6 veces consecutivas y en orden jerárquico, es decir el participante del Pachallampe debe recibir los “cariños” de todos los mayordomos. La austeridad del mayordomo o el descuido de los servicios durante la t’inkha y libaciones de siembra o peregrinación genera que los “chonteros” canten la siguiente canción:

¡Mañana bajo pa’ Arica!
¡Mañana bajo pa’ Arica!

Pa’ dar partido, hay señor.
Pa’ dar partido al teniente,
Diciendo que no me ha dado
Ni una copa de aguardiente...

³⁸³ Remitirse al capítulo IV.

³⁸⁴ Licor tradicional de brindis. T’inkha umaña, brindis de t’inkha. Ver, Mamani, M. (2002). “diccionario practico bilingüe aimara – castellano. Zona norte de Chile”. Antofagasta: Universidad de Tarapacá.

³⁸⁵ Idem., traducida como “fuerza, vigor físico. Fortaleza”

El rechazo de la t'inkha es fuertemente sancionado moralmente, pues se hace en nombre de los santos principales, por lo cual al finalizar el paso de los mayordomos los asistentes han incrementado su alegría y jolgorio por las tareas realizadas. No obstante, en ocasiones se producen conflictos que culminan en grescas que esparcen la sangre de los sembradores por el campo de papas, lo cual parece tener similitud con los planteamientos de Ochoa (1976)³⁸⁶, que detectó en la zona de Huancane la práctica de wilanchas al momento de iniciar las siembras de papa. Por lo general, estos conflictos espontáneos terminan con la realización de nuevas libaciones que tienden a mitigar y exculpar las diferencias iniciales.

La construcción de afirmaciones y juicios sobre la importancia de las fiestas pasadas se debe fundamentalmente al paulatino abandono de las tierras de cultivo, la inmigración y el poco apego de la población joven por los ritos campesinos, generando que la población campesina de grupos etarios mayores, reelabore memorias constantemente de cómo era en el pasado estos ritos de siembra y puedan expresarlo con ciertos despliegue de dramáticos en su narrativa:

“Yo me acuerdo cuando hizo la señora Dominga con su esposo, llevaban los burros, le hacina unas coronas, unas coronas para los burros así como para las personas, ahí hay unas campanas y todo, todavía tiene mi papá, también tenía, me acuerdo cuando hizo mi papá. Hay unas campanas que se llaman hombre y macho dicen, todavía tengo esas campanas yo, son recuerdos de mi padre. Y le ponían a los burros acá, y los burros hacían así y sonaban las campanas. Había uno que le decían el negro, el negro iba montado en un caballo iba arreando los burros, cargado las papas las semillas, como hacían corretear los negros a los burros, era bonito antes el Pachallampe, ya nunca más va a ver eso, ya no volverán esos tiempos no, esos tiempos eran muy lindos el Pachallampe, eran muy bonitos” (Victoria, 96 años).

La festividad concluye con la realización de un baile final alrededor de los campos sembrados y con el incremento del consumo de alcohol,

³⁸⁶ Ochoa, V. (1976). “Ritos para Difuntos”. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras* N° 39, pp: 1-18.

dirigiéndose luego, los mayordomos y sembradores hasta el sector de Q'otaña a realizar una baile de despedida y finalmente ingresar al pueblo donde son dejados los santos principales del pueblo en la iglesia (Figura N° 27). Al día siguiente con idéntico itinerario el mayordomo siguiente realiza las mismas actividades rituales y libatorios.



Figura N° 27: Mayordomo de San Francisco portando a San Isidro rumbo a C'otaña (Fotografía Carlos Choque Noviembre 2010)

2.3.2.7. Quienes deben hacer el Pachallampe

Las memorias de Pachallampe hacen mención a las siembras rituales realizadas por socoromeños provenientes de las estancias ubicadas a unos 20 kilómetros al sur del pueblo, en el sector de Murmuntane y Epispacha. La participación de estos socoromeños llamados también popularmente como “collo jaqe” ó “gente del cerro” en los cargos de mayordomía se deben fundamentalmente, a que la zona donde residen poseen poca agua y por otro lado, existe una pobre variedad de cultivos debido a las condiciones

ambientales. Este cumplimiento de cargo de mayordomos es en cierta forma un servicio religioso forzado, pues el ejercicio de mayordomo permitía acceder a los turnos de agua en la comunidad. Este parece ser el caso de la Señora Nieves Flores Vilca que a mediados de la década de 1950 vino desde Murmuntane a cumplir su turno de mayordomo en Socoroma y con ello acceder a los recursos de la comunidad. Una descendiente de la señora Nieves corrobora esta situación en su testimonio:

“Allá en Manqharuma, sabe tener terreno para sembrar. Ahí sabe sembrar maíz y después en Apilla apilla también sabe sembrar maíz. Más sabía sembrar maíz y la papa la sembraba en Murmuntane, allá hace más frío. Donde vivo yo no da maíz, se hela, entonces venía a sembrar acá y de acá se llevaba su maíz y para Pachallampe seguramente sembraba maíz, sembraba papa seguramente, dice que dos años paso pues” (Andrea, 60 años).

Las memorias de este hecho mencionan que el Pachallampe fue realizado en los terrenos de la familia Gómez, en la zona de Guañavira, mas no explican las circunstancias de la estadía de la señora Nieves por algunos años en Socoroma y más bien hacen mención a la belleza del Pachallampe realizado por esta mayordomo y su esposo. Una testigo presencial de este hecho nos entrega un testimonio sobre este Pachallampe en específico:

“La señora como cantaba con su coronita puesto, el caballero igual... igual iban la gente e igual iban los negros con las campanas, con los burros, con los caballos, con los cabrestos, arreando así, llegaban al campo, pesaban al negro primero y después pesaban la semilla, así era la costumbre” (Irene, 77 años).

Un elemento que ha contribuido a la reelaboración de estas memorias entorno al Pachallampe ha sido el paisaje, pues este permite subvertir los intentos del olvido en los sujetos, ya que al tener el carácter de paisaje cultural y a la vez animado, trae a la memorias consciente los recuerdos lejanos y remotos, que están asociados a los campos donde en antaño se realizaban los Pachallampe. Por ello, es común registrar testimonios que ubican a los testigos en un espacios temporal que le permite observar el paisaje, los ritos e interactuar con los mismos, pues se enfatiza en la idea de participar en el

Pachallampe, tal como hubiese sido realizado un par de horas antes, cuando en realidad han transcurrido al menos 50 años del hecho, “yo fui al Pachallampe de su mamá, estaba viendo lindo y ayer estaba mirando del frente de mi terreno y ahí fue” (Irene, 77 años).

Desafortunadamente, el corroborar si la señora Nieves Flores o Don Doroteo Humire ejercieron el rol de mayordomos y los años específicos de los mismos resultan difíciles, pues los libros de la fabrica anteriores al año 1980 fueron sustraídos de la iglesia por un antiguo fabriquero y vendido a algún turista o anticuario³⁸⁷. Un testimonio adicional, lo hayamos con la hija de la señora Nieves Flores, que al momento del Pachallampe tuvo entre cuatro a seis años, afirmando que solo conoció el Pachallampe cuando vino a Socoroma a mediados de la década de 1950 y luego a mediados de la década de 1970 cuando contrajo matrimonio con un socoromeño. Agregando además, el recuerdo de estar cocinando y moliendo ají en un “batan” para la preparación de fiambre.

Estos despliegues narrativos expresan además los temores y miedos por la desaparición de la complejidad de los ritos agrícolas, como también por la dificultad de poder cubrir toda la demanda de mayordomos que existe en la iglesia, dado que la población joven solo está motivada por fiestas como los carnavales o cruces de mayo, ya que:

“Después con el tiempo, va a quedar cerrada la iglesia, ya no quieren servir ya, ¿Por qué será? Pero le gusta la fiesta, hay una fiesta están bailando, quieren baile, pero no quieren servir ya, nadie quiere servir ya, nosotros servimos tres años, mi mamá también recibió ya, pero ya no hay más... hay personas que no han hecho nada, pero no quieren, no se les puede obligar y son bien letradas, con el tiempo se va a perder las costumbres... Muchas costumbres se están perdiendo ya. Muchas costumbres eran muy bonitas de la gente antigua, yo creo que la gente antigua eran más responsables, más trabajadoras, más ubicados en sus cosas ahora parecen que son torpes, la gente tenían poco estudio antes, ahora llegan a estar torpes” (Irene, 77 años).

³⁸⁷ Aunque, en la memoria de la población de Socoroma el libro mayor de la fabrica debe estar aun en la iglesia al cuidado del fabriquero o de los mayordomo mayores

3. Memorias sobre las prácticas laborales

Las prácticas laborales en Socoroma no solo se limitan a las actividades provenientes de la siembra o el pastoreo, que parecen convertirse en memorias colectivas de uso cotidiano, los que se diferencian de otras memorias que se construyen a partir de narrativas fuertemente dramatizadas y que enfatizan en la personalidad laboriosa de los hombres y mujeres, que realizan actividades que exigen del máximo esfuerzo físico y especialización del trabajo, como ser el riego, los viajes a las guaneras, el comercio de larga distancia ó los trabajos en otros pueblos. Considero, necesario hacer estas distinciones, pues se evidencian en ellas, la presencia de memorias traumáticas que si bien no poseen su origen en la coacción o violencia provenientes de sujetos específicos y ajenos a las familias, si están afectadas por una forma de violencia social, que se origino en las condiciones de vulnerabilidad social y pobreza de los habitantes más empobrecidos de Socoroma, que aquellos que deben ejercer las labores que demandan un gran esfuerzo físico y los más riesgosos que culminan en algunos casos con la muerte. También, es evidente que en Socoroma a lo largo del siglo XX, los habitantes más destacados y prominentes ejercieron una cantidad importante de abusos sobre la población más desvalida y en especial con aquellos mujeres viudas y madres solteras.

3.1. Las regadoras

Uno de los oficios más recurrentes que ejercieron las mujeres socoromeñas, fue el de regadora, actividad que requirió extensas horas de trabajo en los andenes y canales de irrigación. Este oficio fue desarrollado por mujeres que enviudaron tempranamente, perdiendo toda posibilidad de acceder a los recursos disponibles de la familia del cónyuge, que redistribuían los recursos del difunto sin incluir a la viuda. También, se incluyeron en este grupo, las mujeres huérfanas ó hijas no deseadas que fueron criadas por personas ajenas a la familia ó por los parientes de la madre, pero sin

posibilidad concreta de acceder a los recursos familiares. Un ejemplo de esta realidad lo representa la Sra. Felipa, natural de Mollebamba en la actual provincia Pacajes de Bolivia, quien enviudo en su segundo año de matrimonio con Moisés Huanca, desarrollando el oficio de regadora de las chacras de Daniel Humire. Otro caso lo representa, la señora Inocencia, fue una de las regadoras más antigua hasta hace una década atrás cuando dejó de regar a los 80 años de edad. El día de hoy emergen otras regadoras en Socoroma como la Sra. Paulina, Jova y Amelia.

El oficio y arte de regar, parece ser una actividad cotidiana y sin significados complejos, sin embargo reviste una importancia fundamental para las formas de expresión de la memoria y en especial las que están ligadas a los usos de las tecnologías hidráulicas, pues la regadora debe organizar los diversos sistemas de riego en base a las características de suelo, las pendientes, los tipos de cultivo y la infraestructura de riego (Álvarez 1986; Olarte 1992; Choque 1997). De igual forma el oficio de “regadora”, implica el despliegue de ciertos códigos, que solo pueden ser entendidos y seguidos por especialistas similares, como lo son ciertas especificaciones técnicas para denominar caudales de agua, tipos de pendiente y forma de riego. La regadora Inocencia, señaló que el riego debe hacerse por partes y de manera decreciente, explicando además que antes la cantidad de los caudales de agua eran mucho mayores por lo cual se subentiende que en la actualidad las dificultades en el riego tienen que ver con este descenso del agua. Asimismo, refleja que existe una demanda por ciertos “regadores”, que dominan con mayor propiedad estos códigos y técnicas de regadío, como se observa en el siguiente testimonio:

“Está listo dijo, está listo para llegar y echar agua nomás. Claro, antes sabe haber más agua, sabe llegar harta agua. Le he dicho a mi hijo que de una punta nomás vas a pescar y vas a regar. ¡Una puntita nomás vas a pescar!, también puede suplicarse esa Paulina. Mi hijo me estaba diciendo que no va a venir mañana y va a llegar después a regar. Y va a mandar a llamar para sembrar estaba diciendo” (Inocencia, 94 años).

El riego también implicó la generación de ritos asociados al uso del agua, pues las regadoras tienen a realizar ofrendas al agua y la Pachamama, con la finalidad de asegurar el éxito de la labor encomendada. Esta vinculación se produce a partir de las interpretaciones holísticas, pues el agua para las regadoras de Socoroma, es un ser vivo y como tal es parte de la vida toda, con los cuales se comparten “emociones, sensaciones, caprichos y las penas” (Gomel 2000: 96). Es así entonces, que las aguas de los ríos tienen sentimientos, que terminan expresando señas y que son interpretadas por las regadoras³⁸⁸. Asimismo, las regadoras son quienes tienen la habilidad de tener diálogos y conversaciones con el agua, a la cual entregan en las ch’altas vino y licores para tener un buen término de labores hidráulicas como también para invocar su protección ante la adversidad. Si bien, estos ritos no tienen una expresión colectiva como menciona Ina Rosing (1996), los significados que expresan tienen la finalidad de asegurar el crecimiento de los cultivos y por consiguiente la alimentación de los hombres. Finalmente, mencionar que el oficio de regadora estuvo destinada al segmento más empobrecido de Socoroma y no representando una labor de prestigio y el día de hoy el oficio implica un reconocimiento social de la población de Socoroma, ya que es una labor que involucra el monopolio de un conocimiento que comienza a desaparecer en la medida que la población se va envejeciendo.

3.2. “Ir a las guaneras”

Concluidas las fiestas de cosecha y las actividades de guarda de la papa y el maíz, se procedía a la limpieza de los terrenos recién producidos, pues debían ser entregados a sus dueños en calidad de limpios, misma situación ocurría con los terrenos destinados al culto de los santos patronos. Esta situación tiene concordancia con las labores culturales declaradas por Huamán Poma de Ayala (1992[1613]), señalándonos:

³⁸⁸ Estas señas pueden ser oníricas, meteorológicas, animales, acústicas, luminiscentes y en los animales (Gomel 2000:102). Ver: Gomel, Z. (2000). “Crianza del agua en la cultura Pukara contemporánea”. En: *Manos sabias para criar la chacra andina; tecnología andina*. Quito: ABYA YALA.

“Y este mes es tiempo de lleuarse mucho estiércol a las dichas chacaras y sementeras y limpiar las asecyas y pozos, lagunas de las aguas para comenzar a rregarse las sementeras para michica zara, mays temprano y para papas chaucha papa [pequeña], mauay papa [temprana], zapallos tempranas. También an de tener quenta de limpiar caminos rreales y ataxos y las pasadas de los rríos, allanados lo arrobado” Poma de Ayala (1992[1613]:1046).

Igualmente, en los meses de junio y julio, se realizaban la limpieza de caminos, canales de regadío, chacras y se procedía a la acumulación de estiércol. Si bien, hasta la década de 1980, hubo una importante cantidad de animales ovinos en Socoroma, que producían estiércol, la demanda por guano ó estiércol de ave y lobos de mar era importante, siendo frecuente su uso debido a los altos rendimientos de estos tipos de guano en los cultivos de papa y maíz. No obstante, las labores de extracción de guano fueron realizadas por un número reducido de personas que debían desplazarse por cerca de 200 kilómetros en dirección a las guaneras, que estaban ubicadas en el cerro Camaraca, en la costa sur de Arica (Figura N° 28). Una de las entrevistadas menciona en su testimonio sobre el tema:

“Nací sembrando no más pues, no había guano como viene ahora, había que ir a la guanera a buscarse guano. Mi papa traía para mi abuela y nosotros. Mi mamá le hacía tostado de maíz, lo preparaba con un hervor con sal, entonces se molía y así llenaba una bolsa de saquillos y eso se llevaba mi papa. Allá se preparaba con salcita, no con azúcar. De este manto sabrán cargar guanito para arriba” (Victoria, 95 años).

Las labores extractivas de guano implicaron por lo general el trabajo de dos familias u hombres que tras previo acuerdo, realizaban el viaje a la costa, tomando el camino del que une Socoroma con los pueblos de Chapiquiña, Pachama, Belén y Tignamar para luego dirigirse al occidente hacia el cerro Camaraca y llegar finalmente a caleta Vitor³⁸⁹. Al ser el guano un producto de primera necesidad, en el mes de julio, las guaneras del cerro Camaraca tuvieron una alta demanda, pues a ellas concurren los campesinos de otros

³⁸⁹ Esta caleta está ubicada al sur de Arica, siendo además la desembocadura de la quebrada de Chaca.

pueblos como Putre, Belén, Chapiquiña y “los azapeños, los lluteños la gente de la zona, pues todo se sembraba con guano de pájaro y se trabajaba toda esta zona de acá arriba” (Victoria, 95 años). La demanda de guano, motivo a las autoridades civiles a catalogarlo como una propiedad fiscal, impidiéndose su comercio formal en las comunidades andinas, ya que no poseyeron patentes de explotación de los yacimientos. Es así entonces, que la práctica del contrabando de guano implicó riesgos adicionales para los campesinos, que debían moverse por las noches para así esquivar a las patrullas de Carabineros que confiscaban los cargamentos de guano. En algunos casos específicos los socoromeños con mayor acceso a recursos adquirieron el estiércol a los “guaneros” del valle de Azapa, que solían acumular el guano en distintas épocas de año y colocándolos a disposición del mercado, por ello los campesinos más pudientes adquirirían este fertilizante en Azapa, debiendo además hacerles algunos presentes con “las mejores papitas, chuño y maíz, pues había que convidarles a cuenta de la venta” (Irene, 77 años). Evitando de esta manera los riesgos y peligros en las guaneras y en los trayectos a Socoroma.

Las labores de extracción de guano, al igual que el caso anterior fueron realizadas por los habitantes más empobrecidos ó con menor acceso a la tierra, por lo tanto, requirieron complementar su economía realizando estas largas travesías a la costa con sus burros, mulas y caballos, pues como señaló un testigo “los que iban a las guaneras eran los más necesitados, los que eran más pobres iban. Ese era su total destino”(Neri, 61 años). Cabe precisar que el guano era extraído desde los acantilados del cerro Camaraca, debiendo los hombres bajar amarrados con cordeles hasta las zonas de extracción, sacándolo de las salientes rocosas y luego subir hasta la cima del cerro y repetir la acción durante dos o tres días seguidos o hasta completar la carga de mulas y burros. Las herramientas para sacar el guano, fueron unas varillas de fierro ó “Raucanas”, dificultando más las labores, ya que era la única herramienta utilizable en tales acantilados. Los entrevistados han mencionado que este tipo de trabajo fue “bien sacrificado, pues se

enganchaban al guano para sacarlos. Bien sacrificado había sido el sacar guano antiguamente” (Mario, 87 años). Además, fueron frecuentes los accidentes y muertes de los campesinos que se arriesgaban a estas labores, pues hasta el día de hoy se conservan las improvisadas tumbas y animitas que dan cuenta de aquellos que perdieron la vida en el cerro Camaraca. La situación para los animales de carga tampoco fueron de las más óptimas pues por lo regular caballos, mulares y burros estaban “muriendo dos ó tres días de hambre y luego llegaban secos los burros a Socoroma cargando su guano, unos trozos grandes de guano” (Mario 87 años).

Hemos mencionado, que los trabajos en las guaneras fueron realizados por los campesinos empobrecidos (hombres), pero de modo excepcional hubo mujeres que realizaron idénticos viajes, un testimonio da cuenta de esta situación particular:

Antiguamente hasta mi madre venía a la guanera, mi madre venía sola pues. Ella se perdía una semana o más y nos dejaba botados, después llegaba con maíz y guano para allá (Andrea, 60 años).

Este involucramiento de la mujer en las actividades de riesgo, estuvo motivada principalmente por la ausencia del esposo. Asimismo, la adquisición del guano era realizada a quienes iban a las guaneras, pues por lo general la venta era previamente acordada. Uno de los testimonios menciona al respecto:

“Les compraban a los que iban. El tío David Huanca siempre se admira de mi papá, pues Mario Choque con Octavio Sánchez, eran bien gallos.
¡Que son capos los viejos!
El fue con Gerardo Pérez (David Huanca) a las guaneras a sacar guano, porque todo se sembraba con guano. Dicen que se encontraron con mi papá. Y mío David, cuenta:
¡Chucha hueón tu papá con Octavio, se las mandaron!, pues apuradito, apuradito saque unas “tancas” de guanos del fondo de la quebrada, pero Mario Choque y Octavio Sánchez, nos ganaron pues sacaron mas guano” (Neri, 61 años).

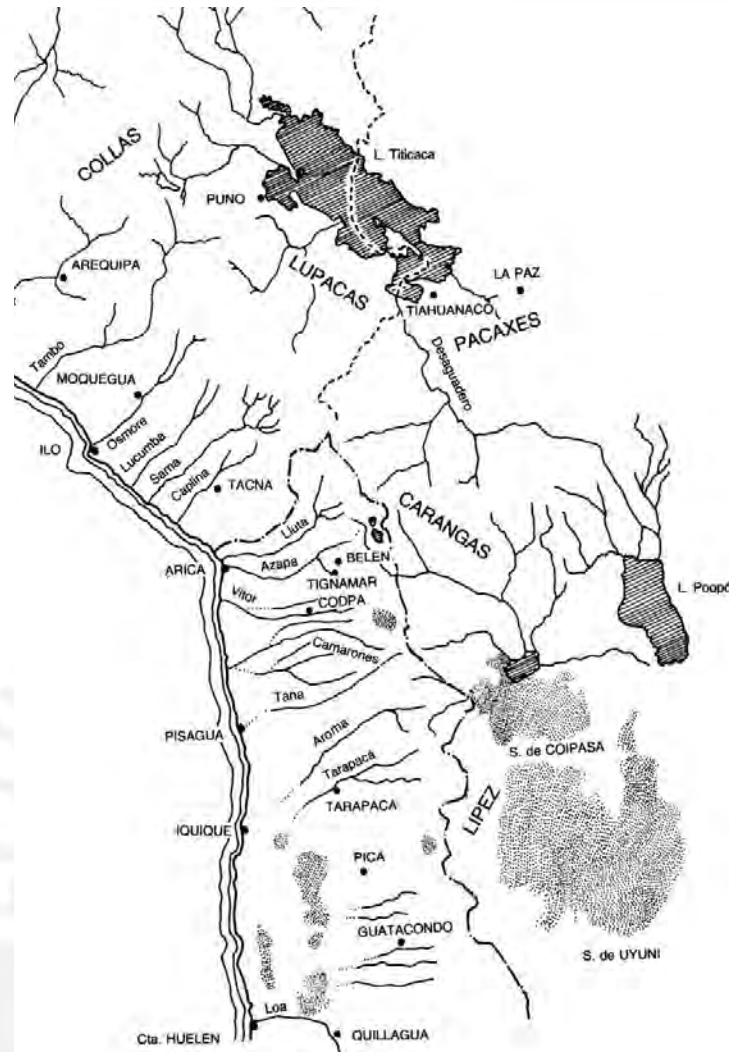


Figura 28: Localización de Caleta Vitor (Fuente: Schiappacasse y Niemeyer 1989:189)

Ir a las guanera implicó además, la construcción de memorias y prestigios para aquellos hombres que realizaron tan peligrosos viajes por caminos, pampas y acantilados. La generación de memorias de laboriosidad de ciertos campesinos se produce por la necesidad de construcción de estos prestigios personales y colectivos frente a la inequidades que se producen por las diferencias sociales. Entonces, el relevamiento del estatus al interior de la comunidad es esencial, pues su principal capital es el trabajo, lo que nos lleva a plantear que mientras mayores son las necesidades de ciertos campesinos, mayor es la inversión energías para el trabajo, generando de esta manera

ciertas equivalencias y equilibrios en la comunidad, tales argumentos son posibles de hallar en el siguiente testimonio:

“Él abuelo era choro, no se igualaba. Dicen que un día, el abuelo José Rosario Mamani se encontró con el viejo Octavio Quispe y a cual era mejor, ¡quien ganaba, quien sacaba más guano! Octavio tenía sus mulas allá arriba, mi papá y el abuelo sus burritos allá arriba también, ellos luchaban cuerpo a cuerpo mierda, subiendo para arriba. Saben quedarse ahí en un mogote y a puro ulpo de maíz. Todo se acuerda el viejo y llora cuando se acuerda” (Neri, 61 años).

Igualmente, podemos inferir de otro testimonio que la no realización de estos viajes a las guaneras implicó la ausencia de estatus en la comunidad y por consiguiente la posibilidad de tener un acceso restringido a la tierra ó funciones religiosas:

“Viajar a las guaneras era algo normal para los viejos antiguos, porque si no iba a Codpa a buscar fruta ó a buscar guano, no era hombre. Mi papá me cuenta que tenía una ojotita de suela y dice que haya se ponían resbalosos en los barrancos, pero allá los viejos eran capos y salían con su guano al hombro para abonar las papas para poder subsistir el resto del año. Era una odisea que vivieron los viejos en ese tiempo” (Neri, 61 años).

Esta actividad simboliza la laboriosidad de los hombres de una época, pues estos eran trabajadores y no son comparables al hombre contemporáneo de Socoroma, que no tienen la misma fuerza ni entusiasmo por el trabajo. Se agrega a esta condición, las permanentes comparaciones sobre las propiedades del guano que son contrastadas con Diamonico de Potasio y Urea³⁹⁰, que influyen pobremente en la calidad de los cultivos pues sus nutrientes no compiten con el guano de pájaro, que según los socoromeños, el fertilizante natural permite que el maíz sea más blando y de mejor sabor, pues

³⁹⁰ Fertilizante nitrofosfatado de alta concentración que combina N-amoniaco con fosfato. Muy baja higroscopicidad y excelente velocidad de entrega. Reacción final acidificante del suelo, no se recomienda su uso reiterado ni abundante en suelos ácidos o cultivos sensibles a la acidez. Optimo en mezclas físicas. La Urea, es fertilizante nitrogenado de alta concentración, apto para uso especialmente en suelos de pH neutro o ligeramente básico. De reacción acidificante es compatible en mezclas con precauciones y con diversos fertilizantes. No se aconseja su uso reiterado y abundante en suelos ácidos, a menos que considere estrategias de neutralización.

los que fueron fertilizados con los abonos químicos generan un “maíz más duro”. Además, ir a las guaneras implicó para los entrevistados la asimilación a un periodo distante pues la actividad fue realizada por gente antigua, como se evidencia en el siguiente párrafo:

“Poca gente iba, las gentes antiguas sabían ir. Aurelio Mamani, Fabusto Humire, Luis Carrasco y Mario Choque, todos esos antiguos andaban en la guanera. En ese tiempo no se sembraba mucho, pues porque tiene que estar soleado el terreno para no echar mucho guano, se sembraba limitado no más pues. Trabajo era el guano costaba para traer pues” (Regulo, 60 años).

La construcción de memorias sobre las actividades en las guaneras no solo está asociada a la existencia de huellas mnémicas sino también a permanencia de artificios mnemotécnicos, que corresponden a herramientas menores, restos óseos de animales, cruces de difuntos, textiles antiguos y escaleras hechas de fibra animal, entre otros artefactos, pero que vienen a estimular la existencia de recuerdos y memorias colectivas. Por lo tanto, la existencia de estos artefactos ó “antiguas reliquias”, son las que han permitido la reelaboración de memorias, motivando además que la población joven tienda a relevar el rol de sus predecesores con historias de sacrificios y heroicidad, que son emulados y encarnados en espacios libatorios familiares, como en el siguiente caso: “Yo no alcance, me hubiera gustado ir y sufrir así como sufrió mi papá y mi abuelo. Mi padre y mi abuelo, fueron bien hombres y buenos para trabajar” (Neri, 61 años).

3.3. “Para cambiar por unos racimos de uva”: Trueques y trabajo en los valles

Las actividades económicas de los socoromeños en la primera mitad del siglo XX tuvieron énfasis en tres medios para generar la riqueza y subsistencia de las familias campesinas. En primer lugar, podemos hallar la participación activa en el mercado, pues los habitantes prominentes y con mayores recursos podían colocar su producción agrícola y ganadera en los mercados mineros como Choquelimpie y Tacora, como también trasportar

parte de su producción a la ciudad de Arica por los antiguos caminos coloniales o simplemente por vía férrea desde la estación de Puquios. Además, la existencia de una administración civil que generó una serie de inversiones públicas en la mantención de caminos y mejoras en general, colocó en circulación dinero en efectivo que vino a incrementar los movimientos económicos de la población local, acentuando así las prácticas del capitalismo y por ende la acumulación de riqueza de algunos pocos. Se suma a esta dinámica económica, la existencia de jueces de paz, alguaciles y un reten de carabineros, además del habitual comercio con los viajeros y campesinos de otros pueblos. La existencia de un mayor poder adquisitivo desde comienzo de siglo XX, permitió la acumulación y compra – venta de tierras entre 1904 a 1911, tal como se evidenció en la Tabla N° 10.

En segundo lugar, la práctica de la reciprocidad con los habitantes de otros pueblos y en particular de otras zonas ecológicas, permitieron el acceso a productos derivados de la llama y alpaca ó acceder a frutos de valles subtropicales que se ubicaron en la costa sur de Arica. Las prácticas de reciprocidad fueron más efectiva en la medida que existieron intereses compartidos entre los sujetos y cuando se trató de acumular recursos que estuvieron destinados a las fiestas religiosas. En este escenario, los mayordomos y alférez, pudieron recurrir al trueque con las comunidades andinas productoras de carne e intercambiando maíz y chuño por animales, es así que se realizaron viajes a Caquena ó Parinacota, recibiendo también a los “llameros”, que visitaron Socoroma en los meses de Mayo y Junio. Esta situación está en la memoria de los entrevistados, que recuerdan con nostalgia dichas vivencias, “antes llegaba cualquier cantidad de llamo y nada era plata, era puro trueque nomás” (Regulo, 60 años). Un ejemplo de estas dinámicas de complementariedad económica con fines rituales se evidencia en el siguiente párrafo:

“En ese tiempo, mi abuelo llegó a pasar mayordomía y tomaba sus burros y dijo voy a ir arriba y llevaba papa, choclo y chuño, con esa carga fue a comprar carne arriba y trajo llamos y tarros de alcohol. Traída harta carne para vender, entonces dejó la carne para la fiesta y pidió el chuño de la virgen y salía a

buscar vino a Codpa. Después se iba a buscar una banda en Chapiquiña que estaba a cargo de Silvio Ocaña” (Galindo, 69 años).

El intercambio y la sobrevivencia de las prácticas de la reciprocidad se sustentaron en la valoración y reputación de la calidad del maíz y chuño de Socoroma en comparación a los otros centros productores, permitiendo entonces, a los socoromeños acceder a los productos del valle de Livilcar, Codpa ó el altiplano. Livilcar a comienzos del siglo XX, tuvo las mejores vides y lagares para producir vinos, que fueron muy superiores a los existentes en el valle de Codpa, convirtiéndose así en un paso obligado a las rutas a las guaneras y a los centros productores de frutas y vinos del valle. Codpa, fue otro de los oasis de la costa donde se realizaron extenuantes viajes para intercambiar maíz, papa, chuño y cebollas, que eran transportadas en angarillas sobre los lomos de acémilas y burros, que más tarde fueron intercambiados por orejones de membrillo, naranjas y racimos de uva codpeña. En Socoroma parte de las frutas ó y vinos adquiridos mediante las practicas de reciprocidad asimétrica, fueron comercializado en el mercado local.

También, fue recurrente que los viajes a las guaneras tuvieran un doble propósito, pues por un lado se transportaba guano y por otro se accedía a otros recursos alimenticios mediante el intercambio de productos agrícolas durante el descenso a la costa. Un testimonio expresa:

“Me acuerdo que mi papá fue muchas veces a Codpa y ahora cuando yo estaba trabajando en Codpa y estuve trajinado por donde pasaban los viejos y me di cuenta que el camino que se tiraban los viejos era harto grande” (Neri, 61 años).

Tabla n° 10: Transacciones y Compra – Venta de tierras inscritas en el Conservador de Bienes Raíces de Arica 1904 - 1911³⁹¹

Comprador	Vendedor	Terreno	Ubicación
Juan de Dios Aranda	Idelfonsa Ticona de Humire	Sora	Sora
Melesio bolaños	Wenceslao bolaños	Condoratane	Sora
Pedro Humire	Marcelo Carrasco	Terrenos	Socoroma
Benita Loredo viuda de flores	Mariano Carrasco	Intiquimuso	Socoroma
José Luis Gutiérrez	Marcelo Gutiérrez	Murmuntane	Socoroma
Benita Gutiérrez	Marcelo Gutiérrez	Chuquiña	Socoroma
José Luis Gutiérrez	Marcelo Gutiérrez	Patalliza	Sora
Bernardo Mamani	José Mariano Humire	Murmuntane-Salinas	Socoroma
José Mariano Humire	Bernardo Mamani	Murmuntane-Isla	Socoroma
Toribio Carrasco	Pedro Humire	Condoratane - Lluta	Socoroma
Juan Vásquez	Pedro Humire	Chulpane	Socoroma
Pedro Humire	José Mariano Humire	Terreno	Socoroma
José Mariano Humire	Pedro Humire	Murmuntane	Socoroma
Mariano Carrasco	Máximo Loredo	Pucuichi	Socoroma
Francisco Loredo	Juan Valerio Loredo	Alto Mulline	Socoroma
Ruperto Huanca	Francisco Loredo	Collpa	Socoroma
José Mariano Humire	Fernando Mamani	Murmuntane	Socoroma
Bernardo Mamani	Manuel Loredo	Terreno	Socoroma
Toribio Carrasco	Félix Humire	Sora	Sora
Toribio Carrasco	Félix Humire	Urcune	Sora
Toribio Carrasco	Félix Humire	Vinto	Sora
Toribio Carrasco	Félix Humire	Cuisama, Atihuyane	Socoroma
Toribio Carrasco	Félix Humire	Cabiñane	Socoroma
Toribio Carrasco	José Mariano Humire	Yara	Sora
Toribio Carrasco	José Mariano Humire	Calane	Sora
Manuela Gómez	Martina Manlla	Casa	Socoroma
Bernardo Mamani	José Mariano Humire	Murmuntane	Socoroma
Bernardo Mamani	José Mariano Humire	Casa	Socoroma
Bernardo Mamani	José Mariano Humire	Murmuntane	Socoroma
Bernardo Mamani	José Mariano Humire	Murmuntane	Socoroma
Bernardo Mamani	José Mariano Humire	Milluni	Sora
Serafín Humire	Martina Manlla	Murmuntani	Socoroma

³⁹¹ Las transacciones están registradas en los archivos del Conservador de bienes Raíces de Arica en los tomos N° 231, 233, 235, 243, 244, 250 y 251 del Archivo Nacional de Chile.

Los viajes de intercambio a mediados de la década de 1950 se concentraron en Codpa debido a que Livilcar comenzó a sufrir los efectos de la inmigración, ya que su población emprendió la colonización la parte superior del valle de Azapa ó residió en la ciudad de Arica. Se suma a este hecho, el paulatino abandono de los caminos “troperos” hacia Livilcar, ya que está rodeado de acantilados que son difíciles de evitar. No obstante, existe cierta nostalgia entre aquellos que lograron conocer Livilcar pues ahí “había bonitas casas de adobe con techos de totora y barro, además de una iglesia que era muy bonita” (Teófilo, 87 años).

Siguiendo las ideas del párrafo anterior, un entrevistado proporciono mayores evidencias sobre las singularidades de los intercambios que se realizaron con los campesinos de Codpa:

“En ese tiempo no había vino sureño, sabes que traían vino de Codpa. Yo conozco a los Albarracines, los Caqueo. 8 y 10 quintales, aquí la gente compraban, hasta cambiaban con papa el vino y hasta las mujeres se cambiaban con vino. Una garrafa de vino con tapa, era bien genuino el vino, total que cuando entro la huella - carretera ya no hay más vino pintatani, yo he ido tantas veces para Codpa, traía una carga de uva y dos barriles de vino, así me traía yo” (Teófilo, 87 años).

Solo el viaje de ida al valle de Codpa tuvo una duración de 2 a 3 días, traslado que se iniciaba a las 5 de la madrugada para solo descansar a las 11 de la noche del mismo día, en el pueblo de Tignamar, continuando después en la madrugada del segundo día y llegar a Codpa cerca de las 6 de tarde, siendo entonces, un desplazamiento extenuante y largo al igual que los viajes a las guaneras.

Por otra parte la construcción de la central hidroeléctrica Chapiquiña y la canalización del río Lauca, permitió un corto periodo de expresión cotidiana de intercambio y reciprocidad entre los campesinos de la sierra con los obreros que provenían mayoritariamente del altiplano, pues el campamento estuvo ubicado en el Portezuelo de Murmuntane al sur de Socoroma y en una zona

ecológica que impide cualquier actividad agrícola, por lo cual hubo dependencia permanente de los productos agrícolas de las zonas adyacentes. El siguiente testimonio da cuenta de estas relaciones de intercambio y el establecimiento de relaciones de parentesco ritual para asegurar así las provisiones frescas:

Mi mamá sabía llegar de Murmuntane y llevaba queso, papas, cebollas, perejil, habas, cilantro y zanahorias, que sabía producir mi mamá en ese rincón de Murmuntane, habas llevaba.

La gente decía:

¡Llego la María nieves!, ¡Llego la Nieves! ¡Llego la tía!

Llegaba mi mamá, los ataditos llevaba así bien bonitos también. Ya sabían sus amigas que ella viajaba y así poquito a poquito lo repartía, al rato llegaban con paquetes de frutas, tarros de durazno, cerezas, arroz, harina, azúcar, porotos, lentejas y mote, de todo le echaban y cargado el burro y con el macho llegaba para abajo, de acá iba cargado también para arriba.

Y la gente la esperaba, así tenía ollita chiquitita no más ponía zanahoria, pero poquito nomás llevaba y se lo hacían chupete allá, puro cambio nomás, no, no lo vendía y tampoco le cobraban, ellos venían solos con mercadería que sacaban de la pulpería, porque sus maridos trabajan en el canal hasta cuando trabajaron en el Chorilenco (Andrea, 60 años).

Un tercer medio para asegurar la economía doméstica de las familias pobres de Socoroma, fueron las prestaciones de servicios personales, que complementaron los viajes ocasionales a las guaneras o a los valles cálidos. Este medio consistió en enviar a los adolescentes ó niños del pueblo al valle de Lluta, Arica u otras quebradas para que ejerciera de ciertas labores productivas, que eran remuneradas a la familia en valores irrisorios, ello, bajo el pretexto que se incurría en el sustento alimenticio del trabajador, siendo este el pago más importante. Regularmente las contrataciones se realizaban con familiares ó personas conocidas que tuvieran vínculos con los linajes de Socoroma. Este tipo de experiencias, está asociado a la elaboración de una memoria que forma lazos de identidad y personalidad con los espacios y paisajes que se comienzan a recorrer y en la medida que se alejan de la protección de hogar y del entorno cultural de Socoroma.

En este contexto, se encontró tres testimonios que poseen ciertas similitudes estructurales, pues los paisajes deconstruidos en el imaginario de los individuos adquirieron una expresión de identidad que asociada al entorno cultural, generando nuevos imaginarios y abstracciones que se buscan convertir el espacio natural y cultural como propio y cercano, tal como se evidencia en el siguiente testimonio:

Porque mi madre era pobre pues, iba a la escuela con pantalón de saquillo a pata pelada y ha venido un caballero que se llamaba Cornelio Pérez y le dijo a mi mamá:

¡Me lo llevo al cabro Mario³⁹²!

Yo le dije:

¡Al tiro, ya!

El 15 de mayo, sería el año 1934 ó 1935 y me fui para Lluta. Salí el 15 de Mayo cinchado al burro y después conocí ese camino desierto, ¡uf! Una pampa grande. Primero Curillure, después Hospicio, después se entra en una quebrada que se llama Tabrau es de pura piedra, es un cerro alto. Después llegando otra pampa, se llama Quilpue y luego una quebrada bien angosta que se llama chaquire y a unos 10 metros de altura, está sonando agua así como un platito, ¡tej tej! Entonces mas allá está saliendo agüita así, después a Chapisca. En Chapisca habían estado de fiesta por las cruces nosotros pasamos nomás para Molinos, el caballero me está llevando para Molinos. En Tocontazo, otra bulla y Segundo Bolaños dijo yo me voy para Tambo, voy donde mi hermano y nosotros quedamos en Molinos (Teófilo, 87 años).

He propuesto que el paisaje se convierte en una expresión de identidad y a modo de reproducción del espacio comunitario, pues habiendo transcurrido más de 76 años desde que Don Teófilo, dejó por primera vez Socoroma, este hecho parece haber marcado su carácter y personalidad, en especial porque fue un viaje que tuvieron que realizar los niños de familias pobres para poder subsistir. Otro testimonio análogo, nos sugiere idénticas situaciones:

“Cuando era niña chica, me iba a pastear al cerro, después me mandaba a Chorilínco ó Torreñe, después al cerro Aroma, después iba para el lado de Copataya y después para el lado de Chapiquiña a Banderane. Todos esos cerros andaba pasteando y después se le ocurrió a mi mamá que tenía que ir a cuidar vacunos para Raúl Flores a Copaquilla, allá estábamos con los chivos, los corderos y las vacas, pasteábamos con la Francisca. Ella sacaba leche y no me daba leche siquiera, hacia queso la fresca, me daba puro suero. Yo,

³⁹² En el norte de Chile, la expresión “cabro” no tiene la connotación peyorativa y de asignación de homosexualidad como en el Perú, sino que es un localismo para identificar a un “niño u adoelscente”.

escondida le sacaba queso con suero y después me lo comía” (Andrea, 60 años).

La entrevistada agrega más adelante:

Nosotros estábamos solas nomás, a veces iba mi mamá a vernos pero solo a veces y también iba el viejo, pero ellos estaban en Murmuntane y nosotros éramos las pastoras. Me daba miedo cuando peleaban los toros de Brijido Marca, allá había hartos potreros en Epispacha y Chusmiza, todos terrenos he andado con los animales y después para abajo en Laco y en Pujuna, sabíamos estar dos meses, harto pasto tenía, yo sé estar pastando y ella sabe estar regando en la parte pelada. Era puro manantial nomás, ahí sabemos estar con las vacas, los perros (Andrea, 60 años).

También, hubieron casos en los cuales las familias que tenían mayor acceso a recursos y especialmente tierras en el valle de Lluta, se desplazaban por temporadas para la cosecha de otras variedades de maíz y alfalfa, siendo esta última de gran demanda en las partes bajas del valle que por entonces tenía como actividad agrícola principal el cultivo de trigo y la crianza de ganado vacuno. Entonces, las familias que viajaban a los valles también incluyeron a aquellos niños ó adolescentes que podían contribuir en la economía familiar. El testimonio de Alberto, nos dice al respecto:

“Cuando yo bajaba al valle era el tiempo de la cosecha de la semilla de Alfalfa y en enero eran los choclos y era una novedad pues la gente venía de la misma tierra a trabajar, a ayudarse. Sabía venir el hermano del Mario Choque, el Francisco Choque y el Bernardo Manlla y como cuatro o cinco personas más que venían de Socoroma a la cosecha de Alfalfa. Como en ese tiempo salía el choclo, uno encontraba rico el choclo. Uno juntando leña y se echaban los choclos ahí, choclo guateado y yo lo encontraba pero como comer una pastilla” (Alberto, 70 años).

Otras labores que realizaron niños como Teófilo y Alberto, consistieron en el pastoreo del ganado vacuno y ovino, en los potreros de alfalfa que en la época fueron numerosos en la parte alta de valle, alimentando además al ganado equino, que a mediados de la década de 1940 existió en gran cantidad, ya que no hubo acceso vehicular, siendo esta una situación que no ha variado mucho en la cabecera del valle, pues los campesinos deben realizar al menos

una jornada de viaje en animales para poder acceder al transporte vehicular en el presente siglo. De acuerdo a los testimonios recopilados, la realización del pastoreo, fue para los niños una experiencia nueva, pues si bien en Socoroma la actividad pastoril se realizó principalmente en los cerros y ocasionalmente en los potreros, su dinámica era distinta en los valles, pues predominaron las limitaciones de espacio y superficie de forraje en Lluta, como también era una actividad que requirió de mayor inversión en tiempo para proteger los cultivos adyacentes.

Si bien el despliegue narrativo presenta contrastes, estas se producen principalmente por las diferencias sociales que se evidencian, pues los dos testimonios iniciales dan cuenta de una realidad y de experiencias más extremas, que tratan de la sobrevivencia, generando una tipología de caracteres y personalidad de los sujetos que han vivido experiencias de violencia estructural ó algún tipo de trauma derivado de pobreza. No obstante, ha estas variaciones en la construcción de la memoria, es posible la identificación de ciertas semejanzas asociadas a experiencias sobrecogedoras para los individuos y que ocurrieron hace unos 60 y 70 años atrás siguen siendo relevantes en el comportamiento y en forma de exteriorizar las huellas mnémicas. Un ejemplo, de este situación nos la entrega el mismo entrevistado que nos informa que al cumplir los siete años debió estar en el valle de Lluta y debió vadear el río y “entonces teníamos una yegua grande y era buena para pasar el agua, una vez casi se dio vuelta y se cayó mi sombrero pues, como lloraba por mi sombrero, costaba esa vez comprarse el sombrero, como era ese tiempo” (Alberto, 70 años). Además, el entrevistado expreso que no acude al sector de Vilacollo en el Valle de Lluta desde 1944 ó 1945, siendo el suceso del sombrero un hecho que ocurrió a fines de la década de 1930.

También es posible identificar, que en algunos casos los viajes realizados por niños ó niñas hacia la ciudad de Arica y los valles costeros fueron permitidos por los padres, ya sea con la finalidad de apoyar en recursos humanos a los parientes sanguíneos ó rituales en la costa como también con la

finalidad de ofrecer una oportunidad de estudio y el desarrollo de actividades laborales remuneradas en el servicio doméstico. Este parece ser la situación que vivió la señora Irene, que tempranamente dejó Socoroma con rumbo a Codpa, hecho que impidió que la entrevistada pudiese generar experiencias y memorias colectivas en torno a las prácticas culturales, por lo cual su entrevista tiene como preámbulo la negación y olvido, sobre cierto ritos como el Pachallampe, no obstante logra recordar su primer viaje fuera de Socoroma hace unos 60 años atrás:

“Yo no tengo recuerdos. Yo también tengo esos recuerdos cuando era niña y me fui como a los 10 años a Codpa y estuve dos años allá porque tengo unos padrinos y vivían en Cerro Blanco. De ahí me vine para Socoroma donde mi mamá y resulta que vino don Abel Humire y le dice a mi mamá:

¡Estoy buscando una niña! Le dijo.

¿No podría irse con nosotros tu hija, porque me encargaron una niña?

Mi mamá dijo:

No, no puede irse no puede irse, está muy niña todavía.

Yo le dije a mi mamá:

Pero yo quiero irme a Arica, quiero conocer Arica. Estuve allá como 7 u 8 años con don Juan Alvarado y de ahí me vine para acá y no fui más” (Irene, 77 años).

Este último testimonio posee como contexto la existencia de conflictos e interés contrapuestos, pues en la primera parte es evidente que la entrevistada salió rumbo a Codpa por acuerdo de sus padres y padrinos, residiendo con estos últimos en el valle que habitualmente visitaban los socoromeños para intercambiar frutos ó para dirigirse mas tarde a las guaneras, por lo cual, el estrechamiento de lazos de parentesco ritual entre socoromeños y codpeños era parte de la cotidianidad de su tiempo. No obstante, ello también implicó que se cumplieran con ciertas obligaciones como ser; el cuidado de los niños ó la asistencia de estos, al hogar de los padrinos para apoyar en las tareas de domésticas. En la segunda parte, se evidenció que existe una demanda por niños ó adolescentes para realizar trabajos domésticos en la ciudad. La rápida aceptación e interés de la señora Irene, pudo deberse principalmente a que en su estadía en Codpa, debió conocer testimonios y ejemplos de otros adolescentes que partieron a la ciudad,

conociendo así otro estilo de vida y las actividades remuneradas que por entonces eran escasas en Socoroma y gran parte de la ruralidad de Arica. El retorno a Socoroma y no retornar a la ciudad ó a los valles, está asociado necesariamente a que la entrevistada contrajo matrimonio con un Socoromeño, dedicándose a las labores culturales y productivas en Socoroma.

4. Memorias sobre la temporalidad

4.1. Pusiri collo y el tiempo

Las nociones de tiempo en Socoroma, están influenciadas por el pensamiento cristiano – occidental, constituyendo una compleja red de memorias que expresan historias míticas y que se expresan de manera ambivalente ó dual. En tales circunstancias la memoria colectiva de los socoromeños ha señalado que su historia más antigua, se remonta a un tiempo que no puede ser determinado en años, siendo un acontecimiento que da origen a su identidad y existencia, pues han asociado el Socoroma moderno y contemporáneo con la desaparición de Socoroma la Vieja, llamado también “Marca Pertita” ó “Pueblo perdido”. La leyenda hace mención a como un grupo de zampoñeros y sus esposas, quedaron convertidos en piedra luego de desobedecer las recomendaciones de un anciano, que visito el pueblo viejo y lo destruyo por inmoral y falto de afecto a las costumbres. Considero necesario, desarrollar en las próximas líneas una narración de la leyenda para luego hacer una aproximación a los significados, como también proponer un espacio temporal al desarrollo de los acontecimientos. El testimonio de la señora Victoria señalo que:

“Antiguamente el pueblo estaba ubicado en otra parte, cerca del cerro Vilacollo en el cruce del camino a la toma de Manqharuma y el Mantiqani. Ese pueblo ya estaba enterrado cuando vino mi abuela llegeo y la gente mayor sabe eso.

Allá estaba el pueblo y dicen que habían estado de fiesta, no sé qué fiesta será parece que de Virgen del Rosario, pero estaban de fiesta y los alferazgos están bailando. Y a la fiesta había entrado un caballero bien desechado, todo trapiento, con la cara y el pelo sucio también. Una lástima llegeo el caballero,

puro estropajo y lleno de liendres. Era medio rubio y estaba a pies pelados nomás. Era un viejo soleado nomás.

La gente en ese momento está tomando, comiendo y otros bailando, entonces este caballero dicen que entro a dicen a la fiesta y como estaban comiendo se acerco a las mesas del pasante y dice que dijo:

¡Tengo hambre, quiero comer!

Pero el pasante y la gente que estaba en la fiesta y se enojaron:

¡Ataa!, ¡vayase, vayase!, viejo sarnoso y cochino.

Una mujer de la cocina le dijo:

¡Hay este viejo cochino, vótenlo, sáquenlo de acá mira como esta!

Los servicios lo sacaron de la fiesta y de la casa del pasante, lo despacharon y le dijeron:

¡Váyase nomás porque la gente acá están molesta!

El caballero le respondió:

¡Yo nada malo estoy haciendo, yo vengo mandado por dios!

El que estaba pasando fiesta, ha dicho no, a este hombre tan cochino para que vamos a dar, no vamos a invitar nada a este hombre. Así dicen que le ha dicho.

En la fiesta había unos zampoñeros que han hablado entre ellos y estaban sentados en la mesa de los músicos y pensaron:

¡A este hombre hay que dar, como va a estar así sin comer y nosotros comiendo no!. Dijeron después un rato:

Señora pásame un platito, deme un platito para bajar de la fuente comida y para darle al hombre que llego, nosotros vamos a dar un poco de comida. Antes se comía de una fuente no mas, así se servían a la gente y los zampoñeros, una cuchara cada uno tenía y comía de la fuente nomás. Una mujer con su wawita se compadeció y le limpio la cara, el moquito y la barba también. Y le dijo:

¿Ay tata, kunat jumax ak'am t'ant'apachas sarnaqtasa. Kawkit purjtasa? Kunara pasjtamsti tata (¿Ay tata señor, por qué andas así tú tan harapiento, tan perdido, qué te pasa, de dónde vienes?).

Así, le han lavado los pies, la cara, le cambiaron la ropa en una casa, para que así la gente le permitiera sentarse en la mesa. Así los servicios y los zampoñeros le cambiaron todo. El caballero dijo, no déjenme así nomás, así me gusta andar y así me mandan y así me voy. Así nomás, no se ocupen de mí, no quiero comida solo algo para beber. Yo he venido a ubicar que gente son buenas.

Después ese hombre dice que ha dicho a los zampoñeros:

Suma warmi, juma akm sarxem wawamanti ukat janipiniw ukax uñjnmuü.

¡Ahora todos ustedes váyanse, váyanse!

Váyanse de este pueblo, que no está bien. Ustedes no van a mirar para atrás, sin mirar atrás se van nomás.

Ellos, han pensado dicen:

¿Por qué nos ha dicho a si no, no van mirar para atrás? ¿Por qué, que será no?, dicen que han dicho.

El caballero insistió y le dijo nuevamente:

¡Sin mirar para atrás, allá para el cerro váyanse!

Después los músicos y sus mujeres salieron del pueblo tocando un huayno y bailando para el otro lado, pero ellos han dicho ¿Por qué nos ha dicho eso, que no vamos a mirar para atrás? Vamos a mirar dicen que han dicho y justo miraron para atrás y se volvieron piedra en esa parte, así contaba mi abuela, así dice que es. Dicen que vieron que el pueblo ardía, se incendiaba ¡uuuuuuuuu!. Grandes ventarrones lo sacudían y el pueblo daba vueltas y la tierra se lo tragaba. En ese momento los zampoñeros que han mirado para atrás se volvieron piedras en ese camino que lleva a Aroma.

Ese caballero sería el señor y algún mensaje habrá enviado, así debe ser. Por eso hay ese cerro que se llama Pusiri y ahí quedo dicen los zampoñeros y la mujer con wawita convertido en piedra” (Victoria, 96 años)³⁹³.

El relato de la señora Francisca, es uno testimonio más antiguo de Socoroma, pues otros entrevistados de menor edad han tendido a reproducir el mismo mito con algunas modificaciones de forma, pues se menciona que los hombres que atienden al visitante, para algunos son los servicios del alférez como también se sugiere en otro caso, que es el propio alférez quien está preocupado por atender al extraño visitante. Y quien lo limpia es una de las cocineras que está en la casa, mientras el público sigue bailando y disfrutando de la fiesta. Las generaciones más jóvenes han tendido a asociar el mito con las historias bíblica de Sodoma y Gomorra debido a la influencia religiosa contemporánea, agregando además que en esa zona hay un río subterráneo

³⁹³ Registro realizado por Carlos Choque en Diciembre del 2009 en Socoroma.

que va en dirección de Arequipa, según los entrevistados. También, se ha tendido a asociar el mito a las ruinas arqueológicas construidas por los gentiles de pampa Manqharuma, Coca, Cerro Socoroma y el mítico pueblo viejo.

Es necesario reafirmar la idea planteada por Efrain Morote Best (1988), ya que este mito se encuentra en presente en varias regiones andinas y se expresa con una serie de modificaciones de forma, pero el contenido del mito sigue teniendo una expresión muy panandina. Igualmente, es posible identificar la evidente influencia de los curas doctrineros en los mitos andinos, situación que denunció Morote Best, pues la idea del anciano enviado por el dios cristiano, es un principio recurrente, porque “hay una acusada influencia bíblica procedente de las bien estudiadas predicaciones coloniales que acomodaron pasajes del antiguo testamento a los mitos indígenas coetáneos” (Morote Best 1988: 242). El autor señaló, que su estudio comparativo tuvo como punto de referencia los mitos del distrito de Langui en la Provincia de Canas, cuya versión dice:

“Un anciano llega al pueblo de Langui al atardecer del tercer día. Pide de comer y beber, pero nadie le da. Todos le niegan. Llega a la puerta de un labriego, en los extramuros del poblado y éste, bondadoso, le da agua para saciar su sed y el pan para aplacar el hambre. Resulta ser Dios (anciano desconocido). Se lamenta de la inhospitalidad de la gente. Aconseja al labriego que abandone su pueblo, llevando a los suyos, porque la aldea debe ser destruida como castigo a su falta de amor por los forasteros. Aconseja que las personas que huyen no vuelvan los ojos atrás. Se produce la huida al amanecer del día siguiente. La mujer del labriego vuelve los ojos al oír el ruido que hace el agua al cubrir el pueblo maldito, sus campos y hombres. Es convertida en estatua de piedra, al igual que el niño tierno, que lleva en sus espaldas” (Morote Best 1988: 242)³⁹⁴.

Es necesario precisar que no es nuestra intención repetir el análisis y conclusiones de Morote Best, sino el hallar significados que nos permitan

³⁹⁴ Registro realizado por Morote Best en Pampa Marca el 14 de enero de 1949. Ver Morote Best, E. (1988). “*Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*”. Cusco : Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

comprender el espacio temporal que se hace mención en la leyenda de Pusiri collo. Inicialmente debemos señalar, que la leyenda posee muchas semejanzas con las 10 versiones recopiladas por Morote Best en los Departamento del Cusco, Ayacucho, Junín y Amazonas³⁹⁵. No obstante hay diferencias sutiles que se producen en la identificación de la actividad festiva, en los anfitriones, en los sentimientos conmemorativos, en las motivaciones del castigo, en la salida de los anfitriones generosos hacia sitios más seguros y la conversión en piedra. Además, existen dos elementos de la leyenda que se distancian y generan interrogantes nuevas. El primero de ellos, tiene que ver con el trágico final de las aldeas ó pueblos que tuvieron la osadía de insultar y despreciar al anciano, pues en la totalidad de los mitos estudiados se hace mención que los pueblos fueron abrazados por las aguas y desaparecieron bajo la superficie de lagos y lagunas. El segundo, tiene que ver con la aparición del anciano con el huevo de pato en el pueblo de Pomacochas y su significado.

En el primer caso, la diferencia fundamental está dada por la inexistencia de aguas superficiales mayores, pues el pueblo fue abrazado por el fuego y comenzó a ser devorado por la tierra, según la versión de los antiguos socoromeños. Además, se menciona que el pueblo, fue dando vueltas y siendo tragado posteriormente por la tierra, parece adquirir mayor lógica, dado que el antiguo Socoroma está ubicado sobre una falla geológica y por lo tanto puedo ser víctima de alguno de los grandes terremotos que afectaron a la región, siendo el primero de ellos registrado en 1604. Tal vez, este hecho motivo la relocalización del pueblo hasta su actual ubicación ó simplemente fue reubicado a partir de las visitas generales ejecutada por Juan Maldonado de Buendía en el siglo XVI. Hemos mencionado la importancia de 1604, porque es el primer terremoto registrado por las autoridades coloniales de la provincia, ya que es sismo destruyo la ciudad de Arica, que luego fue arrasada por un Tsunami.

³⁹⁵ Idem. , paginas 242-282.

Por otra parte, la zona de Mantiqani presenta la existencia de una masa de agua superficial menor, es decir una vertiente y por lo tanto, la leyenda de Pusiri collo pudiese tener mayores cercanías con los poblados estudiados por Morote Best. Ahora bien, también es posible que el solo hecho de ser consumido por el fuego y devorado por la tierra es una variante más del mismo tipo de leyendas.

En el segundo caso las evidencias son difusas pues no existe laguna asociada al mito al menos en los últimos cinco siglos, pero si se presenta en las narrativas contemporáneas que en las tierras de Mantiqani, es un mal paraje, producto de la existencia de un pozo de agua, siendo un sitio peligroso para la gente, ya que a media noche comienza a cantar un gallo, que repite su canto en tres ocasiones consecutivas hasta producirse el alba, además en el intertanto una gallina que cacarea acompaña al gallo mientras transcurre la noche. La existencia del gallo en Socoroma está asociada a las fuerzas impredecibles del Manqha pacha y a la sociedad extra humana que deambula libremente entre el anochecer y el amanecer de cada día. En este contexto, el hecho de que el gallo cante desde la media noche tiene concordancia con el primer cantar del gallo que registra Morote Best en el pueblo de Pomacochas.

Por otra parte, si bien, el mito posee algunos pasajes narrativos influenciados por el cristianismo, es posible identificar una relación con tiempos anteriores al mismo. Entonces, ¿Cuál es el tiempo que hace referencia en el mito de Pusiri Collo? ¿Es posible identificar un periodo temporal? Responder a esta interrogante necesariamente nos lleva a recurrir a las crónicas coloniales y en particular a los cronistas indígenas.

Huamán Poma de Ayala al hacer referencia a los “ayunos y penitencias” en la foja 286 y se ubico temporalmente en un periodo en el cual Dios había enviado diversos ermitaños y frailes a esta tierra para entregar la buena nueva a los indios. En la foja 94 hace una asociación más directa pues planteo que es San Bartolomé quien está realizando la evangelización. Considero importante,

precisar que Huamán Poma de Ayala situó la aparición de San Bartolomé en la secuencia de los gobernantes incas e inmediatamente después del segundo inca, Sinchi Roca Inga o durante su gobierno. El cronista mencionó lo siguiente:

“Como es dicho es dicho, quando fue de edad de ochenta años desde que nació Cinche Roca Ynga, nació Nuestro señor y Salvador Jesucristo. Y en su vida subió a los cielos y abajo el espíritu santo en los apóstoles. Y aci le cupo al apóstol San Bartolomé estas Yndias desde rreyno del Pirú”(Poma de Ayala 1992 [1615]: 70).

Huamán Poma de Ayala considero que las acciones moralizadores de San Bartolomé y otros religiosos constituyen una expresión de la llamada primera evangelización y que la aparición de este anciano no sería otro personaje que Dios mismo. Además, expresa que estos hechos son recordados, solo por los más antiguos habitantes de los Andes, pues él considero que este tipo de historias están en la memoria de los viejos y viejas, expresando al respecto que:

“Dizen más los dichos biejos y biejas antiguos que Dios tentaua a los indios en cada pueblo y que uenia en figura de pobre hermitaño y que pedia por Dios de vestir y de comer y de ueuer. Questos pobres dizen que entraua más adonde hazia fiesta de pueblos en la plaza pública y, no dando limosna, se bolbia por ello.

Dizen que sucidía muy grandes males y castigo de Dios Pacha Camac [creador del universo], Ticze Caylla Uira Cocha [señor fundamental y presente] que aquel mizero pueblo les tragaua la tierra o ci no le cubria el serro y se tornauan lagunas”(Poma de Ayala 1992[1615]: 260).

Por otra parte, el cronista Joan Santacruz Pachacuti Yampi³⁹⁶, señalo que en la edad taypi se desarrollaron acontecimientos muy similares, ya que:

“Pasados algunos años, después de haber echado a los demonios hapiñuños y achacallas de esta tierra ha llegado a estas provincias y reinos del tahuantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos y con camisas algo largas. Dicen que era ya hombre

³⁹⁶ Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. (1995). *“Relación de antigüedades de este reino del Perú”*. México, D.F. : FCE.

más que pasado de mozo, que traía y era flaco, el cual andaba con su bordón” (Santa Cruz Pachacuti 1995[1613]:9)”

Morote Best (1988) realizó una asociación del anciano con dos dioses que están presentes en las mitologías y leyendas andinas. Uno de estos dioses dice el autor es “Pachacamac Ticze Caillauracocha”, el cual está en los registros de Huamán Poma y el otro es Tonapa o Tarapaca Huiracochan Pacha Yachi Cachan, este último extraído desde texto de Joan Santa Cruz. Asimismo, mencionó que:

“Sea como fuere, este dios andariego no resulta ser el mismo en todos los relatos, pues una vez se confunde con deidades del panteón peruano antiguo y las más de ellas es pensado por los informantes como un dios que tiene los atributos del Dios Cristiano” (Morote Best 1988:235).

En el caso de Socoroma, el viejito está asociado a dos elementos que llaman nuestra atención; el primero se identifica con un personaje que “es puro estropajo (...) lleno de liendres” y “era un viejo soleado nomás”, mencionado más adelante que estaba “enviado por dios”. Este primer elemento, nos habla de un personaje que es un estropajo que es aborrecido y despreciado, cuya condición se logra por el ejercicio de la pereza y flojera, siendo entonces un arquetipo opuesto a los valores andinos y que se asocia además a la falta de laboriosidad de la primera humanidad, que está compuesta por “hombres montaraces y silvestres que viven en las tinieblas”(Montes 1986:46)³⁹⁷. Huamán Poma considero a esta humanidad como los “Vari Vira Cocha Runa”, señalando además que estos “indios adoraban al Ticze Vira Cocha [señor fundamental o primario], Cailla Uira Cocha [hacedor del hombre], Pacha Camac [creador del universo] (Poma de Ayala 1992[1613]: 42). Señalando además que estos hombres vivían sin hacer nada y no sabían hacer ropas ó casas.

La segunda aseveración, está directamente asociada a nuestra idea de la temporalidad, pues para los andinos el tiempo no solo involucra una unidad indisoluble con el espacio, sino además está asociada a distintas eras ó

³⁹⁷ Montes, F. (1986). “La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aimara en la historia”. La Paz: ed. Armonía.

tiempos mitológicos y a su vez cada una de las cinco edades del mundo poseyó sus propias cronologías y eventos míticos (montes 1986). Asimismo, esta declaración se puede sustentar en el hecho, que el tiempo posee dos fases básicas del tinku y (kuti), que se representan como los elementos transcendentales del pasado mítico y considerado como únicos y decisivos, pues son ajenos a las actividades cotidianas (Kessel 2003). Así también, las concepciones contemporáneas del tiempo entre los aimaras se definen a partir de un año solar que se divide en dos grandes periodos que se delimitan a partir de los “solsticios de invierno y verano” (Berg 1989: 153)³⁹⁸. Entonces, la declaración de ser un “viejo soleado” no solo involucra los efectos cotidianos del sol sobre los objetos, sino además implican asociaciones con periodos anteriores que necesariamente están ubicados en el tiempo mitológico y que han sido adornadas con las influencias y contaminaciones cristianas, pero que en esencia representan periodos remotos y lejanos.

Otros indicios que deben ser tomados en cuenta tienen relación a como el pueblo es castigado por el “anciano soleado”, pues este castigo es realizado para destruir los actos libertinos e inmorales, que no son parte de los valores culturales andinos, que promueven la hospitalidad con los extraños y la solidaridad con los desvalidos, por ende solo pueden ser castigados con la destrucción del pueblo y las desobediencias sancionadas con la petrificación y como señalo Porras de Barrenechea (1951), “el peor castigo que sobreviene a los que faltan a las leyes divinas y humanas, dicen es siempre el verse convertidos en piedras, que es símbolo de la mayor esterilidad” (Morote Best 1988:279). Siendo además, la consumación del pueblo por fuego, agua y la petrificación de los desobedientes un castigo que solo puede ser impulsado por “Pachacamac Ticze Caillauracocha”, “Tonapa ó Tarapaca Huiracochan Pacha Yachi Cachan”, “Teci Viracocha”, “viracocha” y “Ticeviracocha”. Por lo tanto, la leyenda devela una relación con el pasado distante y un tiempo mitológico anterior al advenimiento de los incas y que subsiste en la memoria de los socoromeños, porque las huellas y artefactos mnemotécnicos siguen

³⁹⁸ Berg, H. (1989). “La tierra no da así no más - Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos”. Admsterdam: Latin American Studies, CEDLA.

presente, reelaborando las memorias de manera consecutiva. Además, esta leyenda es un poderoso mensaje para la conservación de las prácticas morales y culturales, pues hoy no se pueden despreciar o desatender a los ancianos o adultos que están “desechos” ó “vestidos con estropajos” en tiempos de fiesta, ya que pueden ser representaciones de Dios mismo que está presente en cuerpo ó puede ser su mensajero, según la ideología colectiva de los socoromeños.

4.2. “En esa época eran otros tiempos”

La construcción de la memoria para Le Goff (1991), es un concepto crucial que está asociada a la existencia del tiempo, y en este contexto el autor sugiere que para dominar el tiempo y las naturales aspiraciones de las sociedades humanas, estas han “imaginado la existencia, en el pasado o en el futuro, de épocas excepcionalmente felices o catastróficas y a veces han inscripto estas épocas, antiguas o recientes, en una serie de edades según un cierto orden”(Le Goff 1991:11)³⁹⁹. Sugiriendo además, que las sociedades colocan en su historia y memoria una edad mítica, que tienen como característica principal la existencia de la felicidad y una “edad de oro”, dotando de esta manera de la eternidad a ciertos hechos y acontecimientos del pasado familiar o colectivo. Asimismo, la evolución de las actividades humanas en un determinado tiempo es interpretada como la degradación de las condiciones naturales, culturales y morales de una determinada sociedad.

En este contexto, las interpretaciones y construcciones conceptuales que han generado los socoromeños sobre el tiempo, están asociadas a episodios personales y experiencias colectivas que se expresan en la práctica del pastoreo, como se expresó una de las entrevistadas:

“Se les perdían los corderos y llorando llegaban en tiempo de lluvia a su casa. A veces salía la neblina y no se veía nada y al otro día subíamos a buscar los corderos y encontrábamos los corderos durmiendo, algunos también están

³⁹⁹ Le Goff, J. (1991). El orden de la memoria: el tiempo como imaginario. Barcelona: Paidós.

comidos por los zorros. Antes había muchos y ahora no hay, pienso que de hambre se habrán ido a Lluta, antes hasta acá entraban los zorros y de los corrales sacaban los corderos, ese era el tiempo cuando éramos niños...” (Victoria, 96 años).

Ha sido posible identificar, que las labores culturales del pastoreo involucraron, la generación de ciertas obligaciones permanentes como la protección del ganado, puesto que estos representaron parte esencial de los recursos disponibles del núcleo familiar. Asimismo, involucro la existencia de contradicciones discursivas, un ejemplo de ello, es el rechazo hacia existencia de los zorros, que no solo revisten el peligro hacia el ganado sino además, han poseído toda una valoración negativa desde la cultura andina; no obstante, el día de hoy existe pesar por la ausencia de los zorros, ya que no solo son seres animados del paisaje cultural, sino también por ser reguladores y generadores del equilibrio con ciertas especies de aves y mamíferos. Por lo tanto, la existencia y ausencia de los zorros, han implicado el surgimiento narrativas mitificantes en la tradición oral de los socoromeños.

Las prohibiciones y limitaciones socio-culturales se han convertido en parte esencial de la caracterización de este periodo de tiempo, también lo han sido aquellos sujetos que emplearon la coacción para ejercer cierta autoridad sobre el resto de la población. Estos principios de autoridad por lo general estuvieron asociados a personas que ejercieron determinados roles en la fábrica de la iglesia, en el poder civil y en el prestigio social que poseyeron aquellos vecinos realizaron camino ritual. Este camino ritual según Xavier Albo y Esteban Ticona (1997)⁴⁰⁰, es realizado por cada persona adulta que va avanzando con responsabilidad y reconocimiento dentro de la comunidad a través del cumplimiento progresivo de cargos de autoridad y servicio. Agregando además, que “el thakhi de todo comunitario adulto es, por tanto, la secuencia de cargos y responsabilidades públicas por los que un determinado

⁴⁰⁰ Albo, X.; Ticona, E. (1997). “Jesus de Machaca: La marca rebelde. La lucha por el poder comunal”. La Paz: Cedoin - CIPCA.

comunario va caminando en el recorrer de los años hasta llegar a su plenitud con el máximo reconocimiento y prestigio” (Albo y Ticona 1997: 66).

La autoridad que poseyeron los ancianos en Socoroma, surgió a partir de estos “thakhi comunales”, situación que se evidencio en los diversos testimonios recopilados. Esto ha permitido que los habitantes “mayores” ó “ancianos” del pueblo fueran calificados como “malos veteranos”, pues estos veteranos impusieron una serie de sanciones físicas y morales a los niños ó personas adultas que transgredían las normas socio-culturales que regularon la vida cotidiana en el pueblo, un ejemplo de esta situación era el azote que recibían los jóvenes o aquellos adultos que pasaban mucho tiempo consumiendo bebidas alcohólicas o eran “flojos” a vista de la comunidad. Por lo tanto, amparados en la autoridad moral y cultural los vecinos más ancianos, podieron efectuar coacciones ó castigos a la población más joven, sin tener la necesidad de dar mayores argumentos ni requerir autorizaciones de carácter temporal, ya que ganaron sus principios de autoridad en el largo recorrido en el thakhi comunal (Abercrombie 2006)⁴⁰¹. Además de la existencia de las sanciones físicas y morales a los cultivadores del ocio y flojera; los “antiguos veteranos”, aplicaron un estricto cultivo de las actividades laborales de los niños y adolescentes, ya que debían expresar tempranamente una afinidad por el trabajo y en caso de ser encontrados deambulando ó jugando en las calles, eran azotados y de ahí que los “niños sabían huir de los veteranos, pues caso contrario Caj caj, les llegaba el azote” (Inocencia, 95 años).

La homologación del tiempo antiguo y el ejercicio de autoridad de ciertos individuos no solo se limito a dirigir las normas morales y sociales, sino también abarcaron los espacios rituales y civiles, pues estas autoridades ejercieron roles de jueces ante los conflictos, ya que a fines de la década de 1910 y comienzo de 1920 los jilaqatas de Socoroma dejaron de existir, tanto por la presión de las autoridades chilenas, a las comunidades como organizaciones adversas al poder civil, como también por su vinculación con memorias

⁴⁰¹ Abercrombie, T. (2006). *“Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina”*. La Paz : Instituto de Estudios Bolivianos ; Lima : IFEA, 2006.

asociadas al periodo republicano peruano. Además, estos cargos cesaron en la comunidad por las graves faltas morales en las que incurrieron los últimos jilaqatas de apellidos Humire y Gutierrez, que aprovechando su investidura se apropiaron de cierta cantidad de joyas de la iglesia, situación que incremento su riqueza familiar y al ser descubiertos por la comunidad, quedaron privados de cierta cantidad de bienes, adquiriendo también el apelativo despectivo de “vende cristos”. Este ejercicio de autoridad generado por el “thakhi comunal”, fue interrumpido durante el periodo de mayor violencia política, pues se instalo un reten de carabineros en Socoroma, que vino a monopolizar el poder político y cultural, y solo a partir de la firma del Tratado de Lima y la retirada de los efectivos policiales y militares, volvió a instaurarse los principios de autoridad de los más ancianos, pero de manera tangencial, pues la estructura comunal ya estaba en su ocaso.

Ejemplos de este principio de autoridad social y cultural se evidencian en el siguiente testimonio:

Antes nosotros, sabemos estar jovencita y en ese tiempo la plaza sabía tener un cierre de “yara” nomás, había jardín que se regaba los domingos. Los antiguos veteranitos, decían a mi mamá:
¡Ya, tu hija va regar mañana ahí, demás va a pasear en la calle!
¡Va a regar ahí! ¡Vas a decir así, a mi mama ordenaba no más!
Y nosotros dos o tres de Munaipata sabíamos bajar agua para regar el jardín por orden de los veteranitos (Inocencia, 95 años).

Considero importante precisar que el testimonio lo realizo la señora Inocencia, que al momento de verse “obligada” a regar la plaza por orden de los “veteranitos” tendría unos 15 años de edad, es decir en el año 1932, pudiendo observar como estos principios de autoridad se emanaron desde los más ancianos del pueblo. Otro testimonio expreso que “los mayores” antiguamente obligaban a las personas a tomar cargos en la iglesia, a barrer las calles y a la realización de trabajos comunitarios ó “faynas” en ciertos días del mes, ya sea para limpiar los canales ó mantener en buen estado los

antiguos caminos hacia la costa y otras localidades de la provincia. También, el testimonio de la señora Victoria coincide con la señora Inocencia:

“Había que echar el agua por donde vive la Juana Gómez para regar el jardín de la plaza, siendo este jardín mantenidos por las jóvenes solteras, pues de ahí se sacaban más tarde las flores con las cuales se hacían los Pachallampe o las fiestas patronales” (Victoria, 97 años).

El ejercicio de la autoridad y la implementación de prohibiciones no solo afectaron a los habitantes del pueblo, sino que también a los forasteros que en algunos casos, se les prohibió el ingreso al pueblo, como es el caso de los “carniceros” ó ganaderos del altiplano, que solo tenían permitido llegar hasta las afuera de Socoroma a los sectores de Sunagraña ó Chuquiña, dependiendo si venían desde el noreste ó sureste. Uno de los entrevistados sostuvo al respecto, que “los antiguos eran muy rectos, no se permitía gente de afuera y solo podían entrar con orden de los mayores, así era antes. Esas gentes antiguas, no los dejaban entrar” (Regulo, 60 años).

Asimismo, es posible la identificación de un tiempo, que hace mención a una “edad feliz” o de “oro” como lo sugirió Le Goff (1991), pues en este ciclo temporal los hombres son felices, virtuosos, fuertes y longevos, donde la gente es sana y sin corrupción, pues no existía el robo ni el dolo, pues la gente tenía la confianza en los demás (Levi 1977; Naissance 1959)⁴⁰². En este contexto, un entrevistado menciona que antiguamente, la gente podía dejar sacos de monedas de plata o en su defecto de plata piña, sin la necesidad de protegerla y de igual forma no existían en la década de 1930 los mayores recaudos para facilitar dinero a los vecinos de Putre. En este tiempo, solo basto tomar una “chuguita” ó plato de barro y llenarla de plata, facilitándola a los necesitados, requiriendo solo una declaración oral de cuando se devolvería el dinero, como lo demuestra el siguiente fragmento:

⁴⁰² Ambos autores hacen referencia a las características de las edades de oro en Asia y que poseen similitudes a como se construye las visiones del tiempo antiguo en Socoroma y Putre.

“¿Cuándo vas a devolver? De acá a tres meses, respondían y la abuela entregaba el dinero. Ese es el sistema que existía, no contaban la plata, sino que llenaba la ollita y se la daban”. Es por lo tanto este tipo de realidades la que se constituye como un tiempo ideal y remoto que hoy los entrevistados añoran con afecto y ansían a volver a experimentar, pues en “esa época eran otros tiempos” (Orlando, 80 años).

5. Memorias sobre la identidad

Para la psicología la identidad, es un proyecto simbólico que el individuo va construyendo y los materiales simbólicos con los cuales se construye ese proyecto son adquiridos en la interacción con otros. Pero la identidad no es puramente una construcción pasiva constituida por las expectativas de los otros, sino es un proceso de interacción por medio del cual, la identidad del sujeto es construida no sólo como una expresión del conocimiento libre de los otros, sino también como resultado de una lucha por ser reconocido por los otros. En otras palabras, como lo ha sugerido Honneth (1995), la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo.

La identidad también presupone la existencia de otros, que tienen modos de vida, valores, costumbres e ideas diferentes. Para definirse a sí mismo se acentúan las diferencias con los otros. La definición del sí mismo, siempre envuelve una distinción con los valores, características y modos de vida de otros. En la construcción de cualquier versión de identidad la comparación con el “otro” y la utilización de mecanismos de diferenciación con el “otro” juegan un papel fundamental: algunos grupos, modos de vida o ideas se presentan como fuera de la comunidad. Así surge la idea del “nosotros” en cuanto distinto a “ellos” o a los “otros”, lo cual está en correlación con lo expuesto por Arnaut (2004), quien considero que existen muchas identidades que solo pueden ser explicadas desde las relaciones colaterales cambiantes que generan en un mundo globalizado y complejo. Esta visión basada en la psicología nos permite complementar nuestras concepciones de la etnicidad e identidad expuestas en el capítulo tres, pues nos permite adentrarnos en un elemento esenciales de la deconstrucción de la identidad entre los

socoromeños, ya que está asociada a la vinculación entre su espacio sagrado y las distintas familias socoromeñas.

5.1. “Cerro Socoroma”: Los cerros y su vinculación con la identidad

Los cerros sagrados en palabras de Francisco García y Gerardo Fernández (2008), constituyeron desde la “época prehispánica hasta la actualidad han servido de base a las cosmologías y las mitologías, en torno a ellos se han generado creencias y se han desarrollado prácticas rituales, y a ellos se han ofrecido todo tipo de sacrificios” (García y Fernández 2008: 107). Asimismo, esta misma concepción andina permitió la generación de una profunda relación entre el nacimiento y “las fuerzas ancestrales y sagradas de la naturaleza” (Albo 1992). Creándose de este modo una idea de interrelación de distintas fuerzas antinómicas que están en permanente interacción y fricción, donde la población humana debe articular e interactuar con la sociedad extra humana y la propia naturaleza (Berg 1989; Leoni 2005).

En este escenario, los trabajos de Jean Van Kessel para la región de Tarapacá expresaron que el aimara se ha configurado una visión “estructurada de su mundo, canonizada y sacralizada en su culto religioso y expresada ritualmente en el conjunto más antiguo de sus celebraciones religiosas, llamadas las costumbres dirigidas a los Mallcus, la Pachamama y el Amaru” (Kessel 2003:199). Estas visiones son elaboradas a partir del medio geográfico natural de una determinada región con sus diferentes pisos ecológicos, generando una cosmovisión que “ordena, organiza, y efectúa su trabajo productivo, interpretando su actividad económica y dándole sentido y significado, mucho más allá de la simple subsistencia económica y la reproducción biológica” (Kessel 1992: 269).

Siendo entonces, los mallcus ó cerros sagrados, los dispensadores de la vida, pues están íntimamente relacionados con la triada del origen-abundancia – distribución del agua. No obstante, esta idea del mallcu entre

los aimaras de la precordillera de Arica, no existe como un concepto cercano y propio, sino que les resulta más apropiado el concepto de “achachila”, que ha sido definido como “abuelo” o “antepasado” (Montes 1987; Fernández 1995; Albo 1992; Metraux 1973; Jorda 1981; Mamani 2002; Van kessel 2003).

Nuestras indagaciones se realizaron en el mes de mayo de los años 2009 y 2010, en el pueblo de Socoroma y permitieron la asociación e identificación de cerros sagrados con familias del pueblo que acuden a las celebraciones de las cruces de mayo ó celebraciones de cosechas (Berg 1989:160). Este tiempo festivo se extienden por lo general desde el 1 al 9 de mayo, convocando a los devotos de las cruces desde Arica y valles cercanos, cuyos linajes se originaron en Socoroma (choque 2009)⁴⁰³. Si bien, existe heterogeneidad laboral entre los devotos y novenantes, destacan entre ellos, los campesinos que provienen del valle de Lluta y del propio Socoroma, siendo quienes realizan peregrinaciones más extensas y prolongadas.

Los cerros de uso ritual se dividen en aquellos que están asociados a cultos menores o familiares y aquellos que están asociados espacios sagrados de ofrendas o peregrinaciones (Moyano 2009:42), que se ubicaron en la cordillera de los Andes occidentales. No obstante, estas clasificaciones iniciales, el cambio cultural vivido en el territorio en el último siglo y en particular a partir de la aplicación de la Chilenización de las comunidades aimaras ha significado una alteración y transformación religiosa de importancia entre los aimaras, que han propendido abandonar el culto a los cerros de mayor prestigio y desarrollar un culto a cerros locales que están en el entorno de la comunidad.

La base cosmológica de los socoromeños están íntimamente ligada a los cerros sagrados, cuya expresión práctica se produce en las celebraciones

⁴⁰³ Socoroma está ubicada en la vertiente oriental de la sierra de Huaylilla, predominando en su paisaje cerros y quebradas, que han sido utilizados con fines económicos y rituales de forma preponderante en el “periodo prehispánico tardío” (Romero 2010; Moreira 2007; Muñoz y Chacama 2006).

de las cruces de Mayo, las que se expresan en tres fiestas y peregrinaciones simultáneas que se realizan al: Señor Tata Calvario, la santa cruz de la virgen de Yapabelina en el cerro Vila Samanani y la Santísima cruz de la virgen de Milagro en el cerro Tata Jiwata)⁴⁰⁴. El uso ritual de los cerros, permite la generación de espacios sagrados convergentes, que han tenido como espacio central de la triada al cerro Tata Calvario, pues a él llegan achachilas y cruces que representan zonas ecológicas cercanas y distantes (Choque 2009:73).

En las vísperas de las fiestas de Mayo, convergen los esfuerzos y energías de los fabriqueros, mayordomos y alférez con la finalidad de aunar la participación de fieles y devotos de estas celebraciones para ritos de cosecha (Berg 1989). Este despliegue se inicia con las “suplicas” que realizan los alférez a los mayordomos que cada cruz tiene asignado y que se expresados en el siguiente orden: Santísimo Calvario, San Francisco y Crucificado; Cruz de la Virgen de Yapabelina, Virgen del Rosario y Virgen del Carmen y; Cruz de la Virgen de Milagro, Virgen de Candelaria y Santa Lucia. Estos esfuerzos buscan además, la aprobación de los santos patronos y santos principales para la realización de las peregrinaciones a las cumbres de los cerros donde se encuentran los adoratorios principales. Esta ferviente devoción destinada a los cerros sagrados y los espíritus que en ellos habitan se sustentan en el hecho, que estos cumplen el rol de vigilar y proteger a Socoromeños, y por ello los habitantes del pueblo deben “tenerlos propicios por medio de pagos” (Marzal 1992:42).

La fiesta de las cruces tiene como destinatarios finales a los cerros sagrados de Socoroma, siendo este culto de carácter local, pues no se presenta una peregrinación de índole regional, siendo entonces estos cerros sagrados de carácter secundario, que han reemplazado a los achachilas principales en los ritos oficiales y tradicionales. Además, los cerros de Calvario, Yapabelina y Milagro, están acompañados de cerros menores y

⁴⁰⁴ La traducción para los nombre de los cerros es el siguiente: Tata Calvario (Abuelo Calvario), cerro Wila Samanani (aliento como de sangre) y Tata Jiwata (abuelo fallecido).

“samiris” que son la residencia de las cruces secundarias (Berg 1989:177)⁴⁰⁵. Contrariamente al rol actual de estos cerros, en el pasado ejercieron un rol de intermediación con los achachilas principales como el Taapaca, Tacora, Sajama e Illimani, entre otros⁴⁰⁶. Siendo entonces, estos cerros los espacios donde se entregan dones y ofrendas para solicitar su mediación con los cerros principales, manteniendo así el equilibrio con las fuerzas antinómicas. Asimismo, es un espacio para agradecer por las cosechas de la temporada y la presentación de suplicas por el agua para los meses subsiguientes, pues son los achachilas “los que dominan la lluvia y la sueltan y así fecundan la tierra; o la retienen causando la infecundidad” (Berg 1989:177).

La vinculación ritual entre los cerros secundarios y principales para el caso de Socoroma, es evidente pues orientación espacial de las apachetas y adoratorios del Tata Calvario, Yapabelina y Milagro, están vinculados visualmente con el Taapaca y Tacora (Figura N° 29). También se evidencio una vinculación entre cerros secundarios y las familias devotas de cada cruz. Es por ello, que la evidencia de esta relación se encuentran expresados en tres testimonios similares:

“Mi mama es devota del Calvario, cuando no haya nadie que se haga cargo, yo voy a responder por mi familia y realizare las costumbres” (Sonia, 60 años).
 “Nosotros siempre hemos sido milagreros y hace más de 40 años que vamos a acompañar a la Cruz de Milagro” (Neri, 60 años).
 “Mi Familia siempre ha sido devota de Yapabelina” (Regulo, 60 años).

Asimismo, es posible sostener que esta vinculación ritual con los achachilas, permitió la generación de una identidad asociada a cerros sagrados y los espacios adyacentes a la misma. Es decir una forma de identidad con el espacio sagrado y con símbolos que existen en él, permitiendo una apropiación de los achachilas respecto de los sujetos, pues estos son los

⁴⁰⁵ Samiri, deidad andina protectora del ganado. Ver: Mamani, M. (2002). “Diccionario practico bilingüe. Aimara - castellano”. Antofagasta: Universidad de Tarapacá.

⁴⁰⁶ T. Bouysse y O. Harris (1987:45), expresaron sobre el mismo tema en cuestión que “así el cerro guardian de la comunidad, por más pequeño (Jisk’a) que sea, participa del poder otorgado por las cumbres altas (Jach’a)”.

antepasados de la comunidad desde tiempos míticos (Arriaga 1968; Gisbert 1980; Berg 1985; Bouysse – Harris 1987).

El resultado esta relación entre cerros sagrados y la identidad, ha generado una regulación social de los actores convocados a las actividades rituales, ya que delimitan la posición del linaje en la fiesta, coincidiendo de esta manera con las palabras de Jonathan Okamura (1981), quien afirma que las identidades dependen muchas veces de los contextos específicos en que los actores se ven implicados junto a sus percepciones sobre dichas situaciones, enunciado que coincide con el planteamiento de Carol Ember (2006), pues la identidad se puede construirse y manipularse desde dentro o desde afuera de los espacios culturales y sociales. Es por lo tanto, la construcción de la identidad la capacidad se considerarse a uno mismo como objeto e ir construyendo narrativas familiares y de sí mismo mediante las relaciones sociales, actos simbólicos y reciprocidades en un contexto ritualizado⁴⁰⁷.



Figura N° 29: Tata Calvario y Achachilas Tacora y Taapaca (C. Choque 2009)

⁴⁰⁷ Ricardo Moyano (2009) considera que las “prácticas rituales vinculadas con la adoración a las montañas se explicarían como la instrumentalización de las distintas estrategias de dominación y resistencia, entre los incas y los grupos locales” (Moyano 2009:42), lo cual implica necesariamente un proceso de identificación étnica a partir de los símbolos y espacios sagrados de determinadas sociedades indígenas.

Un indicador de esta relación achachilas e identidad, es posible observarla durante el dos de mayo, ya que luego recibir ofrendas y ch'allas, estas cruces son vestidas según orden pre-establecido por las familias devotas, sin que exista oportunidad de subvertir las normas existentes según dicta la "costumbre" y posición de cada familia en la estructura de cada cruz. Un segundo momento que permite el despliegue de las identidades se produce en la procesión de las cruces principales y secundarias, que convergen en el sector del crucero desde tres puntos definidos y que son una proyección de su entorno espacial y área de influencia (Figura N° 30).

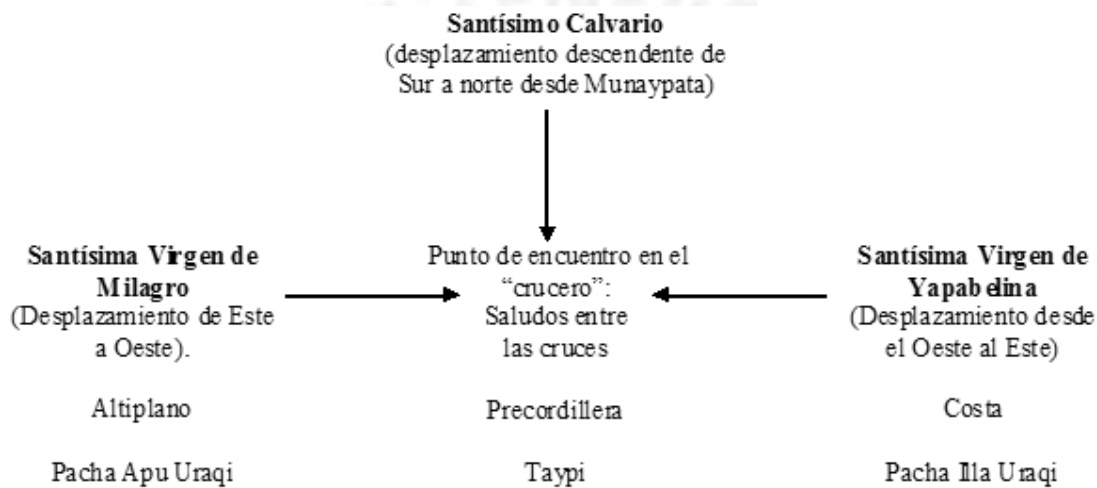


Figura N° 30: Encuentro de las Cruces (Crucero) en Socoroma.

Esta convergencia de las cruces en el "crucero", genera saludos recíprocos entre las diversas cruces que se saludan dependiendo de su jerarquía y para luego presentar sus respetos a las imágenes de la iglesia y proseguir luego con una procesión por las cuatro estaciones principales del pueblo. En este contexto cabe destacar el rol e importancia del Tata Calvario que se erige como el más antiguo y sagrado, asimismo ejercer un rol adicional, pues es el "taipi" ó el centro de la territorialidad sagrada, que se expresa por medio de las restantes cruces. Asimismo, la convergencia de las procesiones y su ingreso a la iglesia se produce en estricto orden jerárquico, es decir de

mayor a menor. Teniendo lo expuesto, se evidencia una asociación de mitos de origen y de ocupación del espacio, ya que los linajes asociados al Tata Calvario se erigen como los más importantes y antiguos a diferencia de los devotos la cruz de Milagro, que han deconstruido su identidad Socoroma a partir de su presencia en los límites occidentales la territorialidad de Socoroma. La generación de jerarquías de los linajes y cerros, va en concordancia con la ubicación e importancia de los santos patronos y santos secundarios, pues delimitan un orden y estructura espacial al cual deben apegarse alférez y mayordomos.



Capítulo VI

“El tiempo plebiscitario”: Conceptos, prohibiciones y conflictos en Socoroma



A la memoria de los peruanos desaparecidos en Tacna y Arica, con ocasión de la primera misa peruana celebrada en Tacna el 30 de agosto de 1925, día de Santa Rosa de Lima.

¿Por qué lloráis tacneñas?, preguntaba ¿Qué agudas penas, os amenaza el corazón?

Lloro por un hijo, un padre, un esposo, respondían, que de nuestro hogar arrancado fue. Lloro, porque, si víctima ha caído, el sitio donde yace no sé donde está y no puedo allí ir a regar las lagrimas que derramo. Lloro y mi llanto no puede bañar la tierra que le cubre: la planta que de su corazón, sublime brotaría, en espera de mis lágrimas seca debe estar.

No lloréis mas, les dije. Detened el raudal de vuestro llanto. La voz de los que, antes de rendir de sus almas el albedrío, la vida no les importó perder, desde la Gloria retumba y dice: Fue por la patria y lo hecho por la patria no se llora. Nuestro sacrificio no ha sido en vano. Es el pedestal sobre el que, radiante, el pabellón peruano aquí alzaré de nuevo, y en ese día desde sus tumbas ignoradas, nuestras almas vendrán a besar, llenas de felicidad, la enseña por la cual morimos (Griva y Cubillos 1926: 19)⁴⁰⁸.

El presente capítulo tiene como propósito responder la interrogantes presentadas en nuestro marco teórico y que se expresan en: ¿Cuáles son las memorias relativas al proceso de Chilenización en Socoroma? y ¿Cuáles fueron las consecuencias psicosociales, políticas y económicas de la Chilenización? Abordar nuestras interrogantes y sus respuestas nos llevan a la utilización de los datos proporcionados por las evidencias etnográficas y en menor grado con los antecedentes documentales existentes. Nuestras respuestas consideran cuatro aspectos centrales; la primera, define la identificación conceptual de la Chilenización ó tiempo plebiscitario, además de sus características. La segunda, define la calidad jurídica de los ciudadanos

⁴⁰⁸ Publicado en los diarios "Mundial" el 27 de Agosto y "La Prensa" el 30 de Agosto de 1926.

que se clasificaron como aptos para ejercer el derecho a voto en el plebiscito y que identifican a tres grupos: “peruanos legítimos”, “los chalenos” y “la rotada”. Un tercer aspecto está asociada a las expresiones de la violencia y el terror en las zonas alto andinas y un cuarto elemento, basado en las consecuencias sociales, políticas, económicas y culturales de la Chilenización.

1. El tiempo plebiscitario

1.1. “Tiempos de plebiscito, tiempos antiguos”

Es necesario mencionar que a partir del fallo arbitral del Presidente Calvin Coolidge y su puesta en vigor, se da inicio a la discusión y preparación del plebiscito que definiría los “destinos de Tacna y Arica” (Yepes 1999)⁴⁰⁹. Dando así cumplimiento al artículo número tres del Tratado de Ancón, el cual establece que: “[...] Expirado este plazo, un plebiscito decidirá en votación popular, si el territorio de las provincias referidas queda definitivamente el dominio y soberanía de Chile o si continúa siendo parte del territorio peruano [...]” (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1924:4-5).

Debe recordarse que en diversos periodos, el gobierno peruano solicitó dar inicio a las conversaciones para el plebiscito, como también buscó la reincorporación del territorio pues Chile no había cumplido con los acuerdos del mismo tratado. No obstante, Chile de manera reiterada desoyó las demandas peruanas y solo en 1921 se retomaron los acercamientos entre ambos gobiernos, aunque con numerosos desencuentros diplomáticos⁴¹⁰. Solo la

⁴⁰⁹ Yepes, E. (1999). *“Un plebiscito imposible...”: Tacna y Arica, 1925-1926*. Lima: Eds. Análisis.

⁴¹⁰ Fueron permanente las quejas del Perú entorno a las prácticas dilatorias de las autoridades de Santiago, como también lo fue aplicación de la Chilenización que a ojos del Perú se expresó como: “a) La introducción subvencionada de ciudadanos chilenos, y b) La dispersión de la población peruana desde 1900 hasta ahora. Los actos calificados como introducción de ciudadanos Chilenos subvencionados pueden ser resumidos como sigue: 1) Creación del departamento de Tarata; 2) Traslación de la Corte de Apelaciones de Iquique a Tacna; 3) Traslación de la Jefatura Militar de Iquique a Tacna y concentración de fuerzas militares chilenas en las provincias; 4) Fundación de periódicos de propaganda a favor de Chile; 5) Subvención de Fabricas; 6) Concesiones ferroviarias, de irrigación y otras; 7) Colonización; 8) Arreglos relativos a la aduana de Arica” (MM.RR.EE. 1926: 35). En MM.RR.EE. (1926)

intervención de Charles E. Hughes, Secretario de Estado del gobierno Norteamericano, logro gestionar un acuerdo entre Melintón Porrás y Carlos Aldunate (Protocolo Porrás – Aldunate), cuyas condiciones favorecieron a Chile desde sus inicios⁴¹¹.

Finalmente el Fallo Arbitral de Marzo de 1925 dio inicio al plebiscito en sus aspectos jurídicos y administrativos, que se expresaron con la instalación de la Presidencia de la Comisión Plebiscitaria y fijando además los requisitos para el establecimiento del padrón electoral. En tales circunstancias la Comisión plebiscitaria se instaló en la ciudad de Arica e iniciando su sesión inaugural en 5 de Agosto de 1925.

Hemos expresados en los párrafos anteriores de manera muy resumida una cronología que nos permite identificar un momento específico del inicio del periodo plebiscitario, en la cual se generaron todo tipo de excesos en contra de la población cercana al Perú. Sin embargo, surgieron algunas interrogantes que son necesarias abordar y que nacen en el contexto de nuestra etnografía en Socoroma. Nuestras preguntas son las siguientes, ¿Cuál es la idea del tiempo y plebiscito en Socoroma? ¿Cuáles son las asociaciones y memorias que emergen al hablar del plebiscito? y ¿Qué consecuencias se pueden identificar en el proceso de Chilenización en los testimonios de los habitantes de Socoroma?, son estas algunas de las preguntas que emergen al iniciar nuestro análisis.

Durante el trabajo de campo que se realizó en Socoroma (primavera del 2008), fue posible entrevistar a las habitantes más antiguas del pueblo que por entonces poseían 89 y 94 años, las que tuvieron alrededor de 4 y 6 años al momento de instalarse la Comisión Plebiscitaria en el puerto de Arica. Una

“Documentos relativos al plebiscito de Tacna y Arica”. Ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Chile, Santiago.

⁴¹¹ Ernesto Yepes (1999) menciona que el protocolo firmado contenía, sin embargo, una fórmula difícil de aceptar por Lima, ya que en caso de que el árbitro decidiera la improcedencia del plebiscito, las provincias no regresaban inmediatamente al Perú, entablándose más bien nuevas negociaciones, ni se alteraba la administración Chilena.

de las entrevistadas, la señora Francisca (90 años), durante una conversación inicial sobre los cerros de Socoroma, comentó “son tantas piedras antiguas ahí, los abuelos, los bisabuelos han hecho corralitos ahora en tiempo de plebiscito, también pues”. Nuestra primera impresión es que la entrevistada está entregando una noción de temporalidad que asocia el “paisaje natural” con los procesos políticos que han afectado a Socoroma, recordándonos las sugerencias de memoria étnica de T. Abercrombie (2006)⁴¹². Sin embargo, la expresión dada parece ser más compleja y profunda en su significado.

Es importante considerar que para los habitantes de los Andes la idea de tiempo está directamente asociada a la noción de espacio como hemos comentado en el capítulo II de la presente tesis, los cuales son concordante con la conceptualización de “Pacha”, que realiza Olivia Harris y Thérèse Bouysse (1987)⁴¹³, quienes afirman que se produce una permanente interrelación de tiempo-espacio. Si bien, “las piedras antiguas” nos llevan a imaginar un periodo de tiempo determinado, este no pasa desapercibido al adicionársele la existencia de los abuelos, lo cual necesariamente nos dan a entender que estamos frente a una construcción de un tiempo lejano, que se acerca más a un pasado remoto y no a 85 años atrás. Además, pensar en la existencia de “piedras antiguas” no involucra necesariamente una determinación cronológica de las piedras, sino porque estas poseen un carácter simbólico y cultural importante para los Socoromeños, pues estas piedras antiguas del Qachuchatiza constituyen la evidencia material de los asentamientos poblacionales y rituales de comienzos del Intermedio Tardío (Figura N° 30)⁴¹⁴.

⁴¹² Abercrombie, T. (2006). “*Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*”. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

⁴¹³ Harris, O.; Bouysse, T. (1987) “Pacha, en torno al pensamiento aymara”. En “*Tres Ensayos sobre el Pensamiento Aymara*”. La Paz: Hisbol.

⁴¹⁴ En la Cima del Cerro – Hembra “Qachuchatiza” se ubica un pucara del mismo nombre. De acuerdo al trabajo de Mauricio Navarro (2009), El término pucara ha servido para denominar a fortalezas, poblados fortificados, asentamientos o sitios estratégicos para controlar recursos o vías de circulación. Respecto a los espacios públicos, es importante notar que en la mayoría de los sitios es usual encontrar espacios destinados a la actividad pública. (Albeck, 1996; Topic & Lange 1997; Tarragó 2000; Adán & Urbina 2006).

No obstante, a nuestros comentarios y conocimientos sobre la antigüedad cultural de las piedras en Qachuchatiza es evidente que la entrevistada construye su propia idea de temporalidad, asociándola a la existencia de un tiempo distante, que se localiza en las fronteras de la gentilidad y la sociedad humana del tiempo de la cristiandad. Es importante considerar que al plantearnos la existencia de un tiempo mitológico que interactúa con nuestro tiempo, constituye un claro ejemplo de cómo los hombres y mujeres de los Andes, están construyendo una conceptualización que los ayuda a explicar la realidad y los hechos que se producen en el entorno de Socoroma, a pesar de que estemos ante los mismos eventuales actores. De igual forma es interesante relevar como desde tiempos antiguos se presenta la idea de la creación de la cultura, que se expresa en la materialidad de los “corralitos”, que para la entrevistada posee el mismo valor simbólico y material que los “corralitos” que se construyen a comienzos del siglo XX, durante el periodo plebiscitario.

Es importante considerar además, que para la entrevistada este tiempo de piedras antiguas y tiempo de los gentiles es homologable a la del tiempo del plebiscito, pues en ambos casos los hechos se suceden en un mismo espacio. En este sentido, creo necesario destacar que la articulación del espacio y el territorio en el mundo andino, implican la existencia de organizaciones sociales y políticas situadas en la base de espacios articulados también por consideraciones étnicas como lo señaló Liliana Regalado (1996)⁴¹⁵. La autora en este sentido nos presenta la noción particular de “territorialidad sagrada” que se constituye en la base real e ideológica de las estructuras y relaciones de diferente tipo “sociales, políticas o económicas” (Regalado 1996: 92)⁴¹⁶. En este contexto la existencia de este micro territorio sacralizado y espacio que se extiende por los linderos del cerro Orqochatiza y Pucara de Qachuchatiza, es determinante al momento de buscar sitios que

⁴¹⁵ Regalado de Hurtado, L. (1996). “Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico”. Revista Complutense de Historia de América, 22. Servicio de Publicaciones, 13CM. Madrid.

⁴¹⁶ En relación al tema del espacio concebido ritualmente (como un territorio sagrado), es importante considerar en primer lugar que sólo en tales condiciones de sacralidad el espacio podía contener relaciones sociales con sentido real o verdadero. Además los miembros de un ayllu se consideraban parientes porque provenían de una misma Pacarina.

invoquen lo sagrado y por ende el temor a una realidad trascendente que el hombre experimenta en oposición a lo profano, pues el acceso es permitido y prohibido a la vez (Figura N° 31).

Durkheim y W. Robertson Smith, definieron las cosas sagradas como “aquellas prohibiciones que protegen y aíslan” (Bonte y Izard 1991:651)⁴¹⁷. En este sentido los “corralitos” constituyen también, cosas sagradas que se levantan en un determinado espacio que posee la misma categoría, pero cuyo significado no evidencia cambios importantes a pesar del paso de tiempo, siendo una expresión binaria donde convergen lo sagrado/profano, pues tanto los antiguos abuelos y los abuelos del tiempo del plebiscito están inmersos en las mismas categorías para nuestra entrevistada.

Otra de las entrevistadas de 91 años, la señora Francisca, quien nace en 1919, nos dice que el tiempo plebiscitario se remonta al año 1900, periodo en el cual “había una revuelta de la gente”, asegurando que no alcanzo a ver el plebiscito. Más aún, enfatiza que hay gente más antigua en Socoroma que logro vivir esos años, como las señoras Polonia (Q.E.P.D., 2009), Silveria, Dominga e Inocencia, quienes son las más antiguas y tienen conocimiento de todo ese “tiempo antiguo”.

De manera similar a lo expuesto en nuestra primera entrevista, se está asociando la idea de “tiempo antiguo” con el periodo plebiscitario y a la vez se plantea la existencia e identifica a cierta población de Socoroma como la antigua, separando consecuentemente la población que conoce o sabe del tema plebiscitario de la que no sabe. ¿Cuál puede ser la motivación de esta identificación de población y porque definir una categoría más amplia del periodo plebiscitario?

Debemos considerar que esto se debe fundamentalmente a que se busca hacer una distinción generacional por un lado, pero también de tratar de

⁴¹⁷ Bonte, P., IZARD, M. (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France.

generar ciertos intersticios y espacios de silencios, pues la entrevistada inicialmente dice que “había revueltas” y luego informa que “no alcanzo a ver el plebiscito”.

En ambas entrevistas se evidencia la necesidad de generar una escala temporal mayor entre la generación de la Chilenización y el tiempo contemporáneo, siendo que se trata de personas que al momento de producirse la instalación de la Comisión plebiscitaria tenían 6 años y al momento que se produce el Tratado de Lima en el año 1929, poseen entre 10 y 8 años respectivamente y por lo tanto, tienen claridad acerca de los acontecimientos que se están produciendo en esos años ó la menos los escucharon de primera fuente o fueron observadores directos de los sucesos⁴¹⁸.

Considero preliminarmente, que en ambos casos existe la necesidad de establecer una brecha temporal entre el periodo del plebiscito y la vida cotidiana de nuestras entrevistadas, pues de acuerdo a nuestro trabajo de campo es posible identificarlas con las familias que optaron por apoyar la causa peruana, viviendo y sufriendo tempranamente los efectos de las violencias de la época.

Siguiendo las propuestas de Kimberly Theidon, “las categorías delimitadas de ‘conflicto’ y ‘postconflicto’ buscan imponer orden sobre el flujo de la experiencia humana: la vida cotidiana se rebalsa por sobre esta dicotomía” (Theidon 2004:219)⁴¹⁹. También es posible la manifestación de la “Resiliencia”, siendo esta la capacidad que tienen algunas personas de sobrevivir a la violencia y trauma, demostrando flexibilidad de respuesta ante su vida y por lo tanto, exista la necesidad de colocar ciertas brechas

⁴¹⁸ Considero necesario retomar la idea de la Chilenización, pues esta significa para los peruanos “la expulsión de Tacna y Arica de la población indígena y la importación, por mayor, de chilenos. La ley a que me refiero, fue uno de los métodos por los que Chile calculó contrarrestar la preferencia de los naturales por el Perú. Fue una medida arrogante e inmoral aprobada por el gobierno de Chile, quince años después de expirado el plazo de diez años de la ocupación legal” (Ministerio de Relaciones Exteriores 1925: 191).

⁴¹⁹ Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

temporales con los acontecimientos o simplemente relegar el recuerdo al olvido, como también dirigir el recuerdo a otras personas, evocando la antigüedad de estas personas, pues nuestra segunda entrevistada expresa:

“Los más antiguos están en Arica, la Delia, Silveria y la Polonia, ellas son más antiguas, diez años más tienen. Don Rosendo Vásquez, está llegando a los 100 años, ese es el importante, el es de 1912. La Silveria, la Delia, Tú abuelo y el Rosendo son de 1912 dicen. Yo no alcance a ver, ellos son más antiguos, sí” (Victoria, 91 años).

Coincidiendo con esta necesidad de transformación y olvido del recuerdo del “tiempo plebiscitario” Roberta Apfel y Bennett Simon (1996)⁴²⁰, consideraron que los niños que han sido sometidos a conflictos bélicos y violencias sufren los efectos del desorden de estrés post-traumático y otras reacciones de estrés, generando para el caso de los niños de Bosnia ó Ruanda la “culpa del sobreviviente”. En tal caso, ¿es posible que el alejamiento temporal de las entrevistadas con el tiempo de la Chilenización este asociado a este efecto del stress post-traumático?. Una eventual respuesta sería que el recuerdo de esos tiempos de violencia y experiencias personales de la infancia aún las persiguen, y en un intento de dejarlo en el pasado de los antiguos Socoromeños puedan estar recurriendo a crear nuevas memorias, que tienden a silenciar las primeras y con ello huir del pasado.

Por otra parte, el tiempo del plebiscito también está asociado a un año y ha hechos específicos, pues la señora Victoria⁴²¹, dice que, “el 1900 había

⁴²⁰ “Los campos minados en sus corazones” (1996), es un texto que trata sobre los efectos y las experiencias de la violencia y la guerra, incluyendo casos de niños de la guerra de Kuwait, los supervivientes del Holocausto Judío, los niños en la guerra de Bosnia y los hijos de los criminales nazis, entre otros temas. Otro texto de interés de los autores es publicado en “Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma” (2000) de Cambridge University Press con el título de “Mitigating discontents with children in war: qan ogoing psychoanalytic inquiry”.

⁴²¹ La señora Victoria, quedo huérfana de madre cuando tenía 1 año medio de edad, se crío junto a su abuela Eusebia Sánchez, la cual llevo de Arequipa probablemente entre 1865 a 1875, como asistente de los curas para educar a la población de Socoroma que por entonces solo hablaba aimara de acuerdo al relato. Esta temprana orfandad, llevo a la señora victoria a vivir con distintas familias pues anduvo “gente por gente así, pasteando ovejas. Así, había otro, otro, una semana hasta un mes así otro, otro”.

una revuelta de la gente”, siendo este “su tiempo plebiscitario”. Esta declaración nos llama poderosamente la atención, pues en este periodo específico se producen hechos de violencia en el cual se vieron involucrados los Socoromeños y los putreños, cuyos detalles la señora Victoria no recuerda.

Los hechos de violencia se produjeron el año 1901 y 1906 respectivamente. En el primer caso, se origina cuando Don Antonio Mollo, junto a la elite indígena de la subdelegación de Putre y Socoroma, desconoció la legalidad de la ocupación chilena y su administración política, generando una serie de incidentes y un enfrentamiento armado contra un destacamento militar que estaba entonces en Putre, el saldo de ello, fue un muerto y varios heridos entre la población local, estos hechos se iniciaron el 23 de Junio de 1901 con las protestas de los vecinos y culminaron sangrientamente el 26 de Junio del mismo año⁴²². Otros hechos similares se desarrollaron en 1906⁴²³, durante la celebración del aniversario patrio de Chile, los vecinos de la subdelegación de Putre y Socoroma atacaron e incendiaron la casa del Subdelegado Chileno Mauricio Reynaud, después que cerrara las iglesias regentadas por los curas párrocos del Obispado de Arequipa y encarcelara al sacerdote Benedicto Rosado, cura titular del curato de Belén, al cual Socoroma y Putre están adscritos⁴²⁴.

En el mismo periodo los fabriqueros y mayordomos de Socoroma se vieron implicados en la controversia judicial y eclesiástica, que culminó con un juicio bastante publicitado en Arica, por “los cuadros de Socoroma”, siendo un elemento más para el enfrentamiento diplomático entre ambas cancillerías. No obstante, el juicio no benefició a los Socoromeños, pues jamás volvieron a

⁴²² Ver capítulo IV, punto 2.4.

⁴²³ Ver capítulo IV, punto 2.5.

⁴²⁴ Una de las interrogantes que surgen, es la ausencia de enfrentamientos y conflictos declarados entre la administración Chilena en los años previos, se debió esto a que un periodo de tiempo los subdelegados fueron escogidos entre los notables del Pueblo o la subdelegación y que productos de su actuar ambiguo ó displicente fueron separados del cargo para ser reemplazados por funcionarios de confianza política provenientes de Santiago.

ver sus oleos coloniales de la Inmaculada Concepción y el Cristo Crucificado⁴²⁵.

Estos hechos registrados en nuestra contra-etnografía, caben en la “revuelta de gente”, siendo hechos que se alejan cerca de 20 años del periodo plebiscitario identificado, entonces ¿Porqué emerge esta idea al presentar la palabra “plebiscito” al comienzo de nuestra conversación? La idea de la memoria y el olvido en esta segunda entrevista es relevante y sobre todo del este hecho en particular de violencia y confrontación, que fue dirigido por Don Antonio Mollo y su suegro Don Juan de Dios Aranda.



Figura N°30: “Corralitos” en la cima del cerro Pucara de Qachuchatiza. Al fondo Socoroma (Enero, 2010)

La existencia de esta memoria esta directamente ligada a los recuerdos, que se comparten y transmiten en un espacio familiar de confianza, ya que si bien la entrevistada no recuerda bien su experiencia de infancia, si posee una memoria lucida y clara acerca de los recuerdos de su marido, de igual forma es posible identificar que existen vínculos de linaje, que se ramifican desde el

⁴²⁵ Ver capítulo IV, la conquista de las Almas y “Los cuadros de Socoroma: El juicio que por calumnia ha seguido el gobernador sr. Dn. Luis Arteaga” de Sacerdote Vitaliano Berroa y Bernedo (1908).

esposo de la entrevistada hasta Don Juan de Dios Aranda en Putre. Ello, se pudo identificar a partir de nuestra segunda conversación y cuando explica como adquirió su casa en Socoroma, siendo ésta de propiedad de la familia Aranda, y vendida a Enrique Humire (Figura N° 32). La señora Victoria explica:

Y vino Pedro Aranda, mi marido ha ido a traer de Puquio para acá. Así, el bigote tenía hasta acá dijo, así era dijo, vino a entregar el sitio y los terrenos en Aroma. Era familiar con mi esposo dicen esos Aranda, si era Humire mi esposo. Mi esposo era hijo natural de Rosario Humire, es nieto de Pedro Humire y Daniel Humire es primo, familia de mi papá. Son ese, mismo Humire. Pedro Humire es familiar con la abuela.

Finalmente, mencionar que la construcción de la idea de tiempo del plebiscito, está asociado a un periodo antiguo, que es difícil recordar ya sea porque forma parte del olvido y esta relegada a los rincones profundos e inalcanzables de la memoria, como también por la necesidad obligada de seguir con la vida, aunque ello represente abandonar temporal ó definitivamente la efervescencia de la peruanidad.

1.2. “Sacarse un certificado”

A partir de la ocupación militar del territorio en litigio Chile, se modifico el sistema administrativo de las provincias, creando subdelegaciones e instalando una serie de controles policiales y militares a lo largo y ancho del territorio de Tacna y Arica, controlando de manera definitiva y draconiana el territorio. Esta medida en los primeros años y al menos hasta 1910 fue ampliamente resistida por la población, como ya hemos comentado en el punto anterior. La situación no fue distinta en las zonas rurales como Socoroma, donde su expresión fue más violenta.

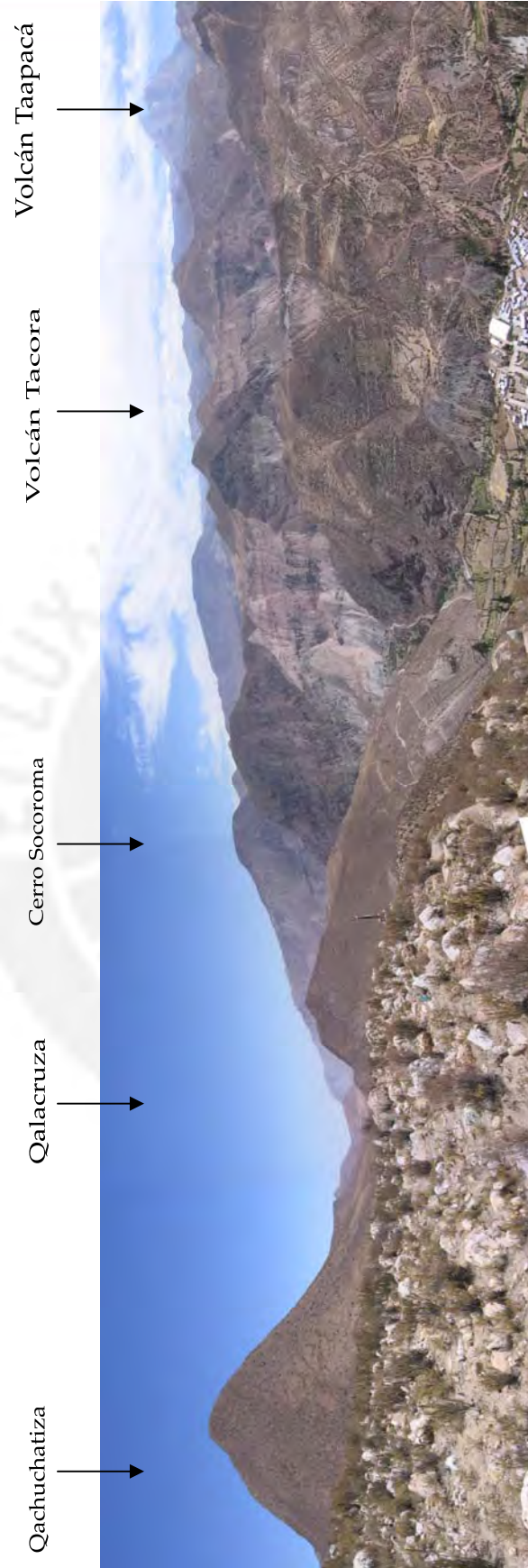


Figura N° 31: Fotografía Tomada desde Cerro Tata Calvario. En segundo plano picara de Qachuchatiza y Qalacruza, Cerro Socoroma, Volcanes Tacora y Taapacá.



Figura N°32: Familia Aranda el 5 de Enero de 1964 en Tacna. Al centro de Derecha a izquierda; Rolando Herminio Mollo Cáceres, Carlos Visgnola, Gregoria Cáceres de Visgnola (viuda de Herminio Mollo) y Pedro Aranda (Barba).

La regulación del tránsito de los ciudadanos entre Tacna y Arica, fue mandado por la Intendencia de Tacna mediante el Decreto N° 127 del 28 de Diciembre de 1921, estableciendo las rutas oficiales de desplazamiento y los medios que debían emplearse para ello. Dicho decreto menciona la localización de los retenes donde debían controlarse los pasajeros en tránsito como también el lugar donde se debía gestionar la “boleta de salida” otorgada por la policía. Adicionalmente a estas disposiciones el gobernador de la provincia de Arica emitió el decreto N° 535, el 28 de Julio de 1925, que establece lo siguiente:

El tránsito de los viajeros del departamento de Arica queda sujeto a las siguientes disposiciones:

1.- Los habitantes que de la ciudad de Arica que viajen a las subdelegaciones rurales deberán premunirse de una boleta de salida

otorgada por la comisaria de policía, documento que entregaran los retenes de policía o carabineros del punto termino del viaje [...].

4.- los habitantes de la subdelegación de Putre que viajen a Putre o Arica, deberán obtener la boleta en la forma siguiente:

a) los habitantes de Caquena, Parinacota, Colpitas, Nasahuato, Choquelimpie y demás puntos del distrito de Parinacota, del reten de carabineros más cercano a su residencia debiendo entregarla o hacerla visar en la tenencia de Putre.

Desde este punto seguirán en camino a Socoroma siguiendo por la pampa y cuesta de Oxaya para bajar al valle de Lluta por la quebrada de Chaquire cerca de Molinos y desde este punto a Poconchile y Chinchorro.

b) los habitantes de los distritos de Putre y Socoroma seguirán el camino indicado en el inciso anterior.

c) los habitantes de cualquier punto de la subdelegación de Putre que se dirijan a la estación de Puquios deberán obtener boleta y hacerla visar en tenencia de Putre y seguir el camino público recientemente construido que pasa por Jamiraya [...] (Ministerio de Relaciones Exteriores 1926:152-153)⁴²⁶.

El decreto identifico además, los retenes policiales donde se deben registrar y gestionar las boletas de salida de los habitantes de la Subdelegaciones de Belén, Codpa y General Lagos, siguiendo un idéntico patrón de distribución a los señalados para el caso de la subdelegación de Putre. En tales condiciones se pueden identificar los siguientes retenes rurales del Departamento de Arica: Alto Ramírez, Lazareto, Poconchile, Molinos, Chinchorro, Socoroma, Choquelimpe, Caquena, Alcerreca, Chapiquiña, y Camarones. El promedio de carabineros asentados en cada reten fue de cuatro a seis funcionarios montados y en el caso de las tenencias de Carabineros, ubicadas en las mismas subdelegaciones de Putre, Codpa, Belén, Villa Industrial y Visviri, las fuerzas policiales eran numéricamente superiores a la cantidad de efectivos de los retenes, quienes podían realizar patrullajes montados a diferentes estancias o anexos, con escuadrones de 12 hombres o más.

⁴²⁶ Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. (1926). *Documentos relativos al plebiscito de Tacna y Arica, tomo I*. Lima: La Opinión Nacional.

Las normas emanadas desde la Intendencia de Tacna y Gobernación de Arica, se aplicaron con extrema rigurosidad en las zonas rurales, pues los diversos retenes policiales controlaban los accesos a los pueblos y sus caminos, imposibilitando el desplazamiento a las zonas de cultivo u otras estancias, pues la violación a estas normas implicaba el pago de multas y el encierro en los calabozos de cada pueblo. En este contexto, una entrevistada informa:

Yo estaba niña no más cuando me di cuenta un poco. Había acá, este Carabineros y al campo no había que salir cortar pacas (Alfalfa) a buscar leña, no había que ir sin sacar permiso, de sacar permiso de carabineros, así era. Ni para ir a Putre a buscarse papa, tenían que sacarse un certificado tenían que andar. A puro caballos no más andaban los Carabineros, nosotros estamos viviendo de Zapahuira con mi abuela, yo estaría de seis años, muy poquito recuerdo. Mi abuela me dijo ha “esta andado rastro de Carabineros (Victoria, 91 años).

La declaración coincide plenamente con los diversos documentos emitidos por los oficiales y diplomáticos peruanos, que informan sobre las limitaciones y restricciones que existen en el territorio en litigio, pues los ciudadanos peruanos y los extranjeros que simpatizan con la causa del Perú, son impedidos para desplazarse de un lugar a otro ó reunirse. Este hecho sin duda no era nuevo, pues en 1919 Víctor Andrés Belaúnde denuncia las anómalas situaciones que se producen en Tacna y Arica, cuyo tenor dice: “Ni libertad religiosa, ni libertad de pensamiento, ni libertad de trabajo, ni derecho de propiedad, ni inviolabilidad del domicilio, ni el derecho de avocación; en suma, ninguna de las garantías individuales ha sido respetada por Chile en los territorios ocupados” (Palacios 1973: 62)⁴²⁷.

Asimismo, las prohibiciones se extendieron también a las casas comerciales y residencia de ciudadanos chilenos, pues se prohibió la contratación de ciudadanos peruanos y en otras, La Liga notificaba a las casas extranjeras para que se abstengan de contratar los servicios de los

⁴²⁷ Palacios, R. (1973). *Tacna y arica 1883 – 1929: Notas en torno a la historia de la Chilenización*. Lima: Editorial PUCP.

peruanos⁴²⁸. Estas notificaciones fueron hechas otras veces a casas chilenas. Pero no “siempre fueron bien acogidas” (Bernaes 1922: 13)⁴²⁹.

2. “Los plebiscitarios”

En el presente punto se considera imprescindible retomar algunos elementos contra etnográficos, pues permitirán definir quienes eran los “plebiscitarios”, y que luego recibirán distintas denominaciones dependiendo de su apoyo a la causa peruana ó chilena.

Las negociaciones sostenidas entre el gobierno de Chile y el Perú, identificaron el tipo de elector que participaría en el mencionado plebiscito, dado que existían un número importante de cuestionamientos y denuncias de ciudadanos peruanos ante la Comisión plebiscitaria, tanto por el secuestro y expulsión de los peruanos, como por el incremento y subsidio para los electores chilenos que eran trasladado desde el centro – sur de Chile a la ciudad de Arica y sus zonas rurales⁴³⁰. Es por tal situación, que los oficiales

⁴²⁸ Palacios (1973), nos proporciona un ejemplo tácito de la realidad imperante en el territorio, “Hasta donde llegaría el terrorismo en este época que a los ciudadanos chilenos, e inclusive a los extranjeros allí residentes, se les prohibió tajantemente prestar toda clase de ayuda a los peruanos, así como saludarlos. “Una señora refiere la revista peruana Mundial que sonrió con uno de los miembros de nuestra delegación fue enviada a la policía a purgar el pecado. El caso se ha repetido en varias oportunidades” (Palacios 1973: 217). El testimonio de : Juan Salguero García, Nicolás López Martínez y Evaristo García, señalan que “... en la esquina en que se encuentra la aduana, vinieron que llegaron cuatro ciudadanos, a los que la policiales interrogo en esta forma “ se les ha dado a ustedes ocho días de plazo para que vayan a la prefectura de Policía a firmar, un compromiso de votar en el plebiscito por Chile; han transcurrido diez días y no lo han hecho, contesten inmediatamente”; a lo que estos ciudadanos les dijeron que se iban al Perú, replicando el oficial que hacía de jefe de ellos y a quien acompañaban tres policías: “¿entonces ustedes son cholos?, son unos sinvergüenzas maricones”, cargando todos los palos contra esos desgraciados seres, conduciéndolos al cuartel de policía [...] al día siguiente en la mañana, vimos a un joven como de 22 años que llevaba una anciana del brazo, al que se acercaron 2 policías diciéndole: “a la sombra de esta vieja cholo sucio, te ha quedado acá después de haberte botado”; que la anciana cuyo semblante revelaba extenuación y enfermedad les rogo a llanto tendido que no le tomasen preso, que era el único apoyo que tenía; pero no faltaron las respetables lagrimas de esta indefensa mujer, y a golpes se lo llevaron preso...” (Palacios 1973:221).

⁴²⁹ Bernales, J. (1922). “Nueve meses en Arica: El conflicto del pacífico”. Buenos Aires: Otero & co. Impresores.

⁴³⁰ Pio Max Medina, informe al respecto “Con referencia a los records de la Comisión y de la delegación americana, se desarrolla el hecho, de que son retroceder más allá de enero del presente se encuentran en los legajos, muchos centenares de informes de quejas de atentado contra los peruanos, de todo calidad por su carácter y de gran extensión de cuanto a tiempo y lugar. Ha sido imposible con el personal disponible realizar una completa investigación de esos casos, pero el número y la variedad de los informes basados en las observaciones personales

norteamericanos y los países litigantes definieron las siguientes consideraciones para el caso de los ciudadanos peruanos:

Al determinar que el derecho de votar debe extenderse a las personas nacidas en el territorio, sin tener en cuenta su actual residencia [...]. Esta última disposición dará la oportunidad de votar a los peruanos naturales del territorio que puedan haber sido expulsados, sin intentar la difícil tarea de determinar todas las cuestiones de hecho para cada caso particular (Yepes 1999:15).

Estas disposiciones además, establecieron que todas las personas de nacionalidad chilena o peruana que haya residido continuamente por dos años con anterioridad del 20 de Julio de 1922 podrán ejercer el derecho a sufragio, como también aquellos extranjeros que hayan vivido en el territorio por igual cantidad de tiempo y cumpliendo con la presentación de una solicitud de naturalización podrán ejercer el sufragio. Los requisitos y disposiciones específicas para ejercer el derecho a sufragio fueron:

A. Los varones de 21 años que sepan leer y escribir, que reúnan los requisitos de una cualquiera de las siguientes clasificaciones numeradas 1^a, 2^a y 3^a.

1^a Personas nacidas en Tacna y Arica, es decir, en el territorio que se define más adelante en este laudo;

2^a Los peruanos y chilenos que:
El 20 de julio de 1922 hubiesen tenido dos años de residencia continua en dicho territorio;
Continúen residiendo en la misma forma en dicho territorio hasta la fecha e la inscripción;

de los miembros del bureau (...). Había necesariamente que llegar a la conclusión de que, con tales medidas, el electorado peruano tenía que ser materialmente reducido a mínima expresión, mediante las deportaciones forzosas, la emigración obligada por las amenazas de violencia, las desapariciones inexplicables, las dispersión de los conscriptos en lugares distintos y hasta el asesinato; que los peruanos han sido enviados o arrancados del territorio plebiscitario no han tenido de parte de las autoridades chilenas la debida oportunidad o facilidades para regresar a realizar su inscripción y votar; que ha habido un sistemático y en gran escala efectivo terrorismo de los peruanos, ejercido mediante la violencia contra las personas y propiedades, por amenazas de persecución y opresión; que se ha ejercido presión entre los peruanos para que prometan votar por Chile, o para que prometan permanecer neutrales en el plebiscito o para que registren fraudulentamente con filiación dada de fuentes chilenas y que han sido sometidos a otras formas generales y variadas de interferencia con sus derechos electorales; que a los peruanos se les ha negado la debida igualdad de protección de las leyes aplicables en el territorio plebiscitario" (Medina 1925: 397). En: Medina, P. (1925). *“La controversia peruano – chilena: el laudo”*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Que residan los tres meses que precedan inmediatamente a la fecha de la inscripción, en la subdelegación en que tenga su residencia establecida al tiempo de inscribirse; y

Que suscriban una declaración jurada respecto a su residencia, según modelo que suministrara la Comisión Plebiscitaria de la que se tratara más adelante.

3ª los extranjeros, es decir, las personas que no son ni peruanas ni chilenas; que tengan los requisitos de naturalización en el Perú o en Chile y que satisfagan los requisitos especificados en los incisos a, b, c y d del párrafo A, 2ª, y quienes además suscriban una declaración según el modelo que le suministrara la Comisión Plebiscitaria, en que conste su intención de solicitar su naturalización en el Estado que gane el plebiscito.

B.1. Se establece, sin embargo que a nadie se le debe negar el derecho a voto en el plebiscito por el solo hecho de no saber leer y escribir, si se trata de personas que el 20 de julio de 1922, y sin interrupción desde esa fecha hasta aquella en que soliciten su inscripción, fuesen propietarias de bienes raíces en dicho territorio.

2. Se establece además, que nadie debe tener voto por residencia en dicho territorio, según lo prescrito en los incisos 2 y 3 del párrafo A, si durante una parte cualquiera del periodo de residencia exigido, ha pertenecido en cualquier capacidad al ejército, armada, carabineros, policía gubernativa, policía secreta o gendarmería, sea de Chile o del Perú, o si ha recibido remuneración como tal; o si ha sido funcionario o empleado civil en la administración política, judicial o fiscal de uno u otro país, o si ha recibido remuneración como tal.

3. Se establece, así mismo, que a los militares de cualquiera graduación y a los empleados civiles de cualquier categoría de uno u otro de los gobiernos citados, que hayan nacido en el territorio, deben dárseles la oportunidad de volver al lugar de su nacimiento para inscribirse y votar en el plebiscito.

4. Se establece, por último, que no se debe permitir inscribirse o votar:

- a) A ninguna persona que esté cumpliendo pena de reclusión, previa sentencia por delito no político y que envuelva la calificación de infamante, o
- b) Que se halle bajo tutela, o “non compos mentis”, o este demente.

Los Gobiernos de Chile y del Perú facilitarán la entrada en Tacna y Arica y el tránsito por Chile y el Perú, respectivamente, para tal propósito, a toda persona que se crea en derecho a votar en el plebiscito, y la Comisión Plebiscitaria tendrá competencia para recibir las quejas que se basen en alegadas violaciones de la anterior disposición y para resolver sobre la validez de tales reclamaciones y sobre el derecho a voto de dichos reclamantes (Ministerio de Relaciones Exteriores 1926:59)⁴³¹.

⁴³¹ Idem.

En este estado de situación, los plebiscitarios en estricto rigor fueron aquellos ciudadanos de ambas naciones que cumplían los requisitos para hacer uso de su derecho a sufragio⁴³², quedando exentos de este ejercicio las mujeres, que de acuerdo a la legislación peruana y chilena, no existía el sufragio femenino, además: “ninguna de las partes lo ha pedido, ni ha sido sugerido en el curso de las negociaciones entre éstas” (Ministerio de Relaciones Exteriores 1926:57).

2.1 “Los peruanos legítimos”: Los plebiscitarios Socoromeños.

En tales circunstancias los socoromeños han generado sus propios procesos de identificación con la Chilenización ó el tiempo plebiscitario, tanto en sus expresiones políticas, sociales, económicas y culturales, enfatizando además en los aspectos asociados a la violencia y al miedo que se instaló en la población, pues se “generó medidas represivas frente a los sentimientos antichilenos” (Díaz y otros 2000: 147)⁴³³. Estos miedos no solo lo vivieron los llamados “plebiscitarios peruanos”, sino además aquellos que apoyaron a Chile, ya sea por las acciones coercitivas que se implantaron como también, por la posibilidad de perder las dadas y dones que los agentes del gobierno de Chile estaban entregando a cambio de la lealtad al momento de emitir el sufragio en el plebiscito. Asimismo, los “plebiscitarios chilenos” que habitaban en Socoroma generaron sus propios temores ante un eventual triunfo peruano ó por las reacciones de autodefensa que pudiesen realizar los “socoromeños peruanos”.

⁴³² El plebiscito de acuerdo a las autoridades norteamericana era posible de realizar ya “que las disposiciones de los párrafos segundo y tercero del artículo tercero del tratado de Ancón están todavía en vigencia; que el plebiscito debe realizarse y que los intereses de ambas partes pueden salvaguardarse mediante el establecimiento de condiciones adecuadas” (Yepes 1999:14).

⁴³³ Díaz, A; Mondaca, C.; Ruz, R. (2000). “Antecedentes político-administrativos implementados por el Estado chileno en el área rural de Arica, durante 1880-1929”. *Percepción*, N° 3-4, pp: 5-22.

También ha sido, posible identificar en el trabajo de campo la existencia de Socoromeños que participaron del proyecto identitario del Perú en las noches junto a otros comuneros, y en el día en los actos oficiales ó ante los agentes del Estado expresaron su lealtad a Chile, por ello, el resultado del plebiscito era indistinto para parte de la población pues habrían salido a celebrar el triunfo por cualquiera de los vencedores⁴³⁴. En este contexto, entre Agosto de 1925 a Abril de 1926 hubo una fuerte campaña propagandística, que en el caso del Perú recurrió a los aspectos emocionales y étnicos del campesinado rural que le era favorable (Figura N° 33).

En este escenario, la campaña propagandística del Perú hacia los nativos de Tacna y Arica, se centro en reconocer ciertos atributos que se ven expresados en el texto “La cuestión de Tacna y Arica” elaborado por Carlos Téllez (1925), quien define que el peruano es un:

Patriota, trabajador y pacífico; dócil, aunque no exento de fugaces rebeldías; respetuoso del derecho ajeno; confiado, pero imprevisor. Es imaginativo, sentimental e impresionable; y de ahí nacen muchas de sus cualidades, pero también muchos de sus defectos. De ahí su inteligencia rápida y vivaz; pero también su falta de profundidad; de ahí sus rasgos generosos y sus sacrificios heroicos, pero también su falta de constancia; y ahí, por último, su poco afecto al orden, a la organización y a la disciplina (Tellez 1925: 118)⁴³⁵.

⁴³⁴ Arístides Griva, evidencia esta realidad al momento de posesionarse la Junta Inscriptora Peruana en la 5ª Subdelegación de Belén, mencionando que “a las 6 a.m. del miércoles 3 de marzo se emprendió la segunda jornada de Putre a Belén, llevando esta vez como guía al teniente de carabineros Donoso. También nos acompañó en todo el trayecto de Puquíos a Belén el teniente de caballería del ejército chileno señor Yánez, culto y atento oficial. Llegamos a Belén, distante 60 kilómetros de Putre a las 6 p.m. siendo recibidos por todos los nativos formados en dos grupos, con los hombres a un lado y las mujeres en el otro, todos llevando un banderín chileno. Antes de bajarnos de nuestras cabalgaduras, una banda de nativos tocó algo parecido al himno nacional chileno y después mientras comenzaban las presentaciones con las autoridades, iniciaron un breve desfile con todos aquellos presentes, dirigiéndose luego a emborracharse a expensas del gobierno chileno, como pago sin duda, de haber cumplido con presentarse al desfile. Desgraciado de aquel que intentare rebelarse en contra de las ordenes chilenas. La memoria de todos aquellos que han desaparecido por haberse negado obedecer esas órdenes, no puede menos que doblegar la voluntad de muchos de aquellos que se encuentran bajo la férula del usurpador” (Griva & Cubillas 1926: 8-9). En: Griva, A.; Cubillas, J. (1926). “Tres mil kilómetros de campaña plebiscitaria”. Lima: La Opinión nacional.

⁴³⁵ Téllez, C. (1925). “La cuestión de Tacna y Arica”. Lima: Cervantes.

Esta visión idílica del peruano de la región es vista de modo distinto por Jorge Basadre (1926)⁴³⁶, pues expresa que el indio peruano de Tacna y Arica es:

Ensimismado y simple, taimado y receloso, el campesino ha sido forjado en el crisol glorioso de la raza indoperuana. Bigotes y pómulos mongólicos, perfiles rectos y viriles, hermosos ojos grises o negros no faltan en multiplicidad inasible pero la raza es un blasón unánime que define y manda, simboliza y dignifica, y que está delatando a los pocos advenedizos que la posibilidad del plebiscito inyecta en la venerable heredad tacneña. Sin embargo, los indios de la campiña tienen su singularidad. Son más sobrios, más sanos, más vivaces en su vida y costumbres que los indios de otras regiones (Basadre 1926: 106).

Para Basadre el indio de la región es dueño y señor de la tierra y que se ha visto atropellado e intimidado por la violación que realizan los carabineros a su hogar, sus bienes y sus mujeres, situación que fue idéntica tanto para los Altos de Tacna como de Arica.



Figura N° 33: Afiche de propaganda peruana de 1926.

⁴³⁶ Basadre, J. (1926). *“Mi infancia en Tacna”*. Tacna: UNJBG.

Resulta complejo definir de manera precisa las diversas posiciones que tomaron los socoromeños, pero los entrevistados estiman que un 70 % de la población de Socoroma fue partidaria del Perú entre los años de 1925 a 1926, como también se estima que en tiempos anteriores a 1908 la adhesión a la causa peruana era cerca del 95%, existiendo un 5% que comenzaba a tener ciertas relaciones económicas ó sociales con la administración chilena. Esta población está integrada por un número importante de familias que tenía acceso a importantes recursos económicos por lo cual su presencia en el pueblo a favor de la causa peruana era gravitante y lo fue principalmente entre 1880 a 1918 y solo a partir de este último año las presiones desde los oficiales de carabineros y los subdelegados, además de una fuerte presión económica comenzó a generar una adhesión de los socoromeños a la causa chilena. En este contexto, la idea de progreso económico surtió efectos importantes en las familias más desposeídas y los sectores medios vieron una oportunidad de desplazar a la elite, al percibir remuneraciones del Estado Chileno ó desde los agentes locales, ya sea por las labores de espionaje en el pueblo o mejoras como arreglos de plazas o caminos. Cualesquieran que hayan sido las motivaciones de los socoromeños, se genero una fractura en las estructuras sociales, políticas y culturales.

2.1.1. Lorenzo Humire Choque, Doroteo Marcelo y Serapio Mazuelos

En este contexto, los testimonios sobre los “plebiscitarios peruanos”, expresan distintos niveles de violencias hacia ellos, como también la existencia de insurgencias y defensas de su proyecto de identidad nacional, los cuales no implican necesariamente un enfrentamiento violento sino más bien simbólico. La identificación de los plebiscitarios a favor del Perú, la podemos encontrar asociados a los espacios territoriales y a ciertas familias importantes de Socoroma.

Jorge Basadre (1926) y Manuel Portocarrero (1926), identificaron al peruano Lorenzo Humire Choque como uno de indígenas representativos, que es víctima de la violencia reinante en 1925 y 1926. Lorenzo Humire, en 1926 poseía la edad de 54 años y era natural de Socoroma, poseyendo además tierras en el sector de Sora - Arancha en el valle de Lluta. Portocarrero nos dice que este plebiscitario fue constantemente perseguido por los carabineros y había tenido que abandonar sus propiedades y “dejando su familia en el más completo abandono” (Portocarrero 1926: 128). Humire junto a otros plebiscitarios peruanos de Socoroma: Doroteo Marcelo Blanco, 38 años, Mariano Manlla Mamani, 67 años, Bernardo Mamani Gutiérrez, 60 años y Salomón Humire Vásquez, 50 años, se refugiaron en Arancha al oriente de Sora, sumándose más tarde los plebiscitarios putreños: Manuel Centellas, Serapio Mazuelos y José Pérez.

Los antecedentes aportados por Manuel Portocarrero, han señalado que estos plebiscitarios en la segunda semana de marzo de 1926 fueron nuevamente presionados por el juez de distrito de Molinos (3° Subdelegación), Arturo Arancibia para unirse a la causa chilena y participaran de las manifestaciones del 14 de marzo en Arica ó caso contrario serian deportados al sur de Chile. El autor agrega además, que los plebiscitarios enterados de la instalación de la Comisión de Inscripción en Putre se dirigieron a este pueblo a presentar sus reclamos, pero fueron apresados en las cercanías de este pueblo y remitidos a la cárcel. Asimismo, menciona que Doroteo Marcelo logra huir de la cárcel de Putre y se refugia en su propiedad ubicada en la estancia de Murmuntane, uniéndosele más tarde su padre político Bernardo Mamani (Portocarrero 1926). Los prisioneros Lorenzo Humire, Mariano Manlla y Solomón Humire, fueron entregados a los carabineros acuartelados en Socoroma, siendo liberados tras prometer apoyar la causa chilena. Lorenzo Humire, con autorización del subdelegado de Socoroma y portando una carta para el subdelegado de Molinos se desplaza al valle de Lluta, donde más tarde sería asesinado en el camino que une Molinos con Sora (Figura N° 34), según consta en los informe de la Comisión Plebiscitaria (Yepes 1999: XLVI).

Adicionalmente, los antecedentes etnográficos nos dicen que Lorenzo Humire Choque, era un “cholo”, pues era peruano y activista de la causa del Perú en el pueblo, un testimonio tomado a un agricultor de 89 años del pueblo de Molinos en el antiguo Socoroma de Abajo, expresa:

En tiempos del plebiscito, dicen que le dieron por finado a Lorenzo Humire los carabineros, le dieron como una caja ó cajón, un ataúd, ya le tenían fichado. Entonces, dicen que antiguamente a los finados siempre les enterraban tardecito en Socoroma y le dieron un cajón con tapa y todo. Le dijeron que tenía que irse por el cerro o si no le mataban.

¡Entonces escapo y no volvió nunca más!

Después estaba trabajando en Lluta, como que después paso al Perú a Tacna. Y a Fernando Humire su hijo, que es más o menos menor que yo. Este cabro estaba acostumbrado con Hernán Vildoso en Molinos, así en Tacna no pudo acostumbrarse y se vino por la playa caminando, dice. Es muy caluroso, el ardor del sol como habrá sufrido en ese camino hasta Molinos (Aparicio, 89 años).



Figura N° 34: Sector de Chapisca entre Molinos y Sora en el valle de Lluta.

Los antecedentes documentales y etnográficos, nos permiten asegurar que Lorenzo Humire a fines de 1925, estuvo residiendo en Socoroma y producto de las amenazas de muerte que le infringieron los carabineros, que lo

obligaron a dejar el pueblo y dirigirse al valle de Lluta, caso contrario sería ejecutado. En este contexto, es importante considerar que la presión y la tortura psicológica eran parte de la cotidianidad en este periodo y era el prelude de una muerte anunciada, por lo que, la reacción de Lorenzo Humire, frente a la utilización del ataúd y el marcado de su casa con una cruz negra, solo le permitió una alternativa, ir a sus tierras en Sora. El viaje al valle de Lluta debió realizarlo por el camino peatonal que sale de Socoroma por el sector de Casiñuve hacia Pampa Markuma y luego por los desfiladeros que llegan al sector de Arancha en la cabecera del valle de Lluta.

En 1925 el pueblo de Sora no existe físicamente, pues fue destruido por un alud a mediados del siglo XIX y su población se disperso en las zonas de cultivo, estando sus centros administrativos ubicados en el pueblo de Molinos, donde habita una cantidad importante de familias socoromeñas. Estos centros administrativos son un Reten de Carabineros y las oficinas de la 3ª Subdelegación civil, lo que permitía a los agentes del Estado conocer completamente los ingresos y salidas a la subdelegación, como también tener controlado los viajes a la 4ª Subdelegación, pues tanto los caminos peatonales y los troperos debían pasar por Molinos. Dada estas características la llegada de cualquier socoromeño ó putreño, al valle era notada de inmediato, pues abundaban los patrullajes de carabineros montados y de habitantes que informaban al subdelegado Arturo Arancibia de todos los desplazamientos. Además, para ese entonces, había un sistema eficiente de comunicaciones entre las distintas subdelegaciones que se valían del uso de correos montados de carabineros, por lo cual los controles y órdenes de detenciones de simpatizantes de la causa peruana fueron comunicadas y coordinadas de manera eficaz.

Desconocemos los acontecimientos que se desarrollaron entre la huida de Socoroma y la visita del Subdelegado de Molinos al sector de Arancha, pero podemos establecer que la expulsión de Socoroma se realiza en las vísperas de inicio de las lluvias, permitiendo que la estadía de los plebiscitarios peruanos en la zona allá sido de relativa calma, pues las crecidas de los ríos

entre fines de Diciembre hasta inicios de Marzo, impide el desplazamiento en sus crecidos caudales en las diferentes zonas agrícolas de Sora. Asimismo, establecer que durante este periodo las oportunidades de trabajo para cualquier refugiado debieron ser importantes, pues en los meses de verano se realizan las cosechas de maíz, trigo y semilla de alfalfa.

Una interrogante que debe ser clarificada es ¿Por qué Lorenzo Humire y los otros plebiscitarios abandonan la relativa seguridad de Sora y sus anexos para dirigirse a Putre? Las causas en realidad podemos sintetizarlas en cinco aspectos relevantes. Primero, el desplazamiento de Humire a Sora, trajo consigo el abandono de su familia en Socoroma, en especial de su esposa, su hijo Fernando y dos hijas menores; segundo, el retorno a Socoroma era imperioso pues las actividades agrícolas comenzaban, pues se inicia los tiempos de cosechas de algunas siembras de maíz o papa; tercero, el acceso de los agentes del Estado, ya sea en la figura de los Carabineros ó los “mazorqueros”, por lo que salir de Sora era imprescindible; cuarto, para el mes de marzo los distintos pueblos de las zonas rurales, conocen de los desplazamientos de la Comisión Plebiscitaria, tanto de la Junta inscriptora como la encargada de investigar las quejas de los ciudadanos peruanos, por lo tanto, fue muy necesario informar a dicha comisión sobre los excesos y violencias que se estaban produciendo en Socoroma; quinto, la apertura de una delegación peruana en Putre, motivo a los socoromeños y putreños a redoblar su campaña a favor del Perú, como también para inscribirse en los registros electorales y ejercer luego su derecho a sufragio.

Gracias a los aportes proporcionados por Manuel Portocarrero⁴³⁷, conocemos el desenlace de estos hechos, pues dice; Humire y los otros fueron capturados y llevados a Putre, y más tarde derivados a Socoroma, la entrega de un certificado para desplazarse a Lluta, fue sin duda una treta para sacar a Humire del pueblo, pues las ejecuciones se realizaron preferentemente en los caminos o zonas despobladas, aduciéndose más tarde la huida de los prisioneros al Perú, su desaparición o su ejecución sumaria al intentar burlar y

⁴³⁷ Portocarrero, M. (1926). “Lo que ví en Arica”. Lima: La Opinión Nacional.

agredir a las fuerzas policiales. En general, los pretextos fueron variados, pero la finalidad una sola, acallar todo intento de fortalecer el sentimiento proclive al Perú entre los campesinos con derecho a sufragio y en este contexto Lorenzo Humire, se transforma en el enemigo principal de la causa chilena en Socoroma, dada sus cualidades de liderazgo y poder económico⁴³⁸.

El destino de los otros plebiscitarios mencionados por Portocarrero, son inciertos, pues no se hallaron mayores evidencias documentales sobre ellos, no obstante tenemos algunos antecedentes etnográficos que nos explican el destino de dos de los plebiscitarios peruanos aludidos en el texto “Lo que vi en Arica”. En este contexto, se considera necesario clarificar que el rol de Portocarrero, es relevante en el año 1925 y 1926, pues es uno de los pocos colaboradores de la Delegación Plebiscitaria peruana que conoce las zonas rurales y en particular el valle de Lluta, pues residía en la Hacienda “Santa Lucia”, que tiene en arriendo en las cercanías del pueblo de Poconchile y por lo tanto conocedor de las intrincadas relaciones sociales de la época, como también de las personas que se trasladaban desde los altos de Arica a la ciudad y en este caso de los Socoromeños y putreños.

De acuerdo a nuestro autor, Doroteo Marcelo, se fugó de la prisión de Putre y huye en dirección a Murmuntane, para luego dirigirse al valle de Azapa y entregarle los antecedentes de los abusos a existentes a Portocarrero, volviendo más tarde a la sierra. Considerando estos antecedentes, se ha logrado recabar el testimonio de un nieto de Doroteo Marcelo, permitiéndonos conocer otros detalles de los acontecimientos posteriores, pues nos dice lo siguiente:

⁴³⁸ Algunos hechos similares fueron evidenciados por Pio Max Medina (1925), en el vecino valle de Azapa, pues “La policía chilena arrestó y sacó de sus casas en el valle de Azapa, durante la noche a un número de peruanos y los condujo presos a Arica con el fin de deportarlos y desde ese puerto fueron efectivamente deportados a Iquique. El comité estableció el hecho, lo que fue aprobado por la comisión, que las expulsiones que se hicieron en el valle de Azapa, en el mes de marzo tuvieron el propósito de disminuir el número de votantes peruanos del valle y que esas expulsiones y las pruebas que existen de que las autoridades no acordaban a los hombres de conocidos sentimientos peruanos que vivían en el valle de Azapa la debida protección que la ley les acuerda, había servido para que entre los individuos de sentimientos peruanos, que todavía permanecían en el valle, se crease un estado de temor, lo que indudablemente evitaría la libre expresión de sus sentimientos en los puntos que iban a ser determinados por el plebiscito” (Medina 1925:396).

Mi abuelo era peruano, estaba escondido en Murmuntane y se dedicaba a ayudar a su mamá. Al parecer uno de los vecinos lo vio y lo delató a los carabineros, la gente es muy envidiosa. Por eso un día en la noche llegó la patrulla de carabineros a la casa de la abuela y llamaron al abuelo Doroteo, ¡chuta!. La abuela tranco la puerta preguntando para que lo querían, mientras que el abuelo Doroteo, arranco por una ventanita chica que estaba atrás de la casa.

El abuelo, arranco con lo puesto por el río Milluncucho, era de noche y paso escondido en medio del agua y los matorrales por varios días hasta que dejaron de buscarlo. Después volvió, donde la abuela, pero ya estaba enfermo le dio una neumonía fulminante y así murió mi abuelo, tratando de salvarse de los carabineros. ¡Cuánta gente murió en ese tiempo! (Luciano, 65 años).

La muerte de Doroteo Marcelo Blanco, no es mencionada en ninguno de los reportes oficiales de la Comisión Plebiscitaria, pues el deceso paso inadvertido y sus familiares directos prefirieron silenciar las causas de la muerte para evitar posteriores represalias.

El caso de Serapio Mazuelos, es más incierto pues los antecedentes proporcionados por Portocarrero, mencionan que Mazuelos, Pérez y Centellas fueron comisionados a la limpieza de los caminos de acceso a Putre y en tales circunstancias, son sacados del calabozo del pueblo y con la seria probabilidad de haber sido asesinados. Los descendientes de Serapio Mazuelos, declaran tener escasos recuerdos sobre este antepasado, pero a la vez, que fue un ciudadano peruano y que vino probablemente desde Arequipa a mediados del siglo XIX junto a otras familias. Sobre su muerte, agregan que murió en el tiempo de agitación política de 1926, no entregando mayores detalles de la causa del deceso. No obstante, en base a los testimonios entregados por los socoromeños, podemos plantear que estos tres plebiscitarios putreños, pudieron ser asesinados por los carabineros ó “marzorqueros de Putre” entre los cerros Anco Anco y Vilacollo, pues en esa zona:

Yendo por el camino de Aroma, hay un sector que se llama Vilacollo y cerca donde está la crucecita que es parte de la Virgen de Milagro, por ahí lo llevaban a los presos y les hacían cavar la tumba y después pum pum y eso me contó el abuelo Daniel, él me habló de esos tres

que murieron en el camino a Putre. Yo creo que ha muerto bastante en ese tiempo ¿Cuántos serán?, no sé (Félix, 68 años).

Cabe señalar que el “olvido” de los descendientes de Serapio Mazuelos se debe fundamentalmente a que su hijo Benedicto Mazuelos quien contaba con 25 años, se convirtió en colaborador de la causa chilena formando parte de un grupo de putreños y socoromeños que se dedicó a “cazar” a los “cholos” y “echárselos”⁴³⁹. En estas circunstancias es natural que existieran ciertos encubrimientos u olvidos entre sus descendientes, pero los antecedentes aportados por una de las nietas de Benedicto Mazuelos da cuenta que, este fue declarado culpable en ausencia y condenado a muerte por los tribunales de justicia del Perú, dada la gravedad de los delitos cometidos en contra de los ciudadanos proclives al Perú, lo que implica que Mazuelos junto a su padre fueron en sus inicios ciudadanos peruanos.

Respecto al destino de Bernardo Mamani Manlla y Salomón Humire, los entrevistados tienden a informar que “los peruanos se habrán ido al Perú”. En el caso de Lorenzo Humire tiene las mismas contradicciones pues las fuentes documentales lo dan por muerto y el entrevistado dice que “Lorenzo Humire Choque, era peruano y se fue al Perú. Ósea que se fue más o menos”. Este tipo de contradicciones se generan especialmente entre los descendientes de las víctimas que tienden a encubrir los hechos y a desplazar las verdaderas causas de los decesos para así facilitar su incorporación a la sociedad o atenuar las experiencias traumáticas mediante el olvido.

2.1.2. Serafín y Daniel Humire

Serafín Humire hijo de Don Pedro Humire y de doña Melchora Manlla y estuvo casado en primeras nupcias con Doña Cruz Carrasco. Humire provenía de una familia acomodada de Socoroma, lo que permitió que tuviera acceso a una serie de predios heredados de su padre, adquiriendo nuevas

⁴³⁹ Esta referencia a “perseguir” y “echárselos” tiene directa relación a persecución y muerte de los peruanos de Putre y Socoroma.

tierras en 1907 en Sora en los sectores de Vinto y Ancacollo, en 1908 agrega un nuevo predio en Vinto y 1911 adquiere un terreno en Murmuntane, según consta en el Archivo de Bienes Raíces⁴⁴⁰. Por lo tanto, los oficios que desarrolla Humire son los agrícolas y probablemente una ganadería de ovinos y equinos.

Al igual que, en los casos anteriores tuvo un reconocido favoritismo de la causa peruana, por lo que a fines de 1925 fue obligado a abandonar Socoroma, después de haberse refugiado en Vilacollo en el valle de Lluta, donde es encontrado por los carabineros, decidiendo entonces huir a Bolivia. Un testimonio relata la expulsión de Serafín Humire:

Serafín nunca quiso renunciar a su nacionalidad peruana, pues Socoroma y estos lados le pertenecían al Perú en su tiempo. Un día su casa apareció marcada con una cruz negra, entonces dijo:

¿Qué voy a hacer?, me voy entonces.

Tomo, tomo los burros y cargo las angarillas con los niños y voló en la noche a Bolivia. Se fue para Bolivia a un pueblo que se llama Río Blanco, cerca de la frontera con Chile y allí puso sus negocios, después se fue para La Paz, donde puso otro negocio grande y ahí fallece Serafín Humire en Bolivia (Felix, 68 años).

No obstante, el entrevistado asegura que el viaje de Serafín Humire a Bolivia y su posterior asentamiento en Río Blanco, se vio acompañado por la tragedia pues murieron sus hijas primero y los hijos después producto de la neumonía y más tarde la enfermedad se llevó a doña Cruza Carrasco en la ciudad de La Paz (Figura N° 35).

Años más tarde contrajo su segundo matrimonio con doña Adela Barrera, una ciudadana peruana, teniendo dos hijos, José y Félix Humire. Ambos hijos después tomaron la nacionalidad peruana y tuvieron su residencia en Lima y después en Estados Unidos, donde siguieron desarrollando el comercio e importación de bienes de consumo. Uno de los entrevistados

⁴⁴⁰ Bienes Raíces, Tomo 232, fj 21 y fj 61; tomo 234 1907, fj. 148; tomo 250, fj. 849.

agrega, que estos hijos de Serafín Humire ya están de muy avanzada edad y residen temporalmente en Lima y en New York donde tienen negocios bajo el nombre de Rio Blanco, el mismo de cuando arribo su papa a Bolivia, quien “les habrá dado una buena vida, su buena suerte”.

Debemos considerar que este testimonio es un ejemplo de la situación reinante en las vísperas del plebiscito que se estaba organizando, pues no solo fue expulsado Serafín Humire de Socoroma, pues a él se le suman otras familias como los: Manlla, Carrasco, Loredó, Sánchez, Humire, Limache, Álvarez, Jiménez, Sarzuri y Blanco, entre otros que se fueron y no volvieron a retornar a Socoroma.



Figura N°35: Salida a una jornada de trabajo en el pueblo de Belén, 1960.

Respecto a los bienes de Serafín Humire, estos fueron heredados a sus hijos mayores que no inmigraron con él a Bolivia. A sus hijos : Daniel, Antonio, Pastor, Lucila y América.

Daniel Humire estuvo casado con doña Jesusa Loredó Gómez, hija de Manuel Loredó. En tales circunstancias, Daniel Humire estuvo bastante familiarizado con las problemáticas y desencuentros políticos de comienzos

de siglo XX, lo cual sin duda debió influir en sus comportamientos posteriores, ya que los testimonios indican que tuvo un rol pasivo en la causa peruana y fue más tarde un proveedor de mercancías a los retenes de carabineros, por lo cual debemos suponer que al momento de producirse los periodos de mayor agitación política enarbolo la causa chilena ó al menos así lo expresa públicamente en Socoroma, ya sea por miedo u oportunismo. Un entrevistado nos dice que Daniel Humire en un día sin especificar, tuvo que huir por la ventana de la casa para salvar la vida, pues los carabineros vinieron a buscarlo en la noche. Ello tal vez, fue el detonante que llevo a Humire a adoptar la nacionalidad chilena. Otro testimonio sobre Daniel Humire expresa lo siguiente:

El abuelo Daniel no opuso resistencia y se quedo, su papá claro tuvo salir, pero él se quedo, era proveedor de los Carabineros, tenía que abastecer a Caquena, Putre, Parinacota con mercadería. En esos años no hay como ahora tenemos movilidad, todo a mulas nomás, todo a burros nomás cargando todas mercaderías. Mi abuelo, tienen una Panadería en Socoroma, panadería, yo alcance estar con ellos, haciendo pan, levantándome temprano a las tres de la mañana me sacaba el abuelo a buscar leña a los cerros. Y así me críe con ellos, de ahí me contaban todas estas historias que pasaban en el plebiscito (Pedro, 70 años).

La ambigüedad de Daniel Humire, se expreso además en la colaboración con los plebiscitarios peruanos, entregándoles refugio ó intercediendo por ellos antes las autoridades chilenas en momentos que muchos socoromeños se iban o desaparecían por los caminos del pueblo. Además, Daniel Humire debió vivir en un periodo donde las desconfianzas y los recelos eran permanentes por lo cual debió guardar ciertos silencios entorno a la violencia reinante, un testimonio señala sobre la época:

Eran gentes de acá mismo, pero eran otros trataban de peruanos, otros trababan que somos chilenos y andaban con bandera chilena y otros andaban bandera peruana, pero todos andaban en eso, pero la gente juzgaba mal a los peruanos, eran así como enemigos los trataban, pero también murieron una lástima, podridos murieron ellos también, pagaron también (Francisca, 89 años).

Tal como se ha señalado en los capítulos previos, los años 1925 y 1926, fueron marcadamente violentos, tanto por las expulsiones forzosas, los asesinatos, violaciones y desapariciones de la población masculina, en este contexto algunos de los deportados a las oficinas salitreras volvieron Socoroma a mediados del año 1926 y recurrieron a Daniel Humire para que intercediera en su favor y evitar así una segunda expulsión ó en su defecto su ejecución. Otro entrevistado dice:

Los huidos de la pampa salitrera habían estado escondidos en el Chatiza y en la noche volvieron al pueblo a pedirle ayuda al abuelo Daniel, para que conversara con la autoridades y los dejaran entrar al pueblo porque o si no lo mataban ahí mismo. En esos días estaba recorriendo el distrito Monseñor Edwards y el abuelo fue a darle alcance allá en el Cruz Vilque y pedirle por la vida de los socoromeños. El obispo le dijo:

¿Dónde están estos peruanos?

¡Acá están en el monte!

¡Que vengan para acá!

El abuelo, fue a buscarlos y el obispo le dijo:

¡Ustedes pueden quedarse, pero tienen que votar por Chile, sino a Daniel Humire le cortaremos la cabeza! (Pedro, 70 años).

Esta situación es la que quizás, llevo a algunos socoromeños a plantear que los Humire eran de doble cara, situación que debieron compartir otras familias del pueblo pues la necesidad de sobrevivir fue más importante que los colores nacionales, lo cual se acrecentó ante la evidente incapacidad del gobierno peruano en otorgar una defensa más eficaz y concreta ante la violencia reinante.

La figura de Monseñor Rafael Edwards Salas, Obispo y Vicario Castrense, junto a los capellanes militares, jugaron un rol importante en el proceso de intimidación y hostigamiento de los ciudadanos peruanos de la sierra de Tacna y Arica hasta la firma de Tratado de Lima en el año 1929. Situación que se expus en el VIII Congreso de Etnohistoria realizado en la ciudad de Sucre en el año 2011, pero observada por el historiador chileno,

Sergio González, señalando que Monseñor Edwards se retiró de Chile y en particular de las provincias en litigio en el año 1911, desestimando así la veracidad del testimonio. Sin embargo, la versión de González no coincide con la versión documental de Monseñor Renato Hasche (1997), pues Edwards, en el año 1923 realizó una visita canónica a la provincia de Tacna y; en 1924 estableció las jurisdicciones eclesiásticas de las parroquias de Tacna y Arica. Ejerciendo además, el título de “Vicario General Castrense de Arica entre 1915 a 1930” (Hasche 1997: 185)⁴⁴¹.

El viaje que efectuaban los plebiscitarios peruanos al Perú, era realizado por el antiguo Camino Real de la Plata, por el sector de Tarata al oriente de Socoroma para luego dirigirse al valle de Lluta por pampa Campanani y finalmente la ciudad de Arica; el otro camino era peatonal y salía desde Casiñuve con dirección a Lluta; y finalmente se podían dirigir por el camino que pasa por Putre y en dirección al pueblo de Cosapa ó Charaña en la frontera boliviana. Un cuarto camino y de más fácil acceso al Perú salía de Putre y pasaba por la Azufrera del Volcán Tacora en dirección al pueblo de Tarata, pero debía atravesar por varios retenes de Carabineros lo cual hacía del viaje un constante peligro, ya que Tarata para entonces sigue ocupado por Chile. Es por ello, que la vía de escape de Serafín Humire y otros plebiscitarios era por Bolivia, sin embargo esta ruta no estuvo exenta de peligros, pues en ocasiones los plebiscitarios peruanos eran asesinados por las patrullas de Carabineros ó por los Mazorqueros que se desplazaban desde Putre hacia las rutas a Bolivia o bien provenían de los centros mineros de Tacora ó Choquelimpie.

Respecto a lo descrito, por Pio Max Medina (1995), como ejemplo de estas inseguridades y acusa directamente a Carabineros en su texto “La controversia peruano – chilena: el laudo” del asesinato de dos indígenas el 17 de Marzo de 1925, hecho que fue reportado por los Carabineros Bolivianos a La Paz:

⁴⁴¹ Hasche, R. (1997). “*La iglesia en la historia de Arica*”. Arica: Herco Editores.

Charaña, 2 de Abril de 1925.

Señor ministro de gobierno, La Paz:

“Se presentó a esta policía el indígena Marcelino Cutipa, a poner conocimiento que dos indígenas que corresponden a los nombres de Rufino Casca y Nicolás Torres, han sido victimados a bala por los carabineros chilenos a dos kilómetros de la frontera en el territorio chileno; mande tres parejas para constatar el crimen, quienes informan que día 17 de Marzo último oyó una pastora tiros de Mauser, que cree que ellos han sido muertos. Además que las víctimas son peruanos de la comunidad Estique. No se puede recoger los cadáveres por estar en descomposición y en territorio chileno. Se encuentran vagando acémilas de las víctimas. Ruégale tomar debida nota de los atentados que a diario cometen los carabineros chilenos. Astorga, Comandante de Carabineros” (Medina 1925: 130)⁴⁴².

Dada estas condiciones de inseguridad por la violencia reinante, es posible que muchos de los desplazamientos de los plebiscitarios peruanos que abandonaron la 4ª Subdelegación, haya sido de noche o al amanecer de manera de evitar el contacto con las patrullas de carabineros ó con los propios mazorqueros.

Daniel Humire no fue expulsado a las pampas salitreras en 1925, pero en 1949 Humire sufrió los mismos oprobios de la expulsión de Socoroma y el cautiverio, pues fue víctima de la dictación de la “ley maldita”, ya que al renunciar al partido radical y firmar por el partido socialista, fue capturado y confinado al campo de prisioneros políticos del puerto de Pisagua, ubicado en el litoral de la pampa salitrera. El retorno de Humire a Socoroma solo ocurrió en 1951. Años más tarde Daniel Humire, sería expulsado nuevamente por los propios vecinos de Socoroma a causa de su actitud altanera y abusiva con los vecinos más empobrecidos del pueblo, no volviendo jamás a residir en Socoroma.

2.1.3. Otros Humire: Doroteo, José Mariano, Pedro, y Fausto.

Los datos etnográficos identifican a Doroteo Humire como fabriquero de la Iglesia de Socoroma al momento de desarrollarse la guerra del Pacífico,

⁴⁴² Medina, P. (1925). “La controversia peruano – chilena: el laudo”. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

pues este hecho coincide con la reconstrucción del templo de San Francisco de Asís, pues fue destruida por los terremotos sucesivos de 1868 y 1877 (Figura N° 36). Doroteo Humire nació en 1828, siendo hijo de Antonio Humire Gobernador del Distrito de Socoroma y quien tuvo por hermano a Don Pedro Humire, quien en el año de 1824, ejerce el rol de Alférez de la Virgen del Rosario, dio por limosna y devoción “a nuestra señora un resplandor de plata con sus quince estrellas todo de plata maciza” (Chacama 1992).



Figura N° 36: San Francisco y Virgen del Rosario en procesión.

Doroteo Humire al momento de producirse la caída de Arica tenía la edad de 52 años de edad y estaba casado con Doña Felipa Flores, sus hijos fueron Felix, José Mariano, Serafin, Pedro, Melchora y Lorenzo Humire, además de otras tres hijas. En su rol de fabriquero de la iglesia dirigió su restauración junto a maestros canteros venidos de La Paz y Arequipa, edificando con ello un templo de un estilo neo-clásico republicano peruano, abandonando el estilo barroco andino que poseía el templo de Socoroma antes de 1868.

Esta rama de la familia Humire estuvo fuertemente vinculada con la administración republicana y con la iglesia católica, generando especiales

vínculos con el Obispado de Arequipa. En este contexto la dirección de la reconstrucción de la iglesia, vino a consolidar el prestigio de la familia Humire en el pueblo y reforzar además los vínculos políticos y religiosos. Debemos considerar que debió ser Doroteo Humire en su calidad de autoridad religiosa y probablemente también política, a quien le correspondió recolectar los cupos de guerra en Socoroma en los meses de Junio y Julio de 1880, ya sea para los “Cazadores de Atacama” ó para el regimiento “Lautaro”.

Considerando los avances y logros de la reconstrucción de la iglesia, sus descendientes contemporáneos recurren a estas memorias para reclamar sus derechos y hacer valer su posición en determinados conflictos en la comunidad, lo cual viene a avalar la importancia de la memoria en Socoroma, pues esta sigue siendo un instrumento eficaz de prestigio (Figura N° 37).

Desconocemos la fecha de deceso de Doroteo Humire, pero ocurrió antes de 1908, periodo en el cual sus hijos José Mariano, Serafin y Pedro Humire adquieren notoriedad por sus vinculaciones con la causa peruana y con los conflictos que se generaron desde el año 1907 en adelante. En el caso de José Mariano Humire, tuvo por hija a Susana Humire y Perfecta Humire, teniendo un rol más bien secundario, ya que los testimonios dicen que fue una persona que no “opuso tanta resistencia en el tiempo plebiscitario como su hermano Pedro”. Lo anterior, indica que José Mariano Humire, en sus inicios fue partidario de la causa peruana al igual que Pedro Humire, sin embargo, desconocemos los hechos que rodearon su cambio de parecer, pero es probable que haya cambiado de idea ya sea por temor ó por ciertas dadas, en este contexto, los descendientes de los plebiscitarios peruanos acusan a los Humire de ser gente “doble cara”, lo que podría indicar que buscaron y apoyaron ambas causas nacionales, llevando a José Mariano a aceptar la nacionalidad chilena ó cuando menos fue más tolerante con la ocupación y evitando participar en el conflicto de los años posteriores. No obstante, a estas declaraciones, los socoromeños también lo catalogan como un “hombre justo”, que intercedía por los plebiscitarios peruanos y en especial por sus

viudas ante los abusos que se producían al estar desaparecido o muerto el cónyuge.

El caso de Pedro Humire, fue distinto pues en 1906 se desempeña como fabriquero de la Iglesia de Socoroma, cargo que ya había asumido desde 1890 de acuerdo a los antecedentes aportados por Chacama (1992). Es en el año de 1906, que se ve inmerso en un conflicto judicial y político debido a la entrega de unas pinturas coloniales de la Iglesia al gobernador de Arica, hecho que es denunciado por el mismo fabriquero al cura párroco del curato de Belén, Vitaliano Berroa.

Los hechos se originaron el 19 de Octubre de 1906 durante la visita inspectiva, a las subdelegaciones rurales que se hallaba realizando el gobernador Luis Arteaga. En su paso por el pueblo de Socoroma, Arteaga y su comitiva visitaron el templo principal cuya veneración está dirigida a San Francisco y un templo antiguo que tenía por advocación a Santa Lucía. De acuerdo al testimonio y declaración del mencionado gobernador, fue el fabriquero Pedro Humire, quien lo invitó a recorrer ambos templos y que en el templo de Santa Lucía, que por entonces estaba medio destruido ó en su defecto con un uso poco frecuente y poseía unos cuadros de pintura viejos y descascarados por la acción del tiempo, además de otros objetos que no eran de utilidad para el uso religioso. Es en tales circunstancias que haya una tela o lienzo adherida a una caña, que admiró y que le fue obsequiada por “don Pedro Humire y los demás vecinos que me rogaron que lo llevase como recuerdo” (Berroa 1908:2)⁴⁴³. El gobernador en su declaración judicial acusa que:

⁴⁴³ Berroa y Bermedo, V. (1908). “*Los cuadros de Socoroma: El juicio que por calumnia ha seguido el gobernador sr. Dn. Luis Arteaga*”. Arica: Imprenta el Morro de Arica.



Figura N° 37: Pueblo e Iglesia de Socoroma en a mediados del siglo XX.

Rechace el obsequio manifestándoles francamente que yo creía que la tela era de algún mérito artístico realizado por su antigüedad. Insistieron ellos, observándome que para los fieles del pueblo no tenía valor alguno, como lo probaba el hecho del sitio donde se hallaba, y que concluiría por destruirse o desaparecer. Acepté entonces, á condición de que en retorno recibiera la iglesia parroquial de Socoroma una imagen nueva de su patrona, la Virgen del Rosario, que yo adquiriría en Tacna. Así quedo convenido (Berroa 1908:2-3).

A su retorno a la ciudad de Arica, Arteaga encargo la imagen de la virgen del Rosario a Tacna y emitió un cheque por 100 pesos chilenos a Pedro Humire, quien debía realizar reparaciones a la iglesia parroquial y plaza del pueblo. No obstante, meses después el mismo Fabriquero se comunico con el cura interino de Belén, informándole que el gobernador había retirado de la iglesia dos pinturas, La Inmaculada Concepción y el Cristo Crucificado. Meses más tarde es informado el sacerdote Vitaliano Berroa y Bermedo por el propio Pedro Humire a fines de 1907. La reacción del sacerdote, fue solicitar mediante una carta con fecha de 25 de Junio de 1908, la devolución de ambas pinturas, cuyas palabras de Berroa, dicen “me dirijo a usted suplicándole se digne a ordenar que sean devueltos dichos lienzos para reponerlos en el lugar

conveniente” (Berroa 1908:4). Un de las pinturas tienen las siguientes características de acuerdo al tasador contratado en el juicio (Figura N° 38):

Es al oleo, no es copia y menos original de un maestro de renombre, ni pertenece a ninguna escuela definida: para mi es el traslado al lienzo de alguna imagen de bulto, traído por algún sacerdote o colono por devoción o en recuerdo de su lugar en la época del coloniaje. Me hace suponer sea tomada la figura principal de una estatua vestida con genero, la disposición del manto, que no es natural, que afea el conjunto de la obra y que la conservaría el artista, no por un capricho impropio del que ha revelado el mejor gusto en la concepción y ejecución del todo el grupo, sino por obediencia al deseo que el interesado manifestará de poseer un fiel parecido al objeto que destina su recuerdo.

Se encuentra la pintura algo deteriorada, pero no tanto para que haga necesario un retoque general, lo que haría perder su mérito de antigüedad y tal vez artístico, bastando con cubrir algunas partes en el campo del cuadro, fuera del principal que está intacto, para que quede restaurado.

El cuadro es un lienzo de más o menos 1,40 x 1,00 metros. En la sección del medio, se encuentra una imagen de la Virgen de cuerpo entero parado sobre un pedestal figurando la tierra con algunos ángeles y teniendo a sus pies a la luna y a una serpiente. En los ángulos del cuadro se encuentran pintadas alegorías sobre los meritos místicos de María, como son fuente inagotable de fe y de gracia, amparo de los necesitados, fortaleza de los débiles, etc.

El conjunto de la imagen y emblemas que la rodean hacen al cuadro muy apreciable para un templo en donde se reúnen fieles sencillos, como ser jente del campo que tanto necesitan de enseñanza perceptibles a los sentidos; por lo que hace muy digno hasta figurar una iglesia de ciudad, es la actitud de la imagen que se muestra en el arrobamiento propio de la contemplación, revestida de las más sublime humildad, aunque parece en ese momento que es objeto de una mística ovación.

Sobre su antigüedad, careciendo de firma y fecha del cuadro, nada puedo decir sino hipotéticamente; pero por estar en trajes galoneados, corresponde a una época muy remota, porque en el siglo XV y XVI acostumbraron los pintores a poner adornos metálicos a los trajes de las imágenes que destinaban culto. No contento con este motivo de presunción, me acerque al señor Vicario para que me procurara los inventarios de los objetos pertenecientes a la parroquia de Socoroma y en ellos figura desde el primero de fecha de 1650 más o menos (Berroa 1908:52-53).

La segunda pintura es una representación del Crucificado, cuya imagen da cuenta del martirio en el monte del Carmelo y sus dimensiones son más

pequeñas pero reflejan el arte y estilo cusqueño, ambas pinturas fueron tasadas en 300 pesos de oro en la época. El tema central de esta controversia jurídica fue la acusación de calumnia que levanto el gobernador Arteaga en contra del sacerdote Vitaliano Berroa y teniendo como protagonista de la misma a Pedro Humire, quien declaro a favor del gobernador en público y en privado manifestó su apoyo al sacerdote, en ambas declaraciones distintos testigos verificaron las versiones encontradas del Fabriquero. Las contradicciones de Humire respondieron al sencillo hecho que no se podían ir en contradicción del gobernador del Departamento de Arica y mucho menos poner en riesgo su integridad física o la de su familia, como también pudiese recaer la sospecha que hubo un cierto lucro de parte de Humire en el hecho⁴⁴⁴. En este sentido la denuncia del sacerdote es clara, pues afirma que el fabriquero fue presionado para entregar la pintura y más tarde coaccionado para entregar una declaración favorable a Arteaga (Berroa 1908)⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Berroa, sostiene en el Juicio sobre la coacción que sufrió el Fabriquero de la siguiente forma “Con análogo raciocinio al del sr. Ministro sentenciador y tal vez con más lógica, voy a probar que la frase se mandado a retirar dos lienzos. importa la comisión del delito robo. Si consideramos las circunstancias que se relacionan en autos, de que era el Gobernador del departamento, acompañado del Jefe de la Policía del mismo, y quien sabe también de uno ó dos guardianes y del subdelegado del lugar, los que se presentaron ante un habitante humilde y tímido de esas serranias, es natural suponer, que en la adquisición de lienzo hubo violencia en la persona, y por consiguiente el delito de robo y no de hurto. Otro argumento voy á formular, con más lógica que el Sr. Ministro, de que esas palabras importan la comisión del delito en engaño. La secuela del juicio nos da a conocer que el Sr. Gobernador solo aceptó el obsequio, á trueque de que le fabriquero Humire recibiera una imagen del Rosario, y junto a ella, se le envió a Humire cien pesos, que aunque afirma eran fondos fiscales, destinados á la iglesia y jardines públicos de Socoroma, no se puede saber, por que se mando esa suma a una persona que no era autoridad administrativa. Esto supuesto, en el canje perfeccionado entre el Gobernador y el fabriquero hay engaño, por que una simple oleografía y cien pesos no puede ser el valor de un lienzo artístico y antiquísimo, que se guardaba en una iglesia. I no se diga, que esa iglesia estaba abandonada, pues más de dos testigos afirman que tenia su mayordomo o cuidante, y que tenia cerradura más o menos segura, y que el lienzo, no por haberse encontrado enrollado en una caña, no servia para el culto, porque esa es la manera de conservar esas telas en la sierra, librándolas del polvo y del clima. Como se ve ltmo. Sr., las palabras de mi oficio podrían importar los delitos de hurto, robo, engaño y en fin, todos los delitos inimaginables, escritos en el Código Penal y los que están por escribirse” (Berroa y Bermedo 1908:25).

⁴⁴⁵ En una primera instancia la sentencia impuesta a Berroa y Bermedo fue: “1º la denuncia de Berroa; 2º afirmación de calumnia escrita y publica; 3º falsa acusación de hurto; 4º calumnia en base al artículo 412 del código penal; 5º calumnia pues fue una adquisición; 6º testigos favorecen a gobernador; 7º testigos afirma abandono de la iglesia hace 25 y mas años; 8º herencia de la pintura obsequiada; 9º el recibo de dinero; 10º testigos niegan a Berroa; 11º gravedad de la calumnia. Delincuente; 12º imputación de delito por calumnia; 13º art. 422 código penal establece el delito; 14º tasación de las telas; 15º “que en vista de lo expuesto en los documentos que anteceden, don J. Vitaliano Berroa debe ser castigado con las penas de reclusión menor en su grado mínimo y multa de ciento a trescientos pesos en cumplimiento de lo que establece el código 414, número 2 del código penal.

El pleito ganado en segunda instancia por el sacerdote peruano, no implicó la devolución de las pinturas, pues la materia juicio era el delito de calumnias al gobernador. No obstante, este hecho generó un aprendizaje que Humire no desdeñara, pues a partir del año 1911 hasta 1918, se verá implicado en un conflicto más complejo, ya que para esa fecha los sacerdotes peruanos han sido expulsados del territorio y los fabriqueros se convierten en los administradores de las fábricas en pleno derecho, desconociendo los nombramientos de los capellanes militares como interlocutores válidos de la iglesia católica, aduciendo una dependencia eclesiástica con el Obispado de Arequipa y no con los capellanes militares de Iquique. Esto traerá consigo un conflicto por el control de las chafalonías de las iglesias, como también de los cálices y las alhajas de los santos patronos que están a resguardo de los fabriqueros, tal como sale expresado en los antecedentes aportados por Tudela (1994) y Díaz (2006)⁴⁴⁶.

Los antecedentes documentales han evidenciado una fuerte presión de parte de las autoridades religiosas y políticas de Chile, para que tanto Pedro Humire y Antonio Mollo, de Socoroma y Putre respectivamente entregaran los objetos de culto y las llaves de los templos a los subdelegados ó a los profesores chilenos que se estaban instalando en las comunidades. Es posible que con estas instrucciones emanadas desde la administración, el temor de perder los bienes de la iglesia, se debió al afloramiento de huellas mnémicas que los llevaron a recordar como en 1833 los objetos de valor fueron enviados a Lima por requerimiento del Estado peruano, Juan Chacama (1992), señaló al respecto: “Los mayordomos y el cura acordaron dejar la vieja capilla de Santa Lucía como Iglesia común, adornándola con objetos de plata que luego serían llevados a Lima para sumarlos a las arcas del nuevo Estado peruano,

Por tanto y visto lo que disponen los artículos 484, 437, 509 y 532 del Código de Procesamiento Penal, y 61 número 4º y 67 del Código Penal, condeno al cura y Vicario de Arica, don Vitaliano Berroa, a cien días de reclusión y a pagar trescientos pesos de multa a beneficio municipal dentro de cinco días, con costas. Anótese – Gustavo Sepúlveda – Jovino Troncoso – Secretario”.

⁴⁴⁶ Ver capítulo IV, punto 2.5.2.

consignando en el libro de la fabrica una bella expresión: “se los llevo la patria” (Chacama 1992:10)⁴⁴⁷.



Figura N° 38: Inmaculada Concepción, Replica de Familia Choque-Manzano.

Ante tales temores del pasado como también de los conflictos entre los socoromeños y la nueva administración estatal, los socoromeños y en particular el fabriquero Pedro Humire procedió a ocultar las chafalonías y negárselas a las autoridades chilenas.

Siguiendo idéntico camino que Pedro Humire, el Fabriquero Manuel Loredó en el año 1925, hizo entrega de los bienes de culto religioso a los mayordomos, siendo una práctica que se ha extendido en el tiempo, pues la

⁴⁴⁷ Chacama, J.; Espinosa, G.; Arévalo, P. (1992). “El arte mural en las iglesias coloniales de la Primera Región y la tradición pictórica andina en el extremo norte de Chile”. Documento de Trabajo 6, Universidad de Tarapacá.

entrega es temporal, pues dura mientras el mayordomo este de servicio para luego entregarla al mayordomo entrante en un acto solemne y público. Tal como se declara en el testimonio la práctica de entregar los bienes a los mayordomos, que luego son guardados en casas de ellos, esto no se evidencia en otros pueblos de la sierra de Arica, lo cual podría indicar los permanentes temores de parte del fabriquero con las autoridades chilenas, así también indican un distanciamiento respecto a la administración chilena y una apropiación plena de la identidad nacional de Perú. Considero que el punto de inflexión determinante en las dudas que pudieron surgir en Pedro Humire y Manuel Loredo, estuvieron asociados al conflicto religioso que se desencadenó en 1906 con el posterior juicio de 1908 y la expulsión de los curas peruanos en 1910, siendo una de las causas, la actitud desafiante de ellos en el litigio por las pinturas de Socoroma entre otros más ya descritos en el capítulo IV y V, por lo tanto las actitudes de Loredo y Mollo solo respondían a los viejos lazos emocionales, religiosos y políticos que se establecieron a lo largo del siglo XIX, convirtiéndose entonces los fabriqueros en los interlocutores de la causa peruana en Socoroma y los demás pueblos de la sierra de Arica.

Pedro Humire fallece después del Tratado de Lima en la más absoluta pobreza, pues un testigo nos dice que, para comer esta persona recogía los huesos de la basura, siendo tanta su precariedad, que no puede sepultar a su esposa Felipa Vásquez que fallece en el valle de Lluta en el sector de Vinto y solo por la caridad de don Nemesio Loredo es sepultada en Sora, después que Loredo realizará una colecta de cajones para el ataúd, desconociéndose hasta la fecha el sitio específico donde fue sepultada la señora Felipa Vásquez. Los últimos días de Pedro Humire son recordados por uno de los entrevistados:

En el plebiscito era el hombre fuerte con Antonio Mollo, era el hombre que roncaba en el pueblo de Socoroma, muere triste y pobre, después de tener tanto. Ellos roncaban, que paso que se vino abajo. Ó bien se vino abajo el árbol o vino a desterrar a la señora a Sora (Félix, 68 años).

Debemos recordar que en la década de 1910, Pedro Humire es fabriquero de la iglesia de Socoroma y por lo tanto, debió tener una cantidad de

propiedades que le habría permitido tener una apropiada vida, por lo cual podemos pensar que la pobreza y ruina en la que se vio implicado al momento de fallecer pudo originarse en el despojo que sufrió de sus bienes a partir de la campaña plebiscitaria. En este sentido, es necesario precisar que la herencia que detento su hijo Fausto fue gracias al testamento dejado por doña Perfecta Humire, hermana de Pedro quien falleció sin hijos, dejando sus bienes a Fausto Humire. Este adquirió cierta notoriedad en el imaginario colectivo de Socoroma, pues se le acusa de vender los bienes de la iglesia a la casa Canepa en Arica, pues trajo desde la iglesia de Socoroma “ocho cargas de plata afirmando que sería para guardar la cosas y también para comprar la calamina para techar la iglesia. De ahí peleaban con mi abuelo en Molinos y a mi abuelo le decían ¡Vende Cristo!”. La residencia de este peruano estaba en Epispacha al sur de Sureste de Socoroma, se le reconoce además como un activo defensor del Perú, que probablemente debió huir y luego volver una vez que se firmase el Tratado de Lima en el año 1929. Es por ello, que Fausto Humire se le recuerda como un “cholo”, que era muy “gallo” y “choro”, que nunca quiso aceptar la nacionalidad chilena y que falleció en la década de 1980 como peruano en Socoroma.

2.1.4. Manuel Loredo

En el trabajo de campo realizado fue posible identificar tres entrevistados que descienden directa o indirectamente de Manuel Loredo (Figura N° 39). Este ciudadano peruano nació en el año 1855 en Socoroma, hijo natural de Doña María Loredo. El 13 de Octubre de 1924 se caso con doña Guillermina Gómez Vilca de nacionalidad peruana, hija de Don Leonardo Gómez y doña María Vilca. Tuvo una hija legítima llamada Jesusa Loredo Gómez y un hijo ilegítimo concebido con doña María Gutiérrez, bautizado como Doroteo Gutiérrez, ambos nacidos a fines de la década de 1890 en Socoroma.



Figura N° 39: Nativo Manuel Loredo junto a Delegación peruana en la sierra de Arica (Belén), 1925.

Manuel Loredo en el año 1925, tenía una edad aproximada de 35 años, recibiendo su educación primaria en la escuela parroquial de Socoroma bajo la administración Peruana, teniendo derecho de ejercer el sufragio en el plebiscito que se realizaría en 1926. Asimismo, Loredo fue sindicado como un partidario de la causa peruana, motivando que fuera vigilado por los carabineros y los “espías” existentes en Socoroma, no obstante su rol en la campaña plebiscitaria fue más bien secundaria, pues no pertenecía a las familias acomodadas del pueblo, sino más bien pertenecía a un grupo intermedio. Esta presunción se sustenta en el hecho que para 1866⁴⁴⁸, en Socoroma la familia Loredo es numéricamente pequeña, donde los exponentes masculinos son Simón Loredo de 16 años, Marcelo Loredo de 2 años, Mario Loredo de pocos meses, Marcos Loredo de 20 años y Manuel Loredo de 36 años⁴⁴⁹. Además, en este mismo censo se menciona que Petrona Loredo, posee la edad de 60 años, en base a esto podríamos sugerir que los Loredo

⁴⁴⁸ Ruz, R.; Díaz, A.; Galdámez, L. (2008). *“Población andina de las provincias de Arica y Tarapacá. El censo inédito de 1866”*. Arica: Universidad de Tarapacá.

⁴⁴⁹ La revisita a los Altos de Arica practicada en 1773 no consigna a ningún individuo de apellido Loredo o Larero.

son una familia forastera venida probablemente de Arequipa y poseyendo además una extensión familiar femenina.

Considerando estos elementos, podemos sugerir que Manuel Loredó, el plebiscitario es nieto del Loredó que fue censado en 1866. En este contexto, para el año 1925, la familia Loredó estaba sindicada como “auténticos peruanos”, por ese motivo parte de esta familia tuvo que huir en 1926 con dirección a Bolivia y luego al Perú. Uno de los testimonios expresa las desventuras de Manuel Loredó y doña Guillermina Gómez:

Al abuelo Manuel le toman los carabineros y le dicen:

¡Documento, documento!

No hay documento.

Entonces los carabineros le dicen, ya preso se lo llevan al abuelo Manuel, pero él les dice que tiene los papeles en Coca en el sector de abajo del pueblo. En ese entonces, mi abuela que le daba pensión a los carabineros, sin saber las cosas, le avisaron en el pueblo y la veterana a pie salió corriendo todo ese trayecto llorando hasta Coca y es como dos horas para abajo y llego.

La abuela, esta gritando y llorando.

¿Quién esa señora que llora ahí al frente? Pregunto el oficial.

¡Ella es la “señora que nos da la pensión”!, respondieron los otros carabineros y ahí depusieron las armas, sino lo fusilaban al abuelo ahí en Coca. Y llega, la abuela subió donde estaba su esposo, allá arriba en la cumbre, en un peñasco grande. El abuelo, no tenía documentos, era bien inteligente pues con unas pitas amarradas aún cajón de manzana, tenía puros diarios y nada de documentos (Félix, 68 años).

Las autoridades chilenas consideraban a Manuel Loredó un activista peruano y además al momento de su detención no poseía el equivalente a cedula de identidad chilena ni la autorización para desplazarse en el pueblo y sus alrededores, pues debemos recordar que para la época todos los ciudadanos y vecinos de Socoroma deben tener un documento escrito que autoriza el desplazamiento a las zonas de cultivo ó pueblos y en el caso de Socoroma, este tema adquiere mayor relevancia pues de ahí salen los caminos con destino a Putre, el valle de Lluta y los pueblos ubicados al sur

este. La obligatoriedad de poseer documento de identidad, fue necesario para la adscripción a la nacionalidad chilena y por lo tanto un instrumento exigido para poner en evidencia a los elementos peruanos. En este contexto, la mención de Loredo de tener los documentos en la casita que posee en el sector de Coca, responde más bien a una estrategia para intentar huir de sus captores ó bien la parte final del relato es la elaboración dramatizada de uno de sus nietos, cuya finalidad es encubrir el rol de colaboración ó servicio que presto doña Guillermina Gómez al entregarles pensión a los carabineros (Figura N° 40). No obstante, Loredo fue expulsado de Socoroma, volviendo meses después de la declaración de impracticabilidad del plebiscito de Tacna y Arica.

Sin embargo, en la víspera de la captura y expulsión de Manuel Loredo se procedió a entregar los bienes religiosos a la comunidad para su cuidado, pues existía el temor, de que las chafalonías fueran robadas por los chilenos ó por los agentes peruanos que estaban retirándose al Perú:

En ese tiempo la cosa estaba grave, las chafalonías, el cáliz, las joyas de todos los santos estaban en la fabrica a cargo del abuelo Manuel, pero los chilenos querían quitarle las cosas, por eso el abuelo llamo a todos los mayordomos de la iglesia: San Francisco, Rosario, Crucificado, Carmen, Candelaria y Lucia, y les fue entregando uno por uno los cargos de cada santo, todos les entrego inclusive los terrenos, para que lo cuidaran por si venían los carabineros o los curas, por eso hasta el día de hoy están repartidos las cosas de los santos, en otros pueblos no es así (Félix, 68 años).

Otro testimonio expresa de manera similar su testimonio:

El Fabriquero era el que guardaba todas las chafalonías dice, ningún mayordomo podía guardar, el nomás era el hombre de confianza, guardaba todo. Y llega el plebiscito, van a saquear, van a saquear y como él era peruano, entonces tomaron con los mayordomos el acuerdo, ya tú te haces cargo de San Francisco, yo voy a ser de rosario y guarda, guarda en sus casa y ya reparte todo (Mario, 87 años).

Manuel Loredo a diferencia de Lorenzo Humire logro sobrevivir a este periodo de violencia y falleció de avanzada edad en la década de 1950 a la edad de 98 años.



Figura N° 40: Mario Choque, Nieto de Manuel Loredo.

2.1.5. José y Felipa Choque

Los hermanos Felipa, José e Isidora Choque Fernández, nacieron en 1901, 1903 y 1905 respectivamente, siendo inscritos en el registro parroquial de Belén por sus padres Santiago Diego Choque y Dolores Fernández Cáceres. Los descendientes de Felipa Choque informan que su padre, llegó a temprana edad desde Mollebamba (Provincia Pacajes, Bolivia) en la segunda mitad del siglo XIX. Señalan también que descienden de Mario Choque, indio forastero que estaba vecindado en Socoroma desde 1854. Respecto a Dolores Fernández, indican que provino de Arequipa a muy temprana edad, y en 1866 solo tenía 2 años de edad. Un indicio de este posible origen se evidencia en la existencia de dos generaciones consecutivas de Choque, que descienden de Felipa Choque, y que llevan por nombre Mario, pudiendo ser un patrón recurrente entre las familias andinas, pues el caso

Humire presenta idénticas características. Los antecedentes aportados por sus descendientes expresan que:

La abuelita era de Arequipa, se llamaba Dolores Fernández, se vino para acá en el tiempo del Perú cuando están edificando la iglesia, entonces se caso con un boliviano que se llamaba Santiago Diego Choque de Mollebamba. Se casaron y de ahí mi mamá lleva Felipa Choque Fernández, después la otra se llamaba Isidora Choque Fernandez y después José Choque Fernández, tuvieron tres hijos (Mario, 87 años).

No hay abundancia de datos respecto a la historia familiar de la descendencia de Santiago Diego Choque, pero sí está claro que falleció en una fecha anterior a 1920 al igual que su hija Isidora Choque, siendo probablemente por terciana ó una enfermedad broncopulmonar, que para ese periodo causaban estragos en las familias socoromeñas y en especial a quienes bajaban por trabajo al valle de Lluta. En el año 1925, Felipa y José tenían 24 y 22 años de edad, estando Felipa Choque casada con el ciudadano peruano Demetrio Huanca, este matrimonio se realiza en 1918, del cual nacen dos hijas, Valeria e Isabel Huanca Choque, infortunadamente la menor fallece cuando tiene aproximadamente dos años. La causa de muerte de Demetrio Huanca fue la terciana, según los testimonios de sus descendientes.

Tanto por los orígenes y los vínculos con las familias peruanas, en la familia Choque optaron tempranamente por la causa peruana y en este contexto José Choque fue capturado y deportado a las pampas salitreras. Respecto a este tema uno de los hijos de Felipa Choque comenta sobre los sucesos que afectaron a su tío José Choque en 1925, así:

En el año 1925, lo que pasó el plebiscito, estaban arreando la gente para el sur o para las pampas. Mi mamá me contó que era el viernes 20 de marzo de 1925, entonces, ¡puta...! Dice que llegaron los carabineros en la mañana allá abajo en la plaza y colocaron guardias en todas las salidas del pueblo, ¡nadie se podía ir! Mi tío José Choque estaba medio enfermo en ese tiempo. Entonces, los llamaron con engaño:

¡Va a ver una reunión en Putre!

Ya, en el cuartel se reunieron todos hombres y mujeres. ¿Qué paso?
A las mujeres les dijeron:

¡Ven con animal para sus maridos porque nos vamos a ir para Putre!

¡Putá! Mi tío José Choque dijo:

¡Cómo voy a ir enfermo!

Así que mi mamá le acompañó y arrendó unos animales. Fue acompañando hasta Putre, pero allá les dijeron que tenían que ir para Puquios pues tomarían un tren para Arica, los estaban mandando para las pampas. Entonces allá en Putre, mi mamá encontró a un amigo suyo un tal Julio Loayza y le dijo:

¡Mi hermano va medio enfermo! ¿Qué voy hacer?

¡Le recomiendo!

Así se fue mi tío para no volver más, allá murió en la pampa (Aparicio, 89 años).

Se ha comentado en párrafos previos que José Choque al igual que otros ciudadanos tenía nacionalidad peruana, ello producto de los lazos afectivos maternos como por los sentimientos de identidad nacional que predominaron en parte importante de la población socoromeña. No obstante, a su identificación nacional, ocurrida su muerte en 1925, a fines del mismo año los parientes de Santiago Diego Choque, arribaron a Socoroma, solicitando a Felipa Choque que emigre a Mollebamba, donde tendría acceso a tierras para el cultivo de papas y habas, invitación que doña Felipa desestima, ya sea porque vivió en Socoroma desde su infancia ó por lazos afectivos que la unen a Demesio Huanca y los eventuales derechos que le corresponderían por su difunto cónyuge. Se debe considerar que para este periodo de violencia la acción de los carabineros no solo afectó a los ciudadanos peruanos, sino que además a todo ciudadano extranjero que simpatizara con la causa peruana. Ejemplo de esta sensación de violencia la podemos encontrar con la denuncia que se estampó por el secuestro y muerte de Boliviano Juan González, el reporte de la Delegación Peruana dice al respecto:

“El Ciudadano boliviano que simpatiza con la causa del Perú, fue sacado de una granja en el valle de Azapa, por Tomas Córdova y Santiago Bavestrello, quienes después de maltratarlo cruelmente, lo

condujeron a un automóvil ocupado por Jorge Silva y Álvaro Oliva. Se ignora el paradero de González desde la fecha de este suceso” (Ministerio de relaciones exteriores del Perú 1927: 131).

Tras la muerte de José Choque y su esposo Demetrio Huanca, Felipa se convierte en la regadora de Daniel Humire y otros vecinos con mayores recursos, esto debido a las escasas tierras que heredó de su padre en el sector de Manqharuma. En tales circunstancias las condiciones de vulnerabilidad social y política, que tuvo Felipa Choque y otras mujeres de peruanos o bolivianos que habían enviudado o tenían hijos naturales era generalizada. Es por ello, que estas mujeres sufrieron una serie de abusos laborales y políticos de parte de los carabineros y los socoromeños que adoptaron la causa chilena. Los testimonios existentes sobre el tema son variados y se expresan en el “aprovechamiento” o explotación de las mujeres y sus hijos con horas excesivas de trabajo o tareas peligrosas y denigrantes como ir a buscar leña a los cerros durante la noche. En esta situación Felipa Choque tiene un corto periodo de convivencia con Doroteo Gutiérrez, hijo de María Gutiérrez y Manuel Loredó, que finalmente fracasa y de esta unión nacen Aparicio Choque, Mario Choque y Aniceto Gutiérrez, en los años 1925, 1927 y 1929 respectivamente.

En este escenario, para 1927 Felipa Choque, tiene tres hijos y el menor de ellos, Mario es bautizado por el inspector de Distrito Eduardo Bincker, quien además intercede por Felipa ante el comité plebiscitario liderado por Bartolomé Alanoca y Epifanía Vásquez para que pueda llevar el estandarte de Chile. Un entrevistado afirma: “Entonces se consiguió con Eduardo Bincker, para ser la estandarte de la bandera y él la salvo un poco, porque si no era mandada por la presidenta, la Epifanía Vásquez. Esa gente eran bien agrandados dice mi mamá”. El mismo entrevistado, luego menciona, que algunos años después vino Eduardo Bincker a Socoroma junto a su esposa a buscar al Mario que por entonces tenía siete años mencionando:

Vino cuando yo estaba jugando allá donde Marcelo, había unas matas de peras, éramos varios cabros jugando ahí y él quería llevarme:
¡Mario, vámonos te llevo para Iquique, allá tengo casa!

No tengo hijos, decía. Mi mamá no quiso, a la fecha yo hubiese estado en Iquique, donde hubiese estado, si acaso mi mamá acepta. No quiso mi mamá (Mario, 87 años).

Es probable que la ayuda de Bincker a Felipa Choque hubiese estado motivada con la intención de adoptar a Mario, pues el inspector de distrito no poseía hijos.

2.1.6. Otros Plebiscitarios: Toribio Carrasco y Salomón Humire

Toribio Carrasco Manlla, nació en 1859, hijo de Antonio Carrasco e Isidora Manlla. Los datos censales de 1866 indican que Antonio Carrasco forma parte de un grupo privilegiado de Socoromeños que sabe leer y escribir, y que en 1925 debió huir a Bolivia tras ser amenazado de muerte. Su hijo Toribio contrajo matrimonio con Melchora Humire, y falleció el 5 de diciembre de 1926 a las seis de la mañana producto de paludismo, dejando a dos hijos Luis Carrasco Humire y Bernarda Carrasco Humire, esta última contrajo matrimonio con el “mazorquero putreño” Zenón Quiguallo. A fines de 1925, tanto Antonio, Toribio y Luis Carrasco, debieron huir de Socoroma con dirección a Rio grande producto de la persecución y los permanentes amedrentamientos que realizaban los carabineros al ser ciudadanos peruanos. Tanto, Toribio como Luis Carrasco retornaron a Socoroma luego de firmado el Tratado de Lima.

Salomón Humire hijo de Pedro Humire, fue un partidario acérrimo de la causa peruana, valiéndole la persecución y acoso de los carabineros y los “Mazorqueros de Putre”. Los testimonios establecen que en el caso de Salomón Humire al igual que las familias: Carrasco, Vásquez, Limache, Manlla y Fernández, entre otros, debió irse a Bolivia ó al Perú. No obstante, antes de huir de Socoroma, Humire estuvo escondido en Murmuntane, Epispacha, Sora y Arancha, pues se negaba a abandonar este territorio, las causas de esta persistencia estaban dadas por su convicciones nacionales y por los interés

económicos que poseía en el Departamento, sin incluir las tierras que poseía en Tacna y Tarata, por lo que, en el imaginario colectivo de Socoroma era un peruano “choro”, adinerado y un héroe al resistir hasta el final a los chilenos. Un entrevistado nos relata sobre Humire que:

A los que estaban favor de Perú los marcaban con raíz negra su casa y muchos se fueron pues y no han vuelto nunca más, otros volvieron ahí esta Salomón Humire, entre algunos de los plebiscitarios. En Tacna era recordado como héroe, Salomón Humire.

En Tacna murió, no volvió a Socoroma. Él nunca quiso nacionalizarse, era cholo igual que Fausto Humire y Luis Carrasco nunca quiso cambiarse su nacionalidad. El Cholo decían, el cholo Salomón Humire, este tenía cualquier tierra y al final lo vendió ó lo regalo. Dicen que tiene hijos y nietos en Lima, se fue a morir viejo en Tacna (Neri, 61 años).

En este contexto de violencia, Salomón Humire, Luis Carrasco y Fausto Humire, son los plebiscitarios peruanos que se resisten a la adquisición de la nacionalidad chilena hasta su muerte en la década de 1970 y 1980. Luis Carrasco y Fausto Humire, son quienes defienden la causa del Perú hasta el día de su muerte.

2.1.7. Antonio y Herminio Mollo

En los Trabajo de Alberto Díaz, Rodrigo Ruz y Carlos Mondaca (2006), se establece que los campesinos e indígenas de la zona interior de Arica actuaron como ciudadanos peruanos para re articular y resistir las políticas de Chilenización que se estaban aplicando en la zona. En este escenario, las reacciones de los vecinos de Socoroma fueron una expresión que compartió parte importante de la población a comienzos de siglo XX, ampliamente sentida por la totalidad de la población indígena. La consolidación de la identidad nacional chilena solo se logro con el advenimiento del gobierno militar de Pinochet, pues vino a militarizar un territorio que poseía sus propias memorias sobre otras ocupaciones militares y violencias.

Las fuentes documentales y etnográficas, describen a Antonio Mollo, como un personaje relevante en todo el departamento de Arica, tanto por su

poder como por su acérrima defensa de la identidad nacional peruana, siendo entonces un personaje significativo e influyente en los altos de Arica desde fines del siglo XIX hasta su muerte en 1926. Antonio Mollo, hijo natural de doña Victoria Mollo, nacido el 13 de Enero de 1864, y cuyo padre biológico fue Toribio Ochoa. Antonio Mollo se unió en matrimonio en 1885 con la ciudadana peruana Gregoria Cáceres Inquiltupa, hija de Mariano Cáceres y María Inquiltupa, no obstante la protocolización legal del matrimonio solo se realiza ante el registro civil el 14 de mayo de 1900 en la ciudad de Arica según consta en el testamento de Gregoria Cáceres⁴⁵⁰. Además este matrimonio logra concebir 8 hijos, sobreviviendo solo Juana Facunda, Herminio, Enriozueta, Josefa Teodosia y Germán Humberto⁴⁵¹. Los antecedentes descritos difieren de la propuesta de los autores ya mencionados, puesto que señalan que “Antonio Mollo podría haber sido peruano, y hubiere llegado al pueblo hacia fines del siglo XIX desde alguna localidad del sur del Perú” (Díaz y otros 2006: 224).

Al momento de producirse la batalla de Arica y la posterior caída de la misma Antonio Mollo, tenía la edad de 16 años, no participando en el conflicto, no obstante la vida política de Mollo se volvió más activa en la década de 1890 al expresar su adhesión a Don Juan de Dios Aranda, un peruano prominente de fines de siglo XIX y al igual que Mollo fue ferviente defensor de la causa peruana. Para el año 1900 Mollo, es una persona influyente que comienza a adquirir una serie de bienes raíces en Putre, Socoroma y Lluta, situación que se evidencia en los Archivos de Bienes Raíces (Tabla N° 10). La acumulación de bienes raíces convirtió a Mollo en una de las personas más prominentes de Putre junto a su futuro consuegro Juan de Dios Aranda que adquirió alrededor de 33 propiedades entre 1887 a 1916⁴⁵², sin considerar los bienes inmuebles que pudo adquirir en 1910, que no hemos podido registrar ya que el libro de bienes raíces de ese periodo ha desaparecido.

⁴⁵⁰ Archivo Nacional de Chile, Notarios Arica 1926, documento N° 365.

⁴⁵¹ Herminio Mollo Cáceres nace el 8 de Mayo de 1889.

⁴⁵² Los sitios y terrenos adquiridos por Aranda estuvieron ubicados en los pueblos de Putre, Socoroma, Sora, Molinos, Arica Azapa: Lluscuma, Ancachi, Ventura, Molinos, Challacollo, Alguaciña, Aveñita, Guancuni, Calatata, Garita, Puerpelleque, Chusmiza, Aroma, Cancuta, Manqharuma, Llutani, Torrencine, Tara, Patalliza, Hollada y Parienta.

Tabla N° 10: Adquisición de tierras de Antonio Mollo 1900 – 1916⁴⁵³

Comprador	Vendedor	Terreno	Fecha
Antonio Mollo	Raimundo Mollo	Guallallani, Ñequela, Calatacata, Vilaque, Llipillipi, Sajata, Arcopuncuni, Chapisca y Vilavila	18-06-1900
Antonio Mollo	Celso Alanoca	Lluta	18-07-1904
Antonio Mollo	Isidro Cáceres	Marcapampa	18-07-1904
Antonio Mollo	Lucio Huanca	sitio en el pueblo	10-04-1905
Antonio Mollo	Lucio Huanca	Guacuyane	10-04-1905
Antonio Mollo	Lucio Huanca	Vinto	10-04-1905
Antonio Mollo	Lucio Huanca	Cañaverál y Cascajal	10-04-1905
Antonio Mollo	Juan Pérez	Taipipampa	10-01-1906
Antonio Mollo	Antonio Medina	Ancache	04-04-1907
Antonio Mollo	Basilia Mollo	Casa en el pueblo	09-06-1908
Antonio Mollo	Diego Choquehuanca	Guacollo	20-01-1911
Antonio Mollo	Manuel Vilca	Jopaja	09-06-1911
Antonio Mollo	Eugenia Ochoa	Mazo cruz	02-10-1914
Antonio Mollo	Eugenia Ochoa	Guallallani - el morro	02-10-1914
Antonio Mollo	Eugenia Ochoa	Ñequela	02-10-1914
Antonio Mollo	Ignacio Cáceres	Guaillo	26-11-1915
Antonio Mollo	Ignacio Cáceres	Calacata	26-11-1915
Antonio Mollo	Ignacio Cáceres	Pequelleque	26-11-1915
Antonio Mollo	Ignacio Cáceres	Surunche	26-11-1915
Antonio Mollo	Ignacio Cáceres	Ancache	26-11-1915
Antonio Mollo	Ignacio Cáceres	Cantata	26-11-1915
Antonio Mollo	Ignacio Cáceres	Casa alameda	26-11-1915
Antonio Mollo	Gregoria Gutiérrez	Sora	04-10-1916

El imaginario colectivo de Putre, sostiene que el gobierno chileno hizo naufragar al barco que transportaba los antecedentes a Valparaíso después de la firma del Tratado de Lima. No obstante, este acto de sabotaje fue anticipado por el servicio secreto del Perú, que logró rescatar los legajos correspondientes a las propiedades de los putreños prominentes que habían defendido la causa peruana. Otras versiones de los entrevistados sostienen que dicho naufragio

⁴⁵³ Antecedentes en Notarios y Conservador de Bienes Raíces de Arica, 1900 – 1916.

no ocurrió y que los registros de propiedad son ocultados por el gobierno de Chile para impedir así el ejercicio de sus derechos sobre los recursos naturales de sus antiguos territorios.

En estas circunstancias Antonio Mollo y Juan de Dios Aranda dirigieron la resistencia civil y armada a la ocupación militar de los altos de Arica, situación que ya hemos evidenciado en el capítulo IV (Figura N° 41). Las actividades de resistencia dirigidas por Mollo se iniciaron en 1901 a causa del aniversario patrio del Perú, puesto que procedió a izar la bandera peruana en su casa ubicada en la calle Alameda, junto a otros connotados putreños.

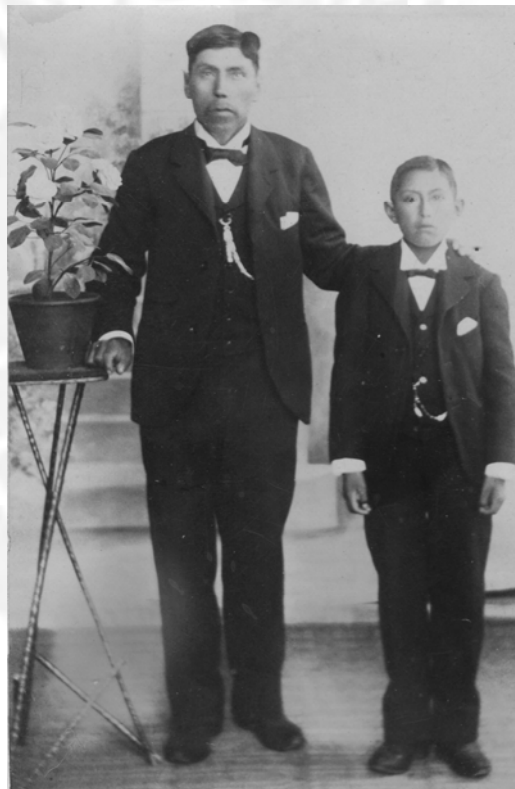


Figura N° 41: Antonio Mollo y su hijo Herminio en Lima en el año 1910.

El resultado de la acción de Mollo culminó con un muerto y con la aplicación de severas normas de control de la población de Putre, no obstante dicha situación no amedrentó a Mollo, quien siguió teniendo una actitud desafiante hacia las autoridades chilenas a las cuales no les reconoció poder efectivo en la subdelegación, más aun tendemos a suponer que Mollo tuvo al menos la primera década del siglo XX una suerte de gobierno paralelo al

chileno a nombre del Perú, ello tanto por el funcionamiento de una escuela paralela a la chilena y por las actividades de la Sociedad de Beneficencia en Putre y lo demás pueblos de la subdelegación⁴⁵⁴. La actitud desafiante de Mollo quedo registrada en un documento emitido por la subdelegación de Putre a la Gobernación de Arica, con motivo de obras de deslinde y reparación de caminos que se hallaba realizando Mollo, dicho documento expresa:

Pongo en conocimiento de Uso que ayer la subdelegación espidió una orden para notificar a don Antonio Mollo, para que suspenda los trabajos que ha empezado en la construcción de una tapia en el camino de «Lluscuma» (camino público de Putre a Ancache y Lluta) para deslindar unos terrenos en blanco que según dice los arrienda i también para que deje en su estado primitivo dicho camino [...] Me permito hacer presente a Uso que don Antonio Mollo, vecino de Putre, a mas, de demostrarse en varias ocasiones desobediente a las órdenes del juzgado o de la subdelegacion del lugar i no obstante algunas recomendaciones que se le ha hecho, siempre persiste él en hacer alguna obra nueva como tantas veces lo ha acostumbrado sin consulta ni pedir permiso a la autoridad competente (Díaz y Otros 2006: 226).

Años más tarde será participe de una larga controversia con el Estado chileno que lo acusa de apropiación indebida de las chafalonías de la iglesia de Putre en el periodo que Mollo ejerció como Fabriquero, cargo que tuvo desde 1902. Los antecedentes establecen que las autoridades chilenas mandataron una serie de diligencias con el fin de tomar posesión y control de los objetos religiosos, tal como se desprende del siguiente documento⁴⁵⁵:

Sírvase practicar las investigaciones necesarias para averiguar el paradero de la chafalonía perteneciente a la iglesia de Putre, chafalonía que estaba en depósito en poder del señor Antonio Mollo. Para encontrarla proceda a los allanamientos que fuesen necesarios, conseguido el fin que se persigue, la trasladará a esta gobernación, previo inventario que hará levantar el Subdelegado. Para el procedimiento de todas estas diligencias sírvase proceder de acuerdo con el Subdelegado señor Herrera.

Dios guíe. a Ud.

Luis Arteaga (Díaz y Otros 2006: 225).

⁴⁵⁴ Antecedentes específicos en el capítulo IV.

⁴⁵⁵ CL Legajo N° 590, ASP

La negativa de Mollo origino una serie de de diligencias de parte de las autoridades políticas y judiciales de la provincia que lo acusaron de la sustracción de 43 piezas de plata y 29.1/2 libras del mismo metal valoradas en aquella época en \$5.000 pesos. Las acciones judiciales del 9 de Agosto de 1919 establecieron que se debían confiscar los bienes de Mollo para reponer los objetos religiosos. Más esta acción no se llevo a cabo debido a la entrega voluntaria de parte de las chafalonías que realizo Antonio Mollo el 28 de Agosto, mientras que otras ya estaban en la iglesia de Putre. Debemos considerar que este acto judicial, representa un conflicto más bien político que tuvo por finalidad desacreditar a Mollo ante la comunidad putreña para así disminuir la influencia que este poseía sobre la población, considerando la polaridad existente entre la población en la subdelegación en 1925, tendemos a suponer que las acciones de acoso y persecución se acrecentaron desde el año 1918 en adelante.

Otros puntos de conflicto que genera Mollo y 24 peruanos residentes en Putre tiene relación a la inscripción de las tierras comunales a nombre de la comunidad, ya que para entonces se estaban inscribiendo a titularidad del Fisco de Chile⁴⁵⁶, los predios y terrenos adyacentes al pueblo que se encontraban sin títulos vigentes, bajo pretexto de que el Fisco de Chile había heredado del Gobierno tal atribución y derecho que tenían sus fundamentos en los pactos coloniales. Las disposiciones administrativas dictadas por Chile, establecían prohibiciones taxativas a la población tal como se expresa en el siguiente texto: "Visto lo expuesto por el Gobernador con fecha 27 del mes precedido he venido en acordar y prohíbese a todos los vecinos de Putre, Socoroma, Caquena y Parinacota el pastisaje de sus animales en todos los terrenos de las serranías y planos de propiedad fiscal. Los vecinos deberán solicitar el correspondiente permiso a la subdelegación" (Tudela 1992: 56)⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Dentro de las principales y estrictas medidas de control estatal chileno sobre los sectores rurales estuvo la apertura de registros conservatarios en Arica, hacia el año 1885 (Gundermann 1998). Estos propiciaban la inscripción de las propiedades particulares, así hayan sido adquiridas por compraventa o por simple ocupación.

⁴⁵⁷ Tudela, P.(1992)."*Transformación Religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara Tradicional en el Norte de Chile*". Tesis Doctoral, Holos, Bonn.

La resistencia a este tipo de normativas fue ampliamente apoyada por los ciudadanos peruanos, obligando a las autoridades chilenas a establecer nuevos mecanismos para hacer cumplir las normas, Tudela (1992), proporciono un ejemplo contundente sobre las nuevas disposiciones chilenas: “Expulsar con la fuerza pública, si hubiera resistencia, a todo ocupante de propiedades fiscales que no exhiba el permiso del Gobierno para dicha ocupación. Procederá también a destruir todo trabajo, obra o sembrío que se hubiere hecho en las propiedades, sin el permiso correspondiente” (Tudela 1992:32)

Alberto Díaz y otros (2006) explicaron que estas disposiciones del gobierno chileno vinieron a afectar los mecanismos internos de uso de las tierras comunales y sus recursos, estableciendo con ello que:

El Estado chileno estableció arriendos por el uso de terrenos considerados anteriormente como comunitarios. De esta forma, en los registros de archivo de la subdelegación de Putre aparece una multitud de peticiones de arriendo de pastizales destinados al pastoreo, así como permisos para la extracción de llareta y queñoa, los cuales eran administrados anteriormente por normas comunitarias o por arreglos informales (Díaz y Otros 2006: 228).

La inscripción de la propiedad comunitaria se realizó en el Registro del Conservador de Bienes Raíces de Arica a fojas 152, N° 505, CBRA, año 1909; fojas 153, N° 506, año 1910. CBRA; fojas 153, N° 507, año 1910 (CBRA); fojas 154, N° 507, año 1910, CBRA. Los límites de estos terrenos son: Este, desde la Quebrada de Cavillane; Norte, linderos de Quebrada de Allane y al altiplano; Sur, río Aroma y la comunidad de Socoroma; Oeste, por el sector de las cuevas y el altiplano occidental⁴⁵⁸.

Ruz y Gálvez (2001), sostuvieron que las motivaciones de esta inscripción estaban dadas por la amenaza que representaba el perder acceso a

⁴⁵⁸ Rodrigo Ruz (2005) en “Estado, tierra y comunidad andina. Algunas notas sobre la constitución de la propiedad de la tierra en la precordillera chilena, siglo XIX y XX”, nos ofrece una aproximación conceptual de los cambios estructurales y culturales sobre la propiedad de la tierra y como esta se modificó a partir de la ocupación de la provincia de Arica por el Estado chileno. En *Revista Werken*, N°7, pp. 151-164.

los recursos forestales, mineros y ganaderos. Estas razones se expresan en: a) La utilización de la legislación chilena como garantía de los derechos sobre sus tierras; b) Recuperar tierras comunitarias y oponerse a su denominación fiscal; c) La utilización de la legislación chilena para perpetuar la propiedad de los ciudadanos peruanos; d) aprovechamiento de los ciudadanos pudientes en inscribir tierras a título personal en detrimento de los propietarios con menos recursos. El proceso de involucrar a un número importante de personas sin duda demora tres años, pues no todos querían formar una comunidad en sus inicios, por ello Mollo y Aranda se valieron de estrategias jurídicas y culturales para generar la mentada comunidad⁴⁵⁹.

En el capítulo IV, hemos hecho énfasis a la violencia que se generó a partir de 1918 en los territorios de Tacna y Arica, lo cual se motivó a partir de las expectativas que generaron las resoluciones de Sociedad de las Naciones respecto a los territorios de Alsacia - Lorena, cuya ocupación por Alemania en el siglo XIX se comparó con la situación de Tacna y Arica. Esta situación despertó las alarmas en Chile y el optimismo en el Perú por recuperar las provincias sureñas, instalándose con ello la viabilidad para exigir la restitución de las provincias o bien el cumplimiento del artículo N° 3 del Tratado de Ancón, que estipulaba la realización de un plebiscito que definiera el destino de los territorios. En tales circunstancias, entre los años 1918 a 1922 se generó una política sistemática de inversión pública y persecución de los ciudadanos peruanos. Las expulsiones de los ciudadanos peruanos fueron graduales, pero tuvo dos momentos de mayor efervescencia el primero al momento de la dictación del Laudo arbitral en 1922 y el segundo en la puesta en funciones de la Comisión plebiscitaria en 1925.

Diversos reportes establecieron que Antonio Mollo fue expulsado de Putre en 1922, considero que esto ocurre después de la muerte de Juan de Dios Aranda, el cual muere después de un enfrentamiento con los carabineros en el valle de Lluta, tras el izamiento del pabellón patrio del Perú en su propiedad. Las versiones son más bien contradictorias pues se establece de

⁴⁵⁹ Testimonio de Alberto Medina tomado por Alberto Díaz y Otros (2006:60)

parte de los documentos oficiales que falleció producto de un tiroteo con las fuerzas del orden y sus descendientes expresan que murió a causa de las heridas que le propinaron los golpes de culata que le dieron los carabineros, por negarse a bajar la bandera peruana y tras unos días de agonía falleció en Lluta, siendo luego sepultado en el Cementerio General de Arica.

Tal como se ha mencionado anteriormente, Mollo fue expulsado de Putre en 1922, debido a su actitud de constante desafío y rebeldía con las autoridades chilenas y principalmente por ser un promotor de la identidad nacional peruana. Desconocemos la forma como ocurrió la expulsión, pero no cabe duda que estuvo marcada toda forma de violencia. En este contexto, Mollo era un peligro para los intereses nacionales pues movilizaba tras de sí a un número importante de ciudadanos peruanos y extranjeros residentes, además de ser un símbolo de la resistencia contra la ocupación, pues sus movimientos se dan desde “las esferas privadas del poder” como definió guerrero (1981). Este poder se sustentaba en el ejercicio del poder local ante la debilidad del poder estatal, en este sentido Mollo vino a ejercer estas representaciones a nombre del Perú (Aljovin de Losada 1997; Díaz y Ruz 2003; Ruz y Gálvez 2003)⁴⁶⁰. Patricio Tudela (1992), nos ofrece un testimonio que refleja el poder y la influencia que ejercía Antonio Mollo en un documento fechado en 1914, el cual expresa la queja del subdelegado a sus superiores:

Pero hoy nuevamente es ocupada por otra hija de este mismo, llamada Francisca, quien en compañía de la mujer de este Marcelo fueron a ese terreno con ganado; y habiéndose expresado de que ellos no hacían caso al Inspector porque él no era autoridad y en otros términos que es un perro y más porque dice que son espaldeados por el Sr. Antonio Mollo, quien les ha dicho que tomen posición, diré a Ud. que es preciso que se castigue como manda la ley (Tudela 1992:36).

Diversos reportes sostienen que Antonio Mollo volvió a Putre en 1926, coincidiendo con la instalación de la Comisión plebiscitaria en Putre y la Delegación Peruana, que estableció sus oficinas en la casa Mollo en calle

⁴⁶⁰ Rodrigo Ruz (2005) en este punto sostiene que son las familias con poder o con una fuerte presencia en la historia local las que ofrecen gobernabilidad, situación que nos ofrece Antonio Mollo.

O'Higgins, conocida popularmente hasta la actualidad como la Alameda. Cabe destacar que en la delegación peruana está integrada por el hijo mayor de nuestro protagonista, Herminio Mollo Cáceres, por lo cual el peligro evidenciado por los agentes del estado chileno eran reales (Figura N° 42). Al momento del deceso de Mollo, este tenía la edad de 62 años. Sin embargo, su muerte ha estado rodeada de mitos y contradictorias versiones documentales. Una primera versión expresa que este falleció en un enfrentamiento con carabineros, respecto a caso Díaz y otros (2006) mencionan:

La realización de una ronda plebiscitaria legal, en 1926, llevó a Mollo de vuelta a Putre llevando propaganda para la causa peruana -recordemos que fue expulsado de la zona en 1922-. Allí los ánimos habían cambiado debido al bombardeo de medidas modernizantes emprendidas por el gobierno chileno en su búsqueda de ganar adeptos a la gestión chilena. La comisión de propaganda no logró su fin y el enfrentamiento con elementos opositores no tardó en llegar. Así, a inicios del mes de abril de 1926, en la localidad de Putre, Antonio Mollo muere en un enfrentamiento con carabineros (Díaz y Otros 2006: 231).

Una segunda versión aportada por integrantes de la Delegación Peruana en Putre establece:

[...] de Arica había partido por tierra un grupo de 15 peruanos dirigidos por el malogrado patriota don Antonio Mollo, anciano de 65 años, nacido en Putre y expulsado de ese lugar, y quien, a pesar de que los chilenos le habían mandado a decir que no le permitirían llegar vivo a Putre, se había reído de las amenazas y valerosa y entusiastamente quería llegar cuantos antes al lugar donde había sido el vecino más rico y caracterizado. Las amenazas de los chilenos se cumplieron y ese grupo de peruanos fue atacado por los carabineros muriendo don Antonio Mollo a consecuencia de los culatazos recibidos. El caso de don Antonio Mollo es un ejemplo de patriotismo y entereza cívica. Antes de claudicar de su nacionalidad prefirió ser expulsado abandonando cuantiosas propiedades, y por cumplir con su deber de peruano no vacilo en arrostrar las iras chilenas, cayendo victimado (Griva & Cubillos 1926:11).

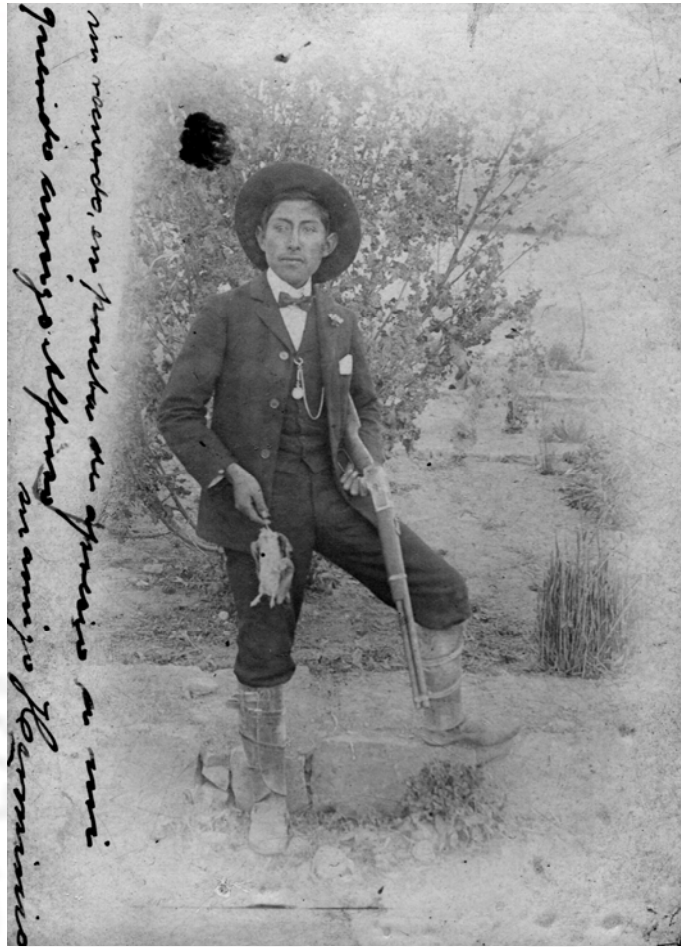


Figura N° 42: Herminio Mollo de cacería a la edad de 20 años en Lima.

Por otra parte la versión de Palacios (1973), expreso:

Era el patriarca de Putre. Sesenta años de ruda labor lo habían hecho igualmente el vecino más acaudalado, pero nada le importo perder lo que para él significaba toda una vida de trabajo. Antes de claudicar de su nacionalidad prefirió a ser expulsado a Bolivia, donde siguió trabajando por la causa del Perú entre los irredentos radicados en esa república.

Tal era su prestigio e influencia en Putre que el delegado chileno en ese distrito, Luís Luco Cruchaga, le notifico al capitán Rodolfo Ravines, miembro de la delegación peruana, que haría victimar a Mollo antes de permitir que regresase a Putre. Mollo se ríó de las amenazas y partió de Arica por tierra encabezando un grupo de 15 nativos. Al llegar a Putre fueron detenidos por un piquete de carabineros al mando del teniente Toro y del Sargento Silva, y con tal salvajismo se ensañaron con el anciano que este sucumbía días después a consecuencia de los culatazos recibidos, teniendo, como él decía, la satisfacción de morir

bajo la bandera peruana en el lugar donde había nacido (Palacios 1973: 266).

Por otra parte, el informe emitido por la Comisión de Quejas que fue elaborado por el norteamericano Edward Kreguer, estableció que la muerte de Mollo corresponde a los actos de terrorismo e intimidación que se vienen sucediendo en la subdelegación de Putre:

El arresto y flagelamiento de Mollo y su compañero fue planeado y premeditado. El teniente Alberto Carlos Toro Coronel, segundo jefe del escuadrón de carabineros de Putre, participó en la ejecución del plan de arresto, flagelación e intimidación de esos hombres. Sería extremadamente difícil evitar la conclusión de que estos actos ilegales tuvieron lugar con el conocimiento y consentimiento del teniente Hernán Donoso Tapia, comandante del escuadrón de carabineros de Putre y del señor Luis Luco Cruchaga, miembro de la Junta de Registro y Elección de Putre, siguiendo el plan en el cual ellos eran parte (Yepes 1999: 101).

Estas versiones documentales son rebatidas por los putreños y así como también la fecha de muerte de Antonio Mollo que ha sido fijada por algunos documentos en fecha 25 de Marzo de 1926. Una versión extendida entre los putreños establece que:

Los carabineros, las autoridades chilenas les pusieron como un apodo, "Antonio Mollo, el especial". Ese era el seudónimo que le habían dado a él, el especial, no se le podía tocar a ese hombre porque es especial. Un día le invitaron a una comida, aun almuerzo y el abuelo Mariano Maldonado, también iba a ir, pero su familia le dijo:

¡Tú no vas, porque ahí van a matar!, ¡No vayas!

El cura les había confidenciado que era una trampa. Pero Maldonado dijo:

¡No, que yo voy, si es que va a ir Mollo, va a ir Don Antonio, voy con Antonio!

¡Bueno, que quieren que vaya él!, dicen que le cerraron la puerta y no lo dejaron salir sus hijos y él se salvo. Y Antonio Mollo, no pues, lo envenenaron, cuando llego a la casa, llego mal dicen. En la tarde ya estaba mal. ¡Que pasa me duele el estomago, me duele el estomago!, dijo. Le dieron una mate, una cosa y otra cosa, pero falleció (Orlando, 80 años).

Sin embargo, una última declaración tomada a Orlando Herminio Mollo Aranda, nieto de Antonio Mollo menciona que su madre Quirina Aranda (esposa de Herminio Mollo Cáceres) tenía 17 años en 1926 y aclara que los hechos se desarrollaron de la siguiente forma:

Un día mi abuelo Antonio Mollo se junto con Pedro Aranda, Mariano Maldonado y Rosendo Ochoa, para ir a una comida, pero al final los otros no fueron, por que los iban a matar. Mi abuelo como era medio subversivo decía:

Ah, a mí que me van hacer los chilenos, me tienen respeto.

¡Yo voy nomás! Y fue dice.

Al terminar la fiesta que hacia el gobernador y las autoridades chilenas, dice que cuando regreso a su casa a las ocho de la noche el abuelo comenzó a botar sangre por la boca. Entonces, después de lo sucedido y las averiguaciones que se realizaron dijeron que al abuelo le habían dado en la comida vidrio molido, entonces el hombre se desangro y murió. Mi mamá dijo que era verdad porque yo fui al velorio, yo no te estoy mintiendo, pues así fue la muerte del abuelo Antonio (Orlando, 80 años).

La muerte de Antonio Mollo el 7 de Abril de 1926 viene a coronar un periodo de violencia y terrorismo hacia la población que es proclive al Perú y tal como se ha mencionado anteriormente, la muerte de Mollo era una necesidad a los interés nacionales del Estado de Chile y cualquiera que sea la forma de muerte, esta fue planificada y ejecutada por los carabineros y los agentes chilenos en Putre (Figura N° 43). En este aspecto es posible que la muerte de Mollo, haya ocurrido como lo establece su yerna Quirina Aranda Zarzuri, pues nos presenta un testimonio más real y sin las narrativas heroicas que expresaron los delegados peruanos en Putre ó las chilenas, que trataron por una parte de impregnar un sentido heroico y de máximo de sacrificio por el Perú, pues fue ¡Por la patria! En el caso chileno, se trato de dar a conocer la existencia de un conflicto o enfrentamiento para tratar de dar validez jurídica a la muerte de Mollo. No obstante, un enemigo como Antonio Mollo solo merecía morir como enemigo aborrecido y odiado de la causa chilena, por

lo cual el morir desangrado con vidrio molido, es una forma de dar muerte a los perros en las zonas rurales de Arica, por lo cual mensaje al resto de la población era clara y fuerte, no se permitirían apoyo explícitos y públicos a la causa peruana, como tampoco no se permitiría que este territorio volviera a control peruano.

Los restos de Mollo fueron sepultados en el acceso al cementerio del pueblo de Putre, pero su muerte no significó el fin de la violencia, sino más bien fue un acto más de los muchos que se produjeron hasta fines de 1926.



Figura N° 43: Funerales de Antonio Mollo en Putre, 8 de Abril de 1926.

El hijo de Antonio Mollo, Herminio se retiró semanas más tarde con la Delegación Peruana con rumbo a Arica y embarcándose posteriormente a Lima en B.A.P "Ucayali", volviendo a Putre a fines de 1930 (Figura N° 44). Periodo en el cual contrajo matrimonio con Quirina Aranda Zarzuri, la cual le dio un único hijo que nació el 11 de Junio de 1931, que fue bautizado con el nombre de Orlando Herminio Mollo. La firma del Tratado de Lima, no significó el fin de las persecuciones de los peruanos, pues estas se extendieron hasta mediados de la década de 1940, periodo en que Pedro Aranda Zarzuri se retiró

a Tacna, el motivo principal de estas persecuciones fue el control de las tierras y demás bienes de los peruanos sobrevivientes.



Figura N° 44: Herminio Mollo en Lima, 1930.

Considero necesario precisar que la repentina muerte de Herminio Mollo de 43 años, ocurrió el 30 de septiembre de 1932 a las 11 horas según consta en el certificado de defunción N° 18, no fue producto de una pulmonía fulminante como consideran sus descendientes, pues resulta difícil creer que este falleciera de una pulmonía, que causara un deceso a las 24 horas siguientes, ya que los síntomas se le presentaron al salir de los baños termales de Jurasi, enfermar en la noche y fallecer en la mañana siguiente. En este contexto, los relatos del envenenamiento de Antonio Mollo, más bien pudiesen corresponder al de su hijo. Por eso, considero altamente probable que

Herminio falleciera producto de un envenenamiento, el cual tuvo por motivación la apropiación de los bienes de la familia Mollo, de parte de otras familias putreñas que terminaron ocupando esas propiedades y de igual forma no podemos descartar que los agentes del Estado también pudiesen estar implicados en la muerte de Herminio.

Se ha mencionado anteriormente, que Antonio Mollo fue expulsado en 1922 y tras su muerte, parte de su familia abandono el pueblo de Putre, quedando su viuda en el pueblo, designando a Herminio Mollo como albacea de los bienes de la familia Mollo Cáceres. El historiador Iquiqueño, Alberto Díaz (2006)⁴⁶¹, basado en los antecedentes de Laudo Arbitral, capítulo I, sostiene que la familia Mollo fue expulsada el 11 de Marzo de 1925, luego de la muerte de Antonio Mollo, no obstante los datos entregados por la tumba de esta víctima plebiscitaria establece que su defunción ocurrió el 7 de Abril de 1926 y por otra parte, en el mes de mayo del mismo año otorga el poder especial a favor de Herminio (Figura N°45).



Figura N° 45: Tumba de Antonio Mollo y Gregoria Cáceres de Mollo, Putre 2009.

⁴⁶¹ Capítulo Sexto, punto 2.2. Testimonios y violencia. 1925 y 1926, pp. 112.

Finalmente, que tras la firma del Tratado de Lima y la cesión definitiva de Arica a Chile en 1929, lleva a parte de los plebiscitarios peruanos a adoptar la nacionalidad chilena ó conservar su nacionalidad hasta el día de su deceso sin expresar un discurso público de la identidad peruana. No obstante, esta identidad sigue aflorando en los distintos espacios rituales, en las canciones y en el paisaje hasta el día de hoy.

En síntesis, muchos campesinos fueron expulsados; otros optaron por huir al Perú o a Bolivia; y otros emigraron a los puertos ó salitreras. Unos pocos mantuvieron sus actividades productivas, ganaderas y económicas. Entretanto, en la sierra ariqueña lentamente los campesinos andinos anidaron la idea de que estas tierras eran peruanas y que ellos, como peruanos que eran, debían defenderla, incluso a costa del derramamiento de sangre, situación que se materializo con inusitada violencia entre 1925 y 1926 (Díaz y otros 2006). En este contexto, la lista de los socoromeños peruanos y bolivianos que fueron partidarios del Perú en 1925, que sufrieron las persecuciones, asesinatos y expulsiones fueron: Valerio Vásquez, José Rosario Mamani, Luis Carrasco, Toribio Carrasco, Pablo Gutiérrez, Félix Carrasco, Felipe Carrasco Humire, Serafín Gutiérrez, Nolasco Carrasco, Manuel Loredo, Serafín Humire, Pedro Humire, Daniel Humire, José choque, Lorenzo Humire, Doroteo Humire, Fausto Humire, Bernardo Mamani, Doroteo Marcelo, Mariano Manlla, Salomón Humire, Valerio Humire, Antonio Humire, Pastor Humire, Marcelo Humire, Rosendo Vásquez, Félix Vásquez, Cleofe Pacaje, Serafín Fernández, Benjamín Fernández, Toribio Paco, Esteban Fernández, Gumersindo Fernández, Evaristo Huanca, Demetrio Huanca, Marcelo Morales, Francisco Nina, Manuel Nina y Carlos Llusco.

2.2. “Los chalenos”: Los otros plebiscitarios socoromeños.

2.2.1. El contexto político y la ideologización de identidad nacional chilena.

En el capítulo IV hemos expuesto que los territorios de Tacna y Arica, estuvieron sometidos a los acuerdos de Tratado de Ancón y en particular a las condiciones del artículo número tres del mismo. De igual forma hemos expuesto, que hubieron intentos sutiles de dar cumplimiento al mencionado tratado, no obstante cada iniciativa presentada se vio obstaculizada por diferentes aprensiones políticas y económicas de las naciones litigantes. Asimismo, hacia fines del siglo XIX, el Perú comenzó a evidenciar la escasa voluntad de los presidentes de turno en la Moneda por cumplir el artículo relativo a la realización de plebiscito⁴⁶². En tales circunstancias cabe la siguiente interrogantes, ¿Cuáles fueron las motivaciones políticas para extender los plazos para el cumplimiento del Tratado de Ancón? y ¿Qué mecanismos y estrategias se definieron para hacer favorable a Chile la opinión pública de los territorios ocupados? y ¿Por qué parte de la población peruana decidió otorgar su apoyo a Chile y construyo una idea del enemigo al interior de la comunidades andinas? Otorgar respuestas a estas interrogantes nos permitirá comprender porque surgen en las narrativas orales y principalmente en las borracheras rituales y cotidianas, el termino de “chalenos” a modo de figura caricaturesca de los Socoromeños que se identifican afanosamente con la identidad chilena, como también nos permitirá abordar en el rol de los “chalenos” en el periodo plebiscitario así como la violencia que desencadenaron contra los “peruanos legítimos” ó “cholos”.

⁴⁶² Félix Calderón (2000) en el “Tratado de 1929, la otra historia”, considera que la diplomacia de la Moneda, busco en primer momento, apoderarse de Tacna y Arica. La misión de Lira en Lima, en 1895, de triste recordación, fue un ejemplo patético de ese propósito. Luego intentó la compra, para después proponer la división del territorial, con el implícito enclaustramiento de Tacna, o un plebiscito amañado en detrimento de los nativos de esos territorios. Sin embargo, creada la Liga de Naciones en 1919, como resultado de la innovación conceptual que introdujeron en el derecho internacional los “catorce puntos” del presidente W. Wilson, Chile cayó en la cuenta de que la época de la ocupación había terminado (Calderón 2000: 22). Calderon, F. (2000). *“El Tratado de 1929: la otra historia”*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Respecto a nuestra primera interrogante, debemos decir que los diversos informes diplomáticos peruanos, establecieron que estas motivaciones estuvieron dadas, por el permanente temor del gobierno de Chile de perder Tacna y Arica, debido a la predominante población peruana en el territorio y por las simpatías que se generaban en los ciudadanos extranjeros a la causa del Perú⁴⁶³. No obstante, también existió una ambigüedad jurídica en el artículo relativo al plebiscito, pues no se fijaron límites tácitos para el mismo, ni se definieron las acciones a realizar en caso de no realización del plebiscito trascurrido el plazo de los 10 años, esto pudo originarse en la sencilla razón que el Tratado de Ancón no fue negociado entre los países beligerantes, sino más bien el gobierno de Miguel Iglesias, no tuvo más opciones que aceptar el tratado, tanto por la presión chilena como por los intereses de la oligarquía peruana, que deseaba poner fin al conflicto y así preocuparse de sus propios enemigos internos, representados en la figura del Mariscal Andrés Avelino Cáceres.

En este contexto, la ocupación chilena de Tacna y Arica, tiene dos momentos jurídicos: la administración legal de los territorios y la ocupación ilegal de los mismos. Respecto al Tema Carlos Téllez en la “Cuestión de Tacna y Arica” (1925), realizó un análisis exhaustivo de diferendo y estableciendo que para Chile en todo momento no hubo un plazo fijo para el fin de la ocupación o realización del plebiscito⁴⁶⁴. En la primera etapa chilena, organizó el territorio de acuerdo a la legislación chilena, estableciendo intendencias, gobernaciones subdelegaciones y juntas de alcaldes, además de la conservación de un número importante de contingentes policiales y

⁴⁶³ No obstante a estas presunciones chilenas la situación tanto para la costa y la sierra eran diferenciadas, pues en las zonas rurales la población indígena y mestiza era predominantemente partidaria del Perú, en cambio en las ciudades de Arica y Tacna de acuerdo a los trabajos de Sergio González (2000) la situación era inversa pues sus ciudadanos habrían mostrado una mayor simpatía con la causa chilena.

⁴⁶⁴ Alberto Díaz (2006) en base a los trabajos de Quiroz Paz-Soldán (1980) y Herrera (1995) considero que existen diversos antecedentes documentales que demuestran el interés de Chile en conservar las provincias en litigio, estos criterios son: a) la posesión de Tacna y Arica, garantizaba el pago de las indemnizaciones de los gastos de guerra; b) reemplazar el plebiscito por un pago de 20 millones de pesos por parte del Perú o con Bolivia para darle acceso al Mar; c) Intentar comprar el territorio y no entregarlo a Bolivia; d) Asegurar el territorio salitrero frente a cualquier estrategia de recuperación de los territorios por parte del Perú y; e) extender la explotación salitrera a los territorios existentes en la provincia de Arica y aumentar así los ingresos fiscales.

militares, distribuidos en las ciudades y zonas rurales. La segunda, busco consolidar su control de los territorios por todos los medios posibles, lo cual desencadenó una espiral de violencia ante la negativa de la población peruana en adquirir la nacionalidad chilena o declararse neutral en el eventual plebiscito. Esta realidad fue mucho más acentuada en las zonas rurales, donde la población indígena y mestiza asumió una identidad nacional peruana, como ya se ha expresado en el punto. 2.1.

Respecto a la segunda interrogante, conviene mencionar que estas estrategias estuvieron dadas por una copiosa inversión pública e inserción de la institucionalidad política en ambas provincias, estas medidas se expresaron según el gobierno peruano con la introducción subvencionada de ciudadanos chilenos y con la dispersión de la población peruana. Las medidas de subvención se expresaron de la siguiente forma:

- a) Los actos calificados como introducción de ciudadanos chilenos subvencionados pueden ser resumidos como sigue:
 1. Creación del Departamento de Tarata.
 2. Traslación de la Corte de Apelaciones de Iquique a Tacna.
 3. Traslación del a Jefatura Militar de Iquique a Tacna y concentración de fuerzas militares chilenas en las provincias.
 4. Fundación de periódicos de propaganda a favor de Chile.
 5. Subvención de fábricas.
 6. Convenciones ferroviarias, de irrigación y otras.
 7. Colonización.
 8. Arreglos relativos a la Aduana de Arica.

(Ministerio de Relaciones Exteriores 1925:36).

Los propósitos de estas medidas fueron estimular la inmigración de la población chilena a las provincias cautivas y por otro lado generar una adhesión de los ciudadanos peruanos a la causa chilena en el plebiscito, ya que desde comienzos de siglo se venía evidenciando un bajo porcentaje de ciudadanos chilenos, tal como lo develara Gerardo Vargas en el año 1902:

Considero de suma importancia para el gobierno de Lima conocer el número exacto de chilenos en la provincia de Arica, y a fin de que no se dude de mis afirmaciones a este respecto paso hacer la siguiente detallada demostración, apuntando las distintas ocupaciones que esa

gente tiene y los lugares donde reside: 50 hombres en la policía de seguridad entre los que figuran algunos peruanos en la banda de músicos; 17 hombres en la aduana; 10 en el resguardo; 8 en la capitanía de puerto; 3 en la gobernación departamental; 5 en la municipalidad (los peones son peruanos y bolivianos); 3 en la Beneficencia pública; 8 en la Cárcel pública; 3 en el Correo; 6 en el Juzgado de Letras y promotor Fiscal; 9 en el Gremio de jornaleros; 2 en la estación de ferrocarril; 1 oficial de Registro Civil; 3 en el telégrafo de Estado; 3 profesores en la escuela pública; 60 en distintas ocupaciones; 30 en las subdelegaciones; 221 contando de jefe a último empleado[...] (Calderón 2000: 68).

Un antecedente que demuestra el predominio de ciudadanos peruanos en las zonas rurales de la provincia de Arica se refleja en la relación de propiedades de registro de Bienes Raíces de Arica. Esta situación evidencio que para el año 1924 la mayoría de las propiedades en la subdelegación de Putre pertenecían a ciudadanos que se adherían fervientemente a la causa peruana. La distribución de la propiedad de acuerdo a los informes documentales del Laudo Arbitral establecen que el 88,26% pertenecen a peruanos; 2,53% a chilenos; 7,94% a extranjeros y; 1,27% al Fisco de Chile. La correlación de propiedad y nacionalidad, llevo a generar un escenario preocupante para las autoridades chilenas a lo largo de todo el periodo que va desde 1902 a 1918, ya que las medidas impulsadas no parecían tener efectos directos sobre los potenciales electores y por otro lado, las autoridades peruanas veían con cierto optimismo el escenario al menos en las zonas rurales, lo cual se reflejo en el siguiente testimonio: “Las medidas puestas en práctica para chilenizar estos territorios se estrellan contra la invariable adhesión y amor cada día más latente de los peruanos de Arica hacia la madre patria” (Calderón 2000:68). Mayores antecedentes adicionales sobre el predominio de ciudadanos peruanos en la provincia de Arica son expuestos por A. Díaz y R. Ruz (2003) y A. Díaz (2006).

Las medidas políticas y administrativas que se generaron en las provincias fueron heterogéneas dependiendo de las realidades de cada provincia y subdelegación. En este sentido las inversiones públicas en las ciudades no solo tuvieron relación al subsidio de la industria u obras públicas

como construcciones de plaza, mejoramientos de puertos ó aceras públicas. Sino también a la absorción de mano de obra en distintas dependencias públicas o privadas con la finalidad de asegurar un incremento de la población chilena. En las zonas rurales las acciones del Estado chileno fueron menos diversas, pues hizo énfasis en la construcción ó mantención de caminos, mejoramiento de plazas, en la designación selectiva de funcionarios públicos, la construcción del ferrocarril Arica – La Paz y el fomento de la actividad minera en los yacimientos de Tacora y Choquelimpie, cuya producción era el azufre y oro respectivamente.

Debemos precisar que este tipo de medidas fueron de carácter temporal y no se prolongaban más allá de unos meses, en especial las relativas a las obras viales y en el caso del ferrocarril este se inauguro en el año 1913. El caso de las actividades mineras, esta absorbieron a una población muy heterogena, pues ahí trabajaron chilenos, peruanos y bolivianos, además de un reducido número de técnicos extranjeros, en este aspecto hubo un predominio de población indígena peruana y boliviana que desempeñó roles secundarios y como mano de obra no calificada. En el caso de la población de la 4ª subdelegación es posible que haya participado en dos modalidades en las actividades mineras, ya sea como peones en las actividades extractivas, ya que en sus pueblos de origen los campesinos no poseyeron un acceso suficiente a los recursos de la tierra y el agua, como también la gestación al cambio cultural hubiese permitido una mayor valoración de los trabajos asalariados a diferencia de las extenuantes labores agrícolas. Una segunda modalidad pudo estar dada por la activa actividad comercial que se generó en estos centros mineros, que beneficio indistintamente a campesinos peruanos ó pro-chilenos.

En tales circunstancias al momento de generarse el laudo arbitral, las simpatías hacia Chile en las zonas rurales no eran importantes numéricamente entre la población indígena y mestiza. No obstante, ya era evidente la ejecución de una violencia más generalizada de parte de los agentes del

Estado⁴⁶⁵. Sin duda, desde el año 1922 hasta 1926, la violencia en contra de la población peruana se incremento generando miedo y terror entre la población de las ciudades y zonas rurales (Palacios 1973). En las subdelegaciones rurales y en particular aquellas que se encontraban más distantes de la costa, la violencia y terror tuvo una expresión dramática, obligando a la población a huir a Bolivia y aceptar por coacción la imposición de una nueva identidad nacional.

La expulsión de los ciudadanos peruanos prominentes y ricos de las zonas rurales en 1922, como Salomón Humire, Pedro Aranda y Antonio Mollo, develo en el mundo campesino que estos peruanos no eran invulnerables y colocando en duda la efectividad del poder local y nacional en representación del Perú, que Aranda, Mollo y Humire argumentaban poseer⁴⁶⁶. Además, teniendo en consideración que el poder en palabras de Foucault (1999) y Ávila-Fuenmayor (2007)⁴⁶⁷, funciona de manera similar a la mercancía, pues se debe constatar si el poder se adquiere, se cede por la acción contractual o por la fuerza, como también el poder puede ser enajenado o recuperado, es decir el ejercicio del poder cambio de detentor, ya que para 1922 no había capacidad de respuesta inmediata de parte del Perú ante la violencia reinante en las provincias cautivas. En este aspecto el poder legítimo y natural, fue erosionado por los agentes del Estado chileno, que tenían la capacidad de coacción y de comprar las adhesiones entre el campesinado peruano.

Las medidas de coacción, violencia externa y la aplicación de dadas constituyen elementos importantes a considerar para nuestra tercera interrogante, no obstante considero necesario recurrir a algunos conceptos de la psicología para comprender de mejor forma las motivaciones, la elaboración de significados y los cambios conductuales que llevaron a ciertos sujetos de Socoroma y de otros pueblos de la sierra a adoptar el discurso de nacional de

⁴⁶⁵ Ver capítulo III antecedentes documentales para la provincia de Arica.

⁴⁶⁶ En palabras de Foucault (1999), el poder es que todo individuo posee y que puede ceder total o parcialmente para construir un poder o soberanía política. En el otro caso el poder político tendría en la economía su razón de ser histórica y el principio de su funcionamiento actual.

⁴⁶⁷ Ávila-Fuenmayor, F. (2007). "El Concepto de Poder de Michell Foucault". *A Parte Rei Revista de Filosofía*, N° 53, pp: 1-16.

Chile, sino que se convirtieron en los ejecutores de la violencia en la parte final del periodo plebiscitario⁴⁶⁸. Es este periodo, no solo se dispersa o expulsa a parte de la población peruana, sino que además se consolidó la idea del enemigo oculto y se enfatizó en la ideologización del tejido social de los territorios de Tacna y Arica. En tales circunstancias este enemigo se convierte en un sujeto que es victimario pues representa el peligro y el “otro”, por ende la violencia que se le aplica es legítima ó aceptable socialmente, pues se le ejerce una violencia instrumental, tanto por los intereses colectivos como nacionales (Malvaceda 2009)⁴⁶⁹.

El proceso de ideologización del tejido social implica la imposición de una determinada mentalidad, de ideas y subjetividades que van de la mano con los dones que reciben los sujetos (Parra 2008). Asimismo, la ideologización opera con ciertas sutilidades pues es imperceptible logrando subjetivar la realidad de los individuos generando cambios en las percepciones, representaciones, opiniones y afiliaciones sociales y parentales. Permite además, la construcción de la idea del enemigo, justificando además la existencia del conflicto y la necesidad de la “represión política y las acciones llevadas a cabo por quienes ostentan el poder político y económico, como la única forma de hacer frente a las problemáticas existentes” (Parra 2008: 275). Considerando los antecedentes expuesto, se puede afirmar que para los años 1922 a 1926 operó un permanente conflicto moral al interior de los individuos que elaboraron indistintamente modelos de “nosotros - ellos”; generándose además estereotipos de quienes son los otros “los enemigos” que deben ser atacados y de quien hay que defenderse, justificando toda tipo de violencia. Se debe expresar en este sentido, que el Estado de Chile cumplió el rol de catalizador de la violencia, no solo por la distribución de sus agentes en el territorio sino porque puso a disposición del conflicto, los medios políticos y económicos que permitieron la generación toda forma de violencia⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ Se debe precisar que este periodo final se manifiesta desde la dictación del Laudo Arbitral hasta mediados de 1926, periodo que se concuerda la impracticabilidad del plebiscito.

⁴⁶⁹ Malvaceda, E. (2009). “Análisis psicosocial de la violencia. Entre el conflicto y el desarrollo social”. Cuadernos de Difusión N°14 (26), pp: 121-130.

⁴⁷⁰ Debemos tener en cuenta que el conflicto es inherente a la condición del ser humano y de sus interacciones, diferenciándose de la violencia, ya que ésta última es una manera de

Es por ello, que la construcción del “Otro”, se sintetiza en una edificación mental del enemigo, que es adverso a los intereses nacionales, considero que esta debe ser entendida además como una construcción política que surge a partir de la identificación de un enemigo común, que en este caso es el Perú y los peruanos⁴⁷¹. Ahumada (2007) al referirse al concepto de enemigo interno, señaló que este se:

Expresa como una construcción dual, una dimensión trascendental y otra terrenal. En una visión entre dos fronteras ideológicas, abstractas y tangibles: el bien y el mal, lo blanco y lo negro, lo bello y lo feo, el amigo y el enemigo; extremos y puntos de orientación en la cosmovisión de la vida, que en los múltiples escenarios socioculturales aparece recreado en múltiples formas e imágenes (Ahumada 2007: 20)⁴⁷².

La autora sostiene además, que el Estado asume que detenta el monopolio de la fuerza y las armas, aunque debilitado en el caso de Arica, se legitima dentro del país para derrotar a los enemigos internos que lo confrontan en el cumplimiento de las leyes vigentes e intereses políticos. En este contexto, la idea del enemigo interno de comienzos de siglo XX tuvo en Chile dos rostros representativos, el proletariado obrero de las oficinas salitreras que asumió las doctrinas de Marx y los ciudadanos peruanos que habitaban en las provincias de Tarapacá, Arica y Tacna, estos últimos fueron vistos como un enemigo potencial y una quinta columna ante un probable nuevo conflicto bélico con el Perú. Esta idea se vio reforzado con los reportes de comienzos de siglo que informaban que los ciudadanos peruanos de las zonas rurales no solo desafiaban el poder civil, sino además tenían la capacidad de confrontarse con los destacamentos militares estacionados en la sierra de Tacna y Arica (Palacios 1973; Díaz 2006). Es probable, que en el imaginario colectivo de las autoridades chilenas se temiera que el Perú

resolver el conflicto. Agregar además que el conflicto para Vicen Fisas (1998) y Liliana Parra (2008), es una construcción social, producto de un antagonismo o una incompatibilidad entre dos o más partes, resultando un complejo de valoraciones pulsiones, afectos, creencias, etc.

⁴⁷¹ Etimológicamente el concepto para Ahumada (2007) proviene de latin inimicus, que significa el que le tiene mala voluntad a otro y le desea mal, así como de enema, lavativa tomada del latín enema atis.

⁴⁷² Ahumada, M. (2007). “*El enemigo interno en Colombia*”. Quito: Abya Yala.

entregara armas a peruanos ubicados en las comunidades andinas y agudizar así su control del territorio. Sin embargo, esta situación no ocurrió, pues el Perú hizo uso de la violencia de Chile en las provincias “cautivas” para sus demandas reivindicativas del territorio, no generando alternativas concretas de solución para los campesinos de las zonas rurales.

En síntesis, las aproximaciones de la construcción del “otro” en el caso de la sierra de Arica, estuvo marcada por un proceso de de confrontación permanente, con variadas intensidades, matices y metáforas. Pero también de la división y fragmentación de la población, que culmina con enfrentamientos entre las comunidades y los agentes del Estado y más tarde entre los mismos miembros de las comunidades, permitiendo constantes violaciones de los derechos humanos, ya sea en la forma de “Prácticas de hostigamientos, detenciones arbitrarias, ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas y asesinados” (Parra 2008: 276).

En tales circunstancias, los llamados “peruanos legítimos” ó “cholos” representados en las familias: Humire, Maldonado, Vásquez, Loredó, Mollo, Jirón, Cáceres, Aranda, Sánchez, Choque, Mazuelos, Zarzuri, Gutiérrez, Huanca, Calisaya, Manlla, Ochoa, Carrasco, Alanoca, Mamani y Guarachi, entre otros, se vieron confrontados a las construcciones de los enemigos internos que generó el Estado, además de las aproximaciones conceptuales que realizaron los propios comuneros y que a partir de 1922 comenzaron a adherir a la causa chilena producto de la pérdida de legitimidad del poder de los Humire y Mollo, la coacción, la entrega de dones y por la ideologización del tejido social. Esta interpretación de la otredad desde los propios campesinos, se vio reforzada además por sus propios conflictos y violencias acumuladas al interior de las comunidades, la cual sin duda tuvo como punto focal la tenencia de la tierra. En este estado de situación es conveniente realizar una última interrogante que nos permita comprender el comportamiento y actitud de los denominados “chalenos”, ¿Cómo se expresó la chilenidad entre los socoromeños y cuáles fueron los actos de violencia que desarrollaron en contra de sus adversarios?

En el capítulo IV, hemos expresado ampliamente el concepto de la nación y sus implicancias al exponer los elementos estructurales de la Chilenización, teniendo como referencias los aportes de B. Anderson (1998), no obstante la construcción de un sentido de “Chilenidad”, desde la perspectiva indígena y campesina, es difusa y contradictoria. Considero, estos dos elementos como relevantes pues se evidencia que la declaración de identidad nacional expresada por los “chalenos”, es más bien superficial e interesada, mis planteamientos no solo se basan en el hecho que parte de sus núcleos familiares adscribieron a la identidad nacional peruana, sino además por la existencia de un discurso ambiguo entorno a la identidad.

La identidad en las ciencias sociales se define como “aquella parte del auto concepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo o grupos sociales, junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia” (Tajfel 1984:292). Otra definición social de la identidad, necesariamente involucra un acercamiento a los grupos de pertenencia, a los individuos, el estado psicológicos de los sujetos, sus creencias y su propia autoestima tal como lo definen los estudios de Abrams y Hogg (1990), Baumeister (1998), Yamamoto (2000), Kunda (2001), Baumeister y Twenge (2003). En este escenario, es preciso hacer mención a las referencias de K. Genna, A. Espinoza y D. Paez (2010), que al referirse al rol de la autoestima en la identidad, expresaron que esta viene a impulsar en el individuo la mantención y el aumento de las concepciones positivas de sí mismo, agrandando además su involucramiento con las instancias colectivas que lo describen e identifican en una determinada sociedad. En este mismo contexto, los autores consideraron que la identidad se construye en seis motivos centrales: “pertenencia, autoestima, distinción, continuidad, eficacia y significado” (Genna; Espinoza; Páez 2010: 82). Asimismo, clarificar que la generación de la identidad es un proceso meramente psicológico, que nos acerca a ciertas identidades y nos aleja de otras, pues es una construcción

“imaginada”⁴⁷³, generándose además adhesiones grupales y diferenciaciones que generan competencias por los recursos y el poder.

En tal sentido la identidad nacional se convierte en una vinculación ideológica y afectiva al grupo humano de una colectividad unida por lazos de homogeneidad cultural, la conciencia defensiva de la unidad de costumbres, instituciones, lengua, religión y de afinidades electivas o congénitas y los proyectos de vida común, por lo tanto, en base a los elementos conceptuales expuestos no es posible hallar la existencia de una “chilenidad” real o efectiva, que cumpla los requerimientos mínimos y básicos para validar su existencia, sino más bien fue un comportamiento meramente oportunista o de imperiosa necesidad, ya que el proceso de auto identificación, la conciencia de sí mismo, de su cultura y demás reflexiones valóricas no existieron⁴⁷⁴. Considero correcto afirmar, que en los territorios de la sierra de Arica, fue posible encontrar múltiples individuos que se imaginan como parte de distintas “comunidades”, que expresan sus propias formas de solidaridad, oportunidad y asistencia, generando “actos de imaginación política, imposiciones de límites por las prácticas y costumbres tradicionales” (Chatterjee 2007: 59). Y es en ese contexto, que el rol del Estado de Chile y sus organizaciones fue el de limitar las imaginaciones, generando la inexistencia de filiaciones parciales o mixtas, pues son en sí excluyentes, ya que solo debían haber una identidad nacional, la Chilena, en contraposición a la peruana e inclusive a la propia “comunidad andina”.

Por otro lado mi afirmación, sobre una identidad “interesada” se basa en la tenencia y propiedad de la tierra, la cual estuvo en un 88,26% en manos de los ciudadanos peruanos e inscritas tanto en las oficinas notariales peruanas como chilenas, por lo tanto la disponibilidad de propiedades fiscales altamente productivas en la agricultura ó ganadería eran ínfimas, ya que solo

⁴⁷³ B. Anderson considero, que los sujetos que desean y buscan integrar una determinada comunidad, solo podrán imaginar que participen de la misma unidad (Anderson 1992: 6)

⁴⁷⁴ La identidad nacional de según De la Torre, puede ser definida como un espacio socio-psicológico de pertenencia e identificación (De la Torre, 1997). Un argumento, similar nos presenta Todorov (1992), la plantear que el apego a la propia cultura conduce a una aproximación real a la identidad y a la universalidad de la misma.

alcanzaban al 1,27% como se menciona anteriormente⁴⁷⁵. Es por ello, que algunos entrevistados consideran que las motivaciones reales de los conflictos estuvieron dados por:

Por el interés de las tierras, pues una cosa era tener una condición de chileno... ¡yo, yo soy chileno! Nunca, paso eso, porque después decían quiero ser peruano, entonces de esa manera se contradecían (Félix, 68 años).

No obstante ha esta realidad adversa, el Estado de Chile poseía un instrumento jurídico relevante y que consistía en el control de los Registros de Propiedades ó Conservador de Bienes Raíces, al cual podía recurrir para expropiar ciertos bienes raíces de su interés ó reclamar como fiscales aquellos predios baldíos, los indebidamente ocupados o sin propietarios para luego entregarlos en calidad de venta a aquellos ciudadanos chilenos venidos del sur ó a aquellos ciudadanos que recientemente habían adquirido la nacionalidad chilena y que habían demostrado haber ganado la confianza de las autoridades chilenas. Un documento confidencial hallado en el Archivo de la Subdelegación de Putre por R. Ruz (2009), se menciona:

“CONFIDENCIAL

Arica, 12 de Setiembre de 1914

Señor Subdelegado:

El Señor Ministro de Relaciones Exteriores en oficio confidencial de 21 de Agosto pasado, recomienda que se inscriba á nombre del fisco todos los terrenos baldíos que haya en este departamento sin ninguna excepción, i que se reivindiquen los que estén indebidamente ocupados por particulares. El gobierno recomienda que se mire esta tarea como la de mayor urgencia é importancia de cuantas incumben á la acción de las autoridades. En esta virtud sírvase enviar á la brevedad posible una relación de esos terrenos son delimitaciones precisas de modo que el Tesorero Fiscal pueda sin más que los datos que Ud. Remita, proceder á la inscripción de esos terrenos.

Exijo de Ud. Mayor actividad en esta comisión recomendando especialmente los datos que será necesarios para la defensa

⁴⁷⁵ A. Díaz (2006) en base a las informaciones proporcionadas por los Documentos relativos al Laudo Arbitral (1925), expresa que la población andina, “inscribe sus tierras y participa cuidadosamente al amparo del Estado Chileno, mientras se adscriben identitariamente como peruanos” (Díaz 2006: 104).

reivindicación de las propiedades Fiscales ocupadas por particulares, procurando tomar posesión de estas sin violencia si así convinieren.-

Dios guíe. Á Ud.

Luis Arteaga (ASP. Libro Registro e Informes Enero-Diciembre 1914).

Estas tareas redistributivas de la tierra ejercida desde el Estado no eran una política nueva para los campesinos indígenas de la precordillera de Arica, pues como señala R.Ruz (2009), el gobierno peruano en el siglo XIX, siguiendo las doctrinas liberales había iniciado un temprano traspaso de las tierras a individuos y particulares dejando de lado las viejas prácticas comunales⁴⁷⁶. De igual forma el autor sostiene “la reacción de la población indígena hacia estos procesos habría sido eminentemente proclive a la individualización de la tierra” (Ruz 2009:45), y sus consecuencias se expresaron en una serie de litigios y conflictos entre privados por el acceso e inscripción de tierras que se masificaron a partir de la administración chilena. Un ejemplo de estos cambios lo ofrece el mismo autor al facilitarnos un cuadro comparativo de la inscripciones de tierras desde la década de 1880 a 1930, donde las décadas que evidencian una mayor cantidad de inscripciones en el Registro del Conservador de Bienes Raíces son las de 1900 y 1910, periodos en los cuales el grueso de los ciudadanos peruanos inscribió sus bienes en los registros chilenos, tal cual se evidencian en los copias notariales almacenados en el Archivo Nacional. Posteriormente, en la década de 1930 se hace notoria una fuerte inscripción de bienes raíces a partir de la firma del Tratado de Lima (ver Tabla N° 11).

⁴⁷⁶ En palabras de Ruz, el Estado peruano desconoció los mecanismos tradicionales de control, uso y “libre acceso” a la tierra indígena, restringiendo mecanismos alternativos de legitimación sobre la tierra de manera colectiva fomentando el manejo individual bajo la intermediación estatal como árbitro y legitimador de las tierras a ocupar (Ruz 2009: 44).

Localidad	1880	1890	1900	1910	1920	1930	Total general
Putre	3	20	166	188	44	71	492
Belén	-	21	104	70	30	11	236
Lupica	-	8	2	3	-	-	13
Saxamar	-	-	1	1	-	1	3
Socoroma	-	2	58	83	7	17	167
Chusmiza	-	-	1	-	-	-	1
Epispacha	-	1	1	2	2	1	7
Zapahuira	-	-	6	5	1	-	12
Copaquilla	-	-	-	-	2	1	3
Murmuntani	-	1	8	6	1	-	16
Chapiquiña	14	4	15	27	16	41	117
Pachama	-	-	1	15	2	6	24
Tignamar	-	6	10	66	35	5	122
Indet.	-	-	17	12	-	2	31
Total general	17	64	390	479	140	156	1.244

Tabla N° 11: Constitución de propiedades privadas en la precordillera de Arica distribuida por Decenios (1885-1935). Fuente: R. Ruz 2009.

2.2.2. Los “chalenos” Socoromeños

En todos los conflictos bélicos afloran un sin número de expresiones de identidades y pasiones que vienen a argumentar las posiciones ideológicas y los actos de violencia que ejercen uno u otro bando. Si bien, en la primera cuarto de siglo XX la Guerra del Pacífico en los documentos oficiales y diplomáticos era un hecho ya consumado con la firma del Tratado de Ancón (1883) con el Perú y el Tratado de Paz de 1904 con Bolivia, no ocurría lo mismo en el imaginario colectivo de la población chilena, peruana y boliviana, que seguía impregnada con los recuerdos y memorias del conflicto y como se ha expresado anteriormente los paisajes culturales y naturales permitieron la afloración de las huellas mnémicas sobre los acontecimientos en las ciudades y zonas rurales. Se suma a lo expuesto, la campaña de persecución que realizaron las “Ligas Patrióticas”, “Sociedades de nativos” y “Mazorqueros”, que

iniciaron sus acciones de persecución en las oficinas salitreras y ciudades en el norte de Chile.

Las acciones de las “Ligas”, no solo se caracterizaron por la persecución de los ciudadanos peruanos ó la destrucción de sus bienes, sino también por la persecución de todo elemento proclive a favor de Perú, no obstante a estos hechos, estas organizaciones integradas por policías, militares u funcionarios públicos, también tuvo por interés el evitar que los movimientos obreros se afianzaran en las oficinas salitreras, puertos y zonas industriales, por lo tanto fueron un fenómeno más bien nacional, pues las acciones de ligas patrióticas se localizan en Valparaíso ó en el distante puerto de Punta Arenas. En tales circunstancias, su forma de operar respondían necesariamente a las realidades locales e interés políticos regionales. Y en el caso de las antiguas provincias peruanas tendrán una identidad y accionar definido, expulsar o eliminar los elementos peruanos del territorio chileno. Es por ello, que se hace necesario formularse la siguiente pregunta ¿Cómo funcionaron estas sociedades o ligas en Socoroma? y ¿Quiénes las integraban? (Figura N°46).



Figura N° 46: Plebiscitarios “chalenos” con presidente Arturo Alessandri (1932).

Considero, necesario abordar esta interrogante teniendo en consideración dos elementos relevantes, primero destacar que las acciones de violencia se produjeron inicialmente por agentes externos a la comunidad y segundo, la violencia se generó desde el interior de la comunidad. Nuestra primera aseveración está directamente asociada a las acciones de las Ligas Patrióticas integradas principalmente por agentes del Estado que tienen como territorio de intervención las ciudades costeras y sus valles cercanos⁴⁷⁷. No obstante, su intervención también se produjo en las zonas alto andinas de Arica, ya sea en las azufreras del volcán Tacora o las minas de Choquelimpie y obviamente en los pueblos que están localizados en los caminos hacia esos centros productivos (Palacios 1973; Tudela 1992, 1993-1994; Díaz, Ruz y Mondaca 2006)⁴⁷⁸.

No disponemos de antecedentes etnográficos, que demuestren el paso de estas “ligas” por Socoroma, pero de ser así, estas hubiesen sido relevantes al momento de instalar temores y miedos en la población. En caso contrario, el paso de la liga solo por los valles de Lluta y Azapa, pudieron tener un efecto similar en la población de Socoroma, pues parte de sus habitantes poseían propiedades y residencias temporales en Molinos y Sora en el valle de Lluta, por lo cual los efectos de la violencia y sus narrativas pudieron afectarles directa o indirectamente y por consecuencias pudieron instalarse en el imaginario colectivo de los socoromeños. Estos agentes externos que promovieron inicialmente la agitación social, luego conflictos y finalmente la violencia, tuvieron una participación relevante hasta 1922. Ejemplo concreto de esta situación lo hallamos en los antecedentes proporcionados por Raul Palacios:

⁴⁷⁷ Las ligas patrióticas según P. Tudela (1992), existieron de forma intermitente desde la década de 1910 hasta mediados de los años veinte, principalmente en las provincias de Tarapacá y Antofagasta, destacando claramente tres periodos de actividad en los años 1911-1912, 1918 – 1920 y 1925 – 1926, fechas que coincidieron con las tensiones diplomáticas con el Perú. Por otra parte, el historiador chileno Hernán Ramírez Necochea (1978), considera que estas organizaciones estaban sustentadas y ligadas al Partido Conservador y se convirtieron en “brigadas mercenarias de choque encargadas de desencadenar el terrorismo contra las organizaciones populares” (Ramírez 1978:11).

⁴⁷⁸ Luis Castro (2001, 2004), señala que para este periodo se la organizaban expediciones militares con cierta regularidad hacia la zona andina.

[...] los mazorqueros, o comisionados como se les llamaba también, se acentuaron al llegar la etapa pre-plebiscitaria, arraigándose ya no solo en la zona urbana, como había sucedido hasta el momento, sino también en la zona rural. A ellos se les encomendó la ingrata tarea de fomentar, entre los regnícolas el terrorismo, así como intensificar la campaña anti-peruana en general.(...); así mismo quienes dirigían los ataques a las propiedad peruana (Palacios 1973: 221).

Segundo, el proceso de ideologización de la población y la expulsión de la elite indígena proclive al Perú en 1922, vino a modificar las lealtades y los intereses colectivos que eran hasta entonces proclives a la identidad peruana en gran parte de la población indígena, permitiendo el afloramiento de actitudes individualistas y el surgimiento de una aparente identidad nacional chilena, que como se ha mencionado en el punto 2.1., fue más bien contradictoria e influenciada por los intereses de acceder a las propiedades de la elite indígena y mestiza de la 4° Subdelegación de Putre, como también por los conflictos con la mencionada elite por la tenencia de tierras en fechas anteriores a la década de 1910. A estos hechos, se le suman, la influencia de los agentes estatales en la sierra, que ejercían de subdelegados, inspectores, carabineros ó profesores, que generaban de manera directa e indirecta una clara presencia de la agencia estatal tanto en la costa como en el interior del territorio (Castro, 2001 y 2004a; Tudela, 1992 y 1993-1994; Castro y Figueroa, 2001-2002; Díaz, 2000 y 2006; Díaz, Mondaca y Ruz, 2000; Díaz y Ruz, 2003; Díaz, Ruz y Mondaca, 2006; Figueroa y Silva, 2008; Choque, 2001). Considero, que estos actores fueron relevantes al momento de generar una construcción del “otro” al interior de las comunidades andinas, pues supieron explotar los conflictos previos por el acceso a la tierra ó la necesidad de acenso social que pudieron manifestar algunos sujetos. Ello, parece ir en concordancia con el enunciado de Karen Spalding (1972), acerca de los escaladores sociales en la colonia, que vinieron a suplantarse y erosionar el poder de los curacas, constituyéndose en el tiempo en una nueva elite.

En este sentido, las narrativas del tiempo plebiscitario expresan que los socoromeños que participan activamente a favor de Chile fueron Bartolomé Alanoca y Zenón Quiguallo. El primero de ellos, poseía residencia permanente

en Socoroma y el segundo poseía residencia temporal en el pueblo, ya que era putreño y estaba casado con una mujer de la familia Humire. Ambas personas son sindicadas por los entrevistados como activos promotores de la causa Chilena y liderar el grupo de los “chalenos”. Las principales actividades de este grupo fueron proselitistas e ideologización de la población local, práctica que también realizaban los socoromeños peruanos ó “cholos”. Respecto, al funcionamiento de las “ligas” ó “sociedades de nativos”, la situación es más compleja e invisible, tanto en la inexistencia de documentos escritos como en la ausencia de datos etnográficos más precisos, pues los testimonios solo enfatizan en identificar a Alanoca y Quiguallo. No obstante, esta contrariedad es necesario precisar que este tipo de organizaciones funcionaba como una forma de organización paramilitar nacionalista, que realizo actos de violencia en contra de los peruanos, primeramente de forma encubierta ó durante las noches, visibilizándose su accionar a partir de la instalación de la Comisión Plebiscitaria en agosto del año 1925.

Este tipo de organizaciones poseyo un amplia cobertura en los medios escritos chilenos, que no escatimaban esfuerzo en desprestigiar a los ciudadanos peruanos, al respecto Juan Benito (1995), señalo el periódico “La Patria”, expresaba que “no queremos ni perros ni cholos” (Benito 1995:187). También, eran recurrentes que las “ligas” generaran continuos desfiles, asambleas y concentraciones para realizar ¡vivas a Chile!, como también fuera la promotora y gestionadora de la red de hostigamiento y persecución de los peruanos, situación que se producía con el beneplácito y financiamiento de las autoridades chilenas. En tal sentido, el objetivo de la liga era agrupar y conseguir el mayor número de adeptos a Chile, por todos los medios posibles, siendo entonces, la violencia y el miedo una herramienta eficaz para doblegar las voluntades de los ciudadanos peruanos o extranjeros. P. Tudela (1992), considero además, que el fin último de las ligas era agredir de manera sistemática y con desenfundada violencia a los ciudadanos peruanos mediante acciones criminales, existiendo para ello grupos organizados en Arica, Caleta Buena, Dolores, Iquique, Pisagua, Pintados y otros lugares menores. Un

ejemplo de esta forma de operar en las oficinas salitreras, la ofrece el mismo Benito al señalar que:

“[...] estas convocatorias como se aprecia en la información no sólo se hacían en Iquique sino también en la pampa, en cantones u oficinas salitreras importantes para llamar la atención y conseguir seguidores, produciéndose muchas veces atentados y hostigamientos físicos o verbales además de daños a la propiedad de los ciudadanos peruanos que sólo algunos partes policiales se registran” (Benito 1995:188).

Los líderes de estas organizaciones eran por lo general, funcionarios públicos, carabineros ó militares ó antiguos agentes del Estado, coincidiendo con la declaración del historiador Ramírez Necochea (1978), quien sostiene que los líderes de las ligas, eran “elementos pertenecientes a la capas medias” (Ramírez Necochea 1978:18). Teniendo esto en consideración, el surgimiento de grupos de “mazorqueros” y sus ligas patrióticas en la 4° Subdelegación de Putre, fueron una creación de los oficiales civiles y militares de mayor rango en el territorio, es decir, el subdelegado y los comandantes de escuadrones de policía, realizamos esta afirmación debido a que estos funcionarios estatales, son los que detentan el monopolio del poder y en consecuencia poseen los medios políticos, económicos y violencia para obligar ó convocar a la población local a seguir instrucciones, para lo cual debieron ejecutar de manera dramática la violencia y el miedo en la población andina de modo, que su poder no sea puesto en duda ó cuestionamiento. Es por ello, que Quiguallo y Alanoca, referentes locales que dirigían los desfiles y asambleas a favor de Chile, como también pudieron haber participado de manera directa en los actos de violencia en contra de sus parientes y vecinos, como lo señalan los testimonios de los socoromeños.

Considero necesario mencionar que, las redefiniciones de apoyos a las causas nacionales peruanas ó chilenas de los ciudadanos con derecho a voto no fueron hechos aislados, sino que fueron permanentes y constantes pues la incorporación de ciudadanos a las filas de las “sociedades de nativos” chilenos de Tacna y Arica, se debió a motivaciones económicas, políticas y a la

coacción como ya se ha mencionado anteriormente (Figura N° 47). Es por ello, que el caso de Benedicto Mazuelos de Putre expuesto en el punto 2.1., posee similitudes con las experiencias vividas por Eugenio y Modesto Corvacho en el valle de Azapa, pues estos según Portocarrero, habían:

Sido presionados por los chilenos para que formaran parte de la sociedad de nativos chilenos de Azapa y comisionados para vigilar el valle en unión con los famosos “mazorqueros”, estando amenazados de muerte en el caso de que no siguieran al pie de la letra las instrucciones impartidas por el famoso Álvaro Oliva, presidente de la Sociedad de Nativos chilenos en Tacna y Arica [...]

[...] Los observadores llegaron al lugar denominado “Pago de Gómez”, distante a unos diez kilómetros de Arica, donde encontraron una turba compuesta de más o menos veinte mazorqueros, en su mayoría peruanos reclutados por la fuerza, entre los que se hallaban los hermanos Corvacho, Domingo Alvarado, Sebastián Barrios Corvacho, Eugenio Pimentel, Miguel Sosa, Cornelio Reyes y otros (Portocarrero 1926:41-42).

En tales circunstancias la sierra de Arica no fue ajena a estos mismos procesos, pues los miedos y las violencias se expresaron con igual o superior magnitud a las denuncias presentadas por los oficiales norteamericanos y delegados peruanos, esto debido a que los pueblos de la sierra estaban dispersos y aislados, por lo cual los actos de violencia perpetrados por los carabineros y “mazorqueros” difícilmente podían ser denunciados en las respectivas jurisdicciones. Respecto, a las adhesiones de los ciudadanos peruanos a las sociedades de nativos, las vinculaciones están generadas por la coacción y por las dadas entregas por los agentes del Estado, en este escenario, el testimonio del nieto de Antonio Mollo nos ofrece los temores y miedos de la época⁴⁷⁹:

Por ejemplo mi segundo padre con quien yo me crié, se llama Carlos Visgnola Pizarro. Él me había criado de niño, pues un día mi abuelo Pedro Aranda, me dijo te vas a ir con tu mamá, entonces me fui y mi mamá se había vuelto a casar con este señor y él me contaba, que:

Yo nací el año 1910 creo y había nacido bajo la bandera chilena y cuando fui joven, el ejército chileno dijo tienes que hacer el servicio

⁴⁷⁹ La legislación chilena estipulaba que todo ciudadano debe inscribirse para el servicio militar. Los que no se inscriben incurrir en la pena del Servicio Militar Obligatorio y estando obligados todos los hombres de hasta los 45 años de edad (Ministerio de Relaciones Exteriores 1925).

militar, pero mis padres eran peruanos, ¡legítimamente peruanos! Entonces, no quería hacer el servicio militar en Chile, pero corría el riesgo que podía pasarlo algo a mis padres y para que no le pudiera pasar nada a mis padres, mis hermanos y hermanas, me fui hacer el servicio militar al Carampangue, que quedaba allá en Iquique. El me hablaba muchos de esos pueblitos de Iquique, por ahí estuvo un año, después de un año ya regreso.



Figura N° 47: Afiche de propaganda plebiscitaria chilena.

En este escenario de violencia y miedo, considero necesario retomar algunos tópicos de este segundo concepto que fuera abordado en el tercer capítulo, pues se hace necesario para argumentar el comportamiento del “plebiscitarios y mazorqueros peruanos” al servicio de Chile en la sierra de Arica. El sociólogo francés, Jean Paul Sartre(1989)⁴⁸⁰, señaló que “todos los hombres tienen miedo. El que no tiene miedo no es normal”, aduciendo con ello

⁴⁸⁰ Sartre, J.P. (1989). “Verdad y existencia”. Madrid: Paidós.

que el miedo es una característica normal del ser humano y que se expresa desde el nacimiento. Por lo tanto, el miedo es una emoción caracterizada por un intenso sentimiento habitualmente desagradable, provocado por la percepción de un peligro, real ó supuesto, presente, futuro ó incluso pasado. Es una emoción primaria o primordial, que se deriva de la aversión natural al riesgo o la amenaza, y se manifiesta en todos los seres vivos. Asimismo, los miedos se pueden clasificar en el miedo a crecer y el miedo a perder al otro, llevando a que los sujetos paralicen sus acciones y pensamientos (Nieuwenhoven 2003; Theidon 2004)⁴⁸¹. El miedo también se expresa como fenomenología corporal pues “genera palpitaciones en el corazón, flaqueando las piernas, el aliento entrecortado o decididamente sin respiración, nos deja empapados de sudor, con la carne de gallina y la boca seca” (Nieuwenhoven 2003:11)⁴⁸².

Los principios esenciales del miedo pasan necesariamente porque es una representación arbitraria del poder que impide los actos y comportamientos en libertad. Es por ello, que la sensación del miedo contrae las sensaciones de seguridad, libertad y vida normal, pues estas son reemplazadas por la cautela y el cálculo. Wole Soyinka (2004)⁴⁸³, consideró que el miedo se vuelve una forma de control de la población, tanto en sus expresiones políticas, sociales y culturales. En tales circunstancias, las respuestas que generaron los plebiscitarios al miedo fueron huir a Bolivia y al Perú, la generación de técnicas de olvido y resiliencia, ó colaborar con los agentes del Estado con la finalidad de dar seguridad a sus familias ó por alcanzar y económicos. El caso de los hermanos Corvacho y Carlos Visgnola, parece cumplir este deseo de sobrevivencia ante la violencia y miedo imperante en los años 1925 y 1926, con respuestas sin dudas dispares, pues se expresaron a modo de

⁴⁸¹Nieuwenhoven, C. (2003). *Miedo A Nada ... Miedo A Todo ...*. Madrid: GRAO.

⁴⁸² Otra aproximación conceptual la otorga Marion Moana, pues según el diccionario de la Real Academia Española es: “Perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario. (...) Recelo o aprensión que alguien tiene de que le suceda algo contrario a lo que desea.” (Real Academia Española) Esta definición demuestra la connotación emocional del miedo. Sin embargo, el miedo tiene un origen biológico. Se ha identificado que el miedo nace en el sistema límbico de las personas, el cual busca regular las emociones (Moana 2009). En: Moana, M. (2009). “El miedo y sus Fundamentos”. <http://es.wikipedia.org/wiki/Miedo>.

⁴⁸³ Soyinka, W. (2004). *Clima de miedo : conferencias Reith 2004*. Barcelona : Tusquets.

colaboracionismo y sometimiento. Además, existen otros antecedentes formales sobre estas condiciones de miedo y colaboracionismo, que fueron denunciadas por Arístides Griva en el diario “El Mundial”, el 23 de julio de 1926, pues menciona que en Putre:

La indiada, subyugada y aterrorizada hasta la imbecilidad, estuvo lista siempre para cebarse en las indefensas Delegaciones Peruanas y solo la casualidad pudo abortar un día en Putre el nefasto complot. Las autoridades chilenas habían repartido pistolas automáticas a todos los residentes y como esos individuos jamás habían manejado armas de fuego sucedió que varios de ellos se hirieron involuntariamente, descubriéndose así el crimen horrible que premeditaban. Pero día a día, sobre ese ambiente de espanto, se izaba el pabellón nacional ante la enseña patria, día a día cada peruano reempló su espíritu y asombro al mundo con el sublime gesto de su estoicismo (Griva & Cubillas 1926:30).

Otro ejemplo de la violencia imperante y el miedo existente a los “mazorqueros”, fue evidenciado por Juan Cubillas (1926) en la capital de la 5° Subdelegación de Belén, pues declaran que:

Desgraciado de aquel que intentare rebelarse en contra de las órdenes chilenas. La memoria de todos aquellos que han desaparecido por haberse negado obedecer esas órdenes, no puede menos que doblegar la voluntad de muchos de aquellos que se encuentran bajo la férula del usurpador (Griva & Cubillas 1926: 8-9).

Se debe precisar, que Arístides Griva, fue destacado en la Junta de Inscripción y Votación del Perú en Putre y Juan Cubillas, en el pueblo de Belén, dichas juntas se instalaron en los altos de Arica en Marzo de 1926, siendo parte de los acuerdos alcanzados por la Comisión Plebiscitaria en 1925. Sus testimonios, junto a las declaraciones del Presbítero español, Domingo Martínez Gago, cura interino de Putre (Revista Mundial 1926; Palacios 1973; Díaz 2006), constituyen las escasas evidencias documentales, que se aproximan a una interpretación psicológica de la violencia que produce en la sierra de Arica, pues gran parte de los documentos tienen una lectura política y judicial.

El testimonio expuesto, por Griva sobre una “indiada subyugada y aterrorizada hasta la imbecilidad”, constituye no solo el estado de situación imperante en 1926, sino es el reflejo de los principios esenciales del miedo, expresados por Nieuwenhoven (2003) y Soyinka (2004)⁴⁸⁴. Asimismo, es posible inferir, que esto implicó necesariamente la generación de epistemologías corporales, que Theidon (2000; 2001a; 2004), denominó como la martirización de los cuerpos en sus trabajos de campo en las alturas Huanta en el departamento de Ayacucho, situación que se manifiesta no solo por la existencia de las epistemologías, sino por un abandono de la razón y los cambios conductuales de los individuos sometidos a tales violencias y miedos. De igual forma, lo expuesto por K. Theidon, en su capítulo 7 “hemos aprendido a tomar”, se evidencia en el testimonio de Cubillas, quien expresa que la indiada fue a “emborracharse a expensas del gobierno chileno”, tras haber desfilado con banderines chilenos. Se considera análoga la situación debido, que la existencia del miedo involucra necesariamente la búsqueda de un inhibidor del mismo y en este caso del aumento del consumo de alcohol, esta situación debió incrementarse de manera notable para el periodo plebiscitario. Un elemento, que puede ayudar a entender este proceso, son las borracheras cotidianas y contemporáneas de algunos socoromeños, que ante las preguntas ó recriminaciones de los vecinos ó ancianas:

¿Por qué estas tomando abuelo?

¡Porque tengo pena, el licor me hace olvidar mi pena!, ¡solo quiero olvidar este dolor! (Mario, 87 años).

Así, entonces, la borrachera se ha convertido en una forma de buscar el olvido de las memorias traumáticas, no solo de la violencia del periodo plebiscitario ó la guerra interna en el Perú, como señalara previamente K. Theidon, pues “tomar fue una manera de afrontar la muerte” (Theidon 2004:94).

⁴⁸⁴ Un ejemplo adicional del miedo imperante en el periodo plebiscitario se evidencia en los aportes documentales de Raúl Palacios, “... con el transcurso del tiempo estos actos intimidatorios se extendieron a la zona rural; es entonces cuando se inicia la etapa de los incendios en los campos. Cultivos, prestos a ser cosechados, pronto eran convertidos en cenizas, lo mismo que los instrumentos de labranza” (Palacios 1973:250).

Teniendo, en perspectiva los párrafos anteriores, los peruanos que integraron de manera voluntaria e interesada ó coaccionada los grupos de “mazorqueros” en Putre, estuvieron bajo el liderazgo de los agentes del Estado y en tales circunstancias debió ser prácticamente imposible negarse a cumplir las instrucciones emanadas por el líder de la organización, ya que su propia seguridad debió estar comprometida y esta debió ser en alguna manera la realidad de debieron enfrentar, tanto Mazuelos, Quiguallo y Alanoca, entre otros “chalenos”.

Las memorias sobre este periodo e ideologización del tejido social y con las consecuentes contradicciones en las identidades nacionales, se expresan en un testimonio que nos ofrece un escenario complejo, que da cuenta de las turbulencias ideológicas y violencias que se desarrollaron en Socoroma:

Eran gentes de acá mismo, trataban de peruanos a algunos y otros trababan que somos chilenos y andaban con bandera chilena. Otros andaban como peruanos, también. Todos andaban en eso, pero la gente juzgaba mal a los otros y eran así, como enemigos. Pero también murieron una lástima pues, se han podrido, murieron y pagaron también (Francisca, 90 años).

Nuestra entrevistada, expone la existencia de un conflicto, donde los contendientes poseen las mismas filiaciones culturales, compartiendo además las mismas realidades sociales, es decir, poseen dos ideas de la “comunidad imaginada”, ya que se definen como socoromeños con una identidad ya definida y amparada en sus prácticas socio-culturales y expresan por otra parte nuevas adhesiones y conceptos de identidad nacional, siendo la primera la identificación con el Perú y luego con Chile, incorporado una serie de artificios y despliegues simbólicos, que tendían a reafirmar esa segunda identidad o “comunidad imaginada”. Asimismo, se interpreta del testimonio que es un conflicto generalizado y por lo tanto, no existía la posibilidad de declararse neutral ni evadir una definición de identidad, hecho que explicaría porque los ciudadanos bolivianos con residencia temporal en la provincia de Arica y sus zonas rurales, debieron otorgar su apoyo al Perú ó Chile. La

construcción el “otro” y su identificación con el enemigo que debe ser derrotado con todos los medios posibles, se expresan de igual forma, un final dramático para aquellos “chalenos” que persiguieron y agredieron a los otros socoromeños.

Un entrevistado en el año 2009, identifico a Don Bartolomé Alanoca, como un plebiscitario chileno, que conformaba parte del comité cívico de Socoroma. Además, se le identifica además, como una de las personas que recibió armas del gobierno de Chile para que: “Marcara las puertas de las casas de las personas que tenían que darles de baja en la noche”. Mencionando además, que Bartolomé Alanoca era:

La autoridad máxima que tenía que controlar, que no se quedaran los peruanos, pues los peruanos tenían que salir, vivir o morir pues, esa era la ley (Félix, 68 años).

De igual forma se identifico a su esposa doña Leonor Huanca, así como también a Concepción Guarache y su cónyuge Ismael Huanca como activos participantes del comité plebiscitario chileno ubicado en Socoroma. Se menciona asimismo, a Concepción Huarache como la líder de Comité Femenino chileno, otro testimonio identifica a doña Eugenia Carrasco como la líder del comité y a doña Epifanía Vásquez, como la porta estandarte de la organización. El entrevistado, entrega además una probable explicación que fundamentaría la colaboración de las familias Alanoca, huanca y Guarache, en este periodo de violencia, ya que:

Seguramente el gobierno también le habrá dado una oportunidad, que garantías le habrán dado en esos años, alguna garantía será. Yo, creo que paso así (Félix, 68 años).

En ambos fragmentos, es posible identificar que los roles de los “chalenos” están directamente asociados a la intimidación y persecución de la población proclive al Perú, no obstante, el testimonio hace precisión en el rol de Alanoca como la máxima autoridad en el pueblo, lo cual implica que localmente estuvo investido de cierto reconocimiento del inspector de distrito como

también del comandante del Reten de Carabineros localizados en Socoroma. Realizo, esta afirmación ya que resulta improbable que tales liderazgos hayan sido efectivos sin el beneplácito de las autoridades del distrito y subdelegación. De igual forma, es posible que Alanoca a ojos de los vecinos de Socoroma, sea la autoridad máxima de comité, siendo un liderazgo instrumental y temporal, ya que transcurrido el Tratado de Lima su rol es sombrío y sin datos etnográficos relevantes en la comunidad. Asimismo, es de intereses destacar que para el entrevistado, existió algún tipo de beneficio ó garantía, que motivará la participación de Alanoca, la familia Huanca y los Guarachi en las filas del comité plebiscitario chileno, que es una versión más del accionar de las ligas patrióticas. Además, el involucramiento de Alanoca, posee concordancia con las denuncias realizadas por Griva y Cubillas (1926), Portocarrero (1925) y Yepes (1999), que expresaron que los peruanos están siendo obligados a participar en los comités ó simplemente que han recibido ciertos beneficios económicos por este tácito apoyo político.

Es necesario aclarar además, que estos conflictos por la definición de las identidades nacionales, no enfrentaron necesariamente a un linaje en contra de otro, sino más bien, las desavenencias y rivalidades enfrentaron a primos contra primos ó como mencionara K. Theidon (2004), “entre prójimos”. Los testimonios señalaron claramente, que estas contradicciones aun persisten en las memorias familiares, que necesariamente traen al presente antiguos traumas y la reproducción de ciertos miedos y epistemologías corporales, que llevan a nuevas búsquedas del olvido, así se infiere en la declaración de un entrevistado:

Casi al final todo vienen a ser familia. Yo así saque las conclusiones, empiezo a ver y revisar esta familia con el otro, están todos enlazados, fue todo primos contra primos. Así nomás contaba mi mamá, todas esas historias, a veces tristes y a veces amargo recordar esas cosas (Aparicio, 89 años).

Considero, necesario mencionar que durante el trabajo de campo, pude acceder a una fotografía, que tiene por imagen central a dos policías y una

tercera persona sin identificar que están llevando a un cuarto sujeto, igualmente desconocido (Figura N° 48). La fotografía, se utilizó posteriormente en las entrevistas de campo, originando una respuesta igualmente inesperada y emotiva, que arrojó de parte de un entrevistado la siguiente frase:

Esta foto.

¿De quién es esta foto? No me diga que es de los Mollo. ¿A dónde sería esto, en Socoroma?

Acá, a uno lo tienen en el suelo, ¡este está en el suelo!, que dios me perdone no, este parece... No le veo la cara. Este, se parece al pelo de don Bartolomé Alanoca, parece.



Figura N° 48: Carabineros chilenos y la detención de un ciudadano.

La fotografía empleada probablemente, nunca fue obtenida en Socoroma, pudiendo representar una escena urbana de la década de 1950 y al estar difusa pudiese inducir a un error de percepción, no obstante, en el entrevistado generó la activación de las huellas mnémicas instaladas en su subconsciente, sobre este periodo de violencia en Socoroma. Si bien, el entrevistado no había nacido en el año 1925, las memorias de este tiempo plebiscitario las adquirió sólo en la década de 1940, periodo en el cual sí pudo conocer a Don Bartolomé Alanoca. Lo interesante del ejercicio, es que el entrevistado, mediante la activación de las huellas mnémicas, exteriorizó una forma de stress postraumático, que ha sido denominado como memoria reactiva. Esta se trasmite desde la generación que vive la violencia hasta los

sujetos de generaciones posteriores, situación que va en concordancia con las memorias reactivas que inducen al consumo excesivo de alcohol en las zonas donde se vivieron largos periodos de violencia.

Respecto a la misma imagen otro entrevistado, asocio la fotografía al Juez de Distrito, que junto a los policías está deteniendo a un sujeto de apellido Yucra. Denotándose, en el entrevistado un cierto grado de temores y recelos sobre las figuras de los jueces de distrito, haciendo si, la distinción entre aquellos que eran del pueblo y quienes provenían de otros pueblos a ejercer tales roles desde pueblos vecinos:

Primero, si el juez de distrito era una persona del pueblo y un familiar suyo, este hacia la vista gorda o de repente lo mojaban y dejaban pasar la cuestión. Entonces, las autoridades chilenas optaron por traer por gente de afuera y en el caso de Socoroma trajeron al finado Filiberto Ochoa, suegro de Fabio Vásquez (Félix, 68 años).

Las desconfianzas entre los pobladores y jueces de distrito, debieron ser mutuas, pues involucraba que los primeros, deseaban ganar la confianza de las autoridades de la subdelegación, por lo cual actuaban con exceso de rigurosidad y recelo. Y por el otro lado, los socoromeños consideraron a las autoridades foráneas como usurpadoras de un derecho, adquirido en el propio pueblo, siendo en términos concreto una disputa por el poder. Debemos considerar, que esta estrategia de la autoridades chilenas de nombrar, sujetos oriundos de la subdelegación como autoridades de distrito en territorios, distintos a los propios, fue una forma de asegurarse su lealtad y porque estos individuos eran conocedores de la realidad local, los usos y costumbres de la población andina, debiendo pagar en el trascurso un alto costo político y personal por sus acciones. El clima de desconfianza del entrevistado hacia Filiberto Ochoa, se deriva de las experiencias familiares, adquiridas en la niñez, pues estas mencionan que:

En una oportunidad mi abuela, fue avisar la muerte de una persona por una enfermedad natural y tenían que traerlo a Lluta o Molinos porque ahí estaba la Policía, para atestiguar la muerte. Mi abuela, se ofreció para hacer la diligencia, pero este juez de distrito, la echa a la cárcel a la abuela y al burro que estaba cargando a finado. Este hombre, le

tenía mala a mi abuelo y siendo el juez de distrito, el podía agilizar el trámite y no lo hizo.

Mi abuelo frente a mi mamá le dijo que ese hombre era malo. Este viejo, fue el primero en hacer un discurso en aimara en Santiago eso después del plebiscito. La gente toda allá lo eligió por dos votos y ahí se habría producido ese:

¿Queréis pega?

¡Sí!

Fue a Santiago para ir a decir, ¡Sí! (Regulo, 62 años)

En base a esta segunda interpretación de la fotografía, es claro que el segundo entrevistado asocia el hecho al Filiberto Ochoa y no a Bartolomé Alanoca. No obstante, nos permite conocer otros aspectos relevantes de la naturaleza humana y los valores morales que se expresan los sujetos. Se evidencia, en este contexto una valoración de las prácticas de solidaridad de la “abuela”, que asiste a una persona necesitada, que probablemente haya sido un pariente. El relevante también, la identificación del sujeto que posee la autoridad en el pueblo y de acuerdo a esto se le imprime una mayor exigencia en lo relativo a los valores morales que predominan en el territorio, por lo cual el acto de colocar al burro y al finado que transporta en la cárcel es un acto repudiable según los cánones andinos, pues involucra una transgresión grave a los muertos. En este punto, es posible que dicho finado, no hubiese sido un habitante de residencia permanente en el pueblo, como ocurría con los ciudadanos bolivianos que estacionalmente vivían en Socoroma para desarrollar labores agrícolas ó existe la posibilidad que dicho, finado haya sido un peruano local y por lo tanto en el marco de los conflictos y violencias reinantes, este agravio haya sido generado como una forma de martirizar a la familia del deudo. Finalmente, agregar que el testimonio evidencia, que Ochoa, tuvo una participación política importante para el periodo, pues participo hacia 1932 de la delegación de los plebiscitarios “chalenos”, que se reunió con el presidente Arturo Alessandri en su segundo periodo como gobernante, en el marco de reconocimiento que se les realizo por su apoyo a la causa chilena. Es interesante, apreciar de igual forma como los elementos de índole moral y sus posteriores juicios son recurrentes en las narrativas alusivas a Ochoa, pues a

este se le atribuyen los elementos más oscuros y deplorables en la sociedad andina como también se vislumbra cierto pesar por este tipo de comportamientos:

¡Ese hombre, es un hombre malo, fue muy malo con mi mamá! Dijo mi abuela.

¡Yo niña veía como mi mamá lloraba, yo estaba cerca! Una vez tuvo que ir a pie de Socoroma a la cárcel de acá a atestiguar. Yo era niña y vine acá con otra persona, para sacar de la cárcel a mi abuela.

Además, decían que este hombre preño a todas las niñas de Putre, una vez un nieto de Ochoa me dijo:

¡Putra, mi abuelo se comía a todas las pastoras de Putre!.

Entonces, ese hombre tenía ese mal (Regulo, 62 años).

El rol político de Filiberto Ochoa, quedó registrado además en los documentos plebiscitarios redactados por la Comisión de Escuchar e Investigar Quejas e Investigación que fue dirigida por Coronel E. Kreger, quien reporto la complicidad y autoría de las autoridades chilenas en la violencia existente en Putre:

El señor Luco Cruchaga estuvo complicado en intimidación de Pedro Huanca, Bernabé Villanueva y María Isabel Vásquez de Aquino, y tanto el señor Luco como el teniente Donoso, en la intimidación de Bernardo Mamani Gutiérrez. Que el señor Luco está a la cabeza del sistema de intimidación y espionaje en Putre es la deducción natural que se saca del conjunto de testimonios tomados por el examinador. Ni del señor Filiberto Ochoa, juez de la subdelegación de Putre, ni del señor Jorge Aliaga Rojas, Subdelegado de Putre, han tomado medidas para corregir la situación en Putre (Medina 1926: 389; Yepes 1999: 101).

Las acusaciones formuladas por el Coronel E. Kreger, el 5 de Marzo de 1926, tienen concordancias con los testimonios contemporáneos que indican el comportamiento de Ochoa fue abiertamente parecido con los intereses chilenos. Además, en Socoroma se sostiene que las familias putreñas fueron las que colaboraron activamente en contra de la población local:

Ellos, los Maldonado, Ochoa y Vásquez, eran los españoles. Ellos siempre estuvieron en contra de los paisanos, siempre fueron chilenos, ellos eran descendientes de los españoles y por eso colaboraron con Chile (Neri, 61 años).

Asimismo, el entrevistado da cuenta del comportamiento incorrecto de Ochoa al realizar ciertas insinuaciones afectivas y cortejos a las vecinas de Socoroma, como se aprecian en el siguiente ejemplo: “¡Antes siempre hay gente sana en Socoroma. Siempre hay casas tan lindas en Socoroma!”. Sin embargo, para uno de los descendientes de Filiberto Ochoa, el rol de su abuelo en el periodo plebiscitario fue a favor del Perú y su testimonio sobre la participación en la reunión con el presidente Alessandri, tuvo un desarrollo distinto:

No sé, yo creo que unos 10 o 12 personas, pero se juntaron como treinta a cuarenta personas, era harta gente, según me cuentan, estaban de frente a los ministros y había un dirigente, su nombre no me recuerdo. No sé de qué pueblo, de Socoroma, no se pero era un dirigente, digamos que él, lo colocaron como representante de todos para que hiciera el discurso en el palacio a donde están los todos ministros y el presidente. La cosa es que, les toco al momento del discurso al amigo este representante andino y se chupo todo y no podía hablar, entonces el capitán de marina se acordó de mi abuelo, que era “hablantín”, dijo:

¡Acá esta!, ¡allá esta!.

Toda la delegación dijo, ningún problema a mi abuelo y se mando en aimara, era un insulto contra el gobierno y dicen que ellos no hallan como reírse, mi abuelo habría dicho:

“hueones potones, concha de su madres, que nos tiene muertos de hambre, quieren quedarse la tierra, que se han creído, esta tierra es nuestra”.

Dijo un discurso también bien estructurado, después lo tradujo al español y bueno la gente le aplaudió y sobre todo sus coterráneos. Hablo otra cosa, ¡estamos contentos!, que se yo, esa la historia que cuenta la misma gente (Dagoberto, 69 años).

El entrevistado expresa una realidad opuesta a los testimonios de los Socoromeños y los antecedentes proporcionados por la Comisión Plebiscitaria, los argumentos de tales diferencias pueden estar expresadas en la necesidad de reelaborar memorias colectivas y familiares, de modo de atenuar eventuales acusaciones o juicios al interior de la comunidad putreña. Daniel Muñoz Rojas y Jean-Jacques Frésard (2004)⁴⁸⁵, nos proporcionan un explicación psicológica del fenómeno pues señalaron que a “menudo, la persona que comete un acto reprobable se considera víctima y no verdugo” (Muñoz y Frésard 2004: 9). También,

⁴⁸⁵ Muñoz, D.; Frésard, J. (2004). *“El origen del comportamiento en la guerra”*. Suiza: Comité Internacional de la Cruz Roja.

es probable que al igual que parte de la población indígena, allá generado un discurso ambiguo entorno a la identidad y filiación nacional, ello al menos en el núcleo familiar, pues en lo público sus tendencias fueron claras y evidentes, pues su apoyo fue tácito a la causa chilena.

Es importante señalar que las practicas de los comités plebiscitarios ó ligas patrióticas, en la sierra se caracterizaron por la realización reuniones que culminaban en banquetes, que eran dirigidos por Bartolomé Alanoca. Para la realización de tales banquetes, los testimonios mencionan que se sacrificaban corderos y se aportaban quintales de papa. Se expresa además, que las mujeres pobres de pueblo y que estaban al servicio de los “chalenos” debían buscar leña para la realización de dichas celebraciones. Considero, que estas actividades se acrecentaron en la medida que la medida que el trabajo de la Comisión plebiscitaria se instalaba en las subdelegaciones rurales, generando consigo que una mayor agitación política y violencia en la medida que se acercaba la fecha para la realización del plebiscito. Un testimonio expresa al respecto:

Eran bien agrandado esa gente cuando llevo el conflicto, por eso murieron una lástima, yo estoy mirando... por eso no hay que ser tan egoísta ni tan malo, hay que ser justo. Bartolomé Alanoca así, murió cuando estábamos haciendo reunión en el curato, esa era sede social, él estaba pidiendo un auxilio para que le dieran firmas de apoyo, no quisimos dar nosotros porque era un hombre malo. No sé qué problema tendría pues, pero de repente nomas:

¡ug, ug, ug...!

Después su hijo con Aurelio Mamani, lo sacaron del brazo a tras de la casa y ahí murió nomás... gritando.

Lo mismo, le paso a la Saturnina Carrasco, también era presidenta. La llevaron para Arica para operarla y después la trajeron por Puquios. Ella, por esta parte comía, por aquí le hicieron un hoyito, en la boca le pasaban un juguito nomás, nada más, con ese murió. La Epifanía Vásquez, allá abajo se cayó, con un canasto quebró la pierna y listo. Eso, pasó porque ellos eran abusivos en ese tiempo con la gente, por eso dios no castiga a palos ni a puñetes ni a cabrestos (Mario, 87 años).

Los antecedentes contribuyen a comprender como las personas al estar sometidos al stress y las coacciones de las autoridades pueden desplazar sus responsabilidades entorno a determinadas violencias que ejecutan, desarrollando además legitimaciones de las conductas violentas y negaciones de los acontecimientos, lo cual los lleva a la reelaboración de la memoria familiar como lo sugiere Albert Bandura (1999), en su estudio de la deshumanización de la población en periodos de conflicto (Figura N° 49). En este mismo contexto, Muñoz y Frésard (2004), denominaron al proceso de aplicación de violencia en contra de otros sujetos como una “abdicación moral”, pues es “un proceso complejo y los actos malintencionados son siempre el producto de interacciones entre influencias personales, sociales y medioambientales. En el caso de los combatientes, hemos visto que la sumisión a la autoridad y la conformidad al grupo son importantes características de su entorno” (Muñoz y Frésard 2004:9).



Figura N° 49: Albert Bandura, “Moral disengagement in the perpetration of inhumanities”, *Personality and Social Psychology Review*, vol. 3 (3), 1999.

Las conductas deshumanizadoras y la propia abdicación moral, condujeron necesariamente a Alanoca, Ochoa, Huanca y Vásquez, entre otros a cometer abusos y atropellos, que les son imputados por parte de la comunidad, no obstante, se debe mencionar que los mecanismos represivos y de violencia se realizaron en el contexto de obediencia a la autoridad y cuyo papel fue ejercido por funcionarios de confianza del gobierno de Chile. En el

plano del subconsciente y en la justificación de la agresión se sustenta además, en la lucha por su supervivencia pues no puede pararse en consideraciones humanitarias ni en normas susceptibles de debilitarlo. Así entonces, para la causa chilena, la maldad y la violencia, se cometieron por objetivos mayores y trascendentes a la realidad local y a los mismos lazos de parentesco.

Las respuestas culturales a estos comportamientos reprobables y violentos, no solo consideran la aplicación de violencias asimétricas como sugiriera F. Fanon (1964)⁴⁸⁶, sino también, en la construcción y reafirmaciones de las memorias, cuya finalidad es la asignación de estigmas en los sujetos perpetradores de violencia, las que afectan además a sus descendientes, pues el sujeto es “hijo de tal”, como suele ocurrir en Socoroma, por lo tanto este tipo de actos han permitido la persistencia de los recuerdos y memorias sobre el tiempo plebiscitario. Asimismo, ante la imposibilidad de una respuesta asimétrica a las agresiones, los mecanismos que se generaron para buscar la sanción de los actos punitivos tomaron dimensiones rituales, pues en el caso de Socoroma, las familias agraviadas recurren a los Santos y Vírgenes principales para buscar ahí la justicia, entregándoseles dones y sacrificios, todo ello con la esperanza de obtener justicia ó venganza.

En la actualidad ante agravios, robos y conflictos, el santo al que recurren los socoromeños por justicia, es San Antonio. Dicho, santo permanentemente esta ataviado de varas de rosa, pues estas son empleadas para atormentar a los culpables. De igual, forma recurrir a la brujería para vengarse de un enemigo es aún una estrategia ampliamente usada en Socoroma. En tales circunstancias, la falta de solidaridad y asistencia de los vecinos de Socoroma con Bartolomé Alanoca, no es otra cosa que una forma de violencia que viene a resarcir y a vengar a aquellos que fueron víctimas de sus agresiones en el tiempo plebiscitario. Igualmente, la muerte Saturnina Carrasco y Epifanía Vásquez, son interpretadas como un acto de justicia divina ante los pecados generados y las penas causadas, convirtiéndose así

⁴⁸⁶ Fanon, F. (1964). *“Los condenados de la tierra”*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

en ejemplos trágicos de la ausencia de moralidad y respeto por el prójimo. En este contexto, los socoromeños consideraron que las malas obras se pagan en vida y el infierno está presente en la cotidianeidad y no después de la muerte como lo asegura la tradición judeo-cristiana.

Respecto, a Zenón Quiguallo, los entrevistados lo identificaron como el jefe de los putreños y socoromeños que están a favor de Chile. Una de las entrevistadas se refiere con las siguientes palabras sobre Quiguallo:

En ese tiempo vivía este niño Quiguallo, Zenón Quiguallo, era un viejo gordo. Ese hombre tenía gente y él se acataba como jefe de ellos. Tenía como tres o cuatro mujeres, que eran como secretarias o allegadas a él. Así sucesivamente correteaban a la gente peruana, a la gente del mismo pueblo. Así era, andaban una lástima antiguamente las señoras cargado la comida a media noche, entonces esas tres ó cuatro señoras, eran chupamedias, porque zapeaban a la gente: ¡Allá van, allá van!
¡Allá esta, allá avanza con la comida, con el almuerzo!, así decían. Así lo mataban una lástima, donde lo alcanzaban lo mataban, si se fondeaban tenían que andar escondidos en la mitad de la noche, allá en Chatiza, allá en los altos (Francisca, 90 años).

Otro testimonio menciona sobre el actuar de Quiguallo:

Zenón Quiguallo, era el jefe de los que correteaban a los peruanos en Socoroma. Una vez la abuelita Nieves conto que vio como Quiguallo le cortaba la cabeza a un peruano y después dice jugaron a la pelota con la cabeza del finado. Después, hacían su banquete con los mejores animales del finado, así se abusaba ese Quiguallo en Socoroma. Era un hombre que no tenía misericordia de los pobres cristianos, venía en la noche y marcaban las casas con una cruz y listo el hombre ya estaba condenado (Felix, 68 años).

Al inicio del presente punto, hemos mencionado que Quiguallo estaba ligado parentalmente a la familia de Mariano Humire por intermedio de su esposa, no poseyendo otros lazos sanguíneos directos en el pueblo al igual que Filiberto Ochoa. Es preciso señalar además, que las entrevistas realizadas en Socoroma sobre la violencia de la Chilenización, solo se indican como ejecutor de la violencia, agresión y muerte en Zenón Quiguallo y no se identifica a ninguna otra persona de manera directa, pues de Alanoca solo podemos suponer que estuvo involucrado en la violencia, ya que no hay

testimonios que lo acusen directamente. Entonces, ¿Por qué solo se releva la actuación de los “chalenos” foráneos como perpetradores de una violencia extrema en Socoroma?

A modo de respuesta señalar primero, que es imposible que ningún socoromeño “chaleno”, haya estado exento de haber participado directa o indirectamente en la desaparición y muerte de otros habitantes del pueblo, esta aseveración tacita se debe principalmente a que Socoroma era un pueblo con una población aproximada a los 400 habitantes en la época y para entonces poseían autoridades chilenas estables que ejercían el poder de modo indiscutible y por lo tanto, reciben una obediencia irrestricta de los “chalenos” (Figura N° 50). Segundo, es evidente que existen encubrimientos tanto en los descendientes de “cholos” y “chalenos”, sobre las reales dimensiones de la violencia y terror que se vivió en Socoroma, lo cual no implica en ningún sentido el olvido de los acontecimientos, sino más bien, se definió como una necesidad estratégica de sobrevivencia y convivencia social y familiar, puesto que todos los partidarios al Perú no se marcharon durante el mayor periodo de violencia y que parte de los “peruanos legítimos” que huyeron a Bolivia ó al Perú retornaron luego de la firma del Tratado de Lima. En este mismo sentido, los antecedentes etnográficos señalan que los socoromeños establecieron y dedicaron una de las imágenes de la Virgen del Rosario, para consagrar el perdón y el reencuentro entre las familias que se enfrentaron en este periodo. No obstante, podemos afirmar con certeza que dicho reencuentro más allá de un acto simbólico y ritual público no se materializo en términos concretos, pues las memorias siguen reproduciendo los nombres de las víctimas y los victimarios, construyendo nuevas memorias colectivas en el marco de las fiestas rituales del pueblo.

En este contexto, cabe preguntarse, ¿Qué hechos ó situaciones llevan a ciertos sujetos a causar una muerte violenta sobre sus familias y vecinos en Socoroma? Más allá de las consideraciones políticas y económicas que imperaron en este periodo y que ya se han descrito ampliamente en el presente capítulo, considero necesario abordar una respuesta desde un punto

de vista psicológico, pues esto nos permitirá comprender los hechos y sus consecuencias con una mirada interdisciplinaria.

Señalar inicialmente, que las concepciones de naturaleza humana generadas por S. Freud (1951), pueden ayudar a la comprensión del desarrollo de la violencia al interior de las comunidades andinas para el “tiempo plebiscitario”, como también a entender la idea del enemigo interno que se fragua en el conflicto. S. Freud, expreso que el ser humano no es:

Un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no solamente un auxiliar y objeto sexual, si no una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo (Parra 2008: 270)

Considerando lo expuesto por Freud, debemos asumir entonces, que la verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría “medios – fin” cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin, está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo, por lo cual la violencia instrumental es válida y legal a ojos del victimario. No obstante, a lo expuesto es necesario agregar que existen una serie de elementos que contribuyen al desarrollo de las características de un victimario. El primero de ellos, está asociado al trastorno bioquímico causado por el consumo excesivo de carbohidratos y una disminución en las proteínas, lo cual afecta los niveles normales de la serotonina, el neurotransmisor natural que cuando está en niveles alterados o anormales tiene efectos cerebrales asociados con tendencias suicidas, agresión y violencia, alcoholismo y conducta impulsiva (R. Wurtman y J. Halperin 1997)⁴⁸⁷. En el caso de la sierra de Arica, los alimentos ricos en carbohidratos son el maíz y la papa, ambos productos hasta en día de hoy son de consumo generalizado en la región. Un segundo factor, que incide en el comportamiento violento, es el excesivo consumo de alcohol en los

⁴⁸⁷ Wurtman y Halperin (1997), sostienen que las funciones normales de la serotonina son la regulación de la excitación, los estados de ánimo, la actividad sexual, la agresión y el control de los impulsos.

sujetos, según lo expuesto por Ann Streissguth (1991) y Theodore Cicero (1994). El tercer elemento, esta asociados a la existencia de traumas cerebrales que anteceden a los cambios de conducta, pues van predisponiendo hacia un incremento de la violencia en los sujetos que fueron víctimas de la violencia en la infancia (A. Rosembaum 1994). Otros elementos más bien, biológicos están asociados a la existencia de trastornos hormonales y conductuales de los sujetos⁴⁸⁸.

Teniendo en consideración los elementos expuestos y los aportes de S. Freud, que establece que los conflictos internos y traumas sobreviven en el inconsciente y que tienden a aflorar en la adolescencia, ya sea por la activación de las huellas mnémicas ó por el aprendizaje social de la violencia que rodea la vida cotidiana de los sujetos, esto último en plena concordancia con la realidad imperante en la sierra de Arica. En este mismo sentido, Albert Bandura (1999), considero que existen tres factores contribuyen a los actos violentos y el asesinato: a) un motivo que induzca al cambio, consciente o inconsciente; b) un modelo que indique la dirección del cambio (quiero comportarme como alguien que he visto); y c) una recompensa (si me comporto como esa persona, lograré el mismo beneficio que él logró con esa conducta).

⁴⁸⁸ Una perspectiva sociológica que acompaña a los factores biológicos son la existencia de las sociedades desiguales, siendo estas las contribuyen a alienar y perjudicar a las personas de estratos sociales bajos. Plantea Walker (1998), que la persona pobre está sobre-expuesta a limitaciones y frustraciones que les hacen reaccionar de tres formas: (1) tratar de lograr las metas y aspiraciones aprendidas socialmente usando medios desviados e ilegítimos; (2) puede reaccionar agresivamente ante la frustración de sus metas no logradas, ejemplo, desahogando su coraje en vandalismo; (3) se adaptan a su pobreza con resignación, fatalismo, pasividad, falta de fe hacia su futuro, falta de confianza, entre otras cosas; por ejemplo, viendo el delito pero no haciendo nada por detenerlo.



Figura N° 50: Bandera de Compañía de Reservistas de Socoroma “Chalenos”.

David Abrahamsen⁴⁸⁹, señaló que “el homicidio, a pesar de nuestra resistencia a admitirlo, es parte de nuestra humanidad y tiene su raíz en emociones humanas. Es este aspecto frágil y cruel de nuestra conducta el que hace a muchos de nosotros más capaces de matar de lo que imaginamos” (Abrahamsen 1976:16). Además, el autor agrega que los homicidios se desencadenan por la concurrencias de temores, frustraciones y depresiones, es decir por una serie de conflictos internos de gran intensidad, que vienen a gatillar tales conductas violentas y homicidas.

En tales circunstancias, la persecución y muerte de los socoromeños partidarios del Perú, solo fue una materialización de una serie de elementos conductuales y psicológicos, que pudieron existir de manera inconsciente, que se activaron a partir de los miedos y stress de la violencia de la guerra y la acción de los mazorqueros venidos de las ciudades que incursionaron en las zonas rurales, generando las consecuencias trágicas ya señaladas. David Abrahamsen, llegó a las mismas interpretaciones en su texto, “la mente asesina”, considero que tales recuerdos y vivencias dejan una:

Huella imperecedera durante toda la vida del sujeto, influirán sobre su concepto de “lo” que es amenazante o peligroso para él. Por consiguiente, al enfrentarse éste a ciertas situaciones o personas,

⁴⁸⁹ Abrahamsen, D. (1976). “La mente asesina”. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

puede hallarse predispuesto a la angustia o a la ira, emociones que han de encontrar adecuada expresión pues, en caso contrario, pueden conducir al homicidio (Abrahamsen 1976:18).

Además, el hombre que asesina oscila entre el suicidio y el homicidio porque tiene miedo de la gente, miedo de sí mismo y miedo de morir. Asimismo, los homicidas no tienen conciencia de los verdaderos motivos de su conducta, pero manteniendo la convicción que estaban obligados a luchar contra todo el mundo. En este mismo contexto, decir que la guerra es por esencia criminógena y ciertas personas, se aprovechan de las circunstancias para dar rienda suelta a sus pulsiones y cometen atrocidades por gusto. El frenesí del campo de batalla real o virtual, también puede contagiar a grupos más amplios de combatientes, a menudo con la ayuda del alcohol y las drogas. En consecuencia, los habitantes de Socoroma que se vieron implicados de la violencia y sus mismas víctimas, se vieron obligadas a desarrollar ciertos grados de dilución de la responsabilidad y de abdicación moral, pues buscaron el olvido ó desplazamiento de los actos criminales cometidos, como también el perdón de sus víctimas.

2.3. “La rotada”: Los chilenos en el imaginario de los socoromeños.

Hemos mencionado en el presente capítulo que el proceso de Chilenización ó “Tiempo plebiscitario”, implicó la ejecución premeditada y planificada de toda forma de violencia en el territorio plebiscitario. Además, se ha establecido que la violencia se manifestó desde el exterior como del interior de las comunidades, expresándose de manera masiva y selectiva sobre la población indígena y mestiza. En este contexto, tanto en los puntos 2.1 y 2.2., hemos identificado a los actores que se enfrentaron en los conflictos y agresiones desde las comunidades, por ello considero de relevancia la identificación de un tercer grupo de sujetos colectivos, que a juicio de los documentos diplomáticos y los datos etnográficos cumplieron un rol fundamental en el “estado de terrorismo” que se vivió en las provincias de Tacna y Arica.

La población chilena que fue insertada en el territorio en disputa, fue diversa en sus orígenes y su llegada respondió a las diversas necesidades políticas y coyunturales que se produjeron en el frenesí del conflicto por las provincias peruanas. Es por ello, que el territorio tuvo por autoridades a militares que administraron la jurisdicción, contando además con un nutrido contingente militar, que luego fue reemplazada por administraciones civiles, todo ello en la medida que las campañas militares llegaban a su fin y se firmaba el Tratado de Ancón. En este contexto se origino un desplazamiento de población chilena a las provincias de Tacna y Arica, territorio donde se inicio la implementación de las diversas instituciones gubernamentales que garantizarían la soberanía chilena en el territorio.

Las autoridades que asumieron roles administrativos y políticos fueron militares y luego personal civil de confianza, no obstante como se ha expuesto previamente en el capítulo IV, por un corto periodo de tiempo se conto con la colaboración de personal civil de origen peruano en las diversas subdelegaciones y reparticiones públicas, pero en la medida que se cumplían los 10 años del Tratado de Ancón, se fue privilegiando a los ciudadanos chilenos venidos de la zona central del país para el cumplimiento de diversos roles políticos en el territorio. Es por ello, que tempranamente es posible identificar la existencia del “otro”, en los documentos oficiales tanto chilenos como peruanos, pues se construyeron imágenes colectivas del otro en una sociedad de post guerra, que aun mantenía conflictos vigentes que iban más allá de lo nacional, ya que se construyeron imaginarios colectivos y significados de las sociedades contendoras, que además fueron adquiriendo valores negativos y de rechazo mutuo, avivando así a nuevas violencias y conflictos.

Recordemos que la población de las subdelegaciones rurales no solo se divido entre aquellos que se denominaron como “peruanos legítimos” y “chalenos”, existiendo una tercera categoría de sujetos a los cuales se les denomino como la “rotada” ó “chilenada”. Este concepto del “otro”, se construyo en la medida que las violencias comenzaban a convertirse en

prácticas habituales en la zona de estudio, sin embargo se hace necesario comprender este fenómeno desde la perspectiva chilena y la socoromeña, por ello se hace necesario discutir brevemente los alcances de la otredad para nuestra zona de estudio.

Los debates y construcciones del “otro” señaladas por Tzvetan Todorov (1995)⁴⁹⁰, entre las sociedad indígenas y no indígenas se remontan a los primeros encuentros entre los conquistadores hispanos y los habitantes del nuevo mundo, donde los primeros construyeron ciertas características y significados de lo que van observando, ya que:

La primera característica de esas gentes que impresiona a Colón sea la falta de ropa, la cual simboliza a su vez la cultura (de ahí viene el interés de Colón por las personas vestidas, que podrían integrarse más a lo que se sabe del Gran Khan; esta poco decepcionado por no haber encontrado más que salvajes). Y vuelve a la afirmación: “desnudos todos, hombres y mujeres, como sus madres los pario” (Todorov 1995: 44).

Sin duda, el encuentro de Colón con los primeros nativos del nuevo mundo, a los cuales denominarían erróneamente como “indios”, debió haber sido inesperado y luego desilusionante, pues como menciona el propio Todorov, pues desde el rey hasta el más simple de los hombres andaban prácticamente desnudos, no pareciendo ser súbditos del Gran Khan. Otra característica que releva Todorov (1995), es la carencia de toda propiedad cultural y espiritual de estos seres humanos que son observados por Colón y sus huestes. Teniendo, en cuenta lo expuesto, está claro que los individuos cuando observan o se enfrentan a sociedades y realidades culturales distintas a las propias han tendido a elaborar ciertas categorías y clasificaciones de lo que van observando y van asignando a las vez ciertos valores o juicios, sobre los “otros” sujetos ó seres humanos que tiene frente de sí. Entonces, cabe generar las siguientes interrogantes, ¿Qué estamos entendiendo por “el otro”?, ¿Qué significados construyeron los chilenos en torno a la población indígena y mestiza de estas provincias?, ¿Qué categorías elaboraron los socoromeños entorno a los chilenos?

⁴⁹⁰ Todorov, T. (1995). *“La conquista de América: el problema del otro”*. México D.F.: Siglo XXI.

En el contexto de nuestra primera interrogante, señalar que las diversas sociedades humanas han tendido a generar sus propias interpretaciones de la otredad⁴⁹¹, por consecuente este “otro”, es estigmatizado, nombrado y definido, lo cual implica que hay una determinada asignación valórica construidas desde visiones más bien etnocentristas. Es decir, los “otros” están desprovistos de las cualidades que poseen las clases hegemónicas que realizan la asignación de valores, no obstante, es posible de igual forma que los propios sectores sociales opuestas a las clases hegemónicas desarrollen sus propios conceptos, que pueden ser igualmente negativos, despectivos y violentos. Sin embargo, para nuestro caso las clases dominantes controlaron los medios de comunicación escrita y por lo tanto, poseyeron el poder de imponer sus clasificaciones en el colectivo de la sociedad, asignándose ciertos conceptos como “sub-humano” ó “subdesarrollado” a la población indígena que es proclive al Perú. En este contexto, “el otro” es negado como parte de una sociedad, adquiriendo una identificación de “nadie” (Dover 2003). En segundo lugar, el “otro”, al no existir como sujeto en una determinada sociedad pasa a hacer inexistente, como lo señaló Carlos Skliar, ya que el “otro no es una temática, el otro no puede ser tematizado. Y aún más: el otro que se ha tematizado no es seguramente, el otro” (Skliar 2005: 26). Lo cual es compartido por Iván Castiblanco (2006) que al citar a Irving Goffman, considero que la existencia de una serie de estereotipos del “otro”, pueden estar estigmatizados, a partir de las: “abominaciones del cuerpo, los defectos del carácter de individuo y finalmente, por los estigmas derivados de la raza, la nación y la religión” (Goffman 1989: 14). En este contexto, los estigmas dejan en los sujetos huellas que hacen del “otro” un ser que puede ser identificado y señalado fácilmente en la sociedad y en este caso en las comunidades andinas de la sierra de Arica.

Desde la perspectiva de H. Lacan, la comprensión de los sujetos involucran necesariamente la generación de ciertas definiciones sobre el

⁴⁹¹ La otredad ha sido analizado desde muchos puntos de vista: el filosófico, el sociológico, el antropológico, el jurídico, el histórico, etcétera.

“otro”, pues “se trata del sujeto en tanto que habla y en tanto que se estructura en una relación compleja con el significante” (Lacan 1993:23). Ello, implica necesariamente, según el autor que el problema del “otro” es la ausencia de un significante del mismo, es decir la construcción de la otredad pasa necesariamente por las propias incomprendiones de la sociedad que las construye y las asigna a otros grupos sociales. La aseveración de Lacan, sobre la ausencia de significante del “otro”, conlleva necesariamente que ese “otro” no existe, pues el sujeto “sólo aparece en tanto encuentre el significante que ya había allá y él, cuyo deseo quiere tocar narcisísticamente su auto-reflejo, se retrocede y desvanece infinitamente” (Hoezen 2006:1). Coincidiendo con Lacan, Benjamin Hoezen (2006), sostiene que la construcción del otro es una auto-representación del imaginario, pues es una construcción de nuestras propias historias y verdades, ya que opera como forma de mimesis, donde la imagen del otro es reproducida idénticamente a medida y semejanza de la imagen de sí mismo. En tal sentido, cabría señalar que los atributos asignados a los ciudadanos peruanos, venían a ser una configuración de los propios atributos de injusticias que sufrieron o vivenciaron los “rotos” en sus provincias de origen, pues la sociedad chilena en la época se caracterizó por poseer muchos rasgos coloniales, ello principalmente en las zonas campesinas donde el señor o el patrón gobierna y ejerce el poder de modo absoluto⁴⁹².

Por otra parte, cabe señalar que los estereotipos y significados que se construyeron desde los agentes del gobierno chileno en los territorios ocupados fueron colectivos y selectivos, siendo estos de dos tipos, ya por una parte se identificó a los “peruanos” y por otra a los “cholos” ó “indios”. La primera clasificación, hace una directa mención a aquellos ciudadanos que habitaban las ciudades y que poseían una posición social de privilegio en comparación al resto de la sociedad, lo cual les permitía poseer una interlocución asimétrica con las autoridades chilenas, pues como señala Lacan, la construcción del

⁴⁹² J. Broekman (1980), subraya acertadamente la importancia de la mimesis, pues esta abarca un sector determinado de la historia de los sujetos, tal vez bajo una forma de anamnesis de su propio acontecer histórico, ya que en el tiempo prehistórico oculta el recuerdo de un mundo histórico y la realidad que hemos llegado a ser y que somos. El mito, el sueño y otras unidades narrativas contendrían las puertas de acceso a un pasado que a cada momento nos lleva hacia el futuro.

“otro”, es en realidad una forma de espejo de sus propias realidades. En cambio, los sectores campesinos y pobres de las ciudades, fueron desprovistos de toda su humanidad y catalogados con arquetipos negativos que hacían énfasis a sus orígenes étnico y en su supuesta ausencia de cultura y civilización. Algunos de estos arquetipos quedaron registrados en las denuncias presentadas ante las legaciones diplomáticas del Perú ó la propia Comisión Plebiscitaria, pues se identifica a la población indígena, como “indiada” ó simplemente como “cholos”. Raúl Palacios (1973), señalo al respecto:

Dos veces por semana, y en grupos de treinta, perfectamente montados en caballos del ejército chileno, dan batidas criminales y cobardes contra la indefensa indiada que es la que más sufre y más desamparada está en nuestro territorio, y en razón de las lejanas que están de Tacna y Arica(Palacios 1973:230).

La primera mención que podemos realizar sobre el testimonio, es que para los propios peruanos la población indígena ó campesina, es simplemente una “indiada”⁴⁹³, privándolos de esta manera de los atributos humanos y derechos ciudadanos⁴⁹⁴, siendo esto un criterio que es compartido sin duda por las autoridades chilenas, que poseen sus propias construcciones sobre los indios, en base a las experiencias obtenidas durante la “Guerra a Muerte” y la llamada “Pacificación de la Araucanía”. En el caso de Chile, la población indígena del sur del país, recibió el estereotipo de “bárbaro, la imagen de seres salvajes, primitivos, que no coincidía, o no estaba a la altura del proyecto de nación liberal civilizada” (CNVT 2005: 75). Asimismo, mencionar que se consideró a los mapuches como “seres primitivos, salvajes, a lo más barbaros” (Bengoa 1999:32). Estas concepciones del “indio” permitieron una

⁴⁹³ Nelson Manrique (1981), señala que parte importante de la sociedad ilustrada del Perú, el indio aparece como la encarnación del buen salvaje: avivando indistintamente el paso de los ejércitos contendores; al “General Chile” y al “General Pirú”; totalmente ignorante de la naturaleza de la guerra y sus implicancias; y para quien como en los turbulentos años de caudillismo militar precedente, “esa no era su guerra”. Así, el indio aparece en el mejor de los casos como un involuntario colaborador de labrar la ruina del Perú. El “indio” no tiene sentimiento de patria; es el enemigo nato del blanco y del hombre de la costa y señor por señor, tanto le da ser chileno como turco. Así, el indio aparece como la masa indiferenciada por excelencia (Manríquez 1981:3).

⁴⁹⁴ El célebre Ricardo Palma, considero al indio peruano como una raza abyecta y degradada en su carta a Nicolás de Piérola el 8 de Febrero de 1881.

estigmatización de la población indígena, que luego será importada a las provincias de Tacna y Arica. Corroborando, lo expuesto los antecedentes aportados por Jorge Pinto (2000), son fiel reflejo de lo que vendría a imponerse a las comunidades de la sierra de Arica, pues el autor señaló que los indios para el chileno son:

Enteramente incivilizables, pues todo lo ha gastado la naturaleza en desarrollar su cuerpo, mientras que su inteligencia ha quedado a la par de los animales de rapiña, cuyas cualidades posee en alto grado, no habiendo tenido jamás una emoción moral [...]. Esta mirada de los indígenas como animales de Rapiña, como hordas de salvajes – campaña permanente de El Mercurio – vino a crear una justificación moral para la ocupación de los territorios de la Araucanía a cualquier precio (Pinto 2000: 132).

Estas visiones del indio se reprodujeron con sorprendente similitud, pues el ejercicio de todas las formas de violencia tuvo como víctimas preferentes a las habitantes indígenas de las subdelegaciones rurales de Arica. Es por ello, que existen permanentes denuncias de ciudadanos extranjeros por la situación que afectó a la población indígena del territorio, situación que quedó manifiesta en el testimonio del sacerdote español, Domingo Martínez Gago, quien en su estadía en Putre y Socoroma, señaló que “He visto atropellos más grandes e inimaginables. Cada vez que los sufrían, los peruanos nativos venían a decírmelo, confiando en mi calidad de español. Yo les escuchaba y sentía temblar mis carnes de horror” (Palacios 1973: 218). Estas arbitrariedades y violencias fueron denunciadas más tarde a la Comisión Plebiscitaria peruana y norteamericana, pues había una ausencia de garantías y justicias para los ciudadanos peruanos, imperando así la ley del sable y la arbitrariedad, pues simplemente “para los cholos no hay justicia”⁴⁹⁵.

Las visiones e imágenes que construyeron los chilenos sobre el indígena peruano, evidencian lo que Goffman (1989), señaló como estigmas que tienen

⁴⁹⁵ R. Palacios sostiene al respecto que cuadrillas de soldados recorrían las chacras atropellando y atacando a los humildes e indefensos labradores, destruyendo sus sombríos o matando sus animales. Y ¡ay de los que se oponían! Los insultaban y les pegaban y con un cinismo sin nombre, cuando estos protestaban, repetían la cantaleta de que “para los cholos no hay justicia” (Palacios 1973: 235).

su origen en el carácter del individuo y las nociones de raza, pues diversos documentos públicos enfatizan en señalar que:

[...] En aquellos sectores del interior, donde todos los habitantes los constituyen indios sin las más rudimentarias nociones de civilización, los carabineros tanto con la palabra como por el ejemplo, están constantemente introduciendo en dicha gente, hábitos de higiene y cultura general [...] (González 2002: 56)⁴⁹⁶.

En la obra “Chilenizando a Thunupa”, Sergio González (2002), nos ofrece otros antecedentes relativos a la percepción de las autoridades chilenas en la Provincia de Tarapacá, sobre los habitantes de las comunidades indígenas en el año 1932, estos ejemplos expresan como se elaboraron significantes sobre los sujetos, que poseen sus raíces en la identidad nacional peruana. El autor señaló al respecto:

La mayoría de los viejos pobladores, exceptuando unos pocos son peruanos, nacidos aquí en sus alrededores antes de la guerra de 1879 ó de ocupación chilena. Domina por consiguiente, el modismo y las costumbres peruanas, aunque sus descendientes, hijos y nietos sean nacidos en Chile. A consecuencia también de antiguos rencores, viven siempre temerosos de las autoridades y transmiten este rencor infundado a sus hijos. Por consiguiente, viven mal y no hacen nada por remediar sus padecimientos y pobreza. Siempre temen algo que no existe, sino en sus imaginaciones; ocultan los delitos, sufren afrentas de individuos cínicos, se golpean cuando están en estado de embriaguez y pasadas las molestias, callan y viven de una manera impropia, aunque también residen en un rincón de un país civilizado (González 2002: 65).

Asimismo, señalar que no solo los funcionarios públicos como subdelegados ó carabineros poseyeron apreciaciones negativas sobre la población indígena, sino también, esta era expresada por los profesores ó preceptores de la educación, que periódicamente están realizando una serie de informes descriptivos de las comunidades, sus prácticas culturales y vida cotidiana. En este contexto, los informes sobre epidemias o enfermedades en la provincia de Tarapacá, fueron bien documentadas por algunos maestros, que no dudaron en acusar “la falta de higiene y estado tan primitivo en que se vive” la población indígena, además de denunciar otros vicios de los indios,

⁴⁹⁶ En Memorias de Oficinas Públicas. Carabineros de Chile, Prefectura de Tarapacá N° 1, 1936.

tales como el consumo de coca, lo cual ha incidido en los “continuos casos de idiotez y muchos de tuberculosis”, como lo asevero doña Zaida Contreras González profesora del pueblo de Poroma. La misma educadora, menciona en su carta a las autoridades iquiqueñas que:

El espíritu de estas gentes es indolente y rudimentario, supersticioso y muy poca evolución han tenido física y moralmente ni tan siquiera en sus costumbres, conservando las tradicionales creencias y fatalismo de indio aborígen y primitivo. Las familias son ligadas las unas a las otras por lazos de sangre, más esto no impide que vivan en una continua reyerta, bastando unos centímetros de tierra, la erupción de un piño de ganado en sus terrenos o bien una toma del regadío más o menos adelantado para que formen entre ellos altercados que muchas veces terminan en consecuencias fatales (González 2002: 67).

En igual sentido, los informes generados por algunos oficiales de Carabineros destacados en Putre, nos permiten conocer como estos agentes del Estado, ven al indígena de la 4° subdelegación de Putre. El Teniente Coronel Sergio Márquez Molina (1966)⁴⁹⁷, realizó una tipificación de las características faciales de los indígenas de Arica, señalando que “se caracterizan por una cara periforme, pómulos salientes, ojos hundidos, nariz ancha y algo corta, por lo que representan un tipo somático totalmente distinto de la población andina del altiplano boliviano” (Márquez 1966:22). Agregando además, una descripción del “hombre más adinerado e influyente de la localidad” de Putre, identificado como Zenón Quiguallo Choque, quien liderara un grupo de mazorqueros que asolo a la población peruana hasta 1940, como se ha mencionado en el punto 2.2., Márquez expresa sobre Quiguallo:

“Don Zenón”, con más de setenta años de edad, posee una típica figura: de fisonomía mongólica, pelo abundante y canoso; lleva manta de castilla colocada, que nunca deja de usar. Estaba beodo y muy alegre por la llegada de su compadre, el festejo de Marras. Nos hacía salud muy a menudo con un buen tinto, que se complementaba con el sabroso asado que saboreamos apetitosamente (Márquez 1966:107).

La construcción de la otredad en las subdelegaciones rurales, incorporo distintos elementos de índole cultural, social y racional, que sumado a las disputas y conflictos nacionales permitieron la generación de un estereotipo

⁴⁹⁷ Márquez, S. (1966). *“Patrullajes en el altiplano chileno”*. Santiago: Editorial Orbe.

negativo y subvalorado del indígena, que es presentado como un sujeto primitivo, ruinoso y rustico (Márquez 1966; Palacios 1973; González: 2002). Todas las referencias documentales se expresan con un marcado sesgo xenofóbico, que es aplicado a la totalidad de la población indígena de Tarapacá, Tacna y Arica. Si bien, esta forma de ver al indígena es una práctica generalizada en la sociedad de la época, en el Perú y Chile, esta se agudizó en Arica, pues la estigmatización del “otro”, perduró hasta fines del siglo XX. Respecto a lo ya expuesto, el informe de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas (2005)⁴⁹⁸, señaló que “la sociedad criolla, peruana y chilena instalada en la costa, estigmatizó como “india” a aquella población que se encontraba en el interior, ya sea en las tierras altas, valles y oasis” (CVNT 2005: 24). La extensión de estas visiones negativas y peyorativas de la población indígena ha generado algunos epítetos y sobrenombres que siguen reproduciéndose hasta el día de hoy, algunos ejemplos son los siguientes: “paisano”, “cholo”, “paitoco”, “indio”, “chaperon”, “feo”, “llamo”, etc⁴⁹⁹. Además, se evidencia con recurrencia que estas visiones del “otro”, para la sociedad chilena contemporánea reflejan los estereotipos expresados por Márquez en la década de 1960 y no se observan atenuaciones o cambios en tales significados, existiendo una relación interétnica compleja y con continuas desconfianzas mutuas.

Es necesario, agregar a las consideraciones de otredad, que estas se expresan en cuatro distintos estadios ó momentos. La primera, tiene relación a un rol interpersonal, donde las subjetividades pasan a ocupar un rol fundamental en la relación del “yo” y el “otro”; segundo, la relación intercultural entre los humanos de distintas culturas, que se ven enfrentadas por las visiones etnocéntricas de cada una de ellas; los elementos de índole metafísico, que implican conflictos entorno a las visiones de la religión y los espacios sagrados y; cuarto, la comprensión del “otro” involucra el conocimiento de la comunidad que lo alberga, lo cual implica la generación de nuevas segregaciones y conflictos en las sociedades enfrentadas como fueron

⁴⁹⁸ Gobierno de Chile. (2005). *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y de Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas*. Santiago: MIDEPLAN.

⁴⁹⁹ González, S. (2000). *Educación y Pueblo Aymara*. Iquique: Instituto de Estudios Andinos.

la indígena, la peruana y la chilena⁵⁰⁰. Por otra, parte se evidencia que estos significados propios que son contruidos a partir de las contradicciones de las propias realidades culturales implican, una negación del “otro” como señalaron Goffman (1989), Lacan (2002), Dover (2003) y Skliar (2005). Estas otredades, también se manifiestan en el sentido opuesto en Socoroma, pues sus habitantes no solo realizan distinciones entre las diversas familias que adoptaron las diversas posturas ideológicas y nacionales en el plebiscito, sino además identifica a aquellos sujetos que han señalado como afuerinos, ya sea por sus orígenes en Bolivia o en Chile, generando a su vez una escala valórica y de superioridades de las mismas, generando nuevos “ideales del yo y el otro”.

Finalizando la respuesta a nuestra segunda interrogante, debemos señalar que estas estigmatizaciones construidas por los chilenos en Tacna y Arica, poseen una continuidad temporal y espacial que tuvo su origen en los conflictos en el sur del país, ya que se expresaron con idénticas características en la Araucanía y las provincias peruanas, pues para el ejército de Chile en la Araucanía, promovió el “quemar sus ranchos, tomarles sus familias, arrebatárselos sus ganados i destruir en una palabra todo lo que no se puede quitar” (CVNT 2005: 78)⁵⁰¹. Y para el caso del Perú, el Ministro de Guerra y Marina de Chile, Rafael Sotomayor, enfatizó esta ideología de otredad, pues señaló que “nuestra norma de conducta debe ser, en adelante, hacer al enemigo todos los daños posibles... hasta hacerles sentir la necesidad de obtener la paz... no obligaremos al Perú a deponer las armas sino, reduciéndolos a una absoluta impotencia y haciéndole, sentir en las propiedades e intereses de sus habitaciones todo el peso de la guerra” (Aparicio 2003:104). Por lo tanto, esta ideología de la otredad no se modificó en las primeras décadas del siglo XX, sino más bien se radicalizó aún más en las vísperas del plebiscito. En consecuencia, en pueblos como Socoroma ó Putre, la violencia de los agentes chilenos vinieron a imprimir ciertas huellas y

⁵⁰⁰ La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2005), considero que los territorios que habían pertenecido al Perú y que sufrieron los efectos del nacionalismo y “a veces el racismo, alimentado por el etnocentrismo que guiaba la acción del Estado y la sociedad frente al “indio”, en busca de su progreso material y espiritual” (CVNT 2005: 25).

⁵⁰¹ Más antecedentes en “Documentos relativos a la ocupación de Arauco”, Cornelio Saavedra (1870).

estigmas en sujetos que apoyaban al Perú y otorgando a su vez nuevas categorías de ciudadanía a quienes optaron por la causa chilena, pero en ninguno de los casos pasaron a tener la calidad de ciudadanos chilenos en plenos derechos, sino más bien de ciudadanos de segundo clase. Asimismo, esta negación del “otro”, implicó no solo la exclusión, desconocimiento y dominación de la población indígena (Ramírez 2007), sino en la desvaloración de la sociedad en su conjunto, como expresara Todorov (1995) al hablar de la otredad y su implicancia en el desconocimiento de sí mismos.

Respecto a la tercera interrogante, se debe señalar que los socoromeños asumieron tempranamente las premisas de otredad ya expuestas, pues asignaron un significado de “otro”, asimétrico e igualmente violento al adquirido de parte de los chilenos, pues creó concepciones y estereotipos que estuvieron asociados a: la injusticia, la violencia, el miedo y el terror. En este contexto, son diversos y variados los testimonios de los socoromeños que identifican a los ciudadanos chilenos como “la rotada”, un arquetipo de sujetos que están al margen de las normas morales y justicias en general, que no dudan en transgredir normas, derechos y es detentor de la violencia, situación que parece prolongarse hasta el día de hoy. No obstante, a estas aproximaciones iniciales, en los párrafos abordaremos y expondremos los diversos rostros de la otredad de acuerdo a los datos etnográficos proporcionados por los socoromeños en nuestro trabajo de campo.

En las primeras páginas del presente capítulo hemos expresado que la violencia en contra de los socoromeños partidarios del Perú, fue masiva y selectiva, contando además con un fuerte contenido simbólico, el cual tuvo por intención impregnar de ciertas huellas mnémicas a la totalidad de los habitantes del pueblo con la finalidad de intimidar y evitar cualquier intento de subversión que atentará en contra de los intereses del Estado, un ejemplo de estas concepciones de otredad, lo representa fielmente el caso del Manuel Loredó, que luego de ser tomado prisionero por los carabineros del Retén de Socoroma, es encerrado en el calabozo del mencionado cuartel y “fue relegado ahí y con los burros presos, también para que no trabajen (Figura N° 51).

¿Cómo van a hacer eso? Eso es maldad no, así estaba el abuelo Manuel y los burros” (Félix, 68 años).



Figura N° 51: Reten de Carabineros en Belén en la década de 1940.

Sin intención, de magnificar el relato, este nos ofrece dos lecturas complementarias y opuestas. La primera, está asociada a las construcciones que generaron los chilenos, que simplemente trataron de generar el mayor hostigamiento a los ciudadanos peruanos, siendo el reflejo de la animadversión que siente hacia los indígenas de la sierra ariqueña. Y en segundo, lugar nos ofrece una sutil mirada de cómo los socoromeños siguen construyendo una visión del “otro” que es demonizado, pues para las memorias socoromeños, los carabineros actúan con encono y desprecio en contra del Manuel Loredo, además con odiosidad pues victimizan a los burros que nada tienen que ver en las disputas nacionales, no obstante la explicación a este hecho, es que los tuvieron la intención de evitar el arriendo ó usufructuó de los animales y así perjudicar ampliamente a Loredo, un reconocido peruano.

En las diversas comunidades andinas, la figura que represento esta otredad, llamada como la “rotada”, se asocio a los agentes estatales, los carabineros y en los mazorqueros. A modo de hipótesis, podemos plantear que las comunidades identificaron y le asignaron el termino de “rotada”, a todo

elemento chileno provenientes de otras regiones del país y que estuvo implicado en los actos de violencia, por lo cual la “mazorca”, la “rotada” y los carabineros, para gran parte de los indígenas de los altos de Arica, es lo mismo. Algunas evidencias sobre esta relación y vinculación la podemos observar en la respuesta a la pregunta ¿Quiénes eran los plebiscitarios en Putre?, nuestro entrevistado señaló que “eran sujetos que trasladaban allá para oponerse al Perú. Eran los Chilenos traídos del sur, puros delincuentes que se yo, que los tenían alojados donde está el banco del Estado actualmente en Putre” (Dagoberto, 68 años)⁵⁰². Por otra parte, un segundo entrevistado presento su idea de la rotada, enfatizando primeramente en una diferenciación entre “yo” idealizado y el “otro”, expresando con ello, las contrariedades de las identidades que eran evidentes hacia mediados de la década de 1950. La representación del “yo”, involucro una definición de sí mismo y su entorno:

Yo, estaba con un sombrero que por ahí lo tengo, por ahí esta mi “cuchalloi”. Estaba con mi chalina, mi lliclia, hoy esta viejita, está hecha de lana de llamito con michuña. Estaba llevando mi fiambre, primero me lo comía el charque, después me comía el tostado. Cuando llegue a Zapahuira, ellos estaban bajando, estaban de pago los roteques. La rotada le decían, a los huasos chilenos. Yo, tenía que esconderme y alejarme de ellos, esa era la orden de mi papá (Neri, 61 años).

A la creación de una imagen negativa de los chilenos para el entrevistado, además tuvo por ingrediente, los temores de un eventual conflicto militar entre Bolivia y Chile a causa de la desviación de las aguas del canal Lauca hacia territorio chileno y el valle de Azapa. Estos temores eran

⁵⁰² Medina (1926), realizo una definición de este tipo de organizaciones y su forma de operación en las provincias de Tacna y Arica, al señalar que la “Sociedad de los hijos de Tacna y Arica”, cuyo cuartel general está en Arica y la “Sociedad Tacna y Arica”, cuyo cuartel general está en Tacna. Se sabe que el jefe de la organización de Arica es Alvaro Oliva, que el jefe de la organización de Tacna es Filomeno Cerda. Se sabe además que ambas, organizaciones están bajo el control de Luis Barceló, ex – intendente de la provincia de Tacna tiene 1.300 miembros (...)

Mientras que las dos sociedades mencionadas, cuyos miembros se conocen como “nativos” y son ostensiblemente usados como propagandistas, aparece de las declaraciones de muchas personas de diversas secciones de Tacna y Arica, incluyendo testigos ante el Tribunal Especial y ante el Comité de Quejas e investigaciones y examinadores de la Comisión Plebiscitaria ,que los “Nativos” han sido los principales instrumentos del amplio y organizado terrorismo y abusos contra los peruanos ejercitado por varios meses” (Medina 1926: 394).

compartidos por la población de Socoroma, pues se produjeron movimientos de contingentes militares importantes entre 1958 y 1960:

Los camiones militares estaban subiendo para arriba.
¡Chuta va a ver la guerra decía la gente, estaban asustados!, ¡Otra vez nos van a arrear decían!
Iban a arrear a toda la gente joven, yo estaba salvado por que era muy niño todavía pues. Pero, los viejos como Chasca lucero, Eleodoro y Silvestre, esos ya eran más o menos jóvenes para entrar en combate. Por eso, decían los antiguos viejos en esos años:
¡Cuántas veces nos han arreado!
Ellos tenían ese temor ellos de que otra vez iba a ver un arreamiento para llevarlos a lo mejor por distintas causas, porque para el plebiscito paso lo mismo. Entonces, ese es el temor que tenían los viejos de los chilenos. Yo, no entendía en esos momentos lo que pasaba, pues estaba feliz cargadito mi lliclia con tostadito y mirando los camiones (Neri, 61 años).

Asimismo una tercera entrevistada genero sus propios juicios y definiciones de la rotada, afirmando que:

Les decían así, porque venían de un enganche grande de gente del sur, pues eran puros huasos analfabetos. La rotada, eran pues huasos analfabetos a lo mejor de la cárcel le han soltado. Estos rotos, eran choros, cuantas veces se violaron a las hijas de Juan Quispe, que no hicieron por acá, por eso las mujeres tenían miedo ir para allá ó acercarse a los campamentos. Casi toda la gente que venía de afuera de la provincia eran rotos nomás (Andrea, 60 años).

Las homologaciones de la rotada y la mazorca se deben en gran medida, a que en el tiempo plebiscitario la violencia más cruda y traumática, fue causada por los chilenos ó rotos que asolaban los pueblos, generando un miedo colectivo de la población indígena hacia el “otro” que asumía una identidad chilena (Figura N° 52)⁵⁰³. Sin embargo, al culminar el conflicto por la posesión de Tacna y Arica, la imagen de la rotada no desapareció, sino más bien se apropió del imaginario colectivo de la población indígena y logrando su consolidación a fines de la década de 1950, periodo en el cual se iniciaron las

⁵⁰³ Palacios afirma este estado de miedo y terror, con en la siguiente frase “La muerte no estuvo ausente de esta conducta general de intimidación. No obstante queremos dejar establecido, como ya lo hemos hecho en otras circunstancias, que esta terrible situación se hizo mayor en plena etapa de preparativos plebiscitarios, siendo muy aislados los casos en años anteriores. Las denuncias de peruanos desaparecidos, y después encontrados muertos, se hicieron muy frecuentes en esta época” (Palacios 1973: 241)

construcciones de la ruta internacional a Bolivia 11-CH y la Central Hidroeléctrica Chapiquiña, pues se requirió de un contingente importante de trabajadores y capataces venidos del sur del país, avivando así los temores del pasado y asignando los mismos valores negativos y despreciables de la década de 1920.



Figura N° 52: Comisión Plebiscitaria Peruana y Carabineros del Escuadrón Putre.

Un cuarto aproximación de significado de la rotada, se pudo constatar en el pueblo de Putre, donde los arquetipos adquieren una mayor sutilidad, pero conservando ciertos atributos negativos de la conducta humana del “otro”, pues se acusa a los chilenos de ser promotores del saqueo y depredación de los bienes de los peruanos, situación que ya habíamos expuesto en el punto 2.1., para el caso de Fabriquero Manuel Loredo, quien ante el miedo de perder las “chafalonías” de la iglesia decide repartir las alhajas de los santos y vírgenes entre los mayordomos. La situación en Putre, es análoga con la salvedad y diferencia que se trata de bienes privados y no colectivos como en el caso de Socoroma, el testimonio señaló:

Dicen que la abuela en esa época ó antes de la invasión de los chilenos a Putre, tenía la plata así en grandes cantidades en unos sacos y tenía como 10 sacos de plata ahí. Yo tendría como unos 6 ú 8 años y

jugaba en medio de los sacos de plata después lo dejaba ahí, yo no sabía que era tanta plata. Parece que en esa época que los Aranda han tenido plata, han tenido mucha plata.

Entonces la abuela Martina, ha tenido un Camayoq, que era el hombre de confianza de la abuela, y le dice:

¡Vas hacer en la parte de atrás de la chacra donde se hace el chuño, ahí vas hacer unos huecos bien grandes!

Ahí vamos a enterrar esta plata porque si vienen los chilenos nos la van a quitar, dice ahí enterró la abuela la plata, ahora no se sabe si alguno de los hijos, la abuela antes de venir de Putre le dijo sabes que José o Pedro la plata está enterrada sáquenla, no se sabe eso (Orlando, 80 años).

Tal como hemos mencionado previamente, los temores a los saqueos de los peruanos son evidentes y se pueden constatar documentalmente, no obstante, esta memoria corresponde a temores y miedos posteriores a la firma del Tratado de Lima, pues el entrevistado solo nació en 1931 en el pueblo de Putre, es decir unos 2 años después de la repartición de Tacna y Arica. Asimismo, podemos inferir que el clima de conflicto y violencia no disminuyó inmediatamente a la firma del tratado, sino solo en la década de 1940, cuando las últimas familias peruanas adineradas como la liderada por Pedro Aranda abandonaron definitivamente sus bienes en Socoroma y Putre. La opulencia de estas familias, generaron mitos entre los “cholos”, “chalenos” y “rotos”, que se quedaron en Putre, pues todos ellos, hasta la presente década han tratado de hacerse del supuesto tesoro de plata de los Aranda, que de acuerdo a la familia, “no se sabe si lo sacaron ó no, por eso van los putreños a saludar a mi mamá!

No obstante, a los antecedentes aportados por las fuentes documentales sobre las políticas de colonización del territorio por ciudadanos chilenos y la violencia que estos ejercían en la zona en disputa, es recurrente aún encontrar en los testimonios que expongan la situación política de la época pues “los chilenos trajeron cualquier cantidad de gente del sur de Chile para que boten para que Tacna se quede con Chile” (Mario, 87 años). Asimismo, es posible encontrar conceptos como “chilenada” en Putre, que remplazaba el concepto de “rotada” generada por los socoromeños. Un

testimonio del pueblo de Putre se refiere a la agitación política de la época sosteniendo que:

No, allá le decían la chilenada. El chilenaje decían, esa era la palabra. El chilenaje, vinieron. Chile siempre quiso quedarse con Arica, al final como no hubo plebiscito, bueno que sea Arica para nosotros y Tacna para ustedes, porque Tacna estuvo más 50 años bajo el poder de Chile pues, imagínese dos generaciones (Orlando, 80 años).

Coincidiendo con los putreños, las memorias de los socoromeños consideraron que los chilenos y su gobierno, tuvieron la intención de llevarse a los hombres de los pueblos para “mandar aquí a la gente chilena y a los de acá los mato ó llevándoselos callados a la pampa” (Aparicio, 89 años). Agregando además que los chilenos ó rotos “parece que han hecho sufrir harto a los peruanos en ese tiempo”. Además, las memorias colectivas de temor, miedo y desconfianza al “otro” en Socoroma se han expresado de manera continua en las últimas décadas, siendo reafirmadas durante el gobierno militar, pues la represión político solo vino a activar las huellas mnémicas del pasado. En este contexto de miedo, las vivencias de un socoromeño, que vivió en Arica en la década de 1960, es fiel expresión de las diferenciaciones y construcciones de otredad imperantes en las subdelegaciones rurales, ya que la volver a Socoroma fue invitado por su cuñado el profesor de Socoroma, Raúl Saavedra a una reunión en Putre con el alcalde, los regidores de Arica y otras autoridades provinciales:

Y yo, me arrendé una mula de Doroteo Gutiérrez para ir a Putre, era mañosita la mula, pero yo era bueno para montar de cabro chico y partimos, todos a machos y mulas nomás desde Socoroma y llegamos para allá. Nos dieron un alojamiento, comida y bien atendidos. Y siempre había una separación y a mí me sorprendió un poco, porque a la gente de Arica se le miraba con un respeto como si fuesen que venían de la luna, como una cosa grande. La gente del interior era más humilde en ese tiempo (Alberto, 75 años).

No obstante a esos temores y desconfianza al chileno, los mayores miedos estaban dirigidos a los carabineros de Chile, que por entonces conservaban la reputación adquirida en las tres décadas precedentes, nuestro entrevistado corrobora esta situación reinante, pues expreso que:

Llegamos a la escuela, había una comilona y yo estaba con los regidores pues y con el teniente de Carabineros. Ellos siempre eran bien respetados, la gente les tenían miedo a los carabineros en esos tiempos. Yo, salgo a bailar con la profesora, la señora del profesor Campos y el whisky ya estaba ya arriba, era el trago más novedoso y vamos a bailar... y viene... todavía no estaba terminando el camino todavía...

Y llegamos, no sé porque estaban ahí, no sé porque estaría el teniente ahí a lo mejor lo conocería a la mujer del Campos, yo no sabía, yo estaba llegando para allá y de un combo me tiro bajo la mesa y llegan los demás carabineros y me sacaron la mugrienta, me sacaron la mugrienta... (Alberto, 75 años).

Otro testimonio se refiere al actuar de los carabineros en la década de 1940 y nos presente un escenario más sombrío del clima de miedo imperante en los pueblos como Socoroma (Figura N° 53 y 54):

En ese tiempo casi todos los putreños son peruanos, los Vásquez, los Cáceres, los Carrasco, los Luque, los Quiguallo, los Ochoa, todos ellos. Aquí casi toda la descendencia es peruana.

A la gente se les dijo pueden irse al Perú o quedarse y mi papá dijo: ¡yo me quedo!, el era peruano.

Le dijeron vas tener cuidado con los carabineros, pero mi papá decía que me voy a esconder yo de los carabineros, en ese tiempo casi todos andaban escondidos, así me contaba mi papá. Entonces, ellos estaban allá y estaban acá en ese tiempo del plebiscito en 1926. Pero, dicen que les dijeron:

¡Ustedes tienen de decidirse ó tiene que irse de acá!

En ese tiempo a la gente le mataban nomás y también se aprovechaban de las mujeres, se las violaban al tiro nomás donde las pillaban nomás. Los Carabineros hacían eso, los carabineros. Eso fue hasta el final después de que paso el plebiscito, dicen que llegaban los carabineros para acá a hacer ronda hasta el pueblo de Belén y pescaban a las mujeres de acá, pues ellos venían por el camino tropero de Putre que pasa por Socoroma. Dicen que los carabineros se las pescaban a las mujeres y les decían:

¡Ustedes son peruanas y Bolivianas!

Se las mandaban nomás. Por eso Aroma tiene su historia y eso todavía se hacía en 1945 cuando yo desperté. En ese tiempo los carabineros seguían hueveando y las mujeres corrían al río para esconderse, pues ahí había una cueva adentro, ahí se fondeaban las viejas cuando llegaban las patrullas. Pasaban los carabineros hasta Belén, eran malos los huevones, sobre todo los que venían de Putre, pues allá tenían su base (Bernabé, 78 años).



Figura N° 53: Jinete de Carabineros en década de 1940 en la Provincia de Tarapacá.

A modo de prefacio de nuestras interpretaciones y análisis agregar finalmente, que a partir de 1880 Putre se convirtió en la capital de la 4ª Subdelegación, convirtiéndose, además en el cuartel general de los escuadrones de Carabineros, que por entonces comparten ciertas obligaciones de seguridad con la policía fiscal, no obstante en Putre, el rol y presencia de los carabineros fue decisivo para el conflicto entre Perú y Chile. El teniente Coronel de Carabineros, Sergio Márquez Molina (1966), nos proporciona un importante antecedente al respecto:

En este pueblo tuvo su base de operaciones el famoso “Escuadrón Putre”, del antiguo Cuerpo de Carabineros, que con su dotación de cien aguerridos jinetes, resguardo la soberanía chilena, en momentos difíciles, cuando se preparaba el Plebiscito en la Provincia de Tacna y Arica, para decidir definitivamente la suerte de parte de nuestro territorio. El año 1924 comandó este Escuadrón el Capitán señor Eduardo Maldonado Mercado, que con el correr de los años, llegó a ser Director General de Carabineros de Chile (Márquez 1966: 112).



Figura N°54: Director General de Carabineros, Eduardo Maldonado Mercado.

Asimismo, Márquez sostuvo que gran parte de los habitantes de Putre, eran peruanos y que abandonaron el pueblo para radicarse en Tacna cuando la provincia pasó a depender del Perú, dejando sus propiedades cerradas y a merced del tiempo, negándose a venderlas o traspasarlas a los habitantes actuales de Putre.

Tomando en consideración los datos etnográficos expuestos y los antecedentes documentales de Medina (1925), Márquez (1966), Palacios (1973), González (2002) y Díaz (2002), podemos sostener fehacientemente que el Cuerpo de Carabineros en las zonas rurales fue el principal instigador y ejecutor de la violencia, ya sea en representación del Estado ó de modo encubierto movido por las pasiones ó instrucciones de la superioridad militar⁵⁰⁴. Esto, quedo Manifiesto en las denuncias del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, pues hubo una “persecución brutal del indígena

⁵⁰⁴ “Conjuntamente con la ingrata e irritable mazorca, la administración sureña creo paralelamente una serie de organismos (que por lo común tomaron nombres decentes; sociedades, ligas, asociaciones, etc.) y cuya función principal era hostilizar, empleando todos los medios posibles, a los peruanos. Así se instituyo la no célebre “Liga patriótica” que ejerció repulsa influencia en el ánimo de las población regnicola”.

[...] diariamente grupos de empleados y oficiales, aprovechando la tenuidad nocturna y la actitud deferente de la policía recorrían las principales calles dando vivas a su país y mueras al Perú. Todo esto en la ciudad; en el campo la cosa fue parecida aunque, según algunas fuentes de la época, a veces alcanzaban mayor dramatismo y dureza” (Palacios 1973: 234).

y del poblador mestizo” (MMEE 1926:188). También, existe claridad de que las acciones del Cuerpo de Carabineros y los “Mazorqueros” estuvieron en directa coordinación con la información proporcionada por la policía secreta y los espías que estaban desplegados en Putre y los otros pueblos indígenas. Estos espías eran la mayoría de las oportunidades ciudadanos peruanos, que movidos por el dinero, interés o el terror, eran quienes informaban a la policía secreta de lo que pensaban los peruanos e indígenas en las ciudades y subdelegaciones.

Hemos mencionado en los párrafos previos que los socoromeños y población indígena en general que se construyeron significantes de otredad en base a las experiencias traumáticas que iban produciéndose en su entorno social y familiar. Estableciendo, además que la violencia reinante tuvo diversas formas de reproducción, no obstante la ritualización de la misma parece ser gravitante, pues se construyen significados del “otro” de modo violento, peyorativo e idealizada, donde el “otro”, es un delincuente que no posee temores ni restricciones, ni miedos a dios ó la justicia. Sin embargo, esta, percepción se vuelve más dramática cuando los ejecutores de las violencias y las agresiones son los agentes del Estado que deben procurar otorgar seguridad y orden público. Es por ello, que los testimonios apuntan a realizar diferenciaciones mayores, pues la “rotada”, eran sujetos anónimos ó encubiertos por la oscuridad de la noche ó el anonimato hasta el encuentro con sus víctimas, pues cualquiera foráneo podía convertirse en victimario. Pero, la violencia desde los agentes de Estado y en representación del gobierno, tendía a agravar la sensación de desprotección y miedo entre la población, que no halló otra salida que huir al Perú ó Bolivia.

Otra respuesta de la población indígena en el periodo fue la resignación a la violencia y simplemente sobrevivir ó apoyar la causa chilena de manera activa con los consecuentes conflictos y redefiniciones del “yo”. Considero, necesario agregar que las respuestas culturales al miedo, estuvieron dadas por un incremento al consumo de alcohol y a la generación de un mundo circundante reducido, donde el vivir día a día es más importante que las

proyecciones en el tiempo de cada familia, es decir, la población indígena a configurado su actuar ante un riesgo de amenaza vital permanente, es decir con temores y miedos cotidianos, de modo de mantener una inseguridad y un estado de alerta permanente, incidiendo así en el surgimientos de una serie de traumas y estigmas que por acción de memoria reactiva trasmite a las generaciones precedentes.

La generación de la otredad en el pensamiento de los socoromeños es por lo tanto, una interpretación del “otro”, en base a las construcciones mentales, emocionales y realidades que se producen en el espacio social y cultural de Socoroma, lo cual implica que la asignación de conceptos a la “rotada”, “chilenada” ó “carabineros”, está impregnada de los arquetipos de maldad, delincuentes, salteadores, huasos analfabetos, violadores y otros eufemismos que reales o imaginarios, construyeron la idea del “otro”. En este contexto, la propia aparición de los trabajadores viales ó carabineros reproduciendo los actos delictivos y criminales algunas décadas más tarde, vinieron a consolidar los estigmas y las huellas mnémicas sobre la rotada.

Por otra, parte la violencia gestada y producida desde los agentes del Estado sobre la población indígena, cumplió sus objetivos primarios y de corto plazo, el que fue ganar la adhesión a la causa chilena y disminuir la peruana en el periodo plebiscitario y la continuidad del terror sobre los nuevos ciudadanos chilenos solo vino a generar, reafirmaciones de la idealización del “yo” y la identidad peruana, que simplemente se redefinió como local, pero con atributos, memorias, simbolismos y ritos asociados al Perú.

CAPITULO VII

¡CARNEANDO PERUANOS!: LAS MEMORIAS DE LA VIOLENCIA DURANTE CHILENIZACIÓN



1. “Arriba el Perú, nuestra sangre!: La idea de la nación entre los socoromeños como preludio a la violencia.

En los capítulos previos hemos expresado que el conflicto político y diplomático de Perú y Chile, no solo tiene por efecto marcar y profundizar la soberanía de los países contendientes en las provincias de Tacna y Arica, sino además buscar entrar en las dinámicas de las construcciones mentales de la identidad, situación que se evidencio documentalmente en el capítulo II y IV. Además, en las denuncias realizadas por los diplomáticos peruanos, se expresaron sus permanentes preocupaciones por la incesante intento de las autoridades chilenas en “conquistar las mentes de los ciudadanos peruanos”. En tales circunstancias, la violencia reinante en las provincias “cautivas”, está directamente asociada a la definición política y de identidad nacional que deben tomar los habitantes de las provincias ya mencionadas.

Si bien, el concepto de nación implicado una idea de construcción de una unidad política y nacional de un determinado grupo humano, que comparte relaciones sociales y culturales en común dentro de un determinado territorio como fue señalado por Hobsbawn (1992). Asimismo, Benedict Anderson (1991), sostuvo que las agrupaciones humanas con ciertos rasgos en común aun cuando se conviertan en naciones – estado, continuaran siendo “comunidades imaginadas”, porque la mayoría de sus miembros, aunque sientan una estrecha camaradería, nunca se encontraran y solo pueden imaginar que comparten y participan de la misma unidad. Igualmente Ernest Gellner (2001), considero que las sociedades que construyen pasados comunes y comparten ciertas características como la lengua, cultura e historia, crean una idea de la nación, siendo estas adhesiones voluntarias y personales. De acuerdo, a lo expuesto es necesario conocer, entonces, los conceptos de nación que elaboraron los socoromeños en este periodo y de ahí nuestra interrogante, ¿Cuáles son los conceptos y significados de la nación para los socoromeños del periodo plebiscitario?

La construcción de significados de la nación entre los socoromeños es difusa en el sentido que no hay declaraciones explícitas ni argumentos sólidos que tiendan a evidenciar un sentimiento colectivo de filiación nacional, tanto al Perú o Chile e incluso en la formulación a una tercera forma de identificación local. Además, debemos considerar que los testimonios a exponer se han obtenidos en base a declaraciones de los hijos de los “chalenos” y “cholos legítimos”, que pudiesen haber contaminado con sus propias experiencias y construcciones cognitivas de las memorias colectivas del tiempo plebiscitario.

Uno de los primeros testimonios recolectados en Socoroma nos permite distinguir que en el “tiempo plebiscitario”, hubo dos tipos de identificación nacional entre los habitantes de Socoroma, pues “otros trataban de peruanos, otros trababan que somos chilenos”, lo cual implica que para 1924 ya había plena asociación e identificación nacional. No obstante, ha esta división primaria debemos considerar que mayoritariamente, su población estuvo identificada con el Perú. Entonces, ¿Cuál es el origen de esta identificación nacional predominante en Socoroma? Una probable respuesta, está asociada a las tempranas experiencias de la vida republicana que afectaron a Socoroma y que estuvieron asociadas a distintos hechos políticos que afectaron el territorio, considerando también que estas incluyeron exclusivamente a la elite indígena y luego a la común de indios. Es por ello, que se debe mencionar al menos tres aspectos que incidieron en la construcción de la idea la nación peruana en los altos de Arica.

Primero, es preciso señalar que los aprendizajes y relaciones con el Perú se expresaron tempranamente, desde el pronunciamiento de Francisco Antonio de Zela⁵⁰⁵, el 20 de Junio de 1811, esto debido a la relativa cercanía de Socoroma con las ciudades de Tacna y Arica, como por estar insertada en las antiguas rutas del azogue y plata con el Alto Perú, que por entonces siguen siendo profusamente utilizadas con mercancías de ultramar como por el Azogue, estaño y plata de la Audiencia de Charcas. Por ello, cualquiera de las

⁵⁰⁵ Choque, E.; Panty, O. (2011). *“Francisco Antonio de Zela. El personaje en el contexto”*. Tacna: Instituto de Ciencias Sociales del Perú.

fuentes de información ó relación directa informaron a los socoromeños de la guerras de independencia y como también de la posterior derrota española. Asimismo, los socoromeños conocieron desde sus inicios de los avatares de la naciente república y de las contradicciones que emergieron entorno a la relación del Perú con sus nuevos “ciudadanos” (Basadre 1964; Bonilla 1974; Fisher 1981; Walker 2001). La reinserción de los tributos a la población indígena, vino a develar tempranamente esta doble concepción de “indio” y “peruano”, que permanecerá vigente en lo formal hasta el advenimiento del Mariscal Castilla. Las filiaciones de indio peruano, quedaron expresados no solo en los documentos censales de la época, sino además en los manuscritos notariales que eran elaborados o demandados por la elite indígena de Socoroma en las notarias de Tacna y Arica. De igual, manera fueron registrados en los escritos eclesiásticos, los tempranos involucramientos de los socoromeños con la nueva identidad nacional y de su compromiso voluntario ú obligatorio con la nación peruana, tal como se expresa en el siguiente documento:

Los mayordomos y el cura acordaron en dejar la vieja capilla de Santa Lucia como Iglesia del Común, adornándola con objetos de plata que luego serian llevados a Lima para sumarlos a las arcas del nuevo Estado peruano, consignando en el libro una bella expresión: “se los llevó la Patria” (FAMSV 2010: 73)

Un segundo, elemento esta dado por las guerras civiles del Perú y la guerra en contra de Bolivia en la primera mitad del siglo XIX⁵⁰⁶, las cuales sin duda vinieron a requerir el surgimiento de un protonacionalismo en las comunidades andinas (Walker 2004). Esta idea del protonacionalismo del “indio peruano”, coincidieron con la aplicación de las políticas de integración del indio ó de su occidentalización durante el gobierno de Manuel Pardo (1872 – 1876) y Nicolás de Piérola (1879 – 1891; 1895 – 1899). Además, cabe hacer mención que la elite política y económica del Perú, estuvo de acuerdo en la necesidad de desindianizar a la población peruana. Si bien, en parte

⁵⁰⁶ Cavagnaro, L. (2002) “*Albarracín: la portentosa heroicidad*” Tacna: Caja Municipal de Ahorro y Crédito de Tacna.

importante del Perú, la presencia del Estado, fue muy débil a partir de la abolición de los contribución indígena en las Provincias de Tacna y Arica, no ocurrió la misma situación debido a la existencia de las aduanas fiscales y las rutas de comercio a Bolivia, por lo cual la red fiscal y las autoridades republicanas estuvieron en plena vigencia, reafirmando así la identidad nacional del territorio, ello a pesar de las contradicciones ideológicas y culturales que existieron en torno al indio peruano⁵⁰⁷.

Y el tercer elemento, está asociado al desarrollo y consecuencias de la guerra del Pacífico, que vino a consolidar la existencia de una identidad nacional en el territorio, esto último principalmente en el transcurso de las batallas de Tacna (26 de Mayo) y Arica (7 de Junio) en el año 1880, cuyo impacto directo se sintió en las comunidades andinas en los días siguientes de la caída de ambas ciudades. Las cercanías del teatro de guerra y el propio involucramiento de la elite indígena en el conflicto bélico, fueron un temprano despertar nacional para las comunidades andinas al menos en lo formal y documental. Por otra parte, la aplicación de una política de Chilenización, vino a fortalecer los sentimientos nacionales proclives al Perú, ya sea por la acción de las escuelas peruanas, los curas del obispado de Arequipa, la acción de las sociedades de beneficencia y el funcionamiento de la propaganda peruana ante el eventual plebiscito, consolidó la idea de los peruanos y su identidad nacional, tal como hemos expresado en el capítulo IV, punto 2.3. Igualmente, la propia violencia ejecutada por el Estado chileno ó sus agentes vino a consolidar los lazos construidos con el Perú, pues esta era aplicada en contra del “otro”, que era lo peruano y los socoromeños en tal sentido terminaron en gran medida representándose fervientemente en eso “otro”, que era el Perú.

Las respuestas a nuestra interrogante secundaria, nos permiten entonces, afirmar que los socoromeños tuvieron una relación directa e indirecta a la idea de la nación y al Perú, reconociendo a su vez, que estas relaciones se

⁵⁰⁷ Esta situación fue distinta en la provincia de Tarapacá, pues solo con la masificación de la producción salitrera el Estado y la Iglesia Católica ejercerán una mayor presencia en el territorio. La ausencia temprana del Estado, se debió a la inexistencia de actividades productivas importantes, pues las minas de plata de Huantajaya para la época era solo un recuerdo del pasado.

habían construido en parte importante del siglo XIX, no obstante sigue persistiendo la duda entorno a los conceptos y significados en torno a la nación en este periodo de conflicto y violencia. Por tal razón, nuestra respuesta a la interrogante principal se construirá en base a datos etnográficos disponibles, que a continuación expondremos de forma sucinta.

Un entrevistado del pueblo de Putre, señaló que la gente de Putre y la subdelegación era de “origen peruano” y que al momento de producirse la Chilenización, lo “único que necesitaban estos peruanos, era que se respetaran sus derechos”, insistiendo en una plena asociación de identidad nacional con el Perú, agregando más tarde que los putreños solo defendían su bienes y propiedades. Expresando además, que los putreños estaban bien enterados de la gravedad del conflicto por Tacna y Arica, como también de la incertidumbre del plebiscito, es por ello que:

De forma clandestina sin que supiera el gobierno de Chile, se dirigieron los dirigente de Putre hasta Lima, por la sierra de huaylillas hacia el norte, siguiendo para adentro para denunciar lo que pasaba en el pueblo y con el temor de que fueran a matar a su gente ó eliminarlos para quitarles las tierras (Dagoberto, 70 años).

Se entiende de la declaración, que los habitantes de Putre y por consecuencia los de Socoroma, se reconocen como peruanos hacia el año 1909 y 1910, periodo en el cual los putreños realizan la inscripción de sus propiedades bajo el nombre de Comunidad Juan de Dios Aranda y Otros, ello ante los conservadores de bienes raíces de Tacna⁵⁰⁸. Además, podemos

⁵⁰⁸ Estas acciones fueron repudiadas por las autoridades chilenas que no dudaron en denunciar ante los tribunales competentes. El documento N° 61 emanado por la Gobernación de Arica así lo establece: S.C. de B.R. “Alfredo Escuti Orrego, Tesorero Fiscal de Arica en representación del Fisco de Chile a Ud, digo: Que mi representado el Fisco de Chile es dueño i está en posesión desde tiempo inmemorial, uniendo á su posesión actual, la de su antecesor el Fisco Peruano, de los siguientes terrenos ubicados en la cuarta subdelegación “Putre” de este departamento. En Putre los pastales ubicados en los cerros; a) Las cuevas, Ancomarca, Pacollo, LLancomani, Pairumani, Guailloco, Socanave, Characharani, Piocco, Madrastruyo, Japoni, Vellacani, Llallaguani, Cotaña, Nuñumani, Milagro i Jurasi; b) Tojotojone u Orcone; c) Chilcane, Vilacollo, Aviñita, Caconi, Ancoanco, Jaracani i Alguariña; d) Chacapalla, Amachuma; Cascachapi, Allane, Pucsuma; Villase, Uchusgualla, Guañajipe, Villolo, Piñuta, Picsacomarca, Ancolacalla, Patapani, Guaila i Puquios; e) Ulluni, Umajalanta, Chilapalaco, Sajota, Surunche, Parpane, Chosalla, Huaume, Ancolacane, Taracollo, Titire, Mazcallane. Estas propiedades han sido inscritas indebidamente el 24 de Octubre de 1910 en el Conservador de Bienes

establecer que la identificación nacional es explícita, pues los putreños estaban afirman que sus acciones se realizaron de forma clandestina a las autoridades chilenas, recurriendo a Lima para denunciar la violencia hacia los peruanos y sus propiedades a sabiendas que esta acción podía poner el peligro sus propias vidas, tal como ocurrirá en los meses y años subsiguientes, pues el Propio Juan de Dios Aranda, hallará la muerte en el Valle de Lluta a manos de los carabineros (Figura N° 55: difusión).

Es posible afirmar, en este contexto que la inscripción de las tierras tanto en los conservadores de Bienes Raíces de Chile y Perú, expresan que los propios activistas putreños de la causa peruana tenían ciertas dudas ó desconfianzas ante una perpetuación de la ocupación chilena de la provincia ó como una precaución ante una derrota electoral ante un eventual plebiscito. No obstante, predomina la idea del ser “peruano”, situación análoga se expreso en las otras comunidades, pero con mayor vigor y con resultados documentales en Putre, esto debido a que en este pueblo residió la elite mestiza e indígena de la provincia, igualmente se pude afirmar preliminarmente que ser peruano, fue estar ligado a ciertos bienes raíces, siguiendo un esquema más bien indígena de identificación con la tierra de origen y el territorio local.

En concordancia a lo expuesto, la identificación con el Perú no solo la podemos asociar a la existencia de la propiedad de la tierra, que pudo expresarse inicialmente como una evolución del sentido de pertenencia a la localidad ó “matria” y luego a la “patria”, en el transcurso de la guerra y la propia Chilenización. Además, la existencia de ciertas prácticas rituales y religiosas vino a reafirmar la relación y la identificación con el Perú, en este contexto un entrevistado de Socoroma, señalo al referirse al culto a la Virgen del Rosario de las Peñas que:

Mi papá fue mucho más antes bailando al Santuario de las Peñas. Y mucho más antes fueron bailando la compañía de socoromeños a la

Raíces de Arica por los vecinos de ésta, señores Juan de Dios Aranda, Antonio Mollo, Ubaldo Jimenez, Diego Quiguallo i otros quienes lo han hecho con la pretensión, no cabe duda de hacerse dueños con el transcurso del tiempo”. (1915, Doc N° 61, CBR de Arica).

virgen y en ese tiempo todo estaba pasado al Perú, por eso de Tacna venían unas tres compañías de morenos bailando al Santuario. En ese tiempo no había siquiera un camino, me acuerdo que cuando me llevo mi papá para santuario yo tenía trece años. Cuando me llevo para las Peñas ¡huy!, era una aventura, pero es lindo recordarlo porque habían unos barrancos inmensos... (Neri, 61 años).

La declaración del entrevistado, posibilitó la identificación de una asociación temporal con el Perú, pues manifiesto que el territorio estuvo en posesión del Estado peruano. Respecto a ello, otro testimonio expreso que los socoromeños comenzaron a ir al Santuario de las Peñas en 1927 y un tercer entrevistado afirmo que en el año 1912, la “Compañía de Morenos de Socoroma”, asistía a rendir devoción a la Virgen de las Peñas, siendo esta una advocación de la Virgen del Rosario, a la que los Socoromeños también tienen por Santísima Patrona (Figura N° 56). Es necesario precisar que la compañía de morenos, estuvo integrada preferentemente por hombre, niños y excepcionalmente por algunas mujeres y por ende la posibilidad de generación de imaginarios colectivos de identidad fueron posibles en los diversos grupos etarios. Permitiendo además, que estos imaginarios se proyectaran en el tiempo, ya que en la peregrinación participaron niños de hasta 8 años de edad, como el caso de Rosendo Vásquez, que en 1919, ya era participe de la compañía de los socoromeños, tal como se describió en el siguiente testimonio:

Iban también al Santuario de otro lado, incluso se encontraba con gente de Parinacota y Putre, pues venían sampoñadas de allá. También, llegaban dos personas que venían de Putre a ensayar a Socoroma. Y curiosamente la compañía de Socoroma salían numero dos por orden de antigüedad, porque los socoromeños eran uno de los más antiguos después de la “Compañía de Morenos de Azapa”. Las primeras compañías que llegaron a Santuario eran peruanas y el tallador de la imagen de la virgen, era también, un peruano (Regulo, 62 años).

El Santuario está ubicado en el centro de la Provincia de Arica y por ende sometida a la legislación y soberanía chilena desde 1880. Si bien, esta relación Santuario – Socoroma – Perú, parece estar descontextualizada y

errónea, pero para los Socoromeños es el reflejo de sus propias construcciones nacionales pues para ellos, el territorio seguía siendo peruano y por ende sus reafirmaciones de identidad nacional están influenciadas por la vigencia de estas “comunidades imaginadas”, desafiando de esta forma la soberanía chilena. La existencia de las “compañías peruanas” provenientes de Tacna, pudo influenciar y reafirmar los sentimientos nacionales e impregnar a la población indígena de todo bagaje cultural y ritual del culto religioso de los tacneños, siendo esto un poderoso estímulo ideológico y que unido al culto mariano fomento la presencia y la adhesión al Perú.

Asimismo, el propio Santuario Mariano jugó un rol político importante en el contexto de la Chilenización para los pueblos de la sierra de Arica, pues hasta la expulsión de los sacerdotes peruanos en el año 1910, la festividad de las Virgen de las Peñas, estuvo dirigido a promover la causa peruana y a exaltar el nacionalismo peruano, ello aprovechando la masiva peregrinación de la población indígena y mestiza de las zonas rurales de la provincia, lo cual incito el sentimiento nacional peruano que poseyeron los socoromeños y que han quedado expresadas en las huellas mnémicas y memorias colectivas de los testimonios de nuestros entrevistados.

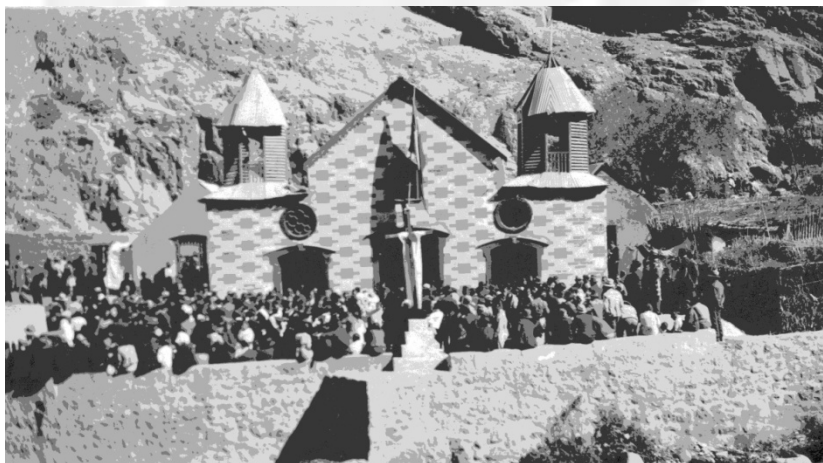


Figura N° 56: Santuario de la Santísima Virgen del Rosario de las Peñas.

Las expresiones de las memorias colectivas y étnicas, no solo se han expresado a partir de la vigencia de la soberanía e identidad peruana de estos

territorios en tiempos de la ocupación chilena, sino que al estar asociadas a las expresiones religiosas, debieron tomar ciertas connotaciones y significados románticos, que fueron mitificándose en la medida que se prolongaba la indefinición del conflicto peruano - chileno. Esto último, pudo desencadenar que los socoromeños reelaboraran su identidad a partir de la difusión de estas mismas memorias, no siendo necesariamente peruanos, tal parece ser el caso de algunos socoromeños que poseyeron sus orígenes en Bolivia. Así también, la existencia de estas memorias se expresó en la música tradicional de Socoroma, pues se constató, la reproducción de un mismo patrón cultural entre los pueblos rurales de Tacna y Arica, compartiendo así las mismas ideologías y expresiones culturales, que para el caso de Socoroma han sido difundidas por antiguos “peruanos legítimos” y “chalenos”, que luego del conflicto y Tratado de Lima, siguieron reproduciendo la identidad socoromeña, que a ojos de las autoridades chilenas, no era otra cosa que tradiciones peruanas. Un entrevistado señaló al respecto:

Don Valerio Humire, sabía bastante, era un viejito, al cual nadie quería ayudarlo a trabajar, porque dicen que era apretado, tacaño, avaro, pero el sabía bastante. El hombre tenía otra forma de vida, yo lo conocí y conversamos en algunas semanas con su vaso de vino, el empezaba a cantar, a decir toquemos, esto lo aprendí cuando estaba en la causa del Perú, me tomaron preso por político. Ahí había un peruano que cantaba y yo también me compre una guitarra y aprendí a tocar (Regulo, 62 años).

El testimonio, además de establecer ciertos juicios sobre el carácter y personalidad Humire, evidencia que el mismo cautiverio, violencia simbólica y los apremios físicos, vino a consolidar los significados de identidad peruana entre los socoromeños. Nuestra aseveración, se realiza en el contexto, que tanto las prisiones o campos de relegaciones, constituyeron por si sola una escuela que reafirmó las ideologías y los valores culturales de los sujetos que están privados de libertad, es por ello que los resultados esperados por los victimarios sobre las víctimas en la mayoría de las veces son opuestos a los

deseos de los primeros, pues las víctimas ó los prisioneros políticos refuerzan sus convicciones ideológicas.

Las repercusiones de la identidad y sentimiento nacional peruano en los yungas y sierra de Arica⁵⁰⁹, se prologaron en el territorio al menos con eficacia hasta la década de 1960, para decaer en las últimas décadas debido a la influencia cultural contemporánea de Bolivia y al discurso pan-aymara del movimiento katarista⁵¹⁰. Un ejemplo de la persistencia de la peruanidad en Socoroma, lo encontramos en la tenaz oposición de Fausto Humire en la instalación de la central Hidroeléctrica que debía construirse en sus tierras ubicadas en Murmuntane, pues no quería hubieran inversiones provenientes del gobierno de Chile en su propiedad. La negativa de Humire, llevo a la CORFO a trasladar la hidroeléctrica a Socoroma⁵¹¹, donde también fue rechazada bajo pretexto de perder el control de sus aguas de regadío, situación similar se produjo en el pueblo de Chapiquiña. No obstante, cabe la sospecha de que dichas negativas también estuviesen motivadas por los resabios y miedos de la Chilenización, como también por las otredades nacionales, pues muchos socoromeños consideraron en la década de 1960, que ello implicaba hacer concesiones ilegítimas al gobierno de Chile.

⁵⁰⁹ Yungas, entendido como Valles Occidentales y cercanos a la costa del Pacífico.

⁵¹⁰ Katarismo, Este movimiento indígena, fue un fenómeno histórico y no universal, es decir, sujeto al cambio. Además, realizó una campaña sostenida para presentar sus demandas, utilizando un repertorio de actuaciones que publicitaron la reclamación de una identidad aymara como elemento de común denominador, y además del uso de la lengua aymara o quechua como símbolo de las luchas políticas del indio. El crecimiento del katarismo debe ser entendido, como un proceso, en el cual, el poder popular surgió con inusitada rapidez, lo que Sidney Tarrow denomina como una "acción colectiva contenciosa", pues en el caso boliviano se presentó como una acción colectiva permanente, con expresión institucional de los sindicatos campesinos y dramatizada por el martirio de Tupac Katari. Choque, C. (2009). "Divergencias y antagonismos del movimiento social indígena en la Región de Arica y Parinacota (1965-1985)". CONFLUENZE Vol. 1, No. 2, pp 267-289, ISSN 2036-0967, 2009, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna.

⁵¹¹ La Corporación de Fomento de la Producción (CORFO), creada en 1939, es el organismo del Estado chileno encargado de impulsar la actividad productiva nacional. Tal objetivo debió abordarlo en sus inicios ejecutando directamente las acciones que permitieran echar las bases de la industrialización del país. A través de planes especiales de desarrollo, que consultaron una activa política de créditos, aportes de capital e intervenciones directas, CORFO dio un fuerte impulso a actividades como la minería, la electrificación del país, la agricultura -mediante la importación de equipos mecanizados, obras de regadío, desarrollo de nuevos cultivos, entre otras acciones-, comercio y transporte -con el establecimiento de una red nacional de frigoríficos, diversas empresas públicas de transporte y hotelería, etc.- y la industria, favoreciendo el desarrollo de numerosas empresas como Laboratorio Chile, Pesquera Arauco, Industria Nacional de Neumáticos (Insa), Chile Films y Manufacturas de Cobre (Madeco), por nombrar sólo algunas.

Considero además, que estas motivaciones adversas a la pequeña central hidroeléctrica, se reforzaron aún más con la construcción y habilitación de un Reten de Carabineros para la protección de la central, reavivando así las memorias traumáticas sobre el accionar de los carabineros en las décadas anteriores. Respecto, a Fausto Humire, podemos señalar que su convicción abierta y declarada, fue reconocerse como ciudadano peruano hasta el día de su muerte, como señaló un testimonio: “El papá de Francisco Humire, nunca quiso nacionalizarse, murió siendo cholo” (Neri, 61 años). Situación similar la encontramos en el caso de Salomón Humire, que no quiso cambiarse de nacionalidad, sino por el contrario se fue al Perú una vez que Arica fue traspasado formalmente a Chile. En situación similar, encontramos a don Serafín Humire, que “nunca quiso renunciar a su nacionalidad”, pues se manifestó como un ardiente defensor de la causa peruana y que prefirió emigrar a Bolivia y luego al Perú, para salvaguardar la vida de su familia y su nacionalidad peruana.

Las convicciones de identidad nacional y de ciudadanía peruana en otros casos culminaron en la muerte de los sujetos que manifestaron abierta y públicamente su patriotismo, tal es el caso de Juan de Dios Aranda, un prominente terrateniente de Putre con propiedades en Socoroma, Lluta y Arica, que murió en manos de los carabineros, como lo señaló uno de sus nietos:

El murió golpeado salvajemente en la cabeza. Mi abuelo, don Juan de Dios Aranda, tenía en el valle de Lluta una parcela en el kilómetro 17, entonces un 28 de Julio, también izo su bandera peruana adentro de su territorio, adentro de su chacra ya como en esa época se decía. Y llegaron los carabineros y lo agarraron a culatazos en la cabeza, lo hicieron bajar la bandera y le sacaron casi muerto, lo llevaron al Hospital ahí murió pues (Orlando, 80 años).

El trágico final de Aranda, se debió además por el hecho de ser identificado como el principal promotor de la peruanidad en Putre, pues en los años previos a su muerte, encabezó la inscripción de las tierras comunales del

pueblo de Putre con un total de 130.000 hectáreas, lo que generó airadas reacciones y rencores de las autoridades chilenas. No obstante, esta declaración de nacionalidad es posible evidenciar la persistente relación de la tierra y la nación, pues el testimonio señala que Aranda, “izo su bandera peruana adentro de su territorio”, ello nos lleva a plantear que los socoromeños y putreños, consideraron que su concepción de nación estaba intrínsecamente ligada a la tierra, que era peruana, siendo entonces sus predios una extensión soberana del Perú, donde se aplicaron los derechos y obligaciones de cualquier ciudadano peruano. Entonces, cada propiedad ó un conjunto de las mismas, constituyó un territorio peruano, que debía ser salvaguardado de los intereses chilenos. Esta visión sin duda, viene a ser un ejemplo de lo que Homi Bhabha definió como “el lugar de la nación en la temporalidad” (Chatterjee 2007:60), lo cual implicó que la nación enfrentó las ambivalencias y la interacción de los planos temporales, que son construidos por los sujetos, que le otorgan significados y escenificaciones en determinados momentos, como ser oponerse a las obras públicas ó izar una bandera peruana en un territorio de soberanía chilena.

En consecuencia, la construcción de conceptos y significados de la nación para los socoromeños, implicó la existencia de una relación indisoluble entre la tierra, la religiosidad y la cultura de los sujetos, que están íntimamente ligados al Perú, por lo cual todo el espacio cultural y natural, es peruano en esencia desde tiempos ancestrales y remotos. Por ende, la irrupción de una nueva identidad nacional, es un acto ilegítimo, pues contraviene las normas sociales y culturales, la sacralidad de la territorialidad y la oposición a las mitificaciones construidas en torno a la relación con la patria, que han sido coronadas con ritos y actos sacrificiales de sus ciudadanos. No obstante, lo expuesto, es evidente que la construcción de la “comunidad imaginada”, tuvo como antecedente previo, la existencia de otras “comunidades” ú otras condiciones sociológicas que subyacen en el inconsciente y que permitieron la generación de la “matria”, que más tarde constituirá el pilar fundacional de la idea de nación y la patria entre los socoromeños por lo menos hasta inicios siglo XX.

La configuración de estas nuevas identidades nacionales, no implicó la anulación ó desaparición de las abstracciones previas, sino más bien su relegación a un plano secundario, que vuelve a tomar un rol trascendente en la medida a que el Tratado de Lima se consuma en el tiempo, configurándose una identidad contemporánea Socoromeña que es resultado de la hibridez de sus comunidades imaginadas, pues conlleva la preexistencia espacial de tres identidades jerarquizadas que se desplazaron temporalmente hacia arriba y abajo y viceversa, expresándose con mayor claridad en determinados contextos rituales y cotidianos, pues los individuos han tendido a identificarse como “socoromeños, chilenos y peruanos”. Estas abstracciones poseen interacciones permanentes con “el campo interior” de sus propios significados de nación (Chatterjee 2007:92), pues la verdadera soberanía está centrada en las concepciones espirituales y sagradas, ya que es en este plano donde está la razón de ser de cada sujeto e individuo, lo cual implicó una persistencia y convivencia de la “matria” y “patria”. Un último, elemento que permite comprender estas elaboraciones conceptuales entre los socoromeños y demás habitantes de la sierra, es la existencia de estas “dobles miradas” enunciada por Chatterjee y Rizal, pues la identidad nacional se elabora a partir de las relaciones conflictivas de la otredad.

2. “Correteando peruanos”: persecuciones, estigmatizaciones y muertes durante la Chilenización en Socoroma.

La expresión el “conflicto del Pacífico” ó de Tacna y Arica en la prensa latinoamericana, es una expresión sublime e irrisoria de las reales dimensiones de la violencia imperante en los yungas y sierra de Arica. Si bien, los informes diplomáticos y estudios históricos sobre la Chilenización expresan y concluyen que existe un estado de intimidación, agresión y terror en las provincias, también es posible hallar algunos trabajos e investigaciones que tienen a atenuar las dimensiones de las acusaciones y denuncias del gobierno peruano, argumentando que hay una clara intencionalidad política en construir

imaginarios y memorias que construyan la imagen demonizada de la política y la administración chilena entre 1880 a 1929 en las provincias de Tacna y Arica.

Los socoromeños han tendido a realizar clasificaciones jerarquizadas entorno a la violencia, pues todo acto de apremio, intimidación, coerción, amenaza ó agresión física no es considerada como acto violento como lo definimos conceptualmente en la actualidad desde la academia, pues distinguen que la violencia es un acto que atente a la integridad física de los individuos y bienes, la cual es ejercida por sujetos o instituciones que detentan un determinado poder político. Siendo, entonces las pependencias por tierras, la violencia intrafamiliar, la agresión infantil y riñas de individuos en estado de embriaguez, un comportamiento normal que puede manifestarse con cierta cotidianeidad, no obstante igualmente sancionados por el control social que ejercieron las autoridades tradicionales del pueblo, las cuales iban desde las amonestaciones públicas, los trabajos comunitarios y en casos extremos al exilio de los individuos y sus familias a los linderos del territorio de Socoroma ó en su defecto a la costa ó el altiplano. Este, es el caso de uno de los hombres prominentes del pueblo, Don Félix Manlla, que fue expulsado de Socoroma en la década de 1940 al sector de Ancacollo en el valle de Lluta, debido a sus continuos pleitos con los vecinos del pueblo y más tarde expulsado judicialmente de Ancacollo al Kilometro 7 del mismo valle donde falleció empobrecido años más tarde. Por lo tanto, la violencia recibe significantes culturales y sociales a veces contrapuestas a las concepciones contemporáneas, pero que distinguen diversos tipos de violencia que poseen sus propias asimetrías con lo cual el sentido de justicia ó venganza es controlado por la justicia comunitaria, no ocurriendo lo mismo cuando las agresiones provienen desde los agentes del Estado.

Es por ello, que el presente punto visibiliza las memorias colectivas y étnicas de los socoromeños sobre este periodo denominado como “tiempo plebiscitario”, lo cual se expresa en tres tipos de narrativas y relatos: persecuciones, desapariciones y muertes de socoromeños partidarios del Perú.

2.1. “Le persiguieron a mucha gente”.

La expresión “era una guerra civil en Putre” ó “había una revuelta grande de la gente”, nos permiten inferir que los niveles de violencia son extremos y que hubo intimidaciones y persecuciones mutuas entre “peruanos”, “chalenos” y “rotos”. Ahora, bien estas debieron ser graduales y con ciertas hegemonías dependiendo del espacio temporal, pues es evidente que a partir de 1918 la violencia provino exclusivamente de los agentes chilenos a diferencia de la violencia asimétrica y peruana que se manifestó a comienzos del siglo XX. Respecto a este último aspecto, los entrevistados coinciden en la asociación de miedos y e intimidaciones se produce a partir del advenimiento de la presencia chilena en la provincia. Es por ello, que una entrevistada de 91 años nos dice que en ese tiempo:

“Le persiguieron a mucha gente. Hay mucha gente muerte por ahí, donde le alcanzaban le mataban, aquí en el pueblo” (Victoria, 91 años).

Esta aseveración tacita de violencia en el “tiempo plebiscitario”, nos ofrece la triada de persecución – desaparición – muerte de los socoromeños, la cual parece ser predominante en las historias y narrativas familiares. Además, se evidencia la contundencia del temor existente, pues se enfatiza en que “mucha gente” fue víctima de las persecuciones y muerte en Socoroma, lo cual implico que parte importante de los habitantes del pueblo sufrió los efectos violencia, ¿cuántos fueron las victimas? Una cuantificación de las victimas directa e indirectas es difícil de precisar, pues no hay antecedentes documentales que nos presenten datos estadísticos concretos y fiables, no obstante, los socoromeños y población indígena en general tiene por lo regular a elaborar valores y cuantificaciones que tienen a atenuar las reales dimensiones numéricas y espaciales entre dos puntos dados, existiendo siempre una percepción distinta del espacio y tiempo. Entonces, esta apreciación de “mucha gente”, implico que efectivamente existió un número importante de personas ó que la mayoría de los habitantes de Socoroma sufrió

la persecución de los “mazorqueros”. Como también, pudo corresponder a una dramatización y exageración de la entrevistada, no obstante esta última lectura parece ser menos probable, pues el testimonio concuerda con las memorias colectivas de los socoromeños.

Por otra parte, existieron testimonios que realizaron una asociación directa al clima de hostigamiento e intimidación, pues consideraron que este tipo de hechos solo se manifestó en el tiempo plebiscitario, donde las víctimas fueron exclusivamente los ciudadanos peruanos ó aquellos socoromeños, que no poseyendo una nacionalidad efectiva y formal decidieron apoyar la causa del Perú. Asimismo, aquellos socoromeños, que pesar de haber tomado nacionalidad chilena ó declararse partidarios de Chile eran sindicados como sospechosos ó indecisos también sufrían los efectos de las persecuciones, como se evidencia en el siguiente párrafo:

Muchos se han ido preso por sospechoso de peruano claro. En ese tiempo estaba el barco “Ucayali” en Arica, estaba esperando en Arica que se presentaran todos los peruanos para llevárselos para el Perú, ¿Cómo sería la cosa?... el Ucayali se los ha llevado.

Han pasado una tristeza y hambruna los peruanos también, así decían la gente antigua, ¡uy!... (Felix, 68 años).

Es improbable que la identificación de los peruanos y de aquellos que decían ser chilenos por necesidades de sobrevivencia, fueran identificados rápidamente por los carabineros y los agentes gubernamentales, sino que estos debieron recurrir a delaciones de los mismos habitantes del pueblo, que estuvieron en la década de 1920 al servicio de Alanoca ó Quiguallo. Esta situación podría explicar, porque un número considerable de socoromeños fue obligado a salir de Socoroma o de las tierras ubicadas en Murmuntane, Epispacha ó Lluta. En este contexto, es posible identificar a los llamados “peruanos legítimos” y “cholos”, siendo los primeros, una categoría que identifica a aquellos habitantes de Socoroma que poseyeron pleno ejercicio de ciudadanía y que conformaron además el sector más privilegiado y acomodado

del pueblo. Y en el clima de agitación y persecución existente, estos “peruanos legítimos” emigraron de Socoroma como señala un entrevistado:

¡Uf...! Los peruanos arrancaron pues, se fueron para la frontera de Bolivia a Pasto Grande, más allá de Charaña, para allá se fueron dicen, los siete peruanos legítimos (Mario, 87 años).

Los “Cholos”, constituyeron sin duda el grupo mayoritario y que se caracterizaron por ser comuneros que solo poseían propiedades para sustentar los requerimientos básicos de subsistencia, como también estuvo integrado por aquellos habitantes empobrecidos y sin acceso a la tierra, que se desempeñaron como peones ó pastores de las familias más acomodadas. La construcción de la idea de “legitimidad”, es también inversa, pues un entrevistado expuso que no existen los “chilenos legítimos” en la zona, pues todos descendían de padres y abuelos peruanos, considerando que el hecho de haber nacido bajo la “la bandera chilena” no implicó la existencia de una chilenidad remota y ancestral, pues todo el espacio fue previamente peruano.

Si bien, se construyeron otredades para identificar a “chalenos”, “rotos” y “peruanos”, también se evidencia que al interior de los partidarios del Perú se elaboraron distinciones y diferenciaciones del “otro”, donde el acceso a la propiedad de la tierra fijo la posición social y el “valer” de los habitantes de Socoroma y por lo tanto esta posición aseguraba la existencia de mayores recursos para enfrentar el exilio ó la subsistencia de la familia en la costa ó Bolivia. En este contexto, es posible aseverar que los “peruanos legítimos”, fueron aquellos socoromeños que huyeron de la persecución para volver una vez firmado el Tratado de Lima, tal como se evidencia en el testimonio siguiente:

Valerio Vásquez, mi suegro José Rosario Mamani, Luis Carrasco, Pablo Gutiérrez, Serafín Gutiérrez, Nolasco Carrasco, Félix Carrasco y Manuel Loredó, eran peruanos y arrancaron para Pasto Grande en Bolivia, para que no les lleven pues, ellos se acobardaron para ir a Arica, no como los otros que sufrieron y una lástima volvieron de la pampa (Mario, 87 años).

Esto parece indicar entonces, que el segmento de los “cholos”, corrió una suerte distinta pues debieron enfrentar las intimidaciones y las persecuciones, que llevaran a muchos de ellos a ser deportados a la pampa salitrera o ser expulsados al Perú, como también ser asesinados por los carabineros ó mazorqueros en los caminos y quebradas. Los testimonios también, mencionaron a un número menor de socoromeños, se refugió en los cerros circundantes de Socoroma donde existían recintos arqueológicos de origen prehispánico ó en cavernas que podían otorgar cierto abrigo ante la inclemencia del tiempo, pero el fin de tal evasión fue la salvaguardar la vida y poder tener un acceso cercano a su familias, como también el poder recibir su asistencia con alimentos (Figura N° 57). La existencias de tales evadidos, genero una persecución tenaz de parte de los “mazorqueros”, pues “donde le alcanzaban le mataban”, según expresan los testimonios, ya que estos peruanos pudieron generar inestabilidad al orden existente.

2.2. “Los marcaron con una cruz negra”

Los símbolos son construcciones culturales, que poseen ciertos efectos rituales que trascienden en los sentidos y valores. Estos pueden expresarse con colores rojos, blancos o negros, adquiriendo “configuraciones primordiales”, que vienen a tener significados y sentidos en una determinada sociedad (Turner 1980: 101). V. Turner (1980), considero que los símbolos poseen un papel operacional en el proceso de interacción social; por lo cual no eran objetos en sí mismos, siendo su rol, el de suscitar transformaciones sociales, afectivas y conductuales entre los sujetos. De igual forma, los símbolos tienen por objeto la generación de cambios de estatus, mediante la catarsis y las actividades rituales colectivas⁵¹².

⁵¹² Turner define tres niveles o significados del símbolo, primero, el significado dependerá de los valores y atributos que se otorguen los sujetos; el segundo, está asociado al uso cultural del símbolo, pues puede implicar la existencia de distintos valores y categorías socio-culturales; una tercera visión, otorga a los símbolos un significado totalizador y relacional, generando la existencia de símbolos dominantes en detrimentos de otros.

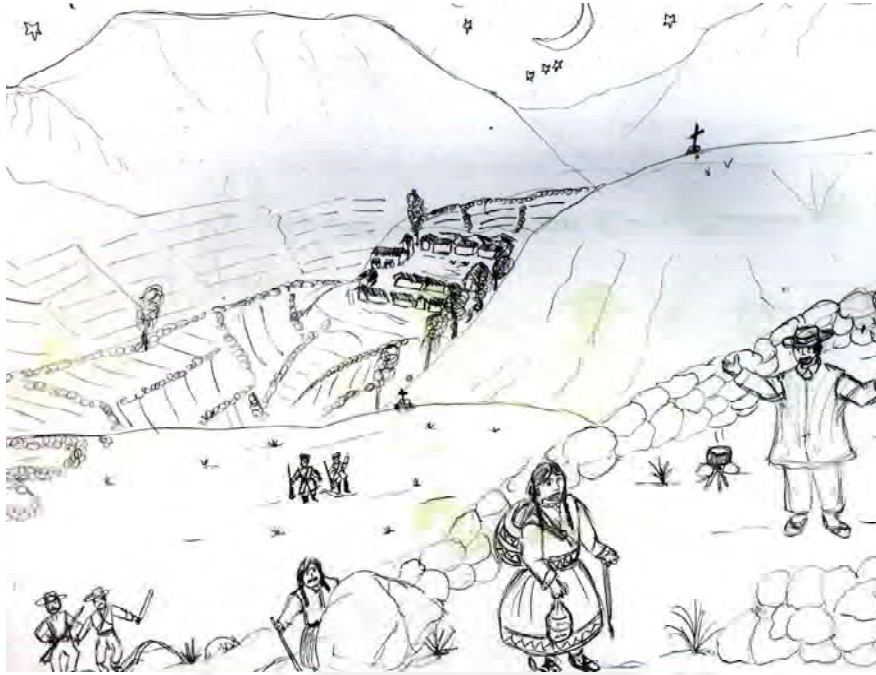


Figura N° 57: Escondido en el Qachuchatiza.

En este sentido, la persecución y acoso hacia los eventuales votantes peruanos declarados e indecisos, se realizó mediante el marcado de sus viviendas con una cruz negra, para lo cual se empleaban raíces carbonizadas. La cruz ejerció una función simbólica eficaz, pues tenía por finalidad estigmatizar a los habitantes y señalar a las futuras víctimas de su eventual desaparición ó muerte, convirtiéndose entonces este símbolo, en un preludio de fatalidad y desgracia (Figura N° 58). Además, el uso de la cruz implicó la generación de una catarsis colectiva de acción reguladora de manera de impedir un incremento de las simpatías por la causa peruana. Es por ello, que el uso profuso de este símbolo buscó el moldeamiento cultural e identitario de los habitantes de Socoroma, generando un cambio conductual coherente con los intereses de los agentes al servicio de Chile, pero opuesto a las ideas y sentimientos colectivos, que pueden ocultar ó encubrir sus reales deseos y aspiraciones.

En este aspecto, los testimonios aseguran enfáticamente que ser víctimas de la cruz negra, involucraba una muerte segura, si los moradores de la vivienda insistían en su favoritismo al Perú. Algunas evidencias

documentales de las cruces negras es posible hallarlas en los trabajos de Palacios (1973), González (1995), Tudela (1992) y Díaz (2006).



Figura N° 58: Casa de Antonio Mollo en 1926 marcada con una cruz negra. En el extremo Izquierdo Herminio Mollo hijo de Antonio Mollo.

En las ciudades de la costa ú oficinas salitreras, la marca de la cruz fue realizada con alquitrán, pero con iguales propósitos políticos y psicológicos. La utilización de este símbolo, también implico el despliegue de códigos y lenguajes a un público masivo, pero con efectos selectivos pues tenían a redundar los estigmas y “señalizaciones” de aquellos sujetos que no compartían los mismos principios políticos ni intereses de los emisores de tales signos, no obstante, los significantes no poseen estructuras inmutables, por el contrario varían de acuerdos a los contextos sociales y culturales. Por ello, una cruz puede generar la afloración de huellas mnémicas en ciertos grupos etarios ligados a la Chilenización, pero también pueden tener un significado adverso ó simplemente puede carecer igual valor simbólico entre las generación juveniles de Socoroma⁵¹³. En este aspecto, coincidimos plenamente con los enunciados de M. Harris (2001), quien expreso, que los seres humanos tenemos la capacidad de mandar y recibir mensajes verbales y

⁵¹³ Marvin Harris (2001), considero que el lenguaje humano es único en poseer universalidad semántica, o la capacidad de producir un número ilimitado de mensajes y significados nuevos sin pérdida de eficacia informadora, que en este caso pudiese ser la propia cruz.

no verbales en la medida que se comparten ciertas normas de comunicación y asignación de significados.

Además, de las cruces negras, Socoroma y otros pueblos de la sierra, tuvieron por símbolo de intimidación y miedo el cuartel de carabineros existente en cada pueblo, que en el caso de Socoroma estuvo ubicado en la plaza y por lo tanto, su representación coercitiva se extendió a las prácticas rituales, amplificando de esta manera la violencia entre los sujetos e individuos, ya que también vino a modificar ciertas prácticas rituales y culturales destinadas al espacio sagrado (Figura N° 59)⁵¹⁴. Si bien, el “cuartel” de Carabineros fue demolido hace unos 50 años el espacio físico donde estuvo ubicado sigue generando memorias y temores entre los socoromeños que nacieron en las décadas de 1940 y 1960, pues el recinto aun estaba en pie en la época, reafirmando las huellas mnémicas de la violencia, que las generaciones contemporáneas han asimilado a su vida cotidiana. Un testimonio expresa lo siguiente sobre el cuartel:

Ahí, donde estoy viviendo estaba el cuartel. Toda esa parte donde están los columpios también le pertenecía al cuartel. En esa parte, había una construcción grande y era la cárcel, estaba construida de puro adobe pues, las piezas eran como bodegas no más. Cuando yo era niño, estaba derrumbándose, pues en algunas partes quedaban solo algunas corridas de piedras, un baño y los calabozos.

De ahí sacaron tierra, adobes para hacer la otra escuela que hicieron para el otro lado de la plaza, pero debe haber sido como antes de 1960. Entonces dice que ahí le hacían torturas, sacrificios a los que eran contrarios a Chile, a los peruanos. Ese era el lugar donde los castigaban, así contaba mi abuela y a la hora que hubiera despejado la mente, le hubiera preguntado todo a mi abuela, y saber que secreto e historias había sobre ese tiempo (Neri, 61 años).

⁵¹⁴ El documento N° 1951, Oficios Varios del Archivo de la Subdelegación de Putre, señala al respecto: Programa de festejos con que el pueblo de Putre celebrara el 72 Aniversario del Combate Naval de Iquique en Putre se organizó: 7 hrs.- Salva de 21 cañonazos por los fuertes del Taapaca; 7.30 hrs.- La banda de músicos inflazará al pueblo tocando himnos marciales por las calles; 8 hrs.- Izamiento del tricolor nacional en los edificios de la Subdelegación, Tenencia de Carabineros y Escuela (...).



Figura N° 59: Plaza de Socoroma en fiestas de Cruz de Mayo, al fondo sitio (árbol), donde estuvo ubicado el Cuartel de Carabineros “Socoroma”.

El reten y cuartel de carabineros en Socoroma, fue retirado en la década de 1930, años más tarde de repartición de Tacna y Arica y solo fue desmantelado en 1960, siendo las vigas de madera y las planchas de zinc ó calaminas, repartidas entre los vecinos del pueblo, siendo los más beneficiados la familia de Fausto Humire, un antiguo peruano del pueblo⁵¹⁵. Los materiales restantes como el adobe fueron reutilizados en la construcción de la escuela mixta de Socoroma. La destrucción del cuartel en manos de los socoromeños, estuvo inmersa en ambiente de simbolismos y ritualidad, pues se removi6 la totalidad de la obra incluyendo los propios cimientos, pues existía el temor que en el suelo de la instalación estuviesen enterrados algunas víctimas del tiempo plebiscitario. Volviendo, a nuestro testimonio podemos

⁵¹⁵ El teniente coronel, Sergio Marquez (1966), en su texto de “Patrullajes en el altiplano chileno”, solo consigna los retenes de carabineros de San Miguel de Azapa, Central, Puquios Codpa, Parinacota, Caquena, Chungara, Guallatire, Chilcaya y Villa Industrial. Además, de las tenencias de Belén, Putre y visviri.

inferir que el valor simbólico de la instalación no había sufrido muchas alteraciones en comparación a los significados existentes en la década de 1920, sino por el contrario, el edificio motivaba una serie de reelaboraciones y rememoraciones colectivas. Además, su propia ubicación inundaba el ambiente festivo y ritual, pues en el imaginario colectivo, el cuartel era un espacio que generaba temores y miedos al “otro”.

Las memorias sobre detenciones y flagelos de los “peruanos” en el cuartel, llevaron a los socoromeños a realizar afirmaciones contundentes acerca de esos terrenos, pues para ellos, esas tierras están aún “poseídas” ó “malditas”, por la existencia de restos humanos en sus suelos y las “tristezas” que infringieron en el cuartel. Asimismo, contribuyen a esta concepción y afirmación colectiva, la aparición de ciertas “manifestaciones” que son atribuidas a la sociedad extra humana, pues los testigos afirman haber observados formas antropomórficas, zoomórficas y míticas, que son denominadas simplemente como “almas”, “espíritus” y “demonios”, que provocan “sustos” y hemorragias profusas entre los desafortunados habitantes que pasan desprevenidos por el sector durante las noches. Por lo general, esta asociación se realiza por la existencia del cuartel y no por la existencia del antiguo cementerio colonial, que está en el mismo sector.

Los temores a este espacio simbólico y a las memorias que lo alimentan, se originan como hemos mencionado por la existencia de los calabozos y a la convicción colectiva de los socoromeños que ahí se torturaba, sacrificaba y desaparecía a los peruanos. La existencia física e imaginada del cuartel, evocan temores a la muerte y miedos que de ella se originan, esto no solo por el hecho ser una espacio de violencia sino porque el terreno estuvo consagrado previamente a los difuntos, situación que las generaciones más jóvenes desconocen hasta que se ven enfrentados a estas “manifestaciones”. Considero, que los habitantes del pueblo observan este espacio con “una mezcla de respeto y temor” (Gómez 1998: 25)⁵¹⁶, ya que los individuos poseen

⁵¹⁶ En “Medicina paliativa. La respuesta a una necesidad”. Ediciones Aran, 1998, España.

miedos inconscientes que afloran con violencia ante hechos incomprensidos y sorprendidos que los afectan.

Los trabajos de A. Öhman (1999) y J. Marina (2007), indicaron que la respuesta de miedo ante lo desconocido ó los espacios estigmatizados como el caso del cuartel, se producen en estados de conciencia y que se expresa ante un determinado peligro ó amenaza, situación que termina amplificando la sensación de miedo y cultivando una angustia permanente en los sujetos, que Marina (2007), denomino como la angustia vital, pues contiene dentro de sí angustias primarias asociadas a los sentimientos vitales, las angustias del “Yo” corporal y las transformaciones en los estados de ánimo de los sujetos. La existencia de los miedos y angustias se expresaron de modo repetitivo entre los habitantes de Socoroma ante la imagen del cuartel ó la llegada de los carabineros, situación que parece atenuarse en las últimas décadas, no obstante aun generan ciertos espacios de temor en los planos inconscientes.

Una situación análoga se produce en el pueblo de Guallatire, que está ubicado a unos 80 kilómetros de Socoroma y a unos 4.500 m.s.n.m. y que a fines de la década de 1960, poseía su población dispersada en una serie de caseríos ó estancias ganaderas de llamas y alpacas. Dicha población confluía al pueblo para la celebración de los carnavales, cruces de mayo y las fiestas patronales, existiendo en parte importante del año una población muy reducida de ganaderos, que convivía con la presencia de los carabineros del “Reten de Guallatire”.

Un dirigente de Guallatire de 64 años, menciona que ellos tenían hasta esos años una buena relación con los Carabineros hasta la celebración de la “Inmaculada Concepción”, pero en el año 1969 después de la procesión los agentes del orden, se embriagaron hasta perder la razón y actuaron violentamente en contra de los asistentes de la fiesta, a los cuales golpearon y persiguieron sin hacer ningún tipo de distinciones, para luego encarcelarlos en el reten y trasladar a una docena de vecinos del pueblo a la cárcel de Arica, acusándolos de atacar al personal del reten. Este hecho, genero según el

entrevistado, el surgimiento de miedos y temores ante la presencia de los agentes de seguridad, llevando a los vecinos a realizar la suspensión de sus fiestas patronales por cerca de 30 años, periodo en el cual muchos de ellos se convirtieron al Pentecostalismo y otros que solo realizaron el culto religioso en sus caseríos y estancias, evitando así ir al pueblo donde estaba ubicado el reten.

En ambos casos, la existencia de reten simbolizó la violencia, los temores y la ausencia de justicia para las víctimas, pues en ninguno de los casos existieron duelos ó ritos que permitieron un tránsito hacia el reencuentro o perdón entre los victimarios y víctimas, siendo entonces, las últimas las que fueron generando estigmatizaciones y ciertas patologías del miedo hacia estos espacios y símbolos, que a la fecha no parecen estar plenamente superadas por los habitantes de Socoroma y Guallatire.

2.3. “Mucha gente ha muerto por ahí”

Las memorias que hacen mención a la desaparición y muerte de la población indígena en general, son diversas y se expresan en diferentes contextos, ya que algunos fueron actos con premeditación política y otros accidentales ó coyunturales al conflicto. En tales circunstancias, en el presente punto expondremos como se expresó simbólicamente la violencia en la imagen de la “cruz negra” y en el simbolismo dual “mazorqueros - carabineros”, tanto en su expresión como sujetos perpetradores de asesinatos ó de “mente homicida” y su representación arcaica de la sociedad extra - humana. Evidenciando además, la transformación de la violencia simbólica en miedo colectivo, tras la muerte de los plebiscitarios peruanos, tal como se halla expresada en las narrativas dramatizadas y memorias del “tiempo plebiscitario” de los habitantes de Socoroma y Putre.

Las memorias del tiempo plebiscitario poseen un patrón repetitivo entre la persecución y la muerte de los peruanos, pues estas se producían luego que las viviendas de estos ciudadanos, eran marcadas con las “cruces

negras” (Figura N° 60). Al respecto, un entrevistado del pueblo de Putre corrobora esta situación, pues en las semanas previas a la muerte de Antonio Mollo, su casa y la de otras prominentes familias peruanas ya habían sido señaladas con la cruz, situación que era de dominio público, tanto para las autoridades chilenas, peruanas y norteamericanas destacadas en el pueblo, tal como lo expresa un nieto Mollo:

En ese tiempo los Putreños sabían que a la familia Mollo, Maldonado, Zarzuri, Blanco y a otras familias más, que estaban ya marcados con una “X” para matarlos. Ellos ya estaban en la relación y no podían seguir viviendo en Putre, porque los chilenos no los soportaban y como ellos mandaban nada se podía hacer (Orlando, 80 años).

Por medio de los reportes diplomáticos sabemos que este tipo de intimidaciones fueron comunes y masivos en las zonas rurales y ciudades de Tacna, Arica y Tarapacá entre 1901 a 1929, tal como lo señala Sergio González en su trabajo de “Hombres y mujeres de la Pampa”, donde cita a un tarapaqueño emigrado al barrio Tarapacá en el Callao:

Nací en Iquique pero me trajeron para acá en 1917, recién nacida cuando botaron a todos los peruanos. Cuando yo tenía 10 años mi papa me conto de cómo habían puesto unas cruces negras, así que rápidamente pusieron unos barcos para que la gente se fuera, como mi papa era arequipeño, la familia me decía que era una injusticia lo que habían hecho porque mi papacito se caso allá, el estudio en Santiago y fue a Pica y conoció a mi mamá. Cuando los expulsaron estaban en Pozo Almonte (de las Ligas Patrióticas) lo único que me dijo fue que se asustaban [sra. Anita Valdivia Morales] (González 2002: 60)⁵¹⁷.

Sergio González(2002), nos señala que para el caso de Iquique, las expulsiones y repatriaciones de ciudadanos peruanos se extendieron hasta el año 1922, periodo en el cual el Perú, por medio del “Laudo Arbitral”, acepto la soberanía incondicional de Chile sobre la provincia de Tarapacá, renunciando y cediendo definitivamente a sus pretensiones sobre el territorio ya

⁵¹⁷ En “*Hombres y mujeres de la Pampa: Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*” (2002), Ediciones LOM, pp. 360.

mencionado⁵¹⁸. Sin embargo, la situación de la población en las provincias de Tacna y Arica se agravaron aún más después de la firma del Laudo, ya que se incrementaron la intimidación y la violencia en contra de los ciudadanos. En concordancia con lo expuesto, J. Basadre (1926), informo que las cruces negras llegaron a ser, en muchos casos, pintadas en las puertas de las casas, situación que eran aún evidentes en la ciudad de Tacna en la década de 1940. Los causantes de dichas intimidaciones fueron las “Ligas Patrióticas” ó “mazorqueros”, que operaban en las ciudades en litigio y como hemos mencionado anteriormente, estas organizaciones estaban integradas por chilenos y peruanos que apoyaban la causa chilena. El propio J. Basadre, facilito una descripción elocuente y detallada de estas organizaciones y sus “habitus”, ya que menciona que:

Usaban uniformes consistentes en un sombrero de alas anchas, camisa y pantalón de color kaki verdoso, polainas amarillas y un ancho cinturón negro. En las noches solían lucir también un antifaz y un poncho de este último color. Llevaban, a todas horas, ostentosamente látigos o garrotes; y eran, asimismo, dueños de armas de fuego. Tenían cuarteles o retenes en Tacna, Para, Pachía, Pocollay, Piedra Blanca, Cerro Blanco, Calientes y en puntos estratégicos de la provincia de Arica. Montaban en caballos hermosos y bien tenidos, cuyo origen venía, sin duda, del ejército. Recibían buena paga. Las ceremonias de juramento a la bandera y otras análogas eran frecuentes; y en ellas se veía no sólo a civiles sino también a tropas de la guarnición (Basadre 1926:11).

⁵¹⁸ J. Basadre menciona sobre el laudo arbitral, “Un inesperado cable de la cancillería de Santiago el 12 de diciembre de 1921 sugirió al gobierno peruano la apertura de nuevas negociaciones. De allí emanó el protocolo de 21 de julio de 1922 mediante el cual ambos litigantes resolvieron entregar la solución del conflicto al Presidente de Estados Unidos Warren G. Harding, famoso por los escándalos a él ligados. El entonces rico tarapaqueño Ezequiel Ossio, al frente de un grupo de coterráneos suyos, desafiando las represalias del gobierno chileno, inició una campaña con el objetivo de solicitar al Presidente Harding la declaratoria de la nulidad del pacto de Ancón. Ossio y sus amigos consiguieron que don Isaac Alzamora, jurista peruano con larga residencia en América del Norte, redactase el memorial pertinente y que Víctor Andrés Belaúnde señalara en una monografía las múltiples violaciones del Derecho de Gentes que implicaba dicho tratado. Tan bella e ilusa demanda quedó eliminada ya que el arbitraje sólo debía versar acerca del incumplimiento de la cláusula tercera del Tratado de Ancón. Entregado el problema peruano-chileno al Jefe de un Estado y no a un jurista o a un tribunal, su consecuencia tenía que ser política” (Basadre 2011:5). Basadre, J. (2011). *“El conflicto de pasiones y de intereses en Tacna y Arica (1922-1929)”*. Tacna: UNJBG.



Figura N° 60: Casa de Tacna con “Cruz Negra” a pesar de tener bandera chilena.

La existencia de “mazorqueros”, bien ataviados y organizados, pudo tener por finalidad inicial imponer ciertas violencias simbólicas como también el ejercicio del propio poder desde agencias no – gubernamentales hacia los ciudadanos peruanos e indígenas, pues con ello se imponía un discurso oficial y civil en el imaginario colectivo, donde el pueblo de Chile y el propio gobierno no renunciarían a sus pretensiones sobre Tacna y Arica. Además, considero que las performance de uniformar a los “mazorqueros”, pudo amplificar la violencia desde las esperar privadas a la gubernamental, es decir, reforzó la idea de la violencia ejercida desde el Estado, pues los distantes pueblos campesinos pudieron concebir a estas como los “carabineros”, dada la estructura organizativa y por el ambiente de performance y dramatización de los actos de violencia⁵¹⁹.

Si bien, las partidas ó incursiones de la “mazorca” en las zonas rurales fueron intermitentes y temporales en la etapa pre-plebiscitaria, estas se incrementaron en la medida que transcurría el primer trimestre de 1926⁵²⁰. No

⁵¹⁹ R. Palacios, señaló que “los mazorqueros, o comisionados como se les llamaba también, se acentuaron su intervención al llegar la etapa pre-plebiscitaria, arraigándose ya no solo en la zona urbana, como había sucedido hasta el momento, sino también en la zona rural. A ellos se les encomendó la ingrata tarea de fomentar, entre los regnícolas el terrorismo, así como intensificar la campaña anti-peruana en general (...); así mismo quienes dirigían los ataques a las propiedades peruanas (Palacios 1973: 229).

⁵²⁰ Idem., Pio Max Medina, ejemplifica el estado de violencia de las organizaciones mazorqueras, “la indiferencia con que el árbitro ha mirado estos actos de vandalismo y opresión ha dado lugar a que los chilenos exacerben sus persecuciones contra los peruanos de Tacna y Arica [...] Hemos hecho conocer al honorable árbitro recientes hechos delictuosos: el comerciante peruano Antonio Mollo y su familia han sido arrojados violentamente e Putre, en

obstante, el proceso de intimidación más selectiva en pueblos como Socoroma ó Putre, fue realizada por la “mazorca” local, siendo esta la encargada de colocar las “cruces negras” en las casas de Mollo ó Loredo. La identificación de los integrantes de las “mazorcas locales”, sin duda fueron conocidos por la totalidad de los vecinos de Socoroma, Putre ó Belén, pues sus mismos integrantes eran que dirigían los actos públicos y las actividades de festejo para incrementar la adhesión a Chile, siendo estos mismos activistas los encargados de intimidar e incluso dar muertes a los “peruanos”, como es el caso de los “chalenos” Quiguallo, Mazuelos, Yucra, Carrasco ó Alanoca.

En el caso de Putre, la desaparición de los comuneros en caminos y “potreros”, se vio acompañada además, por el asalto y secuestro de los peruanos en sus propios hogares, los datos etnográficos disponibles expresan que el estado de miedo era alarmante y la totalidad del tejido social de Putre, estaba inmerso en ambiente de inseguridad, pues no había certeza ni seguridad en la preservación de las vidas y bienes de los peruanos en los meses previos al plebiscito, situación que evidentemente empeoro cuando se instaló la comisión plebiscitaria y la Junta Inscriptora del Perú en la 4ª Subdelegación⁵²¹. Esta situación y clima de miedo, es evidenciada en el testimonio documental de Griva y Cubillas, quienes expresaron que:

Varias veces, carabineros disfrazados de arrieros habían tratado de desbarrancarme haciendo que las mulas que ellos conducían me

Tarata, así mismo han sido atacados los hogares de los ciudadanos peruanos Musso, Céspedes y Bravo, este último fue muerto [...]. Los peruanos Felix Nalvarte, Timoteo Rodríguez, Vicente Mamani, Pedro Lamur y Lorenzo Flores se han escapado de las persecuciones de las autoridades Chilenas de Arica y llegaron a Locumba en donde relataron que doscientos peruanos residentes en Arica fueron embarcados en ese puerto con dirección al sur de Chile para impedir que voten en el plebiscito. Nuevos destacamentos de carabineros chilenos han sido establecidos en los ríos Ticalaco y Tarata, cortando las comunicaciones entre Locumba y Tarata y de allí están haciendo fuego sobre los pobladores indefensos de Locumba. Fuerzas Chilenas están sembrando el terror entre los poblados peruanos de los territorios comprendidos en el laudo, con el fin de obligarlos a votar en el plebiscito a favor de Chile y cuando se resisten se les persigue y se les expulsa del territorio” (Medina 1925: 125).

⁵²¹ Ramón Carrillo (1995), sostiene que la población ante el hecho bélico ó violencia extrema, importa un trastrueque en su orden de vida, sufre una especie de neurosis colectiva, es decir, de leve desequilibrio mental. Como consecuencia de ese desequilibrio, los más débiles se transforman rápidamente en alienados y semialienados, a tal extremo que se puede afirmar sin ambages que una población que entra en guerra llega a tener un porcentaje del 10% de desequilibrados ó simplemente termina colaborando con el bando agresor. Ver *Revista Electroneurobiología* vol. 2, nº2:1-100.

atropellaran por detrás, por lo que siempre tenía la precaución de no adelantarme jamás a recua alguna. Cambiaron entonces de táctica y una tarde lanzaron contra mí en un paraje peligroso a un perro bravo que asusto a la mula y me originó una caída que felizmente fue sin consecuencia. (Griva & Cubillas 1926: 34).

De igual forma ambos enlaces de la Junta Inscriptora del Perú, expresaron que las inseguridades se manifestaron hasta el día que el gobierno peruano instruyó el retiro del personal desde la 4ª y 5ª subdelegación, puesto que estos fueron permanentemente hostigados por los carabineros en las vecindades de Putre y espiados por los mazorqueros locales, evidencia de esta situación fue la señalización con una cruz negra en la oficina de la Junta Inscriptora del Perú en Putre. En este contexto de intimidación, Arístides Griva, expreso que el 28 de marzo de 1926, fecha en la cual salió de Putre en dirección a Belén fue seguido por los carabineros por cerca de una hora, viviendo un clima de tensión y miedo:

Los carabineros no se acercaron y me gritaron desde lejos que quien era yo. Al manifestarles mi identidad me dijeron que no tuviera temor, que siguiera adelante, pues ellos se dirigían a Socoroma. Pero ya no pude seguir tranquilo en mi camino. La excitación del percance me había hecho perder la ecuanimidad y toda esa noche, en un sobresalto continuo, la carrera del algún guanaco o el salto de una viscacha antojabáseme la emboscada de algún carabiniere (Griva & Cubillas 1926: 34).

Hemos expresado anteriormente, que la sensación de miedo implicó la inseguridad, la confusión mental, la contradicción de los sentimientos, la indecisión y el pánico, ante una amenaza real o imaginaria, que en este caso se personificó en los carabineros, mazorqueros y las cruces negras. Esta situación nos lleva a sugerir que los habitantes de la 4ª y 5ª Subdelegación que fueron partidarios del Perú y los propios “chalenos”, estuvieron sometidos a altos niveles de stress, pues el temor a las agresiones físicas y a la muerte era un hecho real, desatándose una crisis con altos niveles de ansiedad en las personas, configurándose en las comunidades y sus imaginarios una “representación anticipada de la muerte, lo cual sin duda inspiró terror

colectivo” (Hernández 2006: 3)⁵²². Dicho estado de situación, permitió sin duda, el ambiente propicio para un incremento de la violencia desde los agentes del Estado, pues el peruano y principalmente el habitante local era un enemigo "perverso", que debía ser “odiado y vencido” (Carillo 1995:49). Asimismo, se considero a este “enemigo”, como un ser débil, sin dirección ni protección por lo cual podía ser intimidado ó desaparecido, no existiendo la posibilidad de que los victimarios se vieran enfrentado a las acciones coercitivas de la ley, ya que actuaban al amparo de las autoridades chilenas.

La evidencia etnografía y las memorias de violencia con resultado de muerte en Putre y Socoroma, nos han permitido conocer las narrativas y deconstrucciones dramatizadas del fallecimiento de los plebiscitarios peruanos, como también de las circunstancias que rodearon estos decesos. La muerte de Antonio Mollo, tal como hemos expuesto en el capítulo 6, punto 2.1.7., fue contradictoria en su desenlace, ya que documentos y datos etnográficos no coinciden ni explican como Mollo cae víctima de las disputas políticas entre Chile y Perú. No obstante, a la existencia de estas zonas grises se constata que la muerte de Mollo fue un acto premeditado y necesario para la causa chilena, dada la ascendencia política y el poder económico de la víctima, como también señalar que su deceso fue de provecho político para la propaganda plebiscitaria peruana, pues el octogenario putreño fue un ardiente defensor de la causa del Perú en las zonas rurales de Arica, situación que lo convirtió tempranamente en una figura pública de importancia. Su muerte, sin duda ha sido mitificada tanto por los intereses chilenos y peruanos, pues para los primeros, este era un enemigo que debía ser eliminado y el único argumento posible era un enfrentamiento con los carabineros y los peruanos apropiándose de la versión chilena han construido una muerte heroica de Antonio Mollo, aduciendo así la existencia de sacrificio mayúsculo por la defensa y los intereses de la patria.

⁵²² En Flor Hernández Arellano (2006). “El significado de la Muerte”, *Revista Digital Universitaria*, Volumen 7, N° 8: 1-7.

Tal como ya se ha mencionado, esta situación desde la perspectiva etnográfica, es diametralmente opuesta, pues la víctima no habría muerto producto de una celada ó enfrentamiento con las fuerzas del orden sino producto de la hemorragia provocada por el vidrio molido depositado en sus alimentos. La muerte de Mollo, en cualquiera de ambas situaciones, ya sean reales o imaginarias, tuvo como antesala la existencia de la intimidación y amenaza de muerte, pues tanto los oficiales norteamericanos como peruanos destacados en la Comisión Plebiscitaria, conocían del peligro de muerte que corría la víctima, situación que quedo de manifiesto en los reportes plebiscitarios (Medina 1926; MMRR 1926; Griva & Cubillas 1926; Palacios 1973; Díaz 2006). Esta misma, situación se evidencian en los datos etnográficos, pues los putreños en general y las familias Mollo, Maldonado y Ochoa, entre otras, reconocían la peligrosidad y los riesgos de participar de los actos públicos ó de internarse en las zonas de cultivo, ya que podían ser victimados sorpresivamente. El acto prudencial de la familia de Mariano Maldonado, al evitar su asistencia a almuerzo con Antonio Mollo, le permitió salvarse de una muerte segura, situación que pudo ser posible luego de ser encerrado en una habitación por sus hijos, luego que no prestase atención a las peticiones de sus familiares:

¡Tú no vas, porque ahí van a matar!
¡No vayas!

¡No, que yo voy, si es que va a ir Mollo, va a ir Don Antonio!
¡Voy con Antonio! (Dagoberto, 70 años).

De acuerdo a los testimonios de los descendientes de Mollo y Maldonado, la advertencia del peligro de muerte que los asechaba, fue conocida por antelación, pues las casas de ambas familias fueron pintadas con cruces negras, además del aviso recibido de parte del cura párroco chileno del pueblo de Putre, para que no fuesen al mencionado almuerzo, sin embargo, Mollo al sentirse protegido por la presencia de la Comisión Plebiscitaria ignoro los consejos de su entorno y encontró así su trágico final. Respecto a la identidad del mencionado cura párroco, este pudo ser probablemente el capellán Arturo González ó en su defecto el capellán Carlos E. Álvarez, que

estabieron adscrito al curato de Belén hasta 1927 y según Monseñor Renato Hasche (1997), Álvarez fue “pastor de Belén, de gran caballerosidad y sentido humanitario, como lo describen publicaciones de esa época. Se hizo acreedor de la más alta estima de sus feligreses (Hasche 1997: 132)⁵²³. Dichas cualidades y atributos humanitarios, pudo construirlos Álvarez a medida que la violencia aumentaba exponencialmente⁵²⁴.

La memoria colectiva de los putreños mencionan la muerte de otro comunero en los primeros meses del año 1926, identificando a la víctima con el nombre Miguel Limari, quien falleció producto de las heridas de bala causadas por Carabineros en los días previos al asesinato de Antonio Mollo, siendo Limari, emboscado en el camino que une la estación ferroviaria de Puquios con Putre. Los descendientes de esta víctima, sostienen que este fue confundido inicialmente con Antonio Mollo, de ahí que fuera ultimado de modo artero.

A mi abuelo, lo balearon esos desgraciados, fue un crimen tan grande pues no le dieron una herida vital, sino que en una pierna. Saben lo que hicieron, los carabineros, no lo trajeron si quiera para curarles la herida y sacarle la bala, sino que lo rajaron allá mismo y dejaron que se pudriera como un animal, ese es el caso de mi abuelo (Dagoberto, 70 años).

En relación a lo expuesto, agregar que existen en Putre memorias reales o imaginarias que dan cuenta de la extrema violencia existente como también de la impunidad reinante ante la desaparición y muerte de los plebiscitarios peruanos, un testimonio expresa al respecto:

Una vez dice que salió mi tío en la noche para hacer campaña a favor de Chile, después de haber estado tomando con algunos putreños. Pero, se llevo el susto de su vida el hombre. Mi tío dijo que llegaron a una casa y ahí, algunos putreños y “pacos”, echándose a los cholos, dicen que tenían arrumado un montón de cholos muertos en una pieza, eran hartos finados dice. Mi tío puro miedo se le espanto la cura, el

⁵²³ Hasche, R. (1997). *“La iglesia en la historia de Arica”*. Arica: Herco.

⁵²⁴ Álvarez fue reemplazado por el Pro vicario castrense capellán, Francisco Vistoso E., este sacerdote mercedario, natural de la provincia Ñuble participo activamente en la campaña plebiscitaria por Tacna y Arica en el interior de Tacna.

decía que esos pobres putreños murieron una lástima (Gabriel, 40 años).

La muerte de Mollo, Limari y el asesinato de los plebiscitarios peruanos en Putre, busco mostrar ante la sociedad indígena y mestiza de la subdelegación, que no se toleraría ninguna acción en contra de los intereses chilenos y toda persona que manifestará su adhesión al Perú, sería eliminada sin la menor contemplación y consideración. Si bien, los hechos de muerte se produjeron y no hubo sanción para los victimarios, se evidencia ciertos patrones comunes que es necesario observar con detenimiento, pues estos dan cuenta de la psicología del victimario y permiten una lectura de los hechos más allá de las propias motivaciones políticas del conflicto chileno – peruano.

Hemos mencionado que existen una serie de contradicciones en los hechos y actos que generaron la muerte de Mollo, no obstante, hemos considerado otorgar un mayor protagonismo a las memorias privadas y familiares de sus descendientes, ya que estas nos permiten aproximarnos a los instintos más primitivos del hombre y sus posibles comportamientos en tiempos de conflicto. Situación similar, se expreso en los decesos de Limari y el grupo de peruanos que fue ultimado en Putre. Debemos tener en consideración, que el hecho de dar muerte a una persona de manera violenta no solo se reduce al acto de asesinar a un determinado individuo, sino también por la contextualización, el simbolismo y el despliegue ritual que se expresa durante la ejecución de los individuos. Es por ello, que el asesino no tiene conciencia de los verdaderos motivos de su conducta y por lo regular comete sus crímenes bajo los efectos del alcohol ó sometido a un fuerte stress que tienen a evadir mediante el consumo del alcohol ó drogas.

Respecto a la conducta de los asesinos en serie, David Abrahamsen, en sus estudios sobre el comportamiento humano “la mente asesina”, señalo que los sujetos que cometen asesinatos colectivos, poseen ciertas anomalías ó defectos en “el habla, hipersensibilidad visual y errores ortográficos, la mayor parte de las cuales aparecen ya durante la niñez, como consecuencia de

alguna perturbación del proceso del pensamiento” (Abrahamsen 1976: 21)⁵²⁵. Además, establece que el ego del homicida es débil, éste tiene pocos intereses emocionales, y vive preocupado, ensimismado y aislado del mundo exterior⁵²⁶. Este repliegue hacia el mundo interior, bastante frecuente entre las personas deprimidas y entre los criminales, moviliza sentimientos de venganza. Por lo general, estos individuos sufren de sentimientos de desamparo, impotencia y venganza que lo persigue desde comienzos de su niñez, distorsionando así, su conciencia, la realidad, visión de la existencia y la totalidad de sus actos, cultivando un odio irracional contra los demás, la suspicacia y la hipersensibilidad frente a las injusticias o el rechazo⁵²⁷.

Considerando, las características del “homicida” planteadas por D. Abrahamsen, podemos suponer, que tanto los integrantes de la “mazorca” y “carabineros”, fueron portadores de ciertas patologías y trastornos mentales, que les motivo a expresar escapes violentos de agresividad e impulsos homicidas, los cuales se manifestaron a partir del derrumbe de su ego⁵²⁸. Estas respuestas violentas, en psicología son consideradas como el desborde de los sueños hostiles reprimidos, que terminan apoderándose de los sujetos, los cuales buscan destruir a sus enemigos reales o imaginarios con una violencia y odio ilimitado (Figura N° 61). La muerte violenta y cruel de Mollo ó Limari, expresan la existencia de odios y hostilidades reprimidas, pues se busco extender la agonía de las víctimas y el sufrimiento del entorno familiar, elaborando así construcciones simbólicas de la muerte y huellas mnémicas en

⁵²⁵ Idem.

⁵²⁶ De acuerdo con el pensamiento de S. Freud (1949), desde la perspectiva del psicoanálisis, el yo es un probador de la realidad, la inteligencia, la razón y el conocimiento de causa y efecto para aumentar la libido, las gratificaciones y poner freno a la pulsión de muerte. Para Freud, el yo puede estar compuesto de dos partes principales; un sistema de percepción y un conjunto de ideas inconscientes sobre la realidad que se vive. El yo utiliza los rasgos que lo identifican y los ideales del “superyó” para controlar los instintos animales del “ello”.

⁵²⁷ Estas reacciones se generan por lo general en la parte del cerebro que esta asociada a la agresión, denominada como Sistema Límbico. Esta parte del cerebro, es llamada también como cerebro visceral, la que se considera estructuralmente como la más primitiva.

⁵²⁸ Jacques Lacan (1966), considero el ego como un imaginario que surge en cada ser humano con antelación a lo simbólico. Además, considera que el “ego” es algo de la dimensión de lo imaginario y así entonces está impregnado por el narcisismo que proviene del “otro” sujeto y persona que no son lo mismo. En *Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Livre II (Libro II), París, Le Seuil.

el colectivo de los ciudadanos peruanos, todo ello con el fin de quebrantar las lealtades, filiaciones parentales y sentimientos nacionales.



Figura N° 61: Muertes en Aroma en las afueras de Socoroma.

Considerando los principios freudianos, podemos sostener que los victimarios desplegaron una secuencia de violencia que incluyó una serie de acciones rituales, que abarcaron el secuestro, intimidación, mutilación y muerte de las víctimas que son vistas como objetos de uso sexual, pues con ello, pudieron obtener cierto poder sobre los individuos y sociedad putreña, incrementando así su propia estimación e identidad⁵²⁹. Es decir, el instinto más primitivo del hombre triunfo sobre el “súper yo” de la conciencia moral. Además, el uso de una violencia excesiva refuerza los deseos de venganza, que solo se construyen en la mente de los sujetos como también pudieron estar avivados por antiguos pleitos de dinero o tierras, en el caso de los mazorqueros locales, pero cualesquiera que fueran las motivaciones, estas influyeron en la “volátil contagiosidad de la violencia y del homicidio” (Abrahamsen 1976). Agregar finalmente, que este tipo de victimarios u homicidas, vivieron periodos de “enfriamiento emocional” (Cuquerella 2004: 4138), situación que explicaría

⁵²⁹ Freud no sólo el delito, sino todos los fenómenos humanos, tienen una fuente de producción de tipo sexual, lo cual nos indica que la doctrina freudiana es eminentemente pan-sexualista.

porque una vez que concluyo el conflicto peruano – chileno, cesaron notablemente las defunciones causadas por el homicidio, como también revelarían que estos asesinatos fueron cometidos en estados de inconsciencia, es decir, los homicidios fueron cometidos cuando los agentes del orden ó mazorqueros estuvieron en un estado de embriaguez crónica.

Las memorias de la persecución y muerte en Socoroma, expresaron que este es un periodo donde se ha “matado a mucha gente”, no obstante, no se precisan detalles de las identidades ó cantidad de personas ultimadas por los carabineros y mazorqueros. Situación similar la podemos observar en los otros pueblos, sin embargo, la variedad de memorias colectivas nos han permitido hacer algunas estimaciones y acercamientos cualitativos a la cantidad de socoromeños asesinados entre el año 1922 a 1926. A pesar de estas limitaciones iniciales, el análisis de los datos obtenidos en Socoroma nos ha permitido identificar la deconstrucción de un “otro”, que no solo es un asesino u homicida, sino que además encarna los arquetipos del lado más oscuro y siniestro de la sociedad extra – humana, es decir con los espíritus y demonios del manqha pacha. Esta asociación se manifiesta, por el simbolismo negativo que representan los carabineros, ya que representan la: crueldad, la destrucción y actitud embaucadora, entre otros atributos.

Estos arquetipos opuestos al hombre, permiten la deconstrucción y revitalización de los temidos kharisiri ó nakay⁵³⁰. De acuerdo con Arguedas⁵³¹, nakaq, pishtaco, o karasiri nos señalan al temible degollador, ladrón de la fuerza vital del hombre andino: el untu runa (Nina 1998). La existencia de la violencia política, tienen a reavivar los temores a estos individuos con poderes sobrenaturales tal como fue evidenciado por J. ansión en Ayacucho. Cada acto de agresión a la comunidad retrotrae el mito al

⁵³⁰ Kharisiri, kharikhari, lik'ichiri, khariri, son los términos aymaras más frecuentes que hacen alusión a la actividad violenta del personajes, de ahí la expresión castellanizada que emplean algunos estudiosos del fenómeno, al definirlo como “degollador” (Ansión 1989; Morote 1988[1959]:153-177).

⁵³¹ Arguedas, J. (1953). “Cuentos mágico realistas y canciones de fiesta tradicional del valle del Mantaro, Provincias de Jauja y Concepción”. En: *Folklore Americano*, Año 1, N° 1, Lima, pp. 101-203.

inconsciente colectivo. Mientras la comunidad viva en una paz relativa, el miedo a estos seres se hace menor, hasta casi formar parte de un pasado lejano⁵³². No obstante, en tiempos de violencia el temor es cercano y permanente, pues el “degollador” no actúa fuera de la comunidad sino dentro de la misma como lo señaló Ansión, “el sacrificador del enemigo es percibido como verdugo que castiga al grupo propio. (Ansión, 1989: 68)⁵³³.

Esta figura siniestra está asociada principalmente a todos los extraños a la comunidad, como ser el cura, los hacendados, arrieros y agentes del gobierno. Habitualmente la antropología andina ha relacionado el complejo del *kharisiri* con criterios de identidad o pertenencia, estableciendo las maneras de relación de los pobladores andinos con respecto a los que no lo son en términos de relaciones de poder expresadas a través del siniestro personaje. Rivière (1991), Aguiló (1980) y Crankshaw (1990), entre otros investigadores, así lo han reflejado. En este contexto, hay una aproximación valorica y

⁵³² El mito renacería con gran fuerza con la aparición de Sendero Luminoso. El enfrentamiento de este grupo terrorista y el ejército colocó a la población ayacuchana (la más afectada) en una situación límite. Por una parte debían defenderse de los terroristas, y por otra, de las agresiones causadas por los militares. Los pobladores señalaban a los terroristas como culpables de esta situación, ya que por estos –Sendero Luminoso- aparecen *pishtacos* enviados por el Gobierno para aniquilarlos. A esto se suma la crisis económica generada por el gobierno de Alan García, que llevó a pensar que los *pishtacos* eran enviados a sacar la grasa de los ayacuchanos para venderlas al exterior, como forma de pago del deuda externa: (...) dicen que los *pishtacos* son del gobierno, dicen que el Presidente les manda para que recojan grasa humana. Dicen que con esa grasa se está pagando la deuda externa (...) porque cuesta más caro (...) y es bien cotizado (...) (Ansión, 1989: 133).

⁵³³ Ansión, J. (1989).” *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Editorial Tarea 15 años. Igualmente, Gerardo Fernández menciona: “Por otro lado, se desconfía de los campesinos que se comportan al modo de la ciudad y que hacen pública ostentación de dinero, sin que se les reconozca actividad remunerada alguna. En la actualidad, el *kharisiri* está asentado en el seno de las propias comunidades; no faltan sospechas sobre tal o cual persona o familia a cuyos miembros se ha encontrado en actitud sospechosa de noche, por los caminos” (Fernández 2006: 52). Fernández, G. (2006). *Kharisiris* de agosto en el altiplano aymara de Bolivia. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, volumen 38, N° 1, Páginas 51-56. Gilles Riviere, menciona sobre el *kharisiri*, “se cual fuere el origen étnico de los *likichiri/kharisiri*, es significativo que sean designados con terminos: *q'ara* y *wiraqocha*. Este último, usado para referirse y dirigirse a alguien, significa “señor” y es utilizado para designar a todo individuo cuyo estatus y poder son considerados como superiores. *Wiraqocha* era hasta hace poco empleado para designar al “blanco” (al español sobre todo). Hoy en día este término designa a los individuos de la comunidad que no se comportan ya como “indios” y se han convertido en una especie de “otro”, por sus practicas y su identificación personal con el mundo de los “blancos” (Rivière 1991: 38). Riviere, G. (1991). “*Lik'ichiri* y *kharisiri*... A proposito de las representaciones del “otro” en la sociedad aymara”. En *Bulletin Inst. Fr. Études Andines*, volumen 20, N° 1, pp: 23 – 40.

conceptual al rol de los mazorqueros con los kharisiri puesto, son portadores de muerte y desolación entre los campesinos indígenas, siendo una situación muy análoga al conflicto interno del Perú.

El análisis de los testimonios en Socoroma, nos ha enfrentado a varias complejidades que se originaron en la variable temporal de los acontecimientos, en las modificaciones y deconstrucciones de las narrativas familiares y en el olvido de ciertas memorias colectivas. Situación, que nos ha llevado a deconstruir ciertos eventos y hechos de violencia a partir de diversos testimonios, siendo estos complementarios ó contradictorios. Un primer testimonio, nos permite adentrarnos ciertos temores asociados a la muerte y en particular a la constatación de la misma, en este contexto un entrevistado señaló que:

En Socoroma, ¿cuántos habrán matado?, haber de lo que yo sé, unos cuatro parece. Uno habían enterrado sabe donde en Q'otaña. Yo, estaba sembrando papa un día con la Helena y de repente saque una calavera. Había matado mucha gente en el plebiscito (Liborio, 85 años).

Dicha calavera fue hallada en el mes de Octubre a comienzos de la década de 1970, no existiendo una certeza científica que demuestre que estos restos humanos correspondan al periodo de estudio. No obstante, para los socoromeños la única explicación posible y real, es que dichos restos óseos corresponden al periodo plebiscitario, pues este tiempo es de miedo y muerte, sin considerar que las condiciones ambientales y de aridez pudieron conservar dicho cráneo de tiempos anteriores ó sea un homicidio posterior a la década de 1930. En este contexto, la aparición de la calavera solo vino a activar las huellas mnémicas y oralidades sobre la violencia, reavivando así viejos miedos colectivos, considerando además, que los espacios que poseen difuntos provocan reacciones de horror y miedo entre los campesinos indígenas desde la evangelización⁵³⁴. En este contexto, el entrevistado señaló que devolvieron los restos óseos al lugar donde fueron hallados:

⁵³⁴ Ver Bouysse – Cassagne, T; Harris, O. 1987. *Pacha: En torno al pensamiento aymara. En Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Ediciones Hisbol, pp: 11-59, La Paz, Bolivia.

“Lo enterramos ahí nomás, no quisimos mover. Puramente la cabeza salía, el cuerpo no se ha visto. Seguramente se deshizo, con tantos años...”

También, podemos sugerir que las memorias colectivas expresan que las muertes provocadas por la violencia plebiscitaria se produjeron preferentemente en los caminos que unen el pueblo con los otros centros poblados de la subdelegación ó zonas de cultivo, ya que Q’otaña, está ubicado a un costado del camino que une Socoroma y Putre. De igual forma, la tumba, encontrada en el sector de T’ocbraje, está emplazada en el camino “tropero” que se dirige al pueblo de Belén y valle de Lluta, siendo igualmente atribuido a este periodo:

¡La señora inocencia me decía que en T’ocbraje, también había un muerto! A mí me ha dicho, así que en esa pampa de Azapa, habían matado una persona de Socoroma, un tal Nina ó Morales. Por ahí lo trajeron seguramente y lo mataron (Francisca, 91 años).

Otro testimonio, expresa que dicha muerte fue provocada por los carabineros, que ultimaron al boliviano Manuel Nina, que estaba por entonces casado con la socoromeña Cesaría Morales. Nina, estuvo vecindado en Socoroma desde fines del siglo XIX, siendo propietario de varios predios en Vila vila, Arcopuncuni, Apilla apilla, Aroma y Manqharuma, y de acuerdo a los testimonios fue asesinado en las cercanías de la vertiente de T’ocbraje. Asimismo, este homicidio es recordado por tres entrevistados, pues señalaron que la víctima fue muerta en el tramo del camino tropero que va desde esta vertiente hasta otra localizada en el sector de Ora, siendo una pampa donde se solía tirar y enterrar a las personas que eran asesinadas (Figura N° 62). Dicha, tumba en la actualidad no existe, pues en la década de 1960, fue cubierta por el asfalto de la carretera internacional. Los testimonios agregan además, que tiempo más tarde, el hijo de la señora Morales falleció durante el viaje de retorno de las guaneras hacia Socoroma, pues se menciona que:

El hijo se murió cuando venía de las guaneras. Contaban que algunos socoromeños delante de los carabineros se mandaban las partes. Los carabineros lo mataron, pues dice que estos le habían dicho:

¿Oye cómo te llamas tú, para dónde vas?

Y él le contesto mal:

Y que te importa a ti, paco tal por cual, le dijo.

¡A como que paco tal por cual!

¡bam, bam, bam! Lo mataron ahí y le echaron un poco de tierra. Y el otro que lo estaba acompañando a él, se escondió y cuando llegó para acá con su guano, le dijo:

A su hijo lo mataron los carabineros (Regulo, 62 años).



Figura N° 62: Pampa T'ocbraje.

Un tercer entrevistado identifica a la víctima como Francisco Nina Morales, uno de los socoromeños que era “bien entregado al Perú”, pues era “voluntarioso, andaba con la bandera peruana y no quería ser chileno” (Mario, 87 años). Si bien, los testimonios no logran identificar el sitio del homicidio, podemos señalar que este pudo ocurrir en la jurisdicción de la 5ª y 6ª subdelegación (Belén y Codpa respectivamente), territorios por donde estaban las rutas que permitían el acceso a las guaneras del cerro Camaraca y sitios donde estuvieron emplazados al menos tres retenes de carabineros.

Debemos recordar además, que desde las vísperas de la dictación del “laudo arbitral”, la circulación por los caminos peatonales y troperos se había tornado peligroso, tanto por la presencia de patrullas de carabineros y mazorqueros. Considerando también, que el uso obligatorio de los pasaportes emitidos por los retenes de carabineros, no siempre fueron respetados por los campesinos, tanto por los apremios del tiempo ó por la existencia de ciertas conductas desafiantes a las normativas chilenas.

La muerte de Manuel y Francisco Nina, están permanentemente presentes en la memoria colectiva de los Socoromeños, pues la tragedia familiar concluye con la muerte de una hermana menor de Francisco, producto de una enfermedad respiratoria y la soledad de la señora Cesaría Morales, que solo logra sobrevivir gracias a la asistencia y cuidados de la familia Gutiérrez – Huanca, que recibió en retribución algunas propiedades de los Nina - Morales.

Hechos similares encontramos en la muerte de otras dos personas, que son denominados en las narrativas como “forasteros” y que probablemente tuvieron la condición de peones, tal es el caso de “Mena” y “Llusco”, pues no hay evidencia de sus familias en los censos de 1866 y 1876. Los antiguos socoromeños, tienen a afirmar que en el tiempo plebiscitario, que:

Aquí, como forasteros se han muerto varios, también eran plebiscitarios, varios han muerto así en los caminos. Ellos eran peones, así les llamaba el abuelo Daniel (Felix, 68 años).

Sobre el caso de Mena, existen escasos indicios, pues lo único que se recuerda es que murió en el camino de Lluta, entre los pueblos de Molinos y Poconchile. Si bien, los entrevistados señalan que en la época murieron muchas familias, el caso de Mena, es más significativo. La importancia del deceso, se produce porque la víctima fue ultimada en un camino localizado lejos de Socoroma a manos de carabineros y debido a que esta persona individualizada como “Mena”, no recibió los sacramentos propios de la muerte,

quedando abandonada en los suelos incultos y salvajes que están ubicados entre el Tambo de Huanta y Poconchile. La existencia de esta memoria en Socoroma, puede que haya sobrevivido en el tiempo, porque tal vez el cuerpo de la víctima, hubiese sido sepultado en el camino por los arrieros de Socoroma ó por la existencia de testigos que observaron el paso de “Mena” con los carabineros en los momentos previos a su muerte.

La identificación de “Llusco”, es igualmente compleja con la única diferencia de la identificación de su nombre de pila, no obstante advertimos que su historia es muy similar a la “Mena”, lo cual no lleva a sospechar que pueda tratarse del mismo individuo. Un testimonio expresa que el nombre de este “forastero”, era Carlos Llusco, natural del pueblo de Cosapa en Bolivia y que para el año 1925, era un ardiente defensor del Perú:

Este era muy rebelde y tenía la misma idea de volver al Perú. Era hombre muy bromista, una vez apostó sobre los “pacos” con otro compadre. Ellos, apostaron quien le pegaba al caballo del “paco”, pero este le pegó en la cabeza del carabinero, casi lo matan y ahí mismo, le sacaron la mugrienta y lo dejaron encarcelado en el cuartel unos 4 ó 5 días.

Dicen que lo trajeron amarrado por Lluta y al salir ahí en Poconchile, una persona lo vio que lo traían amarrado dos carabineros, entonces lo mataron con las manos amarradas. Él tenía un perrito, siempre andaba con un perrito, este llegó a los 6 días a Socoroma. La gente sacaron la cuenta, que el hombre pasó por Poconchile, a tal hora y calculando que avanzó más allá, hasta la pampa. Después los carabineros declararon que se escapó nomás. Y al tiempo, la gente encontraron el cadáver de Llusco y lloraba el perrito (Bernabé, 75 años).

Ambas historias coinciden en el hecho que son hombres que viven en Socoroma, pero que son forasteros y que fueron asesinados en las cercanías de Poconchile por los Carabineros, sin precisarse la unidad policial que lo último, pero cabe sospechar que los victimarios hayan sido del Reten de Socoroma. Las diferencias del testimonio, se producen en la identificación de las causas de su apresamiento, la personalidad de la víctima y en la conducta desafiante ante las autoridades chilenas debido a su apoyo al Perú. No obstante, considero poco probable que la broma ó ataque al carabinero

haya sido un evento premeditado y consciente, sino más bien un acto realizado en un estado de borrachera, lo cual pudo permitir la liberación de una conducta inconsciente de agresividad hacia los carabineros, situación que pudo ocurrir durante alguna celebración patronal, Pachallampe ó en carnavales, pues son estas fechas donde existe una cantidad abundante de vino dulce y aguardiente.

El testimonio es determinante en cuanto a la calidad de prisionero de Llusco, pues enfatiza en su situación de indefensión, además hace hincapié en que fue asesinado en las pampas circundantes de Poconchile. Asimismo, el relato posee ciertos dramatismos pues el dolor de la pérdida no solo es sentida en la comunidad, sino también en el perro que llora la ausencia del amo asesinado. La riqueza de los detalles de la muerte de Carlos Llusco y su propia personalidad nos hacen pensar que la familia del entrevistado pudo tener ciertos lazos afectivos o laborales con la víctima, es por ello, que la pena del “perrito” pudiese estar reflejando el dolor de la pérdida desde la propia familia del entrevistado. Así como también, nos pudiese estar acercando a una dimensión distinta de la otredad de los “carabineros”. Con los antecedentes expuestos, podemos sugerir preiliminarmente que “Mena” y “Llusco”, son los mismos personajes y la diferenciación se debe principalmente al paso del tiempo y al olvido de los entrevistados sobre el personaje.

Al igual que en el caso de Putre, esta muerte es atribuida específicamente al accionar de carabineros, lo cual parece corroborar nuestras presunciones en torno al surgimiento de imaginarios colectivos en los pueblos de la sierra, donde las fuerzas del orden y seguridad representan los arquetipos opuestos a los valores culturales, las solidaridades sociales y a la propia construcción del concepto de humanidad. Asimismo, los carabineros y los subdelegados, son percibidos como los responsables de que algunos comuneros hayan rotos viejos pactos de solidaridad comunitaria y de los lazos parentales.

Así, el “otro - carabinero” es un bárbaro y demonio, “un kharisiri”⁵³⁵, que provoca la muerte de los socoromeños, sin tener en consideración a las familias de la víctima ni respetar la sacralidad de la muerte, puesto que las víctimas no pudieron ser “veladas” ni “despachadas” como establecían los ritos cristianos y andinos, existiendo además, el temor que los difuntos pudiesen condenarse ante el sufrimiento padecido ó ante la ausencia de los ritos mortuorios. Del mismo modo, “el carabinero”, en el subconsciente de la población indígena se convierte en una figura siniestra que representa los estados más primitivos y arcaicos de la humanidad, lo que explica su furor destructivo, cruel y sanguinario ante los indefensos indígenas. Un ejemplo de este carácter destructivo y falta de piedad, tiene en cómo se dispuso de los cuerpos de las víctimas, pues estos fueron abandonados en caminos incultos, desiertos ó arrojados a las letrinas, como lo señaló el testimonio de los descendientes de Daniel Humire, “Mi abuelo decía hay dos enterrados en el cuartel. Ahí tenían pozo negro, en el excusado ahí, los mataron y los tiraron”.

La demonización de los “carabineros”, se ve reflejada además, el surgimiento de una serie de mitos donde jinetes de oscuras apariencias aparecen en las noches en los caminos que circundan Socoroma, sorprendiendo y atacando a los descuidados viajeros, que fallecen semanas más tarde. Si bien, esta asociación pudiese ser incorrecta, ya que la idea del jinete está presente en los imaginarios colectivos desde fines de la colonia, su rol e impacto en la población indígena se amplificó y personificó en los carabineros chilenos⁵³⁶.

⁵³⁵ Olga Yana, sostiene que “la investigación realizada por Martínez, sobre brujos y lik’ichiris, manifiesta que este personaje es parte de la construcción cultural andina del horror, y ya no sería solamente mítica; afirma que sólo así permitiría entender la reacción de espanto que produce. También asume que “...la mayoría de los estudios modernos, proponen que este personaje es, definitivamente, una representación del ‘otro’ no-indígena, foráneo y enemigo” (Yana 2005: 5).

⁵³⁶ Medina proporciona un valioso antecedente entorno a proceder de las fuerzas de carabineros sobre los indígenas de Tacna y Arica, “Para comprobar la verdad y justicia de nuestras denuncias bastaría trasladarse a Charaña, población boliviana en la frontera con Tacna, a algunas horas de La Paz, donde gracias, a la hospitalidad de este país, se han establecido en cantidad apreciable los refugiados peruanos; hombres, mujeres y niños, lanzados de sus hogares por los carabineros chilenos, en plazos perentorios y con inaudita violencia, sin darles, muchas ocasiones, ni el tiempo necesario, para proporcionarles a las criaturas víctimas de esos atropellos el abrigo indispensable para su penosa peregrinación. Estos desmanes han sido denunciados a esta Legación y que fueron dados a conocer

Este arquetipo negativo de la humanidad, no solo desprecia a los seres humanos, pues su maldad también alcanza a los pobres animales como los burros de Don Manuel Loredó, de Doña Justa Vásquez, el perro de Carlos Llusco ó las ovejas asesinadas por los carabineros Bartolomé Alanoca en la década de 1940, atentando así, en contra las otras fuerzas antinómicas, generando así, un desequilibrio en las relaciones de armonía con los espacio sagrados y la propia naturaleza, propiciando con ello, que las fuerzas salvajes y primitivas del Manqha pacha aumenten su influencia sobre la sociedad humana. El carabinero, es por lo tanto una figura tenebrosa de la cual huyen mujeres y jóvenes hasta fines de la década de 1940, pues su presencia infunde miedo y terror, incrementando así el debilitamiento interno de los sujetos (soyinka 2004).

3. Huidas y retornos de los socoromeños.

El conflicto por la soberanía de Tacna y Arica, trajo consigo además el desplazamiento de la población de los territorios en disputa, situación que se había iniciado tempranamente a fines de la década de 1900 con la expulsión de los sacerdotes peruanos, el cierre de los periódicos afines al Perú, el acoso a los comerciantes y el cierre de colegios, entre otras medidas tomadas por las autoridades chilenas. Además, en la provincia de Tarapacá, la expulsión de la población nativa de Tarapacá, Pica, Huara e Iquique, fue incrementándose en forma exponencial hasta la firma del “Laudo Arbitral”, cuya consecuencia inmediata fue el exilio de miles de familias que terminaron asiladas y desperdigadas en los arrabales de Lima y otras provincias del Perú. Numerosos son los reportes diplomáticos y privados que expresan la situación reinante en el territorio, es por ello, que el presente punto, está directamente vinculado con estos procesos de expulsiones, huidas y posteriores retornos de

oportunamente a la publicidad, están documentados en debida forma y su comprobación se hará pública, si fuere necesario; pero, como quiera que para los interesados en ocultar estos hechos, una afirmación vale como una negativa” (Medina 1925: 130). Medina, P. (1925). “*La controversia peruano – chilena: El laudo*”. Lima: Imprenta Torre Aguirre.

algunas familias socoromeñas, volvieron durante el conflicto y después del mismo⁵³⁷.

En este contexto, caben señalarse dos interrogantes iniciales que tienen relación a los significados, simbolismo y memorias sobre este periodo, entonces nuestras preguntas a esclarecer serían: ¿Qué significados se construyen a partir de la expulsión ó huida de Socoroma? y ¿Cuál es la importancia simbólica de estas memorias y porque siguen estando presente en los recuerdos de los campesinos del pueblo? La construcción de las respuestas a nuestros cuestionamientos, requerirá primero identificar los hechos de acuerdo a los datos etnográficos y las fuentes documentales disponibles como también la realización de un paralelismo con otros hechos de violencia y desplazamiento de población indígena.

3.1. ¡Arreando la gente!

Los datos etnográficos relativos a nuestra primera interrogante, señalan que a la persecución e intimidación que efectuaron los carabineros y “mazorqueros”, fue seguida de una expulsión violenta ó la huida clandestina de la población proclive al Perú. Por ello, se sostiene que los socoromeños peruanos, que huyeron a Bolivia fueron Valerio Vásquez, José Rosario

⁵³⁷ Otro documento emanado desde Charaña (Bolivia) elaborado por algunos habitantes del pueblo de Cosapilla denuncia:

“Charaña, abril 10 de 1925.

Ministro Peruano, La Paz.

Comunicamos V.E. que el terrorismo de carabineros chilenos en Cosapa, Cosapilla, Caquena, jurisdicción de Arica, continúan con mayor violencia y cinismo. Somos víctimas de allanamientos a las casas, violación de nuestras mujeres en nuestra presencia, prisiones solitarias, despojo de dinero, alhajas y animales. Solicitan por medios violentos exhibición de títulos de nuestras propiedades para impedirnos derecho al voto plebiscitario. con tales atropellos y agresiones, nos obligan a abandonar los hogares en compañía de esposas, hijos, para refugiarnos en la frontera boliviana, al margen del río Caquena, a la interperie, huyendo de torturas y prisión, después dos días sin alimentos.

Rogamos pedir a nuestro gobierno solicite garantías para nuestras vidas y las de nuestras familias.

Respetuosamente.

Manuel Flores, Rafael Tancara y Daniel Flores” (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1926: 86-87). Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. (1926). *“Documentos relativos al plebiscito de Tacna y Arica tomo I”*. Lima: La Opinión Nacional.

Mamani, Luis Carrasco, Pablo Gutiérrez, Serafín Gutiérrez, Nolasco Carrasco, Félix Carrasco y Manuel Loredó, entre otros. Señalando además, que estos más tarde retornaron, como también que otros murieron tratando de volver a Socoroma. También, existen versiones difusas y confusas que expresan que estos peruanos fueron expulsados por la gente del pueblo:

Antes sí, les votaron, la gente les voto. Este, este decían, le señalaban y se iban, tantos se han venido (marchado). Fue en ese tiempo del plebiscito, no sé que así parece, por eso le han votado. Así, sabían hablar las gentes antiguas (Emilia, 68 años).

Las motivaciones de estas contradicciones se deben en gran medida a que la violencia vino a desestructurar los lazos parentales de las familias y por ende se configuraron hechos de violencia al interior de los núcleos de parentesco, generando con ello diversas memorias que encubren los actos individuales y familiares, como también se evidencian olvidos consientes de la propia violencia. Igualmente, es posible identificar versiones que tienen a negar los hechos de violencia, pero que poseen ciertas contradicciones, dado que la estructura narrativa del recuerdo corroboran que dichas expulsiones si ocurrieron por motivaciones políticas, evidenciando también, la construcción de otredades, ya sea por la posición social de la población ó por los intereses inmediatos de los entrevistados en atenuar las historias familiares. Este parece ser el caso de una entrevistada de 68 años:

No es cierto que lo mataran a la gente, a mi me conto mi abuelita de otra manera. Los carabineros eran así (traje largo), pero acá siempre se ha respetado la campana, para cualquier cosa y cuando llegaba el subdelegado ó un teniente de carabineros para hacer una reunión, la gente tocaba la campana y se reunían ahí todos los mayores. Pero, había un grupito, como ser el abuelo de José Flores, todas esas personas mayores se iban a esconder detrás del Calvario, en Qachu Chatiza se iba a esconder y a esos los carabineros los arrastraban de verdad, porque ellos no querían irse a inscribirse como chilenos. En entonces, cuando fue el plebiscito todo esto era peruano y en la reunión dijeron los carabineros:

Todos los que quieren ser chilenos, mañana mismos se van a inscribir el registro civil, porque esto ya no va a hacer el Perú, va a ser Chile y los que quieren ser peruanos y se sienten peruanos de van al Perú.

Dicen que dijeron los abuelitos y la gente de ahí, ¿Cómo nos vamos a ir si nosotros tenemos nuestros terrenitos y nuestras casas? y ¿Quién va a venir a vivir acá?

No pues, yo me hago chileno no más y se fueron a inscribirse acompañados de los carabineros. Cuando llegaron para allá les hicieron formar una fila para inscribirse como chilenos y ahí cada persona se quito cinco años o diez años. A los que no querían ser chilenos, los llevaban con las manos amarradas, ellos no eran malas personas, pero le tenían miedo a la ley (Emilia, 68 años).

La negativa inicial sobre la inexistencia de las expulsiones y violencia hacia los peruanos expresada por los otros entrevistados, se originan por las tempranas vinculaciones familiares con las autoridades chilenas, tanto en la prestación de servicios como por el ingreso de alguno de sus integrantes al cuerpo de Carabineros en la década de 1940. Asimismo, es posible identificar que las estructuras de poder y representación eran lideradas por los hombres de mayor edad, siendo esta una continuidad de los patrones patriarcales de “origen colonial” (Fernández 2000: 77). Las manifestaciones patriarcales en Socoroma se vieron favorecidas por las prácticas republicanas chilenas y peruanas, donde solo se reconoce al hombre como detentor de derechos de ciudadanía. No obstante, a partir de la abolición de la tributación indígena en 1854 se inicio un proceso de inscripción de bienes raíces y de propiedades donde las mujeres comenzaron a tener una mayor protagonismo, ya sea por la acumulación de tierras ó por las actividades comerciales que comenzaron a dirigir, produciéndose una suerte paralelismos entre el núcleos familiares patriarcales y matriarcales como sugirió Ziólkowski (1996), al estudiar la sociedad cusqueña del siglo XVI⁵³⁸. Cabe hacer la salvedad que esta representación masculina en los espacios de poder, estuvo además restringida a aquellos individuos que estaban ejerciendo roles religiosos en la iglesia y a aquellos que ya habían concluido el “thakhi comunal” (Albo & Ticona 1997:66)⁵³⁹.

⁵³⁸ Los cambios en la propiedad de la tierra han sido estudiados en mayor detalle por R. Ruz (2007). Estado, tierra y comunidad andina: Algunas notas sobre la constitución de la propiedad de la tierra en la pre cordillera chilena, siglo XIX – XX. En *Werken*, volumen II, n° 7:151 – 164.

⁵³⁹ Albo, X.; Ticona, E. (1997). *“Jesús de Machaqa: La marka rebelde. La lucha por el poder comunal”*. La Paz: CEODIN-CIPCA.

La entrevistada expresa además, que “todas esas personas mayores se iban a esconder detrás del Calvario”, lo cual viene a corroborar las vinculaciones de la elite socoromeña con el Perú, hecho que explicaría porque parte importante de la población opto por la causa peruana al menos hasta 1922. Asimismo, el testimonio es concordante con la declaración de una antigua entrevistada de 96 años, quien asegura que los cerros de Socoroma y sus ruinas arqueológicas fueron usados como refugios permanentes en el periodo de violencia:

Mucha gente se escondía por ahí, se escondían por los cerros ahí, acá arriba hay un Qachuchatiza, allá arriba en la punta hay unos corralitos, hartos corralitos y allá al frente también hay dos chatiza. Muchos son corralitos, por ahí era un escondite, por acá también en Casiñuve había una piedra laja que habían, ahí hay un hoyo grande, un cuadrado grande. Si usted tira una piedra suena como campanilla adentro, hondo no sé si habrán hecho eso en tiempos de plebiscito (Dominga, 96 años).

Hemos mencionado anteriormente, que la violencia tuvo también variadas expresiones simbólicas que buscaban inducir la aceptación de la nacionalidad chilena ó motivar el abandono del territorio. En este sentido, la temprana ocupación del territorio y la instalación de sus reparticiones administrativas, permitieron a las autoridades chilenas conocer la ideología, el habitus e idiosincrasia de la población local por la tenencia de la tierra y de su fuerte vinculación con ella, por lo cual, empleo este elemento en su discurso nacional, coaccionando a la población indígena con el binomio indivisible de la propiedad de la tierra y la nacionalidad chilena. Esta situación, llevo a que parte de la población de las subdelegaciones rurales y en especial de los pequeños propietarios, aceptaran obligados por las circunstancias y los temores la nueva nacionalidad, aunque en intrínsecamente seguían conservando sus ideologías y pertenencias culturales, que estuvieron asociadas al Perú. De igual forma, se vuelve a expresar la idea de la expulsión punitiva de aquellos socoromeños que no quisieron adherir a la causa chilena, hecho que no es una expresión única ni particular, pues durante el conflicto interno del Perú (1982-1994), la población indígena fue puesta en una situación

límite, ya que estos que “no querían o no podían huir sin una perspectiva cierta de retorno tenían que escoger entre los factores armados” (CVR 2003: 628).

Respecto a las expulsiones, el oficial de enlaces peruano de la Junta Inscripción y Votación del pueblo de Putre, Arístides Griva, señaló⁵⁴⁰:

Juan Cubillas con el propósito de alcanzar el tren internacional que pasa por Puquíos a las 3 y ½ de la madrugada del viernes. Llegó a Putre a las 9 de la noche, pero ahí los chilenos no le permitieron seguir a puquíos, alegando falsamente que el tren pasa a las 2 de la mañana, y que no solamente no podría alcanzar el tren sino que ellos no querían tener responsabilidad de que debido a la oscuridad de la noche, se desembarrancase en el camino. La verdad del caso fue que esa noche, según datos que hemos adquirido de buena fuente, deportaban a varios peruanos por la vía de Puquíos, y no querían que la presencia de un delegado peruano llegase a descubrir esa deportación (Griva & Cubillas 1926: 9)⁵⁴¹.

Esta denuncia es compartida y citada de igual forma por el Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (1926), Pio Max Medina (1926), Manuel Portocarrero (1926), Raúl Palacios (1973), Patricio Tudela (1992) y Williams Skuban (2007). Asimismo, estos hechos han permanecido en las memorias de los habitantes más antiguos de Socoroma, ocupando un espacio de privilegio en sus narrativas, pues poseen significados asociados a las transformaciones de su identidad y “costumbres”, las cuales se manifiestan a partir de la violencia de la época. En este contexto, los recuerdos de las “deportaciones” denunciadas por los diplomáticos peruanos, desde la perspectiva de los socoromeños fue un hecho dramático y real que vino a imprimir profundas huellas en sus memorias colectivas. En el punto 2.1.5. Capítulo cinco, hemos expuesto las circunstancias que rodearon la deportación de José Choque Fernández, Valerio Humire, Marcelo Humire,

⁵⁴⁰ Medina otorga el testimonio de Marcos Alanoca, un vecino de Lluta: “El ciudadano peruano don Marcos Alanoca, residente en Lluta, por haber manifestado su negativa a votar en favor de Chile, fue víctima de una celada y apaleado de manera brutal por soldados chilenos disfrazados de civiles, en un camino despoblado a donde había sido conducido por sus verdugos. Alanoca se presentó ante el comité de quejas e informó lo ocurrido con él. El comité después de recibir su declaración, lo envió al “Ucayali”, lo que originó protestas y gritos airados de los chilenos, quienes dieron muerte a los peruanos y norteamericanos. Esto ocurrió el 6 de octubre” (Medina 1925: 55).

⁵⁴¹ Griva, A.; Cubillas, J. (1926). *Tres mil kilómetros de campaña plebiscitaria*. Lima: La Opinión Nacional.

Antonio Humire, Daniel Humire y Pastor Humire y otros 10 Socoromeños, que fueron apresados en la plaza del pueblo y trasladados a Putre:

En el año 1925, lo que pasó el plebiscito, estaban arreando la gente para el sur o para las pampas. Mi mamá me contó que era el viernes 20 de marzo de 1925, entonces, ¡puta...! Dice que llegaron los carabineros en la mañana allá abajo en la plaza y colocaron guardias en todas las salidas del pueblo, ¡nadie se podía ir! Mi tío José Choque estaba medio enfermo en ese tiempo. Entonces, los llamaron con engaño:

¡Va a ver una reunión en Putre!

Ya, en el cuartel se reunieron todos hombres y mujeres. ¿Qué paso? A las mujeres les dijeron:

¡Ven con animal para sus maridos porque nos vamos a ir para Putre! (Mario, 87 años).

Si bien, existen confusiones en los entrevistados sobre el año y el día en que estos hechos se produjeron, existe concordancia en la identificación del mes y en las circunstancias que rodearon estos eventos, es decir corresponden a los meses previos del eventual plebiscito, que debía realizarse en el año 1926 (Figura N° 63). Tal como se ha mencionado, José Choque estaba enfermo al momento de ser tomado preso, por lo cual fue acompañado por su hermana Felipa hasta Putre. Una vez ahí, a los socoromeños se les informo que serian trasladados por tren a la ciudad de Arica y más tarde a la pampa salitrera. En estas circunstancias y la delicada salud de José, obligo a Felipa a recomendar el cuidado de su hermano, al putreño Julio Loayza.

Un segundo entrevistado no recuerda estos eventos, pero se remite a decir que “algo ha sucedido allá y lo llevaron a él, a mi abuelo”, no existiendo claridad en las motivaciones ni causas del olvido. Un testimonio complementario, nos permite adentrarnos a deconstrucciones de significados más complejos pues se asocian las experiencias previas a hechos distantes y alternos a las propias realidades locales, tal como se expreso en el párrafo siguiente:

Se llevaron a los Socoromeños y precisamente a Huara, mi abuelo me cuenta que había que hacer un trayecto de más de una semana desde

Socoroma y amarrados pues. También, otros que se escaparon y arrancaron a Bolivia. A uno de mis abuelos se lo llevaron y al otro lo dejaron en Socoroma porque era menor de edad en el tiempo del plebiscito, además era el sostén de la familia o sino también lo hubieran llevado.

Mi abuelo, cuenta que en una oportunidad, el barco se echo a perder y los viejos recibieron el trato de esclavos. Así contaba mi abuelo y cada vez que veía la serie "Raíces" nos decía:

Nos agarraron a manguerazos y nos bañaron a todos los compadres. Así nos trataban a los paisanos que veníamos con ojotas pues, después nos alojaban en la bodega del barco (Regulo, 62 años).



Figura N° 63: 20 de Marzo de 1925.

Los diversos testimonios tienden a demostrar etnográficamente, que las recurrentes denuncias de la comisión plebiscitaria no eran infundadas ni fueron parte de la propaganda peruana, estableciéndose además que dichos hechos se produjeron en Marzo de 1926, convirtiéndose en acontecimientos traumáticos en Socoroma y los pueblos vecinos, pues la expulsión ó deportación ocurrió de manera simultánea, lo cual nos indica que fue un acto deliberado y planificado por las autoridades chilenas, que no escatimo en la disposición de recursos para ejecutar la expulsión de los ciudadanos peruanos o de aquellos que eran sospechosos de serlo⁵⁴². Asimismo, hemos evidenciado en las diversas entrevistas, una uniformidad de memorias que expresan asimetrías en las huidas, capturas y cautiverios de los comuneros, sin embargo los significados “formales” (Harris 2007: 493), se presentaron de manera confusa ó con una serie de interacciones, lo cual puede llevar a identificar un predominio de subjetividades, como los evidenciados con nuestra primera entrevistada. Entonces, cabe preguntarse ¿Por qué nuestro último entrevistado tiende a asociar las deportaciones de los socoromeños con las vivencias de los protagonistas de la serie televisiva “raíces”?

Probablemente, la violencia ejercida por los carabineros y la mazorca hacia el “otro” debió generar miedos colectivos, pero la deportación a tierras distantes y el aislamiento de las familias, siendo este un miedo aterrador entre los hombres que fueron trasladados a la pampa salitrera y en las mujeres que debieron enfrentar otras intimidaciones y violencias⁵⁴³. Por lo tanto, podríamos sugerir que más allá de los afloramientos de las huellas mnémicas, la serie “raíces”, vino activar memorias significativas, con sentidos reales y verdaderos que son revividas por el entrevistado y su entorno inmediato, lo cual nos indicaría que los hechos traumáticos que afectan a los sujetos en sus sentimientos internos y estados psicológicos tienden a ser más duraderos,

⁵⁴² K. Theidon (2004), sugiere que no todas las experiencias derivadas de la violencia implican el desarrollo de traumas, sino más bien de síntomas de la historia, pues las memorias pueden estar ubicadas en los edificios, paisajes, símbolos o cuerpos y desde ahí propiciar los recuerdos dolorosos de la violencia.

⁵⁴³ Wole Soyinka (2004), expresa que los “climas de miedo” se expresan mediante las detenciones arbitrarias, desapariciones, la tortura como regla y no como excepción y los procedimientos judiciales ilegales en contra de los prisioneros políticos para el caso de africano.

situación que explicaría porque los diversos entrevistados han tendido a omitir o evadir ciertas memorias en nuestras primeras entrevistas. Asimismo, es probable que la serie “Raíces” ó la observación de dibujos y fotografías hayan activado viejas huellas mnémicas e inducido los sentimientos de “tristeza y perdida” (Theidon 2004:75), motivando la reafirmación del olvido en las esferas públicas, más no en las privadas.

En el trabajo de campo realizado en Socoroma, los entrevistados tendieron a generar ciertos silencios temporales en la medida que se adentraban en las memorias de violencia del “tiempo plebiscitario”, lo que implicó en algunos casos, el sobrecogimiento e inseguridades de los sujetos, lo cual pudiese indicar que en determinados espacios temporales y contextuales, las mujeres y hombres pudieron sufrir lo que K. Theidon denomino como “martirizar sus cuerpos” para el caso de Carhuahuarán. Otra evidencia de lo expuesto, es la recurrencia en la utilización de la frase “como habrán sufrido la gente antigua”, la cual es expresada de manera evocativa con quiebres emocionales en la narración, situación que parece indicar una continuidad imaginaria de los temores.

La deportación ó expulsión de los socoromeños nos solo implica la disgregación de la familia o la expresión de violencia en contra de los individuos, sino además es un ataque en contra de la dignidad humana, que W. Soyinka, identifica como “uno de los objetivos principales del miedo, un preludio de la dominación de la mente y el triunfo del poder” (Soyinka 2004:22).

La expulsión de los putreños es igualmente compleja, pues esta tiene como preámbulo la intimidación y violencia⁵⁴⁴. En este contexto, los descendientes de los plebiscitarios peruanos sostienen que:

⁵⁴⁴ “El 18 de marzo de 1925, poco después de haber sido publicado el laudo, mas de 20 peruanos fueron deportados de Arica a Iquique en el vapor “Aysén”; al siguiente día, 8 peruanos se ausentaron de Arica contra su voluntad, dirigiéndose a Iquique en la lancha “Nilda”. Estas deportaciones y ausencias involuntarias fueron causadas por la policía. El 2 de Agosto de 1925, el mismo día que el General Pershing llegaba a Arica, 50 peruanos más partían de Arica contra su voluntad con dirección a Valparaíso, en el vapor “Ebro” (Medina 1925: 395). Ver también: Ministerio de relaciones exteriores del Perú. (1927). “*Documentos relativos al plebiscito de Tacna y Arica*”. Lima: La Opinión Nacional. Lista de peruanos

El gobierno peruano se los llevo a todos los putreños, a todos los pueblos de ahí, a los Humire, a varias familias. Yo conocí mucha gente Humilde, que era de Putre. Y me dijeron que se los habían llevado a todos a Lima pues y allá les dieron trabajos a varios (Orlando, 80 años).

Un discurso similar se produce en Socoroma, donde parte de imaginario colectivo sostiene que a los peruanos se los llevo el gobierno peruano en el barco “Ucayali”, sosteniendo además, que aquellos que partieron se habían “acobardado”, ya que no tuvieron el valor de ser chilenos. Sin duda, ambas percepciones poseen construcciones de memorias colectivas generadas a partir del conflicto político, ya que el gobierno peruano no estimulo la inmigración hacia las provincias ubicadas al norte de Tacna, pero tampoco pudo evitar que sus ciudadanos abandonar el territorio disputa y tampoco

expulsados del territorio plebiscitario y que actualmente se encuentran en territorio de la jurisdicción de Chile contra su voluntad. Miguel Alvarado: Natural de Arica, 51 años, expulsado el 18 de marzo de 1925, en el vapor “Aysen” y con residencia forzada en la región salitrera en la oficina “Patria”. Vicente Alay: Natural de Tacna, expulsado en Febrero de 1925. Según aparece de una carta de don Manuel Espinosa Quelopana, también peruano expulsado con residencia en Huara; Eduardo Albarracín: Natural de Arica, de 55 años de edad. Expulsado a Iquique el 28 de Junio de 1925 en el vapor “Perú” y con residencia forzada en ese puerto, casa esquina Bolívar con Amunategui. Pedro Ramos Cornejo, deportado a Iquique el 24 de Enero de 1926 y restituido poco después al territorio plebiscitario, hablo en Iquique con Eduardo Albarracín; Blas Butron: Natural de Codpa, elector plebiscitario, expulsado por tierra a la región salitrera y con residencia forzada en la oficina “Asturias”, según testimonio de Zacarías Sosa; Julio Corvacho: Natural de Azapa, elector plebiscitario, expulsado a la región salitrera en los primeros días de agosto de 1925, según testimonio prestado ante la Delegación Americana por Juan Teodorico Corvacho; Miguel Cornejo: Natural de Azapa, elector plebiscitario, expulsado a la región salitrera a principios de 1925, según testimonio prestado ante la Delegación Americana por Juan Teodorico Corvacho; Guillermo Caqueo: Natural de Codpa, elector plebiscitario, expulsado a la región salitrera, según testimonio de María R. de Sosa; Francisco Caguana: Natural de Codpa, elector plebiscitario, expulsado a la región salitrera y con residencia forzada en la oficina de San Antonio, según testimonio de Sacarías Sosa; Juan de la Cruz Corvacho: Natural de Azapa, elector plebiscitario, expulsado a la región salitrera, después de haber sido cruelmente maltratado por el jefe de la Sección de Investigaciones Evaristo Valdez y con residencia forzada en Iquique, calle Tacna n° 82; Pastor Collao Cardenas: Natural de Poconchile, elector plebiscitario, de 32 años de edad, expulsado a Iquique el 18 de Marzo de 1925 en el vapor “Aysén”; Juan Estoraica: Natural de Azapa, elector plebiscitario, expulsado a la región salitrera en marzo de 1925, según testimonio prestado por Juan Teodorico Corvacho; Agapito Estoraica: Natural de Azapa, expulsado a Iquique el 18 de Marzo de 1925, en el vapor “Aysen”; Moisés Garcia: Natural de Codpa, elector Plebiscitario, expulsado por tierra a la región salitrera, y con residencia forzada en la oficina “San Antonio”, según testimonio de Sacarías Sosa; Narciso Hinojosa: Natural de Codpa, elector Plebiscitario y expulsado por tierra a la región salitrera, con residencia forzada en la oficina “Santa Rita”, según testimonio de Zacarías Sosa; Estanislao Márquez: Natural de Codpa, elector Plebiscitario, expulsado por tierra a la región salitrera y con residencia forzada en la oficina “San Antonio”, según testimonio de Zacarías Sosa; siguen otros 50 deportados... (Ministerio de relaciones exteriores del Perú 1927: 18-41).

negarles asilo o protección en el B.A.P. “Ucayali”, dado el peligro de muerte se cernía sobre ellos. Además, parte del discurso oficial chileno establecía que los partidarios peruanos se iban por su propia voluntad o simplemente, el gobierno peruano se los estaba llevando a Lima.

La idea de convertirse en chileno, posee una significación más compleja que definir una identidad nacional o una “comunidad imaginada” como señalo B. Anderson, sin o más bien un intento de preservar los patrimonios familiares, la identidad local, los lazos parentales y finalmente un acto de valentía que preserva el “ego” ante la violencia de la otredad, situación que se produce ante la imposibilidad de huir hacia lo incierto ó por fuertes vínculos afectivos y emocionales que pudieron construirse con el entorno y el mundo sagrado de cada pueblo. Este parece ser el caso de la familia Mollo en Putre:

Y mis abuelos, no quisieron salir de Putre porque no querían perder sus tierras, esa era la verdad, esas era la otra razón y los que no tuvieron nada se fueron y los que tenían se quedaron. Mi abuelo dijo:

¿Por qué yo me voy a arrancar?

¡Esto mío, yo voy a vivir de esto, no se salió!

Era la resistencia como se puede decir, no solo él sino eran varias familias que tenían sus parcelas, en esa época se llamaban potreros. Estos tenían potreros acá y potreros allá. Mi abuelo tenía como 50 potreros, ya con el tiempo los han ido vendiendo, otros se los han agarrado la gente (Orlando, 80 años).

La reticencia de abandonar el territorio, por parte de las familias Mollo y Aranda de Putre, se origina por el fuerte vínculo emocional y político con el Perú, además por la abundante tenencia de tierras que poseían en Putre, Socoroma, Lluta y Arica. La existencia de tales intereses económicos y políticos, les obligo a soportar con estoicismo los efectos de la violencia y la extinción de parte del liderazgo familiar, como lo es el caso de Juan de Dios Aranda, Antonio Mollo y Herminio Mollo. Sin embargo, no todas las familias acomodadas de Putre, que son partidarias del Perú, tendrán los mismos compromisos, pues la familia Zarzuri, abandono la totalidad de sus bienes y se dirigió al Perú. Otras familias que realizaran acciones idénticas serán los

Jiménez, Aranda, Zarzuri, Maldonado, Ochoa, Blanco, Cáceres, Rey, Inquiltupa, Visgnola, Ventura, Chávez y Vásquez, entre otros. Esta situación, ha llevado a decir a algunos entrevistados que “casi medio Putre se fue y no regresaron más”. No obstante, los descendientes de estos antiguos putreños que están vecindados en Tacna ó Lima, aun cultivan memorias sobre los orígenes y las identidades locales de de sus antepasados, tal como se evidencia en los siguientes párrafos:

¿Adónde quedará Putre?, ni conozco de ahí eran mis abuelos, dicen.
¿Vas a ir?
No para que si no tengo nada allá, que voy a hacer.

Por ejemplo yo tenía a mi tío, Rubén Aranda Ventura, entonces yo le pregunte un día:

¿Tío y usted tiene parientes allá?

Claro, soy putreño, yo vengo de allá, toda la familia Aranda es de allá. Y mis padres y su madre era Ventura de allá, ya se habrán muerto o deben haberse quedado con otra familia (Orlando, 80 años).

Las cuantificaciones sobre la población peruana que fue expulsada ó deportada en las dos primeras décadas del siglo XX, se estiman en miles de personas, siendo gran parte de ellas, la población local de los territorios cuya presencia era de origen colonial y republicano⁵⁴⁵. Estos desplazamientos de población se registraron tanto en la provincia de Tarapacá como en Tacna y Arica, pero ambas con distintas motivaciones y consecuencias. Estas diferencias están dadas por la calidad jurídica de los territorios donde se produjeron las expulsiones, pues en el caso de la provincia de Tarapacá, esta había pasado a soberanía chilena con la firma del tratado de Ancón, situación que no evito que los ciudadanos peruanos desearan la reincorporación del

⁵⁴⁵ Rosa Troncoso (2008), menciona que sólo en dos meses –enero y febrero de 1919, “El Comercio” informó de la llegada de 13 vapores procedentes de Iquique con 4,449 repatriados, quienes al desembarcar en el Callao eran inscritos en el Registro de Trabajo para luego ser ubicados en los locales dispuestos como alojamientos temporales. La misma autora sostiene que el número de repatriados es imprecisa pues diversos autores entregan distintos datos, como los siguientes: 18,000 (La voz del sur, Lima 31 de marzo de 1921, pag. 1), 30,000 (Vargas 1921: XII), 40,000 (El tarapaqueño, Callao 31 de octubre de 1975, pag. 3) y 50,000 (Málaga 1919:93).

territorio al Perú⁵⁴⁶. En el imaginario colectivo de los ciudadanos peruanos, nos dice Sergio González (1997), la anexión de Tarapacá fue concebida como un cautiverio y Chile considero por otra parte, que la presencia mayoritaria de una población peruana y boliviana en la provincia era desventajosa para sus intereses nacionales, por lo cual el surgimiento y acciones de las “Ligas patrióticas”, vinieron a satisfacer una necesidad imperiosa, el controlar el territorio y su población. No obstante, S. González considera que la población tarapaqueña genero una lucha por la defensa de una identidad local o regional y no nacional; en otras palabras lucharon más por ser tarapaqueños que peruanos.

Esta situación, fue tomada como ambigua por las autoridades chilenas y las organizaciones nacionalistas, que acrecentaron su violencia en contra de los tarapaqueños, una situación similar se evidenciará en Arica años mas tarde. En síntesis, las expulsiones de los tarapaqueños, obligo al Estado peruano a disponer del Comité de Auxilios a los Repatriados del Sur⁵⁴⁷, debiendo atender una creciente demanda, pero también pudo ser esta situación la que llevo a generar ciertas memorias en la población indígena, donde el Perú fue el responsable de propiciar la repatriación de sus ciudadanos, generándose así memorias contradictorias en cada pueblo y familia.

⁵⁴⁶ Sergio González (1997), sostiene que el cambio de soberanía de un territorio no es un problema meramente político-administrativo, sino fundamentalmente social y cultural, especialmente en los territorios donde la población originaria es numerosa y/o mayoritaria, como en Tacna, Arica y Tarapacá una vez concluida la guerra del salitre. Los datos censales establecen que para el caso de Tarapacá en 1876 se destacan 33 nacionalidades reconocidas y el censo de 1907, 34 nacionalidades declaradas. Según el censo peruano de 1876, en la Provincia de Tarapacá hablan 38225 personas, de las cuales 9.664 eran de nacionalidad chilena (25,3%); 17.013 de nacionalidad peruana (44,5%) y 6.028 de nacionalidad boliviana (15,8%). Según el censo de 1907, los habitantes de la provincia eran 110036, de los cuales 66262 eran chilenos (60,2%); 23.574 (21,4%) peruanos, y 12.528 bolivianos (11,4%).

⁵⁴⁷ Rosa Troncoso de la Fuente (2008), en sus inicios la sociedad y Estado peruano tuvieron muestras de solidaridad que se expresaron en: pasajes gratuitos otorgados por el gobierno, preparativos para el recibimiento de los repatriados por parte de las organizaciones de tacneños, ariqueños y tarapaqueños en la capital, ofertas de trabajo, colectas públicas, ceremonias litúrgicas. Vapores como “Chancay”, “Orcoma”, “Itata” o “Perú” fueron los encargados de transportar a unidades familiares ya desarticuladas: viajaban padres con sus niños, quedando el resto de la familia en la pampa. En Nación, región e integración. El caso de los tarapaqueños peruanos. Ponencia presentada en el *Seminario de Historia trinacional Bolivia-Chile-Perú, Arica*.

El caso de las expulsiones de los ciudadanos peruanos de las provincias de Tacna y Arica, es más complejo, pues las deportaciones fueron de un territorio concebido como peruano, según las autoridades limeñas y defendido como tal por los habitantes de dichas provincias, ello a pesar de que el territorio estaba ocupado desde 1880 por las fuerzas chilenas. Esto no lleva a plantear que la conceptualización contemporánea de la Internal Displacement Monitoring Centre, denomino estos movimientos de población como “desplazamiento interno”, los cuales se originan por el hecho de ser expulsados por la fuerza o intimidados para abandonar por necesidad o bajo amenaza sus hogares. Asimismo, Walter Kalin (2004), ha sugerido que el desplazamiento no solo incluye movimientos de personas que huyen de un peligro inmediato sino que también puede tomar la forma de salidas preparadas y organizadas en previsión de peligros, expulsiones, etcétera⁵⁴⁸. En tales circunstancias, los significados traumáticos que crearon los habitantes de Socoroma y demás pueblos de la sierra de Arica, están acompañados de temores y sentimientos de “perdidas”, pues no solo hay una desvinculación con los bienes raíces y la familia, sino además con los espacios rituales, alterándose así su forma de vida y relación con el mundo sagrado, trayendo consigo el surgimiento de una serie de trastornos y experiencias traumáticas.

Igualmente, el desplazamiento de la población debe ser tomada como una forma de sobrevivir, como lo sugiere el informe de la Comisión de Verdad y Recopilación (CVR), pues otras opciones que tuvieron los habitantes de la sierra de Arica era tomar la nacionalidad chilena y engrosar las filas de los “mazorqueros” ó sucumbir ante la violencia y brutalidad de estas organizaciones paramilitares⁵⁴⁹. De igual forma, las consecuencias de los

⁵⁴⁸ Otras expresiones de estos desplazamientos internos son una situación de tensión interna grave se caracteriza por las violaciones a los derechos humanos como las detenciones masivas, y otras medidas masivas de restricción de la libertad personal, la detención administrativa y la residencia forzada, un gran número de prisioneros políticos, y la probable existencia de maltratos y condiciones inhumanas de detención (Kalin 2004).

⁵⁴⁹ El informe de CVR (2003), sostiene que los campesinos peruanos que vivieron y sufrieron los efectos del conflicto interno, vieron que la única manera de permanecer fuera del conflicto era, aparentemente, huir de la zona en conflicto, salvando la vida con el alto costo de perder tierras, bienes y relaciones, situación que se asemeja a las experiencias sufridas por los

desplazamientos ó expulsiones después de la firma del Tratado de Lima y el retorno de algunos de los desplazados, la existencia de “desconfianzas entre quienes se fueron y quienes se quedaron, disputas y temores suelen acompañar el retorno de quienes deciden volver a sus comunidades originales” (CVR 2003: 628).

3.2. “Los que se fueron, nunca más volvieron”

Las memorias alusivas a las expulsiones y desplazamientos forzados constituyen parte esencial del discurso y los recuerdos del tiempo plebiscitario, no obstante, estas huellas mnémicas encubren otras experiencias y vivencias igualmente traumáticas, que están asociadas a las evasiones y huidas de los socoromeños. Si bien, la existencia de tales memorias, pueden confundirse fácilmente con las expulsiones forzadas, estos son desplazamientos voluntarios que fueron motivados por la intimidación de un agente externo, situación que motiva la huida hacia Bolivia, la fuga de los centros de detención hacia Socoroma ó el escape hacia desconocido y remoto. En consecuencia en el siguiente punto abordaremos como se expreso en Socoroma este fenómeno que está íntimamente asociado a los miedos en sociedades enfrentadas a procesos de violencia.

En nuestro primer caso, decir que un número importante de familias y en otros casos los jefes de hogar de Socoroma huyeron a Bolivia al igual que muchos putreños o beleneños en los años de mayor violencia. Las rutas empleadas por los desplazados atravesaron los caminos de los pueblos de Putre, Parinacota y Caquena, para finalmente adentrarse el pueblo de Cosapa y Rio Blanco en Bolivia. Otras rutas se dirigían desde Caquena a Cosapilla y finalmente se adentraban en el pueblo boliviano de Charaña. Ambas rutas fueron peligrosas tanto por la amenaza de las patrullas de carabineros, que numerosas ocasiones fueron acusadas de emboscar a los emigrados ó por las

plebiscitarios peruanos. Los que se quedaron debieron aceptar la militarización de su vida cotidiana la consecuente violencia.

inclemencias y rigurosidad de clima del altiplano, que en invierno puede alcanzar hasta los -25° C. Las familias que tomaron esos caminos fueron los Carrasco, Humire, Gutiérrez, Vásquez, Huanca, Guarache y Loredo, entre otros. La excepción de estas huidas fue la de Manuel Loredo, que tomó el camino de Lluta y según algunos testigos de la época, se dirigió a Tacna y más tarde a Lima, la persistencia de esta memoria, se debe fundamentalmente al hecho que su esposa doña Guillermina Gómez, siguió a Loredo a la ciudad Tacna y luego recorrió los pueblos adyacentes en busca de su marido, demorando aproximadamente tres meses en la empresa para finalmente retornar a Socoroma sin su esposo. Sólo semanas más tarde, Loredo retornaría a Socoroma por la ruta que Tarata con la azufrera del volcán Tacora y Putre, según declaración del propio Manuel a su familia, estuvo trabajando en el pueblo de Tarata donde poseía algunos parientes, penosamente el retorno de este plebiscitario coincidió con la repentina muerte de su esposa a los días después de haber retornado al pueblo.

La salida de la familia Aranda en Putre ocurrió en posterioridad a la firma del Tratado de Lima, siendo un hecho que se originó por el continuo acoso de los carabineros y de aquellos putreños que habían participado en los años de violencia. Esta situación llevó a Pedro Aranda Sánchez consuegro de Antonio Mollo a emigrar a Tacna, como lo asegura el testimonio de su nieto:

Entonces, mi abuelo por parte de madre dijo:

Bueno aquí no hay nada que hacer, hay que irse nomás porque no se puede vivir acá, el Gobierno chileno no deja trabajar, no.

Se robaban las ovejas, se robaban las vacas y ustedes pierden. Y vienen los carabineros se llevan las cosas y hay que darles. Si no, eres hombre muerto (Orlando, 80 años).

Los recuerdos de la familia Aranda, sostienen que la madre de Pedro Aranda se negó rotundamente a dejar Putre, su negativa se sustentaba en el hecho de haber nacido y vivido parte importante de su vida en el pueblo, siendo además la descendiente de las familias ilustres de Putre, que tuvo la oportunidad de tener estudios en los colegios arequipeños a fines del siglo XIX. A diferencia de los casos anteriores y de la propia salida de su yerno Antonio

Mollo que en 1922 debió tomar la ruta de Charaña, la señora Martina salió del pueblo para no volver jamás por el camino que se dirige a la estación de Puquios hacia Arica y Tacna, donde falleció más tarde.

En Tacna la familia Aranda liderada por Juan José Aranda, instaló la fábrica de harinas “El Caplina” y una textilería que monopolizó la exportación de lana procesada de alpaca del altiplano peruano, chileno y boliviano que eran enviadas a Alemania, Inglaterra y Francia. Disponiendo para tales efectos de una serie de oficinas de acopio en Arica, Puno, Juliaca, Desaguadero, Yunguyo, Chañopalca, Pisacoma, Charaña, Alto Perú y Mazo Cruz, debiendo competir más tarde con las familias italianas Ferrari y Canepa, que instalaron sus sucursales preferentemente en Puno y el altiplano de Arica. En el año 1945 fallece el pilar de la familia Aranda y las empresas decayeron o se disolvieron entre sus numerosos herederos, que más tarde se dispersaron en Lima, Arequipa, La Paz y Santiago de Chile. En la actualidad el apellido Aranda en Putre es solo una representación simbólica de un tiempo lejano, pero de fuerte incidencia en local, puesto que a partir de 1992 los descendientes de línea secundaria que sobrevivieron a la violencia y se quedaron en Putre, protocolizaron los títulos de propiedad comunitaria que se realizó en 1910 por Juan de Dios Aranda, Antonio Mollo y Otros, pero trágicamente los escasos descendientes directos del matrimonio Mollo y Aranda, no forman parte de la Sociedad Pro Indiviso Comunidad Juan de Dios Aranda ni gozan de los millonarios beneficios económicos de dicha sociedad.

El destino de otras familias como los Zarzuri, Blanco, Limari ó Cáceres, no fue de tanta fortuna, a tal punto que muchos de los emigrados terminaron engrosando las largas listas de los llamados “chilenos repatriados”, que saturaban las calles de Lima en busca de trabajo. Algunos de estos putreños fueron acogidos por el gobierno peruano, con el consecuente beneficio del trabajo y la residencia, lo cual sin duda debió ser un hecho excepcional, pues la mayoría de los “repatriados” debió enfrentar nuevas violencias y otredades. Asimismo, estos testimonios evidencian que también se presentaron casos de inescrupulosos que adujeron tener cuantiosas pérdidas en Tacna y Arica, ello

con la finalidad exigir beneficios ó reparaciones económicas al gobierno peruano. Igualmente, los socoromeños y putreños que emigraron a Tacna fueron víctimas de la negligencia y la corrupción de los funcionarios públicos que buscaban sus propios beneficios, como es el caso del cónsul Hugo de Zela.

El segundo aspecto que deseamos abordar, tiene que ver con la huida de los centros de detención hacia los focos principales de violencia. Es decir, el retorno de los plebiscitarios deportados hacia sus comunidades de origen en el trascurso de 1926, ello a pesar del clima de grave inseguridad y riesgo para vidas y bienes en sus comunidades de origen. Si bien, estos hechos resultan contradictorios y carentes de sentido común, fue la única alternativa que tuvieron los deportados hacia la pampa salitrera, ya sea por ser campesinos pobres ó tener esposas e hijos en sus respectivos pueblos.

Las memorias colectivas de los socoromeños expresan que luego de ser tomados prisioneros en la plaza del pueblo, el sábado 20 de Marzo de 1926, fueron trasladados en tren hacia Arica desde la estación de Puquios conformando un grupo aproximado de 50 individuos provenientes de diversos pueblos de la sierra. Esta experiencia es recordada además, como una de las vivencias más tristes de Socoroma, pues los testimonios expresan que “era muy triste, pues, ¡uy... la tristeza de la gente!”. Otro testimonio agrega al hablar de José Choque, las causas de la deportación:

A José Choque se lo llevaron para las pampas y allá murió. Ósea, los chilenos no querían saber nada de la gente joven que se inscribieron con los peruanos, por eso se los llevaron para el sur. Se llevaron a Félix Vásquez, Rosendo Vásquez, Lorenzo Fernández y otros más, ellos estarían en la plenitud de su juventud. Se llevaron a mucha gente como de tu edad (35 años), ellos se lo arreaban todo. Dicen que de repente llegaron una pareja de carabineros y después otra pareja. También, dicen que incluso fue una mujer, porque se llevaron a su marido. Esa mujer fue para allá y fue a cocinar a la pampa, para su esposo y no quiso despegarse, se fue con ellos y lucho (Neri, 61 años).

Posteriormente, fueron embarcados a Iquique y trasladados a las oficinas salitreras ubicadas entre este puerto y Pisagua, situación que concuerda con las denuncias realizadas por el Ministerio de relaciones exteriores del Perú (1927), que logro la identificación de cerca de 83 vecinos de Tacna, Arica y Codpa, que estaban “retenidos en contra de su voluntad” (MMRREE 1927: 18-41). En el caso citado, los ciudadanos peruanos fueron retenidos en las oficinas salitreras “Patria”, “Asturias”, “Santa Rita”, “San Antonio”, “Pan de Azúcar”, “Peña Chica” y “Peña Grande”, estableciéndose además que otros ciudadanos fueron trasladados a Calama, Antofagasta, Valparaíso, Santiago y Concepción. No hemos podido precisar aun el nombre de la oficina salitrera donde fueron llevados los socoromeños, pero existe la posibilidad cierta que hayan sido aquellas oficinas que estaban ubicadas al norte del pueblo de Huara, ya que en esa zona había un número importante de codpeños que habían sido trasladados por vía terrestre desde la 6ª Subdelegación de Codpa hasta el sector de la Aguada en Pampa Zapiga.

Los socoromeños entrevistados sostienen que luego de ser desembarcados, fueron llevados a la pampa, de donde huyeron semanas más tarde aprovechando la agitación y efervescencia social de las oficinas salitreras que por entonces, estaban buscando una mejoría en las condiciones laborales. Un testimonio señala sobre estos acontecimientos que:

Los dejaron en una bodega y la gente decía:

¡Arranquémonos pues!

Juntaron un poco de agua, un pan muy duro y vieron por donde salía el sol.

¡Para allá tenemos que irnos...!

El abuelo cuenta que salieron por la pampa y toda la noche nadie supo de ellos y fueron como 10 horas de ventaja. Cuando llegaron al cruce del tren a unos 50 kilómetros, ya era de día y ellos pensaron que los iban a seguir y se escondieron ó enterraron en la tierra cuando pasaron los caballos de los carabineros. Entonces dicen que orinaban en el suelo para hacer barro y cubrirse la cara, eran como un montículo nomás, después siguieron caminando y llegaron a las quebradas y luego hasta Colchane. Desde ahí caminaron como 20 días hasta llegar a las cercanías de Socoroma.

El abuelo cuenta que nosotros íbamos a las guaneras con un puñado de habas tostadas, coca, unas guatías de papa que hacían durar una semana. Entonces, el hombre socoromeño, sabía subsistir allá, sabía

luchar y dice que por ahí cazaron un animal, pero la carne era mala, pues no tenían sal. Después llegaron a Socoroma, entonces los vivos de acá, se fueron a reunir otra vez con los guardias y ahí los estaban esperando (Anibal, 63 años).

Igualmente otro testimonio expresa que los socoromeños y putreños aprovecharon las huelgas de los pampinos, huyendo de noche por la cordillera para llegar “uno por uno”, semanas más tarde a Socoroma (Figura N° 64). Agregando además que:

Solamente fallo mi tío nomás, el tío José Choque nomás fallo, entonces aquí le preguntamos a Julio Loayza y dijo:

¡Allá murió en la pampa! (Neri, 61 años).



Figura N° 64: Tumba de José Choque en la Pampa.

En tales circunstancias, la deportación de los socoromeños a las oficinas salitreras, el cautiverio, la huida y las posteriores represalias luego del retorno, son una expresión de la cotidianeidad de la violencia y de la impresión de

experiencias traumáticas en los sujetos y sus memorias colectivas, que fueron definidas e interpretadas por los habitantes de la sierra como un intento de eliminación de su identidad cultural y de su propia existencia. La construcción de estos significados, se debe fundamentalmente a que la población indígena de Socoroma, Belén, Putre ó Codpa, cree firmemente que el gobierno de Arturo Alessandri, quería realizar un intercambio de población, donde la población nativa o indígena masculina sería trasladada para que “trabaje en las pampas” y los “chilenos en los pueblos”. Además, consideran que el plan no funciono porque “ellos aprovecharon la huelga y se arrancaron a sus pueblos” de origen:

Ahí aprovecharon de arrancarse, con que no hubiese sido huelga se hubieran quedado allá, hasta la fecha pues...(Anibal, 64 años).

Asimismo, se evidencio ciertos pasajes de memoria que narran los acontecimientos producidos a partir del arribo de los deportados a Socoroma. Uno testimonio menciona sobre los acontecimientos:

Seguramente llegaron para el lado de Chatiza, entonces ahí, les dijeron a los pastores:

¡No le digas a nadie que estamos acá, nos están buscando!

Dicen que a todos los que llegaban del campo, les pegaban para que digieran si habían visto a alguien por ahí, eso hacían los carabineros en ese entonces.

Un día alguien se atrevió y bajo en la noche, pues había que darles comida y llevaban tantos días en el cerro y en ese tiempo había como 400 personas en Socoroma. En aquel tiempo, eran varios los guardias que se turnaban para vigilar los caminos y las casas del pueblo, entonces pensaron que ya no llegaban y que se murieron por ahí ó se quedaron por ahí en otros pueblos y después salieron los compadres. Por eso hay gente que conocen todos esos cerros y ellos sabían que los salían a buscar en caballos y se escondían en cualquier lugar, en las cuevas ó en los lugares más altos donde no subían los caballos, en las peñas, montañas, imagínate como era la persecución, eso me lo contó mi abuelo (Regulo, 62 años).

Estos hechos constituyeron tan solo una muestra de la violencia imperante en Tacna y Arica, las cuales fueron denunciadas por J. Pershing ante el gobierno norteamericano, denominándola como un “estado de

terrorismo”, quedando sus palabras expresadas extensamente en los informes de la Comisión Plebiscitaria, tal como se evidencia en el siguiente párrafo:

Al concentrar la atención sobre unos cuantos incidentes de los más típicos (que se ha confirmado, han existido tan abundantemente en el territorio plebiscitario, y que demuestran tal estado de terrorismo que hace impracticable celebrar un libre y honrado plebiscito), no es ignorado el hecho de que las contiendas electorales son frecuentemente caracterizadas por disturbios del orden público. Yo deseo especialmente dejar constancia de los vejámenes de que han sido víctimas los votantes peruanos y también los simpatizantes con la cauda peruana y lo penoso que deben haber sido los sufrimientos de esas víctimas indefensas; no son solamente estos vejámenes en sí los que han construido, en mi opinión, la fase más seria del ininterrumpido curso de violencia, opresión, persecución y parcialidad del que ha sido teatro este territorio durante el último año (Yepes 1999: 94).

Ante este escenario, cabe generarse la siguiente interrogante, ¿existió en el concierto internacional algún organismo político o judicial al cual pudiesen apelar los ciudadanos peruanos ante las violaciones sistemáticas de sus derechos humanos? Para infortunio de los peruanos y simpatizantes de la causa peruana, no hubo instancias legales o políticas que acogieran sus denuncias, pues la Sociedad de las Naciones estaba iniciando su instalación y las funciones del garante del arbitraje (Estados Unidos), no contemplaron el ejercicio de Estado Policial en el conflicto.

En este contexto, es necesario precisar que las actuales normas y tratados internacionales establecen que el traslado forzoso de población ó deportaciones implicaron una evidente ventaja política y militar a uno de los actores involucrados en los conflictos nacionales ó guerras civiles, constituyendo una “grave transgresión del derecho internacional humanitario, del derecho penal internacional” (CVR 2003: 632). Asimismo, el informe cita lo siguiente:

Artículo 7°, numeral 1, literal d), del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional define la deportación o traslado forzoso de población como un crimen de lesa humanidad, si se comete como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y si el autor tiene conocimiento de dicho ataque (CVR 2003: 632).

Si bien, para la época los tratados y convenciones que resguardaban los derechos humanos eran inexistentes o aparecían tímidamente en el concierto internacional, Chile no considero estos avances, violando sistemáticamente los derechos esenciales de la población local. Ello, a pesar de la creación del Pacto de la Sociedad de las Naciones en 1920, la que en su artículo n° 22, incisos 1 y 5, estableció primeramente que los Estados debían promover “el bienestar y desarrollo de los pueblos”, siendo esta una misión sagrada de civilización. Además, señaló que los Estados debían ejercer la “prohibición de abusos tales como la trata de esclavos, el tráfico de armas y de alcohol, garanticen la libertad de conciencia y de religión sin otras limitaciones que las que puede imponer el mantenimiento del orden público y de las buenas costumbres” (UPV-EHU 2005: 9-10)⁵⁵⁰. Igualmente, otras prohibiciones del pacto obligaban a las naciones en conflicto territorial a no poseer fortificaciones, bases militares o de otorgar “instrucción militar a los indígenas” para otros fines que no fueran de policía o defensa del territorio. El artículo n° 23, letra b), se señaló que los Estados “se comprometen a asegurar un tratamiento equitativo a las poblaciones indígenas en los territorios sometidos a su administración” y en su letra e):

Los Estados adoptarán las disposiciones necesarias para asegurar la garantía y el mantenimiento de la libertad de las comunicaciones y del tránsito, así como un tratamiento equitativo del comercio de todos los miembros de la sociedad (UPV-EHU 2005: 10).

Tal como hemos mencionado anteriormente, el gobierno chileno, no acogió ninguna de estas recomendaciones no solo por el hecho de corresponder al concierto europeo de posguerra, sino porque implicaba reconocer cierta jurisprudencia a la Sociedad de las Naciones en el conflicto por las provincia de Tacna y Arica, tal como había ocurrido en los casos de Alsacia –Lorena, Alta Silesia, Palestina ó Polonia⁵⁵¹. Además, teniendo en

⁵⁵⁰ UPV-EHU. 2005. Estudios Internacionales/Nazioarteko Ikasketen. Ed. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea.

⁵⁵¹ En diciembre de 1920, unad una delegación de Tacneños y ariqueños, elevaron una queja ante la Sociedad de las Naciones en el documento titulado “*Sociéte des Nations La Question*”

cuenta que el Perú fue un miembros originario de la Sociedad de las Naciones y signatario del tratado de paz, teniendo Chile solo la calidad de Estado invitado, por lo cual, las implicancias políticas podían ser adversas en el tiempo para Chile. Esta situación quedo en evidencia con la presentación de un memorial de los tacneños y ariqueños ante el Secretario General de la Sociedad de las Naciones⁵⁵².

En conclusión, la existencia del Pacto de la Sociedad de las Naciones ni la posterior creación de la Corte Permanente de Justicia Internacional (CPJI) en el año 1921, impidieron que las deportaciones y la violencia generalizada en contra de la población civil se detuvieran ó amainara. En este contexto, una comparación o aplicación de las actuales normativas de protección de los derechos humanos como el “Estatuto de Roma”, solo nos sirven para medir y dimensionar la gravedad de las violaciones de los derechos humanos y su impacto en la población indígena de las provincias de Tacna y Arica⁵⁵³.

No obstante lo antes expuesto, debemos señalar una última interrogante sobre este segundo punto de discusión, ¿Qué significados han elaborado los socoromeños a partir de estas experiencias traumáticas? Una respuesta a esta interrogante, requiere primeramente la contextualización de la violencia; la asignación de significantes a las experiencias traumáticas, tanto en la degradación de la humanidad, como en sus respuestas valóricas y resilencias.

du Pacifique Leerte ádrese par la delegation du Perou. Le 14 Decembre 1920. À Monsieur le Secrétaire Général de la Societe des Nations”. Imprimiere La Sirene S.A., Geneve.

⁵⁵² La délégation du Pérou affirme et elle en fera la démonstration en temps opportun:

- a) Que le Chili s’est toujours refusé à exécuter le ttraité d’Ancon;
- b) Que, depuis 1894, il occupe les provinces péruviennes de Tacna et d’Arica sans aucun titre juridique;
- c) Que les mesures de violence qu’il a appliquées dans ces provinces ont rendí imposible l’exécution du plébiscite;
- d) Que cette politique est la source de troubles constants qui menacent la paix du continent américain (Barreto, Romero & Garcia 1920: 8).

⁵⁵³ El informe de la CVR (2003), preciso que “el Artículo 8º, num. 2, lit. e, rom. viii, del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, el desplazamiento de civiles constituye un crimen de guerra en un conflicto armado no internacional, a no ser que se haya ordenado por la seguridad de los civiles o por razones militares imperativas”(CVR 2003: 633).

Respecto a los significados de la contextualización de la violencia, Sofía Venturoli (2009), nos menciona que los efectos de la violencia son devastadores en las áreas directamente involucradas y sus consecuencias implican “violaciones continuas de los derechos humanos individuales y colectivos, sino también la destrucción de infraestructuras, desarticulación del tejido social y económico” (Venturoli 2009: 47)⁵⁵⁴. Además, de la pérdida de los capitales económicos, la desintegración de los vínculos familiares y comunitarios, los daños a la identidad personal entre otros. Es por ello, que los efectos de la violencia plebiscitaria y el conflicto interno del Perú que estudio Venturoli⁵⁵⁵, poseen similitudes en sus procesos, memorias y consecuencias, pues la intimidación y la agresión son la fuente de partida del terror, la cual provino desde los agentes del Estado y desde grupos armados al servicio del gobierno chileno.

La deportación forzada de la población masculina ó de sus familias genero “el rompimiento con los elementos físicos, lugares del paisaje, que, sacralizados, asumen la función de intermediarios en la celebración y reformulación del pasado, y se vuelven vehículos de identidad (Venturoli 2009: 48). Así, el abandono del territorio provoco rupturas en la continuidad de la cultura e identidad de los sujetos afectados por la violencia plebiscitaria. La imposibilidad de generar respuestas eficaces desde las comunidades y la incapacidad de la Comisión Plebiscitaria en detener el “estado de terrorismo” (Dennis 1926; Dietrick 1926; Portocarrero 1926; Griva & Cubillas 1926; Palacios 1973; Tudela 1992; Yepes 1999; Choque 2001; González 2004; Díaz 2006). Esto nos llevan a sugerir que los sujetos y las familias afectadas por la violencia debieron asumir sus efectos de manera colectiva e individual, donde los resultados obvios fueron las rupturas familiares y parentales, además de los consecuentes conflictos y desconfianzas entre los integrantes del tejido social. También, es evidente que las víctimas de la violencia se vieron afectados por la pérdida parcial o total de sus medios de subsistencia.

⁵⁵⁴ En Venturoli, S. 2009. Huir de la violencia y construir. Mujeres y desplazamientos por violencia política en Perú. *Rivista telemática di studi sulla memoria femminile*, n° 11: 46-63.

⁵⁵⁵ Ver Reynaga Farfan (1995), Coral (1996), Del Pino (2001), CVR (2003) y Venturoli (2009), entre otros.

En los capítulos previos hemos mencionado que la violencia es una acción o el manifiesto que aniquila la vida de una persona ó de un grupo de personas, siendo además una imposición de daños físicos a personas u objetos (Gil –Verona et al. 2002)⁵⁵⁶, en tales consecuencias los sujetos o comunidades que se ven enfrentadas a estos actos sufren de la impregnación de diversos traumas que afectan su vida cotidiana y salud mental, situación que se expreso preferentemente en las zonas rurales de Tacna y Arica⁵⁵⁷. Las experiencias traumáticas surgen a partir de vivencias o situaciones que amenazan la seguridad física de los sujetos como también de las deportaciones, víctimas de cuasidelitos de homicidios, testigos presenciales de muertes o torturas y perdidas de parientes en hechos de violencia, entre otros. En la misma lógica, K. Theidon, considero que los traumas se generan por sucesos “fuera de la gama de experiencias humanas normales y cotidianas” (Theidon 2004: 41). Así, las víctimas reviven involuntariamente los aspectos del suceso traumático de un modo muy vívido y perturbador (Jenkins 1991; Young 1995; Summerfield 2002; Theidon 2004; NHS 2005). Además, las víctimas actúan o se sienten como si el hecho estuviese ocurriendo de nuevo; pesadillas e imágenes perturbadoras intrusivas y repetitivas, u otras impresiones sensoriales del suceso⁵⁵⁸.

Es evidente que los socorromeños durante y después de la violencia intentaron generar ciertas respuestas a los traumas que los afectaron, no obstante dichos intentos debieron ser complejos, pues la impregnación de las huellas mnémicas y el propio paisaje, generaron permanentes memoraciones de los traumas. Si bien, a menudo las víctimas intentan a menudo expulsar los recuerdos del suceso fuera de su mente, evitando pensar o hablar con detalle

⁵⁵⁶ En “Psicobiología de las conductas agresivas”. *Anales de psicología*. vol. 18, nº 2: 293-303.

⁵⁵⁷ Las expresiones de la violencia son variadas, siendo la violencia directa o personal, aquella que genera efectos duraderos en los sujetos o grupos humanos igualmente definidos.

⁵⁵⁸ Las víctimas de los traumas también experimentan síntomas de hiperactivación, incluyendo hipervigilancia hacia la amenaza, respuestas exageradas de sobresalto, irritabilidad problemas de concentración y de sueño. También se describen síntomas de insensibilidad emocional. Éstos incluyen falta de capacidad para vivir sentimientos, sentirse separados de los otros, rendirse ante actividades antes significativas, y amnesia para partes importantes del suceso. En National Institute for Clinical Excellence. 2005. *Trastorno de Estrés Postraumático (TEPT)*. London.

acerca de ello, pero los cuadros depresivos y el propio consumo de alcohol, pudieron activar dichos recuerdos, generando dramatizaciones y performance que más tarde se convirtieron en memorias colectivas. Por otra, parte la generación de ciertas significantes en el inconsciente de los individuos, permiten que los acontecimientos se impregnen en los cuerpos de las víctimas con efectos duraderos en el tiempo.

Los mecanismos de evasión de las víctimas de violencia plebiscitaria, radican esencialmente en la “disociación” de los hechos, pues los recuerdos tienden a volverse confusos, borrosos y aislados. Y a medida que pasa el tiempo, la disociación se convierte en una forma de manejar la situación para que no sea tan “dolorosa y abrumadora” (Bentolila 2002: 88). También, la disociación les permite a las víctimas, la generación de la despersonalización, reacciones de fuga o aislamiento y la generación de ciertas amnesias autoinducida para evadir los recuerdos. En posición a las amnesias del trauma, Porter y Birt (2001) sostienen que las agresiones sexuales o físicas tienden a recordarse con mayor frecuencia que otras memorias autobiográficas, y en los pocos casos en los que encuentran que este tipo de sucesos se han olvidado se debe más a un intento deliberado de no recordar que a una memoria reprimida o disociada.

Es por ello, que es posible notar en las narrativas de nuestros entrevistados, que sus relatos están estructurados en dos partes, la primera expresa la crudeza de la violencia y la segunda parte, se evidencian despersonalizaciones y fugas heroicas de las víctimas, que además ridiculizan a los victimarios. Esta última manifestación, está íntimamente ligada a la evasión de los hechos, pues la víctima busca como haber evitado o impedido su propia victimización ó la generación de venganza imaginada. También, es evidente que no todos los traumas poseen su origen en el tiempo plebiscitario, sino que hay una permanente superposición de diversas experiencias traumáticas⁵⁵⁹.

⁵⁵⁹ Las memorias traumáticas se recuerdan mejor que las memorias normales, más vívida y coherentemente (Yuille y Cutshall 1986; Terr 1983; Wagenaar y Groeneweg 1990).

Las memorias traumáticas que se expresan como memorias vividas, son aquellas en donde es posible evidenciar ciertos aspectos de la violencia, que es presentada en narrativas altamente dramatizadas pues se hace énfasis en frases como “se inscribieron como peruanos”, “en la plenitud de la juventud” y “arreaban todo”. Esto, no solo nos permite comprobar las filiaciones nacionales y las consecuencias de apoyar la causa peruana, sino además, adentrarnos en los juicios de valor que los socoromeños asignan a las víctimas, pues estos son jóvenes y laboriosos. Asimismo, identifican o nos llevan a considerar que las persecuciones y deportaciones eran actos muy arbitrarios pues este no hacía distinción entre los socoromeños ni consideraba elementos como la edad ó el género, más aun se releva el rol de la mujer “valiente” de Socoroma que acompañó al marido a la pampa ó sufrió la ausencia del esposo.

También, es posible notar que ciertos relatos buscan relevar las cualidades morales y personales de los socoromeños, pues estos no solo son víctimas de los carabineros ó de los propios vecinos que están al servicio del Estado. Esta situación, busca reinterpretar o deconstruir las memorias traumáticas, intentando con ello, el alejamiento del dolor y sus epistemologías, que se fortalecen en las inseguridades de la noche, las huidas en el desierto, las agresiones físicas ó la muerte de los plebiscitarios. Situación similar se expresa en el trasvasije de las memorias traumáticas a la generaciones posteriores, pues se tienden a omitir ciertos pasajes de la violencia generando ciertas contradicciones ó magnificaciones en las memorias, como lo es el triunfalismo de los socoromeños ante el intento de limpieza étnica generado por presidente Arturo Alessandri ó la sobrevivencia humana en la naturaleza hostil de los desiertos y montañas.

3.3. “Me dio pena”: Huellas de experiencias traumáticas y depresión.

El ambiente de violencia y deshumanización de las comunidades andinas en el tiempo plebiscitario se expresó con rigurosidad a partir del laudo arbitral, teniendo como hemos colaterales la pobreza de las familias indígenas y el deterioro de su calidad de vida, además de la desvalorización de la vida, tanto por el aumento de los traumas personales y sociales ante la violencia, situación que se vio agravada con la división de las comunidades debido a la emergencia ideológica antagónica entre “peruanos” y “chalenos”.

Kimberly Theidon (2004), en sus estudios de la violencia política y PTSD en el Perú sostiene que las víctimas de los conflictos armados desarrollan una serie de epistemologías corporales, que llamo “males de campo”⁵⁶⁰. Estos males se definen y agrupan en “trastornos de relaciones sociales y a la confusión espiritual y moral que se caracterizan en una sociedad de posguerra” (Theidon 2004: 58). Una expresión de estos males son las penas y temores que sienten los campesinos en ciertos paisajes reales o imaginados de su vida cotidiana, que son motivadas por la impresión de los traumas existentes en los individuos (Figura N° 65).

Desde una perspectiva clínica, la existencia de trastornos y traumas vividos en tiempos de violencia pueden ocasionar daños neuronales, afectando así el funcionamiento del hipocampo, área de donde dependen la funcionalidad de la memoria episódica y declarativa. Su alteración genera “filtraciones emocionales” (Guala 2002: 73), amplificando y prolongando así la depresión entre los sujetos, que además pueden terminar con una disminución de su memoria emocional. La depresión, recoge la presencia de síntomas afectivos como los sentimientos ó emociones: tristeza patológica, decaimiento,

⁵⁶⁰ Martin-Baró (1983), sostiene que los efectos de los conflictos armados, buscan la destrucción de un enemigo real o imaginario, donde la violencia se convierte en un hábito y una respuesta privilegiada. Está bien comprobado que la utilización de la violencia no es atribuible tanto a pulsiones destructivas o a personalidades psicopáticas cuanto a su valor instrumental en una determinada situación para la consecución de lo que se pretende (Sabini, 1978; Martín-Baró 1980).

irritabilidad, sensación subjetiva de malestar e impotencia frente a las exigencias de la vida⁵⁶¹. Otros síntomas clínicos que pueden afectar severamente el comportamiento de los sujetos tiene que ver con las alteraciones en las amígdalas, la que puede generar reacciones intensas de miedo, como así también la extinción de la respuesta del miedo frente a un estímulo. Es por ello, que las víctimas de la violencia no solo desarrollan PTSD y depresiones que se manifiestan en intensas reacciones de miedo y un estado de hiperalerta con expresión de miedo no reductible aún con la explicación consciente de la no-peligrosidad del estímulo (Katon & Shullberg 1992; Campbell et al. 1993; Kennedy et al. 2001; Bahamonde 2006; Salas-Menotti 2008).

Ignacio Martín-Baró (1984) a partir de sus estudios de la salud mental de los campesinos salvadoreños víctimas de la guerra civil, señaló que los efectos de la violencia se expresan luego con delirios paranoicos y cambios de estados de ánimos frecuentes, pues los comportamientos de hiperdesconfianza y alerta se pasaban a trastornos depresivos. Asimismo, los sentimientos o emociones depresivas se expresan de manera recurrente en los sujetos, que tienen a vivirlas en espacios privados y si bien, el propio paisaje es un instigador que preserva la memoria de los traumas, es el mismo quien permite su evasión y disociación al enfrentar a los individuos a extensas jornadas laborales.

El trabajo de campo en Socoroma hace posible identificar dos manifestaciones asociadas a las experiencias traumáticas y cuadros depresivos, que han sido motivadas por hechos de violencia y que perviven en las memorias colectivas. La manifestación de estos “males de campo” ó “penas”, serán abordadas desde dos perspectivas, antiguas penas asociadas a pérdidas de seres queridos y penas asociadas al recuerdo de privaciones antiguas y contemporáneas. Es por ello, que las memorias de las penas y tristezas que se identificaron en Socoroma, están asociadas a las pérdidas de familiares por efecto de la violencia directa, la huida o desaparición de los seres

⁵⁶¹ Otros efectos de los daños neuronales del hipocampo, son la disminución de la working memory e hipervigilancia. Muy frecuentemente los sujetos diagnosticados con PTSD presentan esta cadena sintomática (Guala 2002).

queridos y las enfermedades que acabaron con un número indeterminado de vecinos del pueblo.



Figura N° 65: Mazorqueros de Putre dando muerte a Socoromeño.

3.3.1. “Tantas familias pasaron calamidades”

Las víctimas de la violencia generaron una serie de disociaciones, que se expresan en sus narrativas, no obstante esta estrategia de evasión se ve superada por la persistencia de las memorias traumáticas, que contribuyeron en los afloramientos de los cuadros depresivos y “males de campos”, que son transmitidos a otros individuos del núcleo familiar a modo de “memorias tóxicas” (Theidon 2004: 77). Si bien, no hemos evidenciado ni realizado una correlación de madres con PTSD e hijos con problemas físicos o mentales, aunque hasta inicios de la década de 1990 en Socoroma habían unos 5 personas de avanzada edad que habían nacido con dolencias como deficiencias auditivas, epilepsia y ceguera, lo cual tal vez podría indicar la existencia de los hallazgos de Kimberly Theidon.

La existencia de las “penas” en las memorias colectivas de los socoromeños, se expresan en sus narrativas dramatizadas que tienden a generar ciertas epistemologías corporales como el sobrecogimiento, sensación de frío y temores agudos, mientras da cuenta de las historias del “tiempo plebiscitario”. En este contexto, la expresión “así fue eso del plebiscito como tantas familias pasaron calamidades”, sintetiza un periodo de tiempo sumido en la violencia y penas de los socoromeños, que afectaron tanto “peruanos” como “chalenos”. Teniendo en consideración, que este conflicto por Tacna y Arica, fue bastante temprano y el desarrollo de la psicología como la superación de traumas, estaban dando sus primeros pasos en Europa después de la gran guerra fue imposible abordar los conflictos emocionales y mentales de las agresiones físicas, emocionales y de la propia pérdida de los seres queridos. Por lo cual la prevalencia de las memorias tóxicas y traumáticas se extendieron a los diversos estratos sociales en distintas medidas hasta generar una suerte de memoria colectiva oficial. Este tipo de deconstrucción de la memoria pudo influir en la apropiación de estas memorias entre los descendientes de los “chalenos”, que buscaron consiente e inconscientemente alejarse de sus memorias familiares y apropiarse de la memoria colectiva y reproducirla como propia ocho décadas después de desapariciones, expulsiones, muertes y violaciones.

Las expresiones que aluden a las calamidades y penas, que afectaron indistintamente a “peruanos” y “chalenos”, se hallan en las narrativas que aluden a la muerte violenta y dramática de aquellos socoromeños que violentaron a sus adversarios ideológicos en las décadas precedentes. Es por ello, que el recuerdo de las muertes de los antiguos agresores se realiza con sentimientos de desesperanza, pues estos “también murieron una lástima, podridos se murieron ellos, pagaron también”. De igual forma, el sufrimiento de las mujeres que acudían en auxilio de sus maridos en las frías noches en los dominios del espacio del Manqha pacha, indujeron a temores y miedos escalofriantes, no solo por la peligrosidad de la sociedad extra – humana, sino además por los ´persecuciones despiadadas de los mazorqueros y carabineros

que no dudaban en emboscar a las mujeres para someterlas a todo tipo de agresiones.

El recuerdo de “las mujeres llorando”, tiende a dominar los relatos dramatizados que inducen en los entrevistados a emitir sentimientos de tristezas y decaimiento moral, ello principalmente a que estas experiencias fueron vividas por sus madres o tías en primer grado. Se debe precisar que este tipo de memorias traumáticas y cuadros depresivos entre los entrevistados se reafirmaron en Socoroma en el 1949, año en el cual entro en vigor la ley de defensa de la democracia ó “ley maldita”, hecho que motivo que los simpatizantes del partido comunista y otras fuerzas de izquierda fueron apresados y enviados al campo de prisioneros políticos del puerto de Pisagua, ubicado en las costas de la pampa salitrera. Otro evento, que pudo influenciar también en la conservación de estas memorias, fue el propio el golpe de Estado de 1973, que se llevo algunos socoromeños partidarios del presidente Salvador Allende. De lo expuesto, podemos deducir que los Socoromeños desde la guerra del Pacifico en adelante, tuvieron diversos periodo de violencia que marcaron sus forma de vida, como también genero reacciones de insensibilidad emocional y actitudes deshumanizantes.

La reactivación de los estigmas y memorias traumáticas, se deben al fuerte contenido emocional y traumático de la deportación de los plebiscitarios, pues las memorias insisten la existencia de tiempos de tristeza”, pues no solo la pena de cautiverio y huida están presentes, sino también en hambre, un relato refleja esta aseveración “han pasado una tristeza y hambruna también, dicen, ¡uy!”, agregando además que estas experiencia afectaron a la población joven que mayoritariamente había contraído matrimonio en los años previos a la radicalización de la violencia. Por otra parte, también existen experiencias traumáticas que se originan en la pobreza de los comuneros que no poseen tierras ó que perdieron su acceso a ella debido al conflicto político, tal como se observa en el testimonio:

Serafín Gutiérrez, Félix Vásquez, Daniel Humire y Gumersindo Gutiérrez, eran egoístas. Nosotros, Simeón Catacora, Ignacio Guarachi, Mario Choque y yo, nos hemos casado, entonces teníamos

que pedirle al pueblo que nos de agua para sembrar un pedazo de chacra. Nos hemos presentado al pueblo, que nos acceda a dar una cuarta parte de agua. Pero esos veteranos dijeron:

¡Ah, ellos son jóvenes que se vayan a buscarse trabajo para allá, a las minas de Lluta, en Tierras Blancas hay harto trabajo.
¡Que se vayan para allá!

Nosotros hemos agachado la cabeza nomás. Ellos han muerto, una lástima, porque eran unas personas egoístas, no hay que se egoístas (Alfonso, 86 años).

En consecuencia las memorias traumáticas pueden generarse por diversas experiencias que amenazan la seguridad e integridad de las personas o un colectivo de ellas y en el caso de los campesinos de Socoroma, la imposibilidad de acceder al agua involucra una amenaza directa a la subsistencia. No obstante, el hecho que despierta mayores congojas en el entrevistado, fue el hecho que fueran tratados como allegados o forasteros, siendo que todos ellos poseían un largo historial familiar que los ligaba al pueblo desde a lo menos el siglo XIX.

Una última expresión de memorias y cuadros depresivos se asocia a las experiencias de violencia sexual en contra de las mujeres, la cual tiende a amplificarse y a revivirse a partir de las filtraciones emocionales que sufren las víctimas⁵⁶². En el “tiempo plebiscitario”, la violación sexual de la mujer fue una práctica concebida como intimidatoria, que se practicó de manera frecuente en las subdelegaciones rurales, tal como se expresaron en las denuncias realizadas por Portocarrero (1926), Basadre (1926), Medina (1926) y el Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (1926, 1927)⁵⁶³. Las memorias

⁵⁶² El CVR (2003) considero que la violación sexual desde un punto de vista jurídico es una afrenta al honor de la mujer, de la familia y en ciertos casos de la comunidad, en su acepción contemporánea la noción de violación sexual se ha ampliado. Así, el Tribunal Penal Internacional para Rwanda consideró como crimen de lesa humanidad la violación sexual, entendida como un atentado a la seguridad de la mujer e incluyendo en su definición el concepto del desnudo forzado y la penetración sexual por la fuerza.

⁵⁶³ La prensa, Nueva York, 25 de marzo de 1925” (215-217). United Press.

Washington, marzo 25. La embajada del Perú acaba de hacer público el despacho oficial siguiente recibido de Lima: “Noticias de Locumba informan que soldados chilenos en la Provincia de Parapa[Tarata] se están preparando para incendiar y saquear la ciudad y que han comenzado a aterrorizar a la población. Se han apoderado de las mujeres peruanas, cortándoles después el cabello. Otras denuncias formales de las violaciones sexuales fueron realizadas por Manuel Flores, Rafael Tancara y Daniel Flores el 10 de Abril de 1925, señalando que “comunicamos a V.E. que el terrorismo de carabineros chilenos en Cosapa,

de la violencia sexual en Socoroma, no solo se asociaron al tiempo plebiscitario, si bien en este periodo se produjeron un número considerable de violaciones, estas no se extinguieron con el Tratado de Lima, sino más bien una práctica recurrente de las fuerzas de Carabineros y la rotada la menos hasta mediados de la década de 1960, años en los cuales un número significativos de obreros del sur de Chile, seguía causando el terror entre las mujeres de Socoroma y pueblos vecinos. Los testimonios mencionan de estos hechos:

La rotada, eran choros, cuantas se violaron a las hijas de Juan Quispe, que cagada no hicieron por eso las mujeres tenían miedo ir para allá, acercarse para allá a los campamentos. A la maría la amiga de la Felipa, la violaron hasta decir basta y entre sus corderos se la violaron los chilenos (Andrea, 60 años).

Igualmente, otros testimonios hacen énfasis en la persecución que realizaban las patrullas de Carabineros en las zonas de cultivo de Socoroma, hechos que motivaron las huidas de las mujeres hacia zonas aisladas y desconocidas, para evitar así la consumación de estas violaciones. La violación sexual realizada por agentes del orden ó ciudadanos chilenos, constituyen causantes de PTSD y cuadros depresivos severos en las víctimas, ya que el mismo acto, constituyeron una forma de tortura, además constituye una acto que busca generar miedos en la población por motivaciones políticas y nacionales. Esta situación, posee una similitud y cercanía con el proceso de violencia política en el Perú, pues la CVR considero que las “mujeres que fueron violadas como una forma de intimidación, castigo o represalia. En muchos casos, lo que se buscaba era castigar a aquellos varones que no se plegaban al grupo o que ostentaban cargos públicos” (CVR 2003: 284).

Las experiencias de abusos y violaciones sexuales, sin duda tendieron a amplificar las memorias traumáticas entre las descendientes de los plebiscitarios peruanos, que homologaron sus propias experiencias aterradoras

Cosapilla, Caquena, jurisdicción de Arica, continúan con la mayor violencia y cinismo. Somos víctimas de allanamientos a las casas, violaciones de nuestras mujeres en nuestra presencia, presiones arbitrarias, despojos de dineros, alhajas y animales” (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1926: 89).

con los recuerdos tóxicos, situación que busco la disociar sus propios traumas con hechos del pasado.

3.3.2. “Yo miro si me sale uno aparecido a mi tío”

Los sentimientos de tristeza y penas, también están asociados a las desapariciones voluntarias de los familiares más cercanos, como lo son hermanos y tíos. De igual, se evidenciaron congojas por los recuerdos de las “costumbres” que se abandonaron en el tiempo plebiscitario como prácticas personales y comunitarias. En los capítulos y puntos precedentes hemos expuesto que un número importante de hombres y mujeres fue expulsado de la 4ª Subdelegación ó bien huyeron para salvar su integridad física y psíquica hacia Bolivia y el Perú. Es por ello, que este tipo de penas, lo podemos asociar al duelo que sufren las personas que vivieron y rememoraron duelos por la pérdida o muerte de un ser querido, situación que para nuestro caso se homologan y representan por el desconocimiento e incertidumbre del destino de ser querido.

Las memorias de la familia Mollo Aranda, asociaron a este tipo de dolencias traumáticas la desaparición de Guillermo Mollo Cáceres⁵⁶⁴, hermano de Herminio Mollo, que tras la violencia plebiscitaria se fue a Lima con el auxilio de Luis Bustamante Riveros, quien ejerció funciones administrativas en la Comisión Plebiscitaria peruana y más tarde fue de Presidente de la Corte Superior de Justicia del Perú a fines de la década de 1950. Los recuerdos de la familia Mollo, expresan que Guillermo desapareció a una edad aproximada de 35 años, después de contratarse en un barco noruego en el puerto del Callao, trámite que también tuvo la ayuda de Bustamante Riveros. Sin embargo, el paradero de Mollo es desconocido hasta el día de hoy, motivando una serie de angustias entre sus parientes, que se remiten a una interrogante permanente, ¿Qué le pasaría al tío Guillermo?

⁵⁶⁴ Hijo del matrimonio de Antonio Mollo y Gregoria Cáceres.

La persistencia del recuerdo de la desaparición de Guillermo, adquiere dramatismos narrativos en las memorias familiares, pues al desconocer su paradero, se inicio la búsqueda que fue dirigida por el propio Luis Bustamante, no obstante los resultados fueron negativos con el pasar del tiempo. El único testimonio sobre este pariente desaparecido señaló:

Dicen que lo habían buscado por mar y tierra, no lo encontraron. También, los buscaron a nivel de embajadas, ¡ah!
No sé que le pasaría algo, lo matarían ó se cayó al mar. Tal vez se cambio de apellido ó a lo mejor se caso por ahí con una gringa, ¿que será?, ¿quién sabe? Él era casado y su señora tuvo dos hijos en Lima (Orlando, 80 años).

Las diversas expresiones de congoja que expreso el entrevistado se debieron fundamentalmente a la ausencia y el duelo producido por la desaparición de un tío paterno, que no lleo a conocer y que pudo constituir un modelo de figura paterna ante la extraña muerte de Herminio Mollo Cáceres en 1932. En este caso la existencia un cuadro depresivo es menor en comparación a los hechos de violencia, pero relevantes al momento de configurar la identidad y personalidad de los individuos, cuyos bisabuelos, abuelos y padres han fallecido producto de asesinatos ó muertes súbitas e inexplicables, que se produjeron durante la campaña plebiscitaria. Estos elementos pudieron generar además, en los sujetos ciertas conductas de ansiedad y tristezas, que se van alternando y posesionando de los individuos, que van recreando las memorias y reviviendo las circunstancias de la desaparición. Esta situación, se amplifica por la incertidumbre y las interrogantes propias de la desaparición de deudo, sin dejar de considerar la posible sobrevivencia del pariente, siendo esto, una forma de negación de fines trágicos y de los propios temores de la muerte.

En el caso de Socoroma, estos sentimientos de angustia se repiten con características muy idénticas, pero la diferencia está en el hecho que el prójimo desapareció y no hubo búsqueda extensa como en el caso anterior, tan solo existió el consuelo de la descendencia biológica que también quedo en Lima. Este es el caso de Ernesto Vilca, que desapareció y nunca más volvió a

Socoroma, subsistiendo como recuerdos unas pocas cartas que escribió a sus padres y su hermana menor, doña Rosalía Vilca, para luego desaparecer completamente. Los recuerdos de la familia Vilca, señalaron que Ernesto se fue jovencito a Lima, muy probablemente entre los años 1922 a 1929, estando en Lima envió sus últimas cartas donde informo que había constituido una familia con hijos y luego “se perdió y ya no mando más cartas”. La entrevistada, hija de Doña Rosalía, señaló que sus hermanos mayores intentaron buscar e indagar sobre este tío materno sin éxito. Uno elemento recurrente ante la pérdida y duelo, son los afloramientos persistentes de hallar al ser querido ó mantener la esperanza final del recuento como lo señaló la entrevistada:

Cada vez que voy para Tacna, yo miro si me sale uno parecido, porque el abuelo de nosotros había sido uno alto y robusto. Encontré una foto del papá de mi mamá, así sería mi tío. Mi hermana Elba, guardo esa foto, ¿Dónde estará esa foto, donde habrá quedado? (Jova, 63 años).

Igualmente, la entrevistada sostuvo que aquellos socoromeños que se fueron nunca más volvieron, generando así contradicciones entre la pérdida y la esperanza de encontrar aquellos parientes perdidos. En este mismo contexto, una tercera entrevistada sostuvo que a la muerte del matrimonio de Trinidad Sánchez y Catalina Cali, los hermanos del cónyuge retornaron a Socoroma a liquidar los bienes del difunto, privando a la hija menor sobreviviente de la herencia respectiva. Esto, debido a que su sobrina, no quiso irse con sus tíos a la ciudad, pues ambos hermanos pertenecían al regimiento de caballería asentado en Arica. La entrevistada menciona:

Después han venido a buscar a mi mamá, dice. Mi mamá mucho haya llorado.

¡Yo no voy!, ¡no, no, no!

Mi mamá dijo, por el sol no he querido ir y por eso le han dicho que el guacho no tiene derechos, así sabe ser antes.

¡Usted no tienes derecho, usted eres guacho!, le han dicho. Después, José Mariano Humire, ha venido a ver y les ha dicho:

¿Por qué pues?, ¿Por qué puede ser?, ella tiene derecho por su mamá aunque sea. Después su hermano el menor, pensó. ¡No, el mío voy a dejar a mi hermana, no puede estar sin terrenito sin casita! El otro hermano todo se ha vendido (Inocencia, 92 años).

En este caso las penas están asociadas a los temores de la pobreza y a la amenaza de la subsistencia ante la imposibilidad de contar con tierras de cultivo. También, es evidente que la madre de la entrevistada que por entonces, aun era una adolescente y que prefirió escoger entre un futuro incierto en la ciudad y la seguridad de su entorno cultural inmediato, que era Socoroma. Hemos mencionado en los puntos previos que la amenaza de la pobreza constituye causal de traumas y PTSD, que en el caso de familias campesinas empobrecidas se amplifica, pues tanto en Socoroma como en el resto de los pueblos las diferencias sociales y la tenencia de tierras marcaron límites definidos de la estructura social, donde los “forasteros” y los comuneros empobrecidos, constituyeron el sector más desprotegido y explotado, situación que se mantuvo al menos hasta la década de 1970. Ello, lo pudimos comprobar con la entrevista al hijo de 63 años de nuestra entrevistada principal, quien aseguro que los viejos antiguos, eran abusivos con los pobres, pues cuando niño debió pastear para Daniel Humire seis meses consecutivos para poder recibir en pago un sombrero de paño plomo, que más tarde le fue quitado por Humire, por no traer en un día de lluvia leña desde los cerros, generando en el entrevistado, mientras narraba su experiencia un llanto profuso y dolido, a pesar que habían transcurrido 50 años desde aquel acto de intimidación y humillación. Al parecer, el consumo de una mínima cantidad de alcohol genero la liberación de aquellos recuerdos dolorosos, que han atormentado a nuestro entrevistado por décadas, situación que se origina por el permanente temor a la pobreza del pasado, pero también ante las memorias de abusos y explotación infantil.

Los efectos directos de la violencia plebiscitaria, no solo están asociados a las intimidaciones o agresiones físicas en contra de los ciudadanos peruanos, sino además a las experiencias privativas y empobrecimientos que vivieron aquellas familias que se resistieron a la expulsión y que prefirieron quedarse en sus pueblos de origen, pasando de una situación de privilegio económico y político a posiciones modestas y humildes. Este es el caso, de las hermanas de Herminio Mollo Cáceres, que en la década de 1970, vivían en

condiciones muy modestas, situación que fue observada por nuestro entrevistado en una visita que realizó a Putre en aquella década:

Voy a Putre le dije a mi esposa, visitare unos parientes que tengo, unas tías y tíos. A ver si me traigo un cordero, todavía digo así. Llego a Putre y la verdad es que me dio una pena y cólera, porque mis tías tendrían por lo menos unos 65 ó 70 años de edad. Eran dos señoras ancianas con sus vestidos hasta abajo con botas y sus trenzas. Les dije: ¡Chuta!, Y usted tía vive acá ¿cómo sobreviven?
¡Si aquí, nos cocinamos, el Camayoq nos trae un cordero a la semana de allá, no sé, hay que andar como 24 horas (Orlando, 80 años).

Los últimos dos testimonios están asociados a los recuerdos sobre el “tío”, que hereda parte de su herencia a la sobrina que prefirió quedarse en Socoroma, intentando así asegurar al menos su sobrevivencia. En este contexto, la memoria familiar le asigna a este pariente la responsabilidad de su propia existencia, pues de no ser este acto de misericordia o piedad, lo más probable era la muerte segura de la huérfana, dada las condiciones de inseguridad e desprotección que se vivía en aquella época. Es por ello, que la “pena”, está motivada por la ausencia del reencuentro, del perdón y el agradecimiento al “salvador”, Emeterio Sánchez. Y en el segundo caso, se evidencia motivaciones contrapuestas a la primera, pues si bien, las hermanas Mollo Cáceres, conservaron una importante superficie de tierra, vivían en un estado de abandono y pobreza, que se motivó por las consecuencias de la violencia política como por la emigración de sus descendencia fuera de Putre y las usurpaciones a sus propiedades que realizaron familias forasteras. Esta situación, generó las “penas” del entrevistado, que volvió a Putre después de 40 años de ausencia, pues desde la memoria de su infancia, los Mollo, eran familia más afortunada y próspera del pueblo, por lo cual el impacto de la realidad de la década de 1970 debió constituir una experiencia traumática.

Finalmente, mencionar que la población deportada o expulsada de la sierra de Arica, en la medida que pudo se reagrupó y formó sus propias comunidades imaginadas (Anderson 1993), así los tarapaqueños se agruparon en el Callao y formaron el barrio Tarapacá, “imaginándose una región que ya

no existe en el territorio que abandonaron un día, pero en cambio han construido una comunidad que es real, posee identidad y organización” (González 2002: 68). Situación, que P. Chatterjee (2007), considero como un reflejo de la existencia de identidades que trascienden los territorios y los nacionalismos que se construyen en las utopías occidentales y en la mente de B.Anderson⁵⁶⁵. No obstante, no deseamos adentrarnos en la controversia de B. Anderson y P. Chatterjee, sin embargo, ambos elementos de discusión, nos llevan a señalar que los putreños, tarapaqueños y socoromeños, recrearon sus propias identidades locales, siendo esta la que paso a convertirse en el símbolo de su identificación territorial y cultural (Figura N° 66). Así, los putreños y socoromeños se instalaron masivamente en el sector de Magollo en Tacna ó formaron círculos de residentes en la ciudad de La Paz⁵⁶⁶. Asimismo, en la década de 1960, formaron una serie de organizaciones sociales y culturales en la ciudad de Arica⁵⁶⁷. Sin embargo, estas construcciones y asociaciones mentales, se vieron afectadas por los recuerdos de sus pueblos de origen y sentimientos de ansiedad y soledad ante la imposibilidad de poder revivir las mismas experiencias sociales y culturales:

El tío de la María Clara Maldonado Ochoa, nos contó que nació en Putre y me pidió el tema “la putreñita” y se puso a llorar de tristeza, esa había sido la música de su niñez. El contaba que estaba muy niño cuando se fue a vivir a La Paz, ahora esta viejito y vivía en una casona grande. El me dijo que las canciones que se tocan en Socoroma, eran llevadas por las bandas de bronce de Guachalla y que los carnavales tenían un origen Arequipeño (Regulo, 62 años).

⁵⁶⁵ Un ejemplo contemporáneo de estas dinámicas socioculturales la ofrece el informe de la CVR, en el capítulo del “violación de los derechos colectivos”, pues nos informa que los Asháninka, fueron formando comunidades de refugio para las víctimas de Sendero Luminoso (PCP - SL), pues estos “estos lugares, los miembros de las antiguas comunidades se reagrupaban, formando barrios o pequeñas comunidades” (CVR 2003:707).

⁵⁶⁶ Diario *La República*, Martes 12 de mayo de 1925, Cablegramas, p. 5.

Sociedad Regional Tacna, Arica y Tarapacá.

De orden del señor Presidente de la institución, se cita a todos los tacneños y ariqueños a la Junta Extraordinaria que tendrá lugar en el local de costumbre, el viernes 15 del presente a horas 8 y 30 p.m. Firma el Secretario

La Paz, 12 de Mayo de 1925.

⁵⁶⁷ Choque, C. 2009. Divergencias y antagonismos del movimiento social indígena en la Región de Arica y Parinacota (1965-1985). *Rivista Confluenze* Vol.1 N° 2: 267-289.

Estas sintomatologías también se reprodujeron en aquellos niños y adolescentes de Socoroma y demás pueblos de la sierra que inmigraron a las ciudades ó valles entre la década de 1950 a 1960 en busca de trabajos asalariados como por la necesidad de acceder a mayores recursos productivos⁵⁶⁸. Los síntomas por lo general estuvieron rodeados por angustias prolongadas ante la persistencia de las memorias del paisaje y las prácticas culturales cotidianas, que se contradecían al estrés de la vida urbana. Lo interesante, de estas experiencias y sentimientos de desarraigo con el territorio, es que llevo a que parte importante de la población inmigrante tuviera la obligación peregrinar a sus pueblos de origen en determinados ciclos festivos y rituales, con la finalidad de reafirmar así su posición y rol en la comunidad. Además, este tipo de acciones permitió la deconstrucción de la identidad local de manera permanente, lo cual implico procesos adaptativos consensuados entre la colectividad, situación que los deportados por la acción de la violencia, no pueden desarrollar, tanto por los efectos del “cambio cultural”, como por las circunstancias políticas, así parte importante de los emigrados a Bolivia o el Perú, no retorno a sus pueblos de origen.

En este punto, coincidimos plenamente con el diagnostico de la CVR, pues el desplazamiento o deportaciones son un proceso compulsivo y doloroso, que genero experiencias traumáticas, tanto por la necesidad de sobrevivir como por las ausencia de satisfacción de las necesidades espirituales y culturales, que no se encontraron en sus nuevas residencias definitivas. Ante, la imposibilidad de generar visitas periódicas ó aisladas, las respuestas fueron un apego a las memorias de infancia y las evocaciones de un tiempo lejano.

En otros casos la convivencia con la pena fue lograda con mediante la “embriaguez”, pues solo así, se podía afrontar los temores, miedos y tristezas, pues para algunos entrevistados “el vino le hace apagar la pena” ó permite

⁵⁶⁸ En el caso del Perú de la década del 1980, a la escasez de tierras de cultivo, la concentración de la propiedad, el predominio de tierras de secano, la presión demográfica sobre la tierra, la falta de apoyo técnico y crediticio, se le sumo la violencia política (CVR 2003; INEI 1995).

“olvidar las penas”, situación que fue evidenciada también por K. Theidon, pues señaló que “emborracharse fue una forma de anesthesiarse frente al terror durante la guerra, y sirve ahora como medio para buscar el olvido” (Theidon 2004: 99). Uno de nuestros entrevistado nos presenta un ejemplo grafico de los hallazgos de K. Theidon:

Antes cuando yo he pasado cuatro años de la Virgen del Rosario, tomaba poquito nomás, nada más, después que murió mi mujer, mi mamá y después mi hija de pena aprendí a tomar más. Entonces, el vino le hace apagar la pena, eso es lo que paso (Mario, 87 años).



Figura N° 66: Comité Plebiscitario Chileno en Socoroma.

Finalmente, mencionar que otras expresiones de penas y cuadros depresivos, son generadas por los adultos mayores, que expresan ciertos fallos mnésicos, ansiedades e irritabilidad, esto principalmente cuando son trasladados a la ciudad en contra de su voluntad para mayores cuidados, si bien este tipo de dolencias deficitarias son catalogas como una “pseudodemencia depresiva” que es normal en los ancianos, esta parece aumentar más en aquellos ancianos que provienen de las zonas rurales, pues

estos realizaron evocaciones, suplicas y llantos prolongados por el entorno cultural y el paisaje que debieron abandonar, por lo cual no es extraño que vecinos antiguos de Socoroma, estén viajando y caminando imaginariamente en los cerros y quebradas del pueblo y en los momentos de lucidez expresen sus tristezas y penas basadas en el sentimiento de desarraigo. Este apego a ciertas memorias de la infancia y juventud, se deben fundamentalmente a que las huellas mnémicas que se imprimieron en los sujetos fueron significativas, tanto en sus expresiones positivas y negativas, jugando el paisaje un rol primordial para la comprensión del mundo, la realidad y la propia estabilidad psicológica de los individuos.



CAPITULO VIII

“SER SOCOROMEÑO”: CONTINUIDADES VALORICAS, EL ROL DE LA MUJER Y LA IDENTIDAD CONTEMPORANEA DE LOS SOCOROMEÑOS



El presente capítulo tiene por propósito responder las interrogantes secundarias de nuestra investigación, las cuales están orientadas a la identificación de valores culturales y el mundo simbólico en las memorias colectivas; la comprensión del rol de la mujer en la sociedad socoromeña y; conocer el tipo de identidades que se construyen entre los habitantes de Socoroma en la actualidad. Sin embargo, advertimos que el capítulo en mención no es extenso, dado que nuestras indagaciones se han centrado en las interrogantes principales fueron expuestas en los capítulos tres, cuatro, cinco, seis y siete, adquiriendo estas interrogantes secundarias una función suplementaria, ya que nuestro objetivo general de investigación ha sido la comprensión del uso de la memoria y la conformación de la identidad cultural y nacional que se aplicó desde la instauración de la Chilenización en las provincias de Tacna y Arica.

Las investigaciones asociadas a los sistemas valóricos de comunidades andinas para las regiones fronterizas de Perú, Chile y Bolivia, sus creencias y mundo simbólico han sido ampliamente trabajadas por Louis Girault (1988), Marcelo Fernández (2000), Xavier Albo (1992, 1997), Esteban Ticona (1997) y Jean Van Kessel (1999, 2000, 2003 y 2004). Respecto los trabajos asociados a la mujer podemos citar a Xavier Albó- et al. (1995), Andrés Espinoza (1998), Gavilan (2002). De igual forma existe una copiosa literatura sobre las deconstrucciones de la identidad entre las comunidades aimaras del norte de Chile, siendo los más significativos los trabajos de Victoria Castro (1987) Héctor González (1997b), Jean Van Kessel (2001, 2003), Sergio González (2002), Hans Gundermann (1998a, 2000, 2004b, 2005a y 2009), Ximena Zapata (2007), Carlos Mondaca (2008) y José Luis Martínez (2009).

El principal problema que hemos evidenciado para este capítulo son los silencios etnográficos que se han producido en la última década en temas de mundo simbólico y valórico, situación que nos puede llevar por senderos erróneos, tanto por la posibilidad de generalización de los conceptos como por los eventuales errores en el tratamiento de los datos, pues el capítulo sigue

poseyendo como elemento fundamental la existencia de la memoria y las articulaciones que esta produce entre las comunidades andinas. Por otro lado, el tema del rol de la mujer en las memorias de los socoromeños, poseen dinámicas y contextos contradictorios en relación a las perspectivas de género, motivando nuevos conflictos y desencuentros que se expresan en los recuerdos. En el último caso, es evidente que el principal problema a mencionar tiene que ver con las múltiples influencias que afectan Socoroma, ya sean expresiones que nacen a partir de las coyunturas sociales, culturales y políticas que han enfrentado cada grupo etario, hecho que no permite a simple vista identificar una identidad definida que pueda ser aplicada a la totalidad de los habitantes y descendientes de antiguos socoromeños.

En este contexto, nuestras hipótesis de trabajo para el capítulo ocho están directamente asociadas a nuestras interrogantes, siendo entonces nuestros supuestos los siguientes: a) La población indígena de Socoroma concibió y desarrolló sus relaciones sociales, culturales y religiosas a partir de la concepción de interdependencia armónica entre la sociedad humana y las fuerzas antinómicas, en tal consecuencia también, se vio afectado por las contradicciones valóricas y temores que emergieron producto de los cambios culturales; b) La mujer en la sociedad socoromeña cumplió un rol determinante para la conservación de la memoria colectiva, cumpliendo además una función esencial en la vida económica, cultural y política, por lo tanto tuvo además, un rol de víctima e instigadora de la ejecución de la violencia plebiscitaria y; c) El cambio cultural que se han gestado en las comunidades andinas desde fines del siglo XIX, se acrecentó por la coyuntura política y conflicto por las provincias de Tacna y Arica, generando en la actualidad diversas memorias y deconstrucciones de identidades que se contradicen al momento de generar una definición de la identidad socoromeña.

Nuestra exposición, entonces, busca evidenciar como los procesos de violencia implicaron una aceleración de los cambios culturales en sociedades indígenas, como también las modificaciones en el mundo simbólico y en los sistemas valóricos, que luego de las contradicciones y conflictos internos

terminaron debilitando la estructura de los valores profundos que cimentaron la identidad socoromeña de comienzos del siglo XX. En este sentido, nuestra principal contribución será registrar las huellas mnémicas existentes en las memorias colectivas de los habitantes de Socoroma, respecto a su forma de vida, temores, emociones y sentimientos, contribuyendo así a su preservación en las nuevas generaciones que se hallan buscando sentido a los paisajes y sombras mnémicas que aún subsisten en el imaginario colectivo.

1. “Doroteo Gutiérrez se hacía respetar”: Sistemas valóricos, creencias, ideas y mundo simbólico en la comunidad (9).

1.1. “A la gente se le miraba con respeto”: El respeto a las personas.

Al igual que en otras comunidades indígenas de los Andes, los socoromeños han construido un estereotipo del “respeto” en base a perspectivas valóricas, religiosas y culturales. Es en este contexto, que ser “persona” ó “jaque”⁵⁶⁹, no solo involucra la propia existencia de los individuos como seres animados y sujetos a derechos inalienables como lo podemos entender en la aplicación de las normas jurídicas nacionales e internacionales contemporáneas. Por el contrario, para los socoromeños son estos aspectos normativos los que han venido a contravenir las relaciones de respeto y reciprocidad inherentes a sus costumbres, pues sirven de pretexto para evadir cualquier responsabilidad en la reproducción de ritos campesinos ó funciones religiosas colectivas.

Convertirse en “jaqi” (Ticona 2003), es un proceso que se produce a partir del enlace matrimonial de una pareja de jóvenes, que además reciben tierras al interior de la comunidad ó ayllu. Si bien, el acceso al matrimonio y los recursos comunitarios es una norma bastante generalizada en los Andes meridionales, junto a algunas obligaciones y derechos, en Socoroma el acceso a los bienes comunitarios involucro obligaciones adicionales, situación que

⁵⁶⁹ La traducción al español, define a “Jaqi”, como ser humano, persona, gente ó ser racional (Mamani 2002: 71)

genero ciertos conflictos entre la población joven y los “antiguos”. Esteban Ticona⁵⁷⁰, considero que existe un criterio fundamental para ser persona o “miembro pleno del ayllu o la comunidad, es tener tierra” (Ticona 2003: 127), no obstante este requisito en Socoroma es insuficiente pues cada nuevo “jaqi”, tuvo por obligación iniciar el “thaki comunal” (Albo & Ticona 1997: 65), para acceder así a los turnos de agua en las diversas zonas agrícolas⁵⁷¹. El incumplimiento de este requisito, imposibilitaba a cualquier matrimonio joven el acceso al agua, siendo este recurso esencial administrado y distribuido por el comisario de aguas y el fabriquero de la iglesia, no existiendo ninguna posibilidad de subvertir o evitar esta obligación comunal a no ser que el matrimonio abandonara el pueblo y se estableciera en los valles cálidos de la costa. Por lo tanto, para el caso de Socoroma convertirse en “persona”, involucro la obligación de ejercer el servicio de mayordomos menores ó mayores en la iglesia del pueblo, iniciando así el “thaki” ó camino (Bertonio 1612; Taylor 1980; Astvaldsson 1994; Albo & Ticona 1997; Ticona 2003), situación que le permitiría convertirse en persona y ganar tasi el respeto de la colectividad y tener garantizado su acceso a los recursos comunales⁵⁷².

La aplicación de estas normas culturales involucro una permanente renovación de los mayordomos de los seis santos principales del pueblo, siendo renovados estos cada tres años, no obstante como hemos mencionado esto origino ciertos conflictos internos, los cuales tuvieron como causa el acceso a los turnos de agua, situación que se evidencia en el siguiente testimonio:

Entonces los hemos presentado al pueblo, que nos acceda a dar una cuarta parte de agua para sembrarse un pedacito de chacra, pero Serafín Gutiérrez, Félix Vásquez, Daniel Humire y Gumersindo Gutiérrez, se opusieron (Alfonso, 86 años).

⁵⁷⁰ Ticona, E. 2003. *Los Andes desde los Andes*. Ediciones Yachaywasi, La Paz.

⁵⁷¹ El thakhi, es la función donde cada persona adulta va avanzando en responsabilidad y conocimiento dentro de la comunidad a través del cumplimiento progresivo de cargos de autoridad y servicio (Albo & Ticona 1997: 66).

⁵⁷² La vivencia del thakhi por otro lado le permitiría a cada individuo reclamar su posición en la sociedad y su participación en sus bienes, en virtud de su lugar en esta red de relaciones de parentesco, desde “la mínima unidad familiar hasta el ayllu, y, sucesivamente, hasta el límite de su sociedad” (Spalding 1974: 66-67).

El conflicto denunciado por el entrevistado no radica su negativa de asumir las obligaciones comunales, sino más bien en la resistencia de Serafín Gutiérrez, Félix Vásquez, Daniel Humire y Gumersindo Gutiérrez, la cual se origina debido a que la incorporación de nuevos regantes limitaría el acceso a los turnos de agua, ya que más regantes generaba una disminución de los caudales de agua para cada regante como también una extensión en días para el turno de riego, situación que afectó sobre manera a quienes detentaron la tenencia de una superficie de tierras de cultivo importantes como es el caso de los Gutiérrez, Humire y Vásquez. Si bien, también existieron casos en los cuales los matrimonios jóvenes se opusieron a estas normas internas, la presión social de la comunidad los obligaba a cumplir con la *el thakhi* comunal y caso contrario eran imposibilitados de hacer uso de los recursos hídricos en el pueblo, debiéndose trasladar a los valles de la costa, otros pueblos o en estancias periféricas de Socoroma.

Entonces, la práctica del *thakhi* comunal en Socoroma, permitió el acceso al respeto de la colectividad y a la integración plena a la vida comunitaria, como también el acceder al cumplimiento de roles políticos en la estructura comunitaria, como ser inspectores de distrito o jueces de paz y más tarde presidentes de la junta de vecinos en la década de 1970⁵⁷³. No obstante, estas representaciones y construcciones de respecto a las personas, sufren cambios sustanciales en sus requisitos y atributos cuando se trata de sujetos de extracción urbana y que están además desvinculados culturalmente de la población indígena. En este caso, estas “personas”, reciben igual o superior trato que aquellos comuneros que realizaron el “*thakhi* comunal”, como se evidencia en este fragmento: “a mi me sorprendió un poco, porque a la gente de Arica se le miraba como con un respeto como si fuesen que venían de la luna, como una cosa grande”. Situación que se origina principalmente por conceptos de otredad que se instalaron tempranamente en el pasado colonial y

⁵⁷³ Albo y Ticona (2003), para el caso de Jesús de Machaca, establecen la existencia de tres tipos de caminos: *jisk'a thakhi* (camino chico), *taypi thakhi* (camino intermedio) y *jach'a thakhi* (camino grande), que para el caso de Socoroma agrupa a alférez, *Kuwgraria*, mayordomos, fabricantes y autoridades civiles y políticas del pueblo.

que se reafirmaron en los miedos producidos en la violencia plebiscitaria, hecho que enfatizo en la contradicción del “yo” y “el otro”.

El respeto entre sujetos e individuos, se sustentó esencialmente por la existencia de una extensa red de parentesco entre los habitantes de Socoroma, situación que limitó la existencia de desavenencias irremediables entre las familias socoromeñas. En este aspecto, los quiebres y conflictos familiares se manifestaron a partir de la violencia plebiscitaria y los pleitos por tierras, siendo hechos que indujeron a practicar diversas formas de solución de los conflictos al menos en las esferas públicas y en espacios sociales comunitarios, es decir, a pesar de la existencia de rivalidades y contradicciones, el respeto seguía siendo la base de las relaciones sociales y culturales. Si bien, ello pudiese ser entendido como una forma de hipocresía y ocultamiento de los conflictos, fue una estrategia de sobrevivencia pues no se podía vivir en medio de un extenso conflicto, ya sea por lo reducido de la población, los lazos de parentesco ó por el limitado acceso a los recursos naturales de la comunidad, hecho que obligaba necesariamente a recurrir al detentor de los recursos como también inversamente se requería acceder a las energías y solidaridades de aquellos que podían trabajar la tierra.

Asimismo, la generación del respeto entre las personas estuvo basada en las necesidades espirituales y religiosas, ya que la práctica del thakhi comunal, no solo implicó el acceder al respeto y consideración de la totalidad de los sujetos colectivos, sino además en el desarrollo de relaciones armónicas entre las fuerzas antinómicas y la sociedad humana. Esta búsqueda de armonía, no solo debe ser entendida como un hecho temporal y coyuntural, sino más bien como una obligación entre las personas que están llevando a cabo el thakhi, pues una contradicción u oposición podría generar sanciones y castigos desde el espacio sagrado de los socoromeños, siendo esta la principal causa de los permanentes llamados a la humildad y el perdón entre los socoromeños ante los conflictos. En diversos ritos propiciatorios, es recurrente escuchar a los yatiri hacer llamados a la unidad y armonía, como también oír sus advertencias sobre eventuales conflictos que deben ser evitados para no

alterar así el frágil equilibrio con el espacio sagrado. Así, la búsqueda de equilibrio y armonía, en Socoroma se entiende como la práctica del respeto cotidiano, pues las contradicciones no son inmutables al espacio-tiempo, sino por el contrario pueden convertir a las víctimas de desprecio ó humillaciones en victimarias de las mismas acciones en las generaciones venideras, esto pudo llevar sin duda a plantear este tipo de relaciones, tal como se describe en el siguiente párrafo:

La gente era muy respetuosa, la gente era humilde y respetuosa, entre ellos se respetaban mucho, ahora como que no hay respeto. Eran muy respetuosas con los mayores y con los menores. Por ejemplo igual con el pueblo, todos los domingos había que hacer el aseo, ahora cuando las calles están todas sucias y antes se hacía aseo todos los domingos.

En los espacios familiares el respeto era una norma obligatoria, cubriendo distintos aspectos de la vida privada de los sujetos como también del colectivo de los integrantes, situación que era predominante en la sociedad rural y campesina del siglo XIX y que se extendió hasta mediados de la década de 1950 en Socoroma. El respeto, al interior de cada familia implicó un estricto control desde el jefe de familia y los integrantes más antiguos o longevos del grupo familiar, sobre los integrantes más jóvenes, debiendo recurrir en muchas ocasiones a medidas coercitivas que reforzaran el rol predominante del sostén de la familia, un ejemplo de esta situación se evidencia en el siguiente testimonio, “cuando almorzábamos en la mesa, los niños, ninguno decía “A” ni” B”, por decir no me gusta esto ó decir no quiero, nada ahí. Mi bisabuela que era la mamá de abuelo, se sentaba así en la mesa y tenía un bastón acá, y al primero que hablaba le caía un bastonazo, eran otros tiempos”.

Igualmente, es posible evidenciar una vinculación entre el thakhi comunal con el prestigio social de los comuneros, que décadas más tarde siguen ostentándose entre sus descendientes, situación que se evidencia en el siguiente enunciado, “el bisabuelo era bien respetado, por más que este muerto ahí estaba, bien colgadito bien en orden. ¡Chuta!, el abuelo, yo descendiendo de él decían”. El acceso al prestigio y respeto social obtenido en el

thakhi comunal permitió también que integrantes menos afortunados de la comunidad ó con menos recursos disponibles pudieran recibir un tratamiento simbólico que lo equiparaba aquellos comuneros más pudientes, situación que se reforzaba a medida que el comunero ascendía en el “thakhi”. Así también, el respeto se adquiría por la laboriosidad de los campesinos pobres, que de acuerdo a sus habilidades en el campo eran cotizados por aquellas familias más afortunadas que no dudaban en comprometerlos tempranamente en matrimonio con su descendencia femenina. Estos arreglos matrimoniales ocurrían cuando los futuros esponsales eran adolescentes, periodo en el cual los jóvenes ya se destacaban por su laboriosidad, además estos acuerdos se realizaban por lo general en las ch'allas rituales de la fiesta del Pachallampe y cruces de mayo, momento en el cual los límites del prestigio social eran dejados de lado temporalmente debido a la consagración de las libaciones al espacio sagrado y las fuerzas antinómicas.

No obstante, la aceleración de los cambios culturales que se expresaron a partir de la inmigración campesina a la ciudad de Arica y la propia modernidad que comenzó a instalarse en Socoroma en la década de 1950, fue originando una pérdida recurrente en las normas de trato social y cultural, que ha ido amplificándose notoriamente en las últimas décadas, dado que se evidencia un deterioro en las relaciones interpersonales y la práctica del “thakhi comunal”, ya no es un elemento de prestigio, sino más bien una pesada carga que debe ser evitada. Por otro lado la irrupción de la iglesia evangélica ha ido generando posiciones irreconciliables y conflictos, debido a su frecuente campaña de desprestigio hacia las prácticas culturales y religiosas, incidiendo de esta manera en el respeto hacia los “jaqi”. Los efectos que se evidencian por la ausencia del respeto son el surgimiento de actos delictivos, los atropellos a la investidura de las autoridades religiosas de la comunidad como también un trato vejatorio hacia la población más anciana de la comunidad. Desde la perspectiva de los comuneros estos cambios ó “corrupciones” son provocados por la influencia externa, que trae consigo la televisión.

La misma tele, como lo han despertado nomás y ya no respetan a nadie ahora. Llegan sacan, llegan y parten nomás. A los abuelitos ni siquiera

les convidan el asiento. Ya no hay gente así, que les entregue el asiento a los abuelos. Si yo he vistos muchas veces eso, ya no hay respeto. Esta muy corrompido todo, antes no pues había que respetar a los abuelitos.

En consecuencia, la sobrevivencia de los preceptos valóricos del respeto logran sobrevivir en un escenario ritual y religioso, ya que estos espacios permiten la reproducción y despliegue de memorias que permiten el afloramiento de las huellas mnémicas en un contexto ritualizado, generando recuerdos colectivos sobre el respeto que existe entre las fuerzas antinómicas, tanto en las fiestas de Mayo ó los ritos propiciatorios de la lluvia, hecho que obliga a los socoromeños a representar este mismo respeto en las ch'allas de memoria ó amt'añ thakhi. Además, estos mismos ritos, permiten el estímulo del respeto hacia las autoridades religiosas y los adultos mayores, que siguen siendo considerados como depositarios del conocimiento ancestral de la comunidad, así también como los potenciales interlocutores y guías de los ritos colectivos. Así, entonces el respeto fue una norma que se cultivo y fomento desde las diversas esferas de la comunidad ó simplemente era inculcado por medio de las tradición oral o los actos individuales de los adultos mayores que ejecutaban diversas estrategias para inculcar respeto entre la población infantil y juvenil, pues los azotes ó amenazas fueron recurrentes en la cotidianidad de la vida en Socoroma. Un último ejemplo explica esta realidad diaria: “El Doroteo Gutiérrez se hacía respetar con los cabros chicos. ¡Vas a ver no hacen caso dice! Pescaba y sacaba el cuchillo: ¡Te voy a cortar las bolitas!, Los cabros agarraban miedo”.

1.2. “Eran pobres, eran trabajadores”: Orgullo y envidias.

El respeto y la humildad en las relaciones socio-culturales de los “jaqi” y la interlocución con los espacios sagrados, influyeron fuertemente en los discursos e ideologías colectivas de las comunidades indígenas de la sierra de Arica, situación que se enfatizo aún más, luego de la violencia plebiscitaria. Asimismo, la búsqueda de la armonía y la convivencia fueron una necesidad

imperiosa, tanto por la urgencia de administrar adecuadamente los recursos comunitarios como también por el apremio en la construcción de un nuevo “thakhi comunal”, que permitiera acceder al reconocimiento y prestigios social de la nueva elite comunitaria.

No obstante, también ha sido posible identificar la deconstrucción de dos conceptos que poseen una función ambivalente y en oposición al respeto entre los “jaqi”. El primer concepto, “el orgullo” posee una función ambigua, pues si bien viene a representar una sobrevaloración de los arquetipos ideales del “yo”, como también posee una dimensión negativa, esto último dependiendo de la perspectiva filosófica que aplicamos al momento de analizar el concepto. Por otro lado desde una perspectiva negativa hallamos a la envidia, que parece también ejercer una función reguladora ante el incremento de la valoración del “yo” en la propia comunidad.

En este contexto, la RAE considera que el “orgullo”, es una expresión de arrogancia, vanidad ó exceso de estimación propia, que muchas veces puede ser disimulable por nacer de causas nobles y virtuosas⁵⁷⁴. Si bien, la sobrevaloración del “yo”, es opuesto a la humildad, en el caso de Socoroma y otros pueblos de la sierra, este “orgullo”, se constituye como un elemento esencial de diferenciación entre los “jaqi”, estando dotado además de una significación ambigua, pues en su acepción positiva involucra la valoración de la laboriosidad de los hombres, el apego a los ritos comunitarios ó simplemente la pertenencia a una determinada identidad territorial. Por el contrario, este orgullo viene a configurarse como una expresión de vanidad, arrogancia y soberbia de algunos sujetos con mayores recursos en contraposición del colectivo de la comunidad.

⁵⁷⁴ Por otra parte, el orgullo puede ser asociada a la existencia de soberbia. Las acepciones negativas del orgullo tiene su origen en el cristianismo, pues se asocia el concepto a la vanidad y prepotencia en contra de Dios, constituyéndose según Santo Thomas de Aquino un uno de los pecados capitales. En cambio, la connotación positiva de nuestro concepto, puede ser interpretado como un sinónimo de óptimo o de bella factura. De esta forma, el orgullo puede ser visto como la estima apropiada que un hombre tiene de sí mismo y que proviene de la ambición moral de vivir en plena consistencia con valores personales racionales.

Los datos etnográficos hallados en Socoroma, nos permiten identificar diversos tipos de “orgullos”, que vienen a constituirse más bien en catalizadores de las expresiones de resiliencia, más que una forma de valoración positiva o negativa del “yo”, esta situación es posible evidenciarla en los siguientes testimonios:

José Rosario Mamani, dicen que era un toro, para el trabajo era bueno, fue un trabajador puro y nato. Fue él suegro de mi papá y le llamaban tumba y sembrada muchos potrereros, cualquiera no era tumba cerro. Entonces, lo brujearon y murió jovencito a los cuarenta y dos años. Por eso seré bueno para trabajar. Mi papá, se acuerda siempre dicen que una vez fueron a la guanera. Él estaba jovencito dice, recién casado con la hija de José Rosario Mamani y se acuerda siempre de mi abuelo:

¡Tú abuelo, era choro. Era encachado me la ganaba a mí en la pega. Con él trabaje allá en las guaneras!

Este primer dato nos permite inferir que las memorias familiares, son portadoras de expresiones de sobrevaloración del “yo”, basadas en la laboriosidad de un determinado antepasado, que a su vez se convirtió en el arquetipo de esfuerzo y también como emisor del prestigio social ante la colectividad comunitaria. El sentido de apropiación de esta forma de “orgullo”, le permite al receptor – descendiente, amplificar el sentido de pertinencia y su vez su propia valoración, situación que se ve reforzada por la emulación de las mismas conductas laboriosas. También, es evidente que la condición laboriosa de José Rosario Mamani, para su nieto alcanza características míticas, pues no duda en afirmar que fue bautizado como “Toro Boliviano y “tumba cerros”. Esta asociación del tiempo mítico, se debe en gran medida a que fue en tiempos del Qalla Pacha, la sociedad humana convivía con seres mitológicos que tenían la capacidad de crear lagos, tumbar cerros ó transformarse en montañas y en la edad subsiguiente, Tutay Pacha la aparición del héroe civilizador - Dios Viracocha Ticci Viracochan y en su opuesto dialectico Taguapica Viracocha (Arguedas 1975; Montes 1986), poseen las habilidades de destruir poblados por medio del agua, el fuego ó las montañas.

La existencia de estas memorias del pasado mítico, debieron estimular la creación de estas asociaciones, sin embargo desde una perspectiva más terrenal y contemporánea podemos decir, que las verdaderas motivaciones se deben esencialmente a que cada linaje, tienden a convertir a un antepasado en un arquetipo idealizado, por lo cual lo dota de atributos sobre humanos y que no poseen comparación ni asimilación a otros individuos. Esta situación, también se ve acrecentada cuando la existencia de la figura paterna está ausente ó nos hallamos frente un predominio del déficit atencional y dada las características de la época, esta situación parece ser recurrente en parte importante de la población socoromeña.

Otras expresiones del “orgullo” poseen características colectivas, pues se manifiestan a partir de la existencia de rivalidades entre los socoromeños y los putreños. Este orgullo colectivo (González 2005), involucra una aceptación y reafirmación de identidad comunitaria, ya que viene a sobreponerse a los “orgullos” individuales ante un adversario ó rivalidad, que posee sus propias alteridades sobre sí mismos y sobre su entorno. Es por ello, que la memoria colectiva de Socoroma, ha tendido a reafirmar una sobrevaloración de su identidad sobre la de sus vecinos más cercanos, un ejemplo de esto, es la creación temprana de la Compañía de Morenos de la Santísima Virgen del Rosario a fines del siglo XIX, siendo esta compañía de religiosa la que realizo constante peregrinaciones al Santuario de las Peñas (Vásquez 1990) y más tarde a Santuario de Cristo Rey en la parte baja de Putre (La Barranca). Es en este contexto, que los socoromeños afirman que:

A Cristo rey, también sabemos ir con la compañía, bien arreglados pues. Sabemos mandarlos al pecho a los putreños, ellos no sabían ni jota de las canciones pues, nosotros estábamos bien preparados.

En este mismo contexto, los socoromeños expresan que su compañía era de tal prestigio que muchos de sus integrantes venían desde el distante pueblo de Parinacota, Sora y el mismo Putre. Además, expresan que en las peregrinaciones al Santuario de la Virgen de las Peñas(Advocación a la Virgen

del Rosario), la Compañía de Morenos, se presentaba en segundo lugar después de la Compañía de Azapa, obteniendo en repetidas ocasiones las tres primeras menciones, dada la calidad de su banda de músicos y sus bailarines de morenada. Esta expresión, “sabemos mandarlos al pecho a los putreños”, fue formulada por un antiguo devoto de la virgen, que bailo en la década de 1940, periodo en el cual la compañía dejó de existir⁵⁷⁵. Sin embargo, esta misma afirmación se expresó con sorprendente similitud por los integrantes de la Compañía Religiosa de Morenos de San Francisco de Asís – Socoroma en Agosto de 2011, después de haber participado en la celebración de la Santísima Virgen de la Asunción en el pueblo de Putre⁵⁷⁶, donde además lideraron la procesión de las compañías religiosas locales y salir airoso frente al público putreño, repitiéndose la vieja afirmación “nos mandamos al pecho a los putreños y eso que eran dueños de casa”. Esta afirmación del “ego” colectivo está alimentada además por las antiguas rivalidades y competencias entre socoromeños y putreños.

Asimismo, los actuales socoromeños consideran que las generaciones anteriores a la presente, fueron laboriosas y sacrificadas en comparación a las actuales, pues debían enfrentarse a la permanente adversidad y sin ningún medio de apoyo social y tecnológico como ocurre en la actualidad, es por ello que no dudan en expresar que “Ahora son flojos, antes eran guapos las mujeres y los hombres. ¡Eran trabajadores, eran pobres!, porque necesitaban comer. En ese tiempo por familia tenían de promedio seis ó siete hijos, así éramos. Entonces, ahora están flojos”. Más aún, algunos varones tienden a afirmar que las actuales generaciones de hombres de Socoroma, tienen “el hombro virgen y no están hechos para desarrollar las extenuantes labores agrícolas”.

⁵⁷⁵ La Compañía de Morenos de Socoroma dejó de asistir al Santuario de la Peñas en 1945 y años más tarde dejó de asistir al Santuario de Cristo Rey en Putre, reapareciendo solo a fines de la década de 1990.

⁵⁷⁶ Esta compañía religiosa fue creada en el año 1997, siendo la sucesora de la antigua compañía de morenos de Socoroma, pues está integrada por los descendientes en segunda y tercera generación de los antiguos bailarines de morenada.

En posición a estas consideraciones positivas, las expresiones de la negatividad del “orgullo”, también están presentes en la oralidad y cotidianeidad de los Socoromeños. Un ejemplo de este miramiento negativo, se presenta de manera recurrente cuando un determinado individuo posee actitudes de soberbia hacia su propio grupo parental ó vecinos, estos actos por lo general están motivados por una fuerte desvinculación con el territorio y las prácticas culturales, hecho que ocurrió sin duda en la infancia y adolescencia. Esta situación, es considerada como una falta de respeto grave en la vida comunitaria y en especial si es realizada desde una persona joven, originando entre los agraviados una serie de recriminaciones, juicios de valor y memorias, que tienden a recordar los comportamientos e historias familiares del “orgullosa”. Un ejemplo de esta situación, es expresada por una entrevistada que no duda en recordar los antiguos vínculos afectivos con la madre del soberbio “Hilo de Oro”, pues “yo siempre andaba con ella, sembrábamos juntas. El Eleodoro es el orgullosa, el Ladislao no, él reconoce. Mario también, el es otro que no nos quieren parece, es hijo de Félix Carrasco”.

Así también, las quejas de la entrevistada, son expresadas directamente a “Hilo de Oro”, acusándolo de no “saber saludar”, recordándole además la relación de amistad que tenía con la madre de este, mencionado lo siguiente:

Así, era con tu mamá. Si cocinábamos las dos el día domingo, cuando llegábamos de coar papa. Íbamos a coar papa, después dice que tú hablabas:

¡Porque lo llevas a mi mamá!, así decías. De niño chico te conozco a ti, al Ladislao y al Mario.

La disponibilidad excedentes económicos y acceso a mayores recursos productivos origino que algunas familias tuvieran actitudes de soberbia y prepotencia sobre los campesinos menos afortunados, hecho que motivo algunas memorias desaprobatorias sobre las familias más potentadas y sobresalientes del pueblo como los Humire, Carrasco, Huanca, Vásquez y Guarachi. De igual forma, esta situación genero discursos contestatarios,

donde el “orgullo” de la laboriosidad de los campesinos pobre se solidarizo con los “potentados” que no poseen habilidades ni destrezas para las duras faenas agrícolas, es por ello que, “al final lo que más sabíamos éramos los indiecitos más pobres, los Choque, Sánchez, Flores, Mamani, Bolaños y Manlla, sacamos pecho por ellos”.

En conclusión, el orgullo en cualquiera de sus significados es una elaboración metal sobre el “ego” y como menciona M. Heidegger (Rodríguez 2000), Hay dos clases de orgullo, uno de ellos es generado por el débil que tiene que sentirse fuerte zahiriendo a los que están por debajo de sí, pero también, está el orgullo del que sabe que tiene una tarea y sabe en qué consiste ésta, “como el águila de Zaratustra, el pensador es orgulloso porque no tiene a la vista la supuesta grandeza o miseria de su humilde persona, sino la dignidad desmedida de su tarea” (Rodríguez 2000: 405)⁵⁷⁷. Asimismo, J.P. Sartre (1938[2000]), considero que para la filosofía el “ego”, es un habitante de la conciencia y para la psicología es el centro de los deseos y los actos de cada ser humano. También, considero que este “ego”, es la unidad de los estados y las acciones transcendentales de cada ser humano, que da origen a actos reflexivos e irreflexivos, estando ahí su condición ambivalente y de significaciones mixtas, que motivan la aparición del Yo (Moi)⁵⁷⁸. En tales circunstancias, los socoromeños han construido diversas significaciones del “orgullo” ó sobrevaloración del Yo (Moi), generando una serie de contradicciones valóricas y de conciencia, pues se ven enfrentados a sus valores profundos y las nuevas apropiaciones valóricas que surgieron a partir del cambio cultural. Es por ello, que hoy en día se ven enfrentados a nuevos paradigmas y contradicciones sobre el devenir de su cultura e identidad.

Antagónicamente a la ambigüedad del orgullo, la envidia posee atributos completamente negativos y representa los valores opuestos a la humildad y solidaridad que trata de mantenerse en cada comunidad. No obstante, la envidia es una cualidad propia de la naturaleza humana y de ahí la

⁵⁷⁷ Rodríguez, M. 2000. Heidegger o el orgullo del que se atreve a pensar. *Revista Destino*, Barcelona, n° 530: 400-405.

⁵⁷⁸ Sartre, J.P. 1938 [2000]. *La Trascendencia del Ego*. Ediciones Calden, Madrid.

conflictividad de su tratamiento, pues viene a contradecir los valores positivos y actos nobles que supuestamente existen en la vida comunitaria. La RAE considera a la envidia como un sentimiento de tristeza o pesar por el bien ajeno y de acuerdo a esta definición lo que no le agrada al envidioso no es tanto algún objeto en particular que un tercero pueda tener sino la felicidad en ese otro⁵⁷⁹. Desde una perspectiva psicológica, la envidia es una emoción resultante de una pérdida de autoestima cuando otro obtiene lo que éste desea y los celos derivados de la envidia constituyen un estado emocional, surgido de la amenaza que se percibe en una relación estimada valiosa, que motiva un comportamiento dirigido a luchar contra dicha amenaza (K. Dogan y R. Vecchio 2001)⁵⁸⁰.

Asimismo, S.F. Salischiker (2000), considero que la envidia desde una perspectiva clínica se expresa cuando una persona obsesiona y deja de vivir por estar pendiente de la vida de los demás ó en este caso en la vida de su adversario, de su entorno, y entre otras cosas siente agobio por cada uno de sus triunfo. Aparte de mostrar signos graves de inferioridad, se muestra como una persona psiquiátricamente enferma. Harry Sullivan (2003), la considero como un sentimiento de aguda incomodidad, determinada por el descubrimiento de que otro posee algo que sentimos que nosotros deberíamos tener.

Por otra parte, la envidia según Leszek Kolakowski (2001), es una emoción prácticamente universal, y para no abrirla se requiere de una singular constitución moral. Entonces, ¿Cómo se expresa la envidia en nuestra comunidad andina y que mecanismos morales existen para contenerla? En el caso de Socoroma, la envidia es recurrente y generalizada pues desbordan los

⁵⁷⁹ Además la RAE considera que la envidia, se puede encuadrar dentro de la emulación o deseo de poseer algo que otro posee. Siendo en este caso que lo envidiado no es un sujeto sino un objeto material o intelectual. Por lo tanto en esta segunda acepción la base de la envidia sería el sentimiento de desagrado por no tener algo y además de eso el afán de poseer ese algo. Esto puede llegar a implicar el deseo de privar de ese algo al otro en el caso de que el objeto en disputa sea el único disponible. Una tercera posibilidad para comprender lo que la envidia implica sería la combinación de las dos acepciones mencionadas anteriormente.

⁵⁸⁰ Dogan, K.; Vecchio, R. 2001. Managing envy and jealousy in the workplace. *Compensation and Benefits Review*. Saranac Lake.

intentos reflexivos y morales que la contienen. La contundencia de nuestra afirmación se sustentan en que los cambios culturales han traído consigo una pérdida valórica importante y que se manifiesta en las actitudes de envidias, situación que lleva a los más ancianos a afirmar que en el pueblo está quedando pura gente envidiosa, pues “mi papá decía que no quería tener yernos de acá, porque los Socoromeños son envidiosos”. Hecho que en las décadas pasadas no se manifestaba pues la gente se trataba con respecto.

Esta contrariedad valórica, se halla expresada en el siguiente ejemplo:

La gente es así, hay envidia siempre. La mujer de Hernán, sabe decir sobre un jovencito curadito, que se llama Raulito.

¡Ese flojo, ese vago!

Como va a decir, así también, ella tiene sus nietos, sus bisnietos va a pagar con letras, más vale estar callado. Mejor decirle, trabaje mejor joven, no estés tomando. Este joven sabe decirme:

Señora Paula, ¿Como estas?

Bien, gracias a dios.

¡Qué bueno!

Pero, la señora Fabiana es media torpe, no pues. Ella, no sirve para ayudar a la gente, se enoja nomás. No, le digo yo, me da pena ese cabro, aunque no es mío, pero me duele que este así.

¡Cómo vas a decir así, es un vago! (Paula, 80 años).

Este testimonio, nos permite adentrarnos a los aspectos más esenciales del mundo valóricos, ya que están en franca oposición a los preceptos andinos sobre el respeto y la humildad, pues de acuerdo a la entrevistada, la envidia y los celos hacia este joven que habitualmente esta embriagado, se debe a que la gente le tiene envidia, porque tiene tiempo para tomar, mientras que los demás deben estar trabajando día a día. Así también, se denota la advertencia moral y el peligro que representa el hecho de fijarse en el comportamiento de “raulito”, pues las fuerzas antinómicas pudiesen castigar a su descendencia con un destino similar. Además, a juicio de la entrevistada este joven se caracteriza por el buen trato a las personas y su actitud educada,

aun cuando su embriaguez pudiese estar muy avanzada. Igualmente, el testimonio nos muestra expresiones valóricas importantes, pues se evidencia una intercesión por el infortunado joven. En oposición, a la anterior hay envidias que surgen hacia las personas que poseen cualidades laboriosas, pues se les recrimina por sembrar muchos potreros, “todo el cerro vas a sembrar”, “tanta papa has cosechado” y “como vas a sembrar tanto”. También, hay envidias hacia los comportamientos personales, la vida privada y afectiva ó los éxitos laborales y comerciales de algunos vecinos, acusándolos de ciertos pactos con las fuerzas negativas ó con actividades ilícitas, “será coquero, por eso tiene”. Es decir, la envidia se convierte en el arquetipo negativo predominante en Socoroma, del cual no está exento nadie, como menciona L. Kolakowski (2001).

Las transformaciones políticas y socio-culturales originadas por la invasión española, trajeron consigo una alteración sustancial en las estructuras internas de la sociedad indígena del siglo XVI, las cuales se fueron acrecentando más aún en las centurias venideras, pues se inicio un acceso a la riqueza, poder y prestigio por caminos no tradicionales, burlando así las costumbres tradicionales de cada comunidad. Coincidiendo con K. Spalding (1974), la envidia surgió como un mecanismo de control social ante el surgimiento de nuevas elites y los eventuales abusos de poder que pudo cometer al no estar amparadas en la costumbre en el periodo colonial, nos obstante su rol mediador y regulador en la comunidad culminó con una institucionalización de la envidia, pasando a manifestarse en todos los aspectos de la vida pública y privada. Esta situación, debió verse fortalecida en el “tiempo plebiscitario”, ya que emergieron nuevos escaladores sociales que buscaron acceder a los beneficios y dadivas que otorgaban los agentes chilenos. Así también, la envidia también se presenta con un alto grado en relación con la gente del mismo círculo ó comunidad, por lo cual su expresión se amplifica.

Los mecanismos morales disponibles para la mitigación de los efectos universales de la envidia están dados por el permanente llamado a fijarse ó

desear el destino de los habitantes del pueblo. Esta medida implica, hacer un uso ideológico del contenido moral que implica la misma envidia, pues según difunto yatiri Fortunato Manzano, esta acción ó deseo del trabajo o destino del prójimo solo trae consigo una mejoría y progreso de nuestro prójimo que de uno mismo. Es decir, el control de la envidia implica el no pensar o desear lo ajeno, pues así evitamos que el prójimo se apodere de nuestra suerte y energías positiva, llevándonos además cultivar sentimientos negativos que solo amplifican nuestros deseos más oscuros y por tanto de fatalidad. Este mismo, elementos de control moral están expresados en un sin números de cuentos andinos, donde el zorro, a causa de su envidia se ve en repetidas ocasiones castigado con la fatalidad y la propia muerte al desear las cualidades ó los objetos de sus prójimos. En fin, en Socoroma, la envidia sigue siendo sancionada por los más ancianos, como se observo en el ejemplo de “Raulito” ó simplemente, en el siguiente dicho de otro antiguo socoromeño, “no hay que ser avaricioso, egoísta y envidioso, pues dios está mirando lo que estamos haciendo”. Esta frase, por lo tanto, viene a generar una suerte de condenación tacita a quienes están deseando lo ajeno, pues el sufrimiento y el tormento que se genera están destinadas a las propias personas que manifiesta la envidia, siendo entonces un circulo vicioso que debe ser evitado o extirpado de las conducta humana.

2. La mujer socoromeña y su rol: un intento de lectura desde las perspectivas de género.

La perspectiva de género es una temática ampliamente estudiada y debatida en los últimos 50 años, definiéndose variadas posiciones antropológicas en torno a los roles sociales, políticos y culturales de hombres y mujeres. C. Kottak (2007)⁵⁸¹, considero que la posición de la antropología sobre los roles de sexo-género y la biología se definieron a partir de la posición de Friedl (1975), quien la definió en los siguientes términos:

⁵⁸¹ Cottak, C. (2007). *“Introducción a la Antropología Cultural”*. Madrid: Ed. Mc Graw Hill.

La naturaleza biológica de hombres y mujeres [debería ser vista] no como un estrecho recinto limitador del organismo humano, sino bien como una amplia base sobre la que puede construirse toda una variedad de estructuras (Friedl 1975:6).

Respecto, al mismo tema M. Rosaldo (1980), considero que las construcciones culturales de las diferenciaciones entre hombres y mujeres, se elaboran a partir de significantes que se le atribuyen a las características masculinas y femeninas. No obstante, ha esta apreciación inicial S. Bourque y K. Warren (1987), Morgen (1989), Mukhopadhyay y Higgins (1988), Peplau (1999) Boinvillan (2001), Gilmore (2001) y Ward (2003), consideraron que no siempre se aplica el criterio sugerido por M. Rosaldo, ya que las imágenes de feminidad y masculinidad no siempre son aplicables en todas las sujetos y culturas, producto de la enorme diversidad de entornos culturales existentes, situación que motiva diversas lecturas y análisis en torno al tema del género. Estas diversidades además, estarían afectadas por factores económicos, políticos y sociales que emergen en cada sociedad.

Desde una perspectiva psicológica el género fue estudiado a partir de los aportes de Robert Stoller (1968), quien sugirió que la identidad y los comportamientos masculinos ó femeninos están influenciados por las experiencias, ritos y costumbres desarrollados por cada sociedad, declaración que coincide con las apreciaciones de Conrad Kottak. Siguiendo, los postulados de Stoller, Marta Lamas (2003), considero que existen tres condiciones esenciales para la comprensión del género en su dimensión psicológica, pues requiere de “la existencia de una asignación ó rotulación, identidad y rol” (Lamas 2003:7)⁵⁸². Según la autora, estas dimensiones del genero contribuyen a comprender como se expresan los atributos “naturales de los hombres o de las mujeres, siendo en realidad características construidas social y culturalmente, que no tienen relación con la biología” (Lamas 2003: 8).

⁵⁸² Lamas, M. (2003). “Perspectiva de Género”. *Revista de de Educación y Cultura*, N° 47: 5-14. La autora, considero que la perspectiva de género implica reconocer que una cosa es la diferencia sexual y otra cosa son las atribuciones, ideas, representaciones y prescripciones sociales que se construyen tomando como referencia a esa diferencia sexual, ya que todas las sociedades estructuran su vida y construyen su cultura en torno a la diferencia sexual.

Retornando a las consideraciones antropológicas de los roles y atributos de hombres y mujeres, podemos agregar que los trabajos de campo generados por Kottak (1994), nos permiten adentrarnos a la comprensión de las estratificaciones de sexo y género, considerando sí, que estas poseen diferencias en cada cultura como lo demostró tempranamente Margaret Mead (1982), ya que corroboro que no existe correspondencia natural estricta entre sexo y género. No obstante, a partir de los estudios de Nancy Chodorow (1984)⁵⁸³, emergieron nuevas lecturas entorno al sexo y género, que fueron generadas por antropólogas feministas. El argumento y discusión principal de estas nuevas visiones, fue que las identidades de género fueron construcciones sociales y culturales, generando significados y conductas universales donde el status de secundario, le pertenece a la mujer (Ortner 1979). Sherry Ortner, sostuvo además que:

La distinta biología de varones y mujeres fundamentaría, de este modo, la creación de los roles de género, pero su jerarquización masculino-superior/ femenino-inferior sólo se explica como resultado de una valoración cultural (Ortner 1979: 113).

La existencia de una visión de inferioridad de la feminidad frente a la masculinidad, para Ortner es una valoración universal, ya que las diferencias de significación de superior o inferior están ubicados "dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores" (Ortner 1979:114). Teniendo en consideración estos enunciados y que lo físico fundamenta los roles, generando la existencia de estructuras psíquicas según el género, dos formas de vida y dos ámbitos distintos para hombres y mujeres: el doméstico feminizado y el público masculinizado, situación que se evidencia con frecuencia en la sociedad indígena contemporánea⁵⁸⁴. Sin embargo, ello no

⁵⁸³ Chodorow, N. (1984). *"El ejercicio de la maternidad"*. Barcelona: Editorial Gedisa. La autora, considero que el círculo de la socialización se perpetúa como legado de padres a hijos y de madres a hijas y las mujeres se encuentran de esta forma situadas en desventaja frente a los varones, porque a ellas se les enseña a dar apoyo emocional y a necesitarlo, y a ellos, a ser distantes y autónomos.

⁵⁸⁴ Ortner sostiene que la reclusión de las mujeres en el espacio doméstico se produce por sus funciones reproductoras y de crianza de los hijos, y que a su vez, este contacto continuo con la infancia les hace parecer más cercanas a la Naturaleza ya que los niños, como los animales, no caminan bípedamente, ni controlan sus funciones fisiológicas.

evita la existencia real y concreta de las divergencias teóricas entre “el hombre cazador” (Washburn y Lancaster 1968; Tiger 1971) y la “mujer recolectora” (Linton 1979)⁵⁸⁵. Estas contradicciones, se evidencian con la existencia de roles ambiguos de hombres y mujeres en la cotidianeidad de la vida rural, donde existe un idéntico despliegue de energía, además de acciones y labores similares como suele ocurrir en Socoroma. Las diferenciaciones y distinciones están asociadas a un plano religioso y ritual donde cada participante debe ejecutar un rol específico, que no puede ser compartido o derivado al género opuesto. Ambas, situaciones posee mayor cercanía con los enunciados de H. Moore (1991), ya da cuenta en las diferencias y realidades de las mujeres de distintas culturas⁵⁸⁶. En tales circunstancias, cabe las siguientes interrogantes ¿Cómo se expresan los roles de las mujeres en Socoroma en los espacios socio-culturales? y ¿Fue la mujer socoromeña activa participante en la violencia del tiempo plebiscitario?

2.1. “Cacha mulas” y “retacitos de tela”: Los roles de sexo - género entre los niños y niñas de Socoroma.

Se ha mencionado en nuestra hipótesis de trabajo que la mujer socoromeña cumplió un rol determinante en la vida social y cultural de la comunidad, convirtiéndose además en la depositaria de la memoria colectiva de la población. No obstante, ha esta declaración inicial es necesario conocer como la mujer enfrente las diferenciaciones de género y asumió roles en los espacios culturales, sociales y económicos, situación que va en conflicto con los enunciados de ciertas posturas teóricas y nos aproximan a los enunciados de Friedl (1975) y Kottak (2007).

⁵⁸⁵ Linton, S. (1979). "La mujer recolectora: sesgos machistas en Antropología" en Harris, O. y Young, K.(comps.): *Antropología y Feminismo*. Barcelona: Ed. Anagrama.

⁵⁸⁶ H. Moore, denuncia el etnocentrismo de la Antropología y del Feminismo(Representado en Ortner y Rosaldo): la situación de las mujeres no puede medirse con parámetros occidentales porque lo que en un lugar es valorado como dador de poder, en otra cultura puede no ser relevante para el estatus: las grandes teorías no pueden explicar la situación de un colectivo, el de las mujeres, que no es homogéneo (Moore 1991). Moore, H. (1991). “*Antropología y feminismo*”. Madrid: Cátedra.

Los estudios sobre la mujer aimara en nuestra región, establecen que existen importantes desigualdades entre hombre y mujeres, en especial las que tiene que ver con los aspectos socioeconómicos (Gavilan 2002). La autora sostiene además, que los estudios sobre la mujer andina, han hecho hincapié en las relaciones complementarias entre el hombre y la mujer, por lo cual se evidenciaría mayores niveles de inclusión que de exclusión, ello de acuerdo a los trabajos de J. Anderson (1990), V. Casos (1990), M. De la Cadena (1985; 1992) y O. Harris (1980; 1985). Evidenciándose por ello, la existencia de un modelo complementario, igualitario o jerarquizado, cuyo origen se halla en la persistencia de una matriz cultural andina, lo que implica la existencia de relaciones recíprocas y de complementariedad entre el hombre y la mujer, hecho que se evidencia con recurrencia en los ciclos rituales⁵⁸⁷. Situación que ocultaría las diferencias y la subordinación de la mujer indígena ante el hombre. En tal contexto, abordaremos el rol de la mujer en cada dimensión asociada a nuestra hipótesis inicial de manera de poder contrastar sus evidencias con los postulados de C. Kottak (2007) y V. Gavilán (2002).

Las diferenciaciones de género y sexo, según los datos etnográficos no son evidentes en la infancia y niñez, dado que niñas y niños comparten idénticos oficios productivos. Otras labores domésticas como el cuidado de niños menores, es igualmente desarrollada por ambos segmentos de género. La actividad del pastoreo y la recolección de “leña”, constituyen acciones tempranas que permiten el involucramiento de los niños con las actividades productivas y exponiendo además a los menores ante la opinión pública de la comunidad, que observa las cualidades y potencial laboral de los jóvenes pastores. Este tipo de acciones se ven expresadas en los siguientes testimonios:

⁵⁸⁷ Vivian Gavilán (2002), sostiene que “este enfoque se basa en la existencia de un pasado no contaminado; es decir, parte del supuesto que antes de los distintos procesos de invasión y colonización habrían existido relaciones equilibradas e igualitarias. A pesar de la posible utilidad de esta tesis como marco de referencia, la cuestión de la complementariedad y simetría en la unidad conyugal se ha asumido más como una realidad de hecho que como una hipótesis a contrastar, lo que ha entorpecido las investigaciones empíricas, y en consecuencia, las relaciones al interior del hogar no han sido investigadas” (Gavilán 2002: 103). Gavilán, V. (2002). “Buscando vida: Hacia una teoría aimara de la división del trabajo por género”. *Revista de Antropología Chilena Chungará*, Volumen 34, N° 1:101-117.

Testimonio 1

En Murmuntane, cuando era niña chica, me iba a pastear al cerro, después me mandaban a Chorilenco, Torreñe, al cerro Aroma y después iba para el lado de Copataya y luego para el lado de Chapiquiña y Banderane, todos esos cerros andaban pasteando. Después se le ocurrió a mi mamá que tenía que ir a cuidar vacunos para Raúl Flores en Copaquilla, allá estábamos con los chivos, los corderos y las vacas, pasteábamos con la Francisca (Andrea, 60 años).

Testimonio 2

En ese tiempo tú salías del corral con las ovejas al campo y si no había alfalfa al cerro íbamos y en la tarde regresabas a la casa y la mama te estaba esperando con la comida y luego a la cama, nada que radio, que radio que tele, no había.

Nosotros hemos luchado, yo a la de 20 años, tantas veces he luchado por tantas cosas, porque haya camino pavimentado cuantas veces hemos dicho, ¡que haya camino!, yo con mi embarazo he salido de acá a Putre en el camión o en burro, con la guatita de nueve meses para ir a ver medico. Para bajar Arica, encima de un camión (Margarita, 60 años).

Testimonio 3

Me mandaban a pastear, me obligaban a pastear a puros punta de guascazos. Mi mamá, mi papá era choro el viejo, hoy tiene 89 años. Se está muriendo, pero se acuerda con cariño en Vilacollo allá lejos en el monte. Yo me lloraba quería mirar el Pachallampe, pero me obligaba con el cabresto a pastear (Neri, 61 años).

Testimonio 4

Los animales que teníamos que llevar de la casa al potrero, este estaba a un kilómetro ó menos de un kilómetro porque era cerca no era lejos. Entonces, llevábamos los animales; los chanchos y las ovejas, y yo me acuerdo que tendría como cinco años, me perdía en la alfalfa y los animales andaban por su cuenta también, ¿porque que va hacer un niño cinco años? (Orlando, 80 años).

El primer testimonio nos permite identificar inicialmente que la niñez de la entrevistada transcurrió en Murmuntane, un sector agrícola en la periferia del territorio de Socoroma. Podemos afirmar en base a estos datos, que las labores pastoriles fueron desarrolladas tempranamente en la frontera cultural y territorial con el pueblo de Chapiquiña – Pachama (sudeste), pues los sitios

aludidos hacen mención expresa a los deslindes de ambas comunidades. Asimismo, se puede inferir que los niños y niñas, pueden desarrollar actividades pastoriles en cerros y potreros ubicados hasta dos días de distancia, estando por lo general a cargo de un hermano o hermana de mayor edad. No obstante, cuando esto no es posible, la distancia de las zonas de pastoreo se reduce a media jornada ó a unos pocos kilómetros de distancia.

El segundo testimonio, expresa de forma tacita que las labores cotidianas de las niñas, es el pastoreo, no existiendo ninguna otra acción laboral. Esta situación era más acentuada en el caso de los socoromeños que vivían en Zapahuira y Murmuntane, pues en esta zona la población vivía dispersa en las zonas de cultivo y por lo cual no había espacios para interacción socio-cultural entre los menores de edad, por lo cual las oportunidades de diferenciaciones de género y sexo fueron bastante limitadas. Además, es evidente que las mujeres debieron incurrir en esfuerzos físicos mayores en sus periodos de gestación pues no solo debieron acudir a los distantes centros médicos, sino que debieron seguir apoyando las labores productivas en sus diversos estados de gravidez. En este, contexto los hijos menores sin distinción de su sexo, cumplieron un rol esencial para suplir ciertas actividades laborales donde la mujer estaba imposibilitada temporalmente. Igualmente, podemos sugerir que en los espacios periféricos de Socoroma, la mujer debió ejercer roles binarios, dado la escasez de mano de obra, por lo cual, los niveles de subordinación al hombre debieron ser más reducidos y en algunos casos inexistentes. Esta situación, debió ser manifiesta tanto, en los espacios domésticos como públicos, ya que tanto en Murmuntane, Zapahuira, Epispacha y la distante Sora, la familia nuclear era el motor de las economías de subsistencia y las reciprocidades/solidaridades con otras familias era limitada a ciertos espacios y periodos del año.

En el tercer caso, el entrevistado radico parte importancia de su infancia en Socoroma, compartiendo así los diversos espacios sociales y culturales de niños y niñas de su misma edad, expresando además, que compartió de las mismas obligaciones laborales, que eran imperativas en cada familia. A su

vez, menciono que debió sufrir castigos físicos y otras coacciones, debido a sus intentos de evasión de las labores pastoriles en las fechas festivas y rituales del pueblo, hecho que nos indica que el pastoreo de ovejas, no es una acción que se deba atribuir a un género específico, sino que está ligado a un determinado ciclo de la vida. Asimismo, podemos inferir que para el entrevistado, la memoria colectiva y familiar, es transmitida por el padre, ello ante el fallecimiento temprano de madre. No obstante, ha esta apreciación inicial del rol del padre en la transmisión de la memoria, se observa que la transferencia de la memoria colectiva fue proporcionada preferentemente por la madre de su progenitor, que ante el fallecimiento de la madre del entrevistado, asumió la responsabilidad de criar a sus nietos, por lo cual pudo transmitir recuerdos y memorias de fines de siglo XIX y comienzos de la centuria siguiente. Esta situación, también es evidente en los demás entrevistados, ya que sus memorias ofrecen un rol determinante a la madre ó abuela, en la trasmisión de aprendizajes, valores, cultura e identidad, en hombres y mujeres.

En el caso de nuestro último entrevistado, este vivió su infancia en el pueblo de Putre, donde las labores productivas realizadas los niños y niñas, fueron las mismas que en Socoroma. Esta contribución en energías al sistema productivo familiar, involucro también un proceso de aprendizaje, ya que el pastoreo con lleva la identificación de las zonas de pastoreo, ubicación de vertientes de agua, el reconocimiento de plantas y sitios peligrosos, además de conocimientos necesarios para salvaguardar la vida de los animales ante una sobre alimentación ó intoxicación. Es decir, esta primera actividad productiva y pública, permite a niños de ambos sexos compartir los mismos aprendizajes básicos, que luego les serán útiles para la identificación de las diferenciaciones de sexo – género, que abordaremos en los párrafos subsiguientes.

Si bien, en la infancia y niñez no existen diferenciaciones evidentes de género, tanto en los planos domésticos y públicos, cabe preguntarse, ¿Cuándo se comienza a construir las diferencias de sexo – género en Socoroma y como se expresa en la cotidianeidad? Es necesario precisar que las diferenciaciones de roles de sexo – género entre los socoromeños ocurren en la pubertad, etapa

que coincide con los cambios físicos y psicológicos de niñas y niños. No obstante, en la pubertad inicial y comienzos de los cambios biológicos, no hay diferenciaciones notorias entre ambos grupos, ya que siguen compartiendo idénticas necesidades, funciones y espacios sociales, no existiendo además, prohibiciones ni limitaciones morales ó culturales al momento de exponer sus iniciales cambios físicos. En este contexto, varias entrevistadas expresaron que en los espacios públicos de pastoreo, niños y niñas se bañaban desnudos en los estanques o pozos de agua de Vilacollo, Caricota ó Qachuchatiza, no habiendo ninguna muestra de pudor ó abuso entre los pares, pues los “niños en ese tiempo eran sanos y no eran como ahora”. Estos datos, nos reafirman nuestros supuestos presentados en el capítulo cuatro, pues la niñez es un tiempo de inocencia, juegos y aprendizaje socio cultural, que sufrirá importantes cambios a partir de la pubertad tardía.

Existen una serie de factores que contribuyen al establecimiento de las diferenciaciones de sexo – género, pues como menciona Gavilán (2002), las comunidades andinas se vieron afectadas por una serie de procesos de transformación social, cultural y política, hecho que llevará a una nueva concepción de género en los Andes, quedando la mujer proscrita a un rol encubierto socialmente y de carácter secundario⁵⁸⁸. Estos factores, están asociados a las construcciones ideológicas del poder, que tempranamente en la colonia y luego en la vida republicana, tuvo al hombre en su calidad de “indio tributario”, como individuo sujeto a la tributación indígena, hecho que no cambia sustancialmente a lo largo del siglo XIX. Más aún, en Chile y Perú el hombre adquiere un status social y político que los sobrepone a la mujer, un ejemplo de esta diferenciación estará dada más tarde en la violencia plebiscitaria, pues el hombre quien debe votar por uno de los países litigantes, lo cual no quita que la violencia y el terror no afectará también a la mujer. A esta condición social de diferenciación es reafirmada permanentemente por la iglesia católica en

⁵⁸⁸ Vivian Gavilán (2002), considera que las prácticas discriminatorias y la asimetría en las relaciones de género que se observan en la actualidad se atribuyen al proceso de transformaciones provocadas por la sociedad nacional y a la expansión capitalista. Este enfoque se basa en la existencia de un pasado no contaminado; es decir, parte del supuesto que antes de los distintos procesos de invasión y colonización habrían existido relaciones equilibradas e igualitarias.

las zonas rurales y en Socoroma, como lo establece el devocionario católico “El Feligrés Ilustrado” del Pbro. Tomas Veliz (1920)⁵⁸⁹, quien señaló las siguientes obligaciones de las esposas:

- 1ª Amar al marido.
- 2ª Respetarle como su cabeza.
- 3ª Obedecerle como a su superior.
- 4ª Asistirle con toda diligencia.
- 5ª Ayudarle con reverencia.
- 6ª Contestarle con mansedumbre.
- 7ª Callar cuando esté enojado y mientras dure el enfado.
- 8ª Soportar con paciencia sus defectos.
- 9ª Repeler toda familiaridad con extraños o pública con su marido.
- 10ª Cooperar con el marido a la educación de sus hijos.
- 11ª No desperdiciar las cosas de casa, ni sus bienes.
- 12ª Respetar a los suegros como a los padres.
- 13ª Guardar armonía con las cuñadas.
- 14ª Mantener buena armonía con todos en la casa (Veliz 1920: 128).

Asimismo, se refiere a los jóvenes y doncellas con lo siguiente:

Obligaciones de los jóvenes

- 1ª Asistir a la doctrina.
- 2ª Respetar a los ancianos.
- 3ª Evitar las diversiones peligrosas.
- 4ª Huir de la ociosidad y compañías sospechosas.
- 5ª No retirarse tarde de noche.
- 6ª Mortificar el propio cuerpo.
- 7ª Evitar enamoramientos, canciones profanas, etc.
- 8ª No tomar ninguna cosa ocultamente, aunque sea de su propia casa.
- 9ª Rogar a Dios y tomar consejo de hombres prudentes para acertar el estado que se debe tomar.

Obligaciones de las doncellas

- 1ª Observar suma modestia en cualquier acción.
- 2ª Ser muy cautelosa en las palabras.
- 3ª No vestir con vanidad.
- 4ª Huir el conversar a solas con los hombres.
- 5ª Abominar los galanteos, bailes, teatros inmorales, etc.
- 6ª Amar los ejercicios de piedad.
- 7ª No estar ociosa un solo instante.
- 8ª Hacer alguna discreta mortificación (Veliz 1920: 128-129).

⁵⁸⁹ Veliz, T. (1920). “*El Feligrés Ilustrado: Devocionario completo (5ª Edición)*”. Santiago de Chile: Ed. San José. Este devocionario perteneció a Doroteo Gutiérrez y que en la década de 1970 lo legó a su hijo natural, Teófilo Choque.

Estas obligaciones morales y religiosas de la mujer, debieron tener un efecto importante en Socoroma, dado que fabricantes y cantores de la iglesia estuvieron encargados de reproducir constantemente la doctrina y mandamientos de la iglesia católica, contribuyendo así a la conformación de las diferenciaciones de sexo – género, reafirmando así una condición de superioridad relativa del hombre. Otro factor, que pudo influir en la generación de estas diferencias fue la escuela, las cuales aparecieron en algunos poblados de la sierra de Arica a fines del siglo XIX bajo la administración peruana y luego la chilena (Díaz et al. 2002, 2006). Si bien, para la época hubieron mujeres que pudieron acceder a la educación, estas fueron un minoría, ya que procedieron de las elites regionales, que enviaban a sus hijas a los conventos de Arica y Arequipa.

En el presente siglo, la reproducción social y cultural de estas diferenciaciones se acrecentó en la medida que la escuela pública hacia su aparición en las comunidades indígenas. De igual forma, las estructuras políticas y militares de la centuria pasada enfatizaron en los derechos y privilegios de los hombres en las sociedades rurales. No obstante, estas obligaciones morales, sociales y culturales, entraron en contradicciones con las realidades culturales de Socoroma y demás comunidades indígenas, pues se evidencia la existencia de mujeres que ejercen roles y funciones masculinas ante a la viudez, separación ó por libre elección debiendo así sobrevivir y sufrir los efectos de las sanciones sociales y culturales, que mostraban a su vez ciertas ambigüedades como veremos más adelante.

Entonces, el proceso de diferenciación de sexo – género fue alimentado desde el pulpito de la iglesia, la sociedad criolla (peruana - chilena), la escuela y finalmente, por los cambios físicos que fueron más pronunciados en la pubertad tardía. Esta situación, permitió la clarificación de los roles femeninos y masculinos, además de la temprana especialización del trabajo, ya que los varones por lo general terminaron ejerciendo labores físicas en los campos de

maíz ó papa y las mujeres en el cuidado de los animales ó apoyando las labores domesticas. Un ejemplo de estas construcciones y cambios lo encontramos en el siguiente testimonio:

Cuando estábamos más grandes, jugábamos con las mulas “cacha mulas”. Estos eran puros huesos de animal, nosotros les poníamos sus monturas y lo ordenábamos bonito y jugábamos en la época de las cosechas de las papas. ¡íbamos a buscar las papas, vaaaa, vaaa! Arreando todo. Las mujeres, las que podían, encargaban retacitos de tela, ellas tenían tremenda colección de telas, como que te hacían un muestrario. En la casa de mi abuela encontré un fardo así de puros géneros de ese tiempo, era genero antiguo (Regulo, 62 años).

La aseveración “cuando estábamos más grandes”, nos permite adentrarnos a la comprensión de los cambios físicos y psicológicos que viven los púberes y adolescentes de Socoroma, que no solo comprendieron los cambios que sufrían, sino también los enfrento a una realidad concreta, pues tuvieron que engrosar el encadenamiento productivo familiar ó emigrar hacia la costa en busca de mayores oportunidades laborales (Mackintosh 1981; Deere 1992; Gavilán 1995, 2002). En consecuencias, las transformaciones biológicas implicaron también cambios en las concepciones morales, culturales y sociales que ayudaron al descubrimiento de los roles de género mediante juegos y “performance” ritual en los espacios del ant’añ cancha, situación que les permitió conocer las diferenciaciones iniciales del sexo y pues fue una condición fundamental para la comprensión de los ritos agrícolas que regulaban las relaciones y equilibrio con las fuerzas antinómicas. Asimismo, esta asimilación con el entorno cultural les permitió más tarde explorar su propia sexualidad y con ello, adquirir los aprendizajes necesarios para su vida reproductiva y afectiva.

2.2. “Mi madre era minera”: Las socoromeñas y diversidad de roles.

Los roles de la mujer indígena, no solo estuvieron influenciadas por la existencia de construcciones culturales como expreso Michelle Rosaldo (1980),

sino que fue afectada por una diversidad de factores sociales, políticos y económicos, que vinieron a otorgar roles específicos a la mujer. Así también, los cambios culturales y las coyunturas políticas en periodos de violencia, generaron cambios sustanciales en las imágenes de masculinidad y femineidad. Considero, que la existencia de la violencia en el caso de la sierra de Arica generó una radicalización del estatus de la mujer y en especial en los sectores más pobres, pues la mujer fue relegada a funciones secundarias y en algunos casos debió ejecutar trabajos desprestigiados debido a su condición de sexo. No obstante, esta idea de subordinación y desprestigio, no puede ser analizado desde perspectivas conceptuales occidentales, pues es evidente que las normas sociales y culturales andinas, vienen a complejizar cualquier tipo de análisis feminista, sin tener en cuenta laberintos ideológicos y culturales como lo sugiere tempranamente Marisol de la Cadena (1992)⁵⁹⁰.

Por otro lado, teniendo como supuesto de discusión la existencia de un estatus de “secundario” y “subordinación”, podemos decir que estos, se acrecentaron en la medida que las mujeres enviudaban tempranamente ó quedaban huérfanas, cayendo así, en desgracia frente a la familia del cónyuge y la propia comunidad, que en la mayoría de los casos no dudó en apropiarse de los recursos productivos, negando así toda posibilidad de subsistencia, condenando por lo tanto a la mujer y sus prematuros hijos a la pobreza y a una condición de semi – servidumbre y dependencia laboral de las familias que monopolizaban el acceso a la tierra. Las propias necesidades de sobrevivencia llevaron entonces, a la mujer a generar respuestas culturales frente a la adversidad, desarrollando una serie de roles que no necesariamente eran practicadas por todas las mujeres y es así, que hubieron mujeres que ejercieron de mineras, comerciantes de guano, regadoras y campesinas.

De igual forma en la propia comunidad surgieron respuestas morales y culturales, que buscaron limitar los abusos en contra de las mujeres

⁵⁹⁰ De la Cadena, M. (1992). “Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”. *Revista Isis Internacional*, Ediciones de las Mujeres No. 16: 12-34.

desvalidas, recurriéndose a discursos ideológicos, que enfatizaban en el carácter cíclico del espacio –tiempo, por lo cual cualquier tipo de abuso traería implicancias futuras para los infractores, ya que “mañana esas mujeres van hacerse hombres, ellas mandaran después en Socoroma. Por eso, no hay que ser abusivos con las mujeres” (Mario, 87 años). El significado de esta advertencia tacita a las normas de convivencia, evidencian el temor e incertidumbre del devenir del tiempo y los eventuales castigos de las fuerzas antinómicas por las conductas inapropiadas e inmorales. La advertencia no implica la existencia de castigos inmediatos, sino que pueden ocurrir en una ó dos generaciones posteriores, así a modo de profecías auto cumplida, la descendencia masculina de las mujeres vejadas ó humilladas, tienden a ejercer roles políticos ó religiosos predominantes en el pueblo, versus la descendencia femenina de los infractores, que terminaron emigrando a las ciudades de la costa.

El tema de los roles diversos ejercidos por mujeres, estuvieron motivados por la propia necesidad de subsistencia, situación que afecto a pobres y a los más acomodados. En el primer caso, estas mujeres debieron ejercer oficios que en lo cotidiano son atribuibles a los hombres, como es el caso de la minería, el comercio de larga distancia ó la extracción de guano. Una de las entrevistadas menciona que su madre fue de minera en la juventud y que trabajo en el yacimiento de Choquelimpie, expresando lo siguiente:

En esos tiempos había en la mina de Choquelimpie, una fiesta grande y allí bailaba mi mamá. Ella se cambiaba tres veces al día las polleras y cambiaba pareja también. Mi mamá trabajaba en la mina pues, era minera. Trabajo en la mina Choquelimpie hasta cuando el agua le llegaba a la rodilla después la mina cerro, por eso ella sufría mucho de la rodilla, lloraba por su dolor.

El agua se salía por el socavón, ella me conto que estaban sacando y sacando mineral (oro) y después dice que se empezó a llenar de agua la mina, hasta por acá a la altura del pecho y solo hasta ahí trabajaron pues. Había gente dice y ropas de las mejores (Andrea, 60 años).

Los datos proporcionados por la entrevistada nos permiten inferir, que el oficio de minera fue realizado también por otras mujeres provenientes del sector meridional de Socoroma (Perisferia) y por aquellas habitantes de los pueblos altiplánicos de Caquena, Parinacota y Guallatire. Esta situación, explicaría por qué el pequeño pueblo de Choquelimpie, tuvo una de las fiestas de carnavales más importantes de la provincia y que duro hasta inicios de la década de 1940, periodo en el cual la mina fue cerrada por los altos costos de producción y el peligro que represento el trabajo en galerías subterráneas anegadas. El hecho que la madre de la entrevistada, pudiera cambiarse las polleras hasta tres veces el mismo día, indican que hubo una fuerte demanda por este tipo de vestuarios como también de la existencia de un mercado importante, que debió motivar la existencia de un comercio muy activo en la 4ª subdelegación de Putre en el periodo plebiscitario y post-plebiscitario. Además, la circulación de dinero en metálico y papel moneda, debió estimular la participación de las mujeres en este tipo de oficios y en especial de aquellas mujeres que poseyeron pocas posibilidades de acceder a superficies mayores de tierra en sus pueblos de origen, siendo entonces, este tipo de trabajo, una oportunidad escape a las condiciones de pobreza y subordinación que pudieron sufrir. Asimismo, la entrevista indica que las condiciones laborales extremas afectaron a hombres y mujeres por igual, ya que el trabajo en las galerías subterráneas implicaron una mayor rentabilidad económica, por lo cual los riesgos y beneficios de la actividad extractiva fueron muy atractivos para ambos géneros.

Otros oficio de riesgo, fue la extracción de guano desde el cerro Camaraca en la costa de Arica. Este tipo de labores de acuerdo a los datos etnográficos fue realizado preferentemente por hombres de las diversas comunidades indígenas, que además tenían la condición de ser pobres pues el guano extraído era empleado en sus propios cultivos y vendido a los vecinos más acomodados del pueblo, que preferían adquirir este fertilizante antes que realizar ese largo y sacrificado viaje. Sin embargo, es posible evidenciar que los hombres no fueron los únicos en realizar tan ardua travesía, pues mujeres

viudas o solas también lo realizaron de manera excepcional. En este contexto, una habitante del pueblo de Murmuntane señaló que:

Antiguamente hasta mi madre iba y venía de la guanera, mi madre iba pues. Ella se perdía una o dos semanas y nos dejaba botado, después llegaba con maíz y guano para allá. En ese tiempo, todos no iban, solo algunos fueron, es excepcional que las mujeres fueran (Andrea, 60 años).

El viaje de mujeres para la obtención de “guano de pájaro”, nos señala primeramente, que el oficio que desarrollaron estas mujeres fue el trabajo de la tierra, por lo cual la necesidad de este tipo de fertilizantes era apremiante cuando los suelos estaban sobre explotados. Esto indicaría además, el escaso acceso a la tierra y otros recursos productivos. De igual forma, está situación de indefensión se amplifica ante la ausencia de mano de obra masculina que pudiese realizar tan peligroso trabajo en los acantilados del cerro Camaraca, por lo cual es posible que la calidad de los fertilizantes extraídos por la progenitora de la entrevistada, no fueran las más óptimas, pero lo suficientemente buenos para los cultivos de papá y maíz. También podemos suponer que los viajes de extracción de guano, pudieron coincidir con el viaje de otros campesinos que debieron prestar cierta solidaridad.

Por otra parte, también es evidente que las mujeres de las diversas condiciones sociales incurrieron en la práctica del comercio de bienes y especies. En base a diversos testimonios y antecedentes, podemos señalar que las campesinas pobres acudían hasta el campamento minero de Choquelimpie para ofrecer su producción agrícola y más tarde concurrían al campamento de “Portezuelo de Murmuntane”, en los años de construcción del Canal Lauca y Central Hidroeléctrica de Chapiquiña con idénticos fines. En el caso, de las mujeres de los valles costeros ó periferia de Arica, estas acudían regularmente al centro de la ciudad para ofrecer sus cultivos. Así, también las mujeres acomodadas de Socoroma y Putre, dirigieron activamente el comercio local y fueron propietarias además de una cantidad importante de recuas de mulas hasta la puesta en marcha de la carretera internacional que unió Arica

con Bolivia. De igual forma muchas mujeres fueron propietarias de extensas porciones de tierra cultivable en Socoroma, Putre ó Belén, las cuales les fueron heredadas ó adquiridas producto de las actividades comerciales que dirigieron con la asistencia de algunos apoderados. Esta situación revela también, que ciertos casos de Putre y Belén, la mujer ejerció roles predominantes en la familia, contando además con un amplio reconocimiento social en sus pueblos de origen, hecho que contradice los argumentos y discursos de subordinación del a mujer. Una explicación a esta diferenciación se debió en gran medida al importante poder económico que detentaron estas mujeres, que en algunos casos enviudaron tempranamente, por lo cual tuvieron tras de sí todo el reconocimiento social, político y cultural del difunto cónyuge⁵⁹¹.

El caso de las mujeres pobres fue menos afortunado, ya que socialmente estaba relegadas a roles secundarios en la sociedad socoromeña, desempeñando además trabajos de riesgo y aquellos que involucraban un esfuerzo físico importante. Los trabajos extenuantes fueron preferentemente el pastoreo en zonas alejadas, el oficio de regadoras y labriegas al servicio de familias más adineradas. El pastoreo en las zonas lejanas al pueblo se halla expresando en el siguiente testimonio:

De Pachama para abajo se llama Toncolacane, un lugar cálido. Allá íbamos a pastear, mira como éramos, partíamos temprano sí pues, con fiambre y tostado, pero abajo había harta tuna, membrillo, manzana había, nos cacheteábamos allá pues. No sabía querer venir, de nuevo teníamos que venir para Pachama con los animales por esa cuesta, de nuevo subiendo con los animales, oscuro con los animales y al otro día de nuevo para abajo, cualquiera duerme abajo pues, había unos corralcito, había unas casitas también, arriba para el cerro había gentililar, ahí había harta casitas hechas tiras.

⁵⁹¹ El rol de la mujer mestiza e indígena en las actividades comerciales de larga distancia fue un hecho que se manifestó tempranamente en la colonia, pues hacia el año 1786, los Oficiales de las Cajas Reales de Arica, registraron antecedentes del comercio formal de aguardiente entre los valles de la costa y el altiplano, identificando a las señoras Polonia Infante y María Clara Mazuelos, naturales de Locumba y con exportaciones a la ciudad de Potosí, hecho que quedo registrado en las pólizas N° 2, 15,17 y 19. En "Documentos Administrativos de la Ordenanza de la Cuenta de la Alcavalas de la Real Caxa de Arica", 1786. El oficial real emplazado en Ilabaya, Baltasar de Alcazar, Receptor de Alcabalas, identifico en el año 1786 a la indígena, doña María Lanchipa como comerciante de aguardiente entre Ilabaya y la ciudad de Potos. AGI, Charcas, 637, N.36.

Agrega además:

Más lejos que Sabayane, con animales más encima y después hay que llegar donde están los pastos (Pujune). Sabemos llegar por el río, por el río donde está la central de Chapiquiña, pero los corderos de hambre nos ganaban, después por el cerro había que llevarlos y por adentro bajar para abajo, porque por ahí es más tranquilo. Por arriba íbamos a andar, las vacas a penas... están yendo, los corderos y los chivos rápido. Y era el terreno muy blando también, demoraba el animal pesado. Se demoraban caminar, polvos nomás sabemos estar yendo, la Francisca sabe tener cargado en el burrito las frazadas y un poco de comida. Abajo no teníamos nada, allá en Cosapilla si poníamos papá, teñíamos habas y un poco de maíz, pero en el otro lado no (Andrea, 60 años).

Este tipo de oficios estuvo dirigido en algunos casos a mujeres jóvenes que no poseen tierras, aunque en algunos casos también fue realizado por hombres de origen pobre. No obstante, las tareas de pastoreo fue realizado principalmente por mujeres, que de esta manera contribuían económicamente al sustento del núcleo familiar, debiendo incurrir en una serie de riesgos derivados de la lejanía de las zonas pastoreo y de lo accidentado del camino. Igualmente, la existencia de depredadores naturales y eventualmente el encuentro con los “rotos” que trabajaban en la construcción de la Central Hidroeléctrica de Chapiquiña y de la carretera internacional, fueron peligros permanente para las mujeres que se dedicaban al cuidado de los animales. Por tal razón se evitaba la utilización de caminos principales ó cercanos a la carretera de modo de evitar encuentros indeseados y violencia sexual, de ahí la necesidad de buscar caminos “tranquilos” para circular.

Por otra parte, los temores también estaban dirigidos hacia los espacios consagrados al Manqha pacha y la sociedad extra-humana que ocupa ciertos parajes, caminos o abrevaderos, por lo cual los peligros y amenazas que afectaron a los pastores eran diversos. Esta situación, de explotación laboral también afecto a los hombres de familias pobres, pues estos debían iniciar las actividades laborales alrededor de las 5 de la madrugada y se extendían hasta el anochecer. Un testimonio así lo expresa:

Félix, trabajo harto y sufrió harto como no era su hijo. Y Mario Humire, le hacía trabajar a él nomás, por eso cuando está entrando el sol en el pueblo, le mandaba a cargar estiércol hasta Coca para espantar los venados, para que no coman el pasto. Todos los días tenían que ir cargado estiércol para abajo para hacer fuego, en cuatro partes tenía que hacer fuego dice y todos los días tenía que ir para abajo y volver de noche (Andrea, 60 años).

Podemos concluir que los oficios extenuantes fueron realizados indistintamente por hombres y mujeres que pertenecían a las familias más pobres, siendo entonces una identificación de índole socio-económica que de género, ya que aquellos hombres y mujeres que provenían de familias acomodadas estaban exentas de tales trabajos y exigencias. No obstante, esta situación de desigualdad social afectó, más a las mujeres que a los hombres, puesto que debieron competir con igual o superior energía, para así asegurar su sobrevivencia. Igualmente, las mujeres pobres se identifican como “laboriosas” y a diferencias de las mujeres más acomodadas que son catalogadas como “flojas”, ya que no comparten los mismos oficios ni habilidades en las actividades culturales de la tierra, siendo esto una expresión de alteridad que se manifiesta en torno a la violencia estructural. En este sentido, parece evidenciarse la apropiación de ciertos conceptos e ideologías, asociadas al mito al “hombre cazador” ó una apropiación de la cultura patriarcal. Esta situación Una entrevistada de 90 años así lo estableció:

Trabajamos, puhhh. Más que el hombre. Nosotras con picota sabemos coar para sembrarse, ¡puc, puc, puc!. Uh!!! Algunos hombres, eran flojos como mujer también. Sabemos cargar leñas en sogas pues, con la Polonia, así coj, coj. De allá también, del cerro Q’elapata, de esa punta sabemos bajar también, así sabemos trabajar nosotros. De este lado esta Sillancane, más allá también, Caviñane, al lado también sabemos cargar, ahhhh!. Así, sabíamos trabajar antes, este sabemos sembrar maíz y papa (Inocencia, 90 años).

2.3. Mujer y violencia

La participación de la mujer en los conflictos bélicos y políticos ha sido registrados numerosos trabajos históricos y etnográficos, siendo el más

difundido, el trabajo de Mary Nash y Susanna Tabera (2003), titulado “Las Mujeres y las guerras: El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la contemporánea”⁵⁹². En este contexto, ha participado activamente en los conflictos en los cuerpos logísticos, médicos y en frentes de guerra. No obstante, este rol muchas veces queda ensombrecido en las memorias escritas y colectivas de las sociedades occidentales.

Mazal Oaknin (2010)⁵⁹³, considero que el silenciamiento del papel de la mujer en la guerra, lejos de ser un hecho aislado, se erige en la tónica general en la literatura de cualquier conflicto o revolución. Así pues, En *Fearless Women in the Mexican Revolution and the Spanish Civil War*⁵⁹⁴, Tabea Alexa Linhard (2005), señalo que, tradicionalmente, los principales contrapuntos al callamiento de la mujer revolucionaria que encontramos en la literatura canónica han sido los testimonios, recuentos orales y biografías⁵⁹⁵. Oaknin, agrego que la mayoría de las veces, los vencedores ocultaron gran parte de las historias de la participación de la mujer en la violencia y las guerras. No obstante, como lo evidenció Nash y Tabera (2003), es posible encontrar a la

⁵⁹² Nash, M.; Tabera, S. (2003). “*Las Mujeres y las guerras: El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la contemporánea*”. Barcelona: Editorial Icaria. La guerra ha sido motivo de preocupación y posicionamiento colectivo e individual para las mujeres de todas las épocas históricas e independientemente de que sus voces de protesta y/o beligerancia fueran conocidas en los ámbitos y las decisiones públicas. A pesar de ello, la historia no ha prestado atención a los diversos roles asumidos en momentos de conflicto armado.

⁵⁹³ Oaknin, M.(2010). “La reinscripción del rol de la mujer en la Guerra Civil española: *La voz dormida*”. *Espéculo, Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.

⁵⁹⁴ Linhard, T. (2005). “*Fearless Women in the Mexican Revolution and the Spanish Civil War*”. *Columbia*: University of Missouri Press, Columbia.

⁵⁹⁵ La movilización de la mujer en la España republicana debe considerarse en el marco de la situación europea de principios del siglo XX. Según Helen Graham, la potencial liberación y emancipación de la mujer que se produjo tanto antes como durante la guerra se encuentra ligada a acontecimientos a nivel europeo tales como la revolución industrial o el auge de las ideas izquierdistas. Ya en la Segunda República figuras como Victoria Kent, Margarita Nelken o la Pasionaria atestiguan la activa participación política femenina antes de la guerra. Sin embargo, los roles de género sufrirían su cambio más radical en la guerra, donde la participación de la mujer en dominios antes tan impensables como en el frente “opened up significant mold-breaking possibilities and spaces for women’s direct action and initiatives” (Graham 1995: 110). Aunque el número de mujeres que lucharon en el frente fuera reducido, las actividades que desempeñaron en su movilización fueron desde el cuidado de los niños y de los enfermos a otras mucho menos tradicionales como el trabajo en las fábricas o el punto de apoyo a la guerrilla. María Isabel Luque y Rosa María Solano (2008), expresaron que la ausencia de la mujer en la historiografía tradicional, que parecía obedecer a una secreta “conspiración del silencio”. Luque, M.; Solano, M. (2008). “El papel de la mujer durante la guerra civil”. *Cuadernos de pedagogía*. N° 375, pp.: 34-37.

mujer en hechos de violencia y como protagonistas de la misma, tal como ocurrió también en el conflicto interno del Perú.

Algunas historiadoras como Bernal (2001) y Velásquez (2001), consideraron que en la Inglaterra del siglo XIX predominó la concepción de que la mujer estuvo por su naturaleza, más cerca que el hombre de la paz, debido a que era la que tenía la posibilidad de dar vida. Ese imaginario social, se “fundamentaba en la idea de que la mujer estaba dotada per se de virtudes pacíficas” (Elkin 2002:90)⁵⁹⁶. En oposición a Bernal y Velásquez, el autor considero, que la maternidad como acto de creación de vida no hace que en las mujeres combatientes que se convierten en madres se gesten una vocación natural por la paz. La maternidad no es un obstáculo en la mayoría de ellas para modificar su relación con la causa política – militar. Por lo tanto, no hay una concepción ni atributo pacifista en la asignación de género, dado que son valores y principios diferentes.

Patricia Lara (2000)⁵⁹⁷, considero que “Las mujeres, e incluso aquellas que son madres, en estos ejércitos, pueden matar, herir, etcétera, si, como los hombres, tienen una ideología férrea que lo justifique; no es su condición natural la que las excluye de la lógica de la guerra” (Lara 2000: 45). Este hecho, la separa de los tradicionales significados, donde la mujer es una mercancía ó “botín de guerra” (Velásquez 2001)⁵⁹⁸.

El involucramiento de la mujer en los conflictos bélicos como hemos dicho anteriormente, se dio en los aspectos logísticos, sanitarios y en el frente. Situación que quedo manifiesta en la movilización de todas las mujeres solteras de entre 20 a 30 años en la Gran Bretaña de 1941, debiendo escoger las mujeres entre el trabajo en las fabricas o en el servicio militar. En el caso de la Unión soviética la participación de la mujer fue mayor pues participo en los

⁵⁹⁶ Elkin, M. (2002). “Las mujeres y la guerra”. *Revista de Psicología desde el Caribe*, N° 9. Universidad del Norte, pp.: 89-124.

⁵⁹⁷ Lara, P. (2000). “*Las mujeres y la guerra*”. Bogotá: Planeta.

⁵⁹⁸ Velásquez, M. (2001). “Reflexiones sobre el conflicto armado colombiano desde una mirada feminista”. *En Otras Palabras*, N°8. Por otra parte, Josemi Lorenzo Arribas (2003), sostiene que una fuente musulmana estima en 99.000 mujeres las capturadas por Almanzor en sus incursiones. ‘? cifra simbólica que pretende expresar una realidad brutal y generizada: el uso de las mujeres como parte del botín de guerra (Lorenzo 2003: 88). Idem, Nash y Tobera.

cuerpos de artillería, servicio de tanques y en los regimiento de la fuerza aérea, algo similar ocurrió en las fuerzas alemanas al finalizar la guerra. Un ejemplo contemporáneo, fue la participación de la mujer en la guerrilla comunista en la guerra de Vietnam, las guerras árabes-israelíes ó las guerras civiles de América latina. Más aún el 40% de las FARC, están integrados por mujeres (Elkin 2002). Asimismo, los conflictos registrados en África, entre Hutus y Tutsis, evidenciaron que parte de la violencia y el terror fue aplicado por mujeres en contra de hombres y mujeres constituyendo delitos de Lesa Humanidad (Velásquez 2001).

En tales condiciones, cabe recordar nuestra interrogante, ¿Fue la mujer socoromeña una activa participante de la violencia del tiempo plebiscitario? No hemos obtenidos datos etnográficos concluyentes que le atribuya a las mujeres un rol activos en la muerte de los plebiscitarios peruanos, como lo ha sido en los conflictos del Perú ó las confrontaciones étnicas en la ex – Yugoslavia, Cáucaso ó Ruanda. No obstante, si es posible identificar que el rol en los hechos de violencia fue secundario, es decir, las mujeres actuaron como facilitadoras ó encubridoras de la captura y desaparición de los vecinos de Socoroma. Un testimonio nos acerca a estas conclusiones al referirse a su padre:

Si pues, el hizo el servicio militar en Tacna. Allá hizo el servicio militar, después ya cuando no lo entregaron a Chile, se hizo chileno, fue para no sufrir. En ese tiempo había una mujer llamada Saturnina Carrasco, ella le amarraba a la gente, era fregada la viejita con los peruanos. Después otro era un tal Félix Carrasco parece que era el otro, no seque persona que me dijo, pero tantos años que ya he conversado que se me olvido (Liborio, 85 años).

Igualmente, diversos testimonios indicaron que tanto Saturnina Carrasco y Epifanía Vásquez, cumplieron roles importantes en el comité plebiscitario pro-chileno, estableciendo además que las mencionadas vecinas sufrieron un castigo severo de parte de dios, esto debido a la actitud que tuvieron en contra de los “peruanos” del pueblo. Asimismo, se menciona que un número indeterminado de mujeres participo activamente como informantes, espías ó

“sapas” de los carabineros y mazorqueros en contra de las familias “peruanas”⁵⁹⁹. De acuerdo, a las entrevistas se ha podido establecer que dichas mujeres estuvieron bajo las órdenes de Bartolomé Alanoca y Zenón Quiguallo. Las funciones específicas de estas mujeres consistió por una parte, en seguir a las mujeres peruanas, que salían durante la noche para proveer de alimentos a sus maridos que estaban refugiados en los cerros y por otro lado, tuvieron que vigilar los caminos de acceso al pueblo, por si aparecía algún peruano en las vías de acceso en Tara-chorro, Casiñuve, Sunagraña y Chuñovire.

Este involucramiento de la mujer, se debió en gran medida por la presión que se ejerció sobre ellas, desde las nuevas elites pro-chilenas como también en el caso de las mujeres participes de los comités, el involucramiento estuvo asociado al inminente acceso a nuevos recursos económicos como también ante el ejercicio del poder que adquiriendo desde los agentes chilenos. Para Virginia Woolf, este involucramiento se debió en las razones de exclusión que afectaron a las mujeres de las esferas del poder y riqueza, de lo cual no estuvieron algunas socoromeñas. Así también, se evidencia una apropiación de las ideologías patriarcales acerca de la violencia y poder, hecho que esta de manifiesto en la actitud de Saturnina Carrasco de amarrar a los plebiscitarios peruanos y dirigir su persecución en Socoroma⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ René de la Torre (1998), señaló al referirse a las guerras civiles de México, que “el papel de las mujeres en la guerra “Cristera”, fue de primordial importancia. El 21 de junio de 1927 se fundaron las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco, y las damas participaron en distintas comisiones: en la recaudación de fondos monetarios para financiar la guerra, en la entrega de mensajes en los campamentos, en el tráfico de armamento, en el espionaje, así como en la beneficencia para atender a los heridos de guerra. Su relevancia encontraba sustento en que los prejuicios culturales, de manera paradójica, les daban ventajas durante la rebelión, ya que la ley no se les aplicaba con igual crudeza a las mujeres que a los hombres” (De la Torre 1998: 210). De la Torre, R. (1998). “Participación de la mujer en la guerra cristera”. *La Ventana*, N° 9, pp- 205-213.

⁶⁰⁰ Jozemi Lorenzo (2003), señaló que a lo largo de la historia las mujeres han estado influenciadas al poder patriarcal, ya que “las mujeres toledanas plenomedievales, como las patricias romanas de la época triunviral, las mitológicas sabinas o las mujeres que acompañan a Veturia se juntan con otras mujeres y reivindican otra manera de actuar. Colectiva y públicamente deslegitiman el proceder lógico patriarcal, negándose a colaborar. Los nombres propios que aparecen (Berenguela, Hortensia, Veturia) más parecen asociados a una portavocía que a un estatuto heroico individual. Son tempranos ejemplos de cómo la «multitud» emerge en el discurso historiográfico y de cómo son otros los procedimientos y las estrategias que animan las acciones cuando éstas las realizan las mujeres” (Lorenzo 2003: 94).

Esta apropiación de la masculinidad y las ideologías patriarcales se encuentran expresadas en la permanente competencia de las mujeres en el ámbito laboral y social:

Acá las mujeres siempre trabajan en el campo, más que el hombre. La mujer trabaja, porque las labores de casa hay que hacer y después hay que irse al campo también, más que el hombre trabaja, el hombre no, un solo trabajo hace pues. La mujer en realidad hace un trabajo así, todos tenemos que hacer las mujeres (Inocencia, 90 años).

Por otra, parte encontramos que la mujer participa de manera relevante en la violencia familiar, pues debe aplicar diversos castigos físicos y morales a los integrantes del grupo familiar ante determinadas faltas ó errores de los menores de edad ó esposo, pues reparte “huascasos a diestra y siniestra”. Esta última, se expresa de manera excepcional de parte de algunas mujeres, pero mayoritariamente son víctimas permanentes de la violencia física proporcionada por el cónyuge, hecho que ha generado una identificación de los socoromeños como “chancalomos” en las diversas comunidades aledañas.

3. “Tú eres Socoromeña”: El sentido de identidad

¡Yo soy Socoromeño!, es una expresión recurrente en gran parte de los habitantes del pueblo y en especial en aquellos que inmigraron a la ciudad en las décadas precedentes. En el primer caso, la asunción de un sentimiento colectivo de identidad no solo está relacionado con los toma de conciencia de “yo” individual, sino que denota claramente diferenciaciones con los otros “socoromeños”. Considero necesario precisar que Socoroma en siglo XVIII estaba dividido en dos parcialidades y ocupando espacios ecológicos complementarios, por lo cual parte de su población estuvo radicada en el valle costero de Lluta y en la precordillera. El asentamiento principal ubicado en el valle de Lluta estaba localizado en el sector de Sora, poseyendo una iglesia consagrada a la Virgen de la Candelaria en el siglo XIX. Por otro lado en la precordillera hubieron dos tipos de poblaciones socoromeñas, que vivían

distribuidas en el pueblo principal y en otras tres quebradas paralelas: Zapahuira, Murmuntane – Espispacha y Chuzmiza. Además, a comienzos del siglo XX fue posible localizar a la familia de Federico Mamani García, ocupando los bofedales de Ñuñumani y Churilínco, estos dos últimos declarados como parte del territorio de Socoroma (Figura N° 66)⁶⁰¹. En este contexto, la idea de los socoromeños, se basaba en los tipos de relaciones de parentesco, los valores culturales, las relaciones con el paisaje y el sistema de creencias religiosas en general, que se expresaban desde el pueblo principal de San Francisco de Socoroma hacia al Socoroma de abajo o Sora.

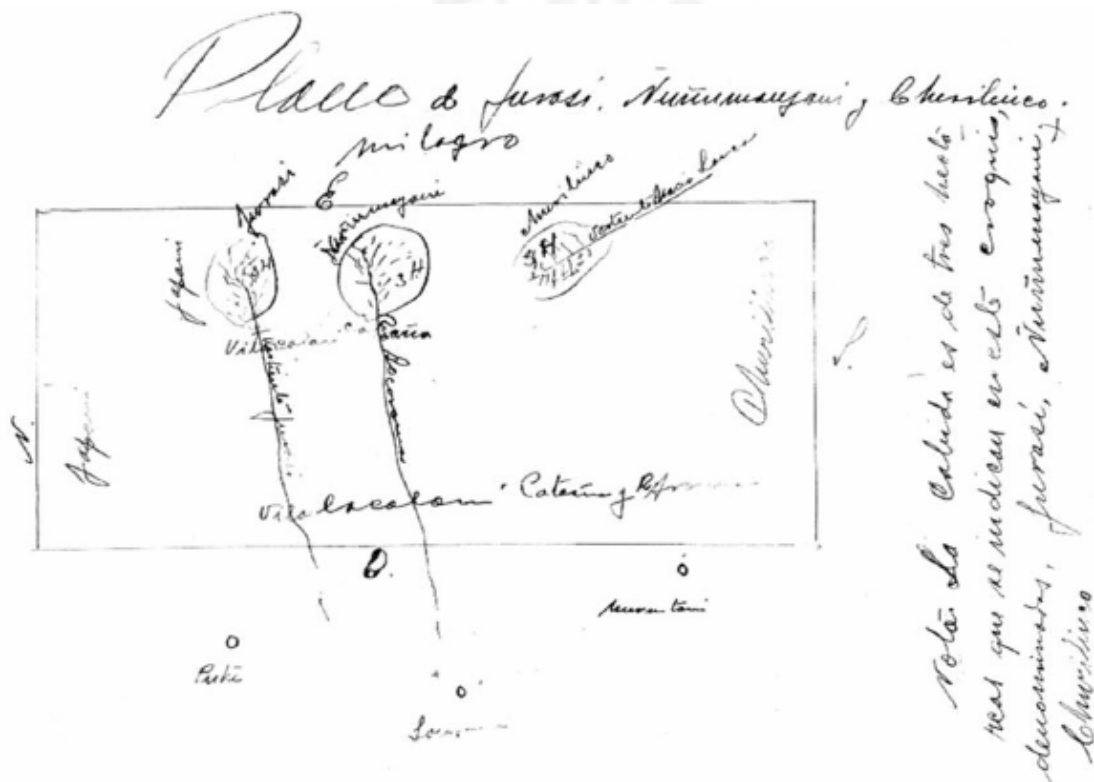


Figura N°66: Croquis que acompaña la solicitud de Federico Mamani García para pastorear animales en Jurasi, Ñuñumani y Churilínco (ASP. Terrenos Fiscales Varios Años. Solicitudes). Fuente: Ruz 2009: 84.

⁶⁰¹ El caso del "forastero" don Federico Mamani García (camiñano), solicita -y se le otorgan- permisos para pastorear sus animales en: "los pequeños bofedales denominados Jurasi, Ñuñumani y Churilínco ubicados en el radio de esta subdelegación y cada uno de tres hectáreas mas o menos en bofedales, cuyas propiedades no tienen dueño alguno por lo tanto son fiscales". (ASP. Terrenos Fiscales Varios Años. Solicitudes).

En tales circunstancias Sora y los demás anexos respondieron a una misma matriz cultural, existiendo diferenciaciones asociadas a las actividades productivas, repitiendo así los viejos esquemas de relaciones coloniales como también las asimetrías sociales y económicas andinas, pues constituyeron un espacio más bien homogéneo con permanente interrelación. No obstante, durante el siglo XX se comenzaron a realizar una serie de distinciones y diferenciaciones entre los habitantes de Socoroma y los “otros socoromeños” y esto producto de la segmentación del territorio en dos distritos y subdelegaciones que comenzaron a ser influenciados por el Programa de Promoción Popular en el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964 - 1970)⁶⁰². Se debe clarificar que los procesos de readecuación administrativa del territorio se iniciaron en el año 1880 después de la caída de la ciudad de Arica, generándose con ello, una serie de cambios políticos y administrativos en pos de facilitar la administración militar y civil del territorio. En este contexto el territorio, hacia 1920 su parte alta ya estaba adscrito a la 4° Subdelegación de Putre y su parte baja ó costera a la 3° Subdelegación de Molinos. En este sentido el Programa de Promoción Popular, ejecutado en 1964 solo vino a consolidar nuevas percepciones del espacio territorial de Socoroma, generando así nuevas contracciones territoriales al crearse Juntas de Vecinos y sindicatos campesinos, estos últimos con mayor presencia en los valles de la costa.

Tres décadas más tarde la legislación indígena de los gobiernos socialdemócratas de la Concertación de Partidos por la Democracia “Concertación”, vino a generar nuevas adscripciones y conceptos de territorialidad y pertinencia indígena, que generaron la atomización de los

⁶⁰² En el año 1968, con la publicación de la Ley N° 16.880 sobre Juntas de Vecinos y demás organizaciones comunitarias, que contemplaba la aplicación del Programa de Promoción Popular, teniendo como objetivo la generación de espacios de participación en la vida pública, a los grupos marginados, impulsando un agresivo proyecto de disminución del analfabetismo y la expansión de organizaciones de participación ciudadana, tales como sindicatos, juntas de vecinos, centros de madres, cooperativas, entre otros. Además, Se trataba de educar a comunidades con muchas carencias, sobre formas de organización, para que los propios pobladores pudieran resolver mediante estrategias de organización, el abandono de sus condiciones de marginalidad. La Promoción popular se expandió además en las zonas rurales, permitiendo con ello, la generación y consolidación de una red de organizaciones indígenas. Choque, C. (2009). “Divergencias y antagonismos del movimiento social indígena en la Región de Arica y Parinacota (1965-1985)”. *Confluenze* Vol. 1, No. 2, pp 267-289, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna.

antiguos “pueblos de indios” en un número indeterminado de comunidades indígenas que argumentaron la existencia de espacios territoriales ancestrales con la finalidad de acceder a los recursos públicos y así Socoroma en 1994, perdió el control político sobre sus extensiones territoriales, no así su influencia sobre la identidad cultural y la territorialidad sagrada.

Teniendo en consideración los procesos de cambio ya expuestos, cabe la siguiente interrogante ¿Qué significa ser socoromeño? y ¿Cómo construyen la identidad los Socoromeños? Las respuestas a estas interrogantes requieren de un acercamiento a los planteamientos propuestos por Wade (2000), quien considero que la identidad es una “construcción social” para las identificaciones de la diferencia y la igualdad entre los sujetos de una determinada sociedad. Asimismo, las construcciones sociales se originaron a partir de las propias identidades individuales y las colectivas, estas últimas como un proceso de interrelaciones de identidades personales, lo cual implicó que estas se requieran mutuamente. En este sentido, Jorge Larraín (2003) considero que “no pueden haber identidades personales sin identidades colectivas y viceversa. Lo que significa que, aunque ciertamente hay una distinción analítica entre las dos, no pueden ser concebidas aparte y sustancializadas como entidades que pueden existir por sí solas sin una referencia mutua”(Larraín 2003: 36).

Las características descritas por Wade (2000) y Larrain (2003) nos permiten encontrar significados más complejos a las declaratorias de identidad entre los socoromeños contemporáneos, que tienen a definir algunas asociaciones entre espacio territorial y prácticas culturales como expresaron los siguientes testimonios:

“Ser socoromeño, es tener orgullo, tradición y costumbre. Yo creo que tradición por que nos gustan las costumbres antiguas, el kukuli y las fiestas de la iglesia. Eso es ser socoromeño” (Neri, 61 años).

Otro entrevistado menciona al respecto:

Ser socoromeño, es amar sus tradiciones y su origen, conocer sus costumbres y proyectarlos un poco más allá y no avergonzarnos de lo

que hemos sido. No avergonzarnos que nos alimentamos con el mejor maíz, el mejor chuño, la mejor papa, que es muypreciado. Es conocer la historia del pueblo. Ser socoromeño, es ser también el mostrar al resto lo que es la arquitectura de Socoroma, en varios pueblos (Regulo, 62 años).

Los significados que se construyen en estos casos, definieron una apropiación del espacio, que se asocian a las características individuales de la autoestima y sobre valoración del “yo”. Entonces el orgullo es una construcción mental del hombre sobre sí mismo y que se origina en la ambición moral de vivir en plena constancia de los valores personales y colectivos, los cuales son compartidos por el resto de la población. Asimismo, esta connotación de orgullo implicó necesariamente en caer en la soberbia, siendo esta una valoración negativa que en el caso de Socoroma se reafirma en comparación de los otros pueblos de la región, esto debido al prestigio que posee el pueblo por su variada producción y calidad de sus cosechas y por otro lado están el apego conservador a sus fiestas religiosas, situación que no se observa en los otros pueblos, según la visión etnocéntrica de los socoromeños.

La existencia de la “tradición” y las “costumbres” para los socoromeños implica la presencia de un legado que se transmite de generación en generación, por obra de un sujeto transmisor a un sujeto receptor. Lo que se transmite es, en su esencia, un acervo permanente de verdades vitales que asumen diversas y renovadas formas históricas. Por otra parte, Raynond Williams (1988), considero que la tradición es un proceso operativo dentro del proceso simbólico social de la construcción de la hegemonía de la identidad de ciertos grupos humanos. Estas además, produce una ruptura con la idea de que la tradición posea una existencia autónoma, continua, estable, y secular, por el contrario afirma una constante confrontación entre posibles tradiciones y por lo tanto alterable. Considerando, la definición de Williams, el siguiente testimonio parece avalar su idea de la hegemonía, pues “Socoroma es una tradición y un territorio”, según los entrevistados.

En este sentido la idea de la tradición de los socoromeños se presenta afectada por factores exógenos y sometidos al inexorable tiempo, por lo cual cada generación vive una tradición y costumbres distintas, y cada una de ellas constituye sus propias hegemonías sobre las más recientes o nuevas, constituyendo así una verdad que no puede ser transgredida por las nuevas generaciones de socoromeños. En este contexto, la definición de la identidad construida por los socoromeños, les permite generar ciertas apropiaciones e implican que se puede demandar y apelar a la existencia de la identidad en ciertos casos, ya sea para evitar la inmigración como para solicitar la asunción de roles religiosos en la iglesia y sus festividades, tal como se evidencia en el siguiente fragmento: “Así dice, por eso me dice la Juana, tu eres socoromeña, porque tienes que irte, tú tienes que quedarte acá...” (Andrea, 60 años).

Por otra parte el ser socoromeño implica, el uso de ciertos simbolismos que lo distingue de los otros pueblos de la región. Estos símbolos de uso colectivo están asociados a la utilización de sombreros de paño plomo, que son dispuestos de modo diagonal sobre la cabeza y el uso de pochos plomos y de preferencia de vicuña, son parte de la indumentaria formal de los socoromeños en sus actividades rituales. El uso de las llicllas o lliclias, es por lo general obligatorio en las actividades cotidianas y festivas, donde el uso predilecto está dado por los colores predominantes del plomo y el color vicuña (Figura N° 67). Los socoromeños, consideran que el uso de colores distintos implica transgresiones a las costumbres antiguas ó denotan en ello, una modernidad que no está asociada a la costumbre. Un ejemplo de las exigencias culturales del uso de los sombreros en Socoroma, lo hallamos en el testimonio de Alberto, quien expresó que en 1944, mientras cruzaba el río en Sora, perdió su sombrero en las aguas del río Lluta, generándole una profunda pena. Igualmente, Silvestre, recordó que en su infancia, tras trabajar un mes pastoreando en los cerros su pago fue un sombrero de “paño plomo”, que luego le fue quitado por Daniel Humire por no traer leña, siendo esta una experiencia traumática y dolorosa, que aún recuerda.

En este contexto, en una de las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, utilice una fotografía en blanco y negro del año 1960 y le consulte al testigo si esa foto era de Socoroma, su respuesta fue la siguiente (figura N° 68 y 69):

“Este no es Socoroma, Zapahuira tampoco es, debe ser Belén ó Chapiquiña... Debe ser de Chapiquiña por la lliclia porque en Socoroma no se ve de esto y esta señora también no, es porque tiene harto pelo y sombrero chico, se aparece a las bolivianas...” (Margarita, 65 años).

En la última década se ha producido transgresiones y olvidos de los símbolos, pues las generaciones más jóvenes utilizan el color negro, esta situación se ha producido desde las unidades educativas y los medios de comunicación se ha construido un imaginario colectivo de lo andino que utiliza vestimentas oscuras y blancas, desplazando a los símbolos locales, que siguen teniendo un uso predominante en los grupos etarios de los 50 años en adelante.



Figura N° 67: El socoromeño, Silvestre Poma, rumbo al Pachallampe.

La identificación de los “otros socoromeños” es construida a partir de la elaboración de ciertos estereotipos que vienen a elaborar dos tipos de comunidades imaginadas, que pueden ser expresadas en una identidad metropolitana y la periférica. Esto significa que cada identidad cultural demanda una cantidad diferente de compromisos de cada miembro individual o su pone un grado diferente de fraternidad imaginada. El resultado de estas diferenciaciones está dada por la existencia de socoromeños, lluteños y C’ollo jaque (gente del cerro).



Figura N° 68: Joven indígena en 1960 en los altos de Arica (Chapiquiña).

Los lluteños, son descendientes de los socoromeños de “abajo”, que están asentados en los sectores de Molinos y Sora. La ocupación de parte del valle, de parte de estos socoromeños está registrada desde el siglo XVII, hecho que representa una continuidad desde los albores de la conquista hispana y que se ha mantenido hasta la actualidad. Las familias asentadas en estos espacios ecológicos son los: Vilca, Humire, Carrasco, Huanca, Choque, Gómez, Catacora y Vásquez, entre otros.



Figura N° 69: Mujeres tejiendo en los Altos de Arica.

Los “C’ollo jaque”, son los socoromeños que habitan en las extensiones territoriales o en la periferia del territorio (Familias Humire, Alejandro, Mamani, Vilca, Quispe y otros). En una de mis entrevistas a un matrimonio de Socoroma (el marido era de Socoroma y la esposa de Murmuntane), ambos tuvieron una discusión acerca del significado de C’ollo Jaque, que a continuación presento:

La esposa

¿Por qué nos tratan de c’ollo a nosotros? ¿Por qué siempre nos han discriminado los socoromeños a los de Murmuntane?

El esposo

Porque son c’ollo.

Ante la insistencia de la esposa por clarificar las razones por las cuales se les denominaba como C’ollo jaque, la respuesta del cónyuge fue la siguiente:

“Antes en la época colonial, Socoroma tenía jurisdicción hasta cerro Banderane, esto significa desde Epispacha hasta el Portezuelo de Murmuntane y luego al cerro Yapabelina, después del cerro

Munaymaña hasta cerro Milagro eso pertenecía a Socoroma, por eso cualquier viejo dice soy Socoromeño, todos pueden decir eso. Pero, los socoromeños netos son los que viven en el pueblo y los c'ollo son los que viven en Zapahuirá y desde Murmuntane hasta Cerro Blanco”.

La identificación de la identidad con el espacio territorial ha generado un discurso ideológico colectivo que define y ubica a Socoroma en ciertos contextos temporales, que radican esencialmente en la última década del siglo XVIII. Esta situación puede deberse esencialmente al hecho que en este tiempo, Socoroma recibió sus títulos de dominio de parte de las autoridades del virreinato del Perú. Además, es recurrente en la memoria colectiva de los socoromeños sostengan que los límites del territorio fueron fijados en esta época. Un documento de origen republicano de 1912 hace mención a tales límites y conflictos que tiene Socoroma con un particular de Putre (Figura N° 70):

Arica, dieziseis de mil ochocientos i seis. Como se pide.- Troncoso. Herrera Faez, secretario interino.- Notificación. En dieciséis de Mayo notifique a don Lorenzo Humire i firmo Ljorenzo Humire.- Herrera Faez, secretario interino.- Sentencia. Arica, Abril siete de mil ochocientos noventa i seis.- Vistos.- Don Lorenzo Humire, don Marcelo Gutierrez, don Doroteo Humire, don Felipe Bolaños, don José Mariano Humire i otros, todos vecinos de Socoroma, dicen que como miembros de la Comunidad de Socoroma son dueños de los terrenos comprendidos, por el **Sur**, con la aguada de Copaquilla, Chusmisa, el cerro de Copataya, camino por medio i la quebrada de viscachune, camino que parte para La Paz; por el **Este**, con Pujullani, Ancochallguani i camino derecho de Parinacota que viene a Socoroma; por el **Norte**, con el cerro del Milagro, la Quebrada de Muñumani, desde su nacimiento i la (qu) majada del mismo nombre; Olvacaqui, la finca de don Doroteo Humire denominada Larancagua, la pampa Urcuni i los cerros del pastal de Puquios; por el **Oeste**, con los cerros del valle de Lluta.- Agregan los querellantes que el derecho de propiedad se los confieren las leyes peruanas, bajo cuyo imperio fueron creadas las comunidades de los diferentes pueblos del Departamento i de todo el Perú, i dicho derecho lo han heredado de sus antepasados, los que los ejercían desde tiempo inmemorial, sin que jamás se les perturbara la tranquila posesión i dominio⁶⁰³.

⁶⁰³ Inserción de un Documento de Lorenzo Humire i Otros, N° 447, fojas 314v-316v, 1912.



Figura N° 70: Aproximación al espacio territorial de Socoroma de Arriba.

En este contexto, los socoromeños han definido que toda persona que nace en este territorio y que comparte ciertas prácticas rituales y culturales e ideologías puede ser denominada como “socoromeño”. No obstante, a esta declaración general, los socoromeños son rigurosos en el sentido de exigir la mentada “identidad”, pues recurren a ciertos símbolos y prácticas rituales para consagrar esta identidad, ya sea en la reafirmación de la misma ó para exigirla a aquellas familias que se han relajado en sus prácticas. Un ejemplo lo podemos encontrar en los carnavales, pachallampe ó cruces mayo, pues estas fiestas vienen a delimitar los espacios sagrados, pero también la identidad (Figura N° 71). En estos casos, son recurrentes los llamados de atención en torno a realizar a los tipos de canciones, oraciones, coplas, estilos de baile y vestimentas empleadas, pues una omisión ó transgresión a las normas que regulan la identidad es severamente criticada por el colectivo de la comunidad. En este sentido, la observancia a la importación de “ciertas prácticas” es severamente reprochada por los ancianos del pueblo, quienes exigen el cumplimiento de los cánones locales.



Figura N° 71: El uso del sombrero plomo es obligatorio en las fiestas rituales. Justina Mariño y Neri Choque, Alférez de la Santísima Cruz del Milagro, 2009.

Finalmente agregar que las nuevas interpretaciones de la identidad y sus símbolos han generado algunos conflictos generacionales, pues los adultos acusan a los jóvenes de no seguir las “costumbres y tradiciones” del pueblo y que además no poseer el orgullo que ellos detentan, pues experimentaron un tiempo distinto y complejo en tradiciones. Lo cual implica además de haber sufrido el rigor de la vida y los sacrificios por la subsistencia y ante la pregunta ¿Quiénes son los últimos socoromeños? La respuesta fue: “Tú abuelo Mario Choque e Isidoro Flores, ellos son los últimos socoromeños, pues ellos nunca se han ido del pueblo. Los demás son unos sinvergüenzas que se dicen socoromeños pero no son”.

Al referirse a los antiguos socoromeños, se asocia además la existencia de los antiguos vínculos con el Perú:

No tengo idea, pero que se fueron si se fueron, Socoromeños que estaban radicados por años no por fecha ni nada, eran tradicionalistas,

ellos vivieron ahí y después el Estado del Perú dijo, ya los peruanos se van y los más porfiados nomás se quedaron.

Asimismo, los efectos de la legislación indígena del país ha traído consigo la instalación de nuevos imaginarios y conflictos de identidad, ya que la identidad local y nacional, se le suma la étnica, hecho que no ha sido de fácil aceptación en Socoroma en la última década. Si bien, el individuo y la nación son dos aspectos del mismo fenómeno, como expreso Freud⁶⁰⁴, puesto que lo social y lo individual no tienen una separación tajante. No obstante, una tercera variable parece encubrir nuevos conflictos, pues implica la emergencia de otras identidades nacionales. Esto último, debido a que los socoromeños hasta mediados de la década del 2000, consideraron que lo aimara representaba lo boliviano, no siendo aceptado como parte de su identidad, ello a pesar de compartir el uso de la lengua aimara.

En fin la identidad que manifiestan los socoromeños ser origina, como expreso Freud⁶⁰⁵, en una manifestación temprana de afectividad hacia un conglomerado social y colectivo, con quienes se comparte las mismas ideologías y valores culturales. Siendo un conjunto de elementos que permite construir una comunidad de cultura histórica con un sentido de identidad común, solidaridades y afectos.

⁶⁰⁴ Ramírez, E. (2004). "Elementos sobre la identidad nacional". *Derecho y Cultura*, N° 13, pp. 3-19.

⁶⁰⁵ Freud explico que un conglomerado social ó de individuos que han reemplazado su ideal del Yo, por un mismo objeto, establecen identificaciones similares y reciprocas con el colectivo.

CONCLUSIONES

En el año 2008 se presentó el primer borrador del proyecto de esta tesis doctoral en la Pontificia Universidad Católica del Perú, siendo un documento portador de subjetividades e ímpetus indebidos que han sido abordados y corregidos en el devenir de estos años de estudio e investigación en las aulas de la PUCP, en la Universidad Pablo de Olavide y en las reflexiones que se presentaban en el andar por esos cerros y quebradas de Socoroma. Asimismo, los comentarios y recomendaciones académicas que se manifestaron en los seminarios interdisciplinarios realizados en Lima y Pisac, además de otros aportes en congresos Bolivia y Chile, han sido de gran ayuda para poder corregir y construir esta tesis. No menos importante, han sido también las innumerables conversaciones y “camino de memoria” que he realizado en Socoroma a lo largo de estos tres años y medio, lamentando si, el no poder incluir tantas memorias colectivas emergidas en el campo y en los “amt’añ thakhi”.

Las motivaciones iniciales de este estudio, estuvieron dirigidos a la búsqueda de una aproximación de la verdad de la Chilenización y sus expresiones de violencia en Socoroma. No obstante, las cesiones y conversaciones con Jeanine Anderson y Marco Curatola, mis tutores, fueron aclarando y corrigiendo mis subjetividades ideológicas y pasiones por desentrañar el sombrío pasado republicano de esta comunidad. En ese contexto, nuestras hipótesis fueron cambiando y madurando, sintetizándose en lo siguiente: la Chilenización como catalizadora de transformaciones socio-culturales y de cambio en los fundamentos del mundo simbólico y ritual de los socoromeños; la deconstrucción de las memorias y la continuidad de los recuerdos de la Chilenización; La generación de identidades locales y nacionales que conviven en el discurso de los socoromeños, que van evidenciando la existencia de una chilenidad y una peruanidad que convive con la etnicidad. Asimismo, se evidenció el rol económico y político de la mujer en Socoroma como también la importancia de los valores y creencias en el colectivo de la población de esta “comunidad imaginada”.

James Clifford (1991)⁶⁰⁶, se refirió a las alegorías y narrativas etnográficas, como una descripción cultural y realista de hechos pasados que son ricos en significados y que subsisten en todas las culturas humanas. Debemos agregar a ello, que las poblaciones indígenas han generado diversas estrategias para representar sus historias pasadas, valores, tradiciones y por lo tanto, de sus memorias más ocultas y silenciadas por el paso del tiempo (Shostak 1981, 2000; Certeau 1983)⁶⁰⁷. Esta situación, nos permite reforzar nuestras apreciaciones sobre la importancia de la antropología para el estudio de la memoria y los procesos de violencia que han ocurrido en tiempos lejanos, pero cuyas implicancias en nuestras realidades contemporáneas son evidentes, ya que los recuerdos de antiguos odios y rivalidades terminaron generando sangrientos conflictos étnicos, tal como ha ocurrido en los conflictos serbo-bosnio, osetio-georgiano, hutu-tutsi y en el propio caso andino - boliviano, donde se ha recurrido permanentemente a la “memoria larga” de la etnicidad como fundamento ante las confrontaciones sociales y políticas que han aquejado a dicho país en las últimas décadas (Rivera 2003; Sánchez 2004)⁶⁰⁸.

Considero que limitar el estudio de la memoria y violencia política de la Chilenización de las antiguas provincias de Tacna y Arica, a un espacio de memorias oficiales e historiográficas, constituyen un impedimento a la develación de las historias locales y microhistorias familiares sobre este periodo, privándonos así de sus capacidades narrativas, significados y de las verdades silenciadas e ignoradas desde el Estado y la sociedad civil. En otras palabras, ignorar los datos etnográficos nos despojan de las construcciones del “otro” y demás alteridades, las identificaciones étnicas y nacionales, las memorias, los traumas y las deconstrucciones de la “cultura” de los socoromeños. En igual sentido, C. Geertz

⁶⁰⁶ Clifford, James.(1991). “*Retóricas de la antropología*”. Madrid: Júcar.

⁶⁰⁷ Shostak, Marjorie (1981). “*Nisa, la vida y las palabras de una mujer! Kung*”. Cambridge, MA.: De Harvard University Press; Shostak, Marjorie (2000). *Volver a Nisa*. Cambridge, MA.: De Harvard University Press.

⁶⁰⁸ Rivera, S. (2003). “*Oprimidos pero no vencidos: luchas campesinas, entre los aymaras y quechuas de Bolivia, 1900-1980*”. La Paz: THOA.

(1989)⁶⁰⁹, indico que el trabajo científico cultural, involucra el “estar allí”, en los espacios de conflictos ó hechos históricos, implicando una cercanía espacial y temporal con los hechos de estudio, pues tomar notas de campo, transcripciones de entrevistas u otro tipo de documentos; nos permite el volver y escribir, contando a los demás, lo que se ha visto ó escuchado entorno a determinados hechos sociales, culturales ó políticos. Completándose de esta forma los postulados de Viazzo (2003) y Comaroff & Comaroff (1991), en torno al involucramiento de la historia y la antropología. Un ejemplo contemporáneo de estas mismas temáticas y asociaciones entre memorias y violencias se hallan en los conflictos armados en el Perú, Bosnia – Herzegovina, Chechenia ó Rwanda, que fueron estudiados indistintamente por Manrique (1989), Taibo (1999), Stavenhagen (2000), Del Pino (1998), Theidon (2004), Harmon (2004), Sánchez (2005), Osorio (2005), Moore (2005) y Habimana (2009).

La alteridad de la memoria: residuales y étnicas

La memoria constituye un pilar fundamental en la conformación de la historia, identidad y cultura de las sociedades humanas, valiéndose está de múltiples artefactos y mecanismos que le permiten proyectarse en tiempo y espacio, tal como sugirió tempranamente Le Goff (1991). La existencia de tales artefactos mnemotécnicos, permiten el afloramiento de los recuerdos, que van reconfigurando las memorias del pasado ó deconstruyéndolas según los intereses individuales ó colectivos. En este sentido, los intentos de olvido de tales recuerdos, se ve enfrentado a las revitalizaciones del recuerdo, tal como se sugirió en la “teoría modal” de la memoria de Atkinson y Shiffrin (1968). Esta situación implica, que pequeños estímulos puedan activar las huellas mnémicas y traer al presente memorias de acontecimientos pasados que están relegados en la subconsciencia, permitiendo que estos hechos puedan ser revividos por los sujetos en distintos

⁶⁰⁹ Geertz, C. (1989). “*El antropólogo como autor*”. Barcelona: Paidós.

niveles, situación que nos lleva a plantear que el olvido en tales circunstancias es inexistente para el caso del tema de estudio.

Hemos planteado, la existencia de la alteridad de la memoria, no solo como un principio diferenciador del “otro”, sino por la convergencia y convivencia de memorias residuales y étnicas en la zona de estudio, que van generando la conservación de antiguos recuerdos que dan cuenta de la identidad, la cultura y los traumas derivados de la violencia. Asimismo, la existencia de los llamados “lugares de la memoria”, solo tienden a afirmar la existencia de la misma, ello a pesar de los frecuentes intentos por reafirmar la idea del “olvido” como estrategia de sobrevivencia entre los socoromeños. La existencia de las memorias residuales en las narrativas de los socoromeños no es un producto específico y exclusivo del proceso de Chilenización, pues anteriormente se gestaron otro tipo de violencias que vinieron a afectar la conducta, convivencia y los valores de los socoromeños, generando profundas huellas mnémicas en su identidad. Es sobre estas memorias ó representaciones mentales del pasado donde se imprimió la violencia y el terror de la Chilenización, generando así efectos en los procesos sociales, culturales y económicos de las sociedades ó grupos humanos.

La existencia de las memorias residuales, de acuerdo a los planteamientos de Gonzalo Sánchez (2003)⁶¹⁰, son productos hechos de violencias políticas y conflictos bélicos, es decir, derivados de los estados de beligerancia y guerra. Según el mismo autor, la violencia es una expresión adjetiva de la propia guerra. En tales circunstancias, en el imaginario de las autoridades militares y civiles del Estado chileno, la adhesión indígena y mestiza a la causa peruana no solo fue entendida como una actividad adversa a los intereses nacionales e intereses personales de los agentes del Estado, que no dudaron de traer a la memoria colectiva de la sociedad

⁶¹⁰ Sánchez, Gonzalo (2003). *“Guerras memoria e historia”*. Bogotá: ICANH. El autor nos presenta el triple papel de la guerra: en la construcción de la historia de la nación, en los relatos que se tejen en medio de relaciones de poder y subordinación, en las huellas que se concretan en lo que Gonzalo llama “lugares de memoria”. Estas tres dimensiones, identidad, pluralidad y perennidad constituyen ejes de construcción de la historia, como objetivación de un pasado, y que se diferencia de la memoria en cuanto ésta es militante, construye relatos y es la presencia viva del pasado en el presente. Abusando de una metáfora al estilo de Claude Lévi-Strauss, podría decirse que la historia, en tanto cosificación, es “fría”, y que la memoria, como vivencia, es “caliente”.

chilena asentada en Tacna y Arica, la existencia de un estado de beligerancia que se había prolongado desde la guerra. En otras palabras, la guerra no culminó en el Tratado de Ancón, sino que perduró en la mente de la sociedad chilena y peruana del territorio, que frecuentemente hizo comparaciones de la violencia plebiscitaria con la campaña militar de 1880. Esta situación generó una generalización de los conflictos y una exacerbación de los antagonismos, que se expresaron en la violencia política y en el terror de los años 1922 a 1926.

La totalidad de los conflictos y las violencias, según Lewis Coser (1956)⁶¹¹, solo generan memorias que alimentan conflictos futuros que se expresan en distintas intensidades hasta convertirse en luchas fratricidas, como los casos mencionados en los Balcanes, Cáucaso o la región de los Grandes Lagos en África. Nuestra idea de la memoria residual, se fundamenta por la existencia de residuos de traumas que están impregnados en los sujetos y en la memoria colectiva de la población indígena de la sierra de Arica. Estos traumas se originaron en los periodos de violencia simbólica y directa, que modificaron la totalidad de los procesos cognitivos, sociales, culturales y valóricos de la población indígena, generando una reproducción permanente de la violencia, que en el caso de Socoroma se evidencia de manera notoria en la conducta y temperamento de los habitantes del pueblo.

La existencia de abusos de poder, crímenes, violencia sexual en contra de la mujer, el consumo excesivo de alcohol y violencia doméstica, han motivado la construcción en el imaginario colectivo de la provincia, donde los hombres socoromeños son “chanca lomos” (golpeadores), brujos, violentos y borrachos. Estos valores y cualidades negativas hacia los socoromeños, poseen sin duda un origen en los traumas y estrés postraumático, que se generaron en el proceso de Chilenización. La exposición continua a los efectos de la violencia y el terror, fueron generando en la población indígena de las subdelegaciones rurales una alteración en sus sistemas nerviosos al instalarse un miedo colectivo al “otro”, que tomó el rostro de los agentes del Estado y en los “enemigos internos”, que fueron hallados

⁶¹¹ El sociólogo L. Coser, definió el conflicto social como una lucha por los valores y estatus, el poder y los recursos escasos, en el curso de la cual los oponentes desean neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales. Coser, L. (1956). “Las funciones del conflicto social”. México: FCE.

en la intimidad de cada familia y comunidad en las vísperas de 1926. En este contexto, la muerte de los seres queridos, la inseguridad, la privación de libertad, el desplazamiento forzado y la propia violencia son factores estresantes según Holmes y Rahe (1968), que permitieron la instalación de un estado depresivo y trastorno, que no ha dejado de influir en el carácter y en la memoria de los socoromeños.

Esta permanencia de la experiencia traumática de la violencia, se origina por la ausencia de una “micro política de reconciliación” entre el Estado y los comuneros, hecho que se vio agravada con la llegada periódica de los contingentes de carabineros a Socoroma, como también por el arribo masivo de los “rotos” en la década de 1960, hecho que reavivó los miedos, temores, desesperanza y horror entre la población indígena. Si bien, hubo intentos de generar reconciliaciones comunitarias, mediante ceremonias religiosas y las peticiones de perdón, estas no han sido del todo efectivas, pues las desconfianzas y los temores forman parte de la conducta de la población indígena, que aprendió a desconfiar y a tener miedo del “otro” y de sí mismos.

Este tipo de patologías, tal como lo evidencio K. Theidon (2004), generaron cuadros clínicos, donde la vivencia repetida del trauma, la evitación de la situación traumática y el aumento de los niveles de respuesta a los estímulos ambientales del suceso violento, tienden a configurar cuadros depresivos que según Wolf (2001), imprimiéndose de manera más efectiva en los hombres jóvenes que en las mujeres de la misma edad. Estas vivencias repetidas de las experiencias traumáticas, bajo una concepción de Kristin Ross (2008)⁶¹², constituye una memoria reactiva, que se transmite generacionalmente por efecto del aprendizaje por imitación y de las propias patologías que hereda la madre gestante en los recién nacidos, tal como se evidencio en el síndrome de la “teta asustada”. Este tipo de memorias íntimamente ligada al trauma se ha prolongado y extendido en los socoromeños, ya que los residuos y la toxicidad de los recuerdos apelan a la fidelidad de los acontecimientos y por lo tanto, tienden a generar los mismos efectos traumáticos, impidiendo de esta forma la existencia de un perdón eficaz y verdadero. Sin embargo, a partir de los

⁶¹² Roos, K. (2008). “Memoria reactiva y fidelidad al acontecimiento”. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 80-81, 2008, págs. 31-34.

procesos migratorios que se produjeron desde la década de 1960 en adelante, las nuevas generaciones de Socoromeños que residen en las ciudades han tendido a olvidar este periodo de violencia, hecho que no ocurre entre los “verdaderos socoromeños”, de abstracción campesina, que motivados por los artefactos y huellas mnémicas que circundan el paisaje siguen reproduciendo memorias de un pasado de miedo y temor al “otro”. Los socoromeños, la han definido como una pena ó “llaki”.

En consecuencia, es común escuchar la palabra “llakisiña” ó tener pena, hecho que se evidencio en las distintas facetas del trabajo de campo. Gamarra (1988), en sus estudios clínicos entre los mineros de Oruro, las denomino como una “depresión crónica”, la cual se expresa por una pérdida inconsciente de valor por la vida y por el uso profuso de las bebidas alcohólicas como medio de evasión, por lo cual tomar para “olvidar la pena”, no solo es un intento por no recordar, sino que tiende a reforzar las memorias traumáticas, hecho que tambien evidenció K. Theidon en el Perú. Es por ello, que los diversos espacios rituales no solo están generando la rememoración de la historia y la cultura, como suele ocurrir en las borracheras rituales, sino también tiende a activar a aquellos recuerdos que se quieren olvidar.

El otro aspecto, de la alteridad de la memoria esta directamente asociada a la generación de los “camino de memoria” que estudio T. Abercrombie (2006), que en el caso de Socoroma, se expreso en los senderos de memoria que han sido establecidos por alférez y mayordomos en las principales fiestas del pueblo. La particularidad de *amt'añ thakhi*, se manifiesta por el hecho de realizarse en las fiestas patronales y las celebraciones cuyos destinatarios son los difuntos ó los cerros, poseyendo distintos niveles de complejidad dependiendo de ritos propiciatorios que se están realizando. Asimismo, cada espacio donde se realiza el *amt'añ thakhi* implica escenarios, tiempos y espacios distintos del recuerdo, siendo los más significativos aquellos que se realizan en los predios ó cerros.

Por otra parte, la existencia de los *ant'an kancha*, son también espacios de memorias que no poseen una vinculación ritual ni sagrada como en el caso anterior,

pero constituyen un espacio de aprendizaje y descubrimiento de las historias pasadas que son rememoradas permanentemente por los jóvenes pastores en los cerros de Socoroma, hecho que concluye solo cuando estos en la adolescencia y juventud forman parte de los espacios rituales que antes les fueron vedados por las funciones productivas que debieron desarrollar. Además, la importancia de esta forma de memoria étnica, se origina por ser una etapa previa a los caminos y estadios de memoria que identificara Albo y Ticona (1997) y luego Abercrombie (2005), ya que es formulada desde la periferia de la comunidad y de las relaciones socio-culturales que son generados por los sujetos que aun no son “jaqi” ó “personas”. Igualmente, podemos considerar que los aprendizajes iniciales de la memoria implican la prueba de los instrumentos y artefactos mnemotécnicos que más tarde se emplearan para rememorar historias pasadas ó míticas.

Identidades mixtas

Reflexionar sobre los procesos de construcción de la identidad reviste un desafío importante, esto debido a las complejidades que se crean en su propio concepto como también en los significados que van generando los sujetos y sociedades que desarrollan ó deconstruyen sus forma de identificación, hecho que fue evidenciado por Okamura (1981) y Romero (2004), en sus estudios de la construcción de la identidad en la población de Hawái y Huancayo, indistintamente. De igual forma, debemos tener en cuenta que las propias singularidades de la cultura y los espacios donde esta se desarrolla, van generando sus propias particularidades. Asimismo, la influencia de los cambios culturales y por otra parte la modernidad, construyen tradiciones que son reclamadas como antiguas y ancestrales, situación que a menudo es incorrecta, ya que son de reciente creación o inventadas según Hobsbawn (1983).

Ante tales realidades, entonces ¿Cómo van generando sus identidades los socoromeños? Establecer primeramente, que los cambios culturales y las dinámicas políticas que se han tejido entorno al territorio, han impedido la generación de un discurso e ideología definida sobre la identidad, como es el caso de los serbios, que

recurren a un discurso de identidad que nació a partir de la derrota frente a los turcos en la batalla de Kosovo Poljei, siendo este hecho, el que da sustento a sus demandas políticas en últimos siglos y en especial a las guerras que derivaron del desmembramiento de la ex Yugoslavia. En el caso, del territorio de los Altos de Arica, que ha estado sometido a cambios y a dinámicas étnicas más complejas donde ha predominado una multietnicidad y unas identidades múltiples en los diversos siglos que precedieron a la conquista hispana. No obstante, a la imposición de los sistemas de opresión colonial y se impusieron también, nuevos imaginarios entorno a la identidad, bajo la figura del “indio”.

A la existencia jurídica del indio, que fue asimilada y aceptada por la población originaria de la región, se le sumo la política de reducción de pueblos de indios, siendo esta última la que permitió configurar a lo largo del pasado colonial una identidad definida como “local”, configurando territorialidades sagradas definidas, por cada comunidad imaginada, sobreponiéndose así por sobre las multietnicidades pasadas conformando el curacazgo de Codpa a inicios del siglo XVII (Cavagnaro 1986, Hidalgo 2004). Por lo tanto, estos hechos constituyeron la declarada identidad ancestral, que se superpuso a otras identidades culturales pasadas. Esta realidad se vio alterada a partir de la independencia peruana en 1821, pues se genero la convivencia de nuevas comunidades imaginadas (la étnica y la nacional), a la cual se le sumaria una tercera forma de identificación, una vez concluida la Guerra del Pacífico.

Hemos propuesto la existencia de identidades mixtas acogiendo las sugerencias y trabajos de Raúl Romero (2004), en lo referido a las identidades múltiples de Huancayo, que están relacionadas a las filiaciones culturales y populares. Sustentamos la idea de identidad mixta en un espacio y tiempo definido, donde convergen diversas “comunidades imaginadas”, que para el caso de Socoroma se circunscribe a la etnicidad, la peruanidad y la chilenidad. En lo referido a la identidad nacional, los proyectos republicanos ensimismados en los ideales liberales del siglo XIX, buscaron la incorporación del indio a las dinámicas nacionales en un periodo de tiempo relativamente corto, puesto que la instalación de la peruanidad solo surgió a en la década de 1850 en adelante, teniendo como

periodo de mayor expresión y afianzamiento luego de iniciada la campaña del sur y tras la traumática derrota militar de 1880, adquirió imágenes épicas y míticas. Sin embargo, el indígena que habitó en las provincias de Tacna y Arica, en términos políticos y culturales a ojos de las autoridades limeñas y población no indígena, siguió siendo un indio que estaba adscrito a la nación peruana.

Por otra parte, la instalación de los principios e ideales de la chilenidad, que se expresaron desde las agencias estatales como la escuela, los cuarteles militares, la vicaría castrense, subdelegaciones rurales y gobernaciones, instalaron de manera premeditada y con estrategias punitivas la “chilenidad” en el imaginario colectivo de la población indígena. Si bien, algunos estudios han intentado demostrar que los fines de las agencias estatales fueron insuficientes y faltos de apoyos económicos desde Santiago, si contaron con el apoyo ideológico y político de las autoridades chilenas. Se debe precisar que la ausencia de una estrategia chilenizadora en las primeras escuelas chilenas y en sus propios planes de estudio, esta fue suplicada por el fuerte contenido ideológico y propagandístico de los primeros preceptores, que por lo general fueron las esposas de los oficiales civiles del gobierno de Chile en las zonas rurales.

Respecto, al reclutamiento indígena en el ejército chileno, este sí jugó un rol importante, ya que imprimió la necesidad de una adscripción nacional frente a “otro”, que fue relegado a la periferia de la humanidad y desprovisto de todo tipo de derechos, así en la década de 1910 y 1920, ser un “indio peruano - boliviano”, constituía un riesgo a la integridad física y la seguridad de la familia. Debemos mencionar además, que el reclutamiento fue una apertura a la modernidad, trayendo como consecuencias las readecuaciones en los espacios simbólicos y culturales de cada comunidad. En este sentido, se ha señalado en algunos estudios que la incorporación de nuevos instrumentos musicales de bronce a las esferas rituales, fue rivalizando y suplantando así a aquellos artefactos nemotécnicos de origen colonial, como la mandolina, violín y guitarra. Discrepamos de este argumento para el caso de Socoroma, pues el recurso de la etnogénesis ha tendido a conservar sus espacios rituales y culturales, puesto que está vedado el uso de las bandas de bronce en ciertos espacios rituales como las Cruces de Mayo, Pachallampe, Anata

ó fiestas patronales donde el uso de los instrumentos de origen colonial son una norma social y cultural. Situación similar ocurre con el uso de instrumentos musicales de origen prehispánicos como las lakitas ó sampoñas, que son de uso obligatorio en las festividades patronales.

La expresión de una determinada identidad nacional, tanto la peruana como la chilena, fue hasta cierto punto funcional y temporal. No obstante, el uso y aplicación de la violencia durante la Chilenización en contra de determinados sujetos colectivos que apoyaron la causa peruana, no hizo otra cosa que avivar el favoritismo indígena con el Perú, hecho que coincidió con el despliegue de una eficaz propaganda política del gobierno de Leguía en favor de la recuperación de Tacna y Arica. En tales circunstancias hacia 1926, parte importante de la población indígena era partidaria del Perú y por tal razón recibió y sufrió los efectos de la violencia política que fueron denominadas como “terrorismo de Estado” por la delegación norteamericana asentada en Arica.

La firma del Tratado de Lima y la definición del estatuto jurídico del territorio, genero el paulatino abandono político del territorio, generando con ello, que las identidades étnicas tomaran nuevamente un rol relevante en la población indígena. Esta expresión se manifestó como una identidad híbrida jerarquizada logrando además concertar las identificaciones socio-políticas con las culturales, donde ser socoromeños ó putreño, poseía mayores significantes que ser chileno ó peruano. En otras palabras, ser socoromeño, chileno, peruano y aimara en la actualidad no son fenómenos que entren en contradicciones en las identidades nacionales, pues en la memoria colectiva hubo un pasado peruano que convive con la chilenidad, pero que también convive con la etnicidad local. Y esta última, se enfrenta a nuevos procesos de identificación pan – andina, la aimara, hecho que aun no termina de convencer totalmente a los socoromeños, desencadenado nuevos conflictos y otredades, pues ser aimara tiene sus propias expresiones funcionales en la relación con el Estado chileno.

La sobrevivencia de la peruanidad en la memoria colectiva de los socoromeños y en especial de la población campesina, se debe por un lado al propio

funcionamiento de los diversos mecanismos de la memoria, no obstante esto solo fue posible gracias a la permanente activación de las huellas mnémicas, que generaron las difusiones radiales de Radio Programas del Perú (RPP) y de las radioemisoras arequipeñas hasta inicios de la década de 1990 siguieron vinculando Socoroma y demás pueblos de la sierra con la cultura e identidad peruana. Por otra parte, las memorias familiares y colectivas han jugado un rol importante en cada familia, puesto que son recurrentes los recuerdos que vinculan a Socoroma con Tacna y Arequipa, como también del involucramiento de los vecinos de Socoroma a favor del Perú durante la campaña plebiscitaria.

La supervivencia de los miedos y la violencia

Las clausuras simbólicas de la violencia y las micro-políticas de la reconciliación, que se expresaron en Socoroma y pueblos de la sierra no permitieron la generación del perdón ni mucho menos de un reencuentro real y sincero entre “cholos” y “chalenos”, pues la sombra de la violencia vino a ocupar un rol relevante en las memorias colectivas. Por otra parte, la imposición de un discurso político desde el Estado y una imposición de una memoria oficial solo vino a cultivar y exacerbar las desconfianzas y miedos mutuos. Por otra parte, la pobreza y el despojo que sufrieron parte de los socoromeños que apoyaron al Perú, solo ha generado rencores y desconfianzas con los descendientes de los victimarios ó “chalenos”, que recibieron dadas y principalmente tierras como recompensa de apoyo político a la causa chilena, de ahí las acusaciones en contra de ciertas familias socoromeñas.

El miedo al “otro”, entendida como una “perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario”, se expresa en las desconfianzas y temores ante personas desconocidas ó ante determinados sujetos de la misma comunidad, que poseen un pasado complejo ó contradictorio, como también de la existencia de acusaciones de colaboracionismo con las autoridades chilenas. Esta generación de “otredad”, es un medio de evasión ante los perpetradores de la violencia, “el anonimato, aunque sea artificial, permite alguna distancia entre un pasado horroroso

y un presente frecuentado por fantasmas” (Theidon 2004: 247). La negación de la identificación de los perpetradores de la violencia plebiscitaria es concreta y solo se limita a identificar aquellos líderes más significativos como fue el caso de Quiguallo y Alanoca. Ese hecho permitió una convivencia explícita pues omitió la existencia de memorias colectivas en los espacios rituales ó públicos, que no tuviesen el fin ritual.

La existencia del miedo también es trasladada a los espacios sagrados, donde el temor hacia lo desconocido ó la aparición de formas antropomórficas constituyen un “otro”, que es depositario de violencia, que se expresa de manera aterradora en ciertos espacios comunales como cerros, vertientes o lagunas. Una situación análoga ocurre con la representación de los Carabineros, que en la totalidad de los datos etnográficos es concebido como emisores del “terror”, cosa similar ocurre con los “rotos”, quienes son acusados de la totalidad de los delitos ó eventuales crímenes que puedan surgir en el territorio.

Este miedo es producido las “amenazas directas” del “otro” a la seguridad individual ó colectiva, en este contexto la asimilación del chileno u “otro”, se asemeja a las percepciones del kharisiri. Estos miedos parecen haberse atenuando en cierta manera en la última década pero los temores residuales siguen persistiendo en la memoria colectiva. Esta percepción tiene su origen en las prácticas de violencia generadas por las policías y las Fuerzas Armadas chilenas durante el gobierno militar en todo el territorio nacional y en especial las zonas rurales de Arica, donde se revivieron los temores y miedos que se expresaron durante el periodo plebiscitario, puesto que hacia 1979, se cumplieron los 100 años del inicio de la guerra del Pacífico, reavivando así los recuerdos de la guerra y violencia.

La activación de las huellas mnémicas y recuerdos de la violencia plebiscitaria se multiplicaron producto de la militarización de las comunas rurales, ya que se instalaron en la comuna de Putre, los Regimiento de Caballería N° 1 “Granaderos” y el Regimiento de Montaña N° 28 “Huamachuco”. Dichas unidades militares hacia 1980 duplicaron a la población local, empleando además las antiguas rutas que unieron a la costa con la sierra activando así los viejos recuerdos plebiscitarios en

Lluta. Asimismo, el temor y desconfianza hacia los Carabineros sigue siendo una expresión real, puesto que la totalidad de las fuerzas policiales existentes en Putre y la provincia en la actualidad, sigue siendo integrada por efectivos venidos de otras zonas del país, situación que genera ciertos conflictos en lo relativo a las relaciones sociales y culturales como también de una visión de otredad entre Carabineros y comunidad. Esto producto de una visión hegemónica de la cultura chilena, que no logra comprender la importancia de los espacios rituales y religiosos ni de su complejidad, ya que la libre expresión cultural está limitada por normas policiales, que coartan la libre expresión de la cultura de esta población indígena, tal como está establecido en las convenciones internacionales de los “Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas” y “Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales” de las Naciones Unidas.

Para el caso de Socoroma, esta situación no se expresa con idénticas características, ya que las visitas de Carabineros son esporádicas ó en los periodos de fiestas rituales y religiosas, cuya autorización debe ser emanada desde la Gobernación Provincial de Parinacota, hecho que representa la imposición de un poder hegemónico y nacional frente a sujetos colectivos subalternos dependientes del Estado. Hecho que también genera miedos ante la clausura de la festividad religiosa ó de una eventual negación a la realización de una determinada celebración. La impunidad de los Carabineros, Mazorqueros y “Chalenos”, como también la ausencia de justicia compensatoria, en el contexto de la Chilenización, impiden los procesos de sanación y solo vienen a estimular los recuerdos y memorias tóxicas de la violencia de inicios del siglo XX.

Violaciones de los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad

El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional aprobado el 17 de julio de 1998 por la conferencia diplomática de plenipotenciarios de las Naciones Unidas⁶¹³,

⁶¹³ Como bien señala Gamboa Serazzi, existe “ausencia de una definición que sea aceptada por el Derecho Internacional de crímenes de lesa humanidad. No obstante ello, existen numerosos instrumentos que consagran actos constitutivos de este delito”, entre ellos tenemos el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nüremberg (artículo 6°), el Estatuto del Tribunal Militar Internacional para el Lejano Oriente (artículo 5°), el Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia (artículo 5°), el Tribunal Penal Internacional para Ruanda (artículo 3°) y el artículo 18

fijo la competencia de la Corte, cuyo artículo N° 5, estableció que la Corte se limitará a los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto. La Corte puede tener injerencia en los siguientes crímenes: a) El crimen de genocidio; b) Los crímenes de lesa humanidad; c) Los crímenes de guerra; d) El crimen de agresión. La definición de los “Crímenes de Lesa Humanidad” de la CPI, ha señalado lo siguiente:

El Artículo 7, Crímenes de lesa humanidad 1. A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por "crimen de lesa humanidad" cualquiera de los actos siguientes cuando se cometa como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque: a) Asesinato; b) Exterminio; c) Esclavitud; d) Deportación o traslado forzoso de población; e) Encarcelación u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales de derecho internacional; f) Tortura; g) Violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada u otros abusos sexuales de gravedad comparable; h) Persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género definido en el párrafo 3, u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de la competencia de la Corte; i) Desaparición forzada de personas; j) El crimen de apartheid; k) Otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionalmente grandes sufrimientos o atenten gravemente contra la integridad física o la salud mental o física (CPI 2002: 5)⁶¹⁴.

del Proyecto de Código de Crímenes contra la Paz y la Seguridad de la Humanidad de la CDI de 1996. En la diversidad de cuerpos normativos mencionados sólo se enumeran los comportamientos que se estiman que conforman el grupo de crímenes contra la humanidad y, ello obedece, en palabras de Quel López, a que se trata de un concepto “multívoco, pues de acuerdo a la expresión misma que engloba las conductas punibles, éstas únicamente se definen por referencia a los denominados actos inhumanos que chocan con la conciencia colectiva en la medida en que lesionan al ser humano de manera tal que trascienden al individuo que sufre el daño. En igual sentido la Declaración Universal de los Derechos Humanos estableció que Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónoma o sometida a cualquier otra limitación de soberanía.

⁶¹⁴ El texto del Estatuto de Roma que se distribuyó como documento A/CONF.183/9, de 17 de julio de 1998, enmendado por los procès-verbaux de 10 de noviembre de 1998, 12 de julio de 1999, 30 de noviembre de 1999, 8 de mayo de 2000, 17 de enero de 2001 y 16 de enero de 2002. El Estatuto entró en vigor el 1o de julio de 2002.

En idéntico sentido, Joana Abrisketa (2000), señaló que los “crímenes de lesa humanidad” en el Estatuto de Roma, implican todo tipo de actos inhumanos que se cometan de forma sistemática, esto quiere decir que son aquellos cometidos como parte de un plan o política preconcebidos, excluyéndose los actos cometidos al azar. Dicho plan o política pueden estar dirigidos por gobiernos o por cualquier organización o grupo. En nuestro caso de estudio, esta política de Chilenización tuvo una expresión ideológica desde el Estado y cuya materialización en las ciudades y zonas rurales de Tacna y Arica, fue llevada a cabo por agentes del Estado y por organizaciones para-militares, que estuvieron financiadas por el gobierno de Chile según los reportes de los plenipotenciarios peruanos e informes de la Comisión de Quejas e Investigación que fue liderada por L.T. E. Kreguer (Griva y Cubillas 1926; Medina 1926; Portocarrero 1926; Palacios 1973; Yepes 1999).

El Estatuto de Roma, fue aprobado en Chile solo el año 2009, por medio de la ley 20.357⁶¹⁵. Esta ley establece las penas con las que será castigado el que cometa crímenes de lesa humanidad, genocidio, crímenes y delitos de guerra, los que son imprescriptibles de acuerdo al artículo 40 de la misma. En este contexto, es posible sostener que los siguientes actos denunciados por la Comisión de Quejas e Investigación constituyen crímenes de lesa humanidad de acuerdo a la CPI, en cuanto incurrieron en: a) Asesinato. Privación de la vida a una persona inocente concreta; d) Deportación o traslado forzoso de población; e) Encarcelamiento u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales del derecho internacional; f) Tortura; g) Violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada u otros abusos sexuales de gravedad comparable. h) Persecución de un grupo o una colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género definido en el párrafo 3; i) Desaparición forzada de personas. Todos estos

⁶¹⁵ Artículo 1º.- Constituyen crímenes de lesa humanidad los actos señalados en el presente párrafo, cuando en su comisión concurren las siguientes circunstancias: 1º. Que el acto sea cometido como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil. 2º. Que el ataque a que se refiere el numerando precedente responda a una política del Estado o de sus agentes; de grupos armados organizados que, bajo la dirección de un mando responsable, ejerzan sobre algún territorio un control tal que les permita realizar operaciones militares, o de grupos organizados que detenten un poder de hecho tal que favorezca la impunidad de sus actos (BCN 2009: 5). Asimismo, los artículos 3º, 4º, 5º y 6º, establecen las penas y delitos tipificados como crímenes de lesa humanidad.

hechos denunciados en los informe diplomáticos peruanos, cartas privadas y los reportes de la Comisión Plebiscitaria, no obstante objetadas por las autoridades chilenas en la época.

Sin embargo, el principio de imprescriptibilidad de los crímenes en contra de Lorenzo Humire, Antonio Mollo, Juan de Dios Humire, Manuel Centella, Bernardo Mamani y José Pérez, se constituye en hechos relevantes. Además, otros actos delictivos que son sancionados por el CPI, se expresaron en la expulsión de Manuel Loredo, Pedro Huanca, Gregoria Cáceres de Mollo, Rafael Tancara, Manuel Flores, Claudia Aquino, Urbano Zarzuri, Pedro Aranda, José Maldonado, Justino Ventura y Crispín Humire, entre otros, hechos que fueron documentados y denunciados en 1926. A estos se agregan un sin número de vecinos de Socoroma que fueron muertos, desaparecidos o expulsados del pueblo en este periodo de violencia.

El Derecho Internacional de los Derechos Humanos, nacido a partir de la Declaración Universal de 10 de diciembre de 1948, regula las relaciones entre el Estado y las personas que se encuentran bajo su jurisdicción y está conformado por normas consuetudinarias y normas convencionales. Es decir, los tratados de derechos humanos se distinguen de otros instrumentos porque no regulan relaciones de los Estados entre sí sino entre los Estados y las personas bajo su jurisdicción. En este escenario, los crímenes documentados en la memoria oficial constituyen una prueba excepcional para el estudio de una acusación en contra del Estado de Chile por la violencia y los crímenes de lesa humanidad que se desarrollaron entre 1922 a 1926, tal como ocurre con el caso Armenio en Turquía ó aquellos casos de esclavitud emergidos en la II Guerra Mundial⁶¹⁶. No obstante, el efecto retroactivo de la ley 20.357, no hace posible su aplicación práctica, tanto por

⁶¹⁶ la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Convención sobre imprescriptibilidad de crímenes de guerra y delitos de lesa humanidad, de 26 de noviembre de 1968, en el contexto en que se debatía en Europa la cuestión de la posible prescripción de los crímenes cometidos por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Los crímenes siguientes son imprescriptibles, cualquiera que sea la fecha en que se hayan cometido: a) Los crímenes de guerra y b) Los crímenes de lesa humanidad cometidos tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz, según la definición dada en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, de 8 de agosto de 1945, y confirmada por las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas 3 (I) de 13 de febrero de 1946 y 95 (I) de 11 de diciembre de 1946, así como la expulsión por ataque armado u ocupación y los actos inhumanos debidos a la política de apartheid y el delito de genocidio definido en la Convención de 1948 para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio aun si esos actos no constituyen una violación del derecho interno del país donde fueron cometidos.

la vigencia de la Convención como por la eventual tipificación que pudiese asignarse a estos crímenes, que a ojos de la legislación chilena pueden ser tratados como violencia interna no generada por un conflicto armado internacional. En este contexto se hace imprescindible un estudio más profundo en lo histórico y judicial para una eventual denuncia en contra de los crímenes de lesa humanidad practicados en las zonas rurales de Tacna y Arica por los agentes del Estado chileno.



REFERENCIAS CITADAS

- ABERCROMBIE, Thomas
2006 *“Caminos de la Memoria y del Poder: Etnografía e Historia en Una Comunidad Andina”*. Lima: Ediciones IEB-IFEA.
- ABERCROMBIE, Thomas
1986 *The Politics of sacrifice: An Aymara cosmology in Action*. Doctoral Thesis, Universidad de Chicago.
- ABDEL-MALEK, Anouar
1981 *Social Dialectics*. Londres: Edition Macmillan.
- AGUILAR, M.
2002 *Fragmentos de la Memoria Colectiva. Revista Athenea Digital, N° 2, pp: 1-11.*
- AGUIRRE, C.Y MONDACA, C.
2011 *Estado nacional y comunidad andina. Disciplinamiento y articulación social en Arica, 1880-1929”*. *Revista de Historia* N° 44, vol. I, enero-junio 2011: 5-50.
- ALBERDI, J.A.
1920 *“El crimen de guerra”*. Buenos Aires: Ediciones de la "La Facultad" de Juan Roldán.
- ANDERSON, Benedict
1993 *“Comunidades imaginadas : reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo”*. México, D.F. : Fondo de Cultura Económica.
- APARICIO, M.
2003 *“Cusco en la Guerra con Chile”*. Cusco: Ediciones INC.
- APPADURAI, A.
2000 *“La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización”* Buenos Aires: Editorial FCE.
- ATKINSON, R. y SHIFFRIN, R.
1968 *Human Memory: a proposed system and its control Process. The Psychology of Learning and Motivation. N° 2, pp: 89-192.*
- ALBARRACIN GOICOCHEA, Adrián
1995 *Tacna, Arica y Tarapacá*. Lima, Ediciones Luren S.A.

- APARICIO, Manuel
 2003 *Cuzco en la Guerra con Chile*. Cuzco: Ediciones del Instituto Nacional de Cultura.
- ARENDT, Hannah
 2006 *Sobre la violencia*. Madrid: Editorial Alianza.
- ARRIAZA, Bernardo; SANTORO, Calogero y STANDEN, Vivien
 2004 "Síntesis y propuestas para el período arcaico en la costa del extremo norte de Chile". *Revista de Antropología Chilena Chungara*, Arica, 2004, Volumen N° 36 Especial, Páginas 201-212.
- ARRIAZA, Bernardo; SANTORO, Calogero y STANDEN, Vivien
 2001 "¿Patrón funerario arcaico o alteración postdeposicional? el enterratorio de Patapatane en los andes centro sur". *Revista de Antropología Chilena Chungara*, Arica, 2001, Volumen N° 33, pp: 43-49.
- AUQUI, Félix
 2007 *Enfermedad y violencia en los andes*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- BADDELEY, A. & HITCH, G.
 1974 *Working memory*. En G. A. Bower (Ed), *Recent advances in learning and motivation*, Vol. 8. New York: Academic Press.
- BADDELEY, A.
 1997 "Human Memory. Theory into practice". East Sussex: Psychology Press Ltd.
- BARTH, F.
 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*". México D.F.: Ediciones FCE.
- BATALLA, C.
 2004 "*Partes oficiales de la guerra con Chile, 1880-1882*". Lima: Cruz Roja Peruana.
- BHABHA, Homi K.
 2000 *Narrando la nación*. www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.
<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/H%20Bhabha.pdf>
- BALLESTEROS JIMENEZ, S.
 1994 *Percepción de las propiedades de los objetos a través del tacto*". Madrid: Editorial integración.

- BASADRE, JORGE
 1975 «Mi infancia en Tacna». *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas*. Lima: Editorial UNJBG
- BASADRE, Jorge
 1979 *El conflicto de pasiones y de intereses en Tacna y Arica (1922-1929)*. Lima: Editorial Centro de Investigación y Capacitación.
- BASADRE, Jorge
 2005 *“Historia de la República del Perú [1822-1933]”*. Lima: Editorial El Comercio.
- BASCUÑÁN, Eduardo; CAQUEO, Miguel; CHOQUE, Carlos
 2001 *Sistematización del Movimiento Social Aymara, Provincias de Arica y Parinacota*. Arica: Ediciones CONADI.
- BENELLI, I.
 1997 *La atención selectiva y la excitación*. Northridge: California State University.
- BERENGUER, José
 1997 *El norte grande en la prehistoria*. Santiago de Chile: Editorial Museo Chileno de Arte Precolombino.
- BERENGUER, José
 2007 *El camino inka del alto Loa y la creación del espacio provincial en atacama. En producción y Circulación prehispánicas de Bienes en el sur andino, compilado por a. Nielsen, M.c. rivolta, V. Seldes, M.M. Vásquez y P.H. Mercolli., pp. 413-443*. Córdoba: Editorial Brujas.
- BENAVIDES, Andres
 1961 *“La arquitectura en el virreinato del Perú y en la Capitanía General de Chile”*, Santiago.
- BERG, Hans Van Den
 1989 *La Tierra No Da Así No Más: Los Ritos Agrícolas en la Religión de los Aymaras-Cristianos de los andes*. Amsterdam: Ediciones CEDLA.
- BERROA Y BERNEDO, Vitaliano
 1926 *El problema religioso. Durante la ocupación chilena de las parroquias irredentas de la diócesis de Arequipa 1879-1926*.

Lima:Editorial La Confianza.

- BJORK, E. L. & BJORK, R. A.
1988 *"On the adaptive aspects of the retrieval failure in autobiographical memory"*.
- BLANCO, J.
2009 "Rostros visibles de la violencia invisible. Violencia simbólica que sostiene el patriarcado". *Revista venezolana de estudios de la mujer*. Vol. 14, n° 32, pp: 63-70
- BLACKMORE, Harold
1994 *Gobierno Chileno y Salitre Ingles*. Santiago de Chile: Ediciones Andrés Bello.
- BONILLA, Heraclio
1980 *Un siglo a la deriva: Ensayos Sobre el Perú, Bolivia y la Guerra*. Lima: Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos.
- BOUYASSE – CASSAGNE, Therese.; HARRIS, Olivia
1988 *Tres reflexiones del pensamiento andino*. La Paz: Editorial HISBOL.
- BOURDIEU, Pierre
2000 *"La dominación masculina"*. Barcelona:Ediciones Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre
2000b *"Sobre el poder simbólico"*. *En Intelectuales, política y poder, traducción*. (Alicia Gutiérrez), Buenos Aires, UBA/ Eudeba, pp. 65-73.
- BOURDIEU, Pierre
2005 *Intelectuales, Política y Poder*. Buenos Aires: Ediciones Eudeba.
- BROADBENT, D.
1958 *Perception and Communication*. London: Pergamon Press.
- BROWN, J.
1958 "Some tests of the decay theory of immediate memory". *Quarterly Journal of Experimental Psychology* N°10, pp:12-21. Miller, G. A. (1956). "The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information". *Psychological Review* N° 63, pp: 81-97.
- BULNES, Gonzalo
1955 *La Guerra del Pacifico*. Santiago de Chile: Editorial del

Pacífico.

CACERES, Andrés
1986 *“Memorias del Mariscal Andrés A. Cáceres : edición conmemorativa del sesquicentenario del nacimiento del Mariscal Andrés Avelino Cáceres, 10 de nov. de 1836 - 10 de nov. de 1986”*. Lima: Editorial Milla Batres.

CARPIO, Juan (ed.).
1991 *Arequipa en la Guerra con Chile*. Lima: Editorial Nuevo Mundo.

CASTRO, Victoria Y ROMO, Marcela

2006 *Biodiversidad en Chile: Patrimonio y Desafíos*. Santiago de Chile: Edición de CONAMA.

CASTRO, Victoria y GALLARDO, Francisco
2002 *El Poder de los Gentiles. Arte Rupestre en el Río Salado*. <http://www.rupestreweb.info/poder.html>.

CAVAGNARO, Luis
2002 *Albarracín: La Portentosa Heroicidad*. Tacna, Edición de la Caja Municipal de Ahorro y Crédito de Tacna S.A.

CAVAGNARO, Luis
1988 *Materiales para la Historia de Tacna, tomo Nº 1 y 2*. Tacna: Edición Cooperativa San Pedro de Tacna.

CHACÁMA, Juan y MUÑOZ, Iván
2006 *Complejidad Social en las Alturas de Arica: Territorio, Etnicidad y Vinculación con el Estado Inca*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá.

CHATTERJEE, Pharta
2007 *La Nación en el Tiempo Heterogéneo y Otros Estudios Subalternos*. Lima: Ediciones IEP.

CHAUPIS, José y ROSARIO, Emilio
2007 *La Guerra del Pacífico: Aportes para Repensar su Historia*. Lima: Editorial Línea Andina – UNMSM.

CHOQUE, Carlos
1997 *Sistema de Andenerías en una Quebrada del norte de Chile: Socoroma (Tesis)*. Arica: Ediciones de la Universidad de Tarapacá.

CHOQUE, Carlos

- 2009 *Memoria y olvido en el pueblo de Socoroma*. Arica: Ediciones Tierra Viva.
- COOK, David Noble
1975 *Tasa de la Visita General de Francisco Toledo*. Lima: Ediciones de la universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- COLLIER, S. y SATER, W.F.
1999 *Historia de Chile 1808-1994*. Madrid: Cambridge University Press.
- CORNELL, P.
1999 "Poststructuralism and "Archaeology". En *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21th Century* (Holtorf & Karlsoon eds.). Göteborg: Bricoleur Press, pp:173-188.
- CRAIK, F. I. M. & LOCKHART, R. S.
1972 Levels of processing: A framework for memory research. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, N° 11, pp: 671-684.
- CRUZ, R.
2007 Olor a polvora y patria. La limpieza política rebelde en el inicio de la Guerra de 1936". *HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea. Número 7 (2007)*
<http://hispanianova.rediris.es>
- CSORDAS, T.
1994 *"The Sacred Self : A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley and Los Angeles". : The University of California Press.
- DAGNINO, Vicente
1909 *Corregimiento de Arica*. Arica: Imprenta La Época.
- DAUELSBERG, Percy
1992 *Prehistoria de Arica*. *Revista Diálogo Andino, Arica, 1992*, N° 11-12, pp: 25-45.
- DE LAVALLE, J.
1978 *"Mi misión en Chile en 1879"*. Lima: Editorial Ausonia Talleres Gráficos.
- DÍAZ ARAYA, Alberto
2000 "De acordes andinos al ritmo chileno. Los músicos aymarás durante las primeras décadas del siglo XX en el área de Arica", en *Percepción volumen 31*,pp. 75-92.
- DOUGLAS, Mary

- 1973 Pureza y Peligro. Madrid: Ediciones Siglo XXI.
- DUBE, S.Y BANERJEE, I.
 2002 “Los fantasmas de la civilización: Casta, secta y conversión”.Revista de Estudios de Asia y Africa, Año XXXVII, N° 3, pp: 439-476.
- DURAND, Anahi
 2005 “Donde habita el olvido: Los usos de la memoria y la crisis del movimiento social en San Martín”. Lima: Editorial UNMSM – SER.
- EMBER, C.; EMBER, M.; PEREGRINE, P.
 2004 “Antropología”. Madrid: Editorial Pearson Educación S.A.
- ESPINOSA SANTOS, Victoria; MARKA MAMANI, Teodoro
 1999 Aymar Aru. Iquique: Ediciones de la Corporación nacional de Desarrollo Indígena.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
 1997 Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la era del Tawantinsuyu. Lima: Amaru Editores.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
 1986 La destrucción del Imperio de los Incas. Lima: Ediciones Amaru.
- ESPINOZA, Virgilio
 1981 *Héroes y Soldados Ilustres del Ejército de Chile 1810 – 1891*. Santiago: Estado Mayor General del Ejército de Chile
- ESPINOZA, Virgilio
 1981b *“El ejército y la organización de la República”*. Santiago: Estado Mayor General del Ejército.
- FANON, Frantz
 1986 Los Condenados de la Tierra. México D.F.: Ediciones del Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDEZ, Gonzalo
 1945 “Historia General y Natural de las Indias. Arequipa: Editorial Guaraní.
- FERNÁNDEZ, H
 2000 Estructuras y procesos: el modelo multi-almacén. Edición de Facultad de Psicología y Psicopedagogía de la USAL, año 1, n° 4.
- FERRANDIZ, Francisco y FEIXA, Charles

- 2004 "Una mirada antropológica sobre las violencias". *Revista Alteridades*, Sao Paulo, 2004, v. 14, N° 27: 159-174.
- FOCACCI, Guillermo y CHACÓN, Sergio
 1989 Excavaciones arqueológicas en los faldeos del Morro de Arica. Sitios Morro 1/6 y 2/2. *Chungara*, Arica, Volumen N° 22, pp:15-62.
- FOUCAULT, Michell
 1992 *Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- FOUCAULT, Michell
 2001 *Vigilar y castigar*". México D.F.: Ediciones Siglo .XXI.
- FREUD, S.
 1915 "De guerra y muerte. Temas de actualidad ".En espacios temáticos. psiconet.com/foros/crisis/freud.htm
- GALTUNG, J.
 1981 "Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia: tipologías". En Dumenach, J. *La violencia y sus causas*. Paris: Editorial Unesco.
- GALTUNG, J.
 1996 *Peace by peaceful means. Peace and conflict, development and civilization*. London: .Edition Sage.
- GAMBETA, F.
 2001 "*Nueva crónica del tiempo viejo. Historia de Tacna 1866-1924*". Tacna: Caja de Ahorro y Créditos de Tacna.
- GAMERO LÓPEZ, Estela
 2000 *Wiñaya Aymara Aru. Eterna Voz Aymara*. Tacna: Edición El Tigre.
- GARCIA CANCLINI, Nestor
 1986 *Desigualdad Cultural y Poder Simbólico: Sociología de Pierre Bourdieu*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GARCÍA CHOQUE, Pedro
 2002 *Aru Pirwa. Breve Diccionario Aymara – Castellano*. Iquique: Ediciones Instituto de Estudios Andinos Isluga – Universidad Arturo Prat.
- GAVIRA, María
 2008 *Población indígena, sublevación y minería en Carangas (Bolivia), 1750-1804*. Lima: Instituto

Francés de Estudios Andinos y la Universidad de Tarapacá.

- GELLNER, Ernest
1988 *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- GOFFMAN, Ervin
1970 "Estigma. La identidad deteriorada". Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- GONZÁLEZ, Sergio
1995 *El Estado Chileno en Tarapacá: El Claro oscuro de la Modernización, la Chilenización y la Identidad Nacional*. Arica, Ediciones de la Universidad de Tarapacá, Revista Dialogo Andino, N° 13.
- GONZÁLEZ, Sergio
2004 *El Díos Cautivo: Las Ligas Patrióticas en la Chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*". Santiago: Ediciones LOM.
- GONZÁLEZ, Héctor y GUNDERMANN, Hans
1997 Contribución a la Historia de la Propiedad Aymara. Santiago de Chile: Ediciones CONADI.
- GRAMSCI, Antonio
1978 *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México D.F.: Ediciones de Cultura Popular.
- HALBWACHS, Maurice
1950 *La Mèmoire Collective*". París: PUF.
- HALBWACHS, Maurice
1998 "*Les cadres sociaux de la mémoire*". Paris:Raison Présente.
- HASCHE, Renato Sj
1997 *La Iglesia en la Historia de Arica. Cronología desde 1532*. Arica: Obispado de Arica.
- HASTINGS, A.
1997 "*La construcción de la nacionalidad: etnia, religión y nacionalismo*". Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- HARRIS, Marvin

- 2007 El desarrollo de la teoría Antropológica. Madrid: Ediciones siglo XXI.
- HASTINGS, Adrian
 2000 *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- HIDALGO LEHUEDE, Jorge
 2004 Historia Andina en Chile. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- HOBSBAWM, Eric
 1992 *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica.
- INOSTROZA, X.
 2010 *Sociedad indígena en su interrelación con la sociedad colonial en la provincia de Arica. Segunda mitad del siglo XVIII*. Santiago: Editorial Universidad de Chile.
- JACKSON, Donald; DE SOUZA, Patricio y MÉNDEZ, Cesar
 2004 "Poblamiento Paleoindio en el norte-centro de Chile: Evidencias, problemas y perspectivas de estudio". *Revista Complutum*, 2004, Santiago, Vol. 15, páginas 165-176.
- JAMES, William
 1994 *Principios de Psicología*. México D.F.: Ediciones del Fondo de Cultura económica.
- JELIN, Elizabeth
 2003 *"Monumentos, memoriales y marcas territoriales"*. Madrid: Editorial siglo XXI.
- KAUFMAN, S.
 1998 "Memoria Colectiva y Represión". Montevideo: Ediciones SSRC – UBA.
- KELLER, Carlos
 1946 El departamento de Arica. Santiago de Chile: Editorial Zigzag.
- KESSEL, Jean Van
 1993 El tramposo engañado: El zorro en la cosmovisión andina. *Revista de Ciencias Sociales*, Iquique, 1993, nº 003, pp. 37-52.
- KESSEL, Jean Van

- 1992 La iglesia Católica entre los aymaras de Tarapacá. Santiago de Chile: Ediciones Buho.
- KESSEL, Jean Van
 2003 Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá. Iquique: Ediciones IECTA.
- KOTTAK, C.
 2002 “Antropología: El descubrimiento de la diversidad humana y la antropología cultural”. Boston: McGraw-Hill (9ª Edición).
- KOTTAK, C.
 2007 “Antropología cultural, espejo para la humanidad. Madrid: Editorial Mc Graw Hill.
- KROTZ, E.
 2002 “Alteridad y pregunta antropológica”. *Revista Alteridades* N°4 (8), pp: 5 – 11
- KYMLICKA, Will
 1996 *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- LA PARRA, D. y TORTOSA, J.
 2003 “Violencia estructural: una ilustración del concepto”. *Revista Documentación Social* N° 131, pp: 57-72.
- LAURENCICH-MINELLI, L.
 1998 “Lettera di Francisco de Chaves alla Sacra cattolica Cesarea Maestà: un inedito del sec.XVI”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 64, 57-92.
- LECAROS, Fernando
 1979 *La Guerra con Chile en sus Documentos*. Lima, Editorial Rikchay Perú, N° 6.
- LE GOFF, Jacques
 1991b “El orden de la memoria. El tiempo como imaginario”. Barcelona: Editorial Paidós.
- LEROI-GOURHAN, A. & RENALULT-MISKOVSKY, J.
 1977 La palynologie appliquée à l’archéologie: méthodes et limites. En: *Approche écologique de l’homme fossile* (H. Laville & J. Renault-Miskovsky, eds.), Supplément du Bull. A.F.E.Q., 47, pp:35-51.
- LÉVI – STRAUSS, Claude
 1987 Mito y Significado. Madrid: Editorial Alianza.

- LÉVI – STRAUSS, Claude
 1999 “Raza y cultura”. Barcelona: Editorial Altaya.
- LOAYZA, Alex
 2005 *Proyectos educativos y formación de la república*. En “Chile – Perú, Perú – Chile: 1820 -1920. Desarrollos políticos, económicos y culturales”. Valparaíso: Editorial Universitaria de Valparaíso.
- LOAYZA, Alex
 2005b “Reseña de ciudadanía y presentación en el Perú”. *Boletín del Instituto Frances de Estudios Andinos*, año N° 34, N°3, pp: 477-480.
- LÓPEZ, J.
 1930 “*Historia de la Guerra del Guano y el Salitre*”: New York: De Laisne y Rossboro.
- LLAGOSTERA, Agustín
 1976 Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales.” En Niemeyer (ed.), Hans. “Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J.” Universidad del Norte, Antofagasta.
- MALINOWSKI, B.
 1981 “*Una teoría científica de la cultura*”. Barcelona: Editorial Pocket Edhasa.
- MALVACEDA, E.
 2009 “Análisis psicosocial de la violencia entre el conflicto y el desarrollo social”. *Revista Cuadernos de Difusión*, N° 14 (26), pp: 121-130.
- MARAMBIO, José
 2007 *La Filatelia y La Guerra del Pacífico*. Viña del Mar: Sociedad Filatélica de Chile.
- MANRIQUE, Nelson
 1999 *La Piel y la Pluma*. Lima: Ediciones SUR – CDIAG.
- MALO, Marta
 2008 *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales*. Madrid: Ediciones Traficantes de Sueños.
- MAMANI, Manuel
 2002 *Diccionario Práctico Bilingüe Aymara – Castellano Zona Norte de Chile*. Antofagasta: Universidad de Tarapacá.

- MARZAL, Manuel (editor)
2005 Religiones Andinas. Lima: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MARKHAM, Sir Clements
1922 *La Guerra Entre el Perú y Chile*. Londres.
- MARTÍNEZ, José Luis
2008 “*Memorias andinas coloniales al margen de la escritura*”. Ponencia en el VIII Congreso de Etnohistoria: América comparada. Lima: Editorial PUCP.
- MILOS, Pedro
2000 *Memoria Colectiva*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.
- MILLONES, Luis (editor)
2005 Ensayos de Historia Andina. Lima: Ediciones Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MONDACA, Carlos
2008 “Identidades sociales y representaciones políticas en conflicto: el sistema educativo chileno en los Andes de Arica, 1884-1929”. *Revista Anthropologica*, , vol.26, no.26, p.33-62.
- MORALES, Carlos
1991 *El Calvario de Tacna (1879-1929)*. Lima: Editorial JMA.
- MOREIRA, Jorge
2007 *San Francisco de Socoroma: pasado y presente, memoria e identidad. Estudio etno-histórico de un pueblo en las alturas*. Tesis para optar al Título de Licenciatura en Historia, Universidad de Santiago de Chile.
- MORONG, Germán y SÁNCHEZ, Eugenio
2007 “Pensar el Norte la Construcción Historiográfica del Espacio de Frontera en el Contexto de la Chilenización 1883-1929”. *Revista Analecta*, Editorial Universidad de Viña del Mar, Número 2. Páginas 17 – 36.
- MURRA, John
2002 El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía. Lima: Ediciones PUCP – IEP.
- NAMER, G.
2000 “*Mémoire Colective et Memorie Social*”. París: Albin Michel.
- NOEJOVICH, H. y VENTO, A.

- 2009 "Guano, salitre y finanzas públicas: el pacífico en el siglo XIX": Lima, Editorial PUCP. En <http://departamento.pucp.edu.pe/economia/images/documentos/ddd273.pdf>
- OBEYESEKERE, Gananath
1992 The Apotheosis of Captain Cook. Belmont: Press Princeton.
- OKAMURA, Jonathan
2008 "Raza y desigualdad en Hawai". Filadelfia: Temple University Press.
- OOMMEN, T.K.
1997 "Citizenship and National Identity": Londres, Sage Publications.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD
2002 "World Report on Violence and Health: Summary". Washington, D.C.: Edition OMS.
- ORTNER, Sherry
2006 "Teoría de la Antropología y Social: Cultura, poder, y el sujeto que actúa". Duke University Press.
- OVERGAARD, L.
1976 Reconciliación entre los aymaras bolivianos. Allpanchis, Instituto de la Pastoral Andina. Cusco, Volumen IX, pp: 243-250.
- PACHAS, Rolando
2003 *La Guerra Con Chile y La Destrucción del Sur Medio*. Lima: Editorial Universidad Nacional Mayor San Marcos.
- PALACIOS, R.
1973 "Tacna y Arica 1883-1929 : notas en torno a la historia de la chilenización". Lima: Editorial PUCP.
- PAZ SOLDAN, M.
1979 "Narración histórica de la guerra con Chile. Contra el Perú y Bolivia". Lima: Editorial Milla Batres.
- PETERSON, L. R. & PETERSON, M. J.
1959 "Short term retention of individual verbal items". *Journal of Experimental Psychology*, Volumen 58, 193-198.
- PIAGET, Jean.
1968 "Memoria e inteligencia ". Buenos Aires: Editorial El Ateneo.

- PLATT, Tristán
 2008 Conociendo el Silencio y Fundiendo Horizontes. El Encubrimiento del Encubrimiento de Potosí. En *Historia y Cultura*, La Paz, 2008, N° XXXIII, pp: 121-141.
- POMA DE AYALA, Felipe Huaman
 1992 Nueva Corónica y Buen Gobierno. Ciudad de México D.F.: Ediciones Siglo XXI.
- PORTOCARRERO, Manuel
 1926 Lo que vi en Arica. Lima: Editorial La Opinión Nacional.
- PUCHOL-ESPARZA, D.
 2001 "El trauma psicológico". *Revista Psicología Científica*, N° 3, pp: 1-5.
- RAMÍREZ, Hernán
 1972 Balmaceda y la Contrarrevolucion de 1891. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- RAMÍREZ, E.
 2007 "Etnicidad, identidad y migraciones". *Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces*.
- RAVINES, R.
 1992 "Partes oficiales de la guerra con Chile, 1880-1882". Lima: Editorial Los Pinos.
- REGALADO, Liliانا.
 2010 Historiografía Occidental: un tránsito por los predios del Clío. Lima: Editorial PUCP.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
 1997 Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad. La Paz: Ediciones Sepsis.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
 2003 Oprimidos pero no Vencidos: Luchas del Campesinado Aymara – Quechua 1900 a 1980. La Paz: Ediciones Aruwiwiri.
- Rivero, F.
 2000 "Discurso y prácticas sociales en la reproducción de las identidades nacionales. El caso de Tacna y Arica - Perú (1883-1929)". Tucumán: Universidad de Tucumán.
- ROEDIGER, H. L. MC DERMOTT, K. B.

- 1993 "Implicit memory in normal subjects". En F. Boller y J. Grafman (Eds.), *Handbook of Neuropsychology*, Vol. 8, (pp. 63-131). Amsterdam: Elsevier.
- ROMERO, Álvaro
2003 Arqueología y pueblos indígenas en el extremo norte de Chile. *Revista Chungará*, Arica, 2003, Volumen N° XXXV, n° 2. Páginas 337-346.
- ROMO, Marcela
1998 "Pastores del Sur Andino. Percepción y representación del ambiente". *Revista de Estudios Atacameños*, San Pedro de Atacama, 1998 N° 16, pp: 209-231.
- ROSALDO, R.
2000 "*Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*". Quito: Ediciones Abya Yala.
- ROSTWOROWSKI, María
2002 Historia del Tawantinsuyu. Lima: Ediciones IEP.
- ROSTWOROWSKI, María
2005 Ensayos de Historia Andina I. Lima: Ediciones IEP.
- RUIZ VARGAS, José
1994 *La memoria humana. Función y Estructura*. Madrid: Editorial Alianza.
- RUZ, Rodrigo
2009 La tenencia de tierras comunales como fuente de conflicto en la precordillera de Arica. Putre (1854-1935). Arica: Editorial UTA – UCN.
- RUZ, R.; DÍAZ, A.; GALDAMES, L.
2008 Población andina de las provincias de Arica y Parinacota. El censo inédito de 1866". Arica: Ediciones UTA.
- SALAZAR-SOLER, Carmen
1997 "La divinidad de las Tinieblas". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, N°spécial: "Tradición oral y mitología andinas", Lima, 1997, Tomo 26, N°3. <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/IF-CA-0001.pdf>
- SAMPSON, A.
2000 "Guerra y paz". Cali: Ediciones Universidad del Valle.
- SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan

- 1995 Relación de Antigüedades de Este Reino del Perú. Lima: Ediciones del fondo de Cultura Económica.
- SAN MARTIN, Juan
1992 *Tecnologías andinas. Apuntes para la sistematización*. Cochabamba: Ediciones AUC.
- SANTORO, Calogero
1987 El Estado Inka y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma". *Revista Chungara*, Arica, Volumen N° 19, pp:71-92.
- SELYE, H.
1959 "The Physiopathology of stress". *Postgrad Med*, N° 25, pp: 660 -667.
- SHARON, Douglas
2004 *El Chamán de los cuatro vientos*. Buenos Aires: Editorial siglo XXI.
- SILVERMAN, Gail
2008 "La tradición textil del Cusco y su relación con los tocapus incas". *Tupac yawri, Revista andina de estudios tradicionales* No. 1, pp: 97-107.
- SPERLING, G.
1960 "*The information available in brief visual presentations*". *Psychological Monographs: General and applied*, N° 74, pp:1-29.
- SPIVAK CHAKRAVORTI, Gayatri
1998 ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. Buenos Aires: Orbis Tertius.
- SKUBAN, William E.
2007 *Lines in the Sand: Nationalism and Identity on the Peruvian-Chilean Frontier*. University of New Mexico Press.
- SMITH, Richard Chase
1995 *Amazonia, Economía y Mercado. Los Desafíos para el Desarrollo Autónomo*. Lima: Ediciones COICA – OXFAM América.
- SPALDING, Karen
1974 *De indio a Campesino*. Lima: Ediciones IEP.
- SOLAR, Pedro Abraham del

- 1905 *¿Los hijos de padre peruanos nacidos en Tarapacá tienen derecho de optar a la nacionalidad peruana?*. Lima: Editorial Universidad Nacional Mayor San Marcos.
- STAVENHAGEN, R.
1991 "Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional" *Revista RICS*, Vol. XLIII, No.1, pp: 1-20.
- STAVENHAGEN, R.
2000 "Conflictos étnicos y Estado nacional". México D.F.: Editorial Siglo XXI.
- STEWART, J.
1953 "Evolution and process". En Kroeber A.L., *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, pp: 313-326.
- TAYLOR, R.
1980 "El cerebro y la mente: Una realidad y un enigma". Barcelona: Editorial Planeta.
- TELLEZ – VARGAS, J.; FORERO; J.
2010 "Estrés y estrés postraumático". En Vélez, H.; Rojas, W.; Borrero, J.; Restrepo, J. *Fundamentos de Medicina: Psiquiatría*. Medellín: Editorial CIB, pp: 250-266.
- TÉLLEZ, C.
1925 "*La cuestión de Tacna y Arica*". Lima: Editorial Cervantes.
- THEIDON, Kimberly
2004 "Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú". Lima: Ediciones IEP.
- TICONA ALEJO, Esteban (editor)
2000 *Los Andes desde los Andes*. Aymaranakana Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa. La Paz: Ediciones Yachaywasi.
- TODOROV, T.
1989 "*La conquista de América. El Problema del Otro*". México D.F.: Editorial Siglo XX.
- TODOROVA, M.
1996 "The Ottoman Legacy in the Balkans", en C.L. Brown ed. *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and The Midle East*. New York: Columbia University Press. 45 – 77.
- TRELLES ARESTEGUI, Efraín

- 1991 Lucas Martínez de Vegazo: Funcionamiento de una Encomienda Peruana Inicial. Lima: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TREISMAN, A., y FEARNLEY, S.
 1969 El Test de Stroop: la atención selectiva a los colores y las palabras. *Naturaleza. Quarterly Journal of Experimental Psychology* N° 19, pp: 1-18.
- TUDELA, Patricio
 1992 “*Transformación religiosa y desintegración de la comunidad aimara tradicional en el norte de Chile*”. Bonn: Universidad de Bonn.
- TUDELA, A.
 1999 *Sarmiento, el diplomático*. Lima: Embajada de la República Argentina.
- TURNER, Víctor
 1980 *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- VARGAS, Rubén
 1970 *Guerra con Chile: La campaña de Tacna y Lima*. Lima: Editorial Milla Batres.
- VÁSQUEZ, E.
 1990 “Más allá del río”. Santiago: Ediciones de Talleres gráficos.
- VEGA, Juan José
 1992 Los Incas Frente a España. Las Guerras de la Resistencia 1531 – 1544. Lima: Ediciones PEISA.
- VEYNE, Paul
 1973 *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología* (Madrid: Editorial Fragua.
- VIAZZO, Pier Paolo
 2003 *Introducción a la Antropología histórica*. Lima: Ediciones PUCP-IICL.
- VISACOVSKY, S.
 2008 “Uso del espacio y creencias encarnadas: Psoquiatria y psicoanálisis en un servicio psiquiátrico argentino”. *Antipoda, Revista de Antropología y Arqueología*, N° 6, pp: 91-111.
- WADE, Meter
 2000 *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya – Yala.

- WALKER, Charles
2004 De Tupac Amaru a Gamarra: Cusco y la formación del Perú republicano 1780 - 1840". Cusco: Editorial CBC.
- WHITE, Leslie
2004 "Evolution and Revolution in Anthropology". University of Nebraska Press.
- WOOLF, Virginia
2004 "Social memory, identity, power and conflict" . *Revista de Antropología Social*, N° 13, pp. 45-66.
- WORMALD CRUZ, Alfredo
1968 Frontera Norte. Buenos Aires: Editorial Orbe.
- YAMPARA, Simón
1999 Uraqpacha: Identificación y Búsqueda de la Qamaña. La Paz: Ediciones CADA.
- YAMPARA, Simón
2001 El Ayllu y la Territorialidad en los Andes: Una Aproximación a Chambi Grande. La Paz: Ediciones CADA – INTI ANDINO.