

DEFENDIENDO LAS AGUAS Y ORGANIZANDO IDENTIDAD: TRAYECTORIA DE LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS AYMARAS EN CHILE DURANTE LA DICTADURA (1980-1989)

DEFENDING WATERS AND ORGANIZING IDENTITY: TRAJECTORY OF AYMARA POLITICAL ORGANIZATIONS IN CHILE DURING THE DICTATORSHIP (1980-1989)

Santiago García Pardo* ORCID: 0009-0002-3639-9765

Resumen

El presente artículo aborda el desarrollo y trayectoria de distintas organizaciones aymaras en Chile durante la dictadura y su respuesta al establecimiento de un colonialismo interno de matriz neoliberal, durante la década de 1980. Se revisa la promulgación del Decreto de Ley 1.122 que reforma el Código de Aguas en 1981, en el contexto de instalación del neoliberalismo en Chile, así como el surgimiento de distintas organizaciones que se articularon para defender las aguas y a su pueblo, levantando un proceso de etnogénesis y revitalización de su cultura, tradiciones e identidad. Para comprender este proceso, se analiza el conflicto que involucró a COTALI [por Coscaya, Tarapacá y Lirima] y a la Compañía Minera Cerro Colorado como el inicio de la organización aymara, seguido del desarrollo de tres organizaciones aymaras (Pacha Aru, Centro Cultural Aymara y Aymar Markas), a través del examen de sus reflexiones, sus acciones, sus redes y sus publicaciones, particularmente en la segunda mitad de la década. De esta manera, se observa el despliegue de dichas organizaciones, su capacidad de articulación como un incipiente movimiento aymara, la profundización de sus planteamientos a lo largo de la década y su impacto en la sociedad regional.

Palabras claves: organizaciones aymaras, neoliberalismo, colonialismo interno, movimiento indígena.

Abstract

This paper addresses the development and trajectory of various Aymara organizations in Chile during the dictatorship and their response to establishing internal neoliberal colonialism during the 1980s. The promulgation of Law Decree 1.122, which reforms the Water Code in 1981, is reviewed in the context of the installation of neoliberalism in Chile and the emergence of different organizations that came together to defend the waters and the people, raising a process of ethnogenesis and revitalization of their culture, traditions, and identity. This process is understood by analyzing the conflict involving COTALI [for Coscaya, Tarapacá, and Lirima] and Compañía Minera Cerro Colorado as the beginning of Aymara organization, followed by the development of three Aymara organizations (Pacha Aru, Centro Cultural Aymara and Aymar Markas), through the examination of their reflections, actions, networks and publications, particularly in the second half of the decade. In this way, the deployment of these organizations is observed in their capacity for articulation as an incipient Aymara movement, the deepening of their approaches throughout the decade, and their impact on regional society.

Keywords: Aymara organizations, neoliberalism, internal colonialism, indigenous movement.

Fecha de recepción: 06-11-2023 Fecha de aceptación: 31-07-2022

En el último tercio del siglo XX, uno de los procesos históricos de más relevancia sucedido en Latinoamérica fue el resurgir de la movilización indígena, donde pueblos y organizaciones (aunque con diferentes intensidades dependiendo del país), se articularon frente a los Estados-Nación por la defensa de sus pueblos, sus territorios, sus derechos ancestrales, cultura e identidad, en países como México, Ecuador y Bolivia. Este despertar se manifestó con fuerza en la década de 1990, más su articulación se fue gestando en las dos décadas anteriores. Coyunturas de articulación indígena continental como las reuniones que resultaron en la primera y segunda declaración de Barbados (1971 y 1977), se advierten como un punto de partida para este resurgir de los movimientos indígenas latinoamericanos, en el que las

organizaciones indígenas reconocieron y denunciaron la relación colonial en la que se encontraban pueblos y naciones indígenas dentro de los Estados-Nación latinoamericanos, lo que se traducía en una dominación cultural, económica y física. En esta gran articulación continental, la liberación de este colonialismo fue el horizonte fijado (Canales 2014; Zapata y Oliva 2019).

Sobre toda esta coyuntura histórica de carácter transnacional que ha sido denominada como “la emergencia indígena” (Bengoa 2000), es Le Bot (2013) quien indica que desde la segunda mitad de los años setenta hasta 1992 se puede advertir una segunda etapa en la comprensión del movimiento indígena latinoamericano, definida como una

* Universidad de Santiago de Chile. Santiago, Chile. Correo electrónico: santiago.garcia@usach.cl.

fase de demandas culturales y afirmaciones identitarias, previa a una tercera etapa caracterizada por la proyección del movimiento indígena al escenario político desde 1992 en adelante. En particular, durante la década de 1980 se mantienen distintos espacios políticos, en los cuales se compartieron reflexiones sobre la situación de los pueblos en una escala continental, discutiéndose las demandas por mayores derechos, territorios, reconocimiento y respeto de sus culturas, así como de su carácter de pueblos o naciones, lo que fue nutriendo a las organizaciones respectivas. El Consejo Indio de Sudamérica [CISA] es un ejemplo de este tipo de espacios, en tanto proveyó de un lugar no sólo de encuentro, sino también de discusión y profundización de reflexiones políticas a las organizaciones de los pueblos indígenas sudamericanos que participaron de él. Estas instancias, sumadas a las importantes movilizaciones nacionales, muestran lo que Yashar (2005) identifica como la capacidad de promover una agenda política indígena, también disputando en esto la conceptualización de la ciudadanía.

En este contexto, fueron las dictaduras militares y los consiguientes procesos redemocratizadores (cada uno con su contexto político, social, cultural y económico), las estructuras de oportunidades políticas (McAdam et al. 1996) que se abrieron como escenario a los movimientos indígenas para cuestionar a los Estados republicanos y sus continuidades coloniales. Sobre todo desde lo económico, la aparición del neoliberalismo como sistema de sociedad, y los mega-proyectos extraccionistas que vinieron de la mano en los contextos de dictadura y redemocratización, actuaron como un gran catalizador para los procesos de reetnificación o etnogénesis característicos de los movimientos (Canales 2014; Rice 2012; Yashar 2005).

En este marco, cabe preguntarse por el caso del incipiente movimiento indígena en Chile, que aunque sin la misma intensidad que en otros países latinoamericanos, ve en la promulgación de las políticas neoliberales una reacción de distintos pueblos indígenas, entre ellos el aymara, por la defensa de sus derechos. De esta manera, al considerarse el surgimiento y desarrollo de diferentes organizaciones aymaras que, desde su cultura y su subjetividad se levantaron con variados matices durante la década para resistir las consecuencias que las políticas neoliberales les trajeron, se hace pertinente analizar su trayectoria y la de su incipiente movimiento durante la década de 1980, cuando la promulgación del Decreto de Ley 1.122 -que reformaba el Código de Aguas- en 1981 marcó la estructura de oportunidades para la reacción el surgimiento de varias organizaciones que durante la década actuaron en resistencia, defendiendo las aguas y generando reflexiones sobre su pueblo y su relación con el Estado-Nación, las que tendieron a la revaloración y validación de lo propio.

Aunque un estudio integrado de todas las organizaciones, dinámicas y despliegue durante la década no es algo que se haya sistematizado, hay trabajos que han puesto su atención en las organizaciones aymaras surgidas durante la dictadura. Así, en lo que respecta a su conformación, García Traba (1997), Poblete (2009) y Gundermann (2000), han planteado que la movilización aymara de fines del siglo XX, surge de un largo proceso de etnogénesis, con un replanteamiento de la categoría "indio" fuera de su sentido colonial, revalorizándola en la identidad y conciencia aymara. La y los autores refieren a distintas organizaciones con una vasta capacidad de negociación con otros actores (como ONG's o instituciones religiosas), que fueron lideradas principalmente por una elite aymara urbana durante la década de 1980, levantándose frente al Estado y las compañías mineras. Entre estas destacan COTALI (por Coscaya, Tarapacá y Lirima), *Pacha Aru*, Centro Cultural Aymara y *Aymar Markas*. Hay diferencias en los planteamientos de los autores respecto a las organizaciones, porque Poblete (2007) indica que el fortalecimiento identitario de los dirigentes y organizaciones aymaras se da en la década siguiente en el contexto de la aprobación de la Ley Indígena y la creación de Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, mientras que García Traba y Gundermann ven el desarrollo de este fenómeno desde la década de 1980, en lo que para Gundermann corresponde a un movimiento social en ciernes. El contexto para el desarrollo de este proceso es el de un Estado que está reconfigurando su relación colonial con los pueblos indígenas (Caniuqueo 2013).

En consideración de lo anterior, el presente trabajo busca aportar trazando un análisis que considere las trayectorias y acción política de las organizaciones aymaras de forma conjunta, cuestión no del todo profundizada en la historiografía. Al respecto del rol del pueblo aymara en este incipiente movimiento indígena en reemergencia, surgen las siguientes preguntas: ¿Cómo surgieron y qué trayectorias tomaron sus organizaciones durante la década de 1980? ¿Qué rol tuvo el agua en la movilización de éstas? ¿De qué manera el contexto sociopolítico imperante afectó en su desarrollo? ¿Cuáles fueron los vínculos establecidos por dichas organizaciones? ¿Qué matices, cambios y continuidades pueden encontrarse en su desarrollo a lo largo de la década? ¿Qué impacto tuvieron en la sociedad regional y nacional? ¿Qué rol jugó el Estado chileno en este proceso?

El marco de análisis para este proceso se fundamenta en 3 categorías teóricas principales: colonialismo, movimiento indígena y etnogénesis. El colonialismo, entendido desde la crítica anticolonial como una continuidad en Latinoamérica, en tanto se aprecia una histórica persistencia de la condición colonial como forma de pensar el mundo, sus estructuras mentales, políticas y económicas, privilegiándose como sistema hegemónico la modernidad occidental,

masculinizada, blanca e individualista (Rivera Cusicanqui 2003, 2010). En el caso chileno se expresa como un colonialismo interno, en el sentido que lo ha planteado González (2006), a saber, la forma de dominación donde las clases y etnias de la elite dominante gobiernan a otros pueblos o naciones, denegándoles el acceso a un gobierno propio e imponiéndoles su situación de derechos culturales, políticos, económicos y sociales. En esta situación “los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una ‘raza’ distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” (...) [y] pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la ‘nacional’.” (410). El movimiento indígena, por su parte, se entenderá inicialmente como movimiento social, en tanto se identifican estructura de oportunidades políticas, formas de organización, procesos colectivos de interpretación y acción colectiva contenciosa (McAdam et al. 1996; Tarrow 1997), pero que deben utilizarse como marcos de referencia según las particularidades del movimiento indígena en tanto sus reivindicaciones difieren de los movimientos sociales clásicos. Entre sus premisas se encuentran la defensa de sus derechos colectivos, territoriales y culturales, un llamado al reconocimiento y una reafirmación de la diferencia. Opera una reconstrucción de la identidad indígena realizada mediante la reapropiación de la categoría indio (redefinida desde los propios pueblos y opuesta a la concepción colonizadora del indio como un sujeto sin derechos), lo que se establece como la base de la capacidad de movilización y de constitución del movimiento indígena (Revilla 2005; Yashar 2005). La etnogénesis, entendida como una categoría relacional, una constitución de grupo de carácter identitario que se da en procesos de corta o larga duración, donde los grupos sociales, a través de un sentido cultural de valores, significados y juicios, generan una autoconcepción de sujeto étnico y movilizan su etnicidad. Para esto, la historicidad de los pueblos indígenas, considerando elementos como el peso histórico del colonialismo o sus culturas ancestrales son elementos que sustentan la construcción histórica que los pueblos hacen de sí mismos desde el presente, en un proceso donde la identidad se produce cultural, política e históricamente y mediada por la interacción en varias escalas (Campos 2014; Varas 2006; Luna Penna 2014; Romero-Toledo 2019).

En consideración de todo lo anterior, se sostiene que con la reconfiguración del colonialismo chileno y la promulgación de un nuevo Código de Aguas que sometía las aguas indígenas al neoliberalismo, se fue gestando un ambiente propicio para el despertar incipiente de la movilización aymara, enmarcada en distintas organizaciones que, en su acción política, buscaron revitalizar la identidad de su pueblo y defender sus recursos ancestrales. Así, en distintas coyunturas de la década, las organizaciones aymaras se posicionaron frente al Estado y a las compañías mineras, en

la defensa de sus derechos, incorporándose en una medida inicial al movimiento indígena latinoamericano. A pesar de lo anterior y del desarrollo de importantes reflexiones durante la década, en tanto proceso complejo, las organizaciones aymaras enfrentaron dificultades para avanzar en un trabajo y desenvolvimiento en conjunto, existiendo diferentes disputas a lo largo de la década que impidieron un total asentamiento del incipiente movimiento como uno representativo de las bases, característica que marcó la dirección que tomaron las organizaciones para la transición, cuando durante el Acuerdo de Nueva Imperial, decidieron plegarse al trabajo gubernamental como la vía para canalizar sus demandas y aspiraciones luego de una década de primeras articulaciones y despliegues.

En un nivel metodológico, la investigación se sostiene en un trabajo de análisis, comparación y contraste de fuentes cualitativas de distinto tipo, de carácter tanto audiovisual como escrito, las cuales se complementan con el análisis de los trabajos ya realizados sobre las organizaciones aymaras durante la década, a los cuales se busca contribuir y complementar con el presente escrito. En este sentido, se desmenuza el Decreto de Ley 1.122 que reforma al código de aguas, como una forma de aproximarse al panorama generado con la instauración del neoliberalismo en el país y el decreto que afectó específicamente al pueblo aymara. La prensa, tanto nacional (*El Mercurio* y *La Tercera*) como regional (*La Estrella* de Arica e Iquique y el *Diario Austral* de Temuco), tiene un papel en la caracterización de algunas de las coyunturas analizadas, al entregar una aproximación a cómo y cuánto se informaron a la opinión pública, pero sobre todo, como un espacio externo que le permitió a una vitrina en contadas ocasiones a las organizaciones para realizar sus denuncias y dar a conocer sus demandas. Junto con lo anterior y especialmente respecto del despliegue de la organización aymara COTALI, el documental “Y es nuestra” ha sido de especial relevancia, aunque siempre desde una aproximación cuidadosa, al considerar los alcances de las fuentes de video como fuentes para la historia (Burke 2001) y de las representaciones audiovisuales de lo indígena, su ubicación dentro del plano hegemónico y su significado en las disputas por el poder (Cristancho 2022). Funcionalmente, es interesante notar que como fuente cumple en un doble nivel de análisis metodológico, en tanto permite el registro de conversaciones y relatos de la organización indígena, teniendo al mismo tiempo un rol como una producción que, siendo una realización externa, sirve como aparato en la resistencia de un pueblo. Junto con lo anterior, documentos estatales como las resoluciones de la Dirección General de Aguas [DGA] y sus antecedentes respecto de las solicitudes de aguas de las mineras, dan la posibilidad de observar la manera en que se trató de resolver el problema desde el Estado y rescatar voces de las organizaciones en sus estrategias de resistencia. En lo que refiere a la reconstrucción

del entramado de pensamiento de las organizaciones a lo largo de la década, se ha revisado su propia producción en la revista *Amayt'Asiña*, elemento que, a través de algunos de sus números, permite explorar sus acciones, el desarrollo de sus planteamientos y su forma de apelar a la sociedad regional. Todo lo anterior se complementa con un análisis metodológico guiado por dos miradas principales, a saber: los aportes de Mallon (1995) en torno a la "historia política desde abajo" sobre poner atención al rol de las y los sujetos subalternos en los procesos del Estado-Nación y los de Rivera Cusicanqui (2010) en lo referente a considerar las reflexiones indígenas en la investigación cualitativa, para pensar la descolonización.

La dictadura y el escenario de la reemergencia: La reconfiguración del colonialismo y el nuevo Código de Aguas

El panorama sociopolítico en el cual se encontraron insertas las organizaciones y que motivó su surgimiento se gestó en relación con los cambios sucedidos durante la dictadura, en materia de cuerpos de aguas. Es que, previo a esta, desde de la anexión chilena de los territorios de Arica, Tarapacá y Antofagasta "la población andina chilena, genéricamente hablando, nunca se planteó previamente (al menos de manera directa) ante el Estado y la restante sociedad como pueblos y, sobre todo, con una interpelación y una demanda como tales" (Gundermann 2000:76). Desde que el Estado chileno obtuvo control de las zonas, su intención fue tener una fuerte presencia en ellas, irrumpiendo con sus instituciones y agencias como parte de un proceso de chilenización. Se dirigieron al altiplano y la educación pública escolar fue una de las agencias del proceso, estando orientada a la asimilación e integración de las y los aymaras bajo la nación chilena y su cultura nacional. El proceso de chilenización, aunque fue variando sus formas, se mantuvo a lo largo de todo el siglo XX (Van Kessel 2003; González 2002; Gundermann 2018) y no entregó espacio dentro de la nación chilena al pueblo aymara, su cultura e identidad.

Fue el contexto generado por las acciones y decisiones político-económicas de la dictadura, el que operó como escenario para que en la década de 1980 reapareciera la movilización aymara con base en la revitalización de la identidad, tras el drástico cambio que vendría con la implantación del neoliberalismo en el país. Tras asentarse en el poder tras el Golpe de Estado de 1973, la dictadura sumió al país en un clima de terror y violencia, aplicando torturas, ejecuciones y desapariciones de personas que fueran identificadas con el gobierno de la Unidad Popular. Esto, junto la supresión de las libertades públicas, proscripción de partidos políticos y organizaciones sociales, así como la disolución del parlamento, sentó el panorama para un 'Policidio' (Stern 2009), la construcción de un régimen sistemáticamente violento que fuera capaz de infundir terror, aniquilar las prácticas

políticas históricas y reemplazarlas por la tecnocracia y el autoritarismo. Finalizada la primera etapa revanchista de exterminio del marxismo y de las intermediaciones orgánicas del movimiento popular, desde 1974 en adelante se buscó una refundación para sentar nuevas bases económicas, políticas y sociales para Chile (Goicovic 2006). Con todo, la instalación de un modelo propio de la dictadura.

Con esta intención de llevar a cabo una reconstrucción nacional, desde la segunda mitad de la década de 1970, el neoliberalismo comenzó a primar como la opción política y económica del régimen militar, un sistema que implicó cambios radicales en relación con cómo había funcionado el sistema económico chileno históricamente. Como plantea Garate (2012), en su inicio, las nuevas políticas económicas estuvieron caracterizadas por una apertura unilateral al comercio internacional, una importante reducción del gasto público, la liberalización financiera y la fijación de un tipo de cambio nominal, junto con un alto control sobre las relaciones laborales, lo que coincidió con el aumento de la represión selectiva y la influencia de la Dirección de Inteligencia Nacional [DINA] desde 1974, para sembrar el temor en la población y evitar cualquier oposición a las nuevas medidas económicas. De esta manera se va consolidando la economía de libre mercado, abierta al exterior y que colocaba en sus prioridades la explotación masiva de materias primas, en desmedro de la industrialización para lograr que el país compitiera internacionalmente. Con esto, se privilegiaba invertir en la agroindustria, la pesca industrial, la minería y la explotación forestal, lo que fue de la mano con la privatización de las empresas públicas y un repliegue del Estado en lo económico (Goicovic 2006; Gárate 2012).

Por el lado político, el Estado neoliberal fue utilizado como un instrumento en el proceso de privatización económica, pasando a funcionar como si fuera una empresa proveedora de bienes y servicios, lo que viene a ser una de las características del sistema neoliberal cuando se lleva al extremo. En este caso, la representación pierde su carácter organizativo y pasa a ser la agrupación de clientes para demandar servicios que se entienden como mercancías y no como derechos, quedando la política casi disuelta (Escalante 2016). En lo social se trata de reemplazar la noción de derecho social por la de servicio, buscándose una sociedad individualista y despolitizada (Vilches 2017). Para inicios de la década de 1980 la dictadura avanzó de las políticas económicas a una institucionalización total de su proyecto de refundación, a nivel económico, social, cultural y político, lo que se explicita con la Constitución Política promulgada ese año. Esta define los marcos institucionales para el sistema político chileno, que fue consagrado en instituciones autoritarias, un parlamento débil opuesto a un fuerte poder presidencial y un establecimiento de las Fuerzas Armadas como autónomas del poder político y garantes del orden

institucional (Goicovic 2006). Todo este proceso implicó también una reestructuración de la relación del Estado con los diferentes grupos que integraban la sociedad chilena, como los pueblos indígenas en general y el pueblo aymara, en particular. Al respecto, Caniuqueo (2013) ha planteado que entre 1973 a 1978, la dictadura reconfiguró la hegemonía colonial hacia el mundo mapuche, fecha sumamente cercana a la institucionalización del proyecto de sociedad del régimen militar que se sostenía en el sistema neoliberal. Aunque Caniuqueo realiza este planteamiento pensando el caso mapuche en específico, es posible postular que la hegemonía colonial fue reinstalada por la dictadura respecto del mundo indígena en general, en lo que se puede entender como un colonialismo interno de matriz neoliberal. Esto significa que, en su nuevo proyecto político y económico neoliberal, la dictadura le dio una nueva forma al colonialismo interno, donde la dominación histórica a la que los pueblos indígenas se habían visto sujetos se ordenó de acuerdo con los planteamientos del neoliberalismo. Es decir, un colonialismo interno marcado por la privatización y concesión a distintas empresas (de carácter nacional y transnacional) de los territorios ancestrales indígenas y sus recursos, con una importancia más allá de lo material, sino que cultural, identitario e histórico-ancestral para los pueblos. Fue esto lo que sucedió con el agua en 1981, cuando, mediante el Decreto de Ley 1.122, fue insertada en el sistema neoliberal.

Sumado a lo anterior, en su empresa de “reconstrucción nacional”, la dictadura pretendió eliminar legalmente a los indígenas, como fue expresado en el artículo 1 del Decreto de Ley 2.568 de 1979 (D.L. 2.568) que cambiaba la ley 17.729 de 1972, al plantearse que “A partir de la fecha de su inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces, las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios.” (Decreto de Ley 2.568 1979). Aunque el problema relacionado a la tenencia de la tierra que generó el D.L. 2.568 involucró particularmente al pueblo Mapuche y sus organizaciones políticas, el artículo mencionado y hechos como que representantes del Instituto de Desarrollo Indígena [IDI] recientemente fundado por la dictadura, declararon al *Diario Austral* de Temuco que con la aplicación del D.L. 2.568 y división definitiva de sus tierras, las y los mapuche podrían integrarse “a la sociedad como chilenos que son y no individuos de segunda clase” (El *Diario Austral de Temuco* 1978:16), dan cuenta de una visión general del grupo que se encontraba en el poder, que veía lo indígena como algo inferior a lo chileno y legalmente eliminable. Esto explica a su vez la intención de colocar tierras y aguas indígenas en el mercado, pasando por encima de los pueblos. Todos estos elementos develan la configuración del colonialismo interno de matriz neoliberal, que marcó la nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas.

En términos concretos respecto del mundo aymara, donde el agua es parte central en términos culturales y “la conexión con el agua es de carácter espiritual. El agua se une con los tres espacios espirituales, a saber con el *Arajpacha*, *Akapacha* y *Manquepacha*” (Díaz 2020:73), fue la promulgación del Decreto de Ley 1.122 para el código de aguas, del 13 de agosto de 1981, lo que cuajó el colonialismo interno de Matriz neoliberal. El D.L. 1.122 (finalmente publicado el 29 de octubre del mismo año) pasó a ser rápidamente una legislación que produjo un importante aumento en los conflictos por los derechos de agua, persistiendo una relación histórica (entre el Estado y los pueblos) con raíces en la situación colonial, que siempre implicó una subordinación de los derechos indígenas sobre el agua. Un ejemplo de esto es el derecho costumbrista promulgado por las autoridades españolas durante el periodo colonial y que técnicamente reconocía las costumbres de los pueblos frente a algún conflicto, pero que siempre fue ignorado por la monarquía y luego por el derecho republicano, tanto en Chile como en Perú (Castro-Lucic 1997; Van Kessel 1985). El D.L. 1.122 negaba la Ley de reforma agraria 16.640 de 1967 -la cual, buscaba erigir una figura de Estado responsable en torno al uso racional y beneficioso del agua, para producción y goce de todos los habitantes de Chile- además de insertar a las aguas en el sistema neoliberal al separarla de la tierra en términos legales, con el objeto de convertirla en un bien que pudiera ser transado en el mercado. Con todo, era una política recolonizadora e inentendible en términos de la cosmovisión aymara (Castro-Lucic 1997; Díaz 2020, Illanes 2019; Prieto 2016; Yañez y Molina 2011).

Junto con lo anterior, el D.L. 1.122 normaba lo siguiente en un nivel más particular:

ARTÍCULO 5°- Las aguas son bienes nacionales de uso público y se otorga a los particulares el derecho de aprovechamiento de ellas, en conformidad a las disposiciones del presente código. (...) ARTÍCULO 6°- El derecho de aprovechamiento es un derecho real que recae sobre las aguas y consiste en el uso y goce de ellas, con los requisitos y en conformidad a las reglas que prescribe este Código. El derecho de aprovechamiento sobre las aguas es de dominio de su titular, quien podrá usar, gozar y disponer de él en conformidad a la ley. (...) ARTÍCULO 8°- El que tiene un derecho de aprovechamiento lo tiene, igualmente, a los medios necesarios para ejercitarlo. Así, el que tiene derecho a sacar agua de una fuente situada en la heredad vecina, tiene el derecho de tránsito para ir a ella, aunque no se haya establecido en el título. (...) ARTÍCULO 9°- El que goza de un derecho de aprovechamiento puede hacer, a su costa, las obras indispensables para ejercitarlo. (1981).

Aunque en el artículo 5 se define a las aguas como “bienes nacionales de uso público”, resalta la lectura que la manera

de aprovecharlas era de forma particular. Los privados eran la prioridad del nuevo Código de Aguas. Los artículos 6, 8 y 9 refieren al derecho de aprovechamiento, ahora en sus manos para la inscripción. Es notorio que la ley otorga “todos los medios necesarios” para ejercer el derecho de aprovechamiento, aprobando la realización de cualquier obra necesaria para esto, incluso en heredad vecina. Así, se separaba técnicamente tierra de agua, aplicándose que quien inscribiera las aguas, podía adentrarse legalmente en tierra de otros y aprovecharla sin considerar la opinión de las y los habitantes de dicho terreno. Esto último generó complicaciones para las comunidades aymaras altiplánicas y de las quebradas de la región de Tarapacá. No obstante, existía una excepción, explicitada en el artículo 20. En caso de que una fuente de agua naciera y terminara en un mismo terreno, el derecho de aprovechamiento quedaba en manos del dueño de este. Como ley neoliberal, el foco se puso “en la propiedad privada de los derechos de aguas, la lógica del mercado y el rol subsidiario del Estado” (Castro-Lucic 1997:66) y las aguas como recurso quedaron sujetas a bastante presión.

Si bien la ley no apuntaba directamente a las aguas indígenas, las incluía al normar para las aguas de todo el país. Las aguas que las y los aymaras ocupaban desde tiempos ancestrales, se encontraban ahora bajo las reglas del mercado neoliberal. De esta manera, el nuevo Código de Aguas favoreció vigorosamente a las empresas mineras que se instalaron en los territorios nortinos (García Traba 1997), contra quienes la competencia por los derechos de aprovechamiento era muy difícil. Esta desventaja se reforzó con el código de minería de 1983 que “favoreció la inscripción de grandes cantidades de aguas para el beneficio de la actividad minera, sin tomar en cuenta las consecuencias que dichas medidas podrían tener en la agricultura y sistemas de vida indígenas (...) de la zona norte de Chile” (Poblete 2009:182). En cualquier caso, el código de minería recibió reacciones negativas desde la opinión pública, que lo calificó de “antinacional” al favorecer intereses transnacionales por sobre los chilenos (*La Estrella de Arica* 1983), aunque esto era parte de la norma de la nueva institucionalidad.

Aun con esto, el D.L. 1.122 presentaba una oportunidad de oponerse a la inscripción de derechos de aprovechamiento, en la medida que cualquier prestación que afectara a un tercero tenía que ser publicada en el Diario Oficial de la República de Chile, contando un plazo de 30 días para que se presentara oposición frente a la Dirección General de Aguas (DGA), según normaban los artículos 131, 132 y 133 del decreto de ley. Como se revisará, aunque los anuncios en el Diario Oficial podían, fácilmente, pasar desapercibidos para los habitantes del altiplano nortino, presentar oposición a prestaciones frente a la DGA fue un mecanismo utilizado por las y los aymaras en su disputa por el agua. De esta forma, el nuevo Código de Aguas significó que los cuerpos de

agua fueran otorgados “a intereses particulares nacionales y transnacionales, en detrimento del bien común” (Illanes 2019:44). Una política acorde al colonialismo interno de matriz neoliberal, donde los derechos indígenas al agua pasaban a estar supeditados al mercado y a los intereses de las compañías transnacionales, como eran las mineras.

La Dictadura moldeó su política indígena reconstruyendo la relación histórica entre el Estado y los pueblos indígenas, resituándola en una nueva expresión de colonialismo interno. Por una parte, en la consideración del indígena como un individuo de segunda clase que tenía que ser eliminado legalmente y por otra al someter tierras y aguas indígenas a la presión del mercado con los Decretos de Ley 2.568 y 1.122, el régimen edificaba su relación con los pueblos indígenas en general y el aymara en particular. De todas maneras la promulgación del D.L. 1.122 tuvo un efecto posiblemente inesperado para el régimen, en tanto sus consecuencias generaron una reacción en un pueblo que, al verse amenazado, comenzó a movilizarse y resistir, a través de diferentes organizaciones, mediante diferentes estrategias para defender sus derechos como pueblo. Este fue el contexto que marcó la respuesta del pueblo aymara por la defensa de su pueblo y sus aguas.

La disputa por el agua en el altiplano de Lirima: la Compañía Minera Cerro Colorado y las primeras reacciones aymaras en COTALI

Un tiempo antes de que se promulgara la reforma del Código de Aguas de 1981, distintas compañías mineras ya demostraban la intención de instalar sus maquinarias en la zona altiplánica de la región de Tarapacá y extraer las aguas subterráneas para sus actividades. Específicamente, las zonas aledañas de la quebrada de Tarapacá en el altiplano de la Región de Tarapacá, Provincia de Iquique, fueron las más afectadas por las solicitudes mineras. La quebrada de Tarapacá es parte de la cuenca Pampa del Tamarugal, siendo uno de sus recursos hidrográficos más importantes. Sus afluentes nacen desde la cordillera de los Andes, descendiendo a través del altiplano hacia el poniente. En el contexto de las solicitudes mineras por aprovechamiento de aguas, fueron los poblados aymaras aledaños a la corriente de la quebrada, tales como Tarapacá, Coscaya, Poroma, Lirima, Lonzana, Mocha, Huarasiña o Pachica los que se vieron más afectados y reaccionaron para defender las aguas, dado que estas eran de vital importancia cultural y material en sus vidas. En efecto, fue en 1978 que algunas comunidades del altiplano advirtieron los intereses de las multinacionales sobre sus aguas. Una de las primeras en reaccionar fue Lirima, localidad altiplánica ubicada “a cuatro mil doscientos metros sobre el nivel del mar y a 220 kilómetros al noroeste de Iquique” (*La Estrella de Arica* 27 de febrero de 1981:3), conformada principalmente por casas de adobe, una posta de primeros auxilios y una escuela. En los años de

conflicto con las mineras tenía alrededor de 43 habitantes, dedicados principalmente a la ganadería y artesanía, que era comerciada con Europa.

Como lo recuerda uno de sus dirigentes más prominentes en la época, Javier Vilca Ticuna, para fines de 1978 se instalaron cerca de su pueblo unos ingenieros japoneses, que se marcharon al cabo de 15 días. El advertir la instalación de los ingenieros cerca de su pueblo fue un hecho que caló hondo en Javier Vilca y otras personas, al percatarse de que en el caso de que no se organizaran, el agua, central en sus vidas, podría estar en peligro. Esto produjo que la gente de Lirima comenzara a buscar ayuda en los distintos poblados de la quebrada de Tarapacá, explicando que el agua se las iban a arrebatar a todos (Vilca, en Van Kessel 1985). Este trabajo probablemente encontró dificultades, en tanto que en aquel tiempo las comunidades aymaras del altiplano tenían una identidad localista y no habían desarrollado una vinculación fuerte entre ellas, dada la disolución de las agrupaciones de mayor alcance, que se ordenaban en torno al pueblo central o *marka* (Gavilán y González 1990). Históricamente había predominado en la región de Tarapacá esta identidad local, donde no se encontraban “vínculos orgánicos entre los distintos segmentos ‘nacionales’ del pueblo aymara” (Gundermann y Vergara 2012:124), cosa que las organizaciones de la década de 1980 comenzaron a disputar.

Aún con esto, enfrentarse al hecho de que el agua estaba peligrando fue el primer suceso que activó la organización aymara, por su importancia a nivel material y ancestral. En palabras de Javier Vilca Ticuna, con el agua “se bañan los bofedales, de los bofedales a su vez se alimenta el ganado (...). Hemos vivido cientos de años de esta manera y nos hemos acostumbrado a ir con nuestros rebaños de un pasto a otro. (...) Tal como nos enseñaron los abuelos” (Van Kessel 1985:147). La explotación de las aguas subterráneas podía tener consecuencias desastrosas en la forma de vida y socialización que tenían las comunidades, más aún al considerar el clima del altiplano nortino, de carácter desértico y de muy pocas lluvias. En consecuencia, las exploraciones que la empresa japonesa realizó en Pampa Lirima y Lagunilla para la explotación del cobre de El Colorado, generaron una primera alerta en los pueblos de la Quebrada, que aunque con una organización principalmente a nivel local, utilizaron los medios que tuvieron a su disposición para dar cuenta de su problema. De esta manera, gracias a un breve reportaje realizado por *La Tercera*, los pobladores pudieron conversar con los enviados del diario y exponer su situación para que fuera informada a nivel nacional. En este espacio, Javier Vilca planteó que un traslado a nuevos terrenos por indemnización no sería una solución satisfactoria, dado el valor ancestral de sus tierras, mientras que Eugenio Pereira, Carmelo Ticuna y Gilberto Cáceras, por parte de Poroma, junto con Teodoro Parape de Coscaya, señalaron la importancia del agua

para su producción agrícola, que comerciaban directamente con Arica e Iquique. En Tarapacá, los pobladores indicaron “que si les quitan el agua se termina el pueblo” (*La Tercera* 4 de febrero 1979:19), en tanto sus actividades ganaderas y agrícolas se verían devastadas. Con todo, la extracción de las aguas en Pampa Lirima y Lagunilla amenazaba a los poblados de la zona con perder un recurso material y espiritualmente fundamental para su vida socioeconómica, lo que despertó un ánimo de defensa de las aguas, aun cuando las solicitudes de la empresa nipona no prosperaron.

De todas maneras, fue recién comenzando la década de 1980 que se generó una red concreta entre los pueblos para defender las aguas, lo que se mantuvo hasta poco después de la promulgación del D.L., cuando comenzaron a gestarse diferentes conflictos entre las comunidades aymaras del altiplano y distintas compañías mineras (entre las cuales se destacó especialmente la Compañía Minera Cerro Colorado).

Los problemas en relación con los derechos de aprovechamiento del agua se iniciaron en agosto de 1981, cuando la compañía minera Conoco Chile INC “presentó solicitudes de mercedes de agua, en la Laguna Gunatija, en el río Coscaya y en el río Collacagua y una solicitud de exploración de las aguas subterráneas en Pampa Lirima” (DGA 1981:8) para el proyecto minero Mocha. Esto fue advertido casualmente por un comunero de Lirima que halló la noticia en un diario viejo, notando que restaban tres días para que terminara el plazo para oponerse a la solicitud en las formas que explicitaba el D.L. 1.122. Frente a este hecho se comunicaron entre las comunidades y lograron presentar oposición a la solicitud de Conoco, la primera oposición a una solicitud de Aguas en Chile desde la promulgación del D.L. 1.122, a través de la estrategia permitida en la Ley (Van Kessel 1985; Poblete 2009).

Con el nuevo Código de Aguas, solicitar derechos de aprovechamiento de aguas fue una situación recurrente, lo que llevó a que, a diferencia de lo sucedido en 1978, las comunidades fueran más decididas con su organización. Para octubre de 1981, poco después de su primera solicitud, Conoco (que era parte de la transnacional Cobre Conoco) volvió a solicitar los derechos de aprovechamiento, que incluían las aguas subterráneas de la zona. En específico, se pedía el derecho de aprovechamiento de las aguas subterráneas de los terrenos de Mocha, en la Pampa del Tamarugal, en una superficie de 5.000 há que la minera concebía como terrenos “abiertos, sin cultivos y de secano y no existe aprovechamiento de aguas superficiales o subterráneas en actual uso.” (Dirección General de Aguas [DGA] 1982a:3), sin considerar los usos de las comunidades aledañas a la Quebrada de Tarapacá. La primera solicitud había provocado el comienzo de una mayor organización que recurrió a apoyos externos para que ayudaran en el proceso. Es así como va a surgir COTALI (por las comunidades de Coscaya, Tarapacá y Lirima), organización

surgida de las propias comunidades altiplánicas¹ y de las quebradas, con el objetivo de defender los recursos naturales (especialmente el agua) y defender el territorio, que tuvo como base para su surgimiento este incipiente conflicto socioambiental y étnico (Van Kessel 1985; García Traba 1997; Gundermann 2000; Romero et al. 2017). Su forma de organización se daba a través de reuniones entre distintos poblados cercanos en el sector altiplánico, tales como Tarapacá, Coscaya, Poroma, Pachica, Limaxiña, Lirima o Guamiña, las que se organizaban previamente con comunicación por radio y dónde se discutían estrategias existentes para defender el agua (Van Der Wildt 1982). Entre las principales acciones que llevó a cabo se encuentra el comienzo de la inscripción de aguas, una estrategia posible considerando la normativa legal. Para este trabajo, COTALI construyó una red de apoyo profesional desde distintos espacios o instituciones, como el obispado de Iquique (concretamente, de su Departamento de Acción Social [D.A.S]) (Poblete 2009; García Traba 1997) o la compañía holandesa *Patridge Productions*, que tras un acercamiento a las comunidades, produjo un documental dirigido por Albert Van Der Wildt, enfocado en los conflictos de la comunidad de Lirima con las mineras². Las distintas redes, tanto nacionales como internacionales, fueron clave en este primer proceso de organización que llevó al surgimiento de COTALI. Por esto, no es de extrañar que la segunda solicitud de Conoco se encontrase con las comunidades más preparadas, con COTALI tomando acciones para movilizarse en contra de la solicitud de aprovechamiento de aguas. Conscientes que su representación abarcaba varias comunidades y considerando el llamado a la tranquilidad que hicieron las autoridades comunales sobre el tema, que no representaba solución alguna, viajaron a Santiago, Juan Álvarez Ticuna, Florencio Ticuna, Javier Vilca Ticuna de Lirima, Silvestre Flores de Cariquima, Isidro Castro y Marcelino García de Isluga, con el objetivo de exponer su situación y crear conciencia al respecto, obteniendo nuevamente un pequeño espacio en la prensa de la capital. En este contexto, aprovecharon la tribuna conseguida y se manifestaron en contra de la solicitud de Conoco y las terribles consecuencias que esta podría tener para las comunidades, indicando

que la empresa cuprera pidió esa merced de aguas para comenzar las labores de una proyectada planta concentradora de minerales de cobre (...). De ser concedida

esta, significaría desviar el curso de los ríos Collacaya y Coscaya, dejando sin agua a los mil 500 habitantes de la zona (El Mercurio 17 de diciembre de 1981:C4).

Junto con esto, los viajes también sirvieron como una oportunidad para ampliar sus redes de apoyo, en la medida que, con el apoyo de una ONG holandesa pudieron contratar al abogado Fernando Dognac para que los asesorara jurídicamente (Van Kessel 1985; García Traba 1997). Este trabajo implicó también la participación de Dognac en el proceso de organización y revitalización de la conciencia aymara, al hacerse parte de las reuniones de COTALI. En una de estas, realizada en el pueblo de Tarapacá, se discutió sobre mecanismos para asegurar el derecho sobre el agua, entre los que resalta al acto de constituir legalmente los pueblos. Como es posible de apreciar en *Y es Nuestra*, Dognac poseía un importante rol de asesoría en estos contextos -convirtiéndose en mediador del proceso de etnogénesis-, al ser el encargado de explicar procesos legales como la constitución legal de pueblos como forma de defender el agua. Así lo hacía saber un dirigente de la organización: “La importancia que tiene el hecho de asegurar este recurso, que hoy día realmente no tenemos ningún pueblo constituido legalmente. La importancia que tiene y lo que puede suceder después... él nos va a explicar este asunto, así que le dejo la palabra a don Fernando” (Van Der Wildt 1982:31:01-31:27). Esto implicaba que la forma que tenían para defender el agua, era que los pueblos se constituyeran legalmente, ya que era una manera de demostrar ser los usuarios más antiguos, lo que les otorgaba el derecho primordial. De todas maneras, era una acción que debía realizarse de forma urgente y en comunión de todos, ya que sin la participación de algunos, se debilitaba la acción y se abría paso a que los terrenos fueran comprados y usufructuados por las compañías mineras (Van Der Wildt 1982). Todo esto da cuenta que en COTALI utilizaron cada posibilidad de apoyo externo que encontraron en su contienda por defender las aguas.

Dada toda esta movilización y organización, sustentada por las redes entre comunidades, con la Iglesia, la asesoría jurídica y los apoyos extranjeros, COTALI pudo rechazar la segunda solicitud de Conoco. Como recuerda Vilca, presentaron la oposición sustentándose en un estudio que planteaba “que sacar aguas de esta región afectaría gravemente a la quebrada de Tarapacá. La Dirección General de Aguas acogió nuestra oposición y la Cía. Minera decidió retirarse definitivamente del sector” (Van Kessel 1985:148). Era un pequeño triunfo de la movilización aymara y las comunidades que, organizadas en COTALI, expresaron su acción colectiva en una coyuntura de conflicto político-étnico. Este conflicto implicó una resistencia entendida como oposición política -en la articulación y organización- frente a los intereses de Conoco, donde se aprovecharon las vías legales permitidas por la nueva normativa del Código de Aguas. Fue

1 Indica García Traba que COTALI estaba compuesto por las siguientes comunidades: Caigua-Quillaguasa, Coscaya, Huarasiña, Huaviña, Laonzana, Limaxiña, Mocha, Pachica, Pampa Lirima, Poroma, Sibaya y Tarapacá. 1997:244.

2 Se puede suponer que el apoyo proveniente desde los Países Bajos tuvo alguna relación con los contactos que las comunidades tenían con el sacerdote católico y también doctor en Sociología, Juan Van Kessel, cercano a las comunidades altiplánicas. Junto con esto, en lo referente a la fuente del documental en sí misma, cabe destacar que en este se menciona como la comunidad de Lirima exportaba tapices e hilados, de los cuales los Países Bajos eran un importante destino. Este hecho, permite también considerar algunas posibles motivaciones particulares de la compañía para la elaboración del documental “Y es nuestra”, invitando a la cautela en su análisis como fuente histórica.

el incipiente activismo aymara, aunque localizado y coyuntural, el que pudo visibilizar y denunciar la amenaza que implicaba la potencial pérdida del agua, un recurso propio y con una centralidad para sus expresiones culturales, sociales y económicas. Así lo expresaban sus dirigentes, al destacar el valor milenario del agua, su relevancia a nivel cultural e identitario y su importancia para hacer posible habitar el territorio ancestral:

si nosotros tenemos algo que ha subsistido por miles de años y que es propio, y que... darlo así, pasarlo como se dice, simplemente en bandeja, nos traería graves consecuencias. Y es por eso que si en este momento defendemos este recurso que es el agua, es porque es un recurso que a nosotros nos pertenece. Nuestra gente, nuestra cultura ha [sobrevivido] en su zona durante muchos años. En su medio. Pero sí ese... su propio medio, en su círculo en la cual se le destruye, entonces, se destruye todo. Y no que nos obliguen a vivir en un lugar que nosotros no queremos. Entonces ahí, es (...) esta lucha (Van Der Wildt 1982:25:58-27:08).

De esta manera, comenzaba a despertar la conciencia del ser aymara, con una movilización de la etnicidad y un incipiente uso político de la cultura, desde una producción colectiva. También, una defensa del lugar habitado, territorio de trayectoria milenaria. El proceso, se propició desde la relación entre aymaras y también en relación con las redes externas, avanzándose en una identificación en clave de etnogénesis. Por lo demás, en el desarrollo de este conflicto, el papel del Estado radicó en dejar la solución al mercado y abandonar el problema, como se pretendía con la instalación del sistema neoliberal.

No obstante el triunfo que habían obtenido las comunidades aymaras organizadas en COTALI, esto en ningún caso significó que las solicitudes de derecho de aprovechamiento de las aguas por parte de mineras se detuvieran, comenzando el año siguiente el conflicto con la Compañía Minera Cerro Colorado [CMCC]. En esta ocasión las noticias del interés minero no aparecieron en el periódico, sino que fue la empresa minera Río Chile Ltda., (que luego pasó a ser la CMCC) la que en 1982, se presentó en los terrenos de Lirima con una autorización entregada por Bienes Nacionales, que autorizaba a extraer el agua subterránea Lirima, dado que eran terrenos que se entendían como fiscales. (Van Kessel 1985). El permiso de aprovechamiento había sido otorgado en octubre de 1981 mediante resolución DGA n°379, que permitía a Río Chile Ltda., "explorar en bienes nacionales una superficie de 5.000 Hás. en el lugar denominado Lagunillas de Guantija (...), con el fin de alumbrar aguas subterráneas para ser usadas en el beneficio (...) del proyecto minero de "Cerro Colorado". (DGA 1981:1), tras las solicitud enviada por su abogado Mario Diez Urzúa. La concesión del permiso de exploración se extendía por dos

años y entregaba el derecho preferente a la minera para solicitar una futura merced de agua en caso de comprobar la existencia de agua subterránea.

Con una red de organización más estructurada, gracias a la experiencia con Conoco (casi en paralelo), COTALI se nutrió de su cultura y su contenido simbólico para seguir resistiendo. Así, las fábulas aymaras como la historia de la apuesta entre el zorro y la rana³, sirvieron como base para reflexionar sobre el poder y su situación de asimetría frente a las mineras, siendo capaces de encontrar significado en ellas y extraer las fuerzas necesarias para continuar con la oposición a las solicitudes de las mineras:

Este cuento, de hecho yo encuentro que tiene mucha relación, o sea indica casi mucho lo que es el poder, o el creer poder mucho y denegar el poder inferior. Tiene relación este cuento con grandes ocasiones digamos, tal vez muy claro la ocasión que se ha dado en estos tiempos. (...) la presencia de compañías extranjeras, de consorcios extranjero en (...) esta zona, tiene como consecuencia que se inician minerales en esta región... Así como la Mina Cerro Colorado y la Mina Cobre Mocha, eh... la compañía Río Chile y Conoco han [solicitado] extracciones de agua directamente de esta zona. Así como el del río Coscaya, del río viga... Y las aguas subterráneas de pampa Lirima como de pampa Lagunillas (Van Der Wildt 1982:19:58-21:21)

Nutridos desde su propia cultura, ha indicado Van Kessel (1985), que COTALI presentó un recurso de amparo en el tribunal de Pozo Almonte, el cual resolvió que Río Chile Ltda., tenía que abandonar las tierras. Durante estos tiempos, la minera cambió su nombre a Compañía Minera Cerro Colorado⁴ (CMCC). A diferencia de Conoco, la CMCC se dirigió al predio colindante y logró un acuerdo con la comunidad de Cancosa -a la que identificaban como la dueña del predio de Pampa Lagunillas- "en contrato suscrito por escritura pública, en que se autoriza la explotación y se concede el área en arriendo por 25 años." (DGA 1982b:10).

Desde la mirada de Cancosa, el recuerdo de uno de sus habitantes, Antonio Mamani (2008) es que la empresa minera, negoció con los abuelos el arriendo de parte del territorio para la extracción de agua subterránea al llegar a la zona, prometiendo desarrollo y trabajo, todo en una relación armoniosa. Para Mamani, el desconocimiento de los abuelos sobre las aguas subterráneas de más de 100 metros de profundidad y el impacto que su explotación podía causar, hizo que accedieran a los intereses de la minera por una buena

3 Una versión adaptada e ilustrada de la fábula, para considerar como una referencia general, es la siguiente : Costa, L. y Cocq, K. (2017). *La Apuesta*. Colección Leyendo a Tarapacá Fundación Educacional Collahuasi. <https://www.collahuasi.cl/wp-content/uploads/2017/11/la-apuesta-web.pdf> (6 Agosto 2024).

4 Mantuvo el mismo domicilio que Río Chile Ltda. Los abogados, como Diez Urzúa, también eran los mismos.

voluntad, nacida del sentido común de la relación armónica que concebían los abuelos de la comunidad. Es importante notar que la CMCC procedió de forma fraudulenta en su negociación con los abuelos, por una parte, al ofrecer por el arriendo un monto muchísimo menor al valor real y por otra, presentando un estudio de impacto ambiental lleno de irregularidades a la hora de negociar, en el que indicaron, por ejemplo, que la extracción de las aguas de más de 100 metros en el área de Huantija no iba a afectar a las aguas superficiales de la zona, al ser el espacio una cuenca cerrada o confinada. Esto fue comprobado por futuras generaciones de Cancosa como falso e incluso, una vez en democracia, la Comisión Nacional del Medio Ambiente realizó una investigación en torno al tema, concluyendo que la minera había escondido importantes antecedentes sobre el impacto ambiental del proyecto. Además, la CMCC utilizó una táctica fraudulenta más en la forma de generar el contrato, ya que previo a la negociación, “el abogado ya venía con el contrato hecho, un buen asado para poder tener una buena reunión, cosas de esa naturaleza” (Mamani 2008:393). Todas estas tácticas sugieren que la CMCC consiguió el contrato de arrendamiento de Cancosa utilizando el engaño como una herramienta de negociación, en un paralelo a una de las formas a través de las cuales los particulares chilenos fueron despojando de su territorio al pueblo Mapuche durante el siglo XIX, vía compraventa de tierras de manera fraudulenta (Mariman 2017).

Esta situación iba a generar que la disputa de COTALI no solo fuera con la compañía Minera. En Lirima también terminaron enfrentados con la familia Mamani, de Cancosa, en un conflicto que impactó en la vida política de los dirigentes aymaras a lo largo de la década, existiendo posiciones enfrentadas entre los representantes de Lirima y los Mamani en varias ocasiones, posibles de ser observadas incluso en la relación entre las organizaciones aymaras que se fundaron en la segunda mitad de la década (García Traba 1997; Romero et al. 2017).

Retomando el conflicto con la CMCC, rememora Javier Vilca, que ésta pudo encontrar agua en Huantija, por lo que le solicitaron a la DGA que estableciera un área de protección sobre las aguas del sector de Lagunillas. Frente a esta situación, desde COTALI presentaron dos oposiciones a la solicitud de la CMCC. La primera, a nombre de Patricio Vilca Vilca, dueño del título del predio de Huantija (el que sería comprado por COTALI), acusando el inexistente valor legal del contrato de arrendamiento que la CMCC había suscrito con Cancosa, por no ser esta comunidad la propietaria del predio. La segunda, a nombre de Florencio Ticuna en representación de la comunidad de Coscaya, alegaba que la extracción de aguas de Pampa Lagunillas provocaría el desecamiento de los bofedales de Pampa Lirima por la salinización de la superficie que sucedería con la bajada del nivel

freático por la potencial explotación de las aguas. Ambas oposiciones fueron rechazadas por la DGA, que entregó el derecho de aprovechamiento a la CMCC mediante su resolución n°425 (DGA 1982b).

La situación no terminó allí, sino que dio paso a una serie de conflictos legales. Previo a la entrega del derecho de aprovechamiento de aguas a la CMCC, se encontró otro título de la propiedad de Huantija, perteneciente a la comunidad de Cancosa, a nombre de la ex esposa de Patricio Vilca, quien, “con la ayuda de los abogados de la empresa minera (...) presenta una demanda contra la comunidad de Lirima, juicio que estaba destinado a impedir la paralización de los trabajos” (Méndez y Romero 2020:53). La comunidad fue demandada por venta sin autorización de cónyuge, lo que terminó siendo aceptado por COTALI, quedando la venta nula⁵. La situación fue aceptada por la organización, ya que significaba que la CMCC estaba validando el título de Patricio Vilca por sobre el que tenían en Cancosa, lo que entendieron como una ventaja. Por esta razón, demandaron a Patricio Vilca por daños, además de solicitar una medida precautoria sobre el terreno, que fue aceptada por el juez de Pozo Almonte en 1984. Así, el predio quedaba con prohibición de venta, arrendamiento y usufructo de cualquier tipo, cosa que no importó realmente a la CMCC, que prosiguió con sus trabajos dado el contrato de arriendo que tenían con Cancosa. La situación de conflicto legal culminó en julio de 1985, tras siete desgastantes años de organización, cuando las comunidades organizadas firmaron un acuerdo con la CMCC para evitar más problemas futuros, en el que esta última se comprometió a no modificar el ecosistema de la zona, además de entregar energía y agua potable a Lirima, entre otros. La minera salió beneficiada del acuerdo, ya que obtuvo una servidumbre de acueducto y permisión de tránsito por el predio de Lirima (Van Kessel 1985, Romero et al. 2017).

Considerando toda la situación de conflicto legal y disputa con grandes compañías mineras transnacionales, la importancia del agua y del territorio (en franco proceso de revitalización) fue una de las principales razones por la que la resistencia de COTALI persistió en este complejo escenario (donde además los intereses de las mineras colindaban con los de la dictadura). Así lo expresaba Javier Vilca, al indicar que

lo que ha sobrevivido durante muchos y muchos miles, también da fuerzas (...) para defenderse en su medio. Y eso, no se paga con dinero. (...) Nuestra cultura, nuestra vivencia, nuestros antepasados... tenemos una trayectoria milenaria que... lo que ellos ofrecen es nada, solamente quieren sacar agua, no saben (...) si esto va a traer consecuencias graves a, a diez años más. (...) Y nosotros no queremos, porque es algo

5 Esto sucedió en el Juicio caratulado “Pacha con Vilca”, Rol° 229 del Juzgado de Letras de Pozo Almonte. Van Kessel 1985:149.

nuestro. Y es por eso que nos defendemos con todas nuestras fuerzas y (...) nuestros recursos hasta el último momento. Porque... es algo que a nosotros nos corresponde. Y si nos quitan, tenemos que estar condenados a desaparecer con toda nuestra trayectoria (Van Der Wildt 1982:34:27-35:40).

En este contexto, para 1985, COTALI comenzó un proceso de inscripción de aguas a nombre de algunas comunidades aymaras, utilizando los mecanismos permitidos en el Código de Aguas. Tras este trabajo, la organización se disolvió (García Traba 1997). De esta forma, COTALI no solamente tuvo un legado en la resistencia frente a las compañías mineras en los conflictos político-étnicos y socioambientales en los que se vieron inmersos, sino que también dejó una herencia al revitalizar la importancia de la cultura e identidad y su relación con el territorio desde una construcción mediada por su historia y presente, como una base para la movilización política aymara. En alguna medida dejaron influencias para las organizaciones de base urbana que surgieron posteriormente o en paralelo. Por otra parte, no obstante la resistencia aymara, la dictadura solamente se acercó a los conflictos con medidas administrativas que no modificaban “la política económica de cuya operación surgían” (Gundermann 2000:78), sin hacerse cargo real de los conflictos. En efecto, fue común el apoyo a las compañías transnacionales, sin preocuparse por los derechos del pueblo aymara.

El desarrollo de reflexiones y política en las ciudades: organizaciones aymaras de Arica e Iquique durante la década de 1980

Así como COTALI apareció como una respuesta coyuntural a las consecuencias del D.L. 1.122 (tanto en su surgimiento con la llegada de las mineras, como en su disolución una vez la CMCC consiguió los derechos de aprovechamiento del agua en Huantija en 1985), la década de 1980 también vio el surgimiento de distintas organizaciones, que siguieron avanzando en las reflexiones en torno a la cultura, identidad y territorio, así como su defensa, sobre todo en la segunda mitad de la década. Estas organizaciones son *Pacha Aru*, el Centro Cultural Aymara [CCA] y *Aymar Markas*. Estuvieron compuestas mayoritariamente por una élite aymara urbana y produjeron importantes reflexiones sobre su pueblo, a nivel político, económico, social y cultural, iniciando un proceso de ‘construcción’ y revitalización de una identidad aymara general, todo esto en un proceso de etnogénesis, mediado desde la relación entre las y los aymaras organizados entre sí y también con ONG’s, profesionales y el Estado (Gundermann 2000; Zapata 2007). Sus posiciones y trayectorias fueron muchas veces divergentes, pero también lograron concretar un trabajo en conjunto por unos años. Fueron los problemas entre dirigentes, que se habían heredado de los tiempos de COTALI, los que generaron que existiera algún nivel de oposición entre las organizaciones. Dentro de

sus acciones más distinguidas, la defensa de las aguas se mantuvo entre las prioridades, en tanto que siguieron con la inscripción de aguas comenzada por COTALI, apoyando a las comunidades que requirieran su ayuda en el trámite. No obstante su despliegue e incluso su participación en redes internacionales de organizaciones indígenas (que permiten referirse a estas organizaciones como movimiento indígena en alguna medida) que fueron una importante influencia para su acción y reflexiones políticas, fue muy difícil para estas organizaciones consolidarse a nivel de bases. Así, hacia el final de la década y tras un intento de arraigar la unidad indígena nacional previo a la transición, terminaron optando por apoyar el plan de gobierno de Patricio Aylwin como futura estrategia política.

En 1983, mientras COTALI aún se mantenía en conflicto con la CMCC, la organización aymara fue creciendo fuera del altiplano, específicamente en Arica. En efecto, es a inicios de este año que, a la interna de la Universidad de Tarapacá [UTA], varios estudiantes aymaras de la carrera de Historia, comienzan un proceso de organización estudiantil y fundan la Comunidad de Estudiantes Aymaras para el Desarrollo Indígena [CEADI], espacio donde se van desarrollando los inicios de una reflexión con perspectivas ideológicas en torno a la indianidad y la valía de la identidad y cultura aymara. En esta agrupación, se busca denunciar la discriminación sufrida en el contexto de la ciudad tanto de ellos mismos como de sus tradiciones y cultura, en la medida que este escenario se presentó como un espacio de marginación para las y los aymaras que migraban (García Traba 1997; Gavilán y Carrasco 2018; González 2018). En este proceso inicial de toma de conciencia, la literatura sobre temática indígena que llegó desde Perú y Bolivia, así como radios aymaras bolivianas (Albó 2000, García Traba 1997), dan cuenta de la importancia de las redes internacionales en el comienzo de la organización aymara en la ciudad. De todas maneras, la CEADI crece rápidamente fuera del espacio estudiantil, lo que decanta en que poco tiempo después “se hace imprescindible una organización que en su nombre involucre a los aymaras en general. El 3 de octubre [de 1983] se transforma en ARU-PACHA (...), dejando así un espacio de mayor amplitud y trascendencia que va más allá de lo estudiantil” (Chipana 1985:446) y busca servir para todas y todos los aymaras que resonaran con los postulados de la novel organización. Es de esta manera que surge *Pacha Aru*⁶.

Retomando la importancia de los vínculos internacionales de la organización, estos van más allá de la literatura compartida al CEADI, siendo también muy importantes para los primeros postulados que la organización va madurando, sobre todo al considerar la participación de *Pacha Aru* en el Consejo Indio de Sudamérica y las influencias de este

6 Un militante de la organización entrevistado por Daniel Poblete, indica que el nombre *Aru Pacha* se acomodó más tarde como *Pacha Aru*, “la voz de la tierra”. Véase: Poblete 2009:195.

espacio en la organización. Esto, en tanto que el CISA, junto con declararse indianista se planteaba en defensa de los pueblos y sus centenarias culturas e historia, manifestándose en contra de la cultura occidental. Buscaba la autogestión a nivel social, económico y político, se reapropió de la categoría de “indio” como elemento para la resistencia, en una reflexión política generada desde las subjetividades de los pueblos (CISA 1980). Por lo demás, esta influencia, se puede notar en el desarrollo de un discurso e ideología influenciada por el indianismo -en sus escritos como organización fueron comunes las citas a Luis Valcárcel⁷- y en la orientación de la acción práctica de la organización hacia la re-etnificación, (Choque Mariño 2009; Gundermann 2000). Así es como *Pacha Aru* desarrolla desde sus comienzos una crítica a la colonización histórica del pueblo aymara, junto con una revalorización y reapropiación de la categoría “indio” para el mismo pueblo. Como lo indica su dirigente, Cornelio Chipana, “La fundación de ARUPACHA obedece a una respuesta vivencial, económica e histórica, por la imposición de una larga tradición colonizadora que ha sepultado la historia del pueblo aymara y, junto con ello, su proyecto de vida india” (Chipana 1985:446). En efecto, explica que en ese entonces en *Pacha Aru* se encontraban “con la idea de romper la sumisión, y eso implicaba plantearnos como indios, con una ideología” (García Traba 1997:285).

Llegar a estas primeras resoluciones no fue un proceso automático y para alcanzarlas hubo bastante discusión y debate a la interna de la organización, más aún al considerar que la conciencia étnica como la base para la movilización no era algo que poseyeran todos los militantes de *Pacha Aru*, sino que era un elemento que se encontraba presente en sus dirigentes, como el mismo Chipana o Alejandro Supanta. En una entrevista realizada por Poblete (2009), uno de los participantes de la organización recuerda que en las reuniones de la organización, las discusiones abarcaban una extensa variedad de tópicos, como por ejemplo religión, política y música, lo que se realizaba como un punto de partida para el debate sobre la identidad aymara o la conciencia como pueblo, lo que decantó en una revitalización de las costumbres como la ‘*pawa*’ o la *wilancha* dentro de la organización. Estas reflexiones se fueron generando en las reuniones de *Pacha Aru*, que se efectuaban pese al contexto político de dictadura.

Con todo, de estas reuniones iban a madurar tres fundamentos de *Pacha Aru*, el vivencial, el económico y el histórico. El fundamento vivencial, se entiende en relación con la experiencia de la discriminación a las y los aymaras y la denominación de sus tradiciones y cultura como “arcaicas” o “incivilizadas”, lo que actúa como un elemento motivante para la recuperación de la identidad étnica y la forma de vivir aymara en la organización. El fundamento económico

se basaba en el plan de crear un sistema económico que fuera propiamente aymara y que ocupara saberes ancestrales (como la complementariedad y reciprocidad de ecozonas) como la forma en la que el pueblo recuperase su destino económico. El fundamento histórico se comprende en el deseo existente en la organización de ser los aymaras los actores de su historia, tomando elementos del pasado y del presente, para definirse como indios aymaras del siglo XX, con un derecho a reivindicar su cosmovisión, tierras e identidad (Chipana 1985)⁸. Junto a lo anterior, la organización desarrolló planteamientos respecto del poder político y la posibilidad de acceder a esto, lo que queda registrado en el II Seminario de Filosofía, Ideología y Política de la indianidad de 1986 del CISA. En este contexto, Cornelio Chipana planteó la importancia en apoyarse como fuerza indígena en el momento de la negociación política y buscar la mantención de la autonomía de la organización indígena frente a las organizaciones nacionales. Destacó también que sería significativo obtener cargos de poder regional que les permitieran la planificación de programas de desarrollo, indicando por último que en este acceso al poder, el aporte cultural realizado y su calidad serían factores que nutrirían la identidad latinoamericana, logrando una legitimación continental indígena en el proceso (CISA 1986, citado en García Traba 1997).

No todas estas perspectivas y fundamentos desarrollados por *Pacha Aru* fueron llevadas a la práctica, siendo un ejemplo de esto que no se logró avanzar en la creación de un sistema económico aymara para el siglo XX. Sin embargo, su enunciación da cuenta de la influencia del movimiento indígena latinoamericano y sus postulados en la formación y acción de la organización que, de esta forma también se hizo partícipe del movimiento, comenzando con las reflexiones sobre temas como la descolonización, revitalización de la identidad y agencia indígena en los destinos político y económico de sus pueblos. En *Pacha Aru*, la reflexión política y desde la propia subjetividad histórica fue cimiento para su acción colectiva. Esto sobre todo, si consideramos que además de su participación en el CISA y la influencia del indianismo en *Pacha Aru*, Choque Mariño (2009) ha planteado que el katarismo presente en Bolivia en la época fue también influyente para el proceso de revitalización de la identidad y etnogénesis levantado por la organización.

Aún con lo anterior, los fundamentos de *Pacha Aru* se plasmaron en varios objetivos. Por una parte se buscaba la unificación de la población andina desde los postulados aymaras y que sus comunidades pudieran conocerse y apoyarse en las instancias que fuera necesario. Junto con esto, en términos culturales el mayor objetivo de la organización tuvo relación con rescatar, vitalizar y difundir las expresiones culturales, costumbres, tradiciones y filosofías del pueblo

7 Véase por ejemplo: *Pacha Aru* 1987⁹.

8 Chipana menciona que estos tres fundamentos son una transcripción de la fundamentación teórica de *Pacha Aru* en su creación, anotada en sus libros de acta. Véase: Chipana 1985:455.

aymara, teniendo como estrategia de trabajo la generación de espacios para conservar y promover el idioma, la música, la sabiduría y la ciencia de su pueblo (como a través de un programa radial implementado en la radio de la Universidad de Tarapacá), así como la organización de actividades como ferias altiplánicas o celebración de carnavales. En términos educativos, se intentó ser un aporte en la “aymarización” de la educación que se entregaba en las comunidades gracias a la ayuda de profesionales que participaban de la organización, además de efectuar cursos de aymara. A nivel económico, no se generaron objetivos concretos de gran escala, sino que se aspiró a mejorar los niveles de vida y economía aymaras. En un nivel más político, la formación de líderes e intelectuales fue un trabajo importante realizado con los jóvenes de la organización (Chipana 1985; Pacha Aru 1987a; Poblete 2009).

A pesar de toda esta actividad y de la expansión fuera de la universidad y dirigida a la población rural durante la segunda mitad de la década, el despliegue no significó que *Pacha Aru* se masificara y lograra una militancia de bases sólida (Poblete 2009). Por esto, Pacha Aru toma la decisión de moverse hacia Iquique y allí establecer redes con otras organizaciones aymaras y lograr un crecimiento de su trabajo y concreción de sus objetivos. Es así como, durante 1985 y 1986, Cornelio Chipana toma contacto con Javier Vilca Ticuna en Iquique, ayudando a este último con la creación del Centro Cultural Aymara [CCA], espacio ideado como la primera organización aymara en la provincia de Iquique, que se fortalecería en paralelo a *Pacha Aru*. Entonces, el CCA nace específicamente en la localidad altiplánica de Cariquima, siendo Vilca Ticuna uno de sus principales líderes. Se le puede ver como la heredera directa de COTALI, en tanto que su surgimiento se da tras la disolución de dicha organización. Como indica García Traba (1997) su base social se compuso en su totalidad de comuneros de la zona altiplánica. Junto con esto, sus objetivos principales en el contexto de su surgimiento van a ser apaciguar la “chilenización compulsiva” presente en la zona y tanto fomentar como defender la cultura aymara.

Tras su conexión, Pacha Aru y el CCA retoman el trabajo realizado por COTALI, en torno a la inscripción de aguas, contando con asesoría jurídica para ayudar a las comunidades. Este trabajo era ofrecido de forma gratuita a quien lo necesitara. Junto con manifestar su disgusto con el desconocimiento del patrimonio ancestral que significaban las aguas para el pueblo aymara por parte de la ley (lo que calificaban como algo penoso), a través de su revista *Amayt'Asiña* presentaron el procedimiento para la inscripción de aguas, explicando los distintos mecanismos legales a los que las y los aymaras podían recurrir en sus disputas por agua contra las compañías mineras (*Pacha Aru* 1987a; Centro Cultural Aymara 1988). Por lo demás, es importante advertir que *Amayt'Asiña* comprendió uno de los trabajos de

difusión más relevantes de la segunda mitad de la década de 1980 para las organizaciones, ya que como espacio de escritura indígena en los términos planteados por Antileo (2020), actuó como un lugar para presentar sus posiciones y hacer circular su pensamiento político, como uno de sus mecanismos de movilización. Para este trabajo, tuvieron el apoyo de una ONG regional, el Taller de Estudios Aymara [TEA], que se desempeñaba apoyando iniciativas aymaras y sus organizaciones comunitarias, siendo los temas preferentes la cultura, historia, defensa del patrimonio y generación de conciencia en torno a los problemas económicos y sociales de las comunidades (TEA 1987).

La realización de la revista por parte de las dos organizaciones, definió por objetivo resaltar la historia, tradiciones, valores y dignidad del pueblo aymara, “para que la voz y la palabra sabia de la cultura aymara, brote como los verdes pastos de nuestros campos, después que cae la lluvia del tiempo Xallupacha” (Chipana 1987:2). Con todo, buscaban realizar un aporte para que las comunidades pudieran sentir su identidad en contraposición a negarla o esconderla, situación que se daba producto de la discriminación existente. En consecuencia, no es de extrañar que muchos de los temas publicados en la revista tuvieran que ver con la cultura y los conocimientos aymaras, habiendo espacio para artículos sobre tecnología y medicina andina, donde explicaban técnicas y conocimientos, el rol de los amautas, la forma de hacer la *quilla* (remedio), que son los *Quiliris* (médicos autóctonos) y las distintas técnicas que tenían y los diferenciaban entre *turkiris* (sabios curanderos) y *vatiris* (médicos) o bien para resaltar el *Anat paxsi* (mes de Carnaval), sus costumbres y conmemoraciones (Costumbres y tradiciones 1987; Tecnología andina 1987)⁹. También se podían encontrar en la revista fábulas, poesía y cuentos aymaras (Poesía aymara e indoa-mericana 1987, Cuentos fábulas y leyendas 1987), que servían como una manera de rescatar las enseñanzas familiares ancestrales y poner en valor la cultura de su pueblo.

Por lo demás, la revista fue un importante medio por el cual las organizaciones pudieron dar a conocer sus reflexiones en distintos ámbitos. En efecto, tanto *Pacha Aru* como el CCA escribieron sobre religión, idioma, educación, entre otros, siempre buscando la revitalización de su pueblo. Destaca en este sentido que los miembros que se volcaron al trabajo en la revista, tenían una importante conciencia histórica, lo que es apreciable en sus planteamientos respecto del idioma aymara, a saber:

¿Por qué es importante conservar la Lengua o el Idioma propio?: “Es de suma importancia conservar el idioma materno, puesto que la lengua expresa la historia que se va construyendo a través de los años por ellos, todo el conocimiento de los antepasados está

9 Las traducciones son entregadas por la misma revista *Amayt'asiña* en los artículos “Costumbres y tradiciones. *Anat Paxsi*” y “Tecnología Andina”.

expresado en nuestro idioma. ¿De qué conocimientos hablamos?, sin duda de las diversas formas de producir nuestros alimentos para vivir, de las distintas maneras de educarnos, de organizarnos, de expresar nuestros sentimientos: como en las fiestas tradicionales, en las canciones, la música, las técnicas de curar nuestras enfermedades, así como el nombre de los ganados, de las cosas. De los lugares de nuestros pueblos mismos, también nuestros apellidos tienen significado en aymara ¿Si perdemos todos esos conocimientos de qué cosas podremos sentirnos orgullosos?, si no poseemos nada propio, ¿quiénes nos respetarán? (Nuestro idioma aymara 1987:12 [subrayado original]).

En el extracto se presenta un entendimiento del idioma como soporte cultural e identitario, en la medida de que en este se conservaban los conocimientos, historia, formas de expresarse y de vivir del pueblo aymara. Se puede entender que la conservación y valorización del idioma propio era un elemento de gran importancia para las organizaciones, que lo entendían y significaban de forma compartida, como una de las bases identitarias de su pueblo. Esto llegaba al nivel de entender el idioma como el sostén de la epísteme y forma aymara de entender el mundo, un elemento también propio del movimiento indígena continental. Igualmente, planteaban una importancia de la educación, expresando una mirada crítica respecto de su rol histórico y colonizador. Al respecto, *Pacha Aru* era firme en denunciar el rol histórico de la educación como una de las maneras en que la cultura occidental se había impuesto históricamente, mencionando que en las aulas altiplánicas se erradicaba no sólo el idioma, “sino los 20 mil años de historia que ha surcado nuestro pueblo. (...) los jóvenes salen “desindianizados”, distinguiendo dos mundos: el civilizado y moderno y el propio que creen ‘incivilizado’” (*Pacha Aru* 1987b:6-7). Esto y las propuestas que las organizaciones levantaron sobre educación, muestran un desafío a las formas históricas de chilenización y una dura crítica a sus mecanismos.

Como se puede observar, las reflexiones presentadas en la revista dan cuenta de la sintonía que tanto *Pacha Aru* como el CCA tenían con los postulados más importantes del emergente movimiento indígena latinoamericano, en tanto realizaron profundas meditaciones con relación a cómo la “modernidad occidental” intentó negar lo indígena en general y lo aymara en particular, por lo que dar notoriedad y valor a los diferentes elementos de su cultura y tradición era también una manera de mostrarse y enfrentar el estigma que existía sobre su pueblo. Así, fueron logrando instalar las demandas indígenas en la sociedad nortina, en un proceso mediado por el apoyo de distintas ONG's, como el Taller de Estudios Regionales [TER], el Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte [CIREN] o el mismo TEA. De todas formas, el apoyo prestado por estas las ONG's muchas veces

tuvo una función “plenamente asistencialista, desarrollando muchas veces una competencia entre ellas, (...) sin un programa coherente entre sí. Y a pesar de manifestar una política (...) en pro del desarrollo indígena y de su identidad, no contemplaba en sus equipos profesionales a indígenas aymaras” (Choque 2009:283).

Junto con todo este despliegue por la defensa y difusión de las tradiciones, identidad y cultura aymara, el CCA y *Pacha Aru* se involucraron en instancias de movilización por la defensa de las aguas de la región, aunque no necesariamente siendo los protagonistas de dichas movilizaciones. Un caso en particular que merece atención, es su participación en la movilización contra la explotación del Lago Chungará, cuando en 1985 las organizaciones aymaras se sumaron al movimiento ecológico dirigido por Humberto Palza Corvacho, quien era miembro del Comité Nacional Pro Defensa de la Fauna y la Flora. En este contexto, fue el mismo abogado que había trabajado con COTALI, Fernando Dougnac, quien en representación de Palza, presentó un recurso de protección contra el director de Riego de la primera Región, el Ministro de Obras Públicas y otras autoridades del mismo ministerio, como medio para proteger las aguas del lago (Palza 1985). La coyuntura finalizó con el triunfo judicial del grupo organizado, ya que el fallo de la Corte Suprema suspendió la extracción de las aguas del lago (*La Estrella de Arica* viernes 20 de diciembre de 1985:23). De todas maneras, la resolución de este conflicto trajo consecuencias externas para las organizaciones aymaras, ya que el público a nivel regional y nacional en menor medida, puso su mirada “sobre la geografía andina, sus recursos y sus habitantes, los aymaras. Con ello, se les (...) reconoce por círculos progresistas y corrientes políticas que más tarde tendrán activa participación en la Concertación” (Gundermann 2000:80). Asimismo sucedió con la prensa, que empezó a notar las demandas aymaras para la segunda mitad de la década. Por lo demás, ONG's y organizaciones de izquierda dieron crédito de gran parte del triunfo a *Pacha Aru*, situación que mantuvo las divergencias que tenía la organización con los pueblos del sector del altiplano (y sus organizaciones urbanas, los “centros de hijos de los pueblos”), que además de no estar en sintonía con el discurso indianista, entendían que el triunfo judicial era un mérito suyo (Choque Mariño 2009).

Por la poca llegada del discurso indianista tanto en las comunidades altiplánicas como en varios de los y las aymaras que migraron a la ciudad, se comprende que pasado unos años desde su surgimiento *Pacha Aru* comenzó a matizar su discurso para lograr el objetivo de ser la organización vocera del pueblo aymara en Chile. Esto se puede observar en la presentación que hacen de sí mismos en la revista *Amayt'Asiña* donde, si bien mantienen los objetivos respecto del rescate, difusión y revitalización de los valores, prácticas culturales, idioma, saberes e identidad aymara, se coloca un énfasis

mucho mayor en poder entregar un apoyo técnico de forma directa a la población aymara, con el objetivo de promover su producción artesanal, ganadera y agrícola, ser capaces de ayudar con la tramitación de documentos, ser un soporte en la educación para los estudiantes aymaras y realizar actividades que permitieran generar lazos entre las comunidades (*Pacha Aru* 1987a). En este sentido, los objetivos de la organización no cambiaron realmente, más el lenguaje empleado por la misma si tuvo que transformarse en este intento de llegar a las comunidades en las cuales no resonaban los planteamientos del indianismo y las reflexiones sobre la continuidad del colonialismo y que, como indican Gavilán y González (1990), no parecían ser más que una sumatoria de distintos grupos locales con poca integración entre sí y con una conciencia difusa, respecto de compartir un territorio, ser parte de una comunidad histórica disuelta o ser campesinos o indios discriminados, como conjunto. Con todo, matizar el lenguaje para llegar a las comunidades fue también un intento de superar las identidades locales para unificar la identidad aymara altiplánica.

A pesar de este problema de bases, el naciente movimiento aymara se mantuvo creciendo, en tanto hubo quienes se movilizaban por la defensa de las aguas, cultura e identidad sin pertenecer ni a *Pacha Aru* ni al CCA, incluso surgiendo nuevas organizaciones. Un ejemplo de lo anterior fue el trabajo de Gumercindo Mamani, primer presidente de la “Unión de Comunidades Aymaras *Aymar Markas*”, organización que nace en 1987 en Iquique, luego de que dirigentes de distintas comunidades altiplánicas (Cariquima, Cancosa, Chiapa, Isluga y Parca) tomaran el acuerdo de formar una organización que se identificó como “amplia, representativa y participativa que considera a toda persona aymara del norte de Chile interesada en participar activamente por el adelanto de su pueblo y sus raíces ancestrales” (*Aymar Markas* 1988:12). Desde este punto, *Aymar Markas* tendrá un rol importante en la movilización y organización aymara, sobre todo de cara a la transición. De todas formas, previo al surgimiento de la organización, Mamani viajó por cuenta propia a Santiago para exponerle a la opinión pública el problema del agua y destacar el valor de la milenaria cultura aymara (*Conversando con nuestra gente* 1987), lo que muestra cómo la preocupación por agua y cultura existía también fuera de las organizaciones.

Retomando el surgimiento de *Aymar Markas*, para lograr ser un espacio representativo de toda persona aymara, definieron en sus principios que velarían por el progreso en todo sentido del pueblo aymara, además de buscar que se dignificaran las tradiciones, valores y sabiduría milenaria. Junto con lo anterior, en tanto denunciaban la imposición histórica de la cultura occidental y la discriminación y racismo que sufría su pueblo, buscaban un fortalecimiento de la identidad aymara (en la participación de la edición de *Amayt'Asiña*,

capacitación de dirigentes o promoción de las tradiciones e idioma aymara) y la generación de conciencia de los problemas del pueblo, intentando utilizar el modelo de organización de sus antepasados, que considerara el esfuerzo de sus autoridades tradicionales (*Aymar Markas* 1988).

De todas formas, *Aymar Markas* no fue una organización indianista y su rescate de las formas de organización aymaras no obedeció a esta perspectiva. En efecto, la organización se caracterizó por tener una perspectiva desarrollista y una base social heterogénea, con habitantes tanto de las comunidades altiplánicas como pobladores urbanos migrantes. Por lo demás, sus estrategias de trabajo se focalizaron en la promoción cultural y el asistencialismo como forma de acción (Gundermann 2000)¹⁰. Según los recuerdos de José Mamani, la creación de *Aymar Markas* fue con el objetivo de “Resguardar patrimonios como el agua, la tierra y la cultura desde una perspectiva del originario de este continente, o sea, una filosofía originaria de este continente, bueno, por ahí le llaman indigenismo y también indianismo, pero apunta a lo propio, es una filosofía prehispánica” (García Traba 1997:275). Con todo, en *Aymar Markas* se posicionaban en un sentido reivindicador de lo aymara, con un fuerte sentido histórico, en la medida que sus objetivos y principios como organización se enfocaban en el desarrollo de su pueblo según sus propios términos, poniendo las raíces prehispánicas como la base de su acción. En este sentido y aunque no se planteaban directamente desde el indianismo, se notan algunos principios compartidos con el movimiento indígena continental, los cuales probablemente estuvieron influidos por la relación que tuvo la organización con *Pacha Aru*. En lo referente al desarrollo de las reflexiones sobre la identidad aymara que desarrolló *Aymar Markas* en sus inicios, uno de los elementos importantes para esto fue el apoyo de ONG's, destacando particularmente el TER. Esta situación incluso llevó a que se acusara a *Aymar Markas* de haber sido creada artificialmente por aquella ONG, cosa que fue desmentida en más de una ocasión por sus miembros (García Traba 1997). En términos de liderazgo al interior de la organización este fue de carácter democrático, aunque sí tuvo algunos líderes que se destacaron, como Ignacio Challapa, Antonio Mamani y Gumercindo Mamani (Poblete 2009). Los dos últimos eran dirigentes de la comunidad de Cancosa, que tuvo conflictos con los dirigentes de la comunidad de Lirima como Javier Vilca Ticuna y Juan Álvarez Ticuna en el contexto de la disputa por las aguas entre COTALI y la CMCC.

Por otra parte, uno de los elementos que parece ser de los más contradictorios de *Aymar Markas* se relaciona con su autodefinición como una organización amplia. Esto porque, en la medida que muchos de sus miembros eran cercanos al pentecostalismo, se definían como “Una organización no discriminatoria de tipo religioso, político, cultural; sino más

10 Información en citas al pie de página N°26 a N°30.

bien respetuoso de las creencias y valores que tienen los aymaras indistintamente” (*Aymar Markas* 1988:14). Si bien esto perseguía definitivamente que la organización fuera amplia y que pudiera llegar a las bases aymaras considerando la expansión del pentecostalismo en las comunidades altiplánicas, implicaba una contradicción clara respecto del objetivo de la organización de dignificar la cultura, identidad y tradiciones de su pueblo, dado que la Iglesia Evangélica Pentecostal rechazaba la cultura aymara, llegando a afirmar que en las comunidades se “adoraba a Dioses Falsos” (Página del evangelio 1987:22), mientras que el pentecostalismo se presentaba como la verdadera doctrina y buscaba imponerse sobre las tradiciones y creencias del pueblo aymara¹¹ (Flores 2009).

Con todo, las organizaciones se mantuvieron en su proceso por la revitalización de la identidad y la defensa de las aguas desde el surgimiento de *Aymar Markas*, buscando instalar sus demandas en conjunto dentro de la sociedad regional. En efecto, para el quinto número de la publicación de *Amayt’Asiña* en 1988, las organizaciones reemplazaron al TEA en las labores de edición de la revista, saliendo del alero de la ONG para avanzar en su desarrollo con agencia. Así, en dicho número presentaron importantes trabajos realizados, de mucha relevancia en relación con los objetivos que se habían planteado a lo largo de la década. Concretamente, en este número el CCA confeccionó un estudio en términos jurídicos sobre la situación de las aguas en la provincia de Iquique. *Aymar Markas* puso sus esfuerzos en informar y entregar apoyo con el problema ganadero que afectaba a las comunidades altiplánicas (notificar enfermedades, conseguir remedios y vacunación para el ganado). *Pacha Aru* realizó en 1988 distintas actividades tanto para niños como para adultos, con el objetivo de propiciar un ambiente de identidad aymara en la ciudad. Todo esto comprendió un despliegue realizado para alcanzar el objetivo compartido de las organizaciones de ser gestores del autodesarrollo aymara, según sus formas de organización y no desde las de organizaciones externas. Entre estas actividades se encuentra el II Encuentro de la Juventud Aymara de febrero de 1988, coordinado por Alejandro Supanta (*Pacha Aru*) y con actividades de discusión de los valores culturales de los aymaras y de la historia del pueblo. Como parte del CCA, ese mismo año Juan Álvarez Ticuna publicó un libro en el que realizaba una propuesta de educación bicultural para los pueblos del altiplano andino, que fuera bilingüe y acorde a la geografía, identidad, cultura y costumbres ancestrales aymaras. Es decir, levantó una propuesta educacional desde la propia perspectiva aymara (*Aymar Markas* 1988; Centro Cultural Aymara 1988; *Pacha Aru* 1988). Pensar y actuar en el mundo desde la perspectiva aymara de las cosas para mejorar su propia realidad fue una prioridad para las organizaciones, sobre

todo en la segunda mitad de la década de 1980, como queda claro en la dirección de las distintas actividades que realizaron o de las cuales participaron. En estas, se nota también una variedad de estrategias tomadas por las organizaciones para desplegar su acción, que fueron desde entregar apoyo concreto para conseguir mejoras productivas, pasando por el debate y transmisión de ideas en espacios de discusión política hasta la producción de escritos que subvirtieron en alguna medida los efectos de la chilenización, al proponer otras alternativas educativas.

De esta manera, las organizaciones se mantuvieron generando aportes e iniciativas desde su propio trabajo y fueron ganando terreno en la sociedad regional (y en menor medida en la sociedad nacional), logrando posicionar sus planteamientos. Llamaron la atención en la opinión pública, situación que se tradujo en que las mismas ONGs intentarán impactar en este proceso de revitalización de la identidad aymara a nivel general, trabajando como un actor más del proceso de etnogénesis en las comunidades altiplánicas. Un ejemplo de esto fue la realización del Boletín Aymara,

parte de una acción que el Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte, realiza junto a campesinos de las Comunidades del Altiplano de la provincia de Iquique, Chile. En la acción se buscan alternativas para una mejor organización en torno a problemas básicos de la comunidad, valorizando la Identidad Étnica de este grupo social clave en la región (CIREN 1987:20).

El Boletín tuvo varios números que buscaban servir como un material educativo simple en torno a la mantención de prácticas culturales y sociales aymaras. Se puede ver entonces cómo, a pesar de la falta de llegada que las organizaciones tuvieron en las comunidades aymaras (las del altiplano en general impactaron solamente en el sector del cuál surgieron, mientras que *Pacha Aru* tuvo su base fuerte en la ciudad), la acción que levantaron en conjunto solidificó las demandas, como un asunto ineludible a nivel social, político y cultural, en la primera y la segunda región de Chile.

Aún con esto, al revisar la situación de las aguas, en lo referente a los derechos de aprovechamiento de estas y su inscripción, para el final de la década, las organizaciones indicaban que las mineras llevaban casi el doble de derechos de agua inscritos en relación con las comunidades (960, 4 Litros por segundo contra 580,14) y se mantenían en la solicitud de derechos de todas las aguas que pudieran sin que hubiera conocimiento por parte de las organizaciones y comunidades. Esto se refleja en que para 1988, las solicitudes de las mineras llegaban a 11.486 litros por segundo contra tan solo 1.271 litros por segundo que habían solicitado las comunidades, muchas veces sin conocimiento de que sus aguas estaban por ser inscritas (si es que no estaban inscritas en ese momento) por las grandes compañías mineras

11 La acusación que enuncia Policarpo Flores apunta a todas las distintas expresiones del cristianismo y no sólo al pentecostalismo.

(Centro Cultural Aymara 1988). Por otra parte, para el final de la década las organizaciones también tuvieron sus disputas. Específicamente, fue el antagonismo entre los dirigentes de Lirima y los de Cancosa (ahora dirigentes del CCA y *Aymar Markas*) el que resurgió para fines de la dictadura, ya que durante 1989 y bajo el auspicio del TER y el TEA, *Aymar Markas* organiza la Federación Andina *Ayni* y su Consejo de Desarrollo Andino, con el objetivo de unir a todas las agrupaciones y organizaciones aymaras de Arica e Iquique (*La Estrella de Iquique* 12 de abril de 1989:7), espacio del que el CCA fue excluido. Esta situación generó rechazo tanto del CCA como de habitantes de los pueblos del interior, quienes acusaron que no se les había avisado y que no se sentían integrados a la nueva Federación, expresando también su desconfianza en el TER y el TEA (*La Estrella de Iquique* 19 de abril de 1989:11). De esta manera y aunque en términos iniciales, se podía advertir la generación de un quiebre de cara a la transición en las organizaciones aymaras que habían venido trabajando en conjunto, lo que revela complejidades para su despliegue al final de la década.

Consideraciones finales

La década de 1980 vio nacer a muchas organizaciones del pueblo aymara que en su acción colectiva contenciosa, instalaron las demandas de su pueblo en la sociedad regional. Este despliegue se dio inicialmente frente a la entrada de las compañías mineras en el territorio aymara del norte de Chile, para defender las aguas de sus grúas extractivistas. Así surge COTALI, en un proceso de etnogénesis mediado por distintos actores, desde las mineras y la amenaza que representaban, pasando por Iglesia, ONG y abogados que prestaron su apoyo en distintas instancias, hasta las mismas comunidades, tanto las organizadas como el pueblo de Cancosa con el que tuvieron conflictos judiciales y enemistades. Todo esto en una estructura de oportunidades presentada con la reconfiguración del colonialismo interno en su matriz neoliberal por parte de la Dictadura y la consecuente promulgación del Decreto Ley 1.122. La resistencia de COTALI contra las mineras se desenvuelve en este contexto, teniendo como base el valor milenario y ancestral que tenía el agua para el pueblo aymara y en este sentido, con una incipiente movilización de la etnicidad, en la centralidad que la identidad, cosmovisión y cultura tuvieron como elemento propulsor de esta primera resistencia. El sostener su esperanza y fuerza de organización en el valor histórico del territorio o rescatar símbolos y significados de los cuentos tradicionales, da cuenta de que su movilización no solo fue para defender lo propio, sino desde la propia subjetividad e historicidad resignificadas desde el presente. En cualquier caso, el surgimiento de COTALI fue de carácter coyuntural al disolverse la organización en el año 1985, no sin antes comenzar un proceso de inscripción de aguas como alternativa para defenderlas de las mineras, cerrando este primer proceso de resistencia aymara. En estos conflictos político-étnicos, se

destaca por una parte el rol del Estado siempre beneficiando a las mineras y por la otra, la increíble presión a la que las aguas indígenas se vieron sometidas, al considerar la cantidad de solicitudes por el aprovechamiento de sus aguas que debieron enfrentar.

Las organizaciones posteriores, *Pacha Aru*, los Centros Culturales Aymara y *Aymar Markas*, tuvieron varias continuidades respecto del trabajo que inició COTALI, pero también importantes cambios reflejados en su trayectoria como organizaciones. Aunque a diferencia de COTALI, su surgimiento se dio mayoritariamente en espacios urbanos, su proceso también fue marcado por la defensa de las aguas, que fue un elemento central en su constitución y uno de sus principales objetivos, manteniendo trabajos como la ayuda con la inscripción de aguas o participando en movilizaciones regionales. Lo mismo sucedió con la cultura y la identidad, elementos base para su organización, que moldearon y guiaron sus principios, objetivos y acciones. No obstante, a diferencia de la experiencia de COTALI, el trabajo que lograron articular *Pacha Aru*, CCA y *Aymar Markas* buscó ser más transversal y sostenido en el tiempo, sin responder a una coyuntura en específico, ni a una única zona geográfica. Por lo mismo, la reflexión en torno a su pueblo y su situación respecto de su relación con el Estado fue tomando nuevos matices, como la denuncia de la histórica situación de colonialismo, la crítica a la educación tradicional negadora de lo aymara, la intención de revitalización de su idioma o la reapropiación de la categoría "indio", reflexiones que le disputaron a la histórica chilenuzación y que estuvieron en alguna medida influenciadas por sus redes internacionales, especialmente en los espacios compartidos en el CISA y los postulados indianistas y kataristas, que fueron influenciando en diferentes medidas a las organizaciones. En este sentido, tuvieron una cercanía con el movimiento indígena latinoamericano, siendo posible entender a las organizaciones como parte de este, por su participación en estos espacios y sus redes con otros pueblos del país y del continente. No así, por la dificultad que tuvieron de representar transversalmente a las bases, que muchas veces no se sintieron identificadas con el discurso indianista que presentó sobre todo *Pacha Aru*.

Para todo el desarrollo de su reflexión y acción, ocuparon diversas estrategias. Realizaron programas de apoyo técnico, así como distintos encuentros y jornadas de reflexión. También informaron sobre situaciones de importancia para las comunidades del altiplano. Para todo esto, la producción escrita resultó ser fundamental, por sus cualidades en la difusión y como estrategia de movilización y resistencia. Su revista *Amayt'Asiña*, con la que trataron de llegar a las y los aymaras tanto de la ciudad, como del altiplano y las quebradas, sirvió como un medio de información variada y relevante para la población del altiplano, así como un medio de resistencia y resignificación cultural, donde junto con

presentarse y darse a conocer relevaban su cultura, difundiendo poesía, fábulas y tradiciones del pueblo, además de la ya mencionada defensa del idioma. Además de la difusión de sus planteamientos y de las actividades realizadas, la revista también da cuenta de cómo las organizaciones (especialmente *Pacha Aru*) fueron matizando su discurso con el objetivo de llegar a las bases, mostrando capacidad de adaptación para la consecución de objetivos. Igualmente, con el pasar de sus números y publicaciones, la edición de la revista comenzó a hacerse desde las organizaciones aymara en su conjunto y sin la ayuda de TEA, avanzando en el objetivo del autodesarrollo y de intentar gestionar el propio destino sociopolítico. La escritura en este sentido fue un elemento vital en el despliegue y desarrollo de las organizaciones, mostrando en alguna medida su proceso de maduración. De todas maneras y a pesar del trabajo que sí lograron articular, un elemento compartido con la experiencia de COTALI, fueron las disputas entre los mismos aymaras organizados, en tanto que el antiguo antagonismo entre las comunidades de Lirima y Cancosa persistió en las relaciones entre el CCA y *Aymar Markas*, en lo que fue un importante obstáculo para la proyección de un trabajo constante entre las mismas, las que aunque se encontraron en espacios de acción conjunta, tuvieron sus divergencias.

Con todo, en la medida que para final de la década, en la gran disputa por las aguas eran las mineras transnacionales las que tenían prioridad para la inscripción, las organizaciones tomaron nuevas estrategias para su acción. Es por esto que no extraña que de cara a la transición, cuando la Comisión Chilena de Derechos Humanos invitó a las organizaciones aymaras a la Comisión Técnica de Pueblos Indígenas, estas decidieron sumarse para poder discutir sobre sus demandas frente al nuevo ciclo político que se iba a abrir con el fin de la Dictadura y definir cómo afrontarlo, lo que decantaría en que las organizaciones decidieron hacerse partícipes del Acuerdo de Nueva Imperial [ANI] en 1989. Durante alrededor de una década de organización incipiente, que surgiera una movilización de raíz y subjetividad aymara fue un elemento novedoso en el escenario político del

país, aún sin tener la magnitud que tuvieron por ejemplo, las organizaciones del pueblo Mapuche. Consideradas estas expresiones de movimiento indígena en su conjunto, se puede concluir que su movilización y demandas se volvieron materia ineludible de cara al retorno a la democracia, frente al cambio de ciclo político. De todas maneras, las aspiraciones y demandas del pueblo aymara ya habían sido presentadas y en tanto que no habían logrado concretarlas, desarrollaron nuevas estrategias en miras a la transición política hacia la democracia. Así, la firma del ANI, en muchos sentidos fue un punto cúlmine de esta década de organización que vio avanzar tanta reflexión, discusión y acción por la defensa de las aguas y por la revitalización y puesta en valor de la identidad y cultura aymara, así como del pueblo aymara en sí mismo.

Agradecimientos:

Este trabajo es parte de los resultados del proyecto de Tesis de Magíster en Historia de la Universidad de Santiago de Chile "Albores de un nuevo movimiento indígena en Chile: Las organizaciones aymaras y mapuche entre dictadura y democracia (1980-1997)" desarrollada entre 2020 y 2022, proyecto que fue financiado el año 2020 por la Universidad de Santiago de Chile y la calidad de tesista en el proyecto Fondecyt Regular 1201814 a cargo del Dr Luis Campos y el año 2021 fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, mediante la Beca de Magíster Nacional 2021, Folio 22211822. Agradezco a quienes hicieron posible la investigación mediante su financiamiento. Agradezco también al Dr Igor Goicovic Donoso, por su invaluable guía en el desarrollo de mi Tesis, que permitió el presente artículo. Al Dr Alberto Díaz Araya, quien con sus orientaciones me permitió comprender de mejor manera el contexto de las organizaciones aymaras en dictadura. A la Fundación CREAR por abrirme las puertas de su Archivo, que proveyó material muy valioso para esta investigación. A la sección de procesamiento de prensa de la Biblioteca del Congreso Nacional por permitirme revisar su valioso material. A los evaluadores del presente trabajo por sus comentarios, que llevaron a mejoras en este.

Referencias citadas:

Antileo, E.

2020. ¡Aquí Estamos Todavía! Anticolonialismo y Emancipación en los Pensamientos Políticos Mapuche y Aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006). Pehuén, Santiago de Chile.

Albó, X.

2000. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños*. 19:43-73.

Burke, P.

2001. *Visto y no Visto. El uso de la Imagen como Documento Histórico*. Crítica, Barcelona.

Bengoa, J.

2000. *La Emergencia Indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Chile.

- Campos, L.
2014. El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia. En *Pueblos Indígenas, Estados Nacionales y Fronteras. Tensiones y Paradojas de los Procesos de Transición Contemporáneos en América Latina. Tomo II*, coordinado por H. Trinchero, L. Campos y S. Valverde, pp. 219-246. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires.
- Canales, P.
2014. Intelectualidad indígena en América Latina: Debates de Descolonización, 1980-2010. *Universum* 29:49-64. Universidad de Talca, Chile.
- Caniunqueo, S.
2013. Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17:89-132. Santiago de Chile.
- Castro-Lucic, M.
1997. Agua, derechos y cultura en los andes del norte de Chile. Un enfoque desde la antropología jurídica. *Revista Chungará* 29:63-80. Arica.
- Choque Mariño, C.
2009. Divergencias y antagonismos del movimiento social indígena en la Región de Arica y Parinacota (1965-1985). *CONFLUENZE* 1:267- 289.
- Chipana, C.
1985. Las organizaciones aymaras: origen y proceso. *I Congreso Chileno de Antropología*, pp. 437-457. Colegio de Antropólogos de Chile A.G., Santiago de Chile.
- Consejo Indio de Sudamérica,
1986. *Il seminario de Filosofía, ideología y política de la indianidad*. CISA.
- Escalante, F.
2016. *Historia Mínima del Neoliberalismo*, Turner, Madrid.
- Cristancho, J.
2022. Visibilidad de lo indígena: Regímenes audiovisuales de la indianidad en la Latinoamérica contemporánea. *Diálogo Andino* 69:174-184.
- Costa, L. y Cocq, K.
2017. *La Apuesta*. Colección Leyendo a Tarapacá Fundación Educacional Collahuasi.
- Díaz, K.
2020. Crisis del agua en el norte de Chile. Derecho y cultura en los andes. Sobre los efectos irracionales del derecho". *Diálogo Andino* 61:67-79.
- Gárate, M.
2012. *La Revolución Capitalista de Chile (1973-2003)*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.
- Flores Apaza, P.
2009. *El Hombre que Volvió a Nacer. Vida, Saberes y Reflexiones de un Amawt'a de Tiwanaku*. Plural, La Paz.
- García Traba, B.
1997. *El Discurso Político de las Organizaciones Aymara en el Norte de Chile*. Tesis Doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Gavilán, V. y González, H.
1990. Cultura e Identidad Étnica entre los aymaras chilenos. *Revista Chungara* 24:145-158.
- Gavilán, V. y Carrasco, A.
2018. Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del norte chileno (1980-2015). *Diálogo Andino* 55:111-120.
- Goicovic, I.
2006. La refundación del capitalismo y la transición democrática en Chile (1973-2004). *Historia Actual Online* 10:7-16.
- González, D.
2018. Chilenizando el habitar. Cambios e incorporaciones en el habitar doméstico de los aymaras urbanos en la ciudad de Arica. *Diálogo Andino* 55:121-130.
- González, P.
2006. Colonialismo interno. [Una redefinición]. En *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, compilado por A. Borón, J. Amadeo y S. González, pp.409-434. CLACSO, Buenos Aires.
- González, S.
2002. *Chilenizando a Tunupa. La Escuela Pública en el Tarapacá Andino. 1880-1990*. Ediciones DIBAM, Santiago, Chile.
- Gundermann, H.
2000. Las organizaciones étnicas y el discurso por la identidad en el norte de Chile. *Estudios Atacameños* 19:75-91.
- Gundermann, H.
2018. Los pueblos originarios del norte de Chile y el Estado. *Diálogo Andino* 55:93-109.
- Gundermann, H. y Vergara J.
2012. Conformación y dinámica interna del campo identitario regional en Tarapacá y Los lagos, Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 44:115-134.
- Illanes, M.
2019. "Water rights for sale" Contrarreforma en las aguas dulces y resistencia de los pueblos. Chile, 1967-2017. En *Las Largas Sombras de la Dictadura: a 30 Años del Plebiscito*, editado por Julio Pinto, pp. 35-58. LOM ediciones, Santiago.

- Le Bot, Y.
2013. *La gran Revuelta Indígena*. Océano, México.
- Luna Penna, G.
2014. Trayectoria Crítica del concepto de etnogénesis. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 24:167-179.
- Mallon, F.
1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial México and Perú*. University of California Press, Berkeley.
- Mamani, A.
2008. Desencadenamiento laguna sector Lagunilla en el territorio ancestral de la comunidad de Cancosa. En *Globalización, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*, compilado por J. Aylwin y A. Bello, pp. 392-397. Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas – IWGIA, Chile.
- Mariman, P.
2017. La Geoestrategia en el conflicto Chileno Mapuche: La configuración del Estado Nación (1830-1869). *Revista Anales Universidad de Chile* 13:41-57.
- McAdam, D., McCarthy, J. y Zald, M.
1996. Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales. En *Movimientos Sociales y Perspectivas Comparadas. Oportunidades Políticas, Estructuras de Movilización y Marcos Interpretativos Culturales*, coordinado por D. McAdam, J. McCarthy y M. Zald, pp. 19-46, Cambridge University Press.
- Méndez, M. y Romero, H.
2020. Territorios hidrosociales en las geografías altoandinas del Norte de Chile: modernización y conflictos en la región de Tarapacá. *IdeAs. Idées d'Amériques* 15.
- Poblete, D.
2007 El Aymara de las Regiones de Tarapacá y Arica – Parinacota. Análisis de los liderazgos Aymaras y de la construcción de los discursos contemporáneos por parte de los líderes de sus organizaciones políticas. *VI Congreso Chileno de Antropología*, Tomo II, pp. 1421-1437. Colegio de Antropólogos de Chile A.G., Valdivia.
- Poblete, D.
2009. *Movimientos y Organizaciones Políticas del Pueblo Aymara: el Caso de Arica-Parinacota y Tarapacá*. Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Prieto, M.
2016. Transando el agua, produciendo territorios e identidades indígenas: el modelo de aguas chileno y los atacameños de Calama. *Revista de Estudios Sociales* 55:88-103.
- Revilla, M.
2005. Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social. *Política y Sociedad* 42:49-62.
- Rice, R.
2012. *The New Politics of Protest: Indigenous Mobilization in Latin America's Neoliberal Era*. University of Arizona Press, Tucson.
- Rivera Cusicanqui, S.
2010. *Ch'ixinakax Utxiwa. Una Reflexión Sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, S.
2003. El mito de la pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Requiem para un nacionalismo. *Temas Sociales* 24:64-100.
- Romero-Toledo, H., Videla, A. y Gutiérrez, F.
2017. Explorando conflictos entre comunidades indígenas y la industria minera en Chile: Las transformaciones socioambientales de la región de Tarapacá y el caso de lagunillas. *Estudios Atacameños* 55:231-250.
- Romero-Toledo, H.
2019. Extractivismo en Chile: la producción del territorio minero y las luchas del pueblo aimara en el Norte Grande. *Colombia Internacional* 98:3-30.
- Stern, S.
2009. *Recordando el Chile de Pinochet en Vísperas de Londres 1998*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- Tarrow, S.
1997. *El Poder en Movimiento. Los Movimientos Sociales, la Acción Colectiva y la Política*. Traducido por H. Bavia y A. Resines. Alianza Editorial, Madrid.
- Van Kessel, J.
1985. La lucha por el agua de Tarapacá; la visión andina. *Revista Chungará* 14:141-155.
- Van Kessel, J.
2003. *Holocausto al progreso: Los Aymará de Tarapacá*. Cuarta edición, Edición IECTA-Iquique, Iquique, Chile.
- Varas, J.
2006. *La Construcción de la Identidad Étnica Urbana: Etnificación y Etnogénesis del Movimiento Mapuche Urbano Organizado en la Ciudad de Santiago 1990-2000*. Tesis presentada para obtener el grado de Magister en Antropología y desarrollo, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Vilches, D.
2017. *De los triunfos Morales al país Ganador. Historia de la Selección Chilena de fútbol Durante la Dictadura Militar (1973-1989)*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

Yáñez, N y Molina, R.

2011. *Las Aguas Indígenas en Chile*. LOM Ediciones, Santiago.

Yashar, D.

2005. *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge University Press, New York.

Zapata, C.

2007. Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymara de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 39:171 – 183.

Zapata, C. y Oliva, E.

2019. La segunda reunión de Barbados y el primer congreso de la cultura negra de las Américas: Horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades* 39:319-347.

Fuentes de Archivo:

Aymar Markas.

1988. Desde el altiplano de Iquique. Unión de Comunidades Aymaras Aymar Markas. *Amayt'Asiña* 5:12-19. Edición por "organizaciones aymara", Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Centro Cultural Aymara.

1988. Defensa de las Aguas. Centro Cultural Aymara. *Amayt'Asiña* 5:3-11. Edición por "organizaciones aymara", Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Centro de Investigación de la realidad del Norte,

1987. *Boletín Aymara 15. El Manejo del Ganado. Producción y agradecimiento*. Disponible en: Archivo Nacional de la Administración (ARNAD), Fondo Organizaciones sociales, serie sindicales, Caja 54, expediente 18.

Chipana, C.

1987. Editorial. *Amayt'Asiña*, Nº1:2. Taller de Estudios Aymara (TEA), Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Consejo Indio de Sud America,

1980. Resolutions of the First Congress of Indian Movements of South America, Ollantaytambo (Cuzco, Peru). <http://www.nzdl.org/gsdldmod?e=d-00000-00---off-0ipc--00-0---0-10-0---0---0direct-10---4-----0-11--11-en-50---20-about---00-0-1-00-0--4---0-0-11-10-OutfZz-8-00&a=d&c=ipc&cl=CL1.10&d=HASH8da89fc7f59db9be625e11> (2 Febrero 2023).

Conversando con nuestra gente.

1987. *Amayt'Asiña* 1:11. TEA, Arica, Chile. 11. Disponible en: Documentación y Archivo fundación CREAR.

Cuentos, fábulas y leyendas.

1987. *Amayt'Asiña*, Nº1:18. TEA, Arica, Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Dirección General de Aguas.

1981. Resolución D.G.A. Nº379. <https://snia.mop.gob.cl/PIA/items/fad82660-d829-4df9-a8e0-f2eccb591463/full> (12 Agosto 2024).

Dirección General de Aguas.

1982a. Resolución D.G.A. Nº229. <https://snia.mop.gob.cl/PIA/items/4f53fa1c-9fb6-4c13-a98e-858acc1d590a/full> (12 Agosto 2024).

Dirección General de Aguas.

1982b. Resolución D.G.A. Nº425. <https://snia.mop.gob.cl/PIA/items/04fd323c-09d8-4662-86b8-30cb53cc429e/full> 12 Agosto 2024).

Decreto de Ley 1.122 de 1981.

Fija Texto del Código de Aguas. 13 de agosto de 1981. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=5605>, (29 Octubre 2023).

Decreto de Ley 2.568 de 1979.

Modifica Ley Nº17.729, Sobre Protección de Indígenas, y Radica Funciones del Instituto de Desarrollo Indígena en el Instituto de Desarrollo Agropecuario. 22 de marzo de 1979. <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6957> (29 Octubre 2023).

Nuestro Idioma Aymara.

1987. *Amayt'Asiña*, Nº1:12-13. TEA, Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Pacha Aru.

1987a. Asociación Gremial Comunidad Cultural Aymara Pacha – Aru. *Amayt'Asiña*, Nº1:7-10. TEA, Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Pacha Aru.

1987b. ¿Qué pasa con la educación de nuestros hijos?. *Amayt'Asiña*, Nº2:4-8. TEA, Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Pacha Aru.

1988. Actividades realizadas por la comunidad cultural Aymara Pacha Aru. *Amayt'Asiña*, Nº5:20-22. Edición por "organizaciones aymara", Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Página del evangelio.

1987. *Amayt'Asiña*, Nº1:21-22. TEA, Arica-Chile, 22. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Palza, H.

1985. Recurso de protección. *Revista de derecho y jurisprudencia*, tomo LXXXII, Nº3, septiembre-diciembre, sección 5.

Poesía aymara e indoamericana.

1987. *Amayt'Asiña*, Nº2:29. TEA, Arica-Chile, 29. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Taller de Estudios aymara.

1987. *Amayt'Asiña*, Nº1:15-17. TEA, Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Tecnología andina.

1987. *Amayt'Asiña*, Nº1:23-24. TEA, Arica-Chile. Disponible en: Documentación y Archivo Fundación CREAR.

Van Der Wildt, A. (Director).

1982. *Y es nuestra*. Werkgroep Campa. Chile. Disponible en: Archivo Museo Chileno de Arte precolombino, Archivo de Videos.

Prensa:

Biblioteca Nacional

El Diario Austral de Temuco. 1 de septiembre de 1978:16.

El Mercurio. 17 de diciembre de 1981.

La Estrella de Arica. 27 de febrero de 1981:3

La Estrella de Arica. 8 de octubre de 1983:18.

La Estrella de Arica. 20 de diciembre de 1985.

La Estrella de Iquique. 12 de abril de 1989.

La Estrella de Iquique. 19 de abril de 1989.

Procesamiento de prensa Biblioteca Congreso Nacional

La Tercera. 4 de febrero 1979:19