

INTERCULTURALIDAD Y GLOBALIZACIÓN: EL CASO DE LOS AYMARAS DE TARAPACÁ

* Sociólogo. Universidad Arturo Prat. Correo electrónico: sergio.gonzalez@unap.cl.

Sergio González Miranda*

Este artículo es una reflexión sobre la inserción de los aymaras chilenos de Tarapacá en la globalización. El autor parte de un análisis histórico de la población aymara en el ciclo del salitre, por ser este período de gran inserción de la región en la economía internacional, para concluir con los primeros efectos en la zona altoandina de la actual inserción internacional de Tarapacá, ahora bajo un paradigma de globalización.

La categoría central que se utiliza en el análisis es la invisibilidad de los aymaras de Tarapacá, como una estrategia de resistencia pasiva frente a otro discriminador, postulándose la hipótesis que la inserción de la región en la globalización, los aymaras comienzan a salir de la invisibilidad, con los riesgos y oportunidades que ello implica.

También el autor toma como ejemplo el ciclo salitrero por su carácter pluricultural e internacional para analizar la invisibilidad de los aymaras tarapaqueños.

Palabras claves: Globalización - Interculturalidad - Aymaras.

This article is a reflection on the behavior of the Chilean Aymaras of Tarapacá before the globalization process.

The author starts with a historical analysis of the behavior expressed by the Aymara population during the nitrate period since the region had, in those years, an outstanding role in the international economy. The article concludes with the early effects of Tarapacá's international presence in the Andean high plains having as a leading context, the paradigm of globalization.

The main category used in the analysis is the invisibility of Tarapacá's Aymaras, as a strategy of passive resistance before discriminators, assuming as a hypothesis that in the insertion of the region in the globalization process, the Aymaras become visible with all risks and opportunities involved.

The author takes the nitrate period as an example due to its multicultural and international character in order to carry out a historical analysis of the Tarapacá's Aymaras invisibility.

Key words: Globalization - Interculturality - Aymaras.

DE LA INVISIBILIDAD A LA GLOBALIZACIÓN

Quisiera partir señalando, a modo de hipótesis, que la globalización está generando cambios significativos en las comunidades aymaras altoandinas de Tarapacá. Cambios que podrían ser los más importantes después de las rebeliones indígenas del siglo XVIII. La globalización podría, por un lado, ser una gran oportunidad emancipatoria y, por otro, un gran riesgo de asimilación.

(1) En una reciente tesis la antropóloga J.C. Slootweg demostró la ausencia del aymará en los textos de estudios en la educación chilena. Universidad de Tarapacá. Arica, 1998.

Los aymaras de Tarapacá representan menos del 10% de la población de la región y se han caracterizado por su invisibilidad en la Historia Nacional⁽¹⁾ y regional. En las últimas décadas han logrado salir de sus áreas de refugio y hacerse visibles para la sociedad dominante a través de una constante migración a los puertos de Arica e Iquique, desde la creación del puerto libre y por una participación política muy significativa a partir del gobierno de Patricio Aylwin.

Ha sido característico de los aymaras la invisibilidad, en dos acepciones: una, como un tipo de resistencia pasiva, es decir como estrategia de la diferencia y, dos, como consentimiento, es decir como estrategia de la asimilación. En otras palabras, la invisibilidad les sirve a los aymaras tanto como frontera cultural como vínculo cultural: estar y no estar a la vez.

Siguiendo la reflexión de Abraham Magendzo (1994) sobre los “invisibles” en sociedades culturalmente diversas como la nuestra, cabe preguntarse si la globalización “visibiliza” a los invisibles. No solamente por estar cuestionada la propuesta homogeneizadora del Estado-Nación bajo la globalización, sino porque el mercado (Polanyi; 1992) en su fase actual es capaz de llegar hasta las más recónditas áreas de refugio de grupos invisibilizados, cabe el cuestionamiento planteado.

Los aymaras que han tenido históricamente por estrategia las máscaras de la invisibilidad (Albó; 1992), hoy comienzan a ser observados a propósito de cambios en el Estado y la Sociedad. Los aymaras chilenos ayudados por la altura y la cordillera recién en la década de los años cincuenta vieron llegar la escuela fiscal, en los treinta los retenes policiales y en los ochenta postas médicas y otros servicios públicos. Sin embargo, todas sus tierras están inscritas en los conservadores de bienes raíces desde comienzo de siglo.

Podríamos repetir parcialmente una definición de Octavio Paz sobre el mexicano adecuada al hombre andino:

“Plantado en su arisca soledad, espinoso y cortés a un tiempo, todo le sirve para defenderse: el silencio y la palabra, la cortesía y el desprecio, la ironía y la resignación. Tan celoso de su intimidad como de la ajena, ni siquiera se atreve a rozar con los ojos a su vecino..” (1993:32).

El aymara es el tímido campesino que espera -con su sombrero de paño entre sus manos nerviosas- su turno con el abogado que inscribirá sus tierras o le defenderá de un litigio, por lo general inútilmente, dejando allí sus últimos ahorros. También el aymara puede ser el fanático pentecostal que usa la palabra para convertir hermanos en todo el transecto desde cordillera a mar y el que es capaz de saquear templos católicos, y usarlo de establos. Pero también es el pasante, el sicure y el yatiri. El aymara es hábil comerciante en las ferias fronterizas que vende desde neumáticos usados hasta camiones. Es el gran organizador de instituciones en la ciudad: hijos de pueblos, ligas deportivas, Ongs, centros culturales, federaciones, ferias culturales, etc. Aymara es el pastor que recorre bofedales con su recua de llamas y también es el burrero que transporta cocaína por senderos desde Bolivia y después llena las cárceles dejando a sus estancias con mujeres solas. En la cárcel suele reencontrarse con el ritual andino o con el discurso pentecostal. ¿Quién es él?

No interesa demasiado la respuesta, lo importante es que el aymara está definido en la propia pregunta, al preguntar por él le reconocemos en su ontología, es decir él es alguien, es un sujeto, es un miembro de la región y del país, y ahora más que nunca un sujeto del mundo, pero por sobre todo es un hombre andino. Es ese sujeto que se invisibiliza, en dos sentidos: Uno, el aymara se invisibiliza frente al otro (q'ara) para pasar desapercibido, posiblemente, por una parte, para evitar la discriminación abierta y, por otra, porque se siente diferente y de ese modo preserva su identidad. Dos, el aymara es invisibilizado por el otro para dejarlo fuera de la sociedad, para no verlo y para no integrarlo. Es decir hay una dialéctica de la negación.

La invisibilidad contiene un poder invisible. La discriminación hacia el sujeto ignorado es la que tiene mayor fuerza, como diría Bourdieu (1981), porque oculta su propia fuerza. Decir “en Chile no hay aymaras” o “son todos bolivianos” duele más profundamente que decir “indios” o “llamos”.

Paradójicamente después de la chilenización de los aymaras altoandinos, los textos escolares le siguen ignorando.

Por ende, si intentamos definir a la identidad regional descubrimos que el aymara se oculta pero es parte integrante de ella, por mucho que escape o querramos negarlo él nos pertenece y les pertenecemos: el aymara está y es nuestra propia identidad tarapaqueña y chilena. Si tomamos la frase de Octavio Paz que dice “la enajenación consiste, fundamentalmente, en ser otro dentro de uno mismo”, sin dudas los no- aymaras (q'aras) ⁽²⁾ de la población regional desconocen más su identidad que los aymaras a pesar de sus máscaras. ¿Cuál será su máscara ante la globalización o no tendrá ninguna?

(2) Según Xavier Albó, q'ara es lo contrario de jaqui, la persona que ha llegado a su madurez y actúa de manera responsable y solidaria (lit. “pelado” porque no tienen nada que sea fruto de su trabajo). (Albó; 1992:107).

Conocemos aproximadamente cuál ha sido el comportamiento de los aymaras de Tarapacá frente a la arremetida en sus comunidades del Estado-Nación chileno. La pregunta que cabe ahora hacerse es: ¿Cuál será el comportamiento de los aymaras chilenos frente a la apertura externa, la globalización, esta nueva modernidad que penetra hasta en los más apartados rincones que algunas culturas han tenido como refugio?

Además del proceso migratorio que hemos señalado y que, a pesar de su carácter pendular, ha generado un cambio importante en su identidad, a lo menos podemos identificar siete impactos que ya están presentes en el mundo altoandino chileno:

1. La acción del Estado chileno de eliminar las minas anti-personales de las fronteras, el levantamiento de la prohibición de comprar terrenos y bienes inmuebles para los ciudadanos bolivianos en Tarapacá, los corredores bioceánicos, sin indicadores de que las fronteras se están abriendo. Siempre han sido permeadas por los aymaras de uno y otro país⁽³⁾, pero ahora ello se visibiliza y se incentiva.
2. La llegada de la electricidad en forma permanente, la computación y el teléfono, elementos básicos del internet.
3. La emergencia del pentecostalismo como la religión dominante en reemplazo de la católica tradicional.
4. La creación de organizaciones aymaras urbanas con vínculos en la zona rural, con propuestas indigenistas radicales.

(3) Los aymaras chilenos y bolivianos fronterizos suelen tener canet de identidad de ambos países.

5. El arrieraje como la actividad económica tradicional más exitosa del mundo andino, transformado hoy en transporte de carga internacional.
6. Los cambios en las ferias andinas, tanto en el tipo de bienes como en el tamaño de las transacciones, que expresan un notorio consumismo urbano.
7. La presencia de transnacionales.

Nos centraremos, por razones de espacio, solamente este último punto.

Lo relevante es que el aymara no es sólo el pasado indígena de la región o el sustrato tradicional, es presente y es modernidad. Quizás más que ningún otro sujeto regional el aymara altoandino está en mejores condiciones para navegar en la globalización. Posiblemente por sus saberes sea el sujeto de mayor interés internacional en una sociedad ávida de nuevos conocimientos. Es seguro que por su localización territorial –conservadora de riquezas naturales– sea quien deba negociar directamente con corporaciones transnacionales. Probablemente la lengua aymara sea más pertinente al lenguaje cibernético que el español y la racionalidad andina apropiada a los nuevos desafíos de la física moderna. En fin, el aymara no es el pasado anacrónico si es que no se le condena de antemano.

Diego Irarrázabal –conocido investigador y sacerdote de la cultura aymara– señala que, en general, “lo indígena no se entiende si es segregado de la globalización” (1998:11), al cabo desde que llegaron los conquistadores ha estado “lo indígena” en el centro del debate de la modernidad. Continúa este autor, “en términos general, el sujeto no está aislado; por el contrario, todo es relacional. Vivimos y pensamos como parte del cosmos, como varón y mujer, en comunidad. El pensamiento es circular, mestizo pluricultural, histórico; pero también ha sido y continúa siendo agredido tergiversado” (1998:20)

La globalización por sus características no tiene los prejuicios propios del paradigma del Estado-Nación, a las transnacionales no les interesa quién es el interlocutor. Su discurso es más amable y dialógico. Pero cuidado, por ejemplo, las grandes corporaciones mineras de la primera región negocian con los aymaras como pueden negociar con cualquier otro sujeto regional, incluso por venir de países centrales con normativas medio-ambientales más estrictas tienen más escrúpulos con los relaves y deshechos, pero cuando depredan es irreversible. Por ejemplo, la mina La Poderosa de Collahuasi

fue explotada desde los Incas hasta el siglo pasado, bajo formas autoritarias de trabajo incluso de explotación, empero esos siglos no se compararan a los treinta años de la transnacional Doña Inés de Collahuasi que ha iniciado sus faenas, después de ella no quedará mineral y quizás tampoco bofedales y ni ríos subterráneos y superficiales, en la zona de explotación.

Las grandes transnacionales han traído en bienestar del empleo e incluso el pago por indemnizaciones por utilizar las tierras y las aguas, pero ello ha traído también conflictos entre las comunidades, un caso notorio fue el problema entre las comunidades de Lirima y Cancosa por las aguas de Huantija, que eran requeridas por la minera Cerro Colorado.

El mercado internacional ha penetrado también de modo no deseado en las comunidades alto-andinas, unas de las corporaciones transnacionales más características de la década de los años noventa les ha alcanzado y comprometido: el narcotráfico. El cual representa hoy el mayor peligro de destrucción social de las comunidades aymaras de Tarapacá. Una explicación posible del involucramiento del aymara en la actividad ilícita del burreo, además de su experiencia en pasos fronterizos y de su pobreza, es la invisibilidad, el creer que puede pasar siempre desapercibido como un sujeto protagónico. Sin embargo, nunca bajo el Estado Virreynal, ni del Estado de compromiso ni bajo dictadura los aymaras llenaron tanto las cárceles como en estos días producto del narcotráfico, un fenómeno de profundidad histórica no mayor a treinta años, propio de modernas corporaciones transnacionales que operan en Bolivia como país productor.

Efectivamente como lo señalan muchos autores, la globalización puede respetar la diversidad cultural más cualquier otro modelo de sociedad anterior (Calderón; 1996) y, por tanto, las corporaciones transnacionales –sus sujetos más representativos- pueden entender y dialogar con la cosmovisión andina, pero la racionalidad a la que responde sigue siendo instrumental y no comunicativa como pudiera ser lo deseable.

Al parecer, el nuevo escenario mundial de internacionalización y globalización cambian al ciudadano del mundo, pero no por ello transforma sus categorías ontológicas fundamentales, al menos no en el mediano plazo. En este sentido, como lo señalan Calderón y otros esta equivocada la hipótesis que señala que “las transformaciones tecnológicas y económicas que ocurren a escala global tornan obsoleta la preocupación por las identidades locales,

y que si existen tal cosa como identidad latinoamericana, la dinámica de la apertura y la penetración tecnológica la condenan a una progresiva disolución” (1996:191). Sin embargo, sí le pueden afectar de tal modo que pongan en riesgo su existencia, como puede suceder con el narcotráfico o con el consumo de las aguas que dan vida a los bofedales.

Ver a la globalización como una oportunidad puede ser otra vez una mala jugada del pensamiento andino especialmente por el aspecto inclusivo y excluyente en los saberes globalizados, por la racionalidad instrumental que le guía y por el carácter depredador de los recursos; sin embargo, por un lado, el gap que se genera entre los integrados y los excluidos obliga a considerar por parte de los aymaras a esa alternativa como necesaria y, por otro, la pobreza económica de sus comunidades les lleva a no tener nada que perder frente al nuevo desafío.

UN RACONTO HISTÓRICO DE INVISIBILIDAD

Hoy Tarapacá se comienza a globalizar y transformarse en más cosmopolita. Sin embargo, no es primera vez que esta región se inserta en el mercado internacional, el ciclo de expansión del salitre la ubicó en mapa del mundo, atrayendo a migrantes de todos los rincones el planeta, pero también atrajo migrantes de los rincones interiores de la región. Fueron aymaras los primeros cateadores de caliche, los primeros cortadores de yodo, los primeros arrieros, los primeros propios y particulares, pero se quedaron en el tintero de los historiadores del salitre. Los invisibles no están en el documento oficial.

Menos aún se les identificó al interior del movimiento obrero. Estaban invisibilizados por la acción de otros sujetos más asertivos. El gringo Briggs se roba la película en la huelga de 1907. Ningún aymara estuvo en las directivas de las organizaciones obreras, peor aún, se les acusó de rompe huelgas de boca del propio Recabarren. Sin embargo, al gringo Briggs se le vio buscando asilo en el consulado norteamericano y en definitiva escapó al Perú, fueron otros los que aceptaron el sacrificio, para Briggs la huelga fue una hazaña para los pampinos andinos fue un ritual (Paz, Octavio; 1994:291).

Dentro del campamento salitrero, en las calles más apartadas vivían los obreros particulares de origen aymara que trabajan por períodos breves, ellos no se radicaban y eran confundidos con sus hermanos bolivianos, cuya mayor parte era de lengua quechua, para el obrero chileno todos eran los mismos.

En las afueras del campamento estaba la mujer aymara vendiendo sus frutas y verduras, el charqui, la lana, tejidos de cordillate. En el pueblo salitrero estaba el pastor aymara del altiplano con sus recuas cargadas y estaba el arriero aymara de valles precordilleranos con sus mulares también cargadas. Son fundamentales para el abastecimiento de carnes, hortalizas, vinos, granos y lanas. Pero son marginales para el patrón y para el obrero. Hasta los mercachifle que venían del puerto estaban más integrados, si hasta ocuparon más de un puesto en el Comité de Huelga en 1907. El aymara que comercia sus productos debe relacionarse con el chino, el croata, el español, el italiano, es decir, los sujetos que dominan los servicios para las salitreras. Comprendió que era necesario hablar el español y lo aprendió, pero su lengua le servía para invisibilizarse, para establecer ese necesario muro de la diferencia que le protege del otro discriminador.

Durante el ciclo del salitre el aymara de Tarapacá se sumergió en medio una sociedad intercultural, desde el censo peruano de 1878 sobre treinta nacionalidades distintas se registraban en la provincia. Tarapacá era plurinacional y pluriétnica. Los aymaras no estaban en los clubes sociales y en las sociedades de resistencia, estaban en las cofradías. Eran más distinguibles en las estudiantinas que en la filarmónicas. Podían estar en las mutuales y en los sindicatos, pero no en los partidos políticos. El aymara se invisibilizaba en la huelga pero emergía en la festividad. A pesar de su invisibilidad deja su huella, que es difícil de rastrear en los periódicos y archivos, pero que está en la memoria colectiva del tarapaqueño.

Los aymaras participaban eventualmente del ciclo del salitre, tanto por los ciclos agrícolas como porque la acumulación de riqueza sólo tiene importancia en tanto puede ser distribuida en una festividad para acceder al poder real en el mundo andino: el don del prestigio. Su cálculo económico es fundamentalmente comunitario. Por ello, su aparente escaso compromiso con el campamento y movimiento obrero salitreros, pero de todas formas influyeron en la yerbatería, en las comidas, en los primeros oficios, pero por sobre todo en creación de cofradías, especialmente para festividades como la Cruz de Mayo y La Tirana.

Sin embargo, incluso en esas festividades de origen andino el aymara se invisibiliza.

En todo Cantón salitrero, incluso en algunos campamentos, había un cerro donde se peregrinaba anualmente a la Cruz de Mayo, puede parecer un contrasentido pues es una festividad agrícola enclavada en un mundo minero. La Cruz de Mayo es fiesta andina católica tradicional de los aymaras de valles.

Las flores de papel reemplazan a las verdaderas, las bandas de bronce a las lakitas y zampoñas y los pampinos a los aymaras. Ellos se invisibilizan detrás del sombrero y del terno negro.

La festividad de La Tirana surge en el período de la plata en siglo XVIII, está vinculada a al ciclo agrícola y representa un dispensatorio de salud para el mundo andino. Su leyenda es expresión clara del sincretismo entre el ritual andino y el ritual católico que hunde sus raíces en el siglo XVI.

La virgen del Carmen La Tirana, la chinita para los tarapaqueños, está mucho más próxima a la Pacha Mama que a la patrona del ejército de Chile. Sin embargo, ¿dónde está el aymara en la festividad? A pesar que las bandas de bronce de las cofradías llegaron con el ejército, no hay otros símbolos patrios que la banda tricolor que luce la virgen, no están los uniformados en la fiesta, si están los aymaras ocultos detrás de trajes, máscaras, cocinas, sombreros.

Refundada esta fiesta durante el período salitrero, las cofradías de bailes dejaron de ser solamente de pastores andinos, para incluir bailes influidos por Andacollo. Incluso se señala que el primer baile de La Tirana es el “chino” fundado en 1905, pero sabemos que para esa fecha esta festividad tenía más de un siglo de antigüedad. El baile chino tiene la exclusividad de sacar a la virgen en su único recorrido del 16 de julio. Este baile es realmente la primera cofradía chilena.

Los aymaras frente a la chilenización civilizatoria se invisibilizan, ocultándose detrás de las máscaras de bailes como las diabladas y los tobas, detrás del colorido y los plumajes de los sambo-caporal y los chunchos, etc., pero fundamentalmente están en las bandas de bronce, en las cocinerías, en el comercio de polulos, en el transporte.

Esta fiesta reúne hoy a no menos de cien mil personas todos los años, más que toda la población indígena de la región, en un gran ritual intercultural, que no solamente sobrevive sino crece con los años, es presente y, como siempre, este fenómeno poco o nada tiene que ver con la Iglesia oficial. La

Federación de bailes religiosos cuenta con más de cuatro mil socios activos, más que cualquier federación obrera o patronal: la cofradía tuvo al cabo mejor salud que el sindicato.

El gran ritual intercultural de La Tirana es una expresión de identidad regional, la misma que es transformada en imagen corporativa para el turismo o el comercio, por las municipalidades, por los empresarios, por las Ongs, por las universidades, cuando enfrentan al mercado internacional. Es el cable a tierra ante la amenaza de la globalización.

Después del ciclo salitrero, Tarapacá se vuelve a si misma, llega el Estado-Nación paternalista a chilenuzar los últimos rincones de la región, incluso los altoandinos, el mundo de los aymaras. Sin embargo, la región dejó de ser significativa en el mercado internacional cayendo en una larga crisis, hasta que las medidas estatales del Puerto Libre primero, la industria pesquera y Zofri después, comienzan a reactivarla. En cambio, en estos momentos la región vuelve a tener una inserción en el mercado internacional producto de las grandes corporaciones mineras y por las expectativas de un comercio intrarregional e internacional como resultado de los corredores bioceánicos. Fenómenos, ambos, que involucran directamente a los aymaras chilenos altoandinos

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. Para comprender las culturas rurales en Bolivia. Mineduc, Cipca, Unicef, La Paz – Bolivia, 1990.
- Albó, Xavier; Marzal, Manuel. Rostros Indios de Dios. CIPCA, HISBOL, UCB; La Paz, 1992.
- Alves, Gilberto. Universal e singular: em discussao a abordagem científica do regional. UFM; Brasil, 1995.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Ed. Laia; Barcelona, 1981.
- Bouysse-Cassagne, T.; Platt, Tristan; Harris, O.; Cereceda, Verónica. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. HISBOL; La Paz, 1987.

- Bouysson-Casagne, Thérèse. Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia. HISBOL; La Paz, 1988.
- Calderón F., Hopenhayn M., Ottone E. Esa esquiva modernidad. Desarrollo, ciudadanía en América Latina. UNESCO, Nueva Sociedad; Venezuela, 1996.
- Castells, Manuel. La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2. Alianza Editorial; Madrid, 1997.
- Galtung, Johan. Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas. Ed. Tecnos; Madrid, 1995.
- Goffman, Irving. Estigma. La identidad deteriorada. Amorrortu Editores; Buenos Aires, 1993.
- Irrarázabal, Diego. "El saber indígena sopesa la modernidad". En: Revista Yachay N° 27 pp.9-33; La Paz, 1998.
- Kojève, Alexandre. La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Ed. Fausto; Argentina, 1996.
- León Portilla, M. El reverso de la conquista. Edit. Joaquín Mortiz; México, 1970.
- Magendzo, Abraham. Ensayos para la reconciliación. Derechos humanos: fundamento de la convivencia. Corporación Nacional de Reparación Nacional de Reparación y Reconciliación; Santiago, 1994.
- Martínez, Gabriel. Espacio y pensamiento. Andes Meridionales. HISBOL; La Paz, 1989.
- Morandé, Pedro. Cultura y modernización en América Latina. P.U.C.; Santiago, 1984.
- Pérez, Elizardo. Warisata. La escuela Ayllu. CERES, HISBOL; Bolivia, 1992.
- Paz, Octavio. El Laberinto de la Soledad – Post Data – Vuelta al Laberinto de la Soledad. F.C.E.; México, 1994.
- Polanyi, Karl. La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. F.C.E.; México, 1992.
- Slootweg, Johanna. Los olvidados y las más olvidadas en el libro escolar: Currículum en perspectiva de género: La presencia de Hombres y Mujeres Indígenas chilenos en los Textos Escolares utilizados por alumnos entre 11 y 14 años de edad entre el período de 1960-1990. Tesis para el Magíster en Educación. Universidad de Tarapacá; Arica, 1998.
- Streng, Susan. Senderos hacia la economía política internacional. Mimeo Temple, Domico 1989 Estructura comunitaria y reciprocidad. HISBOL, CHITAKOLLA; La Paz, 1984.

Valente, Ana Lucía. Democracia y diferencias culturales: implicaciones, contradicciones y paradojas entre lo universal y lo singular. USACH; Santiago, 1999.

Vargas Llosa, Mario. América Latina, marca registrada. Editorial Zeta; 1992.

Van Kessel, Juan. Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá. CEDLA; Amsterdam, 1980.