

# Alteridades, intercambio y marchantes en Codpa, extremo norte de Chile, mediados del siglo XX\*

Cristhian Cerna\*\*

Universidad de Tarapacá, Chile

Shirley Samit-Oroz\*\*\*

Universidad de Chile

Leslia Véliz\*\*\*\*

Universidad de Tarapacá, Chile

<https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.06>

**Cómo citar este artículo:** Cerna, Cristhian, Shirley Samit-Oroz y Leslia Véliz. 2018. "Alteridades, intercambio y marchantes en Codpa, extremo norte de Chile, mediados del siglo XX". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 32: 125-146. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.06>

Artículo recibido: 01 de septiembre de 2017; aceptado: 09 de abril de 2018; modificado: 30 de abril de 2018.

**Resumen:** el artículo presenta resultados de investigación sobre el intercambio de productos en el caravaneo andino fronterizo desde sectores altos hasta los valles precordilleranos a mediados del siglo XX, analizando el caso del valle de Codpa, extremo norte de Chile. A través de un estudio de caso etnográfico multisituado y extendido se propone una lectura relacional y contextual del fenómeno histórico de los "marchantes" y su práctica de "dejar hijos", que fueron contingentes indígenas provenientes de la frontera boliviana con Chile. Se abordan fuentes orales complementadas con fuentes documentales, para

\* Este artículo es resultado de los proyectos PLU160025 (Conicyt-Chile), FCS-IN 1405 Universidad de Chile, y Fondecyt N° 1130667 (Conicyt-Chile).

\*\* Magíster en Sociología y antropólogo de la Universidad de Chile y antropólogo social de la Universidad de Tarapacá. Becario doctoral del Programa BIO Fulbright-Conicyt. Asociado a Universidad de Tarapacá, Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto, Arica-Chile. Entre sus últimas publicaciones en coautoría están: "Shepherds of Huallancallane. In the Margins of the Territory and the National Society in the Dawn of S. XXI, Northern Chile". *Journal of Southern Anthropologies* (7): 219-234, 2017; "Descendent Groups and the Aymara Land Ownership in the Highland at the Northern Chile (Arica-Parinacota Region)". *Revista Austral de Ciencias Sociales* (25): 47-64, 2013. ✉cristhiangcerna@gmail.com

\*\*\* Magíster en Estudios de Género y Cultura, Mención Humanidades de la Universidad de Chile, historiadora de la Universidad de Tarapacá. Becaria Conicyt. ✉shirleysamit@gmail.com

\*\*\*\* Magíster en Antropología de la Universidad de Tarapacá-Universidad Católica del Norte, doctorante en Antropología de la Universidad de Tarapacá. Profesora de Historia y Geografía de la Universidad de Tarapacá y funcionaria de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), Región de Arica y Parinacota. ✉leslia.veliz@gmail.com

advertir las experiencias de los actores locales y su universo de significados. Como resultado, se evidencia que los marchantes fueron “mediadores culturales” en la (re)producción de una alteridad fronteriza del área, promoviendo componentes socioculturales que se inscribieron en el parentesco local.

**Palabras clave:** *Thesaurus*: población indígena; aimara; sistemas económicos; Chile. *Autor*: intercambio; alteridades; Codpa, extremo norte de Chile.

### **Alterities, Exchange, *Marchantes* (Merchants) in the Codpa Valley, Northern Chile, in the mid-20th Century**

**Abstract:** This article presents the results of an investigation of the exchange of products between the border caravans from the Andean highlands and the sub-cordillera valleys which took place in the Codpa valley in northern Chile in the middle of the 20th century. Making use of a multi-situated and extended ethnographic case study, it offers a relational and contextual interpretation of the historical phenomenon of the *marchantes* and their practice of “leaving children” from indigenous communities on the Bolivian border with Chile. We analyze oral sources, complemented by documentary ones, to detail the experiences of local actors and their universe of meanings. As a result, we argue that the *marchantes* were “cultural mediators” in the (re) production of the alterity of the frontier, using sociocultural practices that were inscribed in local kinship customs.

**Keywords:** *Thesaurus*: Aymara; Chile; indigenous people; economic systems. *Authors*: Alterities; Codpa; exchange; Northern Chile.

### **Alteridades, intercâmbio e marchantes em Codpa, extremo norte do Chile, meados do século XX**

**Resumo:** este artigo apresenta resultados de pesquisa sobre o intercâmbio de produtos na caravana andina fronteiriça desde setores altos até os vales pré-cordilheiranos a meados do século XX, analisando o caso do vale de Codpa, extremo norte do Chile. Por meio de um estudo de caso etnográfico multissituado e estendido, propõe-se uma leitura relacional e contextual do fenômeno histórico dos *marchantes* e sua prática de “deixar filhos”, que foram contingentes indígenas provenientes da fronteira boliviana com o Chile. Abordam-se fontes orais complementadas com fontes documentais, para advertir as experiências dos atores locais e seu universo de significados. Como resultado, evidencia-se que os *marchantes* foram “mediadores culturais” na (re)produção de uma alteridade fronteiriça da área, promovendo componentes socioculturais que são inscritos no parentesco local.

**Palavras-chave:** *Thesaurus*: Chile; intercâmbio; sistemas econômicos. *Autores*: aimará; alteridades; Codpa; extremo norte do Chile; população indígena.

**E**n el extremo norte de Chile, desde inicios del siglo XX, tras las consecuencias culturales de la Guerra del Pacífico, los denominados “pueblos del interior”, ubicados sobre 1.000 m s. n. m. en espacios de ocupación histórica indígena y rural, se encontraron débilmente conectados con los centros urbanos litorales de Arica e Iquique, que ya para la época fueron concentrando a la población y oportunidades de desarrollo, en detrimento de otras zonas. La dificultad de acceso a la conectividad vial y telecomunicativa hacía costosa la circulación de personas, objetos e ideas, siendo prioridad del Estado la inversión en la modernización de tales contextos. Esto estuvo fundado en una apuesta de aseguramiento de la soberanía continua y la promoción de una cultura centralista en el área, que gatilló la (re)formulación de representaciones sobre la alteridad de “pueblo” del interior, en clave nacional (González, Gundermann e Hidalgo 2014). De manera paralela ocurría un intenso flujo fronterizo de colectividades indígenas provenientes de Perú y Bolivia, manifiesto en los arreglos que posibilitaron la circulación de personas en busca de oportunidades económicas que, desde mediados del siglo XIX, ya se advertía con la activación de centros mineros y ciudades costeras (Larson 2004; Rivière 1982, 1983). Esta dialéctica permitió también la llegada de miembros de otras ecozonas altoandinas a las localidades de pisos precordilleranos y de valles —caracterizados por su más intensa referencia a la matriz hispana— que fueron “andinizando” las localidades en las que se asentaron, así como “desandinizándose” en ellas (Gundermann 2001; Murra 2004).

En este escenario, el espacio regional del “interior” de Arica se conectó interdigitalmente. A través de circuitos articulados por “mediadores culturales” a nivel intra- y transregional —en el sentido que les otorgan O’Phelan y Salazar-Soler (2005)— se fueron actualizando relaciones socioculturales y económicas. En un caso, vehiculizadas por personas con adscripción local e indígena, con caballos y mulares, que transportaban materia prima y productos en las localidades de las ecozonas de precordillera/altiplano/valles bajos, y la ciudad de Arica. Teniendo vigencia hasta la década de 1970, como actividad mixta en modalidad de trueque e incorporación subsecuente de la moneda como valor de transacción universalizada, fue reemplazada esta práctica por la masiva adopción del transporte motorizado, a través de empresas-almacén del Estado, como la Empresa de Comercio Agrícola (ECA), que llevaba insumos de subsistencia para necesidades de consumo y, luego, por la movilización de los propios comuneros, y los arreglos de locomoción pública. En otro caso, hasta entrada la década de 1970 se mantuvo el circuito indígena del sector altiplánico con Bolivia. Esto comprendió caravanas de camélidos dirigidas por contingentes de personas hacia cordones de los valles intermedios y litorales del flanco occidental, para intercambiar y/o comercializar productos de la ecozona altiplánica con la vallería (García y Ajata 2016; García y Romero 2015). Esta práctica, reconocida en la memoria oral como propia de los “marchantes” o “caravaneros”, perduró hasta la *rigidización* de las fronteras con Perú y Bolivia, en 1975, a consecuencia de un drástico cambio en el paradigma de la conducción del Estado chileno, desde

un enfoque desarrollista y popular a otro de geopolítica agresiva, vigilante y neoliberal. Las vinculaciones caravaneras hasta entonces vigentes se vieron constreñidas por las acciones gubernamentales, que leyeron en estas dinámicas vehículos para el tráfico ilícito y vulneración al resguardo del espacio nacional.

Si bien los flujos caravaneros se extinguieron, se sabe también que luego fueron instalándose en la memoria histórica e identidad de los pueblos de precordillera, donde se preservan activos sus principios en el sustrato de las dinámicas de negociación fronteriza e indígena en los sectores hoy signados como despoblados. Sin embargo, estas experiencias de identificación local andina no se encuentran exhaustivamente documentadas desde la disciplina antropológica, considerando su prolongación en prácticas, clasificaciones, representaciones y dimensiones simbólicas. De esta forma, mediante la precisión de esta dimensión es posible indagar acerca de las trayectorias seguidas para la diferenciación de entidades socioculturales, así como sobre la configuración de la estructura de relaciones macro/microrregionales en el contexto indígena, y sus negociaciones interculturales más globales, en escenarios de hegemonización de sus imaginarios por parte del Estado y la sociedad mayor, siguiendo la propuesta analítica de Jenkins (2008).

128 ■ En este trabajo se propone establecer un análisis de las dinámicas sociales del intercambio de productos a través de flujos de comunidades en la frontera del norte de Chile y Bolivia, a mediados del siglo XX, en una localidad rural del extremo norte de Chile, denominada valle de Codpa. En este sentido, como hipótesis se propone que estos flujos consuetudinarios sirvieron como plataforma para la formación de un universo de negociaciones comunitarias y fronterizas, donde los marchantes fueron “mediadores culturales” de la (re)producción de la alteridad negociada, promoviendo componentes socioculturales que se inscribieron en el parentesco local de los pueblos del interior de Arica.

El artículo se estructura de la siguiente manera. En primer lugar, se exponen los aspectos metodológicos seguidos para la documentación del caso. En segundo lugar, se describen los arreglos socioeconómicos establecidos entre los agentes locales de Codpa y los marchantes. Luego se revisan la práctica de “dejar hijos” y la elaboración de relaciones comunitarias y ecológicas. Por último, se realiza una discusión sobre la (re)producción de la alteridad local.

### **Aspectos metodológicos**

Se documentó el caso del valle de Codpa, ubicado a una altitud de 1800 m s. n. m., y a 113 km de la ciudad de Arica, en el sector rural de la Región de Arica y Parinacota, limítrofe con Perú y Bolivia, en el extremo norte de Chile. Para ello se siguió un enfoque etnográfico de frontera y multisituado entre la localidad y la ciudad de Arica, desde el 2012 hasta el 2016 (ver la figura 1).

Desde una aproximación relacional al ámbito de alteridad (Jenkins 2008) se registraron aspectos de la memoria oral. En tal criterio se analizaron la experiencia



intercambio interzonal entre pisos altiplánicos y el valle. A nivel local, a estos actores se los denominó “marchantes”<sup>1</sup>.

Siguiendo pautas de resiliencia económica y sociocultural en la ocupación ancestral en la biogeografía andina del área, que asciende de 0 a 6000 m s. n. m. en 200 km<sup>2</sup>, los contingentes se especializaron en la articulación del territorio oriental y occidental, de acuerdo a sistemas viales de tipo informal, institucionalizando la práctica de tránsito entre costa, sierra y altiplano. Observa un actor:

Los marchantes eran de mucho antes que yo naciera. Yo conocí a los marchantes. Pero luego se fue terminando, porque ya entraron las carreteras; al entrar las carreteras, ya fue la facilidad de conseguir la mercadería en la ciudad. Siempre tiene que haber existido, si este como era territorio de otro, peruano y boliviano, y la pobreza siempre existió, uno no puede decir de tal año a tal año es.<sup>2</sup>

En las primeras cuatro décadas del siglo XX, en un escenario de débil conexión vial y comunicacional con la ciudad de Arica, el valle mantuvo relaciones productivas por mecanismos de intercambio con los colectivos marchantes, según la estimación de valor de equivalencia; arreglo definido por conjunto de materia prima/productos (ver la figura 2).

130

**Figura 2.** Materias primas y productos intercambiados entre marchantes y el valle de Codpa

N°	MARCHANTES	VALLE DE CODPA
	PRODUCTO/MATERIA PRIMA	PRODUCTO/MATERIA PRIMA
1	Carne de camélidos	Orejón (Pera de pascua deshidratada)
2	Charqui	Higo
3	Chuño (papa deshidratada)	Huesillo (durazno deshidratado)
4	Papa	Membrillo (deshidratado)
5	Queso	Pasas (uva deshidratada)
6	Sal (trozos provenientes de salares altiplánicos)	Vino Pintatani
7	Grasa (uso sustituto de aceite)/Manteca	Otros frutos deshidratados
8	Alcohol (Cocoroco)	
9	Soga/Alforjas/Tejidos de fibra	
10	Chuca	
11	Quinua	

Fuente: los autores, registro etnográfico.

En modalidad de trueque se imputó un conjunto de convenciones para la transferencia y circulación de recursos diferenciales con otros pisos ecológicos del

1 A propósito de la temporalidad del fenómeno, nos señala un informante: “[...] Yo me fui el año 60, y venían hasta el año 70. Ya después dejaron de venir. Después del golpe de Estado era más crítico venir [...]”. I14/E10, masculino, 76 años, sector Chitita-Palca.  
 2 I12/E8, masculino, 64 años, poblado de Guañacagua-Esquiña.

espacio regional, y el transnacional de Bolivia. Al referirse a la contingencia de los arreglos relativos a esta práctica, continúa el actor anterior:

Siempre venían gente. Ya muchas veces se hacían conocidos, ya; porque todos los años venían. Entonces, no solamente llegaba un marchante, sino que otro está saliendo, otro está llegando, otros están viviendo; casi seguido. Casi en tiempo de fruta llegaban, porque ellos más le interesaban llevar la fruta seca. Por ejemplo, la pera que le llamamos nosotros “orejón”; le decíamos charquear la pera, hacerla secar al sol, y eso se llama orejón. Igual el membrillo, lo charqueamos así en torrejas. Igual el durazno, el huesillo. La uva, la pasa. Entonces, todo se secaba, y eso lo venían a buscar los marchantes que le dicen; marchantes, de marchar viene la palabra. Venían caminando. Decían: “¡Acá viene un marchante, viene un marchante!”. Venían con hartas llamas, tocando su tarca.<sup>3</sup>

A este tenor describe aspectos de la organización del trueque y del establecimiento de un registro escrito de los miembros locales, según la distribución de recursos:

Aquí tenían pa’ repartir una persona encargada. En ese tiempo le llamaban inspector, y no sé cuánto le llamaban también. Esa persona era la encargada de recibir las cosas del marchante, y anotar cuánta gente quiere hacer trueque. Y también había viveza de los marchantes, porque siempre a ellos les convenía traer harta sal, y aquí la gente estaba hasta la coronilla con tanta sal. Y había que agarrárselo porque era la forma de trueque que había. Por ejemplo, usted quería agarrar un cuarto de carne, le decíamos una pieza de llamo, una roda de papa, dos o tres trozos de sal, y un poco de chuño, un poco de grasa. Eso tenía que cambiarlo sí o sí. Esa era la forma del trueque. Era todo un englobado, todo. Y tenía que recibirlo no más.<sup>4</sup>

Aquello da cuenta del mecanismo para la búsqueda de certidumbres, generando tejidos sociales que actuaban como soporte local de la práctica, conforme a la institucionalización de los circuitos transnacionales. Otro actor advierte las referencias geográficas desde donde venían los marchantes:

Generalmente venían de Carangas, Huachacalla, y Sabaya. Está cerca de la frontera entre Chile y Bolivia. Entonces les quedaba más cerca pa’ acá.<sup>5</sup>

Asimismo, otros colectivos de pueblos próximos de precordillera, como Esquiña, participaban en este tipo de prácticas, que mantuvieron dos niveles de interacción. Uno, respecto del espacio regional, con la catalogación de arrieros. Otro, de tipo transnacional, donde destacó la relación con las caravanas de marchantes (ver la figura 3)<sup>6</sup>.

3 I12/E8, masculino, 64 años, poblado de Guañacagua-Esquiña.

4 I12/E8, masculino, 64 años, poblado de Guañacagua-Esquiña.

5 I14/E10, masculino, 76 años, sector Chitita-Palca.

6 En este orden, se observa que la noción *marchantes* se aplica de manera compartida a nivel del valle de Codpa. En otros sectores de precordillera, como en Timar y Ticnamar, también se ha podido anotar información etnográfica y documental al respecto. En Socoroma se ha advertido la presencia de estas alteridades,

Los flujos de personas en torno a los circuitos de intercambio tuvieron un soporte institucional, que les brindó sostenibilidad. A través de la (re)creación contextual de relaciones de parentesco, ya sean de tipo real o ficticio, se fueron convocando vinculaciones de orden estructural y emotivo<sup>7</sup>. Aquello fue congruente con la acumulación de experiencias prehispánicas, coloniales, así como republicanas tempranas y en parte tardías, manteniéndose vigente en el sector como práctica local hasta mediados del siglo XX.

**Figura 3.** Imagen alusiva al ganado camélido vinculado a la práctica marchante, pueblo de Guañacagua



*Fuente:* los autores, registro etnográfico.

Cada época fue imprimiendo nuevas configuraciones al sentido de las relaciones. (Re)elaborándose las alteridades conforme a horizontes de interacción, la construcción local de la propia diferencia se moduló por la generación de categorías sociales y representaciones de los otros, a partir de los asentamientos de referencia de los grupos: ya fueran del valle, precordilleranos o altiplánicos.

---

a las que se les reconoce como “llameros”, asociados a sus caravanas de camélidos. En todos los casos, la presencia de “forasteros” ha conformado la ascendencia y/o alianza de los grupos de parentesco local, si se analiza la trayectoria de la propiedad de la tierra, por ejemplo.

- 7 Al respecto, cabe una observación etnográfica del sector precordillerano, que tiene relación con la teoría de la alteridad y la adhesión a grupos territoriales. En este plano, se generan identidades que guardan un grado de endogamia territorial, soportadas por la oposición con identidades de “otros” pueblos, así como por las complementariedades con otros también (si esto no se respeta, hay una acusación velada sobre el origen antagónico o inferior del miembro). De tal modo, la afinidad local vendría dada por las posibles complementariedades con el territorio-comunidad y las comunidades empáticas, en oposición a las identidades opuestas (por ejemplo, Belén y Chapiquiña; Socoroma y Putre; Codpa y Guañacagua). La posibilidad de exogamia viene dada por los flujos migrantes bolivianos y peruanos, así como por la vía de la alianza con pueblos complementarios. Conforme a aquello, son posibles las relaciones con indígenas de transfrontera, porque ellos no se encuentran definidos por la pugna de identidades territoriales, sino que remiten a las nociones de “forastero” y “ser en tránsito” que, eventualmente, pueden anclarse al territorio, ya sea mediante alianza, flujo, o relocalización residencial y adopción de labores agropecuarias y/o cargos comunitarios o festivos/patronales.

A fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, con la acción del Estado chileno, como agente soberano y productor de fronteras socioculturales y geopolíticas continuas, los flujos transnacionales adoptaron nuevas conceptualizaciones. Para las autoridades estatales, los desplazamientos de marchantes se asociaron al tráfico ilícito, y los arrieros dejaron de ser catalogados como indígenas. Se contuvo en las categorías de *chileno*, *peruano* y *boliviano* un conjunto de procesos socioculturales relacionales, permeando la (re)elaboración global de las vinculaciones posibles.

Esto no fue taxativo. Se correspondió con la modulación extensionista de identidades colectivas locales, que integraron diversas referencias, también a nivel de su reproducción social y poblacional. Así, se complementaron catalogaciones identitarias en referencias opuestas, de acuerdo a la interacción contextual, produciendo un escenario de otredad en los miembros, entendido como la incorporación de propiedades cualificadas propias respecto a las no-propias, en un universo específico de relaciones.

Integrándose los marchantes a través del reconocimiento del parentesco local y transnacional, se manifestó un esquema de relaciones plurales. Esto pervivió mediando el agenciamiento de los procesos socioculturales involucrados. Según la vigencia de los circuitos de interacción en torno a las ecozonas, aquello enmarcó la integración de las personas, en calidad de “forasteras”, a la composición de los residentes de las localidades del valle. Los criterios de inclusión a la esfera local pasaron por mecanismos como el compadrazgo y el establecimiento de la residencia.

Correlativamente, en la década de 1960, por parte de la sociedad regional y el Estado, se fijó la conceptualización de los flujos. Para estas entidades fue menester la asimilación del soporte sociocultural local al ámbito del imaginario nacional. Con ello, se propendió a la generación de una oposición con la alteridad transfronteriza (ver la figura 4). La dinámica comunitaria local se sirvió de estos procesos para su propia diferenciación. Asimismo, los incluyó en su imaginario y mediación identitaria, desde la generación local de esquemas de percepción.

**Figura 4.** Representación gráfica de un conjunto de personas andinas caminando en la frontera Bolivia-Chile



Fuente: “Visitas de contrabando”, *Concordia*, 11 de septiembre, 1961.

Asociada a la figura 4, se incorpora la siguiente nota del diario *Concordia* de mediados del siglo XX:

Cerca de la frontera de nuestro país [Chile], con Bolivia, *Concordia* descubrió ayer una visita inesperada y no muy legal que digamos. Se trataba de un grupo de ciudadanos del país hermano, quienes eludiendo toda vigilancia policial, se habían internado en Chile para ir al Valle de Lluta —según nos expresaron— a trabajar, ya que en los pueblos que ellos viven no había en qué desempeñarse y la vida se les hacía difícil. De acuerdo a informaciones, solamente en la mañana de ayer habían pasado a Chile ilegalmente, más de 300 ciudadanos de Bolivia.<sup>8</sup>

En el contexto de origen de los marchantes se dieron privaciones materiales, que iban sorteando a través de la articulación territorial. Convocado aquello por diferenciaciones de arraigo a sus pueblos de origen, en el altiplano fronterizo. Si bien la actividad se asoció con agregados inclusivos, corporativos y complementarios, como lo fueron las relaciones de parentesco, también se basó en la integración de los miembros que se hallaron en condiciones de exclusión y marginación. En este género, los marchantes incorporaban a niños y niñas. Al respecto, hace notar un residente que fue marchante:

134 ■ Viajaba con don Luciano González [un marchante]. Viajaba yo; viajes largos como marchante. Viajaba a Chiapa, Nama; no sé dónde más llegaba. Y viajaba también con Pablo Aguilar. Vivió 135 años. Con esos aprendí trabajar. A mí me empleó mi abuelita a los seis años; mi abuelita era de una familia bien pobrecita, no había que comer. Así que me dijo, “Sabe qué más, hijo, tiene que trabajar”.<sup>9</sup>

Continúa el actor dando luces sobre la temporalidad del proceso que vivenció, mencionando los soportes sociales de la actividad marchante, así como los circuitos que cubría:

Yo llegué el año 1966 acá [al valle de Codpa]. Pero antes de llegarlo acá definitivamente, yo venía a la pasaíta no más. A conocerlo cómo era el lugar. Entonces, de ese año, de 1966, ya, quedé estable. Después me gustó el Valle, el lugar, y recorrí así medio mundo; así, pues. Recorrí, a donde fue me puedo quedar mejor. Me gustó acá, pero rodando siempre todo del sur, el norte de Iquique, eh, todas esas fronteras. O sea, que todos los pueblitos ya he salido a trabajar a los seis años. Entonces, le estaba contando del caballero que tenía 135 años, 125 años. Entonces viajábamos para acá.<sup>10</sup>

En el contexto de la articulación de circuitos informales, que conectaron diferentes ecozonas del flanco occidental, los marchantes circularon de acuerdo al

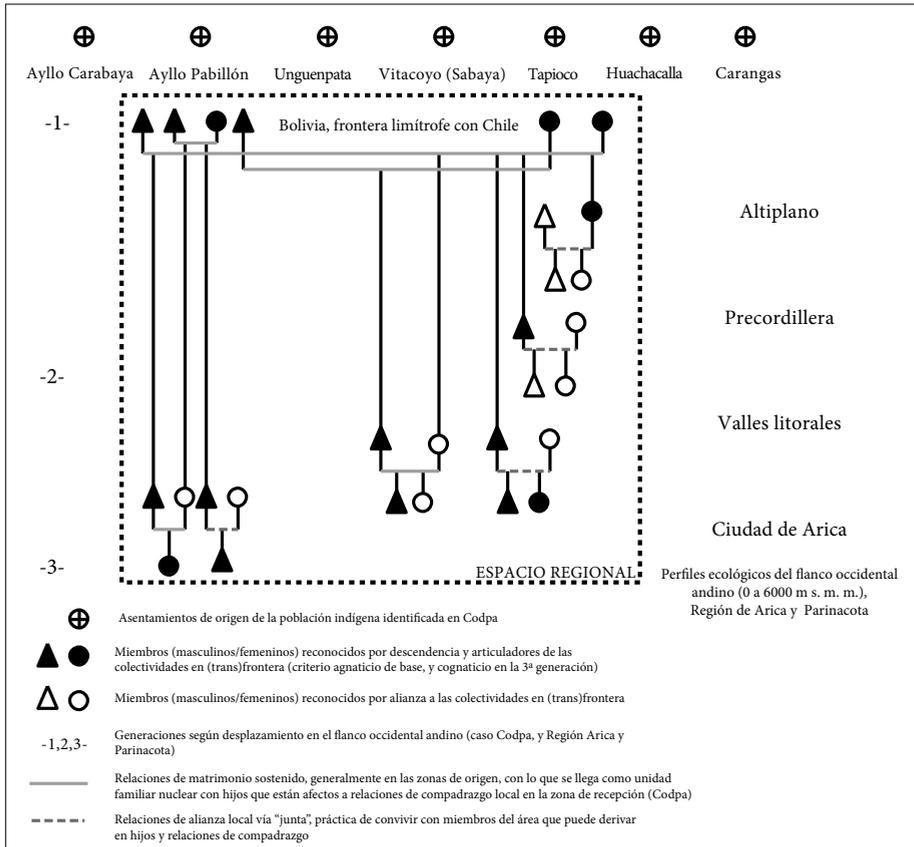
8 *Concordia*, 11 de septiembre, 1961.

9 I11/E15, masculino, 68 años de edad, Guañacagua.

10 I11/E15, masculino, 68 años de edad, Guañacagua.

intercambio de materia prima, productos y la disposición de su fuerza laboral estacionaria para la labor agropastoril. Estos desarrollaron itinerarios logísticos, generando un fenómeno de flujos constantes y reticulares de población. Aquello se mostró como un dispositivo de inclusión de personas en las localidades, por alianza y/o parentesco ficticio (ver la figura 5).

Figura 5. Patrón de relación por alianza de la ocupación indígena “marchante” en el espacio regional



Fuente: los autores, registro etnográfico.

Al respecto, la población del sector boliviano contó con dos estrategias complementarias en su despliegue. Una, mediante la llegada directa a la localidad de destino, insertándose como fuerza de trabajo en faenas locales y asentándose en el sector. Otra, a través de oficiar en cuanto marchante, es decir, circulando por el flanco oriental al occidental, con el objeto de hacer trueque con otras zonas ecoproductivas diferenciadas. Hace notar aquello un actor que fue marchante.

Algunos venían por tierra, haciendo trabajo, y ahí se quedan en un pueblo que les gusta. En cambio, yo me fui a rodarme, como marchante, por todas partes, hasta

que al fin de cuentas me gustó Codpa, y ahí me quedé. Ya me hice mi vida, mi pareja, y mis hijos ya acá.<sup>11</sup>

La conjunción de los mecanismos de inclusión simbólica, productiva y reproductiva proveyó capital suficiente para las excursiones de los marchantes. En este orden, sus viajes se correlacionaron con la organización de las festividades patronales y con los carnavales, en correspondencia con el calendario litúrgico y de agroproducción. En efecto, esta práctica se asoció a un sistema de prestigio en las comunidades de referencia de los marchantes. A propósito, el fruto seco intercambiado en los valles tenía un valor social y simbólico, que actuó como diferenciador interno de estatus en el altiplano boliviano. Al respecto señala un actor:

El boliviano llevaba fruta seca; llegaba para allá para los carnavales con fruta seca. El que llegaba allá —me contaban ellos— y tenía fruta seca hacía un jugo para invitar a sus amigos; era el gran señor. Tenía más cosas pa' invitar a la gente. Y el que no salía a buscar, era más pobrecito. Se lucía el que llevaba huesillo, orejón; todo eso. Entonces venían a eso. Llegaban allá, y eran grandes señores estos.<sup>12</sup>

Sobre este intercambio, nota un siguiente actor:

136

■ Ellos venían a hacer un trueque con nosotros. ¿Qué es lo que van a llevar? El *corazao* [fruto seco y sin cuesco]. Siempre venían pa' esta época [febrero]. Se llevaban el membrillo, porque ellos celebraban sus carnavales allá. Venían como en enero, febrero, o marzo, según el calendario litúrgico. Ellos venían una semana antes de los carnavales. Gran cantidad de marchantes venían. Ellos venían regularmente antes, y el año que me recuerdo, es el año 1955 a 1960.<sup>13</sup>

Complementa otro actor, señalando:

No contábamos con huella, con carretera, con nada. Lo que teníamos lo cambiábamos por lo que traían la gente del otro lado, los marchantes. Y ahí hacíamos trueque. Esa era nuestra salvación, en aquellos tiempos. Y lo que no se conseguía, había que viajar en animales hasta Arica, y a buscar. Y eso nos duraba poco, y de nuevo, de nuevo.<sup>14</sup>

Tras el viaje de diez o veinte días, las caravanas traían al valle sal, papa, chuño, quinua, grasa animal, charqui, sogas/alforjas, queso, alcohol y ganado de camélidos. Al llegar a la localidad, las cabezas de ganado eran faenadas en corrales ubicados en las laderas de los cerros próximos, para que su carne fuera intercambiada con los

---

11 I11/E15, masculino, 68 años de edad, Guañacagua.

12 I12/E8, masculino, 64 años, poblado de Guañacagua-Esquiña.

13 I18/E20, masculino, 74 años, poblado de Guañacagua.

14 I12/E8, masculino, 64 años, poblado de Guañacagua-Esquiña.

habitantes de Codpa, de acuerdo a los asentamientos. Señala un actor que fue marchante los aspectos del itinerario que siguió:

Como marchante con burrito, con llamito; teníamos 20, 15, 18 llamitos; así andábamos. Entonces, meses tenía que caminar. Se sale a las 7 o a las 5 de la mañana, más o menos, calculando, las horas a ese punto donde vamos a descansar. Porque no *podí* pasear más. No *podí* pasear ni media hora más, ni una hora más. Porque ese es el lugar donde uno se estaciona, y se busca el alojamiento. Ese lugar se le decía jara, que es donde uno va a descansar. Es como un corralito, o cueva. Por ejemplo, tú sales a ese lugar donde te decía que se llama Panacaca, son nueve horas; ya saliendo de Guañacagua, después Chitita, después viene el desierto, después llega a Valparaíso, donde se llama Corralones. De Corralones, se llama Chacagua. Frente a Chacagua está Orijakta, donde no se entra para la quebrada, sino que así por el cerro no más. Entonces, ahí hay un lugar que se llama Panacaca. Tiene unas cuevas grandes, y así donde se aloja; donde el animal puede también descansar, puede alimentarse. Pero no hay agua; solamente pa' nosotros no más. Hasta ahí *podí* llegar. Y no puedes pasar más; porque no puede avanzar, porque ya no tiene dónde descansar. Y después, ahí entro al territorio boliviano. De Guañajara se parte a Yiscalla, de Yiscalla se parte hasta Tomaco, y de Tomaco se llega a Rivera, que está en la frontera. Entre fronterizo, no hay diferencia. Como son ganadería, allá no hay agricultor; entonces ahí, como una familia viven. Porque acá en el centro hay diferencia. Es diferente la manera de vivir. Nosotros vivimos así, en la frontera no hay diferencias. No hay ningún' clase de diferencia. Y ahí se conocen y se hacen familia ya; unos con otros, ya se hacen su vida matrimonial, y los hijos ya estén ya.<sup>15</sup>

Adiciona otro actor aspectos de la llegada de los marchantes y su recepción local:

Se carneaban en corrales [a los camélidos]. Llegaban en la mañana, temprano, y la gente esperando, todo por carne. Porque la carne no se conseguía tan fácilmente, porque Codpa no es para criar animales. Pura fruta.<sup>16</sup>

También observa un actor aspectos de la organización interna y el control social de la práctica, donde un “inspector” desempeñó un rol relevante en materia de redistribución de los elementos sometidos a la relación:

Llegaba mucho marchante acá. Hacían cambio de mercadería. Ellos llegaban con llaños; venían a distintos sectores del pueblito de Codpa. Acá en Chitita, Chuca Chuca, Guañacagua, Guatanave, Marquirave, así. Llegaban tropas con llaños y hacían trueque. Traían charqui, queso, sal en trozos. Veían acá el higo, el orejón, el membrillo [...] Traían manteca, grasa, charqui, sal, quesos. Ahora ya no vienen. Yo he conversado con algunos que me he encontrado después. Dice que pa' allá

15 I11/E12, masculino, 68 años de edad, Guañacagua.

16 I12/E8, masculino, 64 años, poblado de Guañacagua-Esquiña.

pa' Bolivia no había huellas. Pa' ir a los valles a buscar fruta, estaban muy lejos. Por eso venían para acá, porque acá les quedaba más cerca. Y traían tropitas de llamos de 20, 30 llamitos para llevar la fruta pa' allá. Se llevaban la uva, el membrillo, sobre todo en épocas cerca del Carnaval, venían a buscar membrillo. Allá juegan, dicen, a ondazos que le llaman. Entonces así venían a buscar, y hacían trueque acá. Carneaban llamos acá, y repartían carne. Y en cada pueblito había un inspector que le llamaban, que lo nombraban en el pueblo. Entonces esa persona se encargaba de hacer la repartija: que todos tocaran igual, pa' que nadie quedara sin nada. Entonces a todos les tocaba su poco de mercadería que traían de allá, y tenían que pagar con fruta. El vino lo vienen a buscar, el Pintatani en aquellos tiempos cuando había harto.<sup>17</sup>

El trueque se soportaba en la permuta de materia prima y productos. Esto tuvo una diferenciación según los asentamientos y sus procesos históricos locales. Por ejemplo, a nivel global, los actores locales reconocieron como elemento de transacción a los “orejones” y otros frutos secos, así como el vino local de Pintatani. Mientras tanto, en Guañacagua se utilizó la noción de “corazao”<sup>18</sup> como categoría inclusiva para referirse a algunos de estos frutos deshidratados en el valle dispuestos para el intercambio.

138 ■ Hace notar un actor esta experiencia, revelando aspectos de la organización por roles de género en la actividad marchante:

Llegaban los marchantes de Bolivia con treinta o cuarenta llamos cargados. Venían caminando a pie. Venían hombres y mujeres. Venían mujeres que no sabían nada del idioma castellano. Yo les hablaba, y decían ellas “no entiendo, no entiendo”. Claro, no entendían nada. Lolita, venían lolitas, jovencitas. Venían eso sí, más hombres. Entonces, ellos traían mercadería. Traían quinua, sal en trozos, faenaban a los llamos acá.<sup>19</sup>

Este arreglo implicó la instalación de protocolos ante la relación de intercambio, que privilegió a los miembros varones como agentes de administración. Tales roles se vieron ecualizados por las diferenciaciones de género. En el caso de los marchantes, esto se medió por una mayor castellanización de los miembros masculinos respecto de los femeninos, ya fuera como una estrategia, o como una efectiva competencia diferencial. Aquello muestra la desagregación de los miembros en términos de público/privado.

Por otro lado, lo observado en el caso de los marchantes también se dio en las localidades para el caso del *inspector*<sup>20</sup> o “repartidor”, y su rol en la localidad.

---

17 I14/E10, masculino, 76 años, sector Chitita-Palca.

18 En referencia a la observación etnográfica más extensa realizada en el 2016, en el terminal agropecuario de la ciudad de Arica es utilizada la noción de “corazao”, para referirse al fruto seco y sin hueso, dispuesto al consumo y/o preparación.

19 I18/E20, masculino, 74 años, poblado de Guañacagua.

20 Esta función elaboraba registros escritos de los miembros locales y sus grupos familiares de acuerdo a la

Este fue quien administró el proceso de intercambio con la alteridad marchante y la comunidad, como advierte un actor que ofició en este cargo:

Yo fui inspector, significa que es como autoridad de la comunidad. La comunidad elegía al inspector. Nos elegía la comunidad. Se hacía una reunión de diez, quince, veinte personas que vivíamos acá. Ya, ¿quién va a ser inspector? Ya, este es más *metío*, poh [...] ¿Cuál era el cargo del inspector? Anotar todas las personas. “¿Cuántas casas hay acá?”. “Doce casas”. “Muy bien, doce casas”. Solamente la cabeza de la casa. Si ella estaba a cargo de la casa, ella. Entonces, “¿Cuántos llamos va usted a faenar?”. “Cuatro”. “Muy bien, ¿para cuántos va alcanzar?”. Esos cuatro tenía yo que hacerlo alcanzar para cuatro personas. Para las doce familias, les tocaba un cuarto. Cuarto le llamamos a un brazuelo, o sea, por diez kilos. Porque el llamo se partía en seis partes. La cabeza, el cuello, el lomo, los dos brazuelos y las piernas. Esa era la labor del inspector; de que a todos les alcanzara igual. Algunos no alcanzaban, y ahí un cuarto se partía en dos. “¿Cuánto pesó el cuarto?”. “Diez kilos”. “Ya, cinco kilos cada uno”. Eso se cambiaba por *corazao*, que le llamábamos nosotros. El *corazao* era el huesillo, que lo secábamos nosotros en el cerro; el durazno; el membrillo; el orejón, que era la pera de Pascua, la partíamos.<sup>21</sup>

Aquello se combinó con un conjunto de elaboraciones sobre la alteridad local “nata” codpeña versus las provenientes de otros “pisos ecológicos”, catalogando a los agentes de zonas de mayor altitud como “indios”, de manera genérica. A propósito, señala un actor:

No existían los medios de locomoción que hoy tenemos a la puerta de la casa. La gente del interior bajaba a comprar fruta a nosotros, porque era el único valle frutal que había acá. Para el interior no existe la uva, la pera, la ciruela, la tuna posiblemente, porque era más del altiplano. Ellos venían a comprar fruta a nosotros, y traían queso, traían carne, traían chuño, por eso que hay esa diferencia entre nosotros; y de allá, los indios de allá, y el chuño que es del frío. Y acá no hace frío. Es otro clima. Y ellos nos decían a nosotros, “Qué vienen acá estos codpeños como peras verdes”. Y nosotros le decíamos: “Que son ustedes indios mugrientos, ‘patas raja’, que hacen el chuño con las ‘patas raja’”. Esa es la diferencia que existía.<sup>22</sup>

En las primeras cuatro décadas del siglo XX se mantuvieron constantes los flujos de movilidad poblacional Oeste-Este, siendo referente el contingente de origen indígena del sector altiplánico boliviano. Este fenómeno afectó la elaboración de la identidad en Codpa, definida autoperceptivamente por su raíz hispana asentada versus la matriz indígena de los pisos altiplánicos; que correspondía a las áreas

---

distribución de los elementos intercambiables. Tales registros no se conservaron, pues su consideración fue solamente instrumental.

21 I18/E20, masculino, 74 años, poblado de Guañacagua.

22 I18/E20, masculino, 74 años, poblado de Guañacagua.

comprendidas en el espacio regional, así como de Bolivia, y en menor grado a las de Perú. De acuerdo con esto, la relación con las poblaciones altiplánicas se sostuvo sobre la oposición de identidades a nivel retórico y una complementación a nivel simbólico, organizativo e institucional.

### Práctica de “dejar hijos”

Se estableció un conjunto de arreglos aditivos que actuaron en la elaboración de mecanismos de inclusión de la alteridad marchante en la comunidad local. Uno de aquellos fue la práctica de “dejar hijos” a cargo de familias locales. Sirviendo como una forma de afianzar relaciones, se mostró como un compromiso de que, en el próximo viaje, se los llevarían de vuelta; dado el arduo viaje de varios días como el que implicaba el circuito altiplano-precordillera.

Los infantes dejados —en su mayoría, de sexo masculino entre 4 y 13 años de edad— no volvían a sus lugares de origen, criándose con las familias locales hasta la mayoría de edad. Luego se radicaban en Arica. En estos casos, los infantes tomaban un rol de “chaperones”. O sea, de pequeños ayudantes o asistentes de las familias (apoyo en la chacra, cuidado de los niños de las familias y asistentes de mandados), sin priorizar su educación, aunque sí comprometiéndose, en la relación inicial, con los marchantes, a llevarlos a la escuela. Un actor señala algunos de los pliegues de la experiencia de “dejar hijos”:

En cada sector había una persona que se encargaba de recibir al marchante, a veces venían dos o tres; a veces venían el esposo y la señora, no más. Ahí traían los hijos. Y entonces ofrecían sus hijos, si alguien quería quedarse con alguno. Decían: “Te lo voy a dejar por un año”. Pasaba el segundo año, el tercer año, el cuarto año, quinto año. No lo recogían más.<sup>23</sup>

Anota otro actor, revelando una estrategia de conexión institucional:

Dejaban a sus hijos acá. No siempre. Sí esporádicamente, de vez en cuando; dejaban para ellos volver. Ahora que ellos se olvidaban de sus hijos, eso es otra cosa. Pero ellos los dejaban para volver aquí. Primero, porque traían niños chicos, y el largo trayecto de caminar, diez, quince, veinte días. Depende de ello, la distancia que venía. Era, según ellos, de los diferentes pueblos que ellos vivían. Antes se hacía la raya de la línea entre Chile y Bolivia. Y de allá, igual que allá pa’ acá, hay pueblos más cerca, otros más lejos. Igual pa’ allá. Entonces, los que venían de más lejos, lógico que se demoraban más. Igual pa’ devolverse. Llegaban acá los cabritos chicos, ya no podían volver. Y todo lo hacían caminando. Los niños chicos no podían volver, porque apenas llegaban pa’ acá. Ahora el trayecto de vuelta. Porque aquí saben estar dos o tres días no más. Entonces, ahí buscaban el medio. Decían, “Sabe qué más, a la vuelta voy a volver y ahí me lo llevo. Ya está descansadito el niño”. Y se quedaban. Cuando volvían, los niños ya no querían irse. Porque aquí

---

23 I9/E23, femenino, 67 años, pueblo de Codpa-Marquirave.

comían fruta, comían mejor, estaban mejor. “Me quedo otro viaje más; a la vuelta te llevo”, y así iban creciendo los niños.<sup>24</sup>

Observa un siguiente actor, advirtiendo una racionalidad económica del fenómeno:

Venían hombres y mujeres; y, en esos tiempos, traían niñitos que los dejaban por acá, trabajando. A lo largo del valle dejaban niños. De ocho, diez años, doce años. Se quedaban con la persona que se interesaba en tenerlos. Entonces ahí los tenían un tiempo. Prácticamente, trabajaban por la comida no más. Le daban la ropa, la comida. Y muchas familias los arreglaron bien, porque los educaron, ya después crecieron, y se buscaban trabajo independiente. Y muchos se iban para sus pueblos también. Los venían a buscar. Hay muchos en Arica. Conocí un caballero de apellido Rojas; llegó niño acá. Y se hizo su familia en Arica, y tiene una empresa ahora.<sup>25</sup>

Sobre el particular, revisando aspectos de la responsabilidad asumida en la vinculación marchante-familias locales, adiciona otro actor:

Mi suegra, ella llegó de Bolivia, como a los seis años ella llegó. Porque su papá traía para hacer intercambio de mercadería, y la trajeron. Entonces la dejaron a cargo de una familia. Esa familia tenía una hija del mismo porte de ella, entonces, la señora para acompañarse, que la iba a mandar al colegio. Al final nunca fue así, porque nunca la mandaron al colegio, la tuvieron como empleada, porque la hacían cargar agua, madera y todas esas cosas. Aquí han llegado varias personas que eran de Bolivia, y han llegado así, ayudando a dar comida a los animales, llegaron así.<sup>26</sup>

Complementa un siguiente actor, sobre la proyección de relaciones de reconocimiento y de relacionamiento, que se estableció:

Los dejaban solamente por la comida, y si se podía que lo pusieran al colegio. Mi papá tuvo dos, primero. Tuvo dos jóvenes. También venían mujeres, pero menos. Lo que más venían eran hombres, niños hombres. ¿Por qué los dejaban hombres? Para que le enseñen a trabajar y a estudiar. Medio día a trabajar y medio día al colegio. Esos niños hasta mayores, hasta digamos 18 o 20 años, se quedaban acá trabajando. Algunos se iban a hacer el servicio [militar] a Bolivia; otros se quedaban acá. Los que tenían más amor por su patria se iban; extrañaban, se iban, ya cuando tenían su mayoría de edad. Mi papá tuvo a dos jóvenes, que uno estudió para cura. Se fue y regresó vestido de cura. Otro que estudió abogado; fue a Argentina y dijo que había estudiado para abogado. Y también vino a hacerle el reconocimiento a mi papá, pero mi papá ya no estaba en esa fecha, cuando ellos

24 I12/E8, masculino, 70 años, poblado de Guañacagua-Esquiña.

25 I14/E10, masculino, 76 años, sector Chitita-Palca.

26 I27/E20, femenino, 45 años, pueblo de Codpa.

vinieron. Porque ya eran mayores ellos. Vinieron a darle las gracias a mi papá por haberlos educado, y ellos ahora eran profesionales.<sup>27</sup>

En este punto se manifiesta que la organización de la actividad de marchantes estuvo vinculada a tejidos sociales, elaborados a través de la generación de lazos de alianza y de descendencia, así como de relaciones de parentesco ficticio o compadrazgo. Según un miembro local:

Por permanencia de tantos años, entonces buscaban a alguien que los apadrine, como que eran como papás tutores. Se cambiaban los apellidos. Se ponían el apellido de los papás tutores. A veces elegían un apellido, pero se iba generando eso. Se volvían como familia.<sup>28</sup>

Tal evento implicó la definición de una red de relaciones, que se fue instituyendo en los diversos “pisos ecológicos”. También, a escala horizontal, se revelaron otros asentamientos de la misma altitud<sup>29</sup>. Observa una informante aspectos de la biografía de un sujeto marchante que conoció:

Los marchantes dejaban los hijos. Por ejemplo, el “Cepita” era un boliviano que llegaba con tropa, y después el hijo estudió en Oruro música, y después llegaba con su banda acá. Bien encachao.<sup>30</sup>

142

Continúa otra informante, notando la práctica de “cambio” de apellidos como medio de inserción local:

Aquí hay varios que han llegado, para abajo también han llegado varios, y se han ido después. Incluso han formado familia acá. El que era casado con mi hermana también, mi hermana mayor. Él tenía otro apellido, y él se puso, se cambió apellido. Acá se cambiaban el nombre.<sup>31</sup>

Tal plataforma trascendió al puro intercambio y disposición de capital humano como fuerza laboral destinada a las necesidades de las unidades domésticas. Se buscó reafirmar esta relación, atribuyendo nuevos elementos, que tuvieron que ver con vinculaciones con la comunalidad territorial; expresándose en uniones de personas locales con las de otros sectores, así como con otras del altiplano del espacio regional, del boliviano y con peruanos —si cabe utilizar estas disposiciones conceptuales—. Aquí, la alianza a través de matrimonios, o conforme a “juntas” de miembros locales

27 I22/E45, femenino, 72 años, pueblo de Codpa-Marquirave.

28 I20/E45, femenino, 72 años, pueblo de Codpa.

29 Uno de los arreglos referente a los vínculos horizontales se realizó mediante la formación de equipos de fútbol de pueblos, a mediados del siglo XX. Así se fueron integrando hijos de marchantes. Se coordinaban encuentros con los asentamientos del valle, así como con otros próximos (por ejemplo, Ticnamar), y con la ciudad de Arica.

30 I22/E45, femenino, 72 años, pueblo de Codpa-Marquirave.

31 I20/E45, femenino, 72 años, pueblo de Codpa.

con este contingente suscrito como transfronterizo, fue intensa. Configuró parte importante de los orígenes de los ascendientes históricos en las cuatro primeras décadas del siglo XX. Teniendo su manifestación en la formalización de uniones conyugales vía el matrimonio civil y religioso, y en los vínculos de “juntarse así no más”<sup>32</sup>, a su vez mantuvo flujos por arreglos de compadrazgo con núcleos familiares provenientes de otros sectores a la comunalidad local, lo cual operó en los procesos migratorios subsiguientes (ver la figura 6).

**Figura 6.** Historicidad de la migración local en Codpa, según alteridades en el valle

Dimensiones	Sujetos codpeños	Sujetos precordilleranos y altioplánicos	Sujetos bolivianos
<b>MOTIVACIONES</b>			
<b>Emigración</b>	Educación e inserción asalariada	Educación e inserción asalariada	Educación e inserción asalariada
<b>Permanencia</b>	Apoyo económico al ingreso del grupo doméstico, y modos de vida local	Apoyo económico al ingreso del grupo doméstico, y modos de vida local	Instrumental
<b>Retorno</b>	Jubilación o marginación laboral	Jubilación o marginación laboral	Instrumental
<b>ITINERARIO</b>			
<b>Origen</b>	Grupos de descendencia local	Grupos con ascendencia en la altitud (precordillera y altiplano) del espacio regional	Aylo Carabaya, Aylo Pabillón, Unguenpata, Vitacoyo (Sibaya), Taipioco
<b>Destino</b>	Arica	Valle de Codpa/Arica	Valle de Codpa/valles litorales/Arica
<b>Tipo de itinerario</b>	Directo	Escalonado	Escalonado/informal y formal
<b>SOPORTE</b>			
<b>Agenciamiento</b>	Colectivo	Colectivo	Colectivo
<b>Naturaleza de la relación de origen</b>	Parentesco	Parentesco	Parentesco
<b>Naturaleza de la relación de destino</b>	Parentesco	Comunitaria	Comunitaria
<b>TEMPORALIDAD (desde actores)</b>			
<b>Inicio migración</b>	1940-1980	1940-1980	1900-1975 en condición de marchantes, que luego fue inmigración por pasos fronterizos
<b>Movilidad</b>	1960	1960	1980

*Fuente:* los autores, registro etnográfico.

## Conclusiones

Los actores locales generaron arreglos socioeconómicos para establecer pautas de interacción (trans)territorial. Desde la consideración interdigital del espacio, el intercambio de productos y materias primas siguió su realización mediante los soportes de parentesco y memoria oral. En este sentido, es posible advertir que los marchantes fueron partícipes en la (re)producción de la alteridad en Codpa, estableciendo mecanismos para su integración en las relaciones de la parentela local (real y/o ficticia). Especialmente, la experiencia marchante y su práctica de “dejar hijos” comprendieron un sustrato de negociación. Con ello se aspiró a la generación de certidumbres vehiculizadas por la empatía y/o afinidades locales.

Con la llegada de la década de 1970 se dio el cambio de régimen en la institucionalidad del Estado, afectándose la dinámica marchante. Así, los agentes locales del valle se integraron a los imaginarios de progreso con nuevos bemoles respecto de la inscripción nacional, que connotaron una cultura centralista y una geopolítica más estricta, que limitó la dinámica marchante. A su vez, estos agentes locales fueron adoptando recursos propios de diferenciación, que actuaron de forma paralela y desde la sinergia sociocultural del territorio para viabilizar, desde las dimensiones de parentesco, memoria y membresía, una (re)elaboración de la colectividad “propia”, que reconocía el origen (trans)fronterizo en el entendimiento local de las alteridades comunitarias.

144

■ Se configuró un escenario de intensificación de la segmentación del territorio. Esto tuvo como correlato la desestructuración de los flujos informales de frontera, sumada a la adopción de tecnologías de conectividad más eficientes para la época. Tal evento se manifestó en Codpa con la desarticulación de los circuitos de los marchantes, y su práctica de “dejar” hijos; experiencia que graficó parte de las redes sociales que se establecieron a partir del trueque transfronterizo, configurando la diferenciación colectiva de los “pisos” ecológicos, según la noción de Murra (2004). No obstante, los marchantes se relocalizaron en el valle, imputando a agentes que diversificaron la matriz sociocultural local. Siguiendo las investigaciones del área, el estudio de caso concierta con las propuestas de Gundermann (2001), Gundermann y González (2009), Gundermann y Vergara (2009) y Vergara y Gundermann (2007), según las cuales debe considerarse la historicidad de los fenómenos andinos, donde la cultura y las clasificaciones colectivas se advierten como hechos sociales relacionales y contextuales (Jenkins 2008). En esta coordenada, las entidades resultantes responden a dinámicas de cambio y continuidad, como igualmente señalan estos autores y, desde un plano más general, apuntaban Abercrombie (2006), Albó (1979) y Salomon (2012), entre otros.

De este modo, en el marco de relaciones desiguales se fue estableciendo un entorno con racionalidad contextual para la (re)formulación de espacios de intercambio y reproducción social. De acuerdo a la (re)actualización de la diferenciación cultural, desempeñaron un importante rol los fenómenos comunitarios anclados a la historicidad del territorio. Así planteado, los procesos históricos han ido modulando la diferenciación interna de los sujetos colectivos, y su comprensión de la

alterización interna (en la misma estructura social) y externa (por el Estado y la sociedad mayor). Según este criterio, cabe considerar la comunalidad como una serie de construcciones sociales de alterización. En estos términos, es relevante detenerse en la construcción de “lo propio” en un contexto de dominación, subalternación y multiculturalidad. En este esquema, lo “propio” supone una construcción mediada por relaciones asimétricas.

En este particular acierta Di Méo (2001) al observar que el territorio ha sido una unidad colonizada. En tanto que se le imprime un conjunto de elementos que le dan atributos y definen procesos colectivos, el territorio es un espacio de sentido y es aprehendido culturalmente. Esto, según la elaboración de planos socioeconómicos y simbólicos, donde establece parámetros la producción política de fronteras y horizontes, en la coordinación de lo propio y de lo otro. En este énfasis, el caso de “marchantes” permitió advertir aspectos de la configuración de las relaciones sociales macro/microrregionales, en el contexto indígena transfronterizo andino, y sus negociaciones de sentidos, en escenarios de hegemonización de sus imaginarios y la propia definición de alteridad, que importa continuar documentando desde otros casos y temporalidades en el área.

## Referencias

1. Abercrombie, Thomas. 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IEB-IFEA-ASDI.
2. Albó, Xavier. 1979. “¿Khitixtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los Aymaras de hoy”. *América Indígena* 29 (3): 477-527.
3. Di Méo, Guy. 2001. “Les sens géographique des fêtes”. *Annales de géographie* 110 (622): 624-646.
4. García, Magdalena y Rolando Ajata. 2016. “Arqueología y memoria de los caminantes de la precordillera de Camarones, Sierra de Arica”. *Diálogo Andino* 49: 235-247.
5. García, Patricio y Álvaro Romero. 2015. *Arrieraje andino en la Región de Arica y Parinacota*. Arica: Fondart.
6. González, Héctor, Hans Gundermann y Jorge Hidalgo. 2014. “Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 46 (2): 233-246.
7. Gundermann, Hans. 2001. “Procesos regionales y población indígena en el Norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad indígena”. *Estudios Atacameños. Revista de Arqueología y Antropología Surandinas* 21: 89-112.
8. Gundermann, Hans y Héctor González. 2009. “Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y Atacameños de los siglos XIX y XX”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 41 (1): 133-164.
9. Gundermann, Hans y Jorge Iván Vergara. 2009. “Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile”. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 38: 107-126.

10. Jenkins, Richard. 2008. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. Londres: Sage Publications.
11. Larson, Brooke. 2004. *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Murra, John. 2004. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
13. O'Phelan Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler. 2005. "Introducción". En *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, editado por Scarlett O'Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler, 9-11. Lima: PUCP-IFEA.
14. Rivière, Gilles. 1982. "Sabaya: Structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas, Bolivie", tesis de doctorado, École des Hautes Études de Sciences Sociales, Francia.
15. Rivière, Gilles. 1983. "Quadripartition et ideologie dans les communautés Aymaras de Carangas (Bolivie)". *Bulletin de L'Institut Français d'Études Andines* 12 (3-4): 41-62.
16. Salomon, Frank. 2012. "Etnología en un terreno desigual: encuentros andinos, 1532-1985". En *No hay país más diverso. Compendio de la antropología peruana II*, editado por Carlos Iván Degregori, Pablo Federico Sendón y Pablo Sandoval, 18-64. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 146 ■ 17. Vergara, Jorge Iván y Hans Gundermann. 2007. "El juego de las diferencias: de lo nacional-regional a lo regional-indígena. Una comparación entre Tarapacá y Los Lagos". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 12: 31-56.

## Archivos

18. Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile-Chile. Repositorio de microfilm de periódicos chilenos, Arica (años 1960-1970). Diarios: *Concordia, La Defensa y El Morro*.