

# Etnopolítica en Atacama

## Laberintos de la etnicidad atacameña en Chile

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde  
Am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften  
Lateinamerika-Institut (LAI)  
Altamerikanistik

der Freien Universität Berlin  
vorgelegt von Héctor Morales  
aus Chile, San Pedro de Atacama

Gutachter:

Prof. Dr. Jürgen Golte

Prof. Dr. Barbara Göbel

Datum der Disputation: 16.04.2010

Berlin, im Juli 2009

## Agradecimientos

Quiero hacer un especial reconocimiento a los protagonistas de este texto, a las familias atacameñas, quienes amablemente compartieron conmigo sus historias y cotidianidad. A todos ellos gracias por su confianza y su disposición, por sus enseñanzas y aportes, que este trabajo ha intentado reconstruirlas en las siguientes páginas.

Agradezco también a los profesores de Lateinamerika-Institut, que ayudaron a clarificar y ordenar conceptos y en especial a los profesores del Instituto Latinoamericano Dr. Jürgen Golte, Ximena Tabare, Antonio Ocaña, José Morales y a la Directora Dr. Barbara Göbel del Ibero Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, por compartir su experiencia e investigaciones con grupos atacameños. A mis compañeros de coloquio les debo también un especial reconocimiento, en particular, a Alejandro Imilan y Norma Fischer.

La realización de la investigación contó además con el apoyo financiero Alβan, Programa de becas de alto nivel de la Unión Europea para América Latina, de la Europa-Oficina de Cooperación y en especial a su Director Dr. Alberto Sereno.

No quiero concluir sin expresar mi agradecimiento a mi familia, en particular, a mi esposa y a mis hijos, quienes me transmitieron el ánimo necesario durante estos años.

La colaboración de amigo, colegas y académicos de la Escuela de Antropología e Historia de la Universidad de Chile, en especial Loreto López, Patricio Antilef, Consuelo Hernández, Andrés Gómez, André Menard, y al profesor Dr. José Luis Martínez.

En la concepción y desarrollo de este trabajo fueron numerosas las personas que participaron con su apoyo, sus ideas y sus críticas. A todas ellas debo mis sinceros agradecimientos.

## I PRESENTACIÓN

Lo étnico se ha transformado en un reto conceptual y metodológico, la emergencia de nuevas identidades étnicas, en Latinoamérica, ha generado una revisión de la condición sociocultural de las antiguas agrupaciones culturales. El presente trabajo, tiene como propósito caracterizar la construcción de la etnicidad y los procesos etnopolíticos desplegados en la zona atacameña en el norte de Chile, esta investigación tiene el respaldo de una década de experiencia con grupos indígenas andinos.

Las preguntas iniciales de esta investigación surgen de la observación de situaciones sociales difusas en Atacama que conspiran contra las intervenciones sociales de diversa índole. Así conceptos como atacameños, indios, aborígenes, indígenas y campesinos presentan, bajo este análisis, cualidades contradictorias.

El problema de esta investigación doctoral gira en torno a los procesos de reconocimiento social y jurídico de las poblaciones del desierto de Atacama, que han tendido a la homogenización en desmedro de la propia diversidad interna de este grupo indígena.

La hipótesis de trabajo, postula la existencia de un sistema interétnico que, a través de la etnopolítica atacameña; hace posible las relaciones entre los grupos coexistentes en Atacama. Al mismo tiempo, esta misma etnopolítica atacameña se despliega como una ideología de la coerción y asimilación de la diferencia por parte de la sociedad chilena.

Los objetivos de esta investigación identifican las distintas perspectivas teóricas sobre la etnicidad, también describió procesos que dan visibilidad a distintos grupos al interior de Atacama, para luego, caracterizar el movimiento étnico atacameño y analizar procesos etnopolítico en Atacama.

En referencia a las fuentes utilizadas para el análisis, se recurrió a una metodología de investigación eminentemente cualitativa. A través de fuentes etnohistóricas se reconstruyeron procesos y agentes de etnización. Posteriormente, en el trabajo de campo se recopiló etnografías de los diversos grupos de Atacama, recolectando información de comuneros indígenas y líderes comunitarios, sociales y políticos. Esta etnografía fue complementada con documentos inéditos producidos por el primer y segundo congreso atacameño.

## II INTRODUCCIÓN

Esta investigación permitió visibilizar fenómenos sociales en Atacama, así como la emergencia de sujetos, escenarios y relaciones sociales que configuran procesos etnopolíticos de diferenciación étnica.

El trabajo caracterizó los marcos teóricos y la construcción sociopolítica de la etnicidad desde los propios actores, en la idea de describir el laberinto difuso y fragmentado, que es la etnicidad en Atacama.

En los primeros capítulos, se situó el fenómeno étnico en el contexto teórico y regional de Latinoamérica y en los capítulos siguientes se describió y analizó la etnopolítica en Atacama.

La Etnicidad responde a un fenómeno que comúnmente contiene una evocación excluyente, segregacionista y, la mayor parte de las veces, de menosprecio. Las “etnias” siempre son los “otros”, sustrayéndose de esos “otros”, el grupo que encasilla desde una situación dominante. Así el término, además de tener distintas connotaciones etimológicas, también será entendido desde distintas tradiciones teóricas. La idea de etnicidad puede ser entendida como equivalente a cultura o como una relación social específica; ambas en plena vigencia responden a intereses y formas particulares de ver el fenómeno.

En América Latina, en general y en particular en Los Andes, existe un consenso respecto al desarrollo de un conjunto de conceptos, que han tendido a visibilizar sujetos sociales, en ámbitos coloniales como republicanos. De esta forma encontramos la idea del indio durante la Conquista y la Colonial; más tarde irrumpe con mucha fuerza la idea moderna del individuo indígena y por último, en la actualidad, la idea de etnicidad en sociedades multiculturales.

La metodología de investigación utilizada se expresa en los conceptos y definiciones tanto teóricas como operativas, estas serán utilizadas como instrumentos para examinar relaciones sociales involucradas en el reconocimiento étnico y procesos de etnización ocurridos en Atacama. En particular, se hace referencia a las experiencias de campo y a los aspectos de interés que de ellas surgieron y que sirvieron de base para la investigación etno-histórica y etnográfica en la zona del Salar de Atacama en norte andino de Chile.

La etnicidad en Atacama será examinada bajo dos fuentes fundamentales: relatos etnohistóricos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y etnografías recogidas

entre pobladores y líderes atacameños en los últimos tres años. Ambas fuentes nos entregan luces sobre una etnogénesis paradójica: la emergencia de un sujeto social, indígena producto de un pacto social entre el triunfador de la Guerra del Pacífico, Chile, y los grupos de campesinos propietarios atacameños que se harán parte de la campaña de integración y *chilenización* de la Atacama boliviana.

Esa condición histórica proyectada a través del tiempo, da expresión a una determinada dinámica sociopolítica entre los distintos grupos existentes en Atacama. Ella adquirió dimensiones sociales y alcanzó expresiones racistas que siguen vigentes hasta hoy. En los últimos veinte años, pese a la diversidad interna, los atacameños se presentarán frente a otros grupos nacionales, como un cuerpo social homogéneo. Situación que será estimulada desde la propia política de la diversidad llevada a cabo por Chile.

La génesis del movimiento atacameño, será el resultado de diversos períodos de formación de organización, toma de conciencia de sus potencialidades y los posteriores beneficios que traerá consigo agruparse. Al mismo tiempo, las legislaciones internacionales y el multiculturalismo, reconocerán las diferencias y las identidades culturales dentro de un marco global. Estas expresiones del pluralismo cultural, promoverán la no discriminación por razones de raza o diferencia cultural, dentro de los límites de la propia doctrina liberal.

Este trabajo doctoral examina la etnicidad en Atacama a partir de la describir de las relaciones, procesos y estructuras sociales de la diferencia, en síntesis la etnopolítica atacameña.

### III ÍNDICE

I	PRESENTACIÓN	3
II	INTRODUCCIÓN	4
III	ÍNDICE	6
1	PERSPECTIVAS SOBRE ETNICIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES	9
1.1.	Paradigma de la Etnicidad como Cultura	11
1.1.1.	Perspectiva Primordialista	13
1.1.2.	Perspectiva Constructivista	14
1.1.3.	Perspectiva Instrumental	15
1.2	Paradigma Etnicidad como Relación	16
1.2.1.	Pertinencia del Enfoque Relacional	18
2.	ETNICIDAD EN AMÉRICA LATINA	20
2.1.	El Indio Colonial	20
2.2.	Indígena en el Proyecto Nacional	28
2.2.1.	Integración Moderna	29
2.2.2.	Emergencia de lo Indígena	30
2.2.3	Indigenismo Integracionista	34
2.2.4	Etnodesarrollo	36
2.2.5	Movimientos Indianista	37
2.3.	Globalización y Etnicidad Multicultural:	39
2.3.1.	Interculturalismo	40
2.3.2.	Relaciones Inter-Étnicas	42
2.3.3.	Multiculturalismo	43
2.3.4.	Multietnicidad	48
3.	APUNTES METODOLÓGICOS	51
3.1.	Antecedentes	51
3.1.1.	Ubicación del Área de Estudio	52
3.1.2.	Características de la Población Atacameña	53
3.2.	Operaciones Conceptuales	54
3.2.1.	Marcadores Culturales	60
3.2.2.	Problema, Hipótesis de Trabajo y Objetivo	61
3.3.	Metodología de Trabajo	62
3.3.1.	Técnicas e Instrumentos	62
3.3.2.	Trabajo de Campo	63
4.	ETNICIDAD EN ATACAMA	66
4.1.	El Indio en la Atacama Colonial	66
4.2.	El Indígena en la Atacama Republicana	68
4.2.1.	Bolivia y el Pacto Neocolonial	68
4.2.2.	Chile y el Pacto Ciudadano	69
4.2.3.	Nominaciones y Clasificaciones	71
4.2.3.1.	Naturalistas, Misioneros y Militares en Atacama	71
4.2.3.2.	Arqueólogos en Atacama	75
4.2.3.3.	La Sociedad Atacameña de fines del Siglo XIX	77

4.2.3.3.1.	Transformaciones Productivas	78
4.2.3.3.2.	Intermediarios y Mercado	79
4.3.	<i>Cunza</i> : Atacameños, Collas y Quechuas	81
4.3.1.	Atacameños, Residentes de San Pedro de Atacama	82
4.3.2.	Colla, Pastores de la Puna Atacameña	86
4.3.2.1.	Collas Arrieros, Remeseros y Peones	89
4.3.3.	Quechuas, Residentes en la Cuenca de El Loa	90
4.4.	Fragmentos: Ego Atacameño y Alter Collas, Quechuas y Bolivianos	93
5.	MOVIMIENTO ÉTNICO ATACAMEÑO	95
5.1.	Génesis del Movimiento Étnico en Atacama	95
5.2.	Gobierno Local Indígena	99
5.2.1	Política Local	99
5.2.2	Junta de Vecinos	103
5.2.3.	Municipalidad Indígena	105
5.3.	Reconocimiento y Administración de la Diversidad en Atacama	107
5.3.1.	Ley Indígena y Normalización de la Diversidad	108
5.4.	Nominaciones Locales	112
5.4.1.	Sanpedrino Poncho Colorado	112
5.5.	Organización y Demanda Étnica	117
5.5.1.	Consejo de Pueblos Atacameños 1992	117
5.5.2.	Primer Congreso Atacameño 1998	120
5.5.2.1.	El Agua	121
5.5.2.2.	Título de Dominio	122
5.5.2.3.	Cultivos y Pastoreo	123
5.5.2.4.	Organización Social	123
5.5.2.5.	Fuentes de Trabajo, Educación y Migración	124
5.5.2.6.	Salud y Medicina Tradicional	125
5.5.2.7.	Necesidades Básicas en Atacama	126
5.5.3.	Tendencias del Primer Congreso atacameño	126
5.5.4.	Segundo Congreso Atacameño 2008	128
5.5.4.1.	Autodeterminación	128
5.5.4.2.	Medio Ambiente	131
5.5.4.3.	Desarrollo Social	131
5.5.4.4.	Fomento Capacidades Productivas	131
5.5.4.5.	Tendencias del Segundo Congreso Atacameño	133
5.6.	Comentarios sobre el movimiento social étnico Atacameño	132
6.	LABERINTOS DE LA ETNICIDAD EN ATACAMA	134
6.1.	Interculturalidad en Atacama	134
6.2.	Etnicidad y Cultura en Atacama	135
6.2.1.	Etnicidad Atacameña como Cultura	135
6.2.2.	Paradigma de Etnicidad Atacameña como Relación	136
6.3.	Fricciones y Fisuras Interétnicas	137
	a) <i>La Fricción por el Agua en Pampa Colorada</i>	138
	b) <i>Fisuras y Pactos de Integración y Racismo</i>	139

	c) Ancestralidad y Tiempos Inmemoriales	139
6.4.	La Etnificación: Proceso Diferencial, Administrativo e Inclusivo	141
6.4.1.	Arqueología Atacameña	141
6.4.2.	Etnohistoria en Atacama	142
6.4.3.	Antropología en Atacama	142
6.4.4.	Líderes Atacameños	144
6.5.	Aproximación Campo Étnico Atacameño	146
	a) Sujeto Social Atacameño	146
	b) Líderes y Mediadores de la Diferencia	147
	c) Capital Étnico	147
	d) El Campo Étnico como Estructuras Social Autónoma	147
6.6.	Etnogénesis Atacameña	148
6.7.	Etnopolítica Atacameña	150
7.	COMENTARIOS FINALES	152
8.	BIBLIOGRAFÍA	154
9.	ANEXO.	
	Zusammenfassung	172
	Summary	175

## 1. PERSPECTIVAS SOBRE ETNICIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Etimológicamente el término “etnia” proveniente del adjetivo griego *ethnikos*, significa “gentil”. El adjetivo, a su vez, deriva el sustantivo *ethnos* que significa “gente o nación extranjera”. Sin embargo, a principios del siglo XVIII, este sustantivo dejó de relacionarse con el sentido *pagano* que inicialmente se le asignó. Ya hacia mediados del siglo XX, el uso moderno indica que el vocablo “etnicidad” es una palabra que alude a formas específicas de diferenciación cultural. Estas han sido abordadas con distintos matices desde las tradiciones sociológicas, antropológicas y/o políticas (Gellner 1988; García 1998; García 2004). En su traducción al latín, el sustantivo *ethnos* resulta en “*natio*”, vocablo que también designa a los pueblos bárbaros y lejanos; por oposición a los romanos que se autodenominaban *populus*, y nunca como *natio*. Incluso en la *Vulgata latina* del *Nuevo Testamento*, la traducción del término *ethnos* es “*gentilis*” (los “gentiles”), al contrario de los judíos y cristianos, quienes supuestamente profesan la verdadera religión revelada de la *Biblia*. Lo curioso es que el inglés —que sólo posee el adjetivo “étnico” y no el sustantivo correspondiente— conservó este sentido del *Nuevo Testamento*: *ethnics* significaba “pagano” o “gentil”.

El uso de esos términos comúnmente ha tenido una connotación excluyente, discriminatoria y, muchas veces, de envilecimiento (Hutchinson y Smith 1996). Es decir, las “etnias” siempre son los “otros”, restándose a esos “otros” el grupo que clasifica de ese modo desde una posición dominante. Así, para los griegos las “etnias” (“*ta ethnea*”) eran las otras gentes; los no griegos, los periféricos, los bárbaros foráneos.

Esa evolución en el uso del término, ampliamente difundida hoy entre académicos y legos, fue sistematizada por la sociología a través del concepto de “etnicidad”. Este vocablo fue usado por David Riesman en 1953, siguiendo el legado ya clásico de Robert Park en los inicios del siglo XX. Park, de la llamada Escuela de Chicago de la sociología interaccionista, y más tarde Riesman, se interesa por las delimitaciones étnico-culturales en barrios de inmigrantes de las grandes ciudades de Estados Unidos; espacios donde se erigían verdaderos *ghettos* de exclusión social y económica. Pero estos ya no eran los *ghettos* amurallados de la Edad Media europea. Estas nuevas murallas corresponden al estigma racial, cultural y social, a la reproducción de la pobreza endémica y las múltiples asimetrías del poder social implicadas en las sociedades modernas. La visión interaccionista fue introducida en la antropología por Frederik Barth, autor que tiene influencia en Latinoamérica donde fue leído en la década del setenta.

En Europa, en cambio, “etnia” ha sido históricamente un sinónimo de nacionalidad, es ejemplar lo definido por la tradición alemana como *Volksgeist* o pertenencia territorial, sea por descendencia o por vínculo de sangre.<sup>1</sup> Al mismo tiempo, y debido a factores históricos, ha operado a modo de reemplazo del concepto “raza”, sobre todo a partir de la condena y cuestionamiento del nazismo después de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, esta idea de reemplazo del concepto de raza por el de etnicidad, ha provocado que el término se encuentre fuertemente racionalizado a propósito del racismo. De tal manera, desde el sentido común aún no es posible hacer una separación absoluta de ambos aspectos de la palabra.

Mientras en Europa lo “étnico” puede aludir a las antiguas nacionalidades que dieron origen a los modernos Estados-nacionales, en América Latina alude a pueblos originarios, grupos descendientes directos de las primeras poblaciones que habitaron el continente. Pese a que la categoría de “indio” e “indígena” tiene sentidos múltiples, el concepto refiere a una condición histórica que emerge de la conquista hispánica y de su posterior proyección poscolonial en las repúblicas criollas (Díaz-Polanco 2006; De Gregori 2004; Bartolomé 2006; Boccara 2002). Lo étnico se vincula, pues, a un esquema de dominación que se extiende desde el estigma de la identidad cultural degradada, al sometimiento político y la exclusión socioeconómica (Stavenhagen 2001; Hopenhayn 2005).

En definitiva, cualquiera que sea el significado otorgado al término, no es neutro o inocuo, por el contrario, según el agrupamiento del conjunto de fenómenos diferenciadores, genera realidades y operaciones epistemológicas que explican y sustentan la diferenciación humana. Esto ha llevado a que el término “etnia”, se ha usado, por lo general, como un eufemismo para “raza” o un sinónimo para grupo minoritario e incluso para designar a grupos nacionales.

Este sesgo etnocéntrico del término “etnia”, que tiende a infiltrarse furtivamente incluso en el lenguaje académico, implica que todos los grupos pueden ser étnicos

---

<sup>1</sup> *Volksgeist* es un concepto propio del nacionalismo romántico que atribuye a cada nación unos rasgos comunes e inmutables a lo largo de la historia. El nacionalismo cultural o étnico siempre incluye algunos elementos descendientes de las generaciones previas e ideas de una conexión cultural entre los miembros de la nación, sus antepasados y frecuentemente con un lenguaje común. La nacionalidad es hereditaria. El Estado deriva la legitimidad política de su estatus como hogar del grupo étnico, protector del grupo nacional y facilita la vida social y cultural. Las ideas sobre etnicidad son muy antiguas, “*un Volk debe ser fiel a sí mismo, es decir, a su propia cultura*”, para el nacionalismo étnico moderno está fuertemente influido por J. G. von Herder (Taylor 1993:51).

dentro de una comunidad, menos el grupo que tipifica, este es el que clasifica a todos los demás.

Dependiendo de los enfoques teóricos usados, las operaciones conceptuales nos llevarán a distintas explicaciones sobre el fenómeno étnico, así la etnicidad será sinónimo de cultura o frontera cultural.

### **1.1. Paradigma de la Etnicidad como Cultura**

En este paradigma prima la idea de etnicidad como equivalente a la identidad cultural. Para la operación epistemológica que concibe la cultura cerrada, homogénea y ubicada en un área territorial, ella es una categoría universal. En este caso, la interculturalidad se da a través de procesos de aculturación, transculturación y sincretismo de tradiciones e instituciones. Por lo tanto, en América Latina, está abierta la posibilidad de diálogo y negociación en condiciones particulares de asimetría. Tanto el diálogo como la negociación se traducen en una abierta subordinación de las culturas indígenas. Este afán culturalista, si bien eficiente en su propósito de dar visibilidad y legitimidad a grupos culturales subalternos, ha tenido un costo significativo. Justamente el proyecto político de los estados nacionales, ha sido y es la construcción de sujetos sociales ajustados a las hormas de las políticas públicas de integración social.

Por otro lado, la idea de una "identidad étnica" supone resolver el fuerte contrasentido entre el concepto etnia en su sentido de "diferencia cultural" o extranjería, y la idea de identidad del latín "*identitas*", derivado de "*idem*" que significa "lo mismo". Esa operación simultánea de semejanza y diferencia concluye como resultado, con la idea de una identidad colectiva extranjera, más o menos homogénea, traducible y visible.

Si nos remontamos a las primeras investigaciones culturales, veremos que existe inicialmente un cierto afán tipológico. Mediante este empeño se trataba de clasificar, a nivel cronológico, las distintas formas de comportamiento social. El hecho es que durante mucho tiempo, por distintas razones, las investigaciones culturales se orientaron al estudio de los sistemas vigentes en las sociedades llamadas "primitivas". Entendiendo como tales a aquellos grupos culturales que no estaban organizados según el modelo de Estado-nación.

Los primeros estudios y análisis sistemáticos de culturas no occidentales se inician con Lewis Henry Morgan (1877), representante del evolucionismo unilineal. El autor inaugura los estudios culturales con su búsqueda de las líneas del progreso humano.

Así, para constituir el Estado o la *civitas*, el orden cultural se fundaría sobre el territorio y el parentesco. En *Ancient Society*, quizás su obra más importante, postula que existen tres períodos étnicos: salvajismo, barbarie y civilización. Cada una de estas etapas indica el grado de desarrollo de una sociedad particular. Para lograr este propósito jerarquizó y clasificó mecanismos de subsistencia, gobierno, lengua, familia, religión, vida doméstica, arquitectura y propiedad. Estos elementos le permitieron evaluar el grado de “progreso” de una sociedad respecto de otra.

La concepción altamente eurocéntrica de Morgan, muy propio de las primeras investigaciones interculturales de mediados del siglo XIX, da cuenta del marcado espíritu autorreferente de los primeros pasos de las ciencias sociales, enfoque asumido en la época por la gran mayoría de investigadores respecto de grupos no occidentales.

Más tarde, a inicios del siglo XX, cuando la determinación de rasgos culturales materiales u “objetivos” demostró ser ineficiente —puesto que pretendía definir “lo distintivo” basándose en elementos materiales y simbólicos provisorios que cambiaban con el tiempo—, se intentó recurrir a criterios *subjetivos* tales como la noción de pertenencia o identidad compartida. Fue Max Weber (1922), quien explica a los grupos étnicos como colectivos que poseen una creencia subjetiva en un origen común, fundada en la apariencia o en alguna base que sustentaría su proceso de comunalización. Lo cual es independiente de que exista o no una real comunidad de sangre. Para Weber, el grupo étnico no constituiría una comunidad en sí misma; sino un momento que facilitaría el proceso de comunalización.

Max Weber define a los grupos étnicos como:

*“aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común”* (Weber 1944: 318).

Así, la creencia en una comunidad de sangre, e incluso atribuye a estos grupos el sentimiento de un honor específico, el étnico, además podemos encontrar en Max Weber alusiones claras al carácter artificial y construido de las tribus y de los grupos étnicos.

Dentro de esa perspectiva no están ausentes aquellos investigadores que han entendido la etnicidad como una extensión o metáfora de las relaciones de parentesco, en la medida en que un grupo étnico tiende a asumir una ascendencia común o cree compartir lazos de sangre. Es el caso de los tempranos aportes de Weber

(1922), Murdock (1953) y Narroll (1964). En estos autores se aprecia la emergencia sociológica del modelo social constructivista de la etnicidad. Los grupos étnicos serían lo que la gente cree o piensa ser; mientras que la identificación étnica se construiría tanto fuera como dentro de la interacción entre grupos. No obstante, la noción de etnicidad no se impuso en los usos antropológicos en Latinoamérica sino hasta los años setenta.

Aun hoy, la idea de los grupos étnicos como colectivos naturales, reales, inmutables, estables, casi estáticos, se mantiene vigente. En tanto, objeto de estudio, cada grupo produce un *continuum* esencial de mitos y rasgos o conocimientos, donde el elemento central es la preservación y la supervivencia del grupo que se siente amenazado. Habitualmente los conflictos parecen provenir del mundo exterior al grupo étnico que se analiza y la asimilación es el enemigo central de la etnicidad (Sollors 1991).

### 1.1.1. Perspectiva Primordialista

Se suele identificar a E. Shils (1957) como el primero en sugerir la noción de primordialismo para fundamentar su propuesta acerca de la importancia de los grupos primarios en la configuración de las sociedades complejas. Grupos que hacen a los seres humanos orientar su conducta a partir de los fuertes vínculos de solidaridad que generan. Sin embargo, también es frecuente atribuir a C. Geertz (1963) la sistematización de esta perspectiva en su análisis de la constitución de los nuevos estados, donde comúnmente los grupos étnicos se confrontan con las instituciones estatales. Es decir, el nuevo orden civil fue percibido como una amenaza para las identidades étnicas tradicionales.

Los pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, lengua, religión o tradiciones. Elementos que son calificados como

*“un producto de la activación de sentimientos primordiales vagamente definidos”* (Geertz óp cit.: 105).

Según Geertz, los vínculos primordiales revisten ciertas características típicas: se presentan como “datos” *a priori* rebeldes a todo análisis; son percibidos como algo inefable, poderoso y coercitivo; y sobre todo, son capaces de generar fuertes emociones y afectos.

La propuesta de Geertz plantea que uno de las dificultades de los nuevos Estados surgidos de la descolonización, es la persistencia de vínculos primordiales que dificultan la adhesión a un Estado percibido burocrático, civil, frío y abstracto. Se trata,

por lo tanto, de un clásico problema de lealtades que se expresa en diversos tipos de solidaridades grupales.

Posteriormente, Walter Connor sostendrá que sin el concepto de “*vínculos primordiales*” no entenderíamos, por ejemplo, la fuerza irresistible de los etno-nacionalismos tan frecuentes en los estados multinacionales. En efecto, “*la nación se construye siempre a partir de una comunidad étnica*” (Connor 1994: 206).

No obstante lo expuesto, creemos aquí que el debate entre los primordialistas y sus críticos, se sustenta en un falso debate. En efecto, no se puede negar la especificidad de los vínculos étnicos en comparación con otros vínculos (civiles, políticos y de clase entre otros). Y esa especificidad sólo puede consistir en que se los percibe realmente como vínculos primarios dados, por la creencia en un parentesco de sangre. Así, la identidad étnica es un grupo de parentesco ampliado; no importa que sea real o ficticio. Lo que le confiere la fuerza coercitiva del deber moral de solidaridad para con “*los suyos*” y la fuerza emocional que despierta el simbolismo de los vínculos de sangre y de familia (Isaacs 1975).

Pareciera ser que el primordialismo, tan criticado, es una consecuencia de la definición política de la etnicidad en términos de “*consanguinidad imaginaria*”. El mayor reproche al primordialismo es la idea de sociedades cerradas, sin enfatizar lo suficiente en el contexto relacional de los grupos étnicos con otros grupos.

### **1.1.2. Perspectiva Constructivista**

Por otra parte, las teorías constructivistas acentúan el carácter elaborado de las identidades de los grupos étnicos, en cuya constitución se evidencian componentes históricos, lingüísticos, culturales e imaginarios. La idea de construcción social en la línea de análisis de P. Berger y T. Luckmann (1973), constituye un enfoque particularmente útiles para el estudio de procesos de etnogénesis y de etnificación tanto históricos como contemporáneos (Roosens 1989). Esta perspectiva se nutre de formulaciones teóricas referidas a la formación de naciones a partir de la “*invención de la tradición*” de E. Hobsbawm (2002) y T. Ranger (1983) o de las “*comunidades imaginadas*” de B. Anderson (1993). Pero los constructivistas a ultranza tienden a ignorar el hecho de que etnias y naciones no son unidades equivalentes; aunque sí constituyen comunidades culturales que pueden ser similares al poseer identidades exclusivas. La mayor diferencia radica en que la nación es una colectividad de identificación construida por un Estado y sus aparatos hegemónicos, mientras que, las etnias sin Estado, por lo general, carecen de canales de comunicación generalizado que

favorezca el compartir tradiciones inventadas o imaginar una existencia comunitaria producto de la convivencia cotidiana o de una ancestralidad compartida.

Es así como en el marco de los procesos de modernización, lo étnico puede estar en un sentido vinculado a formas de integración o exclusión social. Pero también puede referirse a los procesos de construcción social de una alteridad o a un esquema bio-político de agrupamiento y organización social en torno a la idea (real o imaginada) de grupos consanguíneos extendidos. A lo anterior se suma que lo étnico también se asocia con membrecía; vale decir, con la pertenencia a un grupo específico sea por consanguinidad, proximidad territorial, lazos históricos o vínculos culturales y/o religiosos (Anderson óp. cit.).

Los seguidores del constructivismo intentan destacar el carácter procesual del desarrollo de las ideologías étnicas que tienden a asumir referentes emblemáticos, tanto materiales como simbólicos, para legitimarse ante los grupos con los cuales se confrontan. No obstante, este análisis, al no enfatizar los enfoques contextuales y sincrónicos, olvida la historicidad de los protagonistas étnicos y el cambio permanente de los patrimonios culturales.

### **1.1.3. Perspectiva Instrumental**

Otra perspectiva teórica ligada al constructivismo es la instrumentalista, tendencia en cierto modo predominante a partir de las propuestas de A. Cohen (1974), y de N. Glazer y D. Moynihan (1975). Para los instrumentalistas, la identidad étnica es básicamente un recurso para la movilización política, la cual es manipulada para obtener determinados fines. Glazer y Moynihan fueron de los primeros en señalar que un grupo étnico funciona precisamente como un grupo de interés. Cohen, autor clave del instrumentalismo, define taxativamente al

*"grupo étnico como una colectividad con intereses en común, que manipula sus formas culturales (parentesco, mitos, ritos, etc.) para competir o defender dichos intereses"* (Cohen 1982: 308).

Desde la perspectiva estructural-funcionalista, las monografías de Cohen (1974) demostraron que las identidades étnicas pueden manipularse. Pero no señala su condición previa y posterior a su manipulación. Así, la etnicidad aparece como una contingencia transitoria y no en tanto un dato en sí mismo. Esta explicación resultó muy útil para los comportamientos étnicos en ámbitos migratorios urbanos y luego fue desafortunadamente generalizada a espacios rurales.

El uso estratégico de la etnicidad juega un papel fundamental en el mantenimiento de las identidades de acuerdo con las circunstancias. Dicho uso se expresa en el esfuerzo consciente de líderes, individuos y comunidades en pro de la movilización de signos étnicos para acceder a recursos escasos; materiales y no materiales. Recursos que les han sido históricamente negados por las naciones o grupos étnicos dominantes. Estos grupos dominantes han buscado, a través del tiempo, homogeneizar bajo su propia identidad nacional a todas las demás comunidades minoritarias o subordinadas. Pero, la permanencia de las diferencias culturales, ha demostrado el fracaso de esta empresa homogeneizadora moderna.

## 1.2. Paradigma Etnicidad como Relación

El paradigma relacional propone una forma de organización más cambiante, transitoria y contextual, orientada a regular la interacción social a través de la organización de la diferencia y la adscripción/auto adscripción. Por lo que las identificaciones étnicas resultantes, no se vinculan necesariamente a un patrimonio cultural exclusivo. La categoría frontera o límite aparece así como un rasgo fundamental de lo étnico, ya que la misma existencia del grupo depende de la pertinencia de sus límites.

El enfoque generativo o interaccionista, acuñado por Fredrik Barth (1976) y ampliamente difundido por su carácter dinámico e interactivo, disocia al grupo étnico de la tradicional relación con una cultura específica. Las identidades se construyen para contrastarse de manera tal que:

1) Los grupos étnicos deben considerarse una forma de organización: la organización social de las diferencias culturales. Esto quiere decir que hacia adentro y hacia fuera del grupo, las relaciones sociales se organizan a partir de diferencias culturales.

2) Tales diferencias culturales no se suponen objetivas; están subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales. De esa manera se clasifican a sí mismas y a la vez son clasificados por otros con fines de interacción. En efecto,

*“los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias objetivas, sino solamente aquellos que los actores mismos consideran significativos” (Barth 1976: 15).*

De aquí la importancia central de la auto adscripción y de la hetero-adscripción categorial en la teoría de Barth.

3) La identidad étnica se construye o se transforma en la interacción de los grupos sociales mediante procesos de inclusión-exclusión, los cuales establecen fronteras entre dichos grupos; definiendo quiénes pertenecen o no a los mismos.

4) La identidad de los grupos étnicos se define por la continuidad de sus fronteras, a través de procesos de interacción inter-étnica; no por las diferencias culturales que, en un momento determinado, marcan o definen tales fronteras. O, dicho en otros términos, pueden variar los *“emblemas de contraste de un grupo”* (De Vos 1982: 13) sin que se altere su identidad. De lo contrario, sostiene Barth, no se podría explicar la continuidad en el tiempo de la entidad. En efecto,

*“gran parte del contenido cultural que en un momento determinado es asociado con una comunidad étnica no está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico”* (Barth óp. cit.: 49).

Si bien las categorías étnicas presuponen diferencias y marcadores culturales, no se puede suponer una simple relación de equivalencia entre las unidades étnicas basada exclusivamente en la observación de similitudes o diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta por un determinado grupo étnico a modo de marcadores centrales de diferenciación, no se corresponden con la suma de las diferencias objetivas. Sino particularmente con aquellos que los actores mismos consideran significativos. Algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como emblemas de diferencia o marcadores culturales. Otros son pasados por alto; y en algunas relaciones hay diferencias radicales que son desdeñadas.

*“Since ethnic identity is associated with a culturally specific set of value standards, it follows that there are circumstances where such an identity can be moderately successfully realized, and it’s beyond which such success is precluded. I will argue that ethnic identities will not be retained beyond these limits... The incentives to a change in identity are thus inherent in the change in circumstances”* (Barth 1969: 25).

El aporte del enfoque étnico a partir de Barth supone que, a pesar de compartir marcadores, los grupos establecen relaciones de distinta jerarquía o importancia con cada uno de ellos. Por lo tanto, en vez de hacer desaparecer las diferencias culturales que existen entre ellos, los mismos marcadores pueden hacer que se refuercen.

Ciertos elementos culturales ejercen como marcadores de diferencia. Su importancia aparente va cambiando conforme se modifican las relaciones del grupo cultural al que pertenecen y el contexto en que dichas relaciones se dan. El grupo —tal y como se reconoce— existe por su contraste con el otro; contraste que se expresa por medio de los marcadores culturales: organización, religión, lengua, territorio, entre otros.

### 1.2.1. Pertinencia del Enfoque Relacional

Algunos cuestionamientos se refieren a la irrelevancia en que quedan los aspectos culturales, ya que si nos atenemos estrictamente a lo organizacional, cualquier grupo corporativo podría ser considerado en términos étnicos (Bartolomé 1997). Incluso E. Roosens (1989) apunta a que la noción de frontera, punto focal en el análisis de Barth, supone que este tipo de límites a la interacción puede generar identidades; pero no necesariamente identidades étnicas. Las críticas a este enfoque se asocian al riesgo implícito de no poder distinguir las identidades étnicas de otro tipo de identidades sociales; es el caso de las locales o regionales. Es por ello que H. Vermeulen y C. Govers (1994: 3) sugieren que la identidad étnica remite precisamente a “la conciencia de la diferencia”, siendo a la vez una expresión y una parte de la cultura. Resulta entonces necesario distinguir entre conciencia e identidad étnica. Se dijo antes que; la identidad remite a la idea de unidad; en cambio la conciencia étnica remite al conocimiento de la diferencia. Algo así como:

*“las manifestaciones ideológicas del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida”* (Bartolomé 2004: 71).

Se trata de otorgarle un papel específico, en las configuraciones identitarias, a los referentes culturales derivados de la socialización y a las relaciones contrastivas. Las que en conjunto influyen en el tipo de definición del “nosotros étnico”.

*“el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuos o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”* (Giménez 2000: 28).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Esta idea de estructuras específicas que acogen un conjunto de relaciones interculturales nos puede remitir a la idea de “*Habitus*”. Es decir, estructuras predispuestas a actuar como *estructurantes*, que no sólo sirven para distinguir un nosotros de los otros; sino que también sirven para organizar la vida de nosotros, ya que, es el papel central de todo sistema cultural (Bourdieu 1990).

En los capítulos siguientes se tratará de resolver el fuerte contra sentido del concepto identidad étnica, puesto que es una verdadera trampa metodológica que impide ver con claridad etnias y sus relaciones con otros grupos. La identidad y conciencia étnica son prácticas de demarcación de fronteras culturales, no siempre explícita en los discursos formales.

Finalmente, la etnia y la etnicidad son etiquetas científicas clasificatorias, es decir, un rótulo o término exógeno a las culturas identificadas. Por lo general, se trata de grupos sociales cuya lógica cultural se aprecia a veces difusa e incomprensible; y en cuyos sistemas organizativos juega un papel relevante el parentesco u otras formas asociativas y solidaridades internas. Son sociedades que, en general, han sido definidas desde afuera de ellas mismas. El término ha sido históricamente utilizado por esta sociedad dominante para designar a grupos culturalmente diferentes.

Las tradiciones teóricas descritas consignan la idea de etnicidad como cultura/ identidad o como relaciones, ambas en plena vigencia explicativa como lo veremos en el capítulo siguiente para las producciones identitarias latinoamericanas.

La presente investigación, con los conceptos aquí expuestos, examinará la pertinencia de perspectiva relacional, para el caso de la emergencia de la etnia atacameña; en cuanto, contexto y vínculos sociales que generan las organizaciones sociales a partir de la diferencia, la auto adscripción, la adscripción y continuidad de sus fronteras a través de procesos de interacción inter-étnica.

## 2. ETNICIDAD EN AMÉRICA LATINA

En América Latina en general y en particular en Los Andes, existe un consenso respecto al desarrollo de un conjunto de conceptos que han tendido a visibilizar sujetos sociales, en ámbitos tanto coloniales como republicanos. Así encontramos la idea del indio durante la conquista y colonia; más tarde irrumpe con mucha fuerza la idea moderna del individuo indígena y, finalmente, la idea de etnicidad como un cuerpo social e identitario.

Los tres conceptos mencionados son claves para entender la actual concepción latinoamericana de lo étnico, y, para nuestro trabajo de investigación en Atacama, es trascendental identificar momentos históricos particulares como parte de determinadas estrategias de ordenamiento sociopolítico. Con la formación de los estados nacionales se inaugura un sujeto social sucesor del "indio", el "indígena", pero éste, como revisaremos más adelante, es caracterizado con cualidades distintas a las del indio, por la lógica de la modernidad racionalista, unitaria y homogenizante. Luego, la etnicidad irrumpe a mediados del siglo pasado y adquiere protagonismo en los últimos 20 años. Esta nueva ideología de la diversidad multicultural, se inscribe en un mundo globalizado por la información y las migraciones transnacionales, donde el reconocimiento de la diversidad es un soporte para las relaciones corporativas entre las empresas transnacionales, los gobiernos y los grupos sociales.

### 2.1. El Indio Colonial

No es posible construir una empresa de conquista de territorios con pobladores absolutamente desconocidos, sin una operación discursiva y política de ordenamientos y jerarquización de un orden social favorable al control y gobernabilidad de los recursos humanos. Esa es la forma ideológica para lograr la mayor eficiencia en la explotación de los recursos naturales y humanos.

La empresa de acumulación de riqueza que generó la conquista y la colonización del continente americano, requirió un conjunto de operaciones legales, políticas y militares. Ella se expresó claramente en las normativas, instituciones y conceptualizaciones sobre la colonización, los colonizadores y los colonizados originarios.

La definición de indio no pudo basarse en el análisis de las particularidades propias de cada grupo. Las sociedades y las culturas originarias del nuevo continente, presentaron un espectro de variación y contraste tan amplio, que ninguna definición a partir de sus

características internas pudo incorporarlas a todas, so pena de perder cualquier valor heurístico. La categoría de indio, en efecto, es una categoría que estandariza un conjunto de contenido específico, en directa relación con los intereses de conquista y posterior colonización de estas poblaciones nativas. Así los conceptos de salvajismo, barbarie y otros por el estilo, serán el sello de grupos humanos sucios, inmorales, idólatras e ignorantes.

*"La categoría de indio, en efecto, es una categoría supra étnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial" (Bonfil 1995: 342).*

Antes de la llegada de los europeos, la población del continente americano estaba formada por una cantidad indeterminada de sociedades diferentes. Desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes Centrales, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica, la Patagonia o del norte del continente. Aunque había procesos de expansión de los imperios que ya habían consolidado vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un confuso mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había "indios" ni concepto alguno que distinguiera de manera semejante a toda la población del continente.

Esa gran diversidad interna queda anulada desde momento mismo en que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertirse, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios. La categoría de conquista "indio" se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborígen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos grupos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes. La denominación exacta varió durante los primeros tiempos de la conquista; se habló de "naturales" antes que, el error geográfico, confundiera el nuevo continente con la India y se impusiera el término de indio. Pero, a fin de cuentas, lo que importa es que la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado.

Tal actitud generalizada la comparten todos los sectores del mundo colonizador y se ejemplifica bien en los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas. Lo

que importa es el contraste con los recién llegados y la relación excluyente frente a su religión "verdadera".

Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados, porque lo que cuenta es la relación de dominio colonial en la que sólo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el superior y el inferior, la verdad y el error.

Sin duda que el proceso de contacto intercultural requirió normalizar y reglamentar las relaciones entre nativos y conquistadores. Existieron un conjunto de intentos legales para regular relaciones y procedimientos a través de Bulas, Leyes y Cédulas. Entre ellas se pueden citar la Bula *Inter-caetera* de 1493 del Papa Alejandro VI, la Bula *Universalis Ecclesiae* de 1508 del Papa Julio II, la "Cédula de Isabel" donde crea la "encomienda". Posteriormente con la Ley de Burgos de 1513 donde se fusiona la "Encomienda" y "repartimiento". Por su parte, las Leyes Nuevas de 1542 suprime la Encomienda por influencia de Bartolomé de Las Casas sobre la Junta de Valladolid de 1550 donde discute si son "justas las guerras contra los indios".

Tempranamente la Corona española genera los preceptos legales para ejercer potestad efectiva sobre los nuevos territorios. Al respecto encontramos el siguiente extracto en *Inter caetera* de (1493), donde se entregan facultades y potestades para el dominio absoluto de los territorios por conquistar, y uso a plenitud del poder religioso y político:

*"concedemos a vosotros y a vuestros sobredichos herederos y sucesores por propio impulso, autoridad, ciencia y plenitud de apostólico poder, facultad para que podáis y debáis en todo y por todo usar, poseer y disfrutar libre y lícitamente en las islas y tierras por vosotros así descubiertas o por descubrir, de todas y cada una de semejantes gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades e indulto"* (Gutiérrez 1990: 120).

Posteriormente, en 1512, se dictaron en Burgos una serie de Ordenanzas englobadas bajo el título de "Leyes de Burgos", para un gobierno más justo con relación a los nativos. La causa para su promulgación, era el problema jurídico que se había planteado por la conquista y colonización de las Indias, en donde el derecho común castellano no podía aplicarse.

En medio de la dinámica de conquista se desarrolló la llamada "*La Controversia de Valladolid durante*" (1550-1551). Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) escribe a pedido de Hernán Cortés el libro *Demócrates Segundo*, donde justifica la conquista. Su

publicación fue prohibida en 1549, gracias a las gestiones de Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Más tarde Sepúlveda resume sus argumentos en *Apología* publicado en 1550, pero es prohibido en España. Ese mismo año estalla la controversia, el tema será si es lícito convertir por la fuerza a los indios. Finalmente, lo que está en el centro del debate es cómo se debe hacer la conversión y la colonización de las nuevas tierras. Esta controversia inicia la llamada “La leyenda negra” americana apoyada principalmente en las denuncias que hizo fray Bartolomé de Las Casas y que plasmó en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552).

Para Sepúlveda, se trata de justificar y entregarle un marco de legitimación a las acciones de conquista. Este objetivo se refleja en el siguiente extracto en *Tratado de las Justas Causas de la Guerra Contra los Indios*, (Marcos 1947).

*“las guerras que se han hecho por los españoles contra los indios fueron justas de parte de su causa y del auctoridad que hay para movellas, y que lo mismo se pueden y deben, generalmente, contra ellos hacer (...) la otra es que los indios son obligados a se someter para ser regidos de los españoles, como menos entendidos, a los más prudentes, y si no quieren, afirma que les pueden hacer guerra. Éstas son las dos causas de la perdición y muerte de tan infinitas gentes y despoblación de más de dos mil leguas de tierra, que han muerto y despoblado con nuevas y diversas maneras de crueldad e inhumanidad de los españoles en la indias, conviene a saber: las que llaman conquistas y las encomiendas que solían llamar repartimiento” (íbid: 219).*

Las justificaciones que da Sepúlveda son:

- Por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura;
- Por la rudeza de sus ingenios, que son de su naturaleza servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegante como son los españoles;
- Por el fin de la fe, porque aquella sujeción es más cómoda y expedita para su predicación y persuasión;
- Por la injuria que unos entre sí hacen otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos.

La controversia se desarrolla como respuesta a estas posiciones de Sepúlveda. Respecto de la primera razón, Bartolomé de Las Casas respondió, finalmente, con un argumento legal: no se posee jurisdicción sobre pueblos que no han conocido la verdadera religión y por lo mismo no la han negado. Más bien no se puede pensar que

los hombres puedan vivir sin algún dios y por ello no se les puede prohibir que honren a sus dioses, que tengan idolatrías, sin enseñarles la falsedad de éstos y la verdad del verdadero Dios (íbid.).

Respecto de la tercera razón, respondió sí se fuerza y luego se les predica, se aceptará la religión exteriormente y sólo por miedo. Cuando de lo que se trata es de convencer con la razón, la fe y el ejemplo.

Respecto de la cuarta razón de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas respondió con varios argumentos: el mal menor, este consiste en aceptar los sacrificios de unos cuantos para que no mueran todos; el argumento de que se prohíbe matar por el decálogo, el argumento que dice que dentro de la lógica de las idolatrías es posible excusar que los hombres ofrezcan a sus dioses lo más valioso mientras no se le haya enseñado la verdad.

De Las Casas recurre a la diferenciación que hace Aristóteles sobre la palabra, bárbaro. En el sentido extenso del vocablo “bárbaro”, que designa a gente extraña en sus opiniones y costumbres, pero a los que no les falta “*policía ni prudencia para regirse*” (Tratados I: 281). En el sentido de que no tienen lenguas aptas para que se puedan explicar por caracteres y letras. Y finalmente, la tercera categoría de bárbaros es la de los que por sus “*perversas costumbres y rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven en los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tractos [...] Robando y haciendo fuerza*” (íbid: 283).

La controversia giró en torno a la humanidad de los indios y los marcos legales y las normativas que guiarían la conquista. Los marcos y los límites en los que se movería la empresa de conquista y el sometimiento de las poblaciones nativas.

Por otro lado, Francisco de Vitoria, catedrático de teología en la Universidad de Salamanca, denunció la conquista del Perú y acusó a los conquistadores de invasores y agresores. Asimismo desautorizó los fundamentos teológicos del Requerimiento que justificaba la política de represión de la primera fase de la Conquista. Vitoria formula la *Carta Constitucional de los indios*. Los principios constitucionales de la alternativa de Francisco de Vitoria pueden resumirse en cinco: indios y españoles son fundamentalmente iguales en cuanto hombres; igualmente solidarios y libres, el retraso de los indios se debe en gran parte a la falta de educación y bárbaras costumbres; los indios son verdaderos dueños de sus bienes, al igual que los cristianos, y no pueden ser desposeídos de ellos por razón de su incultura; los indios podrían ser confiados a la tutela y protección de los españoles mientras estuvieran en situación de precariedad; por último, el consentimiento mutuo y la elección libre de los indios

constituía, en última instancia, el título prioritario de intervención y de gobierno (Pereña 1992).

Otro momento importante, para este trabajo, está dado por el Inca Garcilaso, hijo del Capitán español Garcilaso de la Vega y de la princesa inca Chimpu Ocllo. Garcilaso tiene la autoridad para hablar desde el lado de los propios indios, “[...] *de lo cual yo, como indio inca, doy fe dello*” (López 2003: 24). Sus relatos son observaciones con conocimiento de causa: a pesar de haber vivido parte de su vida en España, pasa sus primeros 21 años en el Cusco.

*Así se refiere a “los historiadores españoles, como extranjeros, acertaron por no saber la propiedad de la lengua ni haber mamado en la leche aquestas fábulas y verdades como yo las mamé” (íbid.: 113).*

Esta voz que proviene desde el interior de la indianidad, será una forma de reordenar la controversia de Valladolid, la insalvable distinción entre nosotros y ellos, será reemplazada por la reflexión interna:

*“pero si a mí, que soy indio cristiano católico, por la infinita misericordia, me preguntasen ahora ‘¿cómo se llama dios en tu lengua?’, diría ‘pachacámac’, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a dios sino éste [...]” (íbid.: 87).*

Esta cita grafica la propuesta indianista y su autoridad para hablar desde el lado de los nativos y con la voz de los nativos. Desde esta perspectiva se construye una nueva mirada de conquista, es quizás la primera operación discursiva y ontológica sobre el indio, la indianidad y la construcción de un *nosotros* español y un *nosotros* indio.

*“Viviendo y muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió dios nuestro señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos con otros, y los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor cultivasen aquellas fieras y las convirtiense en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquéllos idólatras, los hallase, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra santa madre iglesia romana, como después acá lo han recibido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso de esta historia; que por experiencia muy clara se ha*

*notado cuánto más pronto y ágiles estaban para recibir el evangelio los indios que los reyes incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas donde aún no había llegado la enseñanza de los incas” [...] (íbid.: 49).*

Lejos de las maniobras legales y religiosas de Sepúlveda, Vitoria y De Las Casas, la fórmula entregada por Garcilaso permitió concretizar una verdadera campaña de colonización con fundamentos y prácticas que justificaban la integración de los nuevos territorios y sus riquezas a la corona y la incorporación de sus pobladores al nuevo orden colonial español en América.

Estos relatos etnohistóricos, permiten ver cómo se consolidó paulatinamente el régimen colonial, el cual va haciendo explícito el contenido de la categoría indio dentro del sistema. La colonia disloca el orden previo y va estructurando uno nuevo que se vertebra jerárquicamente y descansa en la explotación de los nativos o del sector recién normalizado como sujeto social: el “indio”.

El colonizador se apropia gradualmente de las tierras que requiere; somete, organiza y explota la mano de obra de los indios; inicia nuevas empresas coloniales siempre fundadas en la disponibilidad de esta mano de obra; establece un orden legal para regular y sobre todo para garantizar el dominio colonial; impone estructuras e instituciones jurídicas y sociales, y en la medida en que tales imposiciones son requeridas se consolida y acrecienta el orden colonial.<sup>3</sup>

La diferencia cultural entre colonizador y colonizado no es un simple añadido al sistema de dominio colonial, sino un elemento estructural indispensable. De ahí, precisamente, que sea ésta la única distinción cultural que es preciso asumir y remarcar. No importa cuán diferentes sean entre sí los colonizados, lo que verdaderamente importa es que sean diferentes del colonizador. Por eso son genéricamente indios.

---

<sup>3</sup> Los llamados “*pueblos de indios*” fueron aldeas de indígenas que existieron durante la colonia, fomentados por las autoridades españolas en la segunda mitad del siglo XVI, a partir de la Real Cédula de 1545, se ideó para realizar un cobro más eficiente de los tributos; para aumentar el control de la población sometida mediante la prédica y para disponer de concentraciones de mano de obra. El “*pueblo de indios*” era reconocido en derecho como la organización administrativa básica de la llamada “República de Indios”. Es decir era una suerte de municipio indígena con población dispersa, en asentamientos designados *ex profeso*. Esta política de asentamientos, complementada con las reducciones, fue apoyada por una parte del clero que vio en ella un instrumento frente al abuso de la *mita* minera y del desacreditado sistema de encomienda; acusado de haber sido convertido por los encomenderos en un método solapado de enriquecimiento y explotación.

La elaboración de la categoría del indio significa un rompimiento total con el pasado precolombino. No importa cuán abundantes y significativas puedan ser las evidencias de continuidad, de persistencia de elementos culturales entre la población aborígen, lo cierto es que el indio nace entonces y con él la cultura indígena. En esta nueva situación, incomprensible en sí misma, la cultura del colonizado sólo resulta inteligible como parte de la situación colonial. Todos los rasgos de las culturas nativas vigentes al momento del contacto, adquieren a partir de entonces un nuevo significado: ya no son más ellos mismos, sino partes del sistema mayor que abarca también a la cultura del conquistador.

Al mismo tiempo, es innegable que el efecto de la política colonial, no fue el mismo en todas las poblaciones aborígenes sometidas. La diversidad de los resultados concretos obedeció a un complejo entrelazamiento de causas diferentes, pero entre ellas tienen un peso de singular importancia las condiciones particulares de cada sociedad colonizada.

*“Sus polos relativos ‘indio’ y ‘español’ han sido ‘inventados’ como contrastes y fueron reforzados, tanto por la necesidad de los españoles de que el indio se hicieran españoles, como por los esfuerzos simultáneos de los indios por resistir a las estrategias españolas civilizadoras y cristianizadoras” (Abercrombie 2006: 166).*

Tradicionalmente, los intereses coloniales han apelado a la reconstrucción de identidades a partir de la segmentación del espacio social en culturas diferentes. En otras palabras, se reelabora una cartografía étnica, confinada a un territorio específico y con un fuerte carácter estático y ahistórico. En este sentido, se imponen identidades a modo de un mecanismo de “reestructuración de las organizaciones sociales en el nuevo marco colonial de dominación” (Abercrombie 1991: 204).

Así, resignificando y simplificando las identidades de los sectores dominados, el aparato colonial establece prácticas que dejan de lado aquellos aspectos constitutivos de pertenencia y representaciones previas; como sus relaciones sociales, las territorialidades o las auto-adscripciones. Sobre esta práctica colonial, a su vez, se extiende un proceso más amplio de homogeneización de identidades y de diferencias sociales y culturales. Estas estrategias adoptadas por los españoles para ocupar y explotar el territorio, eran fundamentales para crear una realidad social acorde a los intereses coloniales.

Así las

*“ficciones hegemónicas leídas sobre el fondo del pasado como producto de las luchas ideológicas del presente: una tradición inventada, ficciones sostenidas tanto por indios cristianizados, como los de y por la iglesia, como por los colonizadores como grupo” (Taussig 1995: 377).*

Es un error rescatar al indio soslayando el peso español y cristiano en la constitución y factura del significado de sí mismo. Y menos no contemplar la manipulación del pasado desde el presente.

Al finalizar el período colonial los pueblos indios del continente habían sido reducidos a comunidades rurales fragmentadas, débiles y arcaizadas. Y en las ciudades, a un segmento dedicado a la servidumbre y a las ocupaciones de menor prestigio.

## **2.2. Indígena en el Proyecto Nacional**

El proyecto nacional o también llamado postcolonial, es la integración de un sujeto indígena a través de sus derechos y deberes ciudadanos. De esa manera se reduciría la diferencia cultural hasta llegar a una integración total. Este es un programa racional de integración a un orden jurídico y económico asociado a la propiedad, alfabetización y la normalización moral.

La modernidad creó dos grandes discursos o modelos explicativos de la realidad social, los que negaron y niegan aun la diferencia cultural. El primero tiene que ver con la idea de la nación homogénea y unitaria que propone que hay una tendencia inevitable hacia la disolución cultural de los grupos nativos dentro de los colectivos nacionales y estatales. Una segunda corriente, que da un carácter complementario a lo indígena, se ubicó en algunas versiones de la doctrina marxista y su división por clases era considerada básica del ordenamiento social. Por lo que la diferencia cultural era vista, en tanto un eufemismo que ocultaba contradicciones más profundas, un remanente de conformaciones sociales pre capitalistas. En Latinoamérica estas ideas tuvieron mucha influencia en un análisis de la problemática indígena desde su dimensión campesina. Cuando se asumió que había una identidad india o indígena, fue considerada un nivel de la identidad de clases. Dentro de las tesis del colonialismo interno, las áreas indígenas eran periferias de la periferia en que aún subsistían sistemas heredados de la colonia (Calva 1988).

### 2.2.1. Integración Moderna

Los criollos ilustrados iniciaron el despertar de la conciencia nacional y propiciaron una nueva visión del indio y de su lugar en la sociedad. El indio colonial está inscrito dentro de un orden político paternalista y segregacionista.

Tempranamente, la *Carta de Jamaica* escrita por Simón Bolívar (1815) como militar, político y criollo representa él mismo un conjunto de valores de la nueva elite gobernante. Los intereses económicos y el desarrollo de la democracia unida a la propiedad, generan una cadena de procesos de independencia y la inédita formación de estados nacionales. En el nacimiento de las nuevas repúblicas latinoamericanas está la idea de estados republicanos, unitarios y homogéneos. Dice Bolívar:

*“mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar a éstos a los del país”* (Carta de Jamaica 1815: 1).<sup>4</sup>

En otro fragmento de la carta menciona:

*“El reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos del Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república. Si alguna permanece largo tiempo en América, me inclino a pensar que será la chilena. Jamás se ha extinguido allí el espíritu de libertad; los vicios de Europa y Asia llegarán tarde o nunca a corromper las costumbres de aquel extremo del universo”* (íbid.).

Esta idea instrumental de “*fieros republicanos del Arauco*” será una estrategia que perdurará por todo el proceso de independencia, es una táctica de guerra. Finalmente, los indios serán lo que permitirán mejorar la correlación de fuerza frente al ejército realista español. Se elaborará el mito que sintetiza el ímpetu del indio y la inteligencia del criollo como la fórmula que sostiene la nueva nacionalidad.

Sólo un par de años más tarde, otro libertador independentista, San Martín (1821) proclama la independencia del Perú, éste afirmó respecto a los pueblos indios:

---

<sup>4</sup> En: <http://www.fmmeduccion.com.ar>

*"de ahora en adelante los aborígenes no deberán ser llamados indios o nativos, ellos son hijos y ciudadanos del Perú y serán conocidos como peruanos."* (Degregori 2004: 1)<sup>5</sup>

El resultado de la política "asimilacionista" de los liberales, fue una dura secuela de despojo y destrucción, de las comunidades nativas, que recorrió América. En Mesoamérica y los Andes, tales procesos estuvieron acompañados por la expansión de las haciendas latifundistas y por el crecimiento del sector mestizo. Éste, poco a poco, fue reconocido como inquilino dentro la estructura social hacendal.

Finalmente, respecto de los derechos ciudadanos, no todos los países pasaron por las mismas etapas y restricciones, ni en el mismo orden, en términos generales, el sufragio universal se estableció luego de una evolución gradual. En un primer momento se tuvo el sufragio censitario: en el que votaban sólo hombres que cumplieren requisitos de nivel de instrucción, de renta y de clase social. Luego, con el sufragio masculino calificado, el sistema se extendió un poco más y se les dio derecho a voto a todos los hombres que supieran leer y escribir. Con bastante posterioridad se legalizó el sufragio femenino. Un nuevo avance en el sentido de ampliar los derechos políticos, fue el sufragio sin calificación: se estableció el derecho a voto de todas las personas, sin discriminar su nivel educativo, incluyendo a los analfabetos. Finalmente, se tiene el sufragio sin discriminación racial: se garantiza el derecho a voto de todas las personas, sin discriminación racial, ni de su pertenencia étnica.

### **2.2.2. Emergencia de lo Indígena**

Durante la segunda mitad del siglo XIX, se dará una emergencia de "lo indígena" a partir de la reflexión crítica de algunos sectores mestizos. Dichos sectores se centrarán en el impacto devastador de las políticas liberales del siglo XIX para las comunidades indias, en la importancia de la presencia india en las economías nacionales de muchas repúblicas jóvenes de América Latina y en el papel decisivo de los indios en algunos acontecimientos históricos como las guerras regionales. Estos tópicos serán el germen del naciente indigenismo.

Se trataba específicamente de una ideología mestiza que reconocía la explotación secular que venían padeciendo los indígenas y la necesidad de educación para desarrollar sus cualidades sociales y productivas. Pero en lugar de profundizar en las causas del malestar de las comunidades indias —manifestados en múltiples rebeliones y amotinamientos contra las medidas adoptadas por los liberales y que tuvo su apogeo

---

<sup>5</sup> Degregori 2004. <http://interculturalidad.org>

en la revolución mexicana de 1910— la retórica indigenista de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se muestra ambivalente. Pues, al tiempo que deplora la condición de los campesinos indígenas, la racionaliza como algo que puede corregirse sin poner demasiado en peligro el proyecto y el *statu quo* liberal (Calva loc. cit.).

Las diversas políticas adoptadas por el liberalismo decimonónico —como las "reformas agrarias" y otras medidas contrarias a los intereses de estos pueblos y ajenas a su cultura—, lo que hicieron en realidad fue profundizar la normalización legal y propietaria de las tierras comunitarias. De ahí que muchos indios se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo a las haciendas en calidad de peones o asalariados. De esta manera, con el pretexto de incorporar a los indios como ciudadanos libres e iguales a los demás en derechos y obligaciones en el seno de las nuevas naciones independientes, sencillamente se los asimiló para situarlos en el último peldaño de la escala socioeconómica.

Esas condiciones sumadas a los movimientos y revueltas campesinas que venían caracterizando el panorama social desde comienzos del siglo XX, dejó en claro que la literatura indigenista ya no era suficiente para interpretar el problema indio. Se hacía necesario un profundo análisis político y social de la cuestión. Entre las aportaciones de este período sobresale de modo especial la de José Carlos Mariátegui (1895-1930). Este pensador peruano analizó con gran lucidez cómo se enraízan la ignorancia, el atraso y la miseria de los indios en el régimen de propiedad de la tierra (Mariátegui [1928] 1974). No se trataba, por lo tanto, de un inconveniente ético, educativo o racial; sino de una economía basada en la enajenación del trabajo de los hombres, de un orden creado por la conquista que se agravó y acrecentó durante la república. Se planteaba así, por primera vez, una solución al "problema indígena" que no pasaba por la exigencia previa del abandono de sus atributos étnicos. El punto central era ahora su liberación como clase explotada, mediante el cambio del orden socioeconómico. Así lo expresaba el autor en un escrito de 1928:

*"La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios"* (Mariátegui [1928] 1975: 49).

Mariátegui se muestra así como la conciencia crítica del constructor. La diversidad de temas que trató lo convierte en un fiel representante de la modernidad de principios del siglo pasado. A continuación se tiene un ejemplo de la distinción, aún vigente, entre la autoridad indígena y la producción indigenista:

*"La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos*

*su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (ibid.: 335).*

Entre las décadas de 1910 y 1940 se sitúa el período la mayor maduración del pensamiento indigenista. Durante este período el interés inicialmente romántico y humanitario por los indígenas, adquirió una dimensión reivindicativa debido a la toma de conciencia del lugar y del papel del indígena en la construcción de las identidades nacionales.

La creciente preocupación por la situación de los indios y ciertos acontecimientos como la revolución mexicana y rusa, dieron al indigenismo un nuevo y vigoroso impulso. Nacen una serie de organizaciones indígenas en Latinoamérica impulsadas por los movimientos anarquistas o comunistas.<sup>6</sup>

Durante las décadas de 1920 y 1930, la ideología y los mensajes indigenistas influyeron decisivamente en la actividad creadora y en la política de los países latinoamericanos; especialmente en aquellos con una significativa población indígena. El indigenismo se convirtió en un movimiento de protesta contra la injusticia que padecen los indios. Tendrá de hecho importantes manifestaciones en las artes, especialmente la literatura; en las ciencias sociales y en la formación de asociaciones pro indígenas.

En las Actas Primer del Congreso, (1940) Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I) se constata lo siguiente:

*“La presencia indígena pasó de ser considerada como un lastre a ser apreciada como una fuente de potencialidades, valores y estilos de vida que era imprescindible rescatar y vigorizar. La situación de opresión y marginación que padecían los indígenas era percibida como una anomalía histórica y estructural de las sociedades americanas que había que corregir si se quería superar la contradicción insalvable entre el modelo de sociedades nacionales unitarias, democráticas y culturalmente homogéneas, al que se aspiraba, por un lado, y realidades definidas por la heterogeneidad cultural, social y racial, y por las relaciones asimétricas y antidemocráticas, por otro. La reivindicación de lo indígena y el nacionalismo aparecían así más unidos e imbricados que nunca” (Actas Primer del Congreso I.I.I 1991: 70)*

---

<sup>6</sup> En Chile, “La Sociedad Mapuche de Protección Mutua, formada en 1916, se transformaría el año 1922 en la Federación Araucana, con Manuel Aburto Panguilef y se vincularía con la Federación Obrera de Chile y el Partido Comunista. En 1931 plantea una República Independiente Mapuche, que sería posible con la instauración del socialismo” (La Justicia, agosto 1935 en Foester 1983: 116).

Este indigenismo cuestionaba abiertamente las estructuras de la sociedad y contribuyó a la toma de conciencia del problema indio. El calificativo de indio estará fuertemente marcado por una connotación peyorativa. Al mismo tiempo, se levanta tipologías altamente etnocéntricas y modernistas.

*“Desde este punto vista conviene insistir sobre el papel central que jugaron las elites políticas y universitarias latinoamericanas en la construcción de los estereotipos socio-étnicos, así como también en la elaboración de los modelos teológicos de interpretación de la historia de las naciones consideradas como comunidades naturales. De hecho, nuestras disciplinas, consideradas de una u otra forma ligadas a los proyectos y a las visiones estatales socio-históricamente determinadas, han sido acusadas de haber cometido varios pecados capitales tales como el etnocentrismo, el androcentrismo, el primitivismo y el positivismo”* (Boccaro 2002: 8).

En este contexto, gobiernos de cualquier signo político recuperaron el discurso indigenista y lo asumieron discursivamente con facilidad. El caso más típico es la adopción del indigenismo por los movimientos y gobiernos populistas que se formaron en el segundo cuarto del siglo XX en varios países latinoamericanos. Consciente de que la independencia no había conseguido construir naciones culturalmente homogéneas, sino que más bien había prolongado una situación de desigualdad, el populismo latinoamericano, especialmente en su versión mexicana, guiado por el objetivo fundamental de construir nación;

*“atribuye a los indios una importancia inusitada en el discurso político y les reconoce un lugar significativo en la construcción de la identidad nacional”* (Barre 1983: 33).

Los procesos de etnificación llevados adelante por las autoridades republicanas, produjeron comunidades indígenas que respondían plenamente al discurso populista de los gobernantes. Situación que puede llamarse etnogénesis, es decir, procesos de construcción político-discursiva de nuevas identidades.

Por otro lado, en lo concreto, el populismo significó también para los pueblos indígenas momentos de diferenciación; casos típicos de ello son México y Bolivia igualmente se dieron importantes procesos de integración y homogenización a través del voto universal, obtención de tierra de las reformas agrarias, el derecho a la sindicalización y la mencionada escolarización masiva, para nombrar sólo algunos puntos.

En el caso peruano, primero fueron la escolarización y el servicio militar obligatorio, después vinieron los movimientos campesinos por tierra de la década de 1960 y la Reforma Agraria (1969-75). El derecho al voto se obtuvo tardíamente, recién en la Constitución de 1979. Tuvieron que pasar más de 150 años para que la proclama de San Martín “*ellos son hijos y ciudadanos del Perú*” (1821) se hiciera realidad.

La imagen culturalista y primordialista ya es un hecho. La conceptualización de lo indígena como pueblos que están íntimamente ligados a la sangre, a la lengua, a la religión o a las tradiciones, permite desarrollar la idea de activación de sentimientos primordiales vagamente definidos (Geertz 1963 loc. cit.). Así se cierra la fórmula sobre culturas premodernas a integrar, donde la homogeneización es el resultado a alcanzar; fórmula que de hecho entregará muchos beneficios a las elites gobernantes, ya que, las políticas de integración serán parte de las plataformas políticas.

Desde esa perspectiva, el problema indio es básicamente es de índole cultural. Existen dos culturas: una tradicional y otra moderna. El engañoso “retraso” de las sociedades indias se debe únicamente a su grado de evolución. Las operaciones conceptuales girarán en torno a ideas de indios atrasados. Para superar la brecha que las separa de la sociedad moderna, las sociedades indias tradicionales necesitan un cambio cultural en la dirección de la cultura nacional dominante occidentalizada. El principal medio para lograr que los indios se integren a las sociedades nacionales es, en este caso, la educación que revestirá la forma de castellanización.

### **2.2.3. Indigenismo Integracionista**

La convención de Pazcuaro (1940) declara:

*“Los Gobiernos de las Repúblicas Americanas, animados por el deseo de crear instrumentos eficaces de colaboración para la resolución de sus problemas comunes, y reconociendo que el problema indígena atañe a toda América; que conviene dilucidarlo y resolverlo y que presenta en muchos de los países americanos, modalidades semejantes y comparables; reconociendo, además, que es conveniente aclarar, estimular y coordinar la política indigenista de los diversos países, entendida ésta como conjunto de normas y de medidas que deben aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América y considerando que la creación de un Instituto Indigenista Interamericano fue recomendada para su estudio por la Octava Conferencia Internacional Americana reunida en*

*Lima, en 1938, en una Resolución que dice: Que el Congreso Continental de Indigenista estudie la conveniencia de establecer un Instituto Indianista Interamericano y, en su caso, fije los términos de su organización y dé los pasos necesarios para su instalación y funcionamiento inmediatos, y considerando que el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Patzcuaro, en abril de 1940 aprobó la creación del Instituto, y propuso la celebración de una Convención al respecto” (Convención Pazcuaro 1940: 1).*

El llamado indigenismo integracionista partía del siguiente supuesto teórico, los pueblos indios están marginados de la vida política, económica y cultural del país, por lo que hay que integrarlos a la vida y los beneficios que brinda el Estado. El supuesto práctico era que el indio no está integrado en la cultura occidental, por tanto había que integrarlo, occidentalizarlo, de manera gradual pero segura. Esta “vocación integradora” se expresa en las políticas indigenistas y corresponde, evidentemente, a la necesidad capitalista de consolidar y ampliar el mercado interno. Pero también va más allá. Pretende la construcción de

*“una nación en términos (sociales, políticos, económicos, culturales, ideológicos) que se ajuste a los supuestos implícitos en la forma de Estado impuesta a partir de la independencia política. En esta empresa no cabe el indio” (Batalla 1992: 52).*

El indigenismo de integración cambió el énfasis del desarrollo cultural por el comunitario: *“El período de 1955 a 1975 podría caracterizarse por el predominio de las acciones encaminadas a promover el desarrollo de las comunidades indígenas mediante la introducción de innovaciones técnicas en el orden productivo, organizacional y de servicios” (Arce 1990:20).* Durante este tiempo el indigenismo recibió una fuerte influencia de las políticas desarrollistas impulsadas por la CEPAL y los programas de cooperación internacional que se aplicaron en América Latina. Programas que se materializaron en respuesta a la revolución cubana, como fue el caso de la “Alianza para el Progreso”.

Esta reorientación del indigenismo implicaba una nueva comprensión de la cuestión india, la cual interpretaba la brecha en cuanto a nivel de vida entre los pueblos indios y el conjunto social. Tal brecha respondía más a causas materiales y estructurales que a motivos culturales. La clave para terminar con esa diferencia sería la modernización. En otras palabras, en la sustitución de las prácticas tradicionales indígenas por nuevas tecnologías y formas de organización más eficientes, y en una mayor participación en las instituciones económicas, sociales y políticas de las naciones modernas. Este giro en

la política indigenista contribuyó a diversificar la demanda de profesionales y facilitó la formación de cuadros y profesionales indios; algunos de los cuales han llegado a ocupar altos cargos de dirección en sus gobiernos o en organismos internacionales de ayuda al desarrollo. Otros se han convertido en líderes de los movimientos de reivindicación étnica.

En el área andina, además de numerosos pequeños proyectos de desarrollo realizados por los gobiernos y por diversas entidades privadas, nacionales y extranjeras, en la década de los sesenta, se realizó en el Perú el Plan de Integración de la Población Aborigen. Plan cofinanciado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). También cabe destacar el Programa de Acción Andina, diseñado por las Naciones Unidas y dirigido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), con la participación de varias agencias especializadas de las Naciones Unidas (ONU). Este programa se inició en Bolivia y Perú en 1953, se extendió al Ecuador en 1954, a Colombia en 1960, a Chile y Argentina en 1961 y a Venezuela en 1963 (Actas Primer del Congreso I.I.I. 1991 loc. cit.).

El indigenismo como una política pública que tenía como propósito generar grandes transformaciones a través de la educación y el desarrollo tecnológico, fue un fracaso en cuando no logra su objetivo principal, transformar al campesino indígena en un sujeto moderno proclive a los cambios tecnológicos. El indígena sigue siendo un “sujeto atrasado” y reactivo a los cambios técnicos. Por otro lado, desde una perspectiva de clase, la proletarianización del campesinado indígena sólo se tradujo en un empobrecimiento y en una marginación económica, social y política.

Del fracaso del indigenismo integracionista se pasa al etnodesarrollo. Este es la coartada perfecta para impulsar una nueva política indígena, ya no desde afuera sino desde adentro. Es una nueva respuesta que, introyectando los errores del pasado, es situada como sucesor natural de la institucionalidad y metas modernas de transformación productiva y social.

#### **2.2.4. Etnodesarrollo**

El etnodesarrollo será la empresa del rescate del *otro*; de su tecnología, sus ritos, sus organizaciones. Sólo así sería posible un desarrollo desde adentro, desde las propias categorías culturales de los involucrados. Esta propuesta nuevamente reproduce los viejos moldes americanistas y postcoloniales; contaminación cultural versus pureza originaria, indio malo versus indígena bueno, modernidad mala versus naturaleza prístina e indígena.

Se reconstruye la misma operación epistemológica que históricamente se ha dado. La negación del indigenismo decimonónico, será ahora reemplazada por estereotipos modernistas de autodeterminación y tecnologías autónomas. El tema del etnodesarrollo fue objeto de un interesante debate entre expertos Cepalianos reunidos en San José de Costa Rica (1981) bajo los auspicios de UNESCO y FLACSO. En la *Declaración de San José*, sobre etnodesarrollo y etnocidio en América Latina, concluyó el evento con la siguiente definición de etnodesarrollo:

“Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para que guíe su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, implica una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es la unidad político administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión” (Declaración de San José 1981: 24).

Se reconoce a las sociedades indígenas como culturalmente diferenciadas y, en consecuencia, legítimamente idóneo para constituir unidades político-administrativas autónomas dentro de los estados nacionales. Este reconocimiento necesariamente requiere de un marco de relaciones políticas entre el Estado y los grupos étnicos que permita el control y la gestión autónoma de los recursos culturales. Por ello no puede concebirse como un proceso circunscrito sólo al espacio del grupo étnico. Supone determinadas relaciones con el Estado y la sociedad global. Y es precisamente en esta doble condición de articulación y autonomía donde se dan sus principales contradicciones, límites y posibilidades.

### **2.2.5. Movimientos Indianistas**

Una reacción crítica al indigenismo histórico lo realiza una corriente denominada indianismo. Esta construye respuestas y explicaciones por oposición a esos enfoques y desarrolla una profunda autocrítica del papel colonizador desempeñado por las ciencias sociales. A su vez, ofrece un enfoque multidimensional de la problemática india en el que aparecen integrados los aspectos culturales y económicos.

Un hito importante en la crítica al indigenismo fue la declaración final de la reunión de Barbados I (1971). En ella se hace referencia explícita a la responsabilidad de antropólogos y misioneros religiosos en lo referente al etnocidio sufrido por los

indígenas. Además, por vez primera; se habla de autogobierno, desarrollo y defensa de los indios por parte de las propias poblaciones indígenas.

En la reunión de Barbados II (1977) participaron líderes indios junto a académicos e investigadores que previamente habían adoptado una actitud crítica, más abierta y con orientaciones muy diferentes del indigenismo oficial. Estas críticas contribuyeron a la emergencia del indianismo como alternativa; y posteriormente a un giro importante en el mismo indigenismo oficial. En este planteamiento, las dimensiones étnicas y civilizatorias de la cuestión india adquieren un realce fundamental. Se concibe a las sociedades latinoamericanas como sociedades pluriétnicas, plurilingües y plurinacionales, se defiende la autodeterminación de los pueblos indios y se cuestiona la concepción del Estado-nación. Por último, al tiempo que se denuncia la situación de subordinación de los pueblos indios, se propone una redefinición de las identidades nacionales.

A su vez, la irrupción del movimiento social indígena amparado en un giro en la ideología y en la política indianistas al que nos venimos refiriendo, no sólo se escenificó en los congresos indianistas, sino que ha tenido otras expresiones concretas. Entre estas cabe destacar la constitución del Parlamento Indígena Latinoamericano (Panamá 1987), primera estructura continental que buscará coordinar los esfuerzos de varios movimientos nacionales en avances sustantivos en el campo formal de la legislación. También se puede citar la promulgación de la Ley de Autonomía de la Costa Atlántica (Managua, septiembre de 1987); la creación en 1990 de la Comisión Especial de Asuntos Indígenas (CEAI) con el concurso de los ocho países firmantes del Tratado de Cooperación Amazónica (TCA) y la participación de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), y la decisión de los presidentes latinoamericanos, reunidos en la Cumbre de Guadalajara, México (1991), de constituir un Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

La nueva estrategia pretendía rescatar, a modo de ideología, las tradiciones más ancestrales, construidas como oposición a una modernidad decadente. Así la pureza cultural, indios puros, pueblos auténticos, serán los ingredientes para desechar lo indígena como nominativo estándar y supra étnico, para reemplazarlo por el concepto de indio. Este es portador de la legitimidad histórica y emblema emancipatorio resignificado en contextos locales.

Se instaló la legitimidad del movimiento debido a la renovación de los mecanismos de participación y control de las organizaciones alejadas del Estado y de las organizaciones internacionales, pero cerca de las organizaciones de base con la

dirección y protagonismo de los propios indígenas. Serán ellos mismos, los actores principales de los nuevos escenarios caracterizados por el movimiento social indígena.

Se inicia la construcción de un discurso político en base a procesos de etnificación y etnogénesis, el que apunta al rescate de las raíces profundas. En esta lógica, los estados latinoamericanos y sus políticas públicas institucionalizarán los movimientos indígenas y así moldearán sus contenidos programáticos, por otro lado, los movimientos indígenas o indios profundizarán las reivindicaciones asociadas a las políticas de la diversidad.

### **2.3. Globalización y Etnicidad Multicultural**

Desde los años setenta se dan una serie de circunstancias que obligan a cambiar los enfoques sobre la etnicidad. Por un lado, los grupos étnicamente definidos no sólo no desaparecen, sino que van generalizando la llamada política de la identidad, de este modo los grupos étnicos se van convirtiendo en actores políticos cada vez más relevantes, para la estabilidad local y regional. Por otro lado, la generalización de las migraciones transnacionales y el aumento del consumo global, están dejando de manera creciente obsoleta la vinculación directa entre territorio, sociedad y cultura; una de las bases el pensamiento culturalista (Castell 2001; Canclini 2002; Barbero 2002).

El análisis de las relaciones entre los grupos étnicos y los estados nacionales en las llamadas sociedades multiculturales<sup>7</sup>, se constituye como uno de los campos centrales de los estudios contemporáneos. Estos se orientan hacia las zonas de contacto cultural que a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado, fue haciéndose evidente que los grupos indígenas u originarios no se integraban al estilo de vida moderno, manteniendo patrones de comportamientos tradicionales.

Así, la zona de Atacama es un caso típico, donde ocurren relaciones sociales, como consecuencia de un conjunto de intercambios de distinta índole entre diferentes grupos sociales en una estructura social de la diferencia que ampara relaciones de subordinación y de dominio social, económico y político.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Lo multicultural es el hecho social de la diferencia; el multiculturalismo es una intención política de la integración de la diferencia; y la multiculturalidad es una identidad que conduce políticamente las relaciones sociales de la diversidad (Zambrano 2002).

<sup>8</sup> En la sociología de Pierre Bourdieu (1989, 1990, 1991 y 1997), un “campo” es un sistema de relaciones sociales, definido por la posesión y producción de una forma específica de capital. Cada campo es —en mayor o menor medida— autónomo; la posición dominante o dominada de los participantes en el interior del campo depende en algún grado de las reglas específicas del mismo. El conjunto estructurado de los campos, que incluye sus influencias recíprocas y las relaciones de dominación entre ellos, define la estructura social.

### 2.3.1. Interculturalismo

El fenómeno intercultural tiene como requisito la existencia de una o más culturas en un espacio determinado. Históricamente han existido dos posibles desenlaces de estos encuentros; la guerra y el exterminio físico de la otredad o el intercambio, este último necesariamente se expresa en relaciones sociales de índole económico, religioso, tecnológico, parentales, etc.

Bajo la perspectiva de la etnicidad como sinónimo de cultura, lo interétnico sería equivalente a interculturalidad, por lo tanto, cualquier análisis respecto de lo étnico es un análisis cultural. Por otro lado, si consideramos la etnicidad como una "relación", los procesos de interacción étnica, sólo comprenderá la diferencia y continuidad de las relaciones de grupos culturalmente distintos.

Cual fuese el caso, entenderemos la interculturalidad como un lugar de intercambio, disputa o acuerdos; en definitiva, serán el conjunto de prácticas sociales entre individuos o instituciones las que admiten el reconocimiento recíproco de diferencias esenciales, con el propósito de sustituir, asimilar o transformar la diferencia.

La interculturalidad puede ser entendida como; la puesta en relación de miembros de diferentes culturas, así como a los mecanismos sociales necesarios para lograr una comunicación eficiente, así instituciones, reglas, posiciones, capitales y actores son el escenario de la construcción, dominio y sometimiento de ciertos sentidos culturales, tanto la dinámica desigualdad como la movilización son parte de la lucha por la imposición y la resistencia de sentidos (Bourdieu loc. cit.; Bartolomé 2004).

La interculturalidad, es una estructura social donde se producen los discursos de contacto, de comprensión y de entendimiento, resultado de la lucha y negociación de valores, conceptos y principios en competencia. La coexistencia de culturas diferentes requiere de espacios formales e informales para la ocurrencia de las relaciones sociales. Por lo tanto, pluralismo o multiculturalismo son procesos propios de un diálogo intercultural. Este supone el encuentro y la confrontación, no sólo de ideas sino de los propios sistemas clasificatorios que los originan.

Muchos estados latinoamericanos estimulan formalmente políticas multiculturales e igualitarias, no obstante, en la práctica se establecen y se opera con valores universales básicos para el entendimiento.

Los estudios sobre el tema son tan vastos como difusos y, por lo general, se ha argumentado más desde la perspectiva ideológica-política que desde una visión estrictamente metodológica, priman estudios de cambio cultural, aculturación y sincretismo, donde el mayor pragmatismo se manifiesta en los estudios de educación multicultural, salud intercultural y etnobotánica entre otros.

Más allá de las sofisticadas propuestas hermenéuticas o semiológicas, entendidas como explicaciones causales o interpretativas, la práctica intercultural, ha sido entendida como una especie de teoría de conjunto donde cada cultura se representa, a modo de un círculo que se intercepta con otro. Desde ahí se generan áreas comunes y áreas propias, esta heurística analógica sólo funciona con sujetos estables y “objetivos” (Batalla loc. cit.).

En estos escenarios interculturales, un hecho particularmente relevante es el multilingüismo, en las zonas de contacto cultural, puede ser entendido como la posibilidad y capacidad de manejar dos culturas de forma simultánea, sin que una desplace necesariamente a la otra. En esta relación de dos o más culturas diferentes, es frecuente que los individuos recurran instrumentalmente a uno u otro significado dependiendo de las circunstancias. De hecho, muchos de los indígenas aymaras y quechuas emigrados a las grandes ciudades, suponen no sólo una cierta competencia lingüística; sino también conocimientos de políticas migratorias, matemáticas, contabilidad, legislaciones aduaneras, códigos de interacción mercantil o laboral, etc. Es decir, un aprendizaje selectivo y pragmático de una cultura distinta a la suya (Golte 1987).<sup>9</sup>

Los mecanismos que operan dentro de este espacio intercultural, tienen una clara intensión colonizadora, es decir, transferir al otro la mayor cantidad de distinciones, por lo tanto, el “diálogo cultural”<sup>10</sup>, es el resultado de la dinámicas de lucha, resistencia e introyección de distinciones de ambas partes. Tratar de separar analíticamente las culturas dominantes de las dominadas socava, para este análisis, la posibilidad de

---

<sup>9</sup> Esta situación ocurre en todas las grandes ciudades latinoamericanas y en particular en Lima. “Si bien la ciudad de los reyes nació a consecuencia de asentamientos de migrantes europeos invasores, la invasión que se produjo a partir de la década del 30 en adelante, fue conceptualizada por los criollos nativos limeños como un enfrentamiento étnico, social cultural y económico. El enemigo invasor, desprovisto de todo, tomaba la ciudad, se apropiaba de sus parques, plazas y jardines, implantando la pobreza, afeando la bella Lima señorial y sus palacios. La ciudad jardín se transformó en el reino de los vendedores ambulantes” (Golte 1987: 11).

comprender el grado en que todos los participantes, en un encuentro de larga data, se han interiorizado recíprocamente.<sup>11</sup>

### 2.3.2. Relaciones Inter-Étnicas

Para los gobiernos latinoamericanos adquiere una importancia inusitada, la *etnia como sinónimo de cultura*. De esta manera, para las planificaciones e intervención social pública y privada, lo étnico hace referencia a identidades colectivas delimitadas y transparentes. La intervención pública gubernamental y no gubernamental, guiará con certeza sus políticas a áreas y focos específicos de desarrollo indígena. De esta manera, se estabiliza un sujeto étnico para la política con propósitos, objetivos, resultados y metas a alcanzar.

Si la etnicidad es una “relación” estará determinada; por el contexto en el cual se desarrolla, los grados de asimetrías de los vínculos, la auto denominación, la nominación externa del grupo, todo esto determina una posición respecto de sus vecinos, finalmente el establecimiento de fronteras culturales.

Barth, sostendrá como núcleo de sus argumentos que la identificación de la etnicidad depende de los aspectos organizacionales de cada unidad cultural en cuyo seno se encuentran no solo señales de identificación sino también estructuras de interacción que permite la persistencia de las diferencias culturales. En este sentido, se puede destacar la existencia de códigos o reglas específicas, así como valores, que regulan los contactos sociales interétnicos a manera de prescripciones predeterminadas (Barth óp. cit.).

Por otro lado, Cardoso de Oliveira, se refiere a la identidad étnica en tanto identidad grupal, es una representación de sí, una idea o idealización de sí mismo, un tipo particular de identidad social, la cual es, a su vez, una ideología y una forma de representación colectiva. Se debe insistir que toda identidad étnica se construye en el contacto con el otro, de tal manera que el hecho implica el reconocimiento de un sistema particular de valores altamente dinámicos que denominará cultura de contacto (Oliveira 1992).

En cambio lejos del rescate cultural folclórico, los movimientos sociales étnicos insisten en la diferencia como un capital no sólo simbólico sino que también económico y político. De esta manera, un fenómeno eminentemente cultural se transforma en

---

<sup>11</sup> Son el choque discursivo colonial y postcolonial, que interactúa entre la vigilancia cultural y los secretos clandestinos, que presuponían y reforzaban un cosmos bifurcado que historizaba la propia situación colonial, con la oposición de indios y no indios, de salvajes y civilizados, mallkus y santos (Abercrombie 2006).

ideológico. Por otro lado, se constata el hecho relacional y no esencial de la etnia, por cuanto es una construcción programada según los contextos y los interlocutores.

En cambio para las políticas públicas multiculturales, el interés principalmente se pone en la cultura y no en las relaciones sociales. Como resultado de este enfoque, las acciones se centran en la difusión del valor de la cultura discriminada, como si la desigualdad fuera un producto del desconocimiento mutuo y no del modelo social imperante.

### 2.3.3. Multiculturalismo

El origen del multiculturalismo<sup>12</sup> pueden identificarse en la resolución de la “cuestión de la diferencia” esta se abrió camino en el pensamiento occidental a raíz de cambios de gran envergadura como; la constatación de una cultura tradicional, la emergencia de movimientos sociales que promovían estilos de vida alternativos, las reivindicaciones etnonacionales, la intensificación de los fenómenos migratorios y la globalización de las comunicaciones. Estos cambios pusieron en crisis la homogeneidad, universalidad de las estructuras y representaciones de la sociedad. En consecuencia, se produjo un tránsito de la unicidad a la diferencia que provocó el surgimiento de un conjunto de problemáticas política.

La idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales dentro del marco de legalidad multinacional. Esta expresión del pluralismo cultural promueve la no discriminación por razones de

---

<sup>12</sup> Al parecer, quien primero introdujo el concepto de multiculturalidad, fue el gobierno canadiense para referirse a su nueva política de finales de los años '60 (Azurmendi 2002). En efecto, frente a la pretensión separatista de la provincia de Québec, el gobierno acuñó por primera vez el término “multicultural” para denotar las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la de los aborígenes (indios, inuits y mestizos de once grupos lingüísticos y unos 35 pueblos diferentes). De este modo se reformulaba la cuestión del Estado-nación y rectificaba las prácticas forzadas de anglo-homogeneización, tratando al conjunto de los ciudadanos por bloques o etnias separadas en razón de su origen u horizonte lingüístico. Al mismo tiempo, también se alteró la clásica política canadiense homogeneizadora de la inmigración, pasando a tratar a los inmigrantes como si fuesen otras etnias más, fomentando institucionalmente ciertas diferenciaciones en razón de cada grupo de inmigrantes. A partir de aquí, nos dice Azurmendi, el multiculturalismo aparece de inmediato en las aulas universitarias, como asunto relativo a unas minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían. Muy pronto estas supuestas minorías fueron ampliadas al colectivo de *gays* y lesbianas, mujeres y hasta discapacitados.

raza ni diferencia cultural dentro de los límites liberales, dados por las legislaciones nacionales e internacionales.

La multiculturalidad o “hecho social de la diferencia”, da cuenta de la cantidad de expresiones culturales y étnicas tanto regionales como locales. Esta no es meramente descriptiva, plantea la cuestión de la identidad; no como una suma de particulares, sino en tanto la construcción estratégica de un orden social y político que define y redefine las relaciones sociales con su entorno cultural.

El multiculturalismo es una producción liberal desde cualquier punto de vista y además es parte de un dilema, que es, el hacer valer un marco de reglamentaciones dado por la ideología neoliberal frente a las otras culturas con otros marcos legales.

El término multiculturalismo designa a diferentes formas de pluralismo cultural, que puede estar tanto basado en la colonización de un Estado sobre pueblos originarios; como en la migración de grupos culturalmente distintos al ámbito que los recibe (Kymlicka 1996).

El pluralismo y el multiculturalismo han sido argumentados tanto a favor como en contra de las minorías, desde el marco político e ideológico que se use. Activando la vieja discusión sobre perspectivas de igualdad ciudadana y la consiguiente universalidad de los valores liberales, o la singularidad jurídica de cada cultura (Bhikhu Parekh 2000; Kymlicka óp. cit.).

El foco de atención se ha puesto en los problemas planteados por la incorporación de las minorías, en nuestro caso indígenas, a las dinámicas nacionales. La pregunta que suele formularse es hasta qué punto los indígenas tienen derecho y cuáles son los marcos legales para el desarrollo de sus propias tradiciones culturales. En esta perspectiva suele distinguirse entre multiculturalismo como concepto descriptivo, normativo y político-programático.

En cuanto concepto descriptivo denota una situación de hecho que caracteriza a las sociedades contemporáneas: la presencia en un mismo espacio de soberanía de diferentes identidades culturales. Esta situación no es una novedad ni obedece a un único molde, todas las naciones en mayor o menor medida son sociedades multiculturales. En esta perspectiva la multiculturalidad no es un ideal a alcanzar; sino una realidad a gestionar.

En cuanto concepto normativo, el multiculturalismo constituye una ideología o una filosofía que afirma, con diferentes argumentos y desde diferentes perspectivas

teóricas, que es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales. Actualmente, este tema es objeto de grandes debates políticos y académicos. Aquí cabe distinguir entre una versión radical y una versión moderada del multiculturalismo.

La versión radical o político-programática, defendida por algunos sectores de la izquierda social-demócrata que se reclama del posmodernismo, y apoyada por académicos como Charles Taylor (2001), tiende a legitimar las diferencias por sí mismas y en sí mismas desde una posición relativista. En consecuencia, otorga a toda comunidad cultural que vive en el seno de una sociedad democrática, un derecho ilimitado a conservar y practicar sus creencias y costumbres. Lo que se considera independiente de su conformidad o no conformidad con los valores y principios morales y jurídicos que rigen la sociedad de acogida. El argumento se basa en la inexistencia de criterios y fundamentos universales que permitan juzgar política o moralmente las culturas diferentes y sus prácticas (Zizek y Jameson 2001).

En su versión moderada, el multiculturalismo acepta y preconiza la convivencia de culturas diferentes, pero dentro de un marco integrador común. Es decir, bajo el imperio de los principios y valores fundamentales en los que se sustenta la sociedad dominante. En otras palabras, se argumenta que el multiculturalismo no puede ser indiscriminado, porque entonces desembocaría en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias. Lo que a su vez conduciría a la segregación y al ghetto. De aquí la necesidad de principios éticos universales que hagan compatible las diferencias y garanticen la cohesión social. Sólo así se lograría que la multiculturalidad se oriente hacia la interculturalidad, o sea, que las diferencias no se transformen en irreductibles e inconmensurables, sino que, por el contrario, se debiliten las distinciones jerárquicas y se produzcan nuevos mestizajes (Demorgon 1996).

En cuanto concepto político-programático, el multiculturalismo es un modelo de política pública y una propuesta de organización social. Desde esta óptica se presenta como la expresión de un proyecto político basado en la valoración positiva de la diversidad cultural. En cuanto tal, implica el respeto a las identidades culturales; no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario. Se le concibe a modo de camino más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y eventualmente el mestizaje. Se lo define del siguiente modo:

*“Es el reconocimiento y la promoción del pluralismo cultural como característica de muchas sociedades. En oposición a la tendencia en sociedades modernas de unificación y universalización cultural, el multiculturalismo celebra y procura proteger la diversidad cultural, por*

*ejemplo, los idiomas minoritarios. Al mismo tiempo se preocupa por la relación desigual que a menudo existe entre las culturas minoritarias y la cultura mayoritaria” (Jary y Jary 1991: 319).*

Las ideas precedentes pueden ser válidas en términos generales. Pero las dificultades comienzan cuando se desciende al terreno de las prácticas. Por ejemplo, tratándose de políticas indígenas, ¿cómo juzgar la legitimidad o ilegitimidad de prácticas *ajenas* a la cultura de la sociedad mayoritaria? ¿Qué criterios aplicar para ello? Casos extremos de este dilema son el límite moral y legal de las prácticas culturales del canibalismo, incesto e infanticidio.

Will Kymlicka ha elaborado en su obra *Ciudadanía multicultural* (1996) una conceptualización que puede ayudar a dar respuesta a este tipo de interrogantes. El autor parte de la necesidad de otorgar derechos especiales a las minorías, pero desde una perspectiva *liberal*. Esto es, desde un planteamiento que parte del imperio de los derechos individuales y del valor fundamental de la libertad del sujeto. De este modo diseña un sistema en el que los derechos colectivos que él denomina “*derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo*” (Kymlicka 1996: 25) y los derechos individuales se complementan sin resultar contradictorios. En síntesis, su proyecto intenta compatibilizar los valores liberales clásicos de libertad e igualdad con los derechos especiales en función de la pertenencia a un grupo que una sociedad auténticamente multicultural demanda. Dicho de otra forma: los derechos civiles, políticos y sociales, aunque básicos en cualquier sociedad que se llame a sí misma democrática, son insuficientes para asegurar el respeto a las minorías.

Llegados a este punto, vale la pena resaltar las implicaciones críticas del multiculturalismo. En la medida en que comporta la exigencia de respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, se contrapone, por una parte, a las políticas asimilacionistas de los Estados o culturas dominantes. Por otro lado, implica una crítica a la uniformidad que tiende a imponer la cultura mayoritaria de cada sociedad. También se contrapone indirectamente al eurocentrismo de occidente y a la globalización a partir de valores y realidades mercantiles. En resumen, en el corazón de esta doctrina está la defensa de los derechos de las minorías culturales, y en esto radica su mayor título de nobleza. Pero no se puede pasar por alto que el multiculturalismo también puede funcionar como una ideología que encubre las desigualdades sociales (étnicas, de clase, etc.) dentro del ámbito nacional bajo la etiqueta de “diferencias culturales” (Bauman 2004: 107).

El designio multiculturalista es el manejo de la diversidad en las sociedades liberales, acorde con las nuevas necesidades de la globalidad transnacional. Esto determina que

es una diferencia admisible a partir de los principios liberales, y por tanto señala cuales son los límites de la tolerancia fijados por el propio neoliberalismo. Kymlicka, uno de los autores que ha defendido el reconocimiento de otras culturas por concebirlas válidas y legítimas, es considerado un liberalismo abierto a la pluralidad, pero encuentra barreras que le impone su propio enfoque a cada paso.

Dicha dificultad podemos ilustrarlo brevemente, a partir de la distinción entre protecciones externas y restricciones internas que está en la base de su concepción de la autonomía. El punto que resalta Kymlicka es que el autogobierno —que se puede reconocer como derecho autonómico a los grupos con identidades propias—, es exclusivamente para que se resguarden de las amenazas y restricciones que puedan resultar de las decisiones arbitrarias de una mayoría perteneciente a otra cultura y que dispone de los instrumentos del poder. Es lo que llama protecciones externas. Con ello se podría garantizar desde el punto de vista multicultural una equidad correcta entre los grupos. Pero las decisiones que el grupo culturalmente subordinado pueda adoptar de cara a su propio sistema cultural y que buscan dar sustento a su vida colectiva, en tanto comunidad o pueblo, es decir, las restricciones internas, no deben permitirse desde un punto de vista liberal.

Kymlicka, no parece advertir una primera cuestión que tendría consecuencias para su propia propuesta. Admitiendo la importancia que le otorga a las protecciones externas para alcanzar la equidad, no da cuenta de que las restricciones internas que los grupos quieren mantener, al menos en buena parte, tienen el propósito de proteger a su comunidad de las amenazas exteriores y como tales, funcionan en todo, de acuerdo con las protecciones externas que le parecen adecuadas al autor. La distinción entre protecciones y restricciones es claramente la que hace posible la afirmación preeminente de los derechos individuales. Kymlicka rechaza toda referencia a derechos colectivos, prefiriendo hablar de derechos con referencia a grupos.

Sólo los derechos individuales merecen equipararse con los derechos básicos o humanos que el liberalismo ya ha definido. Estos derechos, a su vez, se sostienen en la facultad de elección, de decidir con autonomía según lo entiende el propio liberalismo. Cualquier situación que se aparte de este marco, por tanto, deberá considerarse un ataque a la libertad que, desde luego, no debe tolerarse. De ahí que el autor opine que los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas. No obstante, deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales.

Pero el autor no puede ocultar que las llamadas restricciones internas, no son más que las decisiones que podrían adoptar los miembros del grupo a partir de sus propias normas identitarias. Las que podrían ser distintas o contrarias a los patrones liberales.

Este es el punto contradictorio y al fin impositivo del asunto, donde no se garantiza la facultad de agencia de los individuos; que, como hemos visto, no tiene que estar suprimida en el ámbito colectivo. Aunque pudiera mostrarse, hasta para el más exigente, que lo acordado es la expresión de la voluntad y el deseo más ardiente de los miembros del grupo, que ejercen así su facultad de elección, si ese acuerdo se aparta de lo liberalmente correcto, el autor lo considerará inaceptable. Lo que se busca garantizar es, entonces, el conjunto de principios y prácticas liberales. Exclusivamente hay un camino: vivir como liberal o convertirse en un liberal.

Kymlicka registra la opinión de los que objetan que algunas minorías no son liberales y, por lo tanto, los liberales deberían tratar de integrar a sus miembros en lugar de aceptar las demandas de respeto a sus culturas. Ante esto, el autor argumenta que, incluso en ese caso, nuestro objetivo no debería ser la asimilación de la cultura minoritaria; sino más bien liberalizarla de modo que pueda convertirse en el tipo de sociedad de ciudadanos libres e iguales que el liberalismo se propone lograr. Las minorías podrán mantener, desde luego bajo ciertas condiciones estrechamente vigiladas por el Estado “neutral”, algunos vistosos rasgos culturales como las costumbres o la lengua entre otras. Y todas esas diferencias serán aceptables, pudiendo mantenerse incluso como sociedades diferenciadas, siempre que asuman los principios liberales básicos, se entienda en lo político, lo social y lo económico, y no planteen ningún tipo de desafío a esa filosofía y ese modo de vida. Es decir, a condición de que puedan ser liberalizadas o “civilizadas”.

Finalmente, estamos en presencia de un proceso diferencial, administrativo e inclusivo. Las diferencias entre cultura son contextualizadas histórica y sociológicamente para ser administradas como diferencia o excepciones; para luego incorporarlas a los circuitos de convivencia multicultural.

#### **2.3.4. Multietnicidad**

La sociología interaccionista en Latinoamérica estudia las delimitaciones étnicas en barrios de inmigrantes, estos enfoques pasan a la antropología a través de Barth (1968). Este autor es leído por el brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, quién buscaba alternativas teóricas al culturalismo reinante. Cardoso conoce en 1979 el conjunto de estudios publicado en *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (1969), coordinado por Fredrik Barth. Para el brasileño esta obra

reflejaba una línea de investigación caracterizada por la gran afinidad hacia su proyecto “Estudio de las áreas de fricción interétnica en Brasil”, iniciado años antes (1962) y patrocinado por el Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales. Su punto de partida era la crítica a cualquier culturalismo, particularmente las teorías de aculturación, en la medida en que soslayaba el fenómeno mismo de las relaciones interétnicas. Barth, específicamente en su introducción a la obra, da un tratamiento privilegiado al nivel de las relaciones sociales como la *base* sobre la cual se había de inquirir al respecto de un grupo étnico y su identidad.

Esa perspectiva desarrolla la idea de que lo importante de la etnicidad estaba en la interacción social cotidiana. Es decir, la etnicidad funciona a modo de un recurso, por lo general, mientras se daba la total absorción a la modernidad. Así, las identidades étnicas surgían de una resignificación de la identidad tradicional en los entornos contemporáneos; como un recurso para regular la relación interétnica en estos nuevos espacios dados por las redes de migración y comunicación.

Inicialmente la migración de indígenas a las ciudades en formación, vaticinaba que lazos regionales y paisanajes acabarían desapareciendo. Esto mostraba la forma en que la identidad étnica finalmente era un recurso que se abandonaba cuando ya no era útil. Esta idea utilitarista de la identidad étnica, es el fruto de la creación de grupos de interés o de presión unida por un origen común. Estos pretenden explicar el surgimiento, *re-etnificación* o *des-etnización* en función de la existencia o no de unos recursos o beneficios por los cuales organizarse.

*“La naturaleza excluyente de las identidades nacionales es muy distinta a las identidades étnicas. Puesto que el carácter analógico que refiere a los distintos niveles de similitud y diferencia o de inclusión o exclusión que puedan ser identificables en las interacciones, aunque dicha flexibilidad no suponga necesariamente que la identidad puede fundirse en la otra”* (Eriksen 1993: 157).

La etnia, a menos que la confundamos con *grupo*, es un “clasificador” que opera en el interior del sistema inter-étnico a nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta. Tales grupos son étnicos en la medida en que se definen o se identifican valiéndose de símbolos culturales, “raciales” o religiosos. El carácter étnico de un grupo social tiende a ser fuertemente determinante, como ocurre en las áreas de fricción interétnica (Oliveira 1964: 43).

La definición del campo semántico de la etnia, aun cuando bastante exploratoria, nos remite el establecimiento de un puente entre la “antropología de las relaciones interétnicas” y la “sociología de las relaciones raciales”, nacionales o religiosas, que de algún modo, construyen sus identidades contrastantemente con ayuda de símbolos étnicos (Oliveira 1992: 44).

La influencia de Cardoso de Oliveira llega a México, a través de Miguel Bartolomé (Bartolomé 1976, 1979, 1997) y A. Barabas (1999). Este último propone la validez instrumental del concepto de conciencia étnica, entendiéndola una manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida. Así:

“el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuos y colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez 2000: 28).

El recorrido histórico conceptual, ya desarrollado, nos permitirá en los siguientes capítulos, analizar la condición colonial del indio en Atacama y, posteriormente, examinar el contexto sociopolítico de la formación del indígena atacameño. La diferencia entre indio e indígena es sustancial, puesto que, el primero será una entidad supraétnica y no logrará aglutinar características propias de estos grupos sociales; en cambio el concepto de indígena permitirá visibilizar un sujeto social y étnico en Atacama.

Por otro lado, el concepto interaccionista de la alteridad desarrollado en este capítulo, nos permitirá examinar el fenómeno atacameño a la luz de las relaciones interétnicas en una estructura social específica, cuyo propósito es resolver las diferencias culturales.

### 3. APUNTES METODOLÓGICOS

El presente capítulo contiene la metodología de investigación, los conceptos teóricos y definiciones operativas para realizar las operaciones que permitan el reconocimiento étnico y los procesos de etnización en Atacama. Se especifican además, las técnicas e instrumentos empleados en la recolección de la información, y se menciona el contexto, etapas y los procedimientos utilizados en la investigación doctoral.

En particular, se hace referencia a las experiencias de campo y a los aspectos de interés que de ellas surgieron y que sirvieron de base para la investigación, tanto etnohistórica como etnográfica en la zona del Salar de Atacama en el norte andino de Chile.

#### 3.1 . Antecedentes

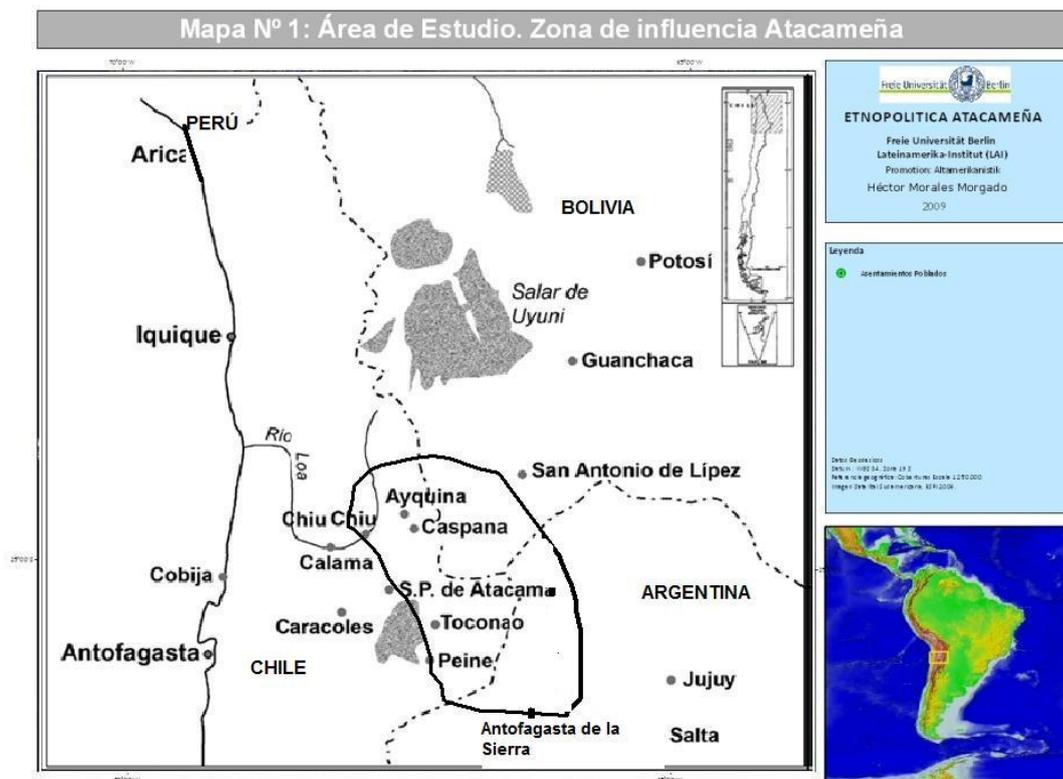
El desarrollo de este trabajo se apoyó en la experiencia de campo de quince años en la zona del salar de Atacama. Ella ha girado en torno a investigaciones e intervención directa sobre los denominados “atacameños”, en materias diversas como tecnología en pastores de altura, religiosidad, desarrollo y reconversión productiva, ciudadanía, control territorial, educación ambiental y patrimonial. Todo ello permitió la delimitación del presente problema de investigación, la definición de categorías de análisis y la aplicación de instrumentos metodológicos pertinentes.

La primera experiencia, realizada entre los años 1994-1997, se asocia a un proyecto de innovación científica sobre “Cultura Hídrica” en las etnias atacameña, aymara y quechua del norte de Chile, financiado por FONDECYT, ente gubernamental de apoyo a la investigación científica. Dentro de este marco, el que suscribe desarrolló la tesis para optar al título de antropólogo en la Universidad de Chile. Esta memoria se tituló: *“Pastores trashumantes al fin del mundo: Un enfoque cultural de la tecnología: en una comunidad andina de pastores atacameños”*, la que fue guiada por la doctora y profesora de la Universidad de Chile Milka Castro Lucic. La experiencia laboral en Atacama continuó luego, a través de Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA-ONG). Con este centro de investigación se implementó un programa de apropiación territorial basado en el turismo comunitario, financiado por agencias internacionales, entre los años 1998-2003; los temas de intervención directa fueron; ciudadanía, patrimonio y gestión territorial. Finalmente, entre los años 2004 -2007, bajo el alero de programas de gobierno, se trabajó en intervención socio-cultural en innovación productiva y asistencia técnica organizacional para la gestión sustentable del patrimonio atacameño.

La investigación se guió por un conjunto de observaciones a modo de afirmaciones e hipótesis, que establecieron el rumbo de la investigación y posterior interpretación de los datos recogidos.

### 3.1.1. Ubicación del Área de Estudio

Después de un largo proceso de integración, en la actualidad los atacameños son habitantes de un extenso territorio ubicado, en pleno desierto de Atacama, al interior de la segunda región de Antofagasta en Chile. Ella limita al Este con la Provincia de Jujuy en Argentina y el Departamento de Potosí en Bolivia, al Oeste con el océano Pacífico, al Norte con la primera región de Tarapacá con fuerte presencia de población aymara y al Sur con la tercera región de Copiapó donde existe formalmente comunidades Collas.



En el Mapa N°1, se aprecia Chile en el área surandina, sus países limítrofes y en el círculo se ubica el área de estudio.

Administrativamente la región está dividida en tres provincias: Antofagasta, Tocopilla y El Loa y sus nueve comunas. La provincia de Antofagasta está conformada por las comunas de Antofagasta, Mejillones, Sierra Gorda y Taltal; la provincia de Tocopilla por las de Tocopilla y María Elena y la Provincia El Loa por Ollagüe, Calama y provincia de San Pedro de Atacama, siendo esta última un Área de Desarrollo Indígena.

### 3.1.2. Características de la Población Atacameña

El XVII Censo Nacional de Población y VI de Vivienda realizado el año 2002 señala que la población atacameña en Chile es 21.015 personas. Cabe mencionar que una cantidad considerable de población atacameña reside en la ciudad de Calama.



Esta investigación sólo consignará las poblaciones rurales denominadas atacameñas, ya que, en ellas se aprecian de mejor manera, los procesos de intercambio social, religioso y económico en una zona de frontera geopolítica y étnica. El área de estudio comprende las siguientes comunidades:

Mapa N°2 Comunas y ADI "Atacama La Grande". (Fuente: <http://www.conadi.cl>)

El área de estudio comprende las siguientes localidades y comunidades:

- a. Cuenca del Salar de Atacama: Esta subárea coincide con la Comuna de San Pedro de Atacama, compuesta por los ayllus de Quítor, Conde Duque, Solcor, Yaye, Tchecar, Séquitor, Solor, Cúcuter, Poconche, Béter, Coyo y Tulor.
- b. Puna Atacameña: pertenece administrativamente a la Comuna de San Pedro de Atacama, con formada por las localidades o comunidades atacameñas de Río Grande, Machuca, Toconao, Talabre, Cámar, Socaire y Peine.
- c. Cuencas del Alto Loa: depende administrativamente del municipio de Calama conformada por poblados atacameños de Chiu-Chiu, Lasana, Cupo, Ayquina, Toconce, Caspana, Turi, Conchi Viejo.

### 3.2. Operaciones Conceptuales

La intención en estas páginas es mostrar las hipótesis preliminares, a modo de observaciones que guiaron la investigación. El ordenamiento de la información giró en torno a conceptos como interculturalidad, etnicidad, campo étnico, etnificación, etnogénesis y etnopolítica. Ello nos permitió visibilizar un proceso diferencial, administrativo e inclusivo de la alteridad en Atacama.

#### **Observación 1**

*“Las zonas de contacto intercultural se caracterizan por una traductibilidad mínima resultado de la negociación entre diferentes grupos en Atacama”*

Atacama será entendida como una zona de contacto intercultural,<sup>13</sup> donde acaecen las relaciones entre individuos o instituciones que admiten diferencias fundamentales. La coexistencia de culturas diferentes requiere de espacios formales e informales para la ocurrencia de las relaciones sociales, éstas suponen, entre muchas otras cosas, la confrontación no sólo de ideas, sino además de cogniciones.

Tanto la interculturalidad como la multiculturalidad plantean la cuestión de los límites de aceptabilidad de las partes que definen y redefinen las relaciones étnicas. En nuestro caso se examina la construcción estratégica de un orden étnico atacameño, ubicado en una zona de frontera entre Chile, Bolivia y Argentina (ver Mapa N°5).

#### **Observación 2**

*“La etnicidad es una relación social que ocurre en un contexto particular, circunstancial y contingente, sin embargo la cultura es el conjunto de repertorios primordiales vagamente definidos”.*

La etnicidad como cultura está enraizada en el sentido común, la idea culturalista de “área cultural” ha primado como enfoque para entender el fenómeno étnico-cultural; la perspectiva primordialista da sustento a la idea de sentimientos primordiales vagamente definidos (Geertz loc.cit.) por los fuertes lazo de solidaridad.

La etnicidad es una relación que se construye socialmente en espacios de frontera cultural, en escenarios de dominación mediados por reglas y normativas; así, se entenderá a la etnia atacameña, como una particular organización social de las

---

<sup>13</sup> La cultura, en su sentido amplio o restringido, es contenido y transmisión de tales contenidos, sean ellos símbolos, función y/o estructura.

diferencias culturales. Esto quiere decir que, tanto hacia adentro como hacia fuera del grupo, las relaciones sociales se organizan a partir de diferencias culturales. Aquí la importancia central la tiene la adscripción y la auto-adscripción como procesos simultáneos. La etnicidad atacameña se construye en la interacción con otros grupos sociales, mediante procesos de inclusión-exclusión. Estas dinámicas establecen fronteras entre dichos grupos, definiendo quiénes pertenecen o no a los mismos.

### **Observación 3**

*“Las fricciones<sup>14</sup> son conflictos que tienen un carácter más contingente, no obstante, las fisuras generativas serían aquellas divisiones sociales perdurables e históricas”.*

Recogemos la definición de Cardoso de Oliveira (1962), donde se presenta la *fricción interétnica*, como una forma de describir la situación de contacto, entre grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos a otros, a través de los conflictos (manifiestos) o las tensiones (latentes) existentes entre ellos. Estos conceptos nos permiten abrir el campo a la intensa lucha de los grupos étnicos en contacto, donde se construye un *locus de control* mutuo, así ambas partes mantendrán unas creencias y cambiarán otras.<sup>15</sup>

Por otro lado, la idea de “fisuras generativas” de Valenzuela (1999), diferencia las rupturas sociales e históricas de amplio alcance de aquellas fricciones más circunstanciales. Se empleó aquí esta noción como un punto de apoyo para describir las relaciones étnicas en Atacama, a través de procesos históricos locales como la *chilenización*. Las fisuras generativas serían aquellas divisiones sociales perdurables, que tienen un papel importante en la estructuración de los espacios sociales locales y que la tienen, en la medida que dan origen a agentes sociales y a una acción social concomitante con ellas. Lo interesante de las *fisuras* es que producen alineamientos de sujetos, definiciones de propósitos, especificaciones de identidad e identificación.

---

<sup>15</sup> Del latín *locus*. El locus de control se refiere al control que perciben los individuos sobre ellos mismos, sus actos y las consecuencias (Pelechano 1999).

#### **Observación 4**

*“La etnificación es un proceso diferencial, administrativo e inclusivo”*

Entenderemos la etnificación como la acción de dotar de sentido racional a la diferencia difusa, es decir, transformar una diferencia incognoscible en una plausible. Es el acto de historizar, sociologizar y antropologizar la diferencia. Esta etnificación sugiere la idea de que hay agentes que etnifican cualidades, que dan una fisonomía específica a los cuerpos sociales étnicos; como conciencia, identificación, percepción y prácticas sociales con sentido étnico.

Así los administradores de la diferencia en Atacama, serán arqueólogos, etnohistoriadores, sociólogos, antropólogos y también los líderes indígenas. Todos ellos dotarán de sentido racional y/o normalizarán cualidades culturales *incomprensibles* o simplemente *irracionales*, obviamente desde la cultura dominante.

La arqueología organiza los restos materiales en una propuesta discursiva, que ajusta continuidades y rupturas culturales a períodos cronológicos. Esta es una rica fuente de etnicidad que; inscribe y normaliza estilos artísticos, orientaciones políticas y religiosas y clasifica un conjunto de restos materiales que dan un sentido transhistórico a las comunidades étnicas. La etnohistoria, organiza el material escritural sobre la diferencia cultural o étnica, expone episodios de contacto a través de distintas épocas, en nuestro caso colonial y postcolonial. Por su parte la sociología, normaliza, para la comprensión intercultural de la diferencia a través de la homologación equivalente. Así encontramos redes, acciones, relaciones e instituciones sociales dentro de un marco de traductibilidad. La antropología juega un papel crucial en la construcción de una alteridad y una *otredad* como reflejo y contorno de los límites de sí mismo, genera así un “Otro” traducible y por ende *administrable*.

El abierto proceso de diferenciación requiere de un evento administrativo que necesariamente lleva a la inclusión de grupos. De ese modo las diferencias entre culturas son traducidas y puesta en codificaciones *científicas* para ser administradas.

Luego, serán incorporadas a los circuitos de convivencia multicultural, así la normalización de la diferencia en Atacama se remite a los marcos legales y jurídicos del Estado de Chile, cualquier manifestación que no pueda ingresar a un canon racionalmente aceptable será reprimida como una desviación antisocial.

### **Observación 5**

*“Lo que define el campo étnico es el modo en que éste contribuye a la construcción y definición de un sujeto para la política étnica y un sujeto étnico para la política”.*

La génesis del campo étnico, es la aparición de un espacio social para resolver los asuntos de la diversidad cultural. Es una estructura que organiza las luchas, conflictos, resistencias y asimilaciones. Lo que justifica la construcción de este campo, es la necesidad de evitar conflictos tanto económicos como bélicos, debido a los costos que ello implica. Así, el reconocimiento y la participación dependerán de las condiciones históricas, sociales, económicas y políticas involucradas.

De acuerdo con los presupuestos teóricos del campo propuesto, éste es un sistema de relaciones sociales, definido por la posesión y producción de una forma específica de capital. Cada campo, en nuestro caso el étnico, es —en mayor o menor medida— autónomo; la posición dominante o dominada de los participantes en el interior del campo depende en algún grado de las reglas específicas del mismo. El conjunto estructurado del campo, incluye sus influencias recíprocas y las relaciones de dominación entre ellos, define la estructura social (Bourdieu loc. cit. 1970).<sup>16</sup>

En esta investigación, el “campo étnico” es muy útil para identificar y describir cómo, dónde y cuándo se resuelven los asuntos de la diferencia. En Atacama se construyen escenarios socio-políticos, en base a la definición operativa e instrumental sobre sujetos sociales, visibles y corporativos, de otra manera sólo primaría el caos y la inteligibilidad. El campo es espacio de juego históricamente construido, con sus instituciones específicas y particulares normas de funcionamiento. El campo étnico de operación atacameño está dado por: a) la pugna y competencia de capitales simbólicos, económicos y sociales en Atacama; b) una jerarquización entre quienes imponen un capital y aquellos que aspiran tenerlo; y c) una dinámica específica donde las reglas se moverán según se muevan las posiciones de los actores (íbid.).

---

<sup>16</sup> Para entender mejor la idea de “campo” de Bourdieu, (1990, 1991,1999), es necesario revisar el concepto de *habitus* como un conjunto de disposiciones adquiridas, un sistema que funciona a modo de categorías o principios clasificatorios, organizadores de la acción y principio unificador.

### **Observación 6**

*“¿La etnogénesis es la emergencia de un sujeto para la política étnica?”*

Este trabajo consigna a la etnogénesis atacameña como el surgimiento de una nueva entidad sociocultural, cuya identidad es el resultado de procesos de ajuste a los parámetros de integración nacional, debido a ello la continuidad temporal del grupo se hace difusa. Por esta razón se indagan los momentos que permiten reconstruir la génesis atacameña y cómo adquiere su condición étnica en el imaginario nacional.

Luego, se examina la emergencia del “sujeto político atacameño” que se hace visible cuando, “otro” cultural, lo reconoce y, en ese acto, es marcado por la legitimización formal y legal.<sup>17</sup> ¿Será la construcción y definición de un sujeto para la política un reflejo de los estereotipos estables? y ¿qué le permiten a las operatorias étnicas construir rastros de existencia política? La pregunta pertinente es ¿cómo diferenciar la constitución de un sujeto social de uno étnico?

### **Observación 7**

*“La etnopolítica, si bien es la lucha por el reconocimiento intercultural de la diferencia de los movimientos sociales indígenas, también es la ideología de cohesión de la diferencia”.*

El multiculturalismo es una intención política de la aceptación de la diferencia. En Latinoamérica y en Chile en particular, en las últimas dos décadas se ha materializado en la incorporación de las etnias a un nuevo escenario político producido por su reconocimiento jurídico. Reconocer la diversidad étnica ha sido un logro continental. Pero no pasó mucho tiempo para que la conquista democrática se enfrentara con la etnopolítica de la propia diversidad. Una cosa es la diversidad como sistema plural de formas culturales, otra muy diferente es el complicado escenario de las interacciones y limitaciones con que se realiza o no, la diversidad en la política.

La etnopolítica para el Estado *“es una ideología de cohesión, culturalmente determinada, que se presenta como respuesta a los desafíos que impone la diversidad étnica y cultural —a sí misma, a las sociedades, a las etnias, a las naciones y a los Estados—, para alcanzar los derechos históricos de las libertades culturales, necesarias para la reproducción social y cultural”* (Zambrano 2004: 125).

---

<sup>17</sup> Comunidad Indígena, Asociaciones Indígenas, Consejo de Pueblos Atacameños, Costumbres y Tradiciones, también grupos juveniles, parroquiales, etc.

De esta manera se consiguen los niveles de inclusión indispensables para su participación política y para desplegar el reconocimiento de la legitimidad de su contribución en la delineación de los trazos de convivencia multicultural.

Las dinámicas de los movimientos sociales que son estructurantes de realidades sociales, culturales y políticas, no son meros actos de protesta. Percibidas así poseen capacidad para conformar identidades (Laclau 1990; Mouffe 2000), o identidades proyecto (Castells 1999). La conflictividad social latinoamericana se establece más allá del límite de una pugna entre Estado y pueblos indígenas, existen actores privados que también compiten por los recursos sociales y naturales. Las reivindicaciones sociales de la diferencia en Latinoamérica se asocian a derechos lingüísticos, autonomía regional, representación política, curricular educativa, reivindicaciones territoriales, política de inmigración, naturalización ciudadana, símbolos nacionales, himnos nacionales y festividades oficiales entre las más importantes.

### 3.2.1. Marcadores Culturales

Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias y marcadores culturales, no se puede suponer una simple relación de equivalencia entre las unidades étnicas. Los rasgos que son tomados en cuenta por un determinado grupo étnico como marcadores centrales de diferenciación, no se corresponden con la suma de las diferencias objetivas, sino particularmente con aquellos que los actores seleccionan como significativas. Algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como emblemas de diferencia, otros son pasados por alto y desdeñados (Barth loc. cit.).

Mostraremos marcadores culturales claramente consensuados, a modo de indicadores que nos permitan situar la etnicidad atacameña. Muy relevante será para esta investigación la aparición de nuevos marcadores o combinaciones específicas.

*La Lengua* es un poderoso indicador de identidad étnica y nacional. Cuando una lengua dominante desplaza a otras lenguas subalternas, entonces la cultura de los grupos subordinados cambia. Es por esta razón que las políticas lingüísticas son importantes en los procesos de cambio cultural, así la lucha por los derechos lingüísticos es a menudo un factor importante en los conflictos étnico.

*Las Creencias* religiosas o cosmovisión, siempre son una característica relevante de la identidad de un pueblo. En las sociedades en que la religión interviene en las diferentes esferas de la vida pública, puede ser un factor hegemónico y por lo tanto determinante para establecer diferencias.

*El Territorio* es la base de las estructuras económicas y políticas, mismas que constituyen las unidades fundamentales en la vida de los grupos humanos. Se considera que el territorio es el elemento determinante para la existencia de una nación.

*La Organización Social* es el término técnico de las ciencias sociales para refiere a la compleja red de instituciones y relaciones socio-parentales que proporcionan consistencia a un grupo étnico, más allá de la identidad personal de sus miembros individuales. En la medida en que estos participan en la organización social, aumenta su dependencia ante los valores colectivos. Para esta investigación se consideran las fronteras y límites sociales del grupo, como elemento fundamental en la definición de la etnicidad. Para Atacama se evalúa si la organización social<sup>18</sup> establece los límites de

---

<sup>18</sup> Se ha caracterizado al "Ayllu" como la organización básica andina, éste es una agregado genético consanguíneo que, en su tradición, pertenece a otra unidad mayor genético-política, ésta es una unidad social integrada por familias unidas por lazos consanguíneos actuales como por antepasados comunes (Saavedra 1903; Urquidi 1970).

un grupo y cuál es el marco dentro del que se distinguen los “nosotros” y “ellos”, “propios” y “extraños”.

*La Raza*, es la categoría bio-política de la diferencia. Lo que hace a la raza un indicador particularmente importante de la identidad, es que comúnmente no sólo se refiere a los atributos biológicos de los individuos (color de piel, rasgos faciales, complexión corporal, etc.), sino también a las “supuestas” cualidades sociales, culturales y psicológicas que se asocian a ella.

### **3.2.2. Problema, Hipótesis de Trabajo y Objetivos**

#### ***El problema***

El problema de esta investigación doctoral gira en torno a los procesos de reconocimiento social y jurídico de las poblaciones del desierto de Atacama, que han tendido a la homogenización en desmedro de la propia diversidad interna de este grupo indígena.

#### ***Hipótesis de trabajo***

La hipótesis de trabajo, postula la existencia de un sistema interétnico que, a través de la etnopolítica atacameña; hace posible las relaciones entre los grupos coexistentes en Atacama. Al mismo tiempo, esta misma etnopolítica atacameña se despliega como una ideología de la coerción y asimilación de la diferencia por parte de la sociedad chilena.

#### ***Objetivo General:***

Así, el objetivo de este trabajo fue caracterizar la construcción de la etnicidad y algunos procesos etnopolíticos en Atacama.

#### ***Objetivos Específicos:***

1. Identificar las perspectivas sobre la etnicidad en las ciencias sociales.
2. Describir la construcción de sujetos de la diversidad en América Latina.
3. Identificar y describir procesos que visibilizan un sujeto étnico en Atacama.
4. Caracterizar el movimiento étnico atacameño.
5. Describir y analizar procesos etnopolíticos en Atacama.

### **3.3. Metodología de Trabajo**

El estudio se inició con una revisión y análisis bibliográfico en Chile, Alemania y España, donde se examinó la información disponible sobre la construcción de alteridad y etnicidad en Latinoamérica y en particular en Los Andes, examinando procesos de etnificación de grupos sociales.

La lectura se orientó especialmente a aquellos estudios donde nuestro tema de interés recibe un tratamiento específico. Esto sirvió de base para sustentar la metodología y la pertinencia del problema, hipótesis y objetivos. Particular atención recibieron los estudios de etnopolítica y modelamiento de sujetos sociales en contextos de modernización.

Finalmente, la etnografía permitió generar una línea base, sobre la relevancia política del reconocimiento y las relaciones de poder al interior de los grupos sociales en Atacama. Luego se analizaron y explicaron los procesos de construcción de diferencia cultural.

#### **3.3.1. Técnicas e Instrumentos**

Las observaciones arriba mencionadas, constituyeron el punto de referencia para seleccionar aspectos relevantes en los procesos etnopolíticos en Atacama. La información elegida emana de observación participante, entrevistas estructurada, semi-estructurada y grupales.

Observación participante y diálogos informales con líderes comunitarios y comuneros. Estos básicamente se dieron en las propias localidades y en medio de las actividades cotidianas de pastoreo y agricultura. Los diálogos informales, permitieron establecer diferentes grados de confianza con los entrevistados y recoger información no sistemática. Estas conversaciones fueron sostenidas en situaciones de acompañamiento y en situaciones paralelas a las entrevistas, durante fiestas religiosas, limpieza de canales de regadío, carnavales y floreamiento de llamos. Una vez concluida la etnografía se sistematizó la información en niveles y subniveles.

Entrevistas estructuradas con autoridades indígenas municipales, líderes indígenas atacameños de distintos poblados, se llevaron a cabo con ayuda de cuestionarios a modo de una lista de temas. Este instrumento se utilizó para hacer reconstrucciones de episodios de reconocimiento de la diferencia cultural, para así inspeccionar eventos y situaciones particulares de contacto intercultural. Los entrevistados narraron libremente sus historias con reiteraciones, saltos temporales e interpretaciones, éstas

fueron sistematizadas al final de cada campaña etnográfica. Las intervenciones se limitaron a profundizar o aclarar episodios de especial interés para este trabajo. De esta forma, además de recoger la información de experiencia asociada al tema de investigación, la narración libre sobre temas particulares, permitió registrar la lógica discursiva, las emociones, inflexiones y denotaciones del entrevistado.

Entrevistas semiestructuradas se utilizaron para la reconstrucción de contrastes culturales y verificación de hechos particulares; se entrevistó a líderes sociales y políticos. Basándose en situaciones hipotéticas, se formularon preguntas concretas que permitieran identificar relaciones grupales internas y externas. Se definió como eje de la narración la secuencia de “adscripción y auto-adscripción a su grupo, para poder comprender y sistematizar más adelante los procesos de etnización de los grupos en Atacama.

Entrevista grupales a líderes diversos: sociales, comunitarios, políticos y autoridades indígenas municipales. Se buscó consensos y disensos respecto de los procesos de etnización ocurridos en los últimos 20 años en Atacama. Estas entrevistas se realizaron con varios dirigentes atacameños, representantes de distintos momentos del desarrollo del movimiento étnico, se apuntó a contrastar información y verificar consensos.

### **3.3.2. Trabajo de Campo**

La observación participante y obtención de información se realizó usando diversas técnicas cualitativas y cuantitativas. Se diseñaron los instrumentos de recopilación de información; preguntas abiertas y cerradas en pautas de entrevistas semi-estructuradas y en profundidad. También se participó en reuniones individuales y grupales con líderes indígenas de distintas localidades y comunidades de Atacama. Asimismo se describe y analiza las relaciones de los grupos atacameños con el gobierno de Chile, las transnacionales empresas mineras y finalmente con las ONG's.

Otros registros se recopilaron, cuando la ocasión lo permitió, a través de grabaciones y fotografías.

El ordenamiento general de las acciones definidas para dar cumplimiento a los objetivos del presente plan de trabajo, está en una secuencia lógica y jerárquica de fases, etapas y actividades. Las fases, representan la unidad más amplia, sobre la cual se estructura un conjunto acotado de acciones en tres etapas. Asimismo, cada fase con un número de etapa se desarrolló para cumplir con los objetivos esperados y los correspondientes resultados.

### **Nomina de entrevistados**

1. Sandra Berna. Alcaldesa de San Pedro de Atacama, 2009 (San Pedro de Atacama).
2. Mirta Solís. Dirigenta social, 2009 (San Pedro de Atacama).
3. Félix Ramos. Dirigente social, 2009 (San Pedro de Atacama).
4. Margarita Chocobar. Concejal de la Municipalidad de San Pedro de Atacama (Toconao).
5. Carmela Armella. Pobladora de Talabre, 2008 (Puna).
6. Rubén Reyes. Consejero nacional atacameño, 2009 (San Pedro de Atacama).
7. Sótero Armella. Dirigente comunitario, 2009(Puna).
8. Profesora atacameña, 2008 (San Pedro de Atacama).
9. Eva Siárez. Escritora e historiadora atacameña, 2008 (San Pedro de Atacama).
10. Ramón Torres. Dirigente Peine, 2009(Puna).
11. Sara Plaza. Dirigente comunitaria de Peine, 2009(Puna).
12. Gabriel González. Dirigente social Costumbre y Tradiciones, 2009 (El Loa).
13. Luis Ramos. Pte. Consejo de Pueblos Atacameños. Conferencia Biblioteca Nacional, 16 mayo 2008.

*Fase 1: Levantamiento de información secundaria y bibliográfica*

*Etapa 1:* Recopilación de información secundaria y bibliográfica sobre la etnicidad y construcción de alteridad sobre lo indio, indígena y etnicidad en Latinoamérica y los Andes.

*Etapa 2:* Recopilación de información secundaria y bibliográfica sobre la etnicidad y construcción de sujetos sociales en Atacama.

*Fase 2: Levantamiento de información primaria y etnográfica*

*Etapa 3:* Elaboración y validación de instrumentos de recolección de información.

*Etapa 4:* Entrevistas y relatos de vida (10) a líderes sociales, comunitarios y políticos, hombres y mujeres. Entrevista a funcionarios municipales gubernamentales y no gubernamentales.

*Etapa 5:* Observación Participante (12 meses) con líderes comunitarios.

*Etapa 6:* Sistematización las implicancias políticas de relaciones grupales en Atacama.

*Etapa 7:* Sistematización de la información recolectada sobre etnicidad en Atacama.

*Fase 3: Análisis de la información*

*Etapa 8:* Modelo explicativo de la *etnopolítica* en contextos de modernización.



Esas son quizás las primeras imágenes de contacto entregadas por españoles. Se identifican características físicas del valle de Atacama: llano ancho y largo donde corre un río. Descripciones que serán luego claves para la campaña de conquista;

*“Las casa en que abitan los indios son de adobe y dobladas con sus entresuelos hechos de gruesa bigas de algarrobas, qu’ es madera rrecia. Son todas/ estas casas lo alto d’ ella de tierra de barro, a cavsa que no llueve. Encima d’ esto terrodos, a manera de hornos en que tienen sus comidas (qu’ es mays e papas y frijoles y quinua, algarroba y chañer, que tengo dicho, del qual tambien hacen vn gustoso breuaje para beuer e miel)”* (íbid: 20).

Este fragmento nos muestra algunas características que hoy llamaríamos sociales. Las casas de adobe y gruesas vigas de algarrobo, diferentes a otras Provincias habitadas por indios, además equipadas con hornos con comida (maíz, papas, frijoles y un brebaje de miel). Cuesta imaginarse que, en sólo un par de décadas, la traducibilidad cultural sea tal. Sin duda que la experiencia multilingüe de los comerciantes incaicos sirvió como puente comunicacional. Sin embargo, es posible decir que en esta zona de contacto, se genera de inmediato un campo de traductibilidad y negociación que permite acuerdos mínimos. Por un lado, para el desarrollo de la campaña de conquista y por el otro, para asegurar la sobrevivencia de los originarios.

Tanto la cantidad de población como el espacio ocupado por los originarios, se puede desprender de las siguientes fuentes etnohistóricas. Los “atacamas” aparecen en la historiografía en 1535, será Oviedo quien sugiere que esta población alcanza a 700 hombres de guerra, de ello, se puede desprender que la población total podría haber alcanzado cerca de 3.500 personas. Más tarde en el año 1540 es Bibar quien reconoce a cerca de “1000 indios y más en armas”, en la fortaleza defensiva del Pukara de Quito en San Pedro de Atacama, pudiéndose aproximar una población de 5.000 mil personas. En 1581 Pedro Sande reconoce a 2.000 indios tributarios, lo que significa que la población estimada pudiese ser cercana a las 10.000 personas. Cerca de una siglo después la Revisitación de Atacama (1785) reconoce a 3.655 personas, sin incluir a tributarios localizados en Salta y Catamarca; quienes serían cerca de 274 personas más (Hidalgo 2004).

“A partir de 1559, el Distrito de Atacama formó parte de la Real Audiencia de Charcas, integrante del Perú. Dos siglos más tarde, cuando se creó el Virreinato de la Plata, 1776, pasó a incorporarse a la Provincia de Potosí” (Espinoza 1958: 13).

Los censos y visitas de 1785, 1792 y 1804 permiten hacerse una idea de la extensión espacial de esta unidad administrativa de la población de Atacama, esta abarca la actual ocupación de la cuenca del río Loa en su parte superior<sup>19</sup>, el salar de Atacama<sup>20</sup>, el oasis de Calama y el puerto de Cobija en Chile y se incluye Salta y Tucumán en Argentina. Quizás lo más relevante de Atacama son ciertos rasgos culturales comunes: la lengua, nexos familiares y movilidad circulatoria que garantizaba límites y fronteras no sólo económicas o ambientales sino culturales (Hidalgo óp. cit.).

## 4.2. El Indígena en la Atacama Republicana

### 4.2.1. Bolivia y el Pacto Neocolonial

La relación entre el Estado boliviano y la población indígena en general en el siglo XIX, es de una estructura social neocolonial donde se reproduce una compartimentación de la sociedad. No hay una comunidad nacional extensiva como la que se va a formar durante el siglo XX (Albo 2000). Se trata de un mundo segmentado. Los dos compartimentos principales son el indio o indígena, por una parte, con quienes se tiene desde el Estado un cierto tipo de trato, se les reconoce un cierto tipo de derecho y por otra parte, la minoría que ejerce el poder es una oligarquía sustentada en el control de la tierra y del trabajo indígena.

Como se aprecia en este fragmento de Acta de Independencia de Bolivia, 6 agosto 1825.

*“Venid, en fin, y si cuando contempláis a nuestros hermanos los indígenas hijos de del grande Manco Capac, no se cubren vuestros ojos de torrentes de lágrimas, viendo en ellos hombres los más desgraciados, esclavos tan humillados, seres sacrificados a tantas clases de tormentos, ultrajes y penurias...”* (Acta de Independencia de Bolivia 1825:1).

La situación postcolonial de Bolivia no es muy distinta al conjunto de países de la región, que embarcados en la ola independentista no contaban con los recursos económicos para sostener un Estado independiente. Sólo serán los países con una fuerte vocación exportadora, entre ellos Chile, los que dispondrán de recursos financieros para implementar un liberal.

---

<sup>19</sup> En el repartimiento de San Francisco de Chiu Chiu: 1. Aylo de Chiu Chiu; 2. Pueblo de Caspana; 3. Pueblo de Aquina o Ayquina; 4. pueblo de Calama; 5. Puerto de Cobija o Cobija; 6. Asiento de Cochi.

<sup>20</sup> Según la revisitación del Partido de Atacama, Intendencia de Potosí del año 1787, se pueden identificar en el repartimiento de San Pedro de Atacama: 1. Aylo de Conde Duque; 2. Aylo de Sequitor; 3. Aylo de Collo o Coyo; 4. Aylo de Beter o Veter; 5. Aylo de Solo; 6. Aylo de Solcor; 7. Pueblo de Toconao; 8. Pueblo de Soucor o Soncor; 9. Pueblo de Socayre o Socaire; 10. Pueblo de Peyne; anexo de Susquiz o Susqui (Hidalgo loc. cit.).

Para poderse sostener y financiar, no le quedó otra cosa al gobierno boliviano que restablecer el tributo a los indígenas. Se decretó nuevamente, apenas dos o tres años, después de que Simón Bolívar lo aboliera. Estas medidas permiten financiar el nuevo gobierno y las nuevas burocracias criollas. Será avanzado el siglo XIX y, en cualquier caso, durante todo el periodo en que la región de Atacama fue boliviana, que todavía el 50% o más de las finanzas del Estado se originaban en el tributo indígena.

El Estado boliviano instaura formas neocoloniales de relación con la población indígena. Según esto, la población indígena recibe un trato análogo, pero no idéntico al que recibían estos indígenas en el periodo colonial tardío. La relación entre el Estado boliviano y la población indígena atacameña va a ser una relación de dominación que está marcada por un pacto de dominación. Esta dominación que debe entenderse como un compromiso político de subordinación reflejado en la exigencia tributaria, el llamado "Tributo Indígenal", vale decir, las garantías que el Estado boliviano daba para que los indígenas tuvieran el acceso a la tierra y, de manera más general, tuvieran acceso a los recursos productivos que le permitieran vivir y asistir sus deberes fiscales, sus deberes con el *ayllu* o comunidad, costear las exacciones que venían desde la iglesia y de ciertos servicios que demandaba el Gobernador de la Provincia de Atacama.

#### 4.2.2. Chile y el Pacto Ciudadano

El caso de la legislación chilena es ejemplar y extensible a todo el continente. Entre los primeros pasos legislativos de la Junta de Gobierno con acuerdo del Senado, desde 1813 hasta 1823, está la dictación en 1813 de un Reglamento-Ley concebido como una legislación protectora de indios. Este reconocimiento es fundamental para entender los conceptos que animan a los independentistas y que se refieren puntualmente a los indios de la zona central de Chile (Lipschutz 1952). Respecto de la condición de los indios en Chile, el Reglamento de 1813 es elocuente,

*"...deseando el Gobierno hacer efectivo los ardientes conatos con que proclama fraternidad, igualdad y prosperidad de los indios, y teniendo una constante experiencia de la extrema miseria, inercia incivilidad, falta de moral y educación en que viven abandonados en los campos con el supuesto nombre de pueblos, y que a pesar de la providencias, que hasta ahora se han tomado y se aumenta la degradación y vicios, a que también quedaría condenada su prosperidad, que debe ser el ordenamiento de la patria"* (Reglamento-Ley 1813: 1).<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Dictado por la Junta de Gobierno que dispone la creación de villas para Indios. En <http://biblioteca.serindigena.org>.

Posteriormente un Bando Supremo del 4 de marzo de 1819, exime del tributo a los indígenas y les otorga la ciudadanía. Siendo probablemente esta la primera vez que se utiliza la palabra indígena en reemplazo de la palabra indio, cuestión que grafica el nuevo espíritu de la nación independiente. Así el Director Supremo del Estado de Chile, de acuerdo con el Senado, suprime el empleo de protector general de naturales, diciendo:

*“El Gobierno Español, siguiendo las máximas de su inhumana política, conservó a los antiguos habitantes de la América bajo la denominación degradante de Naturales. Era esta una raza abyecta que pagando un tributo anual, estaba privada de toda representación política, y de todo recurso para salir de su condición servil. Las Leyes de Indias colorían (sic) estos abusos, disponiendo que viviesen siempre en clase de menores bajo la tutela de un funcionario titulado Protector General de Naturales. En una palabra, nacían esclavos, vivían sin participar de los beneficios de la sociedad, y morían cubiertos de oprobio y miseria. El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación concurriendo por si mismos a celebrar toda clase de contratos, a la defensa de sus causas, a contraer matrimonio, a comerciar, a elegir las artes que tengan inclinación, y a ejercer la carrera de las letras y las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud. Quedan libres desde esta fecha de la contribución de tributos por consecuencia de su igualdad con todo ciudadano, aún en lo que no se exprese en este decreto, deben tener parte en las pensiones de todos los individuos de la sociedad para el sostén y defensa de la madre Patria” (Bando Supremo 1819: 1).<sup>22</sup>*

El estatus legal que tenían los indios en la colonia española, se perderá en las nuevas repúblicas en pos de la integración ciudadana de los indios a las nuevas naciones. Así el indio-ciudadano será más tarde tipificado como indígena.

---

<sup>22</sup>En: [http://biblioteca.serindigena.org/libros\\_digitales/derechos\\_indigenas/leyes/2.htm](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/derechos_indigenas/leyes/2.htm).

### 4.2.3. Nominaciones y Clasificaciones

#### 4.2.3.1. Naturalistas, Misioneros y Militares en Atacama

Existen un conjunto de registros escritos de naturalistas, misioneros, militares y arqueólogos que dan cuenta de la singularidad de la población en Atacama y es justamente el idioma la diferencia, ampliamente relatado en distintos períodos: D'Orbigny (1839), Philippi (1853), Moore (1878), San Román (1896), Emilio Vaisse (1894), Senechal (1904), Schuller (1907) y Uhle (1912).

Cabe mencionar que si bien existen otros tipos de marcadores culturales, estos, en general, responden a un matriz regional. De este modo, la arquitectura, la alimentación, los cultivos, la religión mantienen rasgos regionales con cierta singularidad local, latamente descrita por los arqueólogos.

Nos concentraremos en la nominación del pueblo atacameño, cómo y cuándo fueron nombrados por sus vecinos. Si bien existen un conjunto de imprecisiones respecto de asociaciones y nombres, es el siglo XIX cuando aparecen conceptos y concepciones que hasta hoy determinarán las lecturas de este Pueblo de Atacama.

*Fue D'Orbigny (1839),*

*“quien terminó con el panquichismo andino, considerando a los lipes ó atacameños como eslabón entre los quechuas y los araucanos”(Schuller 1908: 8).*

En su obra *“L'homme américain sous ses rapports physiologiques et moraux”* evidencia en el registro, la diferencia lingüística entre quechuas, atacamas y mapuches, se termina con la creencia del quechua como una lengua generalizada a todos los pueblos de esta región andina. Esto se reafirma con posteriores descripciones escritas al respecto.

Cerca de 20 años después, el naturalista Rodolfo Philippi, viaja a petición del gobierno de Chile a la antigua región de Atacama que se extendía desde el río Copiapó hasta el Puerto de Cobija, en su *“Viage al Desierto de Atacama”* de 1860 indica que la lengua de Atacama era totalmente distinta a sus vecinos.

Un dato histórico relevante es que D'Orbigny en 1839 denomina a los pobladores de Atacama como *“Los atacamas”*. Posteriormente lo hace Philippi en 1860 probablemente por primera vez se usa el término *“atacameños”*. Al mismo tiempo el nominativo indio ya no es legal y adquiere la connotación de descalificación, sinónimo de atraso y rudeza.

El naturalista Philippi (1860: 56), confirma que la lengua de los Atacameños es un “*idioma particular*”, enteramente distinto del quechua y del aymará como del “*chileno*” mapuche concordando así con el viajero francés Alcide D’Orbigny. Por eso se atreve a reunir un pequeño vocabulario de este idioma y coteja sus términos con el quechua, el aymará y el “*chileno*”. Señala que este idioma es hablado en esa época por una “población de tres a cuatro mil almas” (íd.). También señala que son poquísimos los blancos residentes en sus pueblos, lo que obviamente facilita la conservación de la lengua propia. Indica, precisando los lugares de Atacama, Toconao, Soncor, Socaire, Peine, Antofagasta de la Sierra y unos pequeños lugarcitos del cantón Chiu Chiu (íd.). Al parecer, según Philippi, es por entonces mucho más hablado todavía en el área de San Pedro y los contornos del salar de Atacama, y raramente ya en el área de El Loa Superior. Creemos que esto se debería a dos factores: 1) el mayor poblamiento de la zona de Atacama desde tiempos antiguos; y 2) el mayor tráfico regional por Chiu Chiu hacia la zona costera de Cobija, que lo expone a visitantes y migraciones fundamentalmente quechua.

Afirma Philippi que la distribución geográfica de esta lengua fue mayor:

*“se hablaba también en Chiu Chiu y Calama, pero actualmente lo ha subrogado el español en estos pueblos y solo personas muy anzianas entienden todavía la lengua de sus padres”* (íbid.).

Aquí se tiene la comprobación notoria de que en Chiu Chiu ocurre, los ancianos aún lo hablan en 1853-54 (época del viaje de Philippi), lo mismo que en Peine, con motivo del viaje de Grete Mostny en 1949, un siglo después. Allí Mostny escucha hablar la lengua cunza a unos pocos ancianos.<sup>23</sup>

Según Philippi, en esta época en toda la zona de Atacama imperó la lengua quechua de los dominadores Incas. Turi, en el sector Norte y Catarpe junto al Pukará de Quitor, fueron baluartes del Inca y centros de control de la población atacameña, por lo tanto, la lengua quechua fue conocida en Atacama.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Resulta de sumo interés la precisión de Philippi de que esta lengua es hablada “*en Antofagasta en la costa a 300 kilómetros de San Pedro de Atacama*” (Philippi 1860: 56).

<sup>24</sup> Probablemente sus caciques la aprendieron conforme a la costumbre inca de enseñarla a los pueblos conquistados. Por eso, tal vez, el quechua se introdujo en la población cunza parlante, dejando en él muchísimos vocablos atacameñizados o híbridos; lo ha demostrado recientemente Lehnert (1981 y 1991), probablemente en base a Emilio Vaïsse estudioso sacerdote políglota y cura de San Pedro de Atacama, quien ya lo indica en su Glosario de la Lengua Atacameña (Vaïsse, Echeverría y Hoyos 1895), quien muestra que pese a la presencia quechua, que debió ser fuerte en la zona, no impidió la conservación de la lengua de atacama o cunza hasta casi mediados del siglo XX (Mostny 1951).

Una década después, el viajero alemán Juan Diego de Tschudi (1869)<sup>25</sup>, después de recorrer toda la zona de Atacama propone que la afiliación lingüística de los indígenas del desierto era una fracción refugiada en las escarpadas serranías del pueblo Calchaqui provincia de Salta, Catamarca y La Rioja (Schuller 1908: 8). Otro aporte importante es el de Moore, expuesto en el Congreso Americanista de Luxemburgo en 1877, donde se reafirma la particularidad del idioma y la cultura en Atacama.

Un pequeño artículo publicado por la Revista de la Dirección de Obras Públicas, sección de Geografía, donde el ingeniero y geógrafo Francisco San Román, llama *cunza* a este idioma, que traducido al castellano significaría “nuestro”. Este funcionario público del Gobierno de Chile, tipifica como “ingeniosa” la teoría de Tschudi, respecto de la pertenencia de los atacamas a la cultura *Calchaquies*, parafraseando a Luis Darapsky “*no cabe duda que el cunza pertenece a la misma rama de que ha nacido el aimara, puquina, canchi o quichua*” (San Román 1890: 4).

Agrega que las poblaciones ubicadas arriba de Atacama en las serranías, les llamaban *Lickan* (hombres de arriba), estos eran los pobladores de San Pedro, Toconao, Peine, Socaire entre otros. De la misma manera, los habitantes de Socaire, según San Román, llamaban a quienes vivían en los pueblos de abajo “*Vaquit*”. (íbid.:14).

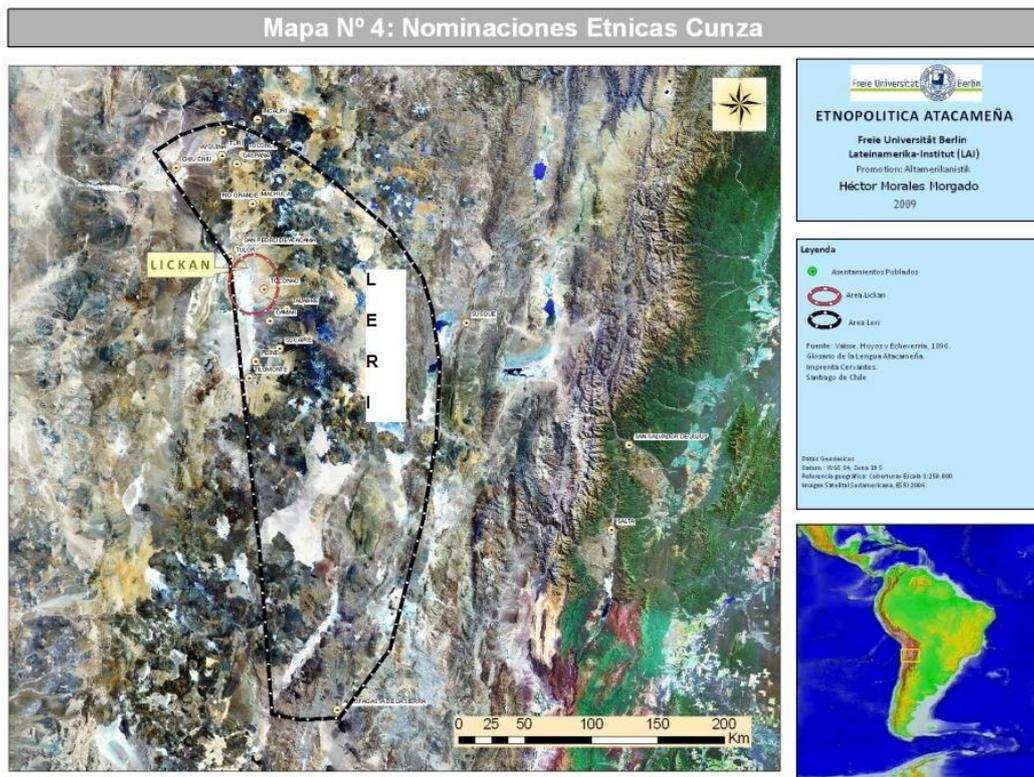
Vaïsse en su obra Glosario de la lengua atacameña menciona que:

*“lickan: -El pueblo por excelencia. -Ese término designa exclusivamente a S. Pedro de Atacama. Para designar a otros lugares habitados, los atacameños empleaban Leri.- De ahí podría deducirse que Lickan era el nombre de Atac. antes de la conquista.- Usase para designar toda la rejion atacameña, en el sentido de país, nación; pero se emplea entónces la forma siguiente: Lickana: rejion atacameña... Lickantacki: atacameño”* (Emilio Vaïsse 1896: 23).

Por lo tanto, *Lickan* significa pueblo por excelencia y este término designó exclusivamente a San Pedro de Atacama. Para designar otros lugares habitados, los atacameños empleaban “*Leri*”. De ahí podría afirmarse que “*Lickan*” era el nombre de Atacama antes de la conquista y se usaba para designar toda la región atacameña en el sentido de país, nación. Así “*lickana*” se refiere al lugar o región atacameña (ver Mapa N°4).

---

<sup>25</sup> Tschudi, Juan Diego (1869), *Reissen Durch Südamerika*, Volumen 5. Leipzig.



La palabra Atacama, desde un análisis etimológico comparado, según el diccionario Quechua Alemán-Español de J.I. von Tschudi, “p’atacama”, significa “reunión de jefes”.<sup>26</sup>

Otra posibilidad, es la nominación propia de la lengua atacameña, el *cunza*, donde existe la palabra “*tecar*”, que significa frío, tener frío, “*tecama*”: tengo frío, donde se asocia la nominación a un factor climático, por tanto, es posible que “*tecama*” hubiese derivado en “atacameño” posteriormente (Schuller 1908: 8).

De lo expuesto no existe consenso respecto del origen y afiliación de la lengua de los atacamas o atacameños. Sin embargo las descripciones por un lado apuntan a dar coherencia a una unidad administrativa homogénea y diferenciada de sus vecinos (Philippi 1860; Moore 1877; San Román 1890). Por otro apunta a inscribir la tradición atacameña dentro de una unidad mayor con cabecera en la Nación Diaguita (Schuller 1908; Vaïsse 1895; Tschudi 1869), abarcando gran parte de las unidades territoriales colonias existentes y que incluían a Chile, Argentina y parte de Bolivia.

<sup>26</sup> Puede que se haya dado el nombre al desierto, por los conquistadores incásicos antes de la llegada a Chile o por los numerosos indios quechuas que acompañaron a Almagro, quien designó a San Pedro de Atacama como punto de reunión para las gentes, al regresar al Perú (Barros Arana 1930).

Estos naturalistas del siglo XIX, varios de ellos alemanes, son contratado por el Estado de Chile, para delimitar una unidad administrativa funcional a los intereses de Chile en esta zona. Cabe mencionar que Philippi recorre estos lugares cuando aún pertenecen a Bolivia, 25 años antes de la Guerra del Pacífico. Con posterioridad a la guerra, era clave dar unidad a esta región y las hipótesis de Tschudi (1869) y de Schuller (1908), no son para nada funcionales a la integración de este territorio a Chile, pero sí lo será la hipótesis de San Román (1890).

El Corregimiento de Atacama comprendía una zona allende los Andes, esta unidad territorial administrativa presentaba rasgos culturales comunes, todo hablaban la lengua *cunza*. El sacerdote Vaïsse (1895) asegura que así ocurre en pueblos como *Susques*, *Catua*, Antofagasta de la Sierra y otros más que él suele visitar pastoralmente desde el Curato de San Pedro. Esta franja, hoy parte del territorio de Argentina, pertenecía a Atacama desde donde se ejercía control administrativo y religioso. Después del Tratado de 1899, pasó a engrosar la Provincia de Jujuy en la República Argentina.<sup>27</sup>

#### 4.2.3.2. Arqueólogos en Atacama

Sin duda Uhle (1903)<sup>28</sup> fue el primer investigador en otorgar un significado étnico y cultural a la palabra “atacameño” para referirse al registro arqueológico de un área y época prehispánica determinada. Años después Oyarzún (1935) y Latcham (1938) retoman estas concepciones étnicas, estudian los materiales arqueológicos y excavan sitios de la “cultura atacameña”, además de preocuparse por su expansión territorial.

Los planteamientos de esos investigadores continuaron influenciando a otros estudiosos en una época en que el prisma que regía la antropología del norte de Chile rara vez dejaba ver otra cosa que no fuera “atacameños” (Castro 1998: 9). Es en este contexto que Mostny (1954), publica su trabajo “*Peine, un pueblo atacameño*”, localidad puneña al sur del Salar de Atacama.

En 1954, Le Paige llega a vivir a San Pedro de Atacama, iniciando así una larga trayectoria de investigaciones arqueológicas. Inicia el desarrollo de estudios de secuencias, bajo el planteamiento de una continuidad cultural de larga data para los atacameños.

---

<sup>27</sup> Vaïsse (1895) menciona en el libro glosario de la lengua atacameña la dependencia del idioma *cunza* con la nación Calchaquies.

<sup>28</sup> Uhle, M. (1903). *Los indios Atacameños*. Biblioteca Iberoamericana 1912. Referencia N-0035 W 107. Berlín-Alemania.

En el primer Congreso de Arqueología Chilena en San Pedro 1963, Le Paige defiende la tesis de continuidad cultural de los atacameños desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad (Ayala 2006). Contrariamente a lo planteado por él, este congreso acuerda abandonar las categorías étnicas en la designación de las culturas prehispánicas y sustituir la denominación “cultura atacameña” por “complejo cultural San Pedro” (Orellana 1963; Aldunate y Castro 1981). De acuerdo a Castro (1998: 10), aunque algunos autores continuaron hablando de “*atacameños o atacamas con distinciones de fragmentos cerámicos colla-pacajes*” entre otros, a la larga se impusieron los acuerdos de 1963 y su terminología de sitio-tipo. Entre aquellos que siguieron otorgándole una adscripción étnica al registro arqueológico es necesario citar a Mostny (1969), Le Paige (1965).

En ese contexto se discutieron nuevas ideas, se evaluaron los antiguos problemas y métodos de investigación y se comenzó a cuestionar la unidad cultural atacameña con la influencia de los estudios regionales en arqueología. De este modo, se enfatizó las particularidades locales, se definieron una serie de periodificaciones y se identificaron complejos y fases culturales en vez de étnicas (ibid.).

La discusión fue enriquecida sustancialmente con las investigaciones de El Loa superior, las cuales influenciadas por el planteamiento de Murra (1972) de la verticalidad ecológica, postulan el arribo de una colonia altiplánica al poblado de Toconce en períodos tardíos de ocupación (Aldunate y Castro 1981; Berenguer 1984; Nuñez 1975). Esto conllevó a la identificación de grupos locales en Atacama como de población foránea del proveniente del altiplano, definiéndose las tradiciones de Desierto y Altiplánicas respectivamente, convirtiéndose en los marcos referenciales más importantes de la arqueología en esta zona (Schiappacasse 1989; Castro 1998).

Se pone especial atención en la discusión referida a la adscripción étnica del registro arqueológico, ya que el concepto de “atacameño” difundido ampliamente por los arqueólogos para la prehistoria, en los últimos veinte años, ha sido adoptado por las organizaciones indígenas para dar nombre a esta etnia. No se aborda el planteamiento de la continuidad histórica de los atacameños, ya que como se verá más adelante este argumento es utilizado por los dirigentes indígenas para otorgar una profundidad cronológica a su etnia.

#### 4.2.3.3. La Sociedad Atacameña de fines del Siglo XIX

Como consecuencia de la Guerra del Pacífico (1879-1884) el Estado chileno anexó a su territorio una enorme extensión de tierras y recursos; actualmente correspondientes a las regiones del Norte Grande. Los principales intereses económicos que desataron el conflicto bélico se congregaban específicamente en los campos de salitre del desierto intermedio y en los puertos del Pacífico. Sin embargo, y aunque no estuviera entre sus objetivos iniciales, aparentemente, el dominio chileno terminaría incorporando también los territorios interiores de las hasta entonces administraciones peruana y boliviana. En el caso de Bolivia, el Departamento Litoral con capital Puerto de Cobija, incluía en el desierto y tierras altas del interior. Su anexión conllevaría la incorporación definitiva de su población, a la jurisdicción chilena.

Desde mediados de siglo XIX en adelante, existió en San Pedro de Atacama una estratificación socioeconómica que diferenciaba a los grandes propietarios y comerciantes de los indígenas. Estos últimos, sin embargo, presentaban importantes diferencias según su disponibilidad de medios productivos o capital, así encontraremos indios propietario, trabajadores independientes o asalariados, para el geógrafo Alejandro Bertrand (1885):

*“Lajente algo acomodada es casi toda comerciante o traficante en ganado que se importa de la República Argentina. Los indios propietarios tienen la mayor parte de sus terrenos con alfalfa, otra con maíz i la menor con trigo o cebada; cosechan también la fruta del algarrobo (...) i la del chañar (...). Los indios menos acaudalados tienen su pequeña recua de burros i se ocupan en acarrear a Caracoles leña de pingo-pingo, de romerillo, etc. En fin, los que nada tienen se ocupan de segadores, jornaleros, etc.”* (Sanhueza y Gundermann 2007: 127).

Este tipo de diferenciación económica es perceptible también durante el período boliviano. La población indígena conformaba un estrato de tributarios con una bien diferenciada condición política, social y económica respecto del grupo dominante en la estructura social. No obstante, ello no impidió que por vía de su inserción en redes mercantiles, un sector indígena alcanzara un poder económico, incluso mayor que el que pudieron detentar algunos ciudadanos bolivianos. Al describir la actividad productiva y comercial de los pobladores de San Pedro de Atacama poco antes de la Guerra del Pacífico, Vidal Gormaz (1879) destacaba entre las principales fortunas del pueblo al menos dos casos correspondientes a indígenas que eran importantes propietarios de ganado, tierras y capital en dinero. Es muy probable que este tipo de movilidad

económica haya permitido a algunos tributarios el acceso a la condición social de “vecinos”, atendiendo a la común relación entre posesión de bienes y estatus social.

#### 4.2.3.3.1. Transformaciones Productivas

La arriería constituyó desde los inicios del período republicano, uno de los principales rubros económicos desarrollados por los indígenas de Atacama. Esta actividad permitió acceder al circulante necesario para cubrir el pago anual de las tasas y la inserción de, al menos, una parte de las economías comunitarias locales en el nuevo orden neocolonial. Articulando estrategias mercantiles con estrategias tradicionales de movilidad, la arriería permitía integrar la producción agrícola, ganadera y minera local, así como la intermitente actividad portuaria con los principales mercados altiplánicos. La población tributaria de Atacama era frecuentemente descrita como “arriera”, especialmente los habitantes de la región del río Loa, ruta obligada entre el puerto de Cobija y el Alto Perú (íbid.).

Durante este período, el concepto de “arriero” se aplicaba al individuo que se dedicaba al flete o transporte de productos a lomo de mula, y que combinaba el comercio o intercambio de bienes propios o adquiridos por su cuenta, con el trabajo asalariado, trasladando mercancías pertenecientes a funcionarios o particulares españoles. Los arrieros de Atacama, a pesar del costo elevado que significaba su adquisición con frecuencia fueron dueños de las mulas con las que trabajaban y al menos en los viajes a largas distancias, este animal de carga logró desplazar a los camélidos (íbid.). Hacia mediados del siglo XIX, Philippi (1860) calificaba a la arriería como la principal ocupación de los atacameños, describiendo un intenso movimiento de mercaderías desde Cobija a los valles tarijeños y a las provincias argentinas, introduciéndose también productos marinos adquiridos por intercambio con los indígenas de la costa. Los arrieros atacameños adquirirían las mulas de los argentinos que introducían ganado por San Pedro de Atacama y posiblemente también las compraban directamente en los valles de Salta. Aunque su valor en el mercado era considerable, la demanda de fuerza de trabajo para los fletes y el comercio interregional de productos hacía rentable su adquisición. Sin embargo, a fines del siglo XIX, la habilitación del ferrocarril a través de la ruta del El Loa provocaría un duro golpe a esta actividad, según Emilio Vaïsse (1894):

*“Desde que se suprimió el puerto de Cobija i se estableció el ferrocarril de Antofagasta a Bolivia, la arriería que antes era la principal industria de los atacameños, está moribunda, sino ya muerta. Pocas son las tropas que actualmente trabajan, i sus dueños tienen que enviarlas hasta Potosí para de allí llevar carga a Sucre; con todo, el negocio no es remunerador i se ve ya que dentro de pocos años la arriería no existirá más en Atacama”* (íbid.: 129).

La declinación del principal circuito de arrieraje regional condenaba a esta actividad a perder el protagonismo que históricamente había tenido en las estrategias productivas y laborales de los atacameños. Aunque disminuida, la actividad se readaptaba a las nuevas condiciones y a la creciente demanda regional, estableciendo circuitos alternativos y territorialmente más restringidos que los anteriores. Los principales desplazamientos se vinculaban con el transporte, abastecimiento y comercio hacia los centros urbanos y mineros, pueblos y asentamientos agrícolas, estaciones de ferrocarril, faenas y campamentos del desierto. La arriería y el caravaneo con burros y llamas cargueras permitieron a su vez la continuidad del comercio y el intercambio complementario característico de las relaciones entre comunidades andinas, vinculando incluso los oasis atacameños con territorios tan distantes como Lípez o la Puna de Atacama hasta muy avanzado el siglo XX (Núñez 1992; Siáñez 1998).

#### **4.2.3.3.2. Intermediarios y Mercado**

Hasta fines del siglo XIX, la arriería regional tuvo como uno de sus destinos más importantes el campo minero de Caracoles,<sup>29</sup> que aún absorbía un importante tráfico indígena proveniente de los oasis de San Pedro de Atacama y de la cuenca del río Loa. Los arrieros atacameños conducían allí sus pequeñas tropas y comercializaban alfalfa y leña, proveyéndose de otros artículos y víveres. Con el desarrollo económico en la zona de El Loa los traslados comenzaron a volcarse hacia ese sector, principalmente a través del suministro de combustible. La *llareta*, que se había vuelto indispensable para el funcionamiento de la industria minera, era recolectada y transportada a lomo de burro o de llama a los centros mineros e industriales. Sin embargo, crecientemente su puesta en el mercado se efectuaría a través de intermediarios que la comercializaban a bajo precio en las estaciones del ferrocarril (Sanhueza óp. cit.).

Posteriormente, la extracción de la *llareta* fue concesionada a empresas regionales, que obtuvo la exclusividad sobre extensos territorios de la cordillera andina. Así, de proveedores relativamente independientes, los campesinos y pastores de las comunidades de la región pasaron a constituir vendedores en pequeña escala y la mano de obra solicitada para el usufructo de estos campos.

La caza y comercio de pieles de vicuña y de chinchilla conformaron otro rubro intensamente explotado, en particular por las poblaciones de la cordillera. La piel de chinchilla era altamente cotizada como mercancía de exportación y, como en el caso de la *llareta*, se establecieron despachos especiales en algunas estaciones del ferrocarril para

---

<sup>29</sup> En 1870, el descubrimiento y explotación por capitales chilenos del mineral de Caracoles, situado en territorio boliviano, dio un último impulso a la minería de la plata.

adquirirla o se contrataba agentes intermediarios para que la intercambiaran por hojas de coca u otros productos en los distritos puneños (íbid.).

Esta intervención de intermediarios y Casas comerciales para la puesta en el mercado de ciertos productos era habitual y fructífera. No obstante, la mercantilización de la producción indígena estaba regulada por la demanda regional y terciada por personas no indígenas. También una parte de sus productos, incluso aquellos de carácter “tradicional” también participaba del sistema de circulación mercantil.

La creciente monetarización de las economías campesinas del interior, no logró que la dimensión tradicional de sus economías desapareciera o que operara en forma paralela o segregada. Producciones locales e intercambios entre productores de localidades situadas en distintas ecologías podían estar orientadas tanto al autoconsumo como al mercado. Productos resultantes en su origen de modalidades de intercambio podían derivar hacia transacciones monetarizadas. En suma, nos encontramos con poblaciones rurales que siguen una pauta de integración económica regional basada en relaciones de mercado que, a veces, se sustentan en eslabonamientos con relaciones económicas tradicionales. En la medida que las producciones andinas fueron perdiendo importancia en la economía regional esa modalidad de integración fue desprendiéndose progresivamente de sus bases agropecuarias andinas, ello estaba ocurriendo hacia finales del período que analizamos (íbid.).

### 4.3. *Cunza*: Atacameños, Collas y Quechuas

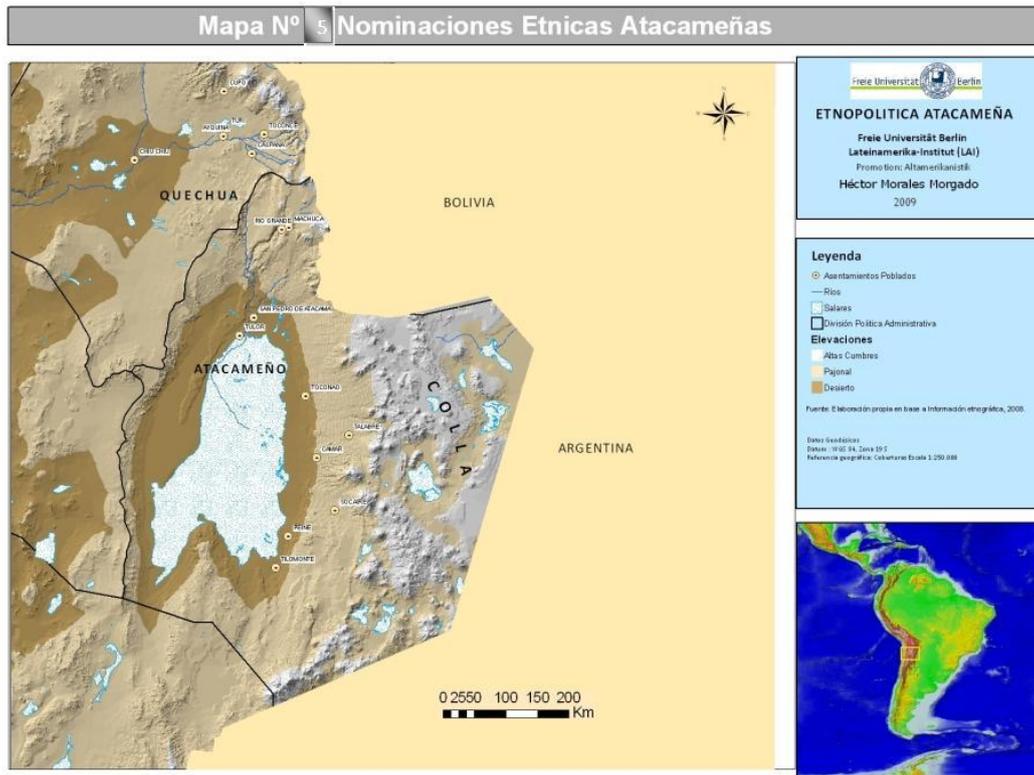
Nos detendremos en la sociedad atacameña de fines del siglo XIX, está cruzada por tres acontecimientos; la mercantilización a propósito del traslado de ganado de Argentina a Chile para abastecer los requerimientos de la minería, la propia Guerra del Pacífico y el posterior proceso denominado chilenización<sup>30</sup> de Atacama. Todo esto fundará y fundamentará un proceso de formación de sujetos sociales o etnogénesis paradójica en la región de Atacama anexada a Chile.

La sociedad atacameña de San Pedro de Atacama, asumirá el control de una actividad económica altamente estratificada, asociada al traslado y alimentación de ganado. Serán ellos quienes denominarán a sus vecinos según su conveniencia y funcionalidad. Así encontraremos que a los habitantes de la Puna se les designó como “collas” y a las poblaciones de cuenca de El Loa se les nombró como “quechuas” o “bolivianos”. En la actualidad, según nuestras etnografías, se mantienen estas adscripciones; ambos grupos nominado reconocen al *cunza* como lengua ancestral y al mismo tiempo, mencionan que la adscripción tanto de colla como de quechua o boliviano, apunta a degradar su condición.

El marcador cultural lingüístico, ha permitido en Atacama la diferenciación con otros grupos culturales, como vimos en relatos de conquista, naturalistas, misioneros, militares y arqueólogos en Atacama en distintas época. Por lo tanto, si hay algo que da unidad a las poblaciones de la Puna de Atacama, de San Pedro de Atacama y de la Cuenca de El Loa es su memoria respecto del idioma nativo el *cunza*. No debemos olvidar que estas poblaciones pertenecían al colonial Corregimiento de Atacama (ver Mapa N° 5).

---

<sup>30</sup> Respecto de concepto, es la denominación utilizada para designar un proceso de transculturación o aculturación de las zonas ocupadas o incorporadas por Chile, tras la Guerra del Pacífico, con la finalidad trasplantar las tradiciones y valores culturales chilenos, en reemplazo de aquellos extranjeros. Primero se utiliza en la “Chilenización de Tarapaca, Arica y Tacna”, primera región de Chile, limítrofe con Perú y Bolivia (1880-1922) en y luego para la segunda región de Chile, “Chilenización de Atacama”(1885-1910) limítrofe con Argentina y Bolivia (González 2002; Mercado 2006).



#### 4.3.1. Atacameños, Residentes de San Pedro de Atacama

Convengamos que la sociedad atacameña de fines del siglo XIX, está compuesta por familias propietarias españolas, cholos o criollos; argentinos, bolivianos o chilenos, los documentos de la época diferencian claramente diversos sujetos sociales, y los atacameños son diferentes de la población boliviana criolla y chola (Barros 2008).

*“Los documentos del Archivo Judicial de Antofagasta, del Archivo Nacional y del Archivo Militar encaran diversos puntos ciegos de la memoriografía regional, hiatos historiográficos que son claves para comprender la transformación social e institucional del área al instaurarse la soberanía chilena. Chapetones y cholos, criollos y mestizos; españoles, argentinos, bolivianos o chilenos, los documentos diferencian claramente a los indios – también llamados naturales o indígenas. Hasta hoy, son precisamente estos cercos racializados los que dan cuerpo y color a las desigualdades en las relaciones económicas de la región entera...” (ibid.: 120).*

El escenario social en Atacama a fines del siglo XIX es complejo, estratificado y jerarquizado, con un grupo social de medianos propietarios y comerciantes blancos, con medianos y pequeños propietarios indígenas que administran la producción de sus

pequeñas pero fértiles tierras. Lo primero que hay que decir es que esta es una sociedad de agrupaciones ubicadas en lugares con fuertes límites dados por la capacidad de irrigación y las restricciones que impone el desierto.

*“cuando hablamos de ‘atacameño’ debemos remitirnos a una sociedad de campesinos asentados en torno a la tierra, que quedan definidos en su relación con la tierra por esas relaciones políticas, pero también por un marco local de vida y de relaciones sociales. Atacama es una región que tiene limitaciones ambientales importantes, sobre todo para la agricultura” (Gundermann 2002: 11).*

Podríamos definir y enmarcar la condición socio-productiva del atacameño como un poblador rural campesino que trabaja la tierra. Utiliza mano de obra familiar, la división del trabajo es por sexo y edad, es propietario de los instrumentos de producción y ocasionalmente contrata fuerza de trabajo externa.

Alejandro Bertrand (1885) señala que San Pedro de Atacama estaba poblado por una mayoría casi exclusiva de “indios civilizados”, dentro de los que se podían encontrar tanto “indios propietarios” como “indios menos acaudalados” (Bertrand óp. cit.). Se destaca en estas afirmaciones el hecho de que un indio podía “refinarse”, habitando un pueblo que contaba con las comodidades básicas que prestaba la vida moderna. De esta manera, señala la factibilidad de “civilizar” a los indios atacameños. Lo que importa destacar por el momento, es que la diferenciación entre los pobladores de la Puna y de los poblados de tierras más bajas, encierra un evidente juicio de valor sobre las costumbres “bárbaras” en contraste con las “civilizadas”, principalmente en base a otra dicotomía: pastor versus agricultor o nómada versus sedentario. Sin duda que la distinción de “indios acaudalado” nos entrega información sobre divisiones sociales al interior de la sociedad atacameña.

Pese a los cambios en la actividad ganadera ya mencionados a fines del siglo XIX la internación de ganado por San Pedro de Atacama era considerada una fuente del bienestar de los atacameños, puesto que constituía el principal mercado para la producción agrícola forrajera local (Emilio Vaisse loc.cit.). Aunque los grandes comerciantes eran también importantes propietarios, una buena proporción de las tierras pertenecía a las familias indígenas de la localidad.

*“Según el listado de contribuyentes efectuado por la Tesorería de Antofagasta en 1893 (AJA Leg. 847 n° 13), un total de 100 propietarios, incluyendo algunos de Toconao, debían pagar anualmente un 2% del avalúo de sus bienes muebles e inmuebles. Si consideramos que la población de esta capital se calculaba en aproximadamente 1720*

*habitantes (Vaisse 1894), suponemos que un número importante no pagaba contribuciones. No obstante, el registro de contribuyentes corresponde a vecinos pertenecientes a las familias bolivianas y argentinas de la región, a otros propietarios instalados con posterioridad a la guerra, y a una mayoría compuesta por antiguos tributarios o hijos de tributarios indígenas. Aunque no entrega especificaciones respecto a los bienes avaluados, el documento permite una aproximación a las proporciones existentes en la distribución de la propiedad. Si establecemos categorías según los montos que debían cancelarse y la procedencia social de los contribuyentes, se puede señalar que los más altos correspondían a dos miembros de las tradicionales familias de origen boliviano (que pagaban 52 y 46 pesos, respectivamente)<sup>31</sup>. El rango siguiente, mucho más bajo y bastante amplio, incluía vecinos pertenecientes a esas y a otras familias bolivianas y argentinas, junto con contribuyentes de origen indígena tributario. Ellos cancelaban, indistintamente, montos que abarcaban entre los \$ 26 y \$ 7. A partir de allí distinguimos un tercer rango que incluía desde los \$ 6 en escala descendente y se componía de población casi exclusivamente indígena en una magnitud cercana al 60% del total de contribuyentes” (Sanhueza y Gundermann óp. cit.: 22).*

Aunque los indígenas, por lo general tenían propiedades de menor tamaño y muchos no pagaban contribución, lo que impide tener una perspectiva más completa sobre la tenencia de tierras agrícolas de la zona, estos datos permiten señalar que al menos en lo que se refiere al rango de los medianos propietarios mantenían una participación significativa. Esta condición de “contribuyente”, junto con representar una carga impositiva, constituía una forma de reconocimiento social; especialmente en aquellas localidades de mayor densidad y heterogeneidad poblacional. El hecho de pagar impuestos legitimaba una relación con el aparato fiscal chileno y supone la afirmación de derechos de propiedad. Por ello es que estos primeros roles de avalúo pudieron tener una buena recepción entre los propietarios, en ausencia de una titulación de la tierra actualizada. Pero, al mismo tiempo, estos procedimientos administrativos inauguraban una forma distinta de relación entre los indígenas y el Estado chileno, ya que en este

---

<sup>31</sup> No es posible determinar en todos los casos el origen sociocultural o nacional de los contribuyentes registrados. No obstante, el análisis comparativo de las diferentes fuentes consultadas para este período y para el boliviano (particularmente de los padrones de revisitas) permiten establecer una identificación razonablemente segura de las familias de origen boliviano, argentino e indígena tributario. En el caso de estas dos principales fortunas mencionadas, se trataba de ciudadanos bolivianos pertenecientes a las familias Ríos y Hoyos, señaladas entre las más poderosas de la localidad antes de la guerra (Vidal Gormaz loc. cit.).

contexto los ex tributarios del sistema estamental boliviano se situaban en una posición de igualdad respecto al resto de los contribuyentes. Desde esa perspectiva, se establecía no sólo una nueva relación económica con el Estado, sino también se sentaban las bases para una nueva relación política. Una más próxima a la condición de ciudadanos, aunque ésta fuera en muchos sentidos meramente nominales.

*“Por otra parte, el título de propiedad otorgaba una condición privilegiada a quienes lo detentaban, respecto del resto de la población indígena, dada la situación de indefinición jurídica en que parecen haberse encontrado muchas pequeñas propiedades. Efectivamente, a juzgar por documentación posterior, estos primeros padrones de avalúos se habrían realizado en forma bastante irregular, lo que originó conflictos entre los lugareños. En Toconao, por ejemplo, aunque en el padrón de 1893 figuraban algunos contribuyentes con propiedades allí, el grueso de la población se componía de pequeños propietarios sin título alguno. En 1896, los habitantes de esa localidad solicitaban con urgencia a las autoridades tomar las medidas necesarias para realizar un plano catastral y autorizar las escrituras correspondientes para legalizar sus títulos (M.I. v. 2152 n° 11). En San Pedro de Atacama, todavía en 1921 se denunciaba a las autoridades la situación de irregularidad en que se encontraba la pequeña propiedad, favoreciendo el abuso por parte de agentes foráneos que operaban como intermediarios en el saneamiento y tramitación de títulos definitivos en Antofagasta (I. v. 20)” (íbid: 128).*

Esta situación de propietario y productor agrícola consolidó una posición social de superioridad y hegemonía sobre sus vecinos pastores de la Puna y los inmigrantes bolivianos; ambos grupos serán catalogados como “atrasados” y “pobres”, por esta élite mestiza, los atacameños, que se ubica en la cúspide de una jerarquía clasista y racista.

Respecto de los procesos identitarios experimentados a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX en esta área de estudio, se plantea que la transformación de una identidad indígena hacia una identidad ciudadana chilena, implicó un complejo proceso de redefinición de fronteras étnicas (Sanhueza 2001. Gundermann 2002. Contreras 2005.).

En este escenario surge una identidad social territorial “atacameña”, con una fisonomía de ciudadano alfabetizado, con un comportamiento moral adecuado y su condición de propietario. Quien cumpla con estos requisitos obtendrá progresivamente su condición de ciudadano chileno.

La paradoja se constituye en el hecho que pese a los esfuerzos de integración de esta población, será rotulada por poblaciones chilenas externas a Atacama como indios, la Campaña de Chilenización de la zona será muy agresiva, todas las conductas que disten del canon de integración serán catalogadas como extranjeras. Por esta razón, los atacameños, deberán alejarse de los estereotipos indios de las poblaciones vecindadas en la Puna atacameña como la vestimenta, alimentación, rituales y lengua entre otros.

#### **4.3.2. Cunza-Colla, Pastores de la Puna Atacameña**

Tempranamente los sacerdotes y funcionarios chilenos pos Guerra del Pacífico, describen a los pobladores de la Puna como una población aislada de todo contacto externo, al margen de la “civilización y el progreso”. Existiendo un claro contraste entre los campesinos atacameños y sus vecinos pastores de la Puna.

El párroco de Atacama, Emilio Vaïsse (1894), establecía una clara distinción entre la población de la región del Salar, y aquella que habitaba la Puna, diferencia que fundamentaba en sus respectivos patrones de asentamiento, dice Vaïsse;

*“mientras los indios del lado occidental viven reunidos en poblaciones, los del lado oriental viven apartados unos de otros... De allí proviene el relativo adelanto de los que llamaré ‘occidentales’, mientras que los orientales están aún casi en las tinieblas”* (Sanhueza 2001:29).

Por su parte, funcionarios públicos como Bertrand y San Román, que recorrieron la región en misiones oficiales, diferenciaban también a los indios “civilizados” de San Pedro de Atacama, de aquellos de “raza pura” de la Puna. Estos últimos fueron definidos en sus relatos como individuos de aspecto repugnante y en estado semi salvaje, o incluso en una posición límite entre la humanidad y la animalidad (San Román 1896. Bertrand 1885). Esta condición de marginalidad podía incluso adquirir valoraciones opuestas, como lo expresaba San Román en diferentes contextos de su obra.

*“...dispersos de pobladores indígenas en su más puro tipo de raza, con su idioma, trajes i costumbres conservados por directa sucesión, sin mezcla ni contacto extraño a su sangre i tradiciones.*

*El primer ejemplar i modelo vivo salido a nuestro encuentro correspondía al jénero sucio en la más horrible i extraña forma de animal conocido, pasando por el transformismo de la inmundicia a una casta o variedad de la especie humana no clasificada todavía por los naturalistas”* (San Román 1896: 253).

Poco a poco se consolida la idea de un *alter*-Colla, cargado con características negativas; borracho, sucio, lengua extraña, criador de llamo, finalmente el indio; por otro lado, un *Ego*-atacameño campesino mestizo con hábitos criollos, su referencia cultural será la sociedad chilena de principios del siglo XIX y con cualidades opuestas al Colla; limpio, responsable, castellanizado y de hábitos moderno. La construcción de estereotipos sociales y la creación de oposiciones a partir de los estilos de vida diferentes, terminará irremediablemente con los clasificadores en la cúspide del desarrollo, los atacameños de San Pedro de Atacama.

Serán los funcionarios públicos, pos Guerra del Pacífico (1884), verdaderos intelectuales que modelarán el imaginario de alteridad entre las poblaciones agricultoras y los pastores de Puna. Distinción que se fundarán en diferencias culturales en una época de eurocentrismo y bajo la creencia evolucionista del desarrollo, es decir, la humanidad avanzaba de menos a más, siendo la sociedad chilena, el modelo civilizatorio.

*“...en plena Puna de Atacama, en medio de aquella raza indígena degenerada, uraña a todo contacto con el hombre social; envilecida por la humillación; embrutecida por una ignorancia que escluye toda noción de cultura i lleva cada día más i más a esas pobres jentes al divorcio con toda idea de civilización” (íbid.: 243).*

Aunque ubicada según las autoridades chilenas de fines del siglo XIX, dentro del territorio nacional, la población de la Puna Atacameña, nunca fue considerada como tal o como potencialmente “chilenizable”. Esta negación involucraba también, al menos en este período, a la población de las tierras bajas de la subdelegación. Según el Intendente de Antofagasta, la única dificultad que presentaba la administración de San Pedro de Atacama era “la falta de chilenos, pues sus habitantes son en casi su totalidad indios”. Los asentamientos de la Puna, a su vez, eran definidos como “...pequeños caseríos que no cuentan sino con uno que otro habitante chileno”. Siendo en su mayoría “indios semi-civilizados” (íbid.: 122).

Es interesante constatar que, desde la perspectiva chilena, el concepto o categoría de “indio” solía estar exento de cualquier tipo de pertenencia nacional. Además, para el Estado chileno, a diferencia del boliviano, no existía el “indio tributario”, ni por consiguiente la necesidad de un reconocimiento jurídico respecto a quienes integraban esta categoría fiscal. Por ello la presencia del “indio” se diluye o desaparece de la cartografía política y social, sin manifestarse interés alguno por promover su incorporación al territorio nacional. El proyecto modernizador soslaya sistemáticamente la integración diferencial, serán todos ciudadanos chilenos, siempre y cuando no se

escapen de los moldes de comportamiento social y moral aceptable por el statu quo reinante.

La pertenencia nacional no sólo será vista como un fenómeno unilateral, se atribuía también a la población indígena una actitud completamente pasiva e indiferente respecto a los procesos políticos y nacionales que se generaban en su entorno. Siendo meras víctimas de las guerras de independencia, las revoluciones y los conflictos internacionales, respecto de los cuales no tenían clara conciencia.

San Román (1896), por su parte, establecía implícitamente un contraste o una “frontera” entre el espacio cultural puneño y la “civilización”. Diferencia que radicaba fundamentalmente en la ausencia de toda idea de nación o nacionalidad en aquellos territorios “*donde jamás había flotado emblema alguno de idea patriótica, profana o sagrada*” (íbid.). Evidentemente San Román confunde Estado con Nación, pero no por ignorancia sino por los intereses de crear Estado en los confines de país, en una condición de multiculturalidad problemática para la integración social de las poblaciones indígenas.

Estos juicios son la expresión de una época marcada por las concepciones evolucionistas y eurocéntricas, como civilización y raza. Las que asociadas a otros calificativos van configurando una visión del indio, de su integración y de las posibles acciones del Estado sobre estos territorios anexados.

En la actualidad, los pobladores rurales de la Puna atacameña chilena mantienen patrones de movilidad, trasladando a los “llamos”(camélido) desde las residencias permanentes a una altura aproximada de 3.500 m.s.n.m. a las vegas o humedades de altura (3.700 a 4.200 m.s.n.m.). Para ello utilizan un conjunto de estructuras habitacionales temporales, construidas según su uso y funcionalidad. (Morales 1997; Castro 1997, 2000; Contreras 2005; Molina 2007).

Respecto de pastores atacameños en Argentina, se presentan los mismos patrones de vida, Göbel menciona

*“La movilidad es su característica más llamativa. A diferencia de la agricultura, el pastoreo es una actividad económica, en la cual los medios de producción no son fijos, sino que caminan sobre patas”* (Göbel 2002: 53).

Este particular estilo de vida pastoril determinará una forma de apropiación espacial, ambiental, social y simbólica de la Puna Atacameña (Morales loc. cit.).

#### 4.3.2.1. Collas Arrieros, Remeseros y Peones

Un elemento interesante de considerar, y que dice relación con el componente social y cultural de esta población arriera especializada en el transporte de ganado, es que una buena proporción de ella no era originaria de Atacama sino de Argentina (Philippi 1860. Muñoz 1894).

Avanzado el siglo XX, Bowman (1924) describía a quienes realizaban todo el proceso de “arreo” desde los valles transandinos a San Pedro como “indios colla” de la región de Salta o de sus valles marginales. Una vez finiquitado el circuito de redistribución del ganado, se les pagaba en moneda chilena, y permanecían unos días en el pueblo descansando o trabajando en otras actividades también remuneradas.

Ese período corresponde al momento de mayor expansión y actividad minera extractiva del ciclo salitrero y que más tarde se sumará el desarrollo cuprífero, boratero y azufrero. La creciente demanda de ganado mular para esas faenas mineras y bovinos para la alimentación de una cada vez más numerosa población, transformó al tráfico transcordillerano en una actividad económica y comercial relevante. Convirtiéndose en una importante fuente de trabajo e ingresos para los campesinos andinos; en especial los de la Puna Atacameña.

Gran parte de la población masculina de la Puna trabajó en el traslado del ganado, en su recuperación y engorda en las “tabladas” o potreros de alfalfa, todo requería de una mano de obra experimentada y con algún grado de especialización. La terminología de la época distinguía al “baquiano” como el guía y conocedor de los caminos y pasos cordilleranos; al “arriero” como aquél que “trajinaba” con bestias de carga; y a los “remeseros” o “peones” como quienes transportaban las remesas de ganado a sus propietarios o agentes importadores de San Pedro de Atacama. Estas denominaciones designaban categorías diferenciadas respecto a quienes desempeñaban las actividades vinculadas al tráfico. A diferencia del tradicional arriero “mulero”, entendido como lo hemos definido, el arriero “remesero” o “peón” era básicamente un asalariado. Mientras el primero tenía una mayor autonomía económica y comercial (sin perjuicio de desempeñarse también como “fletero”), el segundo operaba fundamentalmente al servicio de los grandes propietarios de ganado de uno u otro lado de la cordillera. Si bien las tierras agrícolas terminaron por ser inscritas durante el siglo XX, los pastizales de temporada de la Puna cordillerana fueron considerados tierras fiscales. Salvo excepción de dos poblados (Machuca y Ayquina), las comunidades o familias no impulsaron la obtención de títulos sobre ellos y aparentemente tampoco hubo alguna acción estatal al respecto (Siárez óp. cit.).

Al contrario, desde los inicios del siglo XX hubo un acelerado proceso de concesión de derechos de usufructo de recursos naturales a la creciente industria minera. Las comunidades indígenas quedaron excluidas de esas asignaciones, lo que disminuyó sus posibilidades de dar continuidad a una integración a la economía regional sustentada sobre bases agrarias y recursos naturales. Era indudable la intención de agregar a estas poblaciones puneñas como asalariados y no como propietarios. La fórmula moderna de una incorporación basada, progresivamente, en el asalariamiento, siendo hoy un hecho insoslayable.

A modo de conclusión, la bibliografía arqueológica, histórica, etnohistórica y etnográfica referente a la Puna de Atacama, encontramos que Sanhueza (1992), Castro y Martínez (1994), Morales (1997), Castro (1997), Martínez (1990), Göbel (2002), Contreras (2005), Molina (2007b), han asumido una especial prudencia al referirse a las adscripciones étnicas de las comunidades pastoras de la Puna. Muchas investigaciones señalan que los pobladores del borde occidental de la Puna de Atacama, serían migrantes del noreste argentino. Se establece que los pobladores de San Pedro de Atacama hacen una distinción entre atacameños y collas, población que reside en los pisos altos de Atacama, habitada por pastores que aún practican la trashumancia.

#### **4.3.3. Cunza y Quechuas, Residentes en la Cuenca de El Loa y sus Alrededores**

A pesar de las huellas coloniales y republicanas que han afectado a las poblaciones locales, es posible percibir elementos propios de tradiciones andinas. En efecto, entre los rasgos culturales que caracterizan a las comunidades andinas de esta región se encuentran elementos de una tradición que se ha denominado “Tradición Altiplánica”, con elementos de influjo quechua parlantes y de otros grupos que pueblan el altiplano. Por otra parte, están presentes elementos de otra tradición que, sobre la base de evidencias arqueológicas, ha sido denominada “Tradición del Desierto” representadas por las poblaciones del Salar de Atacama (Castro 1997).

Cabe mencionar que la movilidad característica del área centro sur andina, generó una variada interdigitación de grupos étnicos que tendieron a cristalizar un patrón de complementariedad económica social y política (Martínez 1994).

Durante el periodo colonial español, los nexos entre las poblaciones indígenas de la tradición del desierto del Salar de Atacama con el noroeste argentino y el altiplano meridional boliviano, fueron evidentes. Según Castro, para el periodo prehispánico y colonial, el enfoque sobre la etnicidad en la Sub área Circumpuneña;

*“Desde tiempos prehispánicos, las poblaciones indígenas de la Provincia de El Loa han mostrado una dinámica de relaciones que comprende un espacio macroregional –las sub-áreas circumpuneña y altiplano meridional- que incluye territorios de los actuales países de Argentina y Bolivia. No es posible entonces percibir a los atacameños, sin por lo menos esbozar otras probables identidades que están en juego. Estamos hablando de una zona de gran permeabilidad del tramado étnico” (Castro óp.cit.: 61).*

Sin embargo, pese a la gran permeabilidad del entramado étnico, la configuración social del “sujeto atacameño” va estableciendo una dinámica rígida de inclusión y exclusión, no sin contradicciones y paradojas, en el imaginario nacional chileno. Por una parte, este campesino propietario mestizo e indígena aculturado, el atacameño, se incorpora al proyecto nacional chileno. Si bien se mantienen prácticas religiosas propias del sincretismo andino, es clave alejarse de los estilos de vida indios que son excluidos del proyecto nacional y pasan a ser definidos como “quechuas” o “bolivianas”. En definitiva, como extranjeros, ajenos e incluso contrarios a “lo chileno”.

*“si acá llegaron poblaciones migrantes desde Bolivia a principios de siglo pasado 1908, uno los puede identificarlos por los apellidos, aquí en el pueblo de Caspana hay familias cunza o atacameñas y otras quechuas, además hay otras migraciones de familias de Caspana a unos pueblos de Argentina, y también se les puede identificar por los apellidos (Gabriel González, dirigente de organización Tradiciones y Costumbre del El Loa, 2009).*

Las constantes migraciones han permitido la construcción de lo atacameño por oposición a lo “boliviano”, permitió la construcción de ciertos polos discursivos o estereotipos: sucio/limpio, moreno/blanco, quechua/castellano (incluso Cunza/castellano), pastoreo/agricultor, peón/patrón, llamo/caballo, acordeón/flauta andina, etc. Estas operaciones discursivas comienzan a definir algunos de los elementos que formarán parte la alteridad en el imaginario nacional chileno.

Serán los propios campesinos propietarios de Atacama, quienes definirán a sus vecinos de localidades del interior y particularmente a las poblaciones puneñas como pobres, indígenas y bolivianos, por lo tanto, como extranjeros para el imaginario nacional chileno. Esto tuvo claras consecuencia para los efectos de la *chilenización* de Atacama, la utilización de la categoría “indio boliviano o quechua” viene a representar la posibilidad de superioridad cultural y racial asociado a lo chileno y moderno.

Regularmente el concepto de “indígena boliviano o quechua” es utilizado por San Román (1896) para referirse a situaciones negativas donde el indígena se muestra hostil hacia los expedicionarios, quienes vienen a ser los representantes más inmediatos del proyecto expansionista y modernizador de Chile en estas tierras.

En el nivel más bajo de la estratificación socio-productiva de San Pedro de Atacama, se encontraban quienes no poseían tierras ni animales y que se ocupaban en el rubro agrícola como segadores y jornaleros. Esa mano de obra no sólo era absorbida por los grandes propietarios vinculados a las Casas comerciales, sino también por medianos propietarios indígenas que contrataban temporeros; específicamente para las labores de corte de la alfalfa. La labor de “hachar pastos” como se la denominaba, era bastante dura y mal remunerada, era realizada por población local y también por indígenas foráneos e itinerantes. En Calama y Chiu Chiu la demanda de fuerza de trabajo agrícola se satisfacía con mano de obra local y usualmente también con el trabajo temporero de población indígena proveniente de Bolivia, la que resultaba mucho más rentable puesto que sus salarios se reducían prácticamente a la mitad de los jornales atacameños (San Román óp. cit.).

Ese panorama desigual y versátil de las dinámicas económicas, productivas y sociales de la población indígena, sus transformaciones y readaptaciones, obliga a sostener que no es posible reducirla desde un punto de vista analítico a una única categoría socioeconómica<sup>32</sup>, será la propia dinámica cultural, no solo internas de cada grupo, sino también las interétnicas en Atacama las que configurarán un escenario que será impactado por el proceso expansivo del capital al “interior” de Antofagasta, siempre acompañado de una feroz campaña de chilenización.

Por el momento, es posible afirmar que ciertas operaciones identitarias que excluían al “indio boliviano”, responden a un proceso que obedeció a la construcción de alteridad dentro de un imaginario nacional propuesto por la élite chilena a partir de parámetros modernos. Estos imponían los criterios de unidad, homogeneidad e integridad del territorio, a partir de los cuales se auto asignaron la misión de definir, excluir y establecer sus límites simbólicos y territoriales. Desde esta perspectiva, la operación discursiva de alteridad donde ego/alter, atacameño/boliviano o quecha, fue funcional a la consolidación del proyecto modernizador chileno impulsado por la oligarquía liberal de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Distinciones que hoy permanecen vigentes en el imaginario atacameño.

---

<sup>32</sup> Distribución estratificada de la propiedad de la tierra, la redefinición productiva y laboral de aquellos sectores antes vinculados a la arriería mulera, el desarrollo del trabajo asalariado en el rubro agropecuario y minero, y la circulación y eventual radicación de población indígena y mestiza proveniente de otras regiones (especialmente de Argentina y Bolivia).

#### 4.4. Fragmentos: Ego Atacameño y Alter Collas, Quechuas y Bolivianos

Finalmente, la población residente en San Pedro de Atacama son campesinos monoprodutores de alfalfa a fines del siglo XIX, que destinan su producción a la alimentación de animales que son transportados a las faenas mineras. Este campesino va recogiendo poco a poco las tradiciones criollas; el caballo, las espuelas, el acordeón, la guitarra, entre otras. Se suma a ello, la incipiente capacidad de acumulación de riqueza que se expresó en la compra de muebles europeos de lujo, hecho que será determinante para construir la diferencia y las distancias sociales necesarias con sus vecinos pastores y horticultores de altura (Entrevista: Eva Siárez, Escritora e historiadora atacameña 2009).

Bajo esta situación social y productiva, se logra plasmar una elite dominante desde fines del siglo XIX, asociada a los propietarios agrícolas o campesinos que clasificarán a sus vecinos puneños como “colla”, “quechuas” o “bolivianos”. Esta operación que clasifica y degrada permite fuertes divisiones sociales, en una pirámide social compuesta de aguateros, fleteros, jornaleros, arriero, remeseros, peones y baquianos.

Sin duda que la hegemonía de los campesinos mestizos, productores agrícolas, establecidos en villorrios, será el molde a seguir y el canon de la modernidad en Atacama. Desde ese parámetro cualquier otro tipo de estilo de vida distinto será descalificado y repudiado, permitiendo así generar una estratificación social clasista y racista.

Cabe mencionar que la férrea división social en Atacama tiene como base la posición ocupada en las labores asociadas al traslado y alimentación del ganado; así los agricultores monoprodutores, algunos de ellos grandes comerciantes, serán la cúspide de este orden. En la graduación social encontraremos; familias propietarias de origen chileno, argentino o boliviano y algunos indígenas, le seguirán en la escala, indios menos acaudalados en las faenas de jornales para “segar pasto”, los collas de la Puna en labores fundamentalmente de remeseros o peones, y finalmente los bolivianos en trabajos temporales y servidumbre.

Estas divisiones sociales facilitan la “chilenización”, esta se da necesariamente en un espacio intercultural, esta consistió en construir un Ego que aglutine las cualidades necesarias de integración de la población de Atacama a la nueva jurisdicción, y al mismo tiempo, construir de un Alter con cualidades contrarias al modelo de inclusión social.

Como ya mencionamos la paradójica etnogénesis atacameña tiene una doble factura, es pues molde de integración y de exclusión, ello sólo es posible en un sistema multiétnico.

El proceso de etnización de los atacameños, está dado por la adherencia de cualidades que facilitan la integración e identifican claramente lo contrario a lo chileno como extranjero. Estamos visibilizando una estructura que sostendrá fuertes procesos de inclusión y exclusión, esta operará como un campo que dará fisonomía a grupos sociales denominadas hoy etnias.

Los atacameños de San Pedro de Atacama tendrán el dominio de esta operación, clasificado; a sus vecinos de la Puna como collas y quechuas o bolivianos a los residentes de la cuenca de El Loa. La demarcación de sus fronteras culturales ha permitido hasta hoy la administración de esta fórmula de integración. Cada grupo y cada individuo reaccionará ante la estructura desde su condición de poder o subordinación, estas situaciones solo podrán ser vista desde la fractura y fisuras en la convivencia cotidiana; serán juicios temerarios respecto del otro, las apreciación clasistas y racistas las que dibujarán las fronteras de la diferencia, entre chilenos, bolivianos, atacameños, quechuas y collas.

## 5. MOVIMIENTO ÉTNICO ATACAMEÑO

La génesis del movimiento atacameño será el resultado de diversos períodos de toma de conciencia de las potencialidades y posteriores beneficios que traerá consigo unificarse, pese a las diferencias, como un grupo social y cultural. Las diferencias descritas nos muestran un grupo social heterogéneo y diverso. Con una estructura social que hace posible y contiene una dinámica socio-cultural altamente segmentada por razones históricas, económicas, sociales, políticas e incluso raciales.

### 5.1. Génesis del Movimiento Étnico en Atacama

El primer episodio contemporáneo de un movimiento social proviene de las localidades y comunidades de la cuenca de El Loa, quienes organizan la “*Central de Pueblos Cordilleranos*” conformada por los pueblos de Ayquina, Toconce, Chiu- Chiu, Cupo, Lasana, Río Grande y Caspana. La plataforma reivindicativa se refiere a demandas inmediatas de orden social, educacional, de salud, saneamiento de títulos de propiedad y al desarrollo de infraestructura pública.

Para reconstituir el hecho ocurrido hace más de cuarenta años, se identifica dos reuniones emblemáticas donde se expresarán las demandas reivindicativas de los pueblos de interior. La primera en Chiu Chiu en febrero de 1962:

*“El presidente de la Central Don Gastón Cruz Yáñez, pide al Señor Rodríguez como corregidor y presidente del sindicato de Chuquicamata; 1° Hablar con el Gerente de Chile Exploration Company, para conseguir dos pulgadas de agua, para los habitantes de Lasana, 2° ...ayuda con útiles deportivos, 3°... en el pueblo de Aiquina, se dé por terminado los servicios higiénicos e instalación de radio teléfono, 4° los delegados y regidores, toman acuerdo de hacer una concentración en Calama, para el 5 de mayo de 1962, con todos los habitantes de cada pueblo, para pedir en la plaza pública de Calama, y autoridades departamentales y provinciales , para la búsqueda de pronta solución a los problemas, de cada pueblo del interior”* (Saire, Segovia y Mondaca 2007: 36).

Esta asamblea decide una movilización a Calama como forma de hacer escuchar sus demandas; de a pie, en burro y en camiones, llegaron a dicha ciudad cerca de 65 personas de los distintos pueblos del interior. Posterior a esto, a fines de año 1962,

luego se reorganiza una nueva manifestación en Antofagasta, capital de la región, con el siguiente manifiesto:

*“1° ...que falta escuela en Cupo, Río Grande y Machuca y también profesores... 2° falta de títulos de dominio, para los habitantes que han vivido por años inmemoriales en estos pueblos, 3° falta de atención médica e instalaciones de policlínicos... 4° falta de mejoramiento de caminos y unir caminos de Caspana-Machuca, 5° problemas que afectan a Toconce; A) que se está quitando toda el agua, sin dejar para regar los sembradíos. B) se hicieron excavaciones para instalar cañerías, perjudicando a los habitantes de este pueblo...” (íbid.: 38).*

Este episodio es una muestra de la plataforma reivindicativa de las organizaciones sociales de los pueblos de interior. Los fragmentos revisados no hacen ninguna alusión a conceptos de indígena o indio, sólo se hace referencia a los pueblos de interior. Si bien son demandas sociales de poblaciones rurales, marginadas y aisladas, no existiendo demandas culturales o étnicas como lo entendemos hoy. Para el Gobierno de la época esta son siempre demandas de indios con todas las implicancias históricas comprometidas.

A fines de los setenta, Atacama era una zona olvidada por el Estado de Chile y sus políticas. La falta de interés se evidenció en la ausencia de inversión pública, en ámbitos tan importantes como caminos públicos, transporte, salud y educación. Esta se habría debido tanto a la falta de recursos financiero como a la simple incapacidad del Estado de llegar a estos rincones del territorio.<sup>33</sup>

Esa década marcada por la “Guerra Fría”, en el mundo y en Latinoamérica, se expresó en Chile en un gobierno que utilizó una vía pacífica al socialismo y luego por una dictadura militar de corte fascista. Es un momento de profundos cambios en las estructuras sociales, económicas y políticas en Chile, que afectarán, hasta hoy, la condición de vida de estos habitantes rurales andinos del desierto de Atacama. La Dictadura Militar junto a una nueva derecha asociada a las oligarquías financieras, estimularán la integración del país a la economía mundial a través de la explotación de recursos naturales. Precisamente la zona de Atacama se transformaría en el futuro en escenario de las explotaciones mineras más importantes del país. Con lo que cambiará, para bien o para mal, la situación y las condiciones de vida de sus pobladores.

---

<sup>33</sup> El traslado desde San Pedro de Atacama o de cualquier localidad del Salar de Atacama sólo era posible a pie, en burro o en camiones llareteros. El dirigente del Ayllu de Solor Don Felix Ramos (2008), nos dice: “a los 17 años conocí Calama arriba de un camión con mucho frío entre la carga de llareta, pasábamos por un túnel que ahora no se usa, este era el combustible que llevaba para las oficinas salitreras”.

A raíz de la situación represiva impuesta por la dictadura, a fines de los años setenta, cualquier actividad social o política sólo era posible desde la institucionalidad de la Iglesia Católica. Esta zona no fue ajena a tal situación y será la Parroquia de San Pedro de Atacama, a cargo aún del sacerdote belga y arqueólogo Gustavo Le Paige, la que cobijará a grupos de jóvenes. Las actividades de estos jóvenes, si bien respondían a programas de evangelización y ayuda a la comunidad, iniciarán un trabajo destinado a mejorar las condiciones sociales y económicas de los pobladores de Atacama. Serán los primeros pasos reivindicativos de pobladores atacameños que, con el tiempo, se transformarán en demandas políticas y étnicas.

Una de las gestoras de este embrionario movimiento social es Sandra Berna, dirigente social y actual alcaldesa de la Comuna de San Pedro de Atacama:

*“...yo había estudiado en la ciudad y cuando viajaba al campo para visitar a mis familiares, observaba como los niños eran utilizados en los trabajos agrícolas y ganaderos, estos no terminaban su estudios básicos —así marcaban el paso— y continuaban el estilo de vida de sus padres, sin ninguna superación. Esto fue una gran motivación para realizar un trabajo social en aquella época. Lo primero que hicimos fue un comedor para 120 niños financiado por CARITAS Chile” (Sandra Berna, Alcaldesa de San Pedro de Atacama 2009).*

En la primera fase (1973-1979) el Gobierno Militar impone una serie de restricciones a las libertades individuales y la prohibición expresa de reuniones sociales del carácter que fuesen. Bajo esta situación de represión social, la Iglesia Católica, como ya se mencionó, facilitó sus instalaciones para el desarrollo de actividades sociales, juveniles y culturales.

Poco a poco los jóvenes van identificando las demandas y reivindicaciones más sentidas de los vecinos, algunas de ellas inspiran sentimientos muy profundos y solidaridades grupales muy fuertes. Una dirigente social de aquella época y que más tarde será una de las fundadoras del Consejo de Pueblos Atacameños -dice:

*“...el agua siempre ha sido una preocupación muy importante, -cuenta mi padre que en la época del Presidente de la República Jorge Alessandri el año (1962-1963)- se canalizó el río San Pedro, que es el que drena todos los terrenos agrícolas del oasis - este hecho es tomado por los vecinos como una amenaza, puesto que podrían llevarse el agua a Calama, la ciudad más cercana. Y -recuerdo- lo primero que hace el gobierno militar es estimular la inscripción individual de este recurso, una de las primeras actividades como*

*dirigente fue un catastro de las Mercedes de Agua inscritas. Hasta ese momento, toda nuestra gestión vecinal giró en torno a la no inscripción individual del recurso por una inscripción comunitaria. Esto fue un éxito, puesto que no se inscribieron individualmente, contrariando a las autoridades de la época y recién el año 96 se inscribe comunitariamente”* (Mirta Solís, Dirigenta social 2009).

La inscripción individual del agua estimulada por el gobierno militar, es sólo una muestra del conjunto de medidas políticas y legales que, amparadas en la Constitución de 1980, serán el armazón institucional que permite la instalación de un nuevo modelo económico y social. En base a éste se implementarán leyes que fueron configurando el escenario jurídico-político necesario para el asentamiento de un orden neoliberal. Leyes tales como la de Regionalización (1975), la Ley de Municipalidades (1980), un nuevo Código de Aguas (1981) o la Ley Orgánica de Concesiones Mineras (1982).<sup>34</sup> Estas leyes afectarán directamente a las poblaciones de Atacama y los territorios que habitan.

La privatización de las aguas indígenas y su apropiación por particulares ajenos a las comunidades, se agudizó con la dictación en 1981 del Código de Aguas, D.F.L. N° 1.222. Este cuerpo legal constituye un derecho de aprovechamiento de las aguas, donde el titular puede usar, gozar y disponer de su derecho en conformidad con la ley. Este derecho es transferible, transmisible y prescriptible, y se constituye por un acto de autoridad, independiente si el solicitante es dueño o no de la tierra donde está ubicada el agua y si hace o no uso efectivo del recurso. A partir de la puesta en vigencia del Código de Agua, se produce un creciente proceso de apropiación del recurso por particulares. En el caso de las comunidades del norte, el recurso es apropiado por las grandes empresas mineras.

El uso industrial del agua ha acelerado los procesos de desecamiento de vegas y bofedales, produciendo una disminución de la actividad ganadera y agrícola tradicional. Se desencadena como consecuencia la migración indígenas de sus tierras de origen a las ciudades de la costa, con el consiguiente abandono de las tierras altas, estos procesos han alcanzado una dimensión crítica a partir de la década de los ochenta.

El uso industrial del agua permitió la explotación de los recursos minerales de esta zona de propiedad fiscal y el lugar de habitabilidad por siglos de estos pobladores de

---

<sup>34</sup> Código de Minería (Ley 18.248 de 1983). Para la legislación chilena todas las sustancias del reino mineral, cualquiera sea su naturaleza, metálicas o no metálicas, y en general toda sustancia fósil son susceptibles de ser objeto de concesión minera.

Atacama, quienes quedarán en medio de los futuros enclaves mineros. Esto marcó la profunda transformación de las condiciones estructurales del entorno económico y social de estos pobladores rurales del norte de Chile.

## 5.2. Gobierno Local Indígena

Este es un proceso de organización y toma de posiciones de los atacameños sobre las instituciones locales a través de varias décadas; primero Juntas de Vecinos y luego la Municipalidad de San Pedro de Atacama. Aquí se revisarán algunos episodios relevantes.

### 5.2.1 Política Local

El dirigente social de larga trayectoria Don Félix Ramos hace referencia a un relato de infancia de su padre, el cual nos remonta a fines del siglo XIX:

*“Antes, me cuenta mi padre, existía un Cabildo y también un delegado que usaba un sombrero muy ancho y que cuando las ramas de las calles tocaban su sombrero, mandaba de inmediato a cortarlas y sacaba una multa. A ese Cabildo sólo iba gente de dinero o con muchas propiedades. Aquí había mucha gente de afuera como la familia Abaroa... dueños de las mejores tierras cercanas a las huellas camineras, ahora muchas de ellas están botadas. Antes el poblado de San Pedro de Atacama dependía de la Municipalidad de Calama, acá había un sub delegado, él era como un juez, no había mucha inversión ni adelantos en los pueblo. Sólo a partir de la década del ochenta, se forma el municipio de San Pedro de Atacama con alcalde y funcionarios designados por el gobierno militar, en adelante se recibirá ayuda de las autoridades municipales (Félix Ramos, Dirigente social 2009).*

Este pasaje nos muestra antiguas instituciones comunales como el “Cabildo”, donde se juntaban los vecinos propietarios de la población. Dicha reunión contaba con la presencia de un “delegado”, quien hacía las veces de autoridad comunal en la localidad, con las consiguientes atribuciones legales sobre la población.

Según datos entregados por Grete Mostny en su obra *“Peine un pueblo atacameño”* (1954), hace referencia a un funcionario gubernativo, el “Inspector Municipal”, quien es nombrado por el Alcalde de Calama. Su deber principal es atender todas las cuestiones de agua, riego y las actividades que se relacionan con la mantención de los

servicios comunales y, a veces, resolver como juez, disputas de los vecinos e incluso imponer multas.

*“la Junta de vecinos, que se compone de un presidente, un vicepresidente, un secretario de actas, un tesorero y cuatro directores. La elección es secreta y participan en ella todos los varones mayores de edad y –aquí hay diferencia de opinión- también las mujeres dueñas de casa, en ausencia de sus maridos. Se elige la Junta por tiempo indefinido y se llama a nuevas elecciones en caso de renuncia de los miembros o cuando el pueblo se pone de acuerdo para renovar la Junta” (Mostny 1954: 22).*

Según Mostny la principal atribución de la Junta de Vecinos es velar por el bienestar de los comuneros, preocuparse de la marcha del colegio primario, intervenir en la instrucción y el auxilio alimenticio; la Junta de Vecinos llama a los trabajos comunales y nombra los responsables para las comisiones de trabajo; también nombra los “Pujjai” para el carnaval y los jueces de agua. Vela por el buen estado de la casa comunal, de la iglesia y el cementerio. Esto último debe hacerse de acuerdo con el inspector municipal.

*“La junta tiene sus reuniones frente a la casa del presidente o también frente a la casa vecina, que pertenece a un hombre de edad que es muy respetado por todos los vecinos y reconocido tácitamente como el jefe del pueblo. Para llamar a la gente a reunión, se tocan las campanas de la iglesia, acuden entonces todos los que pueden, tanto hombres como mujeres. En estas reuniones se tratan todos los asuntos de interés comunal. En la junta de vecinos parece haberse desarrollado un consejo de mayores o consejo de ancianos. Así lo manifestaron varios informantes; anteriormente los comisionados del trabajo comunal habían sido nombrados por los ancianos o por los mayores” (íbid.: 42).*

La institucionalidad vecinal está fuertemente entrelazada con funciones tradicionales. Así como se eligen los jefes del trabajo comunal, también son nombrados los tres *Pujjai*: los personajes centrales del despacho del carnaval. En cambio, los dos hombres que tocan el clarín y el cuerno durante la fiesta del *talatur*, son elegidos por los hombres y por las mujeres respectivamente de todo el pueblo. También el “Cantal”, el hombre que lleva las ofrendas al agua, es nombrado por todo el pueblo.

Según los relatos de la doctora Mostny, desde las décadas del cuarenta y cincuenta, la institucionalidad vecinal es un orden adquirido por la población. En ella se deja ver un sincretismo en las funciones tanto modernas asociadas a la educación y organización

del trabajo comunitario, como tradicionales asociadas a los cargos religiosos en las fiestas y ceremonias.

Un dirigente de la serranía de la Puna Atacameña, Talabre, localidad cerca de 70 kilómetros de San Pedro de Atacama menciona:

*“Primero había Junta de Vecinos, eso fue en la década del sesenta y setenta, en aquella época no había ni proyectos ni dinero para adelantos sociales, cada familia disponía de sus propios recursos sin ayuda del gobierno y también se trabajaba en forma colectiva para mejorar el pueblo”* (Sótero Armella, Dirigente comunitario, 2009).

Menciona que los pobladores de la Puna habitaban en forma dispersa en distintas quebradas muy distantes unas de otras. Lo que cambiará esta situación es la llegada de la escuela a mediados del sesenta y la formación de la parroquia católica, marcando la necesidad de una vida más aglutinada.

*“La escuela llegó el año 1964, antes no se estudiaba, yo no sé leer. Mis hijos algunos pudieron estudiar y se demoraban tres horas en burro, por eso nos fuimos acercando al pueblo y todos los que vivían en forma separada se juntaron en Talabre viejo, también había iglesia”* (Carmela Armella, Pobladora de Talabre 2008).

Otro dirigente del Ayllu de San Pedro de Atacama dice:

*“A fines de los setenta existía sólo una Junta de Vecinos para San Pedro de Atacama y se crean siete juntas vecinales en todo el Salar, incluso en esa época Talabre era todavía una estancia. También recuerdo que existía un Juez de Agua, el Fabricero, el Alcalde de Iglesia todos cargos tradicionales* (Mirta Solís, Dirigente Social 2009).

Al mismo tiempo, en la década del setenta la institucionalidad nacional se sometía a drásticos cambios. Producto de la Regionalización (1975) se formaron nuevas municipalidades, entre ellas la de San Pedro de Atacama en 1980.<sup>35</sup> Este hecho va a cambiar la fisonomía organizacional de la zona, a través de un proceso de descentralización y formación de regiones.

---

<sup>35</sup> Las reformas adquieren en la zona un propósito básicamente geopolítico y de control de tráfico comercial andino trinacional. Posteriormente, con el inicio de la transición democrática, se introducen cambios en la legislación municipal. El aspecto más importante de ello es la democratización del nombramiento de los alcaldes y de los demás miembros del gobierno local.

Cabe mencionar la fuerte crisis económica por la que atraviesa Chile a inicios de la década de los ochenta. Ella está muy presente en la memoria de los entrevistados de Peine, Talabre, Solor y San Pedro de Atacama. Existe sintonía entre los entrevistados de estos pueblos respecto que los programas de empleos estatales, denominados Plan de Empleo Mínimo (PEM) y el Plan Ocupacional de Jefes de Hogar (POJH), fueron uno de los primeros beneficios sociales entregados por el Estado<sup>36</sup>.

*“También se implementó el PEM y el POJH, que de algo servía porque pagaban con dinero, en ese tiempo casi no existía dinero por acá. Además sólo existían las Juntas de Vecinos yo pertenecía al Comité Vecinos de Solor, que pertenecía, a su vez, a la Junta de Vecinos de San Pedro. En ese tiempo se inicia la construcción de caminos, sedes sociales, plazas. Por aquellos años no éramos indígenas, sólo vecinos de Solor o Soleños. Eso de ser atacameños se inicia con la Ley Indígena (1994) ahí pasamos a ser Atacameños. Antes no se decía ni indio ni campesinos, solo vecinos” (Félix Ramos, Dirigente social 2009).*

Si bien no existían políticas sociales en la zona de Atacama, la descentralización política administrativa, afecta positivamente esta zona rural aislada. Ella es parte de una reforma de la organización territorial del Estado (regiones, provincias y comunas), donde se trasladan algunas competencias de gestión de recursos administrativos y financieros. Todo ello bajo el autoritarismo imperante y la ausencia legal de la participación política. En 1980 se decreta la formación de la Municipalidad de San Pedro de Atacama y posteriormente en 1982 se designa un alcalde. Antes de la reforma, toda la zona del Salar de Atacama pertenecía a la Municipalidad de Calama<sup>37</sup>, existiendo juntas de vecinos en cada uno de los pueblos. Particularmente en el poblado de San Pedro de Atacama, existía una Junta de Vecinos con una serie de comités vecinales, correspondiendo estos últimos a los actuales ayllus.

La regionalización es parte de una reforma de corte administrativo territorial, son catalogadas como favorables por los pobladores rurales de Atacama. No existe una percepción negativa, puesto que un conjunto de servicios y recursos entregados por el Estado se canalizan a través de estos municipios. En el caso de San Pedro de Atacama, significa una institucionalidad estatal en el propio poblado.

---

<sup>36</sup> A tal extremo llegó la pobreza y el desempleo en la época, que la dictadura tuvo que implementar el PEM y el POJH que ofrecía una especie de sueldo básico. Pues dicha actividad no podría, en rigor, ser calificada de trabajo. La situación en las ciudades era de pobreza extrema, pero la situación en la zona atacameña no era más miserable de lo que había sido siempre producto del aislamiento histórica.

<sup>37</sup> El Estado chileno posterior a la Guerra del Pacífico se hace cargo administrativamente de lo que era la Provincia de Antofagasta y en 1888 se crea la Municipalidad de Calama que incluía la vasta zona de los tres actuales municipios de Calama, San Pedro de Atacama y Ollagüe (Pumarino 1978).

El nuevo municipio de San Pedro de Atacama comienza a operar en noviembre de 1981 y significó el establecimiento del primer gobierno local en esta área del interior. Su rol y forma de intervención se dio en términos de asistencialismo y desarrollo de programas sociales básicos, como forma de paliar la gran cesantía y la crisis económica que vivió el país. Con el tiempo este tipo de programas generarán fuertes lazos de dependencia entre las comunidades atacameñas y la institución municipal designada.

*“Es muy relevante, el año 1982, ocurrió una gran lluvia y, por primera vez, se recibió ayuda de este nuevo Municipio. Nunca antes había sucedido esto, puesto que, ya sea por la distancia o por falta de motivación, los pueblos alejados del radio de ciudad Calama no recibían ningún tipo de beneficio social. Este nuevo municipio en adelante contemplará su ayuda en programas que incluirán hasta las urnas para nuestros muertos” (Mirta Solís, Dirigenta Social 2008).*

Si bien los municipios se fueron internalizando cada vez más de la realidad local y consolidando sus funciones, entre los años 1981-1992 se desarrollaron bajo las estrictas disposiciones que el régimen autoritario había establecido en la Ley Orgánica de Municipalidades. Su punto más limitante era la designación de los alcaldes por el intendente regional, el cual a su vez era nombrado por el Presidente de la República, en este caso A. Pinochet.

Debido a su ubicación fronteriza con Bolivia y Argentina, al municipio de San Pedro de Atacama, se formalizan varias instalaciones militares con sus bases de operaciones en lugares estratégicos de la cordillera y el desierto. Es por ello, que en esta zona primaron políticas de control militar y cívico, con el fin de ejercer presencia y, con ello, integrar a la nación a las poblaciones que históricamente habían estado en una situación de abandono y despreocupación estatal.

El municipio de San Pedro de Atacama en esta etapa presenta un marcado asistencialismo que atendía a la superación inmediata de las precariedades materiales, esto fue visto de manera positiva por los pobladores de Atacama, serán inéditas formas de beneficio nunca antes recibidos.

### **5.2.2 Junta de Vecinos**

Así, la primera generación contemporánea de líderes sociales en Atacama está marcada por su abierto contacto con el régimen militar autoritario. Dado el carácter asistencialista de dichas políticas, se genera una relación con un fuerte acento en las

demandas socioeconómicas. En este sentido, se llega rápidamente a una demanda muy sentida por la población atacameña: el “agua”. Fuera de su obvia necesidad para la vida humana, este recurso es básico para el desarrollo de las actividades económicas asociadas a la agricultura y a la ganadería tanto ovina como camélida.

En medio de la incipiente participación política en la vida local, existió un altercado que imprimirá el cambio de rumbo de estos jóvenes, antes mencionados, que estaban amparados en la Parroquia de San Pedro de Atacama, hacia una actividad política más activa. El hecho que desencadenó el problema fue que:

*“...la Junta de Vecinos no autorizó unos bailes religiosos en la vía pública”*  
(Sandra Berna, Alcaldesa de San Pedro Atacama 2009).

Esta situación es relevante, ya que genera la antipatía de la población y de los jóvenes líderes frente a las autoridades vecinales designadas. Ello estimuló una actitud más activa hacia la inscripción en el registro vecinal de varios de estos jóvenes, para posteriormente competir por el cargo de presidente de la Junta de Vecinos. Se pasa así de una intervención social cobijada en la Iglesia Católica, a una actividad más vecinal, social y política. Para el año 1985 se propone a Sandra Berna como candidata para competir en la elección de la Junta de Vecinos, ganando sus primeras elecciones. Según narran los propios actores de la época, rápidamente el agua se convierte en un elemento aglutinador de intereses sociales y políticos de los vecinos:

*“el agua era una preocupación permanente para todos los vecinos de Atacama, siempre estaba la idea que nos quitarían el agua”* (Mirta Solís, Dirigente Socia, 2009).

El hecho de inscripción comunitaria del agua, salvaguarda no sólo la venta y enajenación de este recurso, sino que estimula un estilo de vida comunitario asociado a la agricultura y a la crianza de animales. Este razonamiento es realizado por los nuevos dirigentes vecinales, que sin tener mucha conciencia del carácter cultural de la demanda comunitaria, será una bitácora para el futuro de la acción socio política de estos dirigentes.

A modo de síntesis, los líderes sociales que logran vivir el período autoritario y posterior proceso de democratización, se han desenvuelto con autoridades estatales diversas. Han vivido y viven aún la desigualdad estructural dada por el aislamiento y la marginalidad, las fricciones históricas de la descalificación racial como indio, boliviano e indígena, han vivido una aplastante condición social. Por ellos es parte de su estrategia *“negociar dentro de lo posible”* (Sótero Armella, Dirigente Social y

comunitario de Talabre 2009), para obtener beneficios frente a los diversos agentes estatales y privados, con legislaciones desfavorables, en condicionales de abierta desigualdad.

El consejero nacional indígena atacameño reconoce en los líderes sociales de la década de los ochenta, lo siguiente:

*“Establezco una diferencia básica, los dirigentes de siempre son nativos de los pueblos, criados por sus abuelos en el campo, conocedores de los rituales y el conocimiento ancestral, que buscan mejorar condiciones y necesidades inmediatas y concretas”* (Rubén Reyes, Consejero Nacional Atacameño 2009).

Se pone la distinción de comuneros atacameños rurales y urbanos, siendo los primeros los portadores de las genuinas demandas culturales- según el consejero- se inicia acá una nueva fricción dada por las migraciones de Atacama a la ciudad de Calama y otras (Imilan 2007; Valenzuela 2006).

### **5.2.3. Municipalidad Indígena**

La primera elección democrática en la Municipalidad de San Pedro de Atacama, presenta una competencia muy estrecha que concluye con un empate. Al darse por ganadoras a dos candidatas, el Registro Electoral decidió que se repartieran el periodo de gobierno en dos años cada una. Entre 1992 y 1994 asume la candidata no indígena y de profesión arqueóloga, quien enfrentará serios problemas en su gestión y será presionada para abandonar tempranamente el cargo por un grupo de atacameños. Estos, en el próximo período municipal, serán los protagonistas de la escena política local.

*“La experiencia adquirida en la Junta de Vecinos permitió levantar ciertas plataformas de trabajo, cierta experiencia social. La experiencia política era escasa, la presencia de partidos políticos era sólo referencial, pero había tendencias, había dirigentes indígenas de derecha, la gente del Museo fue siempre de izquierda... Finalmente la Concertación eligió a personas que no eran de las comunidades indígenas, para las elecciones municipales y nos vimos obligados a participar como candidatos independientes de Renovación Nacional, partido de derecha. Poco a poco la experiencia en las Juntas de Vecinos se convirtió en un trampolín para el municipio. Nuestra campaña fue pequeña, sin recursos económicos, pese a ello logramos los*

*votos necesarios para instalar un municipio con una fuerte presencia indígena” (Sandra Berna, Alcaldesa San Pedro de Atacama 2008).*

Estos dirigentes fundadores de las primeras organizaciones indígenas, posteriormente logran el reconocimiento étnico atacameño ante la Ley. Los líderes sociales y comunitarios, debieron asumir los avatares de alianzas políticas y forman parte del primer grupo de etnoburocracias atacameñas. Se formó una élite de dirigentes con fuerte ligazón a los partidos gobernantes, formando cuadros políticos para la administración de los diversos servicios municipales y gubernamentales.

El municipio se convierte en una interesante plataforma política para los atacameños y a partir de las elecciones de 1996 la competencia por la alcaldía se hará cada vez más intensa. Esto se entiende por cuanto San Pedro de Atacama es una comuna que comienza a volverse relevante, ya que se le identifica como la capital arqueológica del país. Desde el gobierno central y los diferentes ministerios se comienzan a transferir una cantidad no despreciable de recursos financieros, destinados a esta población. El presupuesto municipal se eleva en una región como la de Antofagasta donde existen solo nueve municipios. El campo de la política, los contactos, las relaciones y las autoridades representa un mundo discreto pero lleno de oportunidades políticas y sociales. Por tanto, participar en él es muy atractivo por la movilidad social que genera. Los dirigentes sociales indígenas rápidamente adquirirán contactos políticos transformándose algunos en parte de las burocracias étnicas gubernamentales y otros en militantes-operadores políticos.

Por otro lado, para inicios de la década de los noventa, San Pedro de Atacama experimenta una serie de grandes transformaciones. Se vuelve rápidamente una región minera que beneficiará a todo el país con los millonarios impuestos recaudados. Este hecho determinará, las futuras políticas de integración de esta población para consolidar una estabilidad y gobernabilidad regional funcional a la importancia económica nacional.<sup>38</sup>

Este municipio logra estabilizar una burocracia indígena que se incorpora a las dinámicas políticas nacionales. Municipio y poder local en San Pedro de Atacama, consolidan una burocracia atacameña, al alero de los partidos oficialistas con una fuerte tendencia conservadora, esta fórmula ha permitió reelegir por 4 períodos los actuales e históricos líderes atacameños.

---

<sup>38</sup> Al mismo tiempo, se convierte en uno de los centros turísticos más importantes del país, gracias a sus parajes y patrimonio cultural arqueológico. El turismo se torna un polo de atracción y así comienza a repoblarse la zona y al llegar empresas foráneas, muchos de las cuales invertirán en infraestructura para el turismo y difundirán internacionalmente esta actividad.

### 5.3. Reconocimiento y Administración de la Diversidad en Atacama

Al asumir el nuevo Gobierno de la Concertación en 1990, se crea la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), dependiente del Ministerio Secretaría General de Gobierno. Su objeto era que a través de ella, se realicen programas y proyectos que aporten al desarrollo integral de los pueblos indígenas como parte integrante de la sociedad chilena; y muy especialmente, a fin de estudiar y estructurar las propuestas formuladas por las organizaciones indígenas y plasmarlas en una propuesta legislativa.

La aspiración de las organizaciones indígenas era su reconocimiento como tales, y la exigencia de que este reconocimiento valorará su cultura y diversidad como integrantes de la sociedad chilena, pero respetando sus particularidades. La CEPI inició un proceso de discusión de los contenidos de la nueva legislación en forma participativa que culmina en un Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en enero de 1991;

*“...sí, a inicio de los noventa participamos activamente como atacameños, en estas discusiones, donde se recogía información de los grupos étnicos para luego formalizarla en la nueva Ley Indígena. Siempre fue difícil ponerse de acuerdo con los mapuches, ellos eran muchos y nosotros teníamos muy poca experiencia en reuniones de este tipo” (Mirta Solís, Dirigente Social 2008).*

En estas reuniones participarán activamente líderes emblemáticos de San Pedro de Atacama, como Mirta Solís, Manuel Escalante, de los pueblos de la Puna, Sótero Armella y de la Cuenca de El Loa, Honorio Ayavire. Todos ellos representarán al conjunto de pueblos y localidades que posteriormente se denominarán “atacameños”.

Las principales resoluciones del Congreso de Pueblos Indígenas 1991 fueron las siguientes declaración del Estado de Chile como un país pluriétnico y plurilingüístico; reconocimiento del carácter de Pueblos de los Pueblos Indígenas; protección y ampliación de las tierras indígenas; creación de territorios de desarrollo indígena, como espacio social, demográfico, económico y cultural fundamental para la existencia de los pueblos indígenas; protección jurídica de los recursos naturales del suelo y del subsuelo de los territorios indígenas y el derecho preferente de utilización por parte de las comunidades: reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígena, el deber del Estado de preservar y promover los idiomas y el conocimiento indígena; reconocimiento del derecho consuetudinario indígena y la creación de un sistema judicial especial indígena; Participación de las comunidades y de las asociaciones indígenas en los distintos niveles de la Administración del Estado; creación del Fondo de Etnodesarrollo, el que permitiría la aplicación de planes y proyectos integrales de desarrollo de las comunidades; creación de la Corporación Nacional de Desarrollo

Indígena, como el organismo público encargado de implementar las políticas del Estado hacia los pueblos indígenas; como consecuencia del Congreso, además, cada pueblo indígena participante precavó sus intereses particulares en un capítulo que se denominó disposiciones o medidas complementarias.

En estas resoluciones que marcan las expectativas de las organizaciones indígenas en Chile se recoge la experiencia de otros movimientos indígenas latinoamericanos. Inmediatamente desarrollado el Congreso, la CEPI se encargó de sistematizar y trabajar técnicamente el proyecto de Ley Indígena y, finalmente, en octubre de 1991 se presentó al Congreso Nacional el Proyecto de Ley relativa a la Protección, Fomento y Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Los resultados del Congreso exigieron la protección jurídica de los recursos naturales del suelo y del subsuelo de los territorios indígenas y el derecho preferente de su utilización por parte de las comunidades. Sin embargo, esto no quedó lo suficientemente resguardado en la Ley Indígena que se aprobó como conclusión de este proceso.

### **5.3.1. Ley Indígena y Normalización de la Diversidad**

La primera información que recibieron los pobladores de Atacama respecto de la Ley Indígena número 19.253, aprobada en Septiembre de 1993, se refiere a iniciar un proceso de inscripción de los, hasta ese momentos, “poblado” o “localidades” en “Comunidades indígenas Atacameñas”.

***Artículo 9º.-** Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) Provengan de un mismo tronco familiar, b) Reconozcan una jefatura tradicional; c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y d) Provengan de un mismo poblado antiguo.*

Un dirigente de la Puna atacameña, poblador rural y alejado de los centros poblados y administrativos de San Pedro de Atacama, nos dice:

*“Cuando se formó la comunidad indígena todo cambió, llegó ayuda al pueblo a través de proyectos. También existió más respeto de parte de la gente de Toconao y San Pedro. Antes había mucha discriminación por ser gente de campo, nos llamaban despectivamente ‘collas’. Nosotros por mucho tiempo fuimos a San Pedro y Toconao a cambiar lazos de lana de*

*llamo, por trigo, azúcar, arroz, en ese tiempo no había dinero. Cuando llegábamos a los pueblos nos miraban mal y nuestra gente no podía ni siquiera levantar la cabeza ante los sanpedrinos. Con el Derecho indígena eso cambió, ahora uno puede hasta aferrarle (golpear) a alguien que te diga 'indio' o 'colla' ” (Sótero Armella, Dirigente comunitario 2009).*

El dirigente nos menciona las diferencias sociales y la descalificación existente hasta antes de la Ley Indígena. Él menciona que algo cambió, clarificando que:

*“...son pueblos o localidades de la Puna son Talabre, Peine, Socaire, Camar, Machuca y Río Grande, en cambio en San Pedro de Atacama hay Ayllus Solor, Sequitor,...y muchos más, Toconao también está en el Salar de Atacama y son agricultores igual que en San Pedro, muy distintos a Talabre” (Sótero Armella, Dirigente comunitario 2009).*

La distinción entre pueblo y ayllu es clave. Los pueblos pertenecen a la Puna cordillerana, son poblados alejados del centro administrativo, con una fuerte actividad ganadera y una inserción laboral de los jóvenes en los grandes centros industriales mineros (Nuñez 2000. 2002). En cambio los Ayllus son las localidades pertenecientes a centro política administrativo, que es San Pedro de Atacama, fundamentalmente agrícolas y en los últimos veinte años empleados en la industria turística.

*“Los atacameños siempre fueron los de San Pedro, después con la Ley Indígena se nos dijo que todos éramos atacameños, por eso hemos recibido más beneficios, se ha invertido en agua, luz y alcantarillado y en mejorar las semillas para las siembras y mejorar la crianza de los animales” (Carmela Armella, Pobladora y artesana de la Puna 2008).*

La Ley Indígena es un intento por homogeneizar la población en Atacama, la que presenta claras diferencias entre sus poblaciones. Las reformas legales de los gobiernos democráticos han apuntado a una integración homogénea de las poblaciones rurales indígenas. Estas políticas estabilizan y fijan identidades étnicas para su reconocimiento, y además es una gran oportunidad para captar recursos económicos por parte de los grupos étnicos:

*“La Ley Indígena ha ayudado mucho, hay más respeto y preocupación. Aunque es insuficiente. Antes nos decían a los talabreños 'indio' los de Calama, incluso los de San Pedro de Atacama también. Y la gente de acá, ni*

*siquiera levantaba la cabeza cuando los ofendían, ahora es muy distinto”* (Carmela Armella, Pobladora y artesana de la Puna, 2008).

Pese a los esfuerzos de la Ley Indígena de homogeneizar a la población, se evidencia aún discriminación entre los distintos grupos por sus diferencias.

*“Ahora, según la Ley Indígena, los collas están en Copiapó y nuestros bailes de carnaval son iguales a los de ellos y son distintos a los pueblos del Salar. Nosotros usamos flauta y tambor, en cambio ellos usan acordeón- ¿quizás somos collas?- a toda honra-”* (Sótero Armella, Dirigente comunitario, 2009).

En la actualidad, los sectores juveniles de la población de Atacama, están utilizando el apelativo *“Runaco”*<sup>39</sup>. Este es un descalificativo para referirse a cualquier conducta negativa que según ellos es propia de los indios: beber en exceso, falta de limpieza personal, hablar en forma poco entendible, entre otras cosas.

*“El pueblo Licanantay es muy diverso, la gente que vive en la cordillera (Puna) está muy emparentada con familias argentinas, por otro lado, los toconares siempre han mantenido férreas diferencias con la población de San Pedro de Atacama, antes, cuando yo era niña, poblaciones como Machuca o Talabre eran estancias dispersas y la gente raramente venía a San Pedro”* (Mirta Solís, Dirigente Social 2009).

La diversidad de la población rural de Atacama está marcada por antiguas divisiones sociales productos de estilos de vida distintos, no obstante los cambios productivos que se han experimentado en los últimos años, las discriminaciones persisten y con ello la subordinación de los grupos de la Puna al centro administrativo de San Pedro de Atacama.

Una dirigente de la puna de Atacama dice:

*“Somos atacameños pero no somos hermanos, hay mucha envidia entre las comunidades, -lo atacameño-, es por conveniencia, porque las comunidades si pueden obtener beneficios solas, no les interesa el resto. Lo de Lican Antay es una cosa de ahora, nunca se ha hablado de Lican Antay, sólo de atacameños, incluso los atacameños son los de San Pedro y sus ayllus y nadie más, ellos discriminaban mucho a la gente de la cordillera. Siempre nos discriminaron mucho, nosotros les matábamos el hambre*

---

<sup>39</sup> Vocablo quechua que significa Hombre (Schuller óp. cit.).

*cuando bajábamos con carne, siempre se juntaba mucha gente a comprar y ahora es igual. Antes abusaban de nosotros por ser del campo, nos decían ‘collas’, ‘collitas’ y nunca nos dejaron establecernos en San Pedro de Atacama ni en Toconao, ahora sí. Cuando, yo era niña, bajábamos llevábamos lazos y tejidos y los cambiábamos por semillas, azúcar, arroz, harina o simplemente pan duro” (Carmela Armella, pobladora y artesana de la Puna 2008).*

Estos fragmentos nos muestran la persistencia de divisiones sociales de estas poblaciones:

*“...los toconares siempre nos han tratado muy mal, se creen dueños de la tierra de Talabre, ellos nunca han pastoreado, sí nos traían sus animales y nosotros se los cuidábamos, como mediería, por eso ellos no pueden inscribir legalmente las vegas nuestras. Nosotros siempre intercambiábamos con ellos leña y carne por frutas y otras verduras” (Carmela Armella, Pobladora y artesana de la Puna 2008).*

Fricciones y rivalidades históricas se enfrentarán dentro de un marco regulatorio denominado Ley Indígena. El nombramiento de “atacameño”, por parte de la Ley Indígena de todas las poblaciones de Atacama (collas y quechuas), si bien atomiza a los grupos, es también la posibilidad de disminuir la doble discriminación que han sufrido, por décadas, las poblaciones de la Puna, accediendo a una categoría social con ciertos privilegios, no solo económicos sino también de estatus social.

## 5.4. Nominaciones Locales

Estas nominaciones nos entregan información sobre las calificaciones que existen entre los grupos en Atacama. En nuestro caso, serán los atacameños de San Pedro de Atacama, los clasificadores de un orden de cualidades que los ubica en la cima social en relación a sus vecinos.

### 5.4.1. Sanpedrino Poncho Colorado

A los pobladores de San Pedro de Atacama, se les decía a modo de burla “Poncho Colorado” debido a que sus vestimentas y particularmente el poncho se teñían con el color de la greda de las murallas de sus casas. El poncho sin duda es un símbolo del campesino chileno y criollo, esto marcará la diferencia respecto de la vestimenta con sus vecinos. Así mismo, dentro de la población de San Pedro existen distintas nominaciones para designarse entre ellos, estas son muy antiguas y casi en desuso y nos muestran una particular forma de nominar a las poblaciones vecinas a San Pedro de Atacama. Por ejemplo: “Toconao”, “toconares”, “bolsa sucia”, hacen referencia a la antigua actividad de recolección de “breas” fruta silvestre comercializada en los mercados locales que teñía su vestimenta de color oscuro. (Margarita Chocobar, concejal municipal 2009). “Solor”, “soleño”, “lomo negro”, hacen referencia a dos situaciones: la utilización de la espalda como medio de transporte y el color de la piel oscura. “Sequitior”, “sequiteño”, “panza áspera”, hacen referencia a las exposición del estomago a la tierra y el sol. “Katarpe”, “katarpeño”, “cola pelá”, este último se refiere a los roedores sin pelos en la cola, que circulan por las siembras, destruyendo y robando comida (Rubén Reyes, consejero nacional atacameño 2009).

Los relatos a continuación, nos muestran las diferencias culturales comprometidas en las nominaciones, tienen un fin académico y nos permiten dar cuenta de fricciones y fisuras sociales e históricas entre los diversos grupos que conviven en toda la zona de Atacama. Sólo se identificará a las fuentes de manera discreta.

*“...los de San Pedro de Atacama somos diferentes a los pueblos de interior, ellos son flojos y borrachos, además los niños de arriba son más lentos, yo le he hecho clases, le he enseñado a padres e hijos, en cambio los niños de San Pedro y sus ayllus son más rápidos” (Profesora atacameña 2008).*

Este relato podría ser parte de un sin número de narraciones posteriores a la Guerra del Pacífico a fines del siglo XIX, cargado de juicios de valor respecto de los pobladores del interior de San Pedro de Atacama. Pero no es así. Es un relato recopilado el año 2008; es más, pertenece a una profesora que educa tanto a los niños de San Pedro de

Atacama como a los niños del interior que llegan a su escuela. Sus expresiones sólo reafirman, la convicción férrea de una imagen de modernidad y desarrollo de la bondad del trabajo, la rapidez de estos tiempos de internet y globalización.

El verdadero enfrentamiento cultural es evidente, cuando se menciona que los profesores de la escuela deben enseñar a los niños del interior;

*“...lo que es un dormitorio, una cama, un velador, ellos no usan esas cosas, duermen todos juntos en una pieza, la verdad es que cuesta mucho enseñarles los valores, generación tras generación se comportan de la misma manera”* (Profesora atacameña 2008).

Lo señalado no hace más que reafirmar las diferencias sociales e incluso culturales que se mantienen pese al desarrollo socioeconómico que ha experimentado la zona.

La misma informante nos señala que:

*“Las diferencias son sustanciales entre collas y atacameños, nosotros debíamos tener pocos hijos y casarnos, hay diferencias culturales muy fuertes. Las mujeres collas tienen muchos hijos con distintos padres, pero no les importa. Si yo hubiese tenido un hijo soltera me echan de la casa, son pobres y a ellos les da lo mismo. Ellos tienen otros valores, las jóvenes no usan anticonceptivos, se les enseña, pero su cultura es más fuerte, se casan entre ellos, nunca se casan con gente de afuera de sus pueblos, incluso se ha conocido de nacimiento de bebés producto de la relación de abuelo con nieta”* (Profesora atacameña 2008).<sup>40</sup>

Todas estas diferencias necesariamente aglutinarán juicios cruzados respecto de comportamientos adecuados y las verdaderas amenazas para la convivencia entre los grupos de Atacama.

La escritora e historiadora atacameña Eva Siárez, menciona que, a partir de sus recopilaciones, se aprecian fuertes diferencias sociales y económicas entre los pobladores de Atacama;

*“...acá en San Pedro somos propietarios y agricultores desde hace mucho tiempo, desde cuando traían animales desde Argentina, a mediados del siglo*

---

<sup>40</sup> Existe un viejo dicho del cura Gustavo Le Paige, cuando bautizaba a los niños preguntaba a modo de broma “minga o carnaval”. Esto permite evaluar la vitalidad de ciertas prácticas culturales asociadas a las largas jornadas de fiestas.

*XIX, los productores agrícolas de San Pedro de Atacama producían básicamente alfalfa y maíz”.*

La historiadora atacameña nos remonta al siglo XIX, y agrega;

*“Las remesas de ganado la coordinaba la familia Abaroa de origen Español, que llegó a la zona a principios del siglo XIX, él le compraba a todos el pasto, imagínese, noventa vacunos machos alimentándose por dos o tres días. Finalmente Abarao, muere defendiendo su terreno en manos de la milicias chilenas en la Guerra del Pacífico, pero él no se consideraba ni boliviano ni chileno, pero sí se decía atacameño”*

El relato reafirma datos de fuentes históricas de fines del XIX.<sup>41</sup> Los propietarios atacameños de San Pedro de Atacama, con toda probabilidad desde la llegada de Abaroa en 1809 en adelante, van a consolidar un sistema de producción forrajera destinada a la alimentación de los animales trasladados desde Argentina a las costas del Pacífico. Al mismo tiempo el encadenamiento productivo va a generar una fuerte división social del trabajo, que se materializó en segmentos sociales que en algún momento adquieren connotaciones de verdaderas clases sociales al interior de la sociedad atacameña.

Por otro lado, la escritora e historiadora atacameña, nos menciona ciertas características del *arrierismo*:

*“Los arrieros eran gauchos argentinos, blancos con bigote, machos, conocedores del clima y de buena salud y fuertes. Ellos llegaban hasta San Pedro con los animales, luego contrataban a los collas de la cordillera, para que los llevaran hacia Calama, ellos conocían el camino, el clima y estaban acostumbrados a esas caminatas. Cosa que jamás hubiese hecho un atacameño, estos eran agricultores y gente de campo, de caballo”* (Eva Siarez, Escritora e historiadora atacameña 2009).

Las poblaciones de la Puna participan del arrierismo como conocedores de rutas y adiestrados para los largos recorridos por el desierto. Aquí queda en claro las cualidades de los pobladores cordilleranos en las faenas de traslados de animales y la necesidad de contratarlo para algunas faenas.

---

<sup>41</sup> Intencionalmente no haremos la distinción entre Atacama boliviano o chileno por ser irrelevante, los acontecimientos ocurren en una zona prácticamente olvidada por el Estado, sea uno u otro.

*“Los atacameños con el dinero que recibían de la producción agrícola, compraban ropa, caballos, alimentos y carretas. Encargaban a Cobija muebles, instrumentos musicales (piano y violín), veladores, mesas y peinadores de mármol, todos traídos de Europa; unas inmensas carretas con grandes ruedas. Incluso yo aún conservo tazas de té de loza inglesa de fines del siglo XIX. Es posible que en las oficinas salitreras llegaran estas cosas y por esos aquí las compraban” (Eva Siarez, Escritora e historiadora atacameña 2009).*

Las utilidades y ganancias de la producción agrícola se expresa no sólo en mobiliario doméstico, sino también en la compra de propiedades en la ciudad de Calama, según nos dice Eva Siárez, hasta hoy las familias Hoyos y otras continúan siendo dueños de las propiedades más importantes de Calama.

Sin duda que por las descripciones entregadas hasta aquí, los atacameños de San Pedro de Atacama son un tipo de campesino propietario con capacidad de acumulación de riqueza. Ello se materializará en la adopción de patrones de comportamiento y adquisición de mobiliario europeo.

*“Los atacameños de principio de siglo XX, son mestizo y españoles con comportamientos criollos, dueños de tierras, en sus casas se toca el piano y el violín y las señoras andan de polleras largas, españolados” (Eva Siarez, Escritora e historiadora atacameña 2009).*

La caída de este estilo de vida se debió básicamente a la instalación del ferrocarril (1899), que restringió los viajes por el desierto. Y por otro lado, al cierre de las oficinas salitreras (1930). Después de eso

*“...desde 1930 en adelante, los pastores cordilleranos prácticamente no venían a San Pedro y cuando lo hacían traían tejido, carne de llamo, lazos; sólo existía trueque económico, no hay intercambio social. Todo esto ocurre hasta la década del sesenta y setenta, cuando el cura Gustavo Le Paige los trae argumentando que estaban solos y había que educarlos” (Eva Siarez, escritora e historiadora atacameña 2009).*

Los propietarios atacameños de San Pedro, poco a poco ven una amenaza en la llegada de las poblaciones del interior. A su modo de ver, estos invaden los alrededores del casco antiguo y colonial de San Pedro, sus calles y mercados.

Haciendo referencia a Machuca, un poblado de la puna cercana a San Pedro de Atacama, se dice:

*“Los machuqueños se tomaban los terrenos en San Pedro y eso era un problema, por eso a la gente no le gustaba ver por acá, les llamaban collas, en esos tiempos los maltrataban, los trataban muy mal. Ellos siempre pobres, poco limpios, niños sucios, sin peinarse ni lavarse. Mi tío Francisco Montajo, me decía —la gente de pueblo odia a la gente de arriba— para qué educan a los collas si ellos no entienden”* (Eva Siarez, Escritora atacameña 2009).

Agrega que la sociedad atacameña era muy estricta:

*“Mi papá jamás hubiese aceptado que me hubiese casado con un Colque o un Lique, decía: -hay que mejorar en vez de empeorar, no más bajo, no más vago- la gente de antes, atacameños, era racista y descalificaba a las poblaciones del interior”* (Eva Siarez, Escritora e historiadora atacameña 2009).

Los relatos etnográficos aquí expuestos nos permiten deducir que la sociedad atacameña es heterogénea, con diversos grupos sociales en su interior. Los nuevos escenarios multiculturalistas buscarán, homogeneizar y estandarizar un conjunto de fenómenos organizacionales de grupos históricamente denominados como indios o indígenas.

La Ley indígena (1994) será el marco regulatorio que normará y reglamentará los fenómenos socioculturales. Para ello será necesario racionalizar el concepto de “pueblo” y socializar la noción de etnia a través de formas organizacionales nuevas como lo son las *“comunidades y asociaciones indígenas”*. La etnia atacameña será el nominativo oficial de este grupo en Atacama que aglutinará a cerca de veintena de localidades, ahora comunidades indígenas atacameñas. La Ley Indígena no distinguió ni distingue la diversidad al interior de la etnia atacameña.

## 5.5 Organización y Demanda Étnica

La organización atacameña será un esfuerzo por lograr la unidad de todos los pobladores de Atacama, sin distinción alguna, y así soslayar las antiguas diferencias y discriminaciones que sólo generaban la desigual en su interior.

### 5.5.1. Consejo de Pueblos Atacameños 1992

El Consejo de Pueblos Atacameños se crea en 1992, cuando aún no existía Ley Indígena, ni comunidades indígenas. Será la unión tácita de los presidentes de las Juntas de Vecinos de las localidades pertenecientes al Salar de Atacama, la Puna atacameña y la Cuenca de El Loa. Esta es una organización de hecho, sin ninguna legalidad. Más tarde, en 1994 se convierte en una asociación indígena.<sup>42</sup> Hecho que no es muy diferente al anterior, puesto que no se logra reconocer una entidad federada de comunidades indígenas.

*“...[En el año 1990] nos llega una invitación de un dirigente aymara llamado Cornelio Chipana invitándonos a formar parte de la etnia Aymara para efectos políticos y sociales de reivindicaciones indígenas, pero nosotros no somos Aymaras por información de nuestros propios abuelos y también por estudios arqueológicos del Museo Gustavo Le Paige. Así se le envía una carta al dirigente aymara clarificando que no éramos ni aymaras ni quechuas y que nos reconocíamos como atacameños. Nuestro pueblo tiene sus propias tradiciones, la patasca<sup>43</sup>, la vida rural, la creencia sobre los cerros (malku), las tradiciones religiosas...”* (Mirta Solís, Dirigente social 2009).

Se debió buscar la unidad no sólo, en las reivindicaciones socioeconómicas comunes a todos los pobladores rurales atacameños, sino además estimular una unidad cultural.

*“Nuestras primeras experiencias de contacto con otros grupos étnicos está marcada por la baja presencia nuestra, frente a la gran magnitud de representantes Mapuches en las reuniones. Así por ejemplo, participábamos en seminarios en Santiago donde llegábamos diez representantes indígenas del norte y cuatrocientos representantes*

---

<sup>42</sup> Ley N°19.253, Artículo 36. Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo de común acuerdo a las disposiciones de este párrafo. Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas.

<sup>43</sup> Es un guiso alimenticio básico en la dieta atacameña, hoy es considerado como ancestral y emblema cultural.

*mapuches, casi no hablábamos, por lo general no nos dejaban hablar los mapuches y éramos prácticamente ignorados en las discusiones previas a la promulgación de la Ley Indígena. En ese tiempo éramos muy pocos dirigentes y nuestra experiencia en discusiones masivas era escasa” (Mirta Solís, Dirigenta social 2009).*

El contacto con otros grupos étnicos y culturales como los mapuches, rapa nui y los propios aymara y quechua, permitió a los dirigentes atacameños contextualizar su situación a nivel nacional y regional en el país.

*“Una de las primeras discusiones que debieron enfrentar los dirigentes atacameños giró en torno al auto denominativo indígena u originario, después de muchas reuniones, tanto internas como con los otros grupos indígenas de Chile se optó por el concepto –Indígena-, para nosotros, indio, indígena y boliviano eran términos con los cuales se descalificaba la condición nuestra, puesto que nosotros, los pobladores de San Pedro de Atacama, siempre nos definimos como atacameños y establecíamos una diferencia con los pueblos de interior ” (Mirta Solís, Dirigenta social 2009).*

Los dirigentes atacameños estaban más en consonancia con la idea de autodenominarse como originarios, pero los grupos mapuches más politizados eligen definitivamente el concepto de indígena, se adopta precisamente para evidenciar la condición de desigualdad y subordinación histórica de estos pueblos.

El Consejo de Pueblos Atacameño legitima una acción social, en los hechos es el representante ante organismos públicos y privados de las comunidades que representa. Así acordará convenios, contratos y estos convenios precisamente destinados a mejorar la calidad de vida de sus dirigidos, las comunidades atacameñas.

Progresivamente esta institucionalidad étnica iniciará conversaciones formales con las empresas mineras y turísticas, y con una gran cantidad de agencias gubernamentales y no gubernamentales.

Se llevarán a cabo proyectos conjuntos entre empresas privadas e instituciones públicas y el Consejo de Pueblos Atacameño. Con la Municipalidad de San Pedro de Atacama se desarrollará un convenio para la administración de la “Casa de Huéspedes de San Pedro de Atacama”, centro de alojamiento de indígenas provenientes del interior, que más tarde se convierte en un negocio de turismo.

Se establecerá una fuerte relación con Fundación Minera Escondida, que al estar dirigida por un antiguo dirigente atacameño, genera una vinculación más expedita para el financiamiento de proyectos. Al mismo tiempo se inscribe dentro de un plan llamado “política de buena vecindad” que forma parte de la idea de la Responsabilidad Social de las Empresas Mineras.

Más tarde con la empresa transnacional de Turismo Explora, se gestiona un comodato de las termas de Puritama, donde la administración del lugar recae sobre el Consejo de Pueblos Atacameños.

La Municipalidad de Calama concede la administración del internado andino, establecimiento que recibe a jóvenes indígenas atacameños y quechuas provenientes de las más diversas comunidades de toda la región. Es financiado por la Municipalidad de Calama y por aportes del propio Consejo de Pueblos Atacameños.

Su primera iniciativa conjunta con ONG nacionales e internacionales es en pos de crear y formar una red de turismo rural que se denominará *Lican Huasi* con el financiamiento de fondos internacionales. Esta red es financiada por el Fondo de las Américas (FDLA) y ejecutada por el Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA), un organismo no gubernamental. El proyecto consistió en la instalación de capacidades técnicas e inversión en infraestructura comunitaria para recibir turistas.<sup>44</sup>

Desde el 2000-2001 en adelante, la principal áreas de protección ambiental y arqueológicas “Reserva Nacional Los Flamencos” será administrada por las propias comunidades indígenas atacameñas: Administración etnoturística del sitio arqueológico Aldea de Tulo<sup>45</sup>, Administración eco etnoturística del sector Soncor en el Salar de Atacama<sup>46</sup>, Administración eco etnoturística de las Lagunas Miscanti Meñiques<sup>47</sup> y Administración eco etnoturística del Valle de la Luna.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Esta inversión cercano a los 200 millones, más aportes públicos de cercanos a 800 millones (US\$2 millones) (Morales 2001, 2002, 2005).

<sup>45</sup> Convenio que se encuentra en operación desde el año 1998. Los beneficiarios corresponden a 23 familias y en forma directa genera empleos directos para tres comuneros de la comunidad atacameña de Coyo (2.400 m.s.n.m).

<sup>46</sup> Contrato que se encuentra en operación desde el año 2002. El proyecto beneficia a 168 familias y genera empleos directos para ocho personas de la comunidad atacameña de Toconao (2.300 m.s.n.m). La puesta en marcha de este proyecto no estuvo exento de tensiones, las que aparecen en pleno proceso de negociación, el que tuvo una “toma” del refugio de guardaparques en el Salar de Atacama como uno de las acciones emprendidas por la Comunidad de Toconao con el objeto de acelerar la tramitación de autorizaciones de CONAF central (Valenzuela 2005).

<sup>47</sup> Entró en operación a partir del mes de agosto del año 2003. El proyecto se desarrolla en las lagunas altiplánicas que se encuentran sobre los 4.000 m.s.n.m., en donde se ha generado infraestructura para regular el uso público y recreativo. Este genera beneficios para 85 familias y en forma directa emplea a seis personas de la comunidad atacameña de Socaire.

El Consejo de Pueblos Atacameños, logra convertirse en un referente político y étnico para la movilización de demandas y el fomento cultural. Dicha entidad, es una contra parte tanto para las agencias de desarrollo gubernamental como para las no gubernamentales. Esta relación formal permitirá planificar y focalizar la inversión en un área territorial de alto impacto social, económico y cultural.

Este proceso de organización reivindicativa se profundiza en 1998 con el Primer Congreso Atacameño y continúa con varios eventos que configurarán las organizaciones atacameñas tanto en el campo como en la ciudad.

### **5.5.2 Primer Congreso Atacameño 1998**

El Primer Congreso Atacameño es planeado desde el propio Consejo de Pueblos Atacameños, este se denominó *“ia ckari latckitur nisaya sema lickana”* (el nuevo amanecer de un pueblo). Fue financiado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), una organización gubernamental y orientada básicamente por antropólogos. El congreso levantó demandas y una plataforma reivindicativa en base a derechos económicos, sociales y culturales dentro del paradigma del etnodesarrollo.

Este es un congreso muy ligado a los organismos de gobierno que impulsan una política indígena en la nueva era democrática. El congreso contó con una amplia participación de las organizaciones atacameñas vigentes hasta ese momento, tanto del campo como de la ciudad de Calama<sup>49</sup>.

El congreso inició un proceso de diagnóstico de la situación socio económica de la población atacameña y, posteriormente, se proponen líneas de acción en los

---

<sup>48</sup> Opera desde febrero del año 2004. El proyecto genera beneficios directos para 738 familias, y en forma directa genera empleos para 18 atacameños (2.400 m.s.n.m). Este proyecto resultó tener una alta complejidad respecto al esquema organizativo de administración, fundamentalmente se debe a la coordinación de las siete las comunidades, las que concurren a la firma del contrato de asociatividad para su administración eco etnoturística con CONAF. Las comunidades atacameñas de Solor, San Pedro de Atacama, Séquitur, Larache, Coyo, Quitor y Río Grande se organizan y discuten, en conjunto con CONAF, los alcances del proyecto durante dos años para dar cabida finalmente a la Asociación Indígena Valle de la Luna, a la que no se suma Río Grande, comunidad que se excluyó voluntariamente de este proyecto. (Morales óp. cit.).

<sup>49</sup> Por lo tanto, representando a la población urbana atacameña, todos migrantes, entre ellas: Asociación Lican Tatay, Asociación Zhali Lican Ckappur, por otro lado las comunidades indígenas y rurales; Ollague, Chiu Chiu, Lasana, Conchi Viejo, Cupo, Toconce, Ayquina, Caspana, Río Grande, Asociación Matancilla, Machuca, San Pedro de Atacama o Conde Duque, Coyo, Quitor, Toconao, Talabre, Camar, Socaire, Peine, finalmente la Asociación específica de Mujeres de San Pedro de Atacama y la Asociación de Jóvenes Yaalir.

siguientes ámbitos: agua y agricultura, comercialización, títulos de dominio, caminos y transporte, estado de los cultivos y ganadería, servicios básicos (agua, luz y alcantarillado), organizaciones sociales, fuentes de trabajo, educación y migración, capacitación, problemas sociales, turismo, grandes proyectos industriales, estado de las tradiciones y costumbres, problemas en la ciudad y finalmente derecho al territorio de las comunidades. Este conjunto de áreas de trabajo es una poderosa señal de una intención de visibilizar todos los ámbitos de desarrollo de la etnia.

En el diagnóstico elaborado por los propios comuneros atacameños, primero se identifica el agua o recurso hídrico como un gran problema, puesto que éste es un recurso básico tanto para las comunidades como para la actividad industrial minera. El uso industrial del agua por la gran minería, genera menos disponibilidad de ésta para satisfacer los requerimientos agrícolas y ganaderos. Esto, a su vez, tiene como resultado una baja en la productividad, lo que se traduce en menos ingresos por familia. Por otro lado, se constata la mala calidad del recurso por contaminación natural y fruto de los propios procesos industriales que contaminan el recurso. Esta situación crea efectos nocivos en la salud de la población y en la calidad y cantidad de su producción agrícola.

#### **5.5.2.1. El Agua**

*“El pueblo atacameño está consciente que junto a la disminución o pérdida de la valoración que, en el ámbito de esta cultura, se le asignaba a las actividades agrícolas, se está produciendo un efecto en el plano de la identidad: la erosión de la actividad agrícola erosiona gravemente la identidad cultural” (Actas del Primer Congreso Atacameño 1998: 17).*

Entre las causas identificadas por los grupos de discusión respecto a la problemática del agua, surge con fuerza la presencia de las empresas mineras:

*“...las causas a estos problemas las encontramos, en gran medida, en la enorme cantidad de agua que extraen las faenas mineras metálicas y no metálicas, que logran acaparar millones de metros cúbicos destinados a sus fines... dejando de lado a la actividad ancestral de los atacameños” (íbid.).*

Frente a esta constatación se interpela el estilo de desarrollo económico llevado a cabo por el Gobierno, el que evalúa y mide las inversiones de los grandes proyectos mineros y turísticos, evaluando sus resultados sólo a través de indicadores económicos. Esto ha permitido la concesión y usufructo desmedido del agua por las grandes faenas mineras, y a ello se suma los requerimientos progresivos de las

ciudades. Todo esto se convierte en una inmensa amenaza para el estilo de vida atacameño; agrícola en los valles y el pastoril en la puna.

El origen de la desprotección de este recurso, fundamental para la reproducción económica y social de este pueblo, se debe a la falta de claridad respecto de los límites territoriales de las comunidades. Esta situación es aprovechada por las instituciones públicas y empresas privadas, para solicitar el derecho de agua en los territorios de donde emanan estas vertientes.

La inmensa capacidad tecnológica de las empresas mineras les permite evaluar y medir científicamente los potenciales hídricos. No obstante se excluye de ese análisis las consecuencias económicas, sociales y culturales de las poblaciones que usufructúan de este recurso. Si a esto se le agrega la falta de reconocimiento de los derechos de agua de los pueblos atacameños, todo esto acarrea un enorme perjuicio para todos los habitantes atacameños.

Se plantea en este evento como solución, la inscripción por parte de las comunidades, de los derechos de agua, denunciando los obstáculos jurídicos que permiten, tanto al Estado como a las empresas mineras, monopolizar la tenencia y uso del vital recurso.

#### **5.5.2.2. Título de Dominio**

Para las comunidades el problema que define la relación comunidad-territorio es la carencia de títulos que acrediten su control y dominio. Así las consecuencias de la precaria tenencia se traduce en: riesgo o incertidumbre en torno al control efectivo de los territorios y construcciones patrimoniales, no reconocimiento explícito de las empresas mineras de los territorios ancestrales; falta de incentivo de los hogares para generar mejoras en su infraestructura doméstica; imposibilidad de acceder a servicios básicos como alcantarillado, electricidad y agua potable; y finalmente, limita el asentamiento de las nuevas generaciones, estimulando la emigración a las grandes ciudades, ya no sólo por trabajo o estudio, sino además, por tener un lugar donde vivir.

Esta evidente irresponsabilidad de los organismos estatales competentes llamados a regularizar las propiedades indígenas, esconde los grandes intereses económicos que hay de por medio. Esto se convierte en un gran estímulo que permite nuclear una demanda y reivindicación colectiva del pueblo atacameño, en pos de la regularización de los títulos de dominio individual y comunitario. La legislación nacional es considerada negativa, puesto que sus disposiciones permiten ambigüedades y legalismos a favor de las grandes empresas y del propio Estado.

*“Hasta el momento lo que se tiene es un conjunto de actores foráneos que no se comprometen y definitivamente no se preocupa mayormente por el impacto que pueden provocar sus acciones sobre las personas y el entorno natural el pueblo atacameño” (ibid.: 58).*

### **5.5.2.3. Cultivos y Pastoreo**

Respecto del estado del cultivo y el ganado, la principal causa de los problemas asociados se sitúa en la falta y calidad del recurso agua. La escasez de agua tiene dos tipos de explicaciones, una material y otra simbólica:

*“a) la primera, tiene que ver con la acción de las empresas mineras y otros organismos que tienen y hace uso exclusivo del agua; b) la segunda, alude a la pérdida de costumbres, en particular, de los ritos de religiosidad andina para efectuar ofrendas y pagos a la Pacha-Mama; esto último afectaría principalmente en la disminución de las lluvias y con ello el pasto en los campos para alimentar al ganado” (ibid.: 27).*

La pérdida parcial de la ritualidad atacameña y la acción de las empresas mineras sobre el agua, son una fuente explicativa del secamiento de vegas y la correspondiente disminución de recursos forrajeros para las actividades pastoriles.

La solución a los problemas tanto agrícolas como ganaderos se asocia a una mayor cantidad de agua disponible y retomar prácticas rituales-religiosas que restablecen equilibrios entre la naturaleza y la actividad humana.

### **5.5.2.4. Organización Social**

Respecto a la organización social atacameña, se plantea un consejo superior que

*“...velará por el desarrollo general del pueblo atacameño, en materia de identidad, valores, costumbres y problemas que requieren para su solución de la fuerza de todo el pueblo atacameño” (ibid.: 32).*

Se propone que el pueblo atacameño se organice en base a la siguiente estructura:

*“...se formen dos consejos del pueblo atacameño en función de la realidad geográfica que vive el pueblo: a) Consejo Atacameño del río Loa superior, que agrupará a todas las comunidades y asociaciones comprendidas entre Calama y el río Loa superior y b) Consejo Atacameño del gran Salar de*

*Atacama, que agrupa a todas las comunidades y asociaciones de la cuenca del Salar de Atacama” (ibid.).*

Este congreso que agrupa a un conjunto de localidades rurales de la precordillera de la segunda región de Chile, explicita que:

*“...la nación Lickan Antay o pueblo Atacameño mantendrá su unidad y fuerza a través de un consejo superior denominado Consejo Superior de Ancianos Atacameños, que estará conformado por tres dirigentes de cada consejo territorial” (ibid.).*

Este fragmento propone una orgánica con dos consejos, uno de la cuenca de El Loa y otro del Salar de Atacama, este respondería a las particulares dinámicas territoriales, pero unido en una sola organización rectora de los destinos del conjunto de individuos, declarados ante la Ley como atacameños. Esto muestra una voluntad política y social de iniciar un camino reivindicativo, unidos por esta condición étnica dentro el marco jurisdiccional chileno.

#### **5.5.2.5. Fuentes de Trabajo, Educación y Migración**

Respecto de los problemas sociales que sufren como colectivo, se encuentran las causas en:

*“...a) la identidad de la población; b) la masiva presencia de turistas y empresas de turismo; c) la acción de organismos municipales en las comunidades; d) la irrupción de empresas foráneas en el territorio atacameño; e) los problemas derivados de la forma como operan los sistemas de salud en el área” (ibid.: 37).*

Estos problemas sociales se expresan en patologías asociadas al alcoholismo, la drogadicción y otras conductas que atentan contra la integridad de las personas, como la mendicidad o la prostitución infantil. Por otro lado, el aprovechamiento comercial de la imagen “cultura atacameña” por parte de las empresas foráneas de turismo, que generan una visión folclórica de la cultura atacameña.

Para rectificar asuntos asociados al mal uso de la noción de identidad atacameña, el Congreso propone avanzar en un diseño educacional intercultural y capacitación de

jóvenes en asuntos identitarios. Junto con ello, proteger la creación artística y cultural del pueblo Lickan Antay.<sup>50</sup>

Respecto del turismo existe una percepción particularmente negativa, en cuanto afectaría el modo de vida de los pobladores atacameños, así como favorece al deterioro de su patrimonio material:

*“...la pérdida de formas de vida consideradas auténticas; en el deterioro de las relaciones sociales al interior de las comunidades (desorden y caos); patrimonio destruido y/o usurpado (saqueo de sepulturas y lugares sagrados); y en la contaminación ambiental provocada por los desperdicios que arrojan los turistas en sus visitas a los poblados” (íbid.: 40).*

Parte de ese rechazo se debe a la percepción de una discriminación racial por parte de los turistas:

*“...interpretadas como un atentado a la dignidad, esto es: fotografiar a personas y filmar eventos sin el consentimiento de la población” (íbid.: 41).*

Respecto de los mega proyectos turísticos e industriales, se destaca el respaldo gubernamental a un sistema económico de libre mercado que, sumado a la poca o nula fiscalización de los proyectos, ha producido la destrucción de patrimonio ancestral atacameño.

Particular atención recibe la pérdida progresiva de tradiciones y costumbres, la falta de identidad y la carencia de un proyecto social atacameño. Las causas no sólo radican al interior de la propia sociedad atacameña, sino, también en

*“...el modelo de enseñanza educativa nacional, centrado en un patrón occidental que no se ajusta a los requerimientos del pueblo atacameño y que no da muestra de interés en integrar contenidos culturales particulares” (íbid.: 42).*

Respecto de la población indígena en la ciudad, se menciona una alta discriminación, la cual genera una baja autoestima como minoría étnica. Ello se puede apreciar en la

---

<sup>50</sup> Esta iniciativa se desarrollará más tarde con el apoyo del Museo Gustavo Le Paige, en la llamada “Escuela Andina”. Experiencia que ha permitido problematizar el fenómeno de las raíces culturales y la representación de imágenes identitarias.

pérdida o menosprecio de la identidad atacameña, la falta de interés en las prácticas y raíces culturales.<sup>51</sup>

#### **5.5.2.6. Salud y Medicina Tradicional**

*“...los problemas centrales que aquejan a la población atacameña en el tema salud; a) la falta de atención médica en los poblados y b) la poca importancia o reconocimiento que tiene la medicina tradicional. La falta de atención médica en los poblados significa que cualquier persona enferma o accidentada debe obligatoriamente ser trasladada a centros asistenciales distantes, con los consiguientes efectos económicos para el paciente y sus familiares” (íbid.: 47).*

La demanda por un servicio de salud “occidentalizado” muestra la condición de pobreza y vulnerabilidad de estas poblaciones rurales, carentes de recursos económicos para acceder a servicios de salud básicos. Así se denuncia la falta de infraestructura e implementos de trabajo en los centros de salud locales, la falta de profesionales y especialistas médicos (matronas, dentistas, enfermeras, entre otros). Si a esto se suma la falta de movilización y comunicación en algunas localidades, se tiene una demanda social que subordina la reivindicación de salud étnica a un servicio médico estatal eficiente. Por el lado de la medicina tradicional, se verifica una pérdida de este tipo de conocimiento, y junto con ello, de sus portadores, los *yatiris*. Esto genera un círculo de pérdida de la medicina tradicional y un aumento de la demanda por la medicina *alóctona*.

#### **5.5.2.7. Necesidades Básicas en Atacama**

Las reivindicaciones socioeconómicas son claras y son tratadas a nivel de demandas prioritarias de servicios básicos de alcantarillado, luz eléctrica, agua potable, vías de comunicación y transporte. La pobreza y la vulnerabilidad de estas poblaciones rurales se evidencian en la carencia de estos servicios públicos básicos. Ello evidencia la obscena desigualdad social en una zona que genera millonarias utilidades para las empresas privadas.

---

<sup>51</sup> El congreso tiene un enfoque principalmente rural, puesto que pese a que dos tercios de su población vive en la ciudad, no se proponen grandes líneas de trabajo urbano. Se le puede atribuir a dos situaciones imperantes en la región. La primera es la condición de translocalización, dinámica que les permite estar al mismo tiempo en el campo y en la ciudad y una segunda es la condición rural del estilo de vida o ethos atacameño.

### 5.5.3. Tendencias del Primer Congreso Atacameño

Se logra homogenizar una postura como grupo étnico neutralizando las diferencias internas. Este congreso atacameño genera un “Plan de desarrollo del Pueblo Atacameño”, que tiene sus bases programáticas en el diagnóstico y las demandas atacameñas emanadas del propio Congreso.

En lo político, alude a la necesidad de que los grupos étnicos posean cierto nivel de autonomía política en el marco de un Estado pluriétnico. El reconocimiento de las tierras reclamadas por la población indígena, mediante la titularización oficial de la propiedad, dejando a la población la libre elección de vivir en ellas colectivamente o comunitariamente o según sus propias formas de control de sus recursos naturales.

En lo cultural se acentúa el discurso de multilingüismo y la educación intercultural; el reconocimiento oficial de la lengua y de políticas específicas de interculturalidad. Se estimula la idea del etnodesarrollo o desde “dentro” y no dirigido desde afuera, o sea, el propio pueblo debe definir sus prioridades de acuerdo a sus necesidades sociales, económicas y creencias culturales.

Al mismo tiempo captan la atención de las comunidades dos situaciones percibidas como negativas: la presencia de la gran minería y la actividad turística. La primera apunta al alto requerimiento del agua que genera la actividad minera con los consecuentes impactos sobre las economías de las comunidades, particularmente en lo referido al desecamiento de vegas y pastizales, por otro lado, la contaminación provocada por la actividad minera repercute sobre la salud de la población, animales y sobre la productividad agrícola. De igual manera, el turismo modifica conductas y orientaciones valóricas de la población, degrada el medio ambiente, deteriora y destruye el patrimonio cultural atacameño.

Finalmente, se reconoce como positivo la institucionalidad gubernamental para dar cumplimiento de la “Ley Indígena”, a través de organismos especializados y encargados de asesorar e implementar una serie de iniciativas en beneficio de la población indígena atacameña.

#### 5.5.4. Segundo Congreso Atacameño 2008

El segundo congreso atacameño, denominado “la autodeterminación del pueblo atacameño” (*Laycku ckotch heur nisayá lickan-antay*) ocurre diez años después del primero. Estará marcado por una década de actividades de defensa y reivindicaciones de derechos económicos, sociales y políticos; no sólo ante organismos del Estado, sino también ante las empresas mineras transnacionales. El Congreso se declara autónomo de las agencias del Estado, no acepta financiamiento gubernamental para mantener su independencia.

Este fue un congreso alejado de las agencias gubernamentales encargadas del desarrollo indígena, pero muy cerca de organizaciones no gubernamentales, dirigidos por abogados y ambientalistas pro defensa de los derechos humanos y particularmente de derechos tercera generación; medioambientales, colectivos y territoriales. Estamos frente a una nueva estrategia política acompañada de una plataforma reivindicativa del pueblo atacameño.

El congreso, siendo fiel a sus reivindicaciones estructurales, propone líneas de reflexión y acción en los siguientes ámbitos: autodeterminación, territorio (agua y tierras), legislación medio ambiental y desarrollo de capacidades socioproductivas.

##### 5.5.4.1. Autodeterminación

Se explícita la necesidad de una política del pueblo *Lickan Antay* para su autodeterminación, relevando que la organización y el movimiento indígena atacameño debe buscar

*“...el fortalecimiento de un movimiento indígena, articulado y cristalizado en base al compromiso y responsabilidad capaz de resolver las problemáticas y dificultades que se nos presentan como pueblo” (Actas del Segundo Congreso Atacameño 2008: 32).*

Al mismo tiempo se plantea que el Consejo de Pueblos Atacameños no es solamente una asociación indígena (Ley Indígena), sino la máxima instancia de representación ante todas las instituciones y organismos que se relacionan con el pueblo atacameño. Implícitamente existe una demanda de ser considerado un pueblo con una estructura

organizacional central, lo cual se ampara en el Convenio 169 de la OIT recientemente firmado por Chile.<sup>52</sup>

Respecto de tierras y aguas el Segundo Congreso declara:

*“...somos dueños ancestrales de este territorio por el hecho que hemos estado en estas tierras desde tiempos inmemoriales. Usando y cuidando sus elementos naturales en una relación de armonía y hermandad propia de nuestra cosmovisión andina” (íbid.: 33).*

Este enunciado responde al incumplimiento por parte del gobierno de reconocer y regularizar los derechos de propiedad de las comunidades atacameñas.

Este nuevo vocabulario cruzará las diversas demandas y reivindicaciones, así como antes fue el “agua”, ahora será la idea de “territorios ancestrales”. Estos conceptos se asociarán a un discurso indiano de “armonía andina”, “prístino”, “hermandad”, los que serán la base para un discurso de lucha civilizatoria, de la sustentabilidad versus vida moderna industrial contaminada, naturaleza limpia y no contaminada. Es decir, todo un conjunto de artillería conceptual ambientalista e indianista.

Respecto de tierras, el Segundo Congreso señala:

*“...se opone a cualquier otra intervención ya sea del Estado como de las empresas mineras en nuestros territorios ancestrales” (íbid.: 34).*

Y sobre el agua declara:

*“...la propiedad ancestral sobre las aguas que se ubican en nuestro territorio ya que estas son indispensables para asegurar la vida cultural y material atacameña” (íbid.).*

Acerca de las acciones o estrategias a seguir, se puede inferir una clara carta de navegación respecto de la defensa de los derechos colectivos. De esta manera se demandará: restitución de aguas, prohibición de exploración y explotación de agua, declaración de cuenca saturada y finalmente buscar mecanismos para proteger las nacientes de aguas ancestrales.

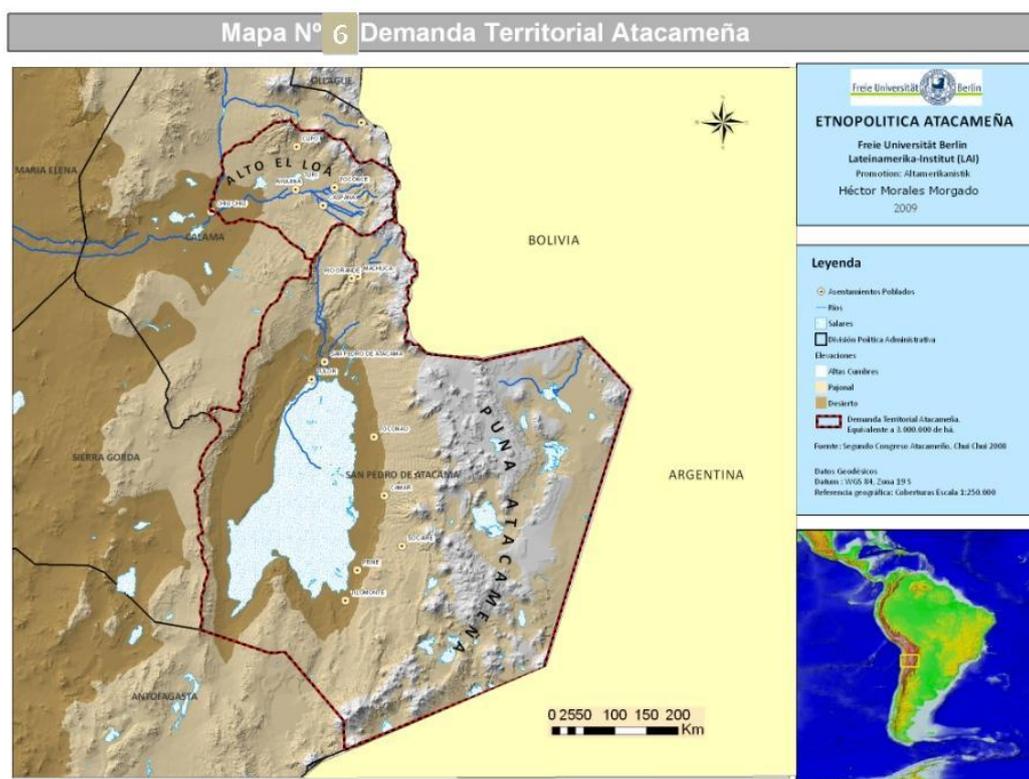
---

<sup>52</sup> Este Convenio dice en su Artículo I, b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

En relación a la minería se plantea que la actividad industrial tiene “*consecuencias nefastas que afectan a nuestras comunidades*” (íbid.). Se postula una condición de saturación y sobreexplotación del recurso hídrico, debido a las concesiones que el Estado entrega a las empresas mineras conforme al Código de Minería.

Se plantea que el Gobierno no ha cumplido con el reconocimiento de estos territorios ancestrales, pues en 1996 se acordó la regulación de propiedad indígena atacameña individual y colectiva de 900 mil hectáreas en un plazo no máximo a diez años. No obstante, pasados ya trece años, sólo un tercio ha sido regularizado. Y demás se utilizan figuras de concesión que no constituyen propiedad.

El Congreso denuncia la presencia de representantes de empresas mineras que actúan en la zona, en las sesiones del Área de Desarrollo Indígena (ADI) (íbid.). Con toda probabilidad se refieren a ex dirigentes indígenas, quienes en la actualidad son ejecutivos de las empresas mineras. Si bien el Congreso reclama 3 millones de hectáreas, según fuentes gubernamentales (CONADI-Consultora Datura 1998) el total de tierras reclamadas por las comunidades atacameñas alcanza a 851,849 hectáreas (ver Mapa N° 6).



Se propone comunicar las resoluciones del Congreso al relator especial de la ONU, así como también, al relator de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Este

hecho es nuevo. Por primera vez se informará a una institucionalidad internacional garante de los derechos indígenas. Esto hace evidente que existe una confianza en estas organizaciones internacionales.

#### **5.5.4.2. Medio Ambiente adecue**

Respecto de legislación y medio ambiente se postula la modificación de la Ley 19.300 de bases generales del medio ambiente. Se propone adecuar la legislación internacional para proteja de mejor manera el medio ambiente y las comunidades indígenas. Al mismo tiempo se critica el accionar u omisión de los servicios públicos que deben prever y regular el accionar de los privados sobre el medio ambiente en los territorios atacameños, los que alcanzan a cerca de tres millones de hectáreas .

#### **5.5.4.3. Desarrollo Social**

Respecto a salud, educación y cultura se plantea fortalecer y aplicar eficientemente el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), a través de políticas aplicadas en territorios rurales y urbanos. En salud se solicita el aumento de los recursos financieros para ser invertidos en infraestructura, recursos humanos y capacitación; al mismo tiempo se menciona el reconocimiento y valorización de la medicina indígena. En lo cultural se plantea legitimar y promover la recopilación de la memoria histórica y cultural de las comunidades (íbid.)

#### **5.5.4.4. Fomento de Capacidades Productivas**

Respecto de la agricultura y la ganadería se plantea la creación de un centro de investigaciones agropecuarias, que aglutine el conocimiento tradicional sobre riego, fertilización, forestación y otros afines.

Respecto del turismo se exige una legislación *ad hoc* con participación del pueblo atacameño. Se postula un impuesto indígena territorial:

*“...hacer una valorización de los sitios arqueológicos de los territorios atacameños, mediante estudios con profesionales (arqueólogos e ingenieros) para mantener y proteger los asentamientos de nuestros antepasados” (íbid.: 41).*

Este documento hace referencia a cuatro ámbitos que afectan a la nación *Lickan Antay*:

*“...nos referimos al impacto del desarrollo en nuestra nación Lickan Antay y las políticas de gobierno en cuanto a lo social, económico, político y cultural (las cuales van obviamente ligadas) pero específica y mayoritariamente a los conflictos y desigualdades que traen consigo a las comunidades de los pueblos originarios atacameños” (íbid.: 42).*

Se establece una separación tajante entre la institucionalidad indígena gubernamental, destinada a desarrollar las políticas de Estado sobre el territorio atacameño. Parte de esa institucionalidad es la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) dependiente del Ministerio de Planificación, o el Programa Gubernamental ORÍGENES financiado por el Convenio con Banco Interamericano de Desarrollo (BID);

*“...no nos representan, por tener intereses de Estado comprometidos con anterioridad, para eso fueron creados, sólo para contener las demandas indígenas... debemos mencionar que las instituciones y organizaciones creadas por el Estado para la protección y desarrollo de nuestros pueblos es ineficiente y mediocre” (íbid.: 48).*

Se reafirma la independencia de las organizaciones indígenas, separada de la institucionalidad gubernamental. En tal sentido, se descalifica abiertamente la labor realizada por las organizaciones gubernamentales de desarrollo indígena.

Se menciona el potencial económico de la región donde la ubicación geográfica de las comunidades atacameñas, es estratégica, tanto para la actividad industrial minería como turística, se plantea expresamente:

*“...una justa participación y ganancias en las utilidades de estos rentables negocios en los territorios atacameños” (íbid.).*

Se resalta paralelamente la capacidad para administrar y cuidar el medio ambiente:

*“...la sabiduría y equilibrio ancestral con los que sabemos reflexionar y actuar en las problemáticas y nuestro entorno, somos quienes más idóneamente pueden administrar y resguardar tanto los recursos naturales como los medio ambientales” (Luis Ramos, Presidente del Consejo de Pueblos Atacameños. Conferencia Biblioteca Nacional, 16 mayo 2008).*

#### **5.5.4.5. Tendencias del Segundo Congreso Atacameño**

En este participan las comunidades y las organizaciones atacameñas de la ciudad, estas últimas incorporan nuevas demandas y una nueva mirada desde los parámetros urbanos de la problemática étnica.

El congreso estuvo cruzado por la disputa ideológica, de líderes y sectores atacameños proclives a las reivindicaciones socioeconómicas con una amplia alianza con sectores públicos y privados.

Por otro lado, encontramos a los nuevos líderes étnicos, con redes internacionales y nacionales de defensa de los derechos culturales y ambientales; estos mantendrán una actitud más radical y abiertamente contraria a las intervenciones gubernamentales y de empresas mineras.

Finalmente, los temas, las reivindicaciones y los énfasis de uno u otro congreso evidencian plataformas reivindicativas distintas, al mismo tiempo, reflejan las disputas internas del movimiento atacameño.

#### **5.6. Comentarios sobre el movimiento social étnico en Atacameño**

El movimiento indígena atacameño, es la historia de una demanda cultural, asociada primero al “agua” y luego al “territorio”; todo ello ensamblado con la formación y desarrollo de una etnoburocracia, que hace posible un avance sustancial en el posicionamiento político a partir de la primera municipalidad atacameña en 1998.

Serán un conjunto de reconocimientos los que llevarán a este grupo social a conquistar demandas y reivindicaciones propias de un grupo étnico. Cada uno de estos momentos conformará la fisonomía, no sólo de las organizaciones y las demandas, sino también, de la etnoburocracia y líderes atacameños.

## 6. LABERINTOS DE LA ETNICIDAD EN ATACAMA

Hemos revisado, en los capítulos anteriores, aspectos teóricos y etnográfico sobre la etnicidad y cómo se ha conformado ésta en Atacama. Un estudio de este fenómeno requerirá de un análisis que haga visible: estructuras, intercambio cultural, fricciones interétnicas, eventos de etnificación y, finalmente, cómo esto se expresa en una posible etnogénesis y etnopolítica en Atacama.

Los últimos veinte años han permitido observar cómo los grupos étnicos entraron en un nuevo escenario político, el cual fue producido por su reconocimiento jurídico. Con este nuevo estatus jurídico las prácticas culturales de los atacameños adquirieron una legitimidad mayor, pero una cosa es la política y otra el complicado escenario de la identificación y reconocimiento de la diferencia.

### 6.1. Interculturalidad en Atacama

Aquí queremos demostrar que la interculturalidad no es un fenómeno contemporáneo, ni menos un hecho propio de las políticas de reconocimiento multicultural. Como práctica en Atacama es de larga data, serán los primeros conquistadores los que reconocerán que los “Atacama” poseen una lengua distinta a otros lugares de habla aymara o quechua. La zona de Atacama, por sus cualidades geográficas y los antecedentes arqueológicos, será entendida como un lugar de contacto y de *frontera cultural*.

Los estudios etnohistórico nos muestran un sistema interétnico prehispánico dado por la recurrencia de contactos con grupos culturales como los omaguacas, diaguitas, lipes, quechuas y aymaras entre otros. Allí ocurren las relaciones comerciales, religiosas y parentales de miembros de diferentes culturas. Posteriormente, después de la conquista hispánica, el período colonial reconoce en términos legales la condición estamental del indio de Atacama en una sociedad altamente jerarquizada en una zona entre el XVII y XVIII claramente multiétnica. Más tarde, las nuevas repúblicas admitirán tempranamente la condición de indígena de los habitantes de Atacama. Finalmente, en las postrimerías del siglo XX, surgirá la idea de una entidad social llamada “etnia atacameña”.

La zona de estudio como ya se mencionó, es una zona de frontera étnica; atacameños, collas, quechuas, bolivianos, chilenos, desarrollan un conjunto de prácticas sociales entre individuos e instituciones que admiten el reconocimiento de la diferencia, ya sea para negarla o para integrarla. La coexistencia de culturas diferentes requiere de espacios formales e informales para la ocurrencia de relaciones sociales. Por lo tanto,

la interculturalidad en San Pedro de Atacama es un proceso político propio del diálogo entre culturas diferentes. Estas relaciones suponen, la confrontación no sólo de ideas, sino además de percepciones, conductas, hábitos y costumbres.

## 6.2. Etnicidad y Cultura en Atacama

La cultura y la etnicidad son dos fenómenos distintos. Esta apunta a un conjunto de prácticas y discursos que dan estabilidad social a un grupo, generando solidaridades a partir de ciertos sentimientos primordiales.

### 6.2.1. Etnicidad Atacameña como Cultura

En este paradigma prima la idea de la nominación *étnica* como equivalente a la identidad cultural atacameña. Esta operación epistemológica concibe la cultura en un área, es un lugar donde todos los habitantes pertenecientes al grupo con cualidades más o menos similares en lo cultural.

Aun hoy, la idea de “lo atacameño” como colectivo natural, real, inmutable, estable y *museístico*, se mantiene vigente. Algunos líderes e instituciones académicas producen y reproducen un *continuum* esencial de mitos y conocimientos, donde los elementos centrales son la preservación y la supervivencia atacameña.

La etnicidad atacameña se expresará como cultura en las siguientes perspectivas:

*a) Perspectiva Primordialista en Atacama:* para este enfoque, el grupo atacameño presenta fuertes vínculos de solidaridad ligado a la sangre, lengua *cunza*, creencias o tradiciones en torno al agua, a los camélidos y volcanes entre otros. Estos vínculos primordiales revisten ciertas características típicas: se presentan como “datos” *a priori* rebeldes a todo análisis; son percibidos, por los propios atacameños, como algo inefable, poderoso y coercitivo; y sobre todo, son capaces de generar fuertes emociones y afectos al interior del grupo. Un ejemplo de ello es el rescate de un imaginario nativo de la “*la sabiduría y equilibrio ancestral*” (Actas del Segundo Congreso Atacameño óp. cit.: 48). Aquí se encuentra sentimientos de cuerpo que se manifiestan en las fiestas religiosas, limpia de canales, ritos de fertilidad de lllamos, entre otros.

*b) Perspectiva Constructivista en Atacama:* logra dar cuenta de los procesos de construcción social de alteridad —por consanguinidad, proximidad territorial, lazos históricos o vínculos culturales y/o religiosos— permite configurar la unidad cultural. Así, por ejemplo, el ayllu o la comunidad indígena, es un esquema bio-

político de agrupamiento, una organización social (real o imaginada) de grupos consanguíneos extendidos con una membrecía particular. Esta estrategia constructiva nos da la unidad atacameña, pese a las diferencias entre los distintos grupos de la Puna y de El Loa.

### **6.2.2. Paradigma de Etnicidad Atacameña como Relación**

Lo atacameño, bajo esta perspectiva interaccionista, revisada en el capítulo uno de este trabajo, será cambiante, transitoria y contextual; una interacción social de la diferencia regulada por la adscripción colla, quechua, boliviano o *runaco* y la autoadscripción atacameña.

A partir de la Ley Indígena *lo atacameño* se muestra hacia fuera como la adscripción que da unidad a todo los pobladores de Atacama. Pero hacia adentro se reconoce que sólo los pobladores de San Pedro de Atacama serían los atacameños y se agregan dos grupos importantes los collas y quechuas, ambas denominaciones son rotuladas por los atacameños de San Pedro de Atacama. Estos últimos negarán estos apelativos y se auto adscribirán a los gentilicios derivados del nombre de sus pueblos de residencia.

Lo atacameño es una forma de organización, la organización social de las diferencias con su entorno nacional. Tales diferencias no son sólo aspectos de color de piel, vestimenta o formas de hablar; sino que están subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales, quienes se clasifican a sí mismos y a la vez, son clasificados por otros con fines de interacción.

La etnicidad atacameña se construye o se transforma en la interacción con los grupos sociales, mediante procesos de inclusión-exclusión. Aquí se establecen los parámetros de integración atacameña, por otro lado, las poblaciones de la Puna alejado de estos patrones de comportamiento, serán rechazados. No obstante, estos grupos menospreciados, estratégicamente aceptarán ser denominados como atacameño. Aquí se puede identificar una perspectiva que siendo constructivista es más útil para este trabajo rotularla como relacional.

*Perspectiva Instrumental:* para este enfoque la identidad étnica atacameña es básicamente un recurso para la movilización de demandas socio-económica, la cual es manipulada para obtener determinados fines. El uso estratégico de la etnicidad juega un papel fundamental en el mantenimiento de las identidades de acuerdo con las circunstancias. Dicho uso se expresa en el esfuerzo consciente de líderes, individuos y comunidades en pro de la movilización de signos étnicos —como el agua o el

territorio— para acceder a recursos escasos y que les han sido históricamente negados por la administración estatal o por grupos dominantes. Aquí no existen esencialismos; los emblemas cambiarán según cambien las circunstancias.

Finalmente, cada una de estas perspectivas nos brinda una posible explicación sobre el fenómeno étnico atacameño. Detrás de cada opción metodológica y teórica hay axiomas que dan sustento al fenómeno mismo de la etnicidad atacameña. Nuestra elección es la unidad dada por las relaciones y las fronteras interculturales, la cual se estima tienen mayor capacidad explicativa de la dinámica étnica atacameña.

### **6.3. Fricciones y Fisuras Interétnicas**

Como se explicó en el capítulo tres sobre metodología; las fricciones son los conflictos contingentes y las fisuras son conflictos históricos de larga data. En Atacama existen muchas relaciones sociales pactadas y otras conflictivas. La pregunta es qué hecho convierte estas relaciones sociales en étnicas, será la presencia de marcadores culturales como la lengua, organización, territorio o religión, lo que determinará las fronteras. Entonces, las fricciones son situaciones conflictivas que emanan de la lucha por imponer distinciones específicas sobre los marcadores culturales en juego.

Describir fricción en Atacama nos permite caracterizar los contornos culturales, tanto de los atacameños, como de los grupos involucrados. Estas pueden ser pesquisadas en las disputas, por ejemplo, entre comunidades indígenas y empresas mineras, ambas compiten por el “agua”, puesto que este es un recurso esencial, tanto para las comunidades, como para la actividad industrial minera.

*“...las causas a estos problemas las encontramos, en gran medida, en la enorme cantidad de agua que extraen las faenas mineras (...) dejando de lado a la actividad ancestral de los atacameños” (Acta del Primer Congreso Atacameños óp. cit.).*

Esta situación de conflicto por el “agua” genera una nueva fricción frente al Estado, a causa del estilo de desarrollo económico llevado a cabo por los gobiernos de la Concertación; que evalúa y mide las inversiones de los grandes proyectos mineros y turísticos, sólo considerando indicadores de tipo económico de costo-beneficio.

A continuación se exponen algunos de esos casos de conflicto:

### a) La Fricción por el Agua en Pampa Colorada:

El proyecto “Suministro de Agua Pampa Colorada”, consiste en la extracción de aguas subterráneas desde acuíferos en una cuenca altoandina, para abastecer los procesos productivos de la empresa Minera Escondida. Este proyecto tiene capacidad para suministrar un total de 648 millones de metros cúbicos de agua, a una tasa de extracción media anual máxima de 32,4 millones de metros cúbicos. Lo que equivale a un caudal de extracción medio anual máximo de 1.027 litros por segundo. El proyecto implica una inversión aproximada de 300 millones de dólares y considera una vida útil estimada inicialmente en 20 años.

El vicepresidente de asuntos corporativos de Minera Escondida dice: *“entiendo que en el desierto el agua es un bien escaso”*. Pero agrega que *“los derechos de agua que la empresa quiere utilizar no son aguas actualmente consumidas por las comunidades o de las cuales estén haciendo uso. No hay una competencia por los derechos de agua. No tiene que ver una cosa con la otra”* (diario La Nación 23-04-2007).

Las comunidades indígenas de Peine, Socaire, Taladre, Cama y Toconao reclaman a fin de que el Estado les reconozca el dominio de esas tierras, en virtud de los artículos 12, 63 y 3 transitorio de la Ley Indígena. Sandra Berna, alcaldesa, integrante de la etnia atacameña, habla de lo que:

*“cuesta tener agua en la región, mantener los bofedales, es mantener el culto que le rinden al recurso las comunidades atacameñas. Para nosotros el agua no tiene precio, es de las comunidades de San Pedro y no hay ningún negocio que hacer, sólo cuidarla. Se quieren llevar un gran tesoro - Berna asegura que las comunidades y su municipio están en la misma cruzada. -No necesitamos plata, sino saber que vamos a vivir muchas años más en nuestra tierra”* (diario La Nación 23-04-2007).

La fricción se genera porque para la empresa minera, el “agua” tiene un valor económico, en cambio para las comunidades está en lo simbólico y no tiene un valor económico en su sentido monetario occidental (Actas Segundo Congreso Atacameño óp.cit.). Se está frente a una disputa, con cierta eficiencia discursiva para los indígenas, donde las diferencias culturales se evidencian en las distintas concepciones respecto de un mismo recurso.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Respecto del mismo tema unos dirigentes comunitarios de Peine explican que *“ las mineras negocian solo cuándo están seguras que van a ganar las concesiones de agua, ellos conversan antes con las distintas autoridades de gobierno, tienen buenos abogados, nosotros ganamos un pleito con Minera Escondida por 90 millones de pesos al año, por 20 años (US100.000 por año) después de tres años y negociamos solo sin ayuda del Gobierno”* (Sara plaza dirigente comunitaria de Peine 2008, Ramos Torres comunero de Peine 2009).

## **b) Fisuras y Pactos de Integración y Racismo**

Atribuimos la condición de fisura a las consecuencias del pacto social entre la sociedad atacameña de fines del siglo XIX con el Estado de Chile, triunfante de la Guerra del Pacífico. Este pacto implica la chilenización de la zona de Atacama, consistió en un conjunto de operaciones clasificatorias destinadas a jerarquizar personas según sus cualidades físicas y sociales, esto permitió la incorporación y exclusión de poblaciones de Atacama a la nueva jurisdicción nacional chilena.

La fórmula que permite este doble propósito es la distinción chileno/boliviano; atacameño/colla; atacameño/quechua, este alineamiento estratégico de sujetos, permitió ubicar a los atacameños como propietarios agrícolas integrados a una vida nacional en San Pedro de Atacama y al mismo tiempo negar la integración de collas y quechuas al ser considerados extranjeros. Pese a la no integración de collas y quechuas, estos grupos fueron y son parte fundamental del orden atacameño. Orden que se levanta sobre una estructura social clasista y racista, que jerarquiza en base a los comportamientos, hábitos (lingüísticos reproductivos, alimenticios, vestimenta entre otros) y por supuesto también por el color de piel.

Esta es una tesis importante del presente trabajo. La sociedad atacameña, lejos de ser un grupo homogéneo, está cruzada por fuertes divisiones sociales dentro de un orden jerárquico que permite la visibilidad de grupos integrados y otros menos proclives a la integración. Estos últimos descalificados, según los testimonios recopilados, por sus conductas refractarias al orden moral y jurídico nacional chileno, nos referimos a los grupos denominados collas de la puna de Atacama, a los quechuas de la cuenca de El Loa, todos reunidos bajo la categoría de *"boliviano"* o *"extranjero"*. Cabe mencionar que dicha descalificación no sólo responde a agrupaciones sociales específicas, sino también a comportamientos individuales y sociales asociados a; borracheras, mal hablar del castellano, higiene personal, vestimenta, alimentación, entre muchos más.

## **c) Ancestralidad y Tiempos Inmemoriales**

La politización del movimiento indígena atacameño representada en su Segundo Congreso (2008), logra transformar la fricción "agua" en la fisura "territorio". Así como antes fue el "agua", ahora será la idea de "territorios ancestrales". Conceptos que serán asociados a un discurso indiano de "armonía andina", "prístino", "hermandad". Ello será la base para un discurso de lucha civilizatoria:

*"...somos dueños ancestrales de este territorio por el hecho que hemos estado en estas tierras desde tiempos inmemoriales. Usando y cuidando*

*sus elementos naturales en una relación de armonía y hermandad propia de nuestra cosmovisión andina....” (ibid.: 33).*

Incluso más

*“...la propiedad ancestral sobre las aguas que se ubican en nuestro territorio ya que estas son indispensables para asegurar la vida cultural y material atacameña” (ibid.: 34).*

Dos conceptos permitirán cambiar el conflicto de fricción a fisura. En primer lugar: el concepto de ancestralidad y tiempos inmemoriales. En base a ellos se elimina el soporte contingente del conflicto, la dicotomía valor económico/valor ritual, y lo transforma en atemporal. Se construyen grandes divisiones: naturaleza, limpia, prístina, nativa, india / ciudad contaminada, maldad, artificial, violencia, todo reforzado con un conjunto de artillería conceptual ambientalista e indianista.

De aquí se desprenderán estrategias a seguir, tomará un lugar central la defensa de los derechos colectivos y de esta manera, se demandará: restitución de aguas, prohibición de exploración de agua y declarar el Salar de Atacama como cuenca saturada. Cada uno de estas reivindicaciones surge del campo de la negociación y se convierten en verdaderos emblemas de etnicidad, no negociables y constitutivos de un orden atacameño ancestral.

#### **6.4. La Etnificación: Proceso Diferencial, Administrativo e Inclusivo**

La etnificación es la acción de dotar de sentido racional a la diferencia difusa, normalizar y transformar lo incognoscible a entendible. Es el acto de historizar, sociologizar y antropologizar la diferencia. La etnificación sugiere la idea de que hay agentes que integran la diferencia a través de la etnificación, dan una fisonomía específica a los cuerpos sociales. De su acción se tienen resultados de tipo étnico, expresables como conciencia étnica, identificación étnica, percepción de lo étnico o prácticas sociales con sentido étnico. Todo apunta a conformar una comunidad imaginaria unida por redes de parentesco, de solidaridades locales o por una memoria social compartida.

Así los administradores de la diferencia en Atacama, serán arqueólogos, etnohistoriadores, antropólogos y también los líderes indígenas. Todos ellos dotarán de sentido racional a las cualidades culturales incomprensibles o simplemente irracionales, obviamente desde el canon dominante.

##### **6.4.1. Arqueología Atacameña**

La arqueología en Atacama recogerá la tradición de los naturalistas del siglo XIX, contratados por el Estado de Chile para delimitar una unidad administrativa funcional a los intereses de la incipiente nación chilena.<sup>54</sup>

De esta manera, la reproducción de nominaciones no es casual. Ellas responden a matrices ideológicas que dotan de un significado cultural a la palabra “atacameño”, para referirse al registro arqueológico de un área y época prehispánica determinada. Así, es interesante la discusión, ya mencionada, ocurrida en el primer Congreso de Arqueología Chilena en San Pedro (1963), porque pone en el centro del debate la tesis de continuidad cultural de los atacameños desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad (Le Paige) y la postura de abandonar las categorías étnicas por la designación de las culturas prehispánicas y sustituir la denominación “cultura atacameña” por la del “complejo cultural San Pedro”.

---

<sup>54</sup> Expedición arqueológica de Senechal (1904). Schuller (1907). Uhle (1912).

El objeto de estudio inicial de la arqueología en Atacama fueron los grupos étnicos entendidos como vastos conglomerados, definidos básicamente por criterios lingüísticos, rasgos y características culturales, la elección del nominativo atacameño, puede ser calificado como pro nacionalista, es el menos indicado para denominar a los *cunza* o *lickan antay*, ya que existen distintos grupos que además trascienden las fronteras nacionales entre Argentina, Bolivia y Chile. Lo atacameño activa procesos que responden a una aparente unidad y es recogido por líderes y organizaciones indígenas para dar nombre a la etnia:

*“...nosotros no somos aymaras, por información de nuestros propios abuelos y también por estudios arqueológicos del Museo Gustavo Le Paige (...) no éramos ni aymaras ni quechuas y que nos reconocíamos como atacameños”* (Mirta Solís loc. cit.).

Este fragmento nos muestra dos fuentes de autoridad para afirmar la condición cultural, los ancestros y los arqueólogos.

#### **6.4.2. Etnohistoria en Atacama**

Así, algunos episodios, nos muestran escenarios de dominación, subordinación, intercambio y negociación, ellos nos exhiben desde la perspectiva de la significancia política, los contextos altamente interculturales de dominación, con una fuerte carga de represión e imposición de marcos legales, sociales y políticos (Hidalgo 2005; Martínez 1985). Sin duda que la visión de la etnohistoria es un rescate de lecturas desde los propios agentes de la conquista y la colonia. Incluso podemos agregar los relatos de misioneros, exploradores y naturalistas.

#### **6.4.3. Antropología en Atacama**

La antropología juega un papel crucial en la construcción de una alteridad y una *otredad* como reflejo y contorno de los límites de sí mismo. Genera así un “otro” traducible y por ende administrable. Si el régimen colonial buscaba fijar identidades puras y separadas, hoy se sistematiza la fragmentación, las identidades fluidas y la hibridez colonizada. Se trata de afirmar y ordenar la diferencia. En tal sentido, se reconocen las diferencias dentro de una economía general del poder: el triple imperativo de incorporar, diferenciar y administrar.

Este mismo trabajo es parte de esas coordenadas de producción de conocimiento. Por un lado, indagar en la híper diversidad e investigar las operaciones que han hecho posible la etnización de grupos rurales, campesinos e indios. Por otro lado, traducir la

diferencia y normalizar contenidos culturales para la integración de estos a las políticas públicas e intervenciones multiculturales.

La derrota del área cultural, reflejada en el fracaso moderno de la inclusión de poblaciones resistentes a los cambios culturales, ha llevado a la nueva ideología del multiculturalismo a configurar lecturas pre establecidas de lo andino. De esta forma, se crean sujetos estables, predecibles, sujetos sociales “como anillos al dedo” para los planificadores e interventores, subsumidos en sus lógicas neo indigenistas e incluso indigenistas.

Se trata ahora de abordar sujetos colectivos cambiantes, fragmentados, complejos y heterogéneos. Si bien para las agencias del Estado ello pueda ser un problema a resolver, las fuerzas internacionales del multiculturalismo integrador presionarán por cambios en las metodologías de intervención y en los referentes teóricos. Por otro lado, las propias elites indígenas deberán movilizar recursos organizacionales para aceptar la diversidad y aplicar el canon de diversidad a ellos mismos en forma interna. (Kimlicka loc. cit.).

La administración de la diferencia para las agencias gubernamentales será el rediseño de las políticas públicas y un reordenamiento de su labor. Una cuestión muy difícil de asumir, no sólo por sus implicancias económicas y políticas, sino también por razones burocráticas. La reingeniería multicultural obtiene sus resultados justamente en la integración de una diversidad, a través de proceso de reciclaje y normalización cultural, la colonización de la memoria o la auto imposición de hábitos y el ocultamiento de prácticas desajustadas a la convivencia multicultural. En ese plano, no caben prácticas como el incesto u otras.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Asumir *a priori* que estas prácticas son parte del imaginario etnográfico, es nuevamente subsumirse en lógicas etnocéntricas.

#### 6.4.4. Líderes Atacameños

Un agente clave en la administración de la diferencia son los líderes atacameños. En Atacama se pueden identificar líderes indígenas de distintas jerarquías y competencias. Así es posible encontrar líderes comunitarios, sociales, políticos y étnicos.

Los líderes comunitarios son dirigentes de las localidades, elegidos por representación popular para representar a sus localidades. Una gran cantidad de ellos son mujeres, debido en parte a la particular dinámica de movilidad laboral masculina de la zona, su competencia se asienta en las relaciones de parentesco y vecindad, con una fuerte identificación localista y solidaria. Estos líderes mediarán conflictos internos propios de las familias y grupos de interés. Son agentes de competencia local, buscan la obtención de recursos para la comunidad ante las agencias gubernamentales y privadas, también ante los líderes sociales y políticos atacameños. Más cercano a las formas tradicionales de representación local, o al menos heredera de ellas, estos líderes surgen desde la base no tanto por sus capacidades, sino más bien por el cumplimiento de deberes con la comunidad, siendo una representación rotativa.

Respecto de los líderes sociales, estos son básicamente los líderes fundadores del movimiento atacameño. Son líderes de una vasta trayectoria de lucha por las demandas indígenas que se han movido en ámbitos dictatoriales y democráticos. Estos movilizan demandas sectoriales, básicamente socioeconómicas ante las agencias de gobierno y privadas. Son elegidos por los representantes de las comunidades, su competencia se asienta en las relaciones políticas y sociales intercomunitarias con una fuerte identificación corporativa de lo atacameño. La particularidad de este estrato dirigencial es el manejo y movilización de recursos financieros hacia las comunidades, hecho que les genera a los líderes sociales un beneficio de estatus y ciertos privilegios hacia ellos, sus familias y su comunidad.

Un particular liderazgo lo sustentan los mediadores políticos atacameños. Ellos son parte de la burocracia atacameña y su naturaleza es distinta a los anteriores pues, por lo general, son profesionales universitarios con cierta capacidad de comprensión y negociación de demandas socioeconómicas. Estos líderes ajustan las políticas gubernamentales o privadas con las demandas atacameñas, logran alinear estratégicamente esas demandas con los requerimientos de las agencias estatales y privadas. Son verdaderos operadores o *cultural bróker*. Estos últimos suelen ser los que controlan las relaciones partidarias, de hecho son los operadores políticos comunales. A veces, no resulta claro si son agentes de partido o representantes de grupos e intereses comunales mediados por partidos políticos. Por lo demás, el desempeño de su rol no carece de tensiones con el grupo de base que les da

legitimidad y sustentación. Este liderazgo, en particular, está sometido a fuertes presiones desde la base y se sostiene en gran medida por el éxito en sus gestiones y la capacidad de redistribución de los beneficios.

Tanto los líderes sociales como los mediadores políticos son parte integrante de la burocracia atacameña fundamentalmente sanpedrina. La antigua militancia indígena unida a tecnócratas culturales se moverá, desde fines de los noventa, al alero de la municipalidad de San Pedro de Atacama y de las agencias gubernamentales que financian el desarrollo indígena en la zona.

Estos mediadores políticos se encuentran determinados por su nueva posición dentro de la etnoburocracia, debiendo transmitir/traducir a los miembros de su pueblo las líneas de acción del Estado o de las empresas privadas. Su legitimidad dentro del campo burocrático intercultural depende en gran parte de su identidad de indígena y de su doble capacidad por hacer entender “la razón de Estado” a sus coterráneos y transmitir a los funcionarios públicos las especificidades organizacionales de los atacameños.

Un último dirigente es el étnico, defensor de los derechos de tercera generación y ambientalista, es parte de la *performance* que folcloriza y captura un discurso civilizatorio bajo el prisma del primordialismo y esencialismo cultural. Es un líder moderno con redes internacionales defensor de los acuerdos y tratados internacionales. Es un líder que defenderá con vehemencia derechos territoriales y lingüísticos en desmedro de demandas intermedias socioeconómicas, que sólo- según él- consolidan la desigualdad estructural en que vive el pueblo atacameño. Este tipo de líder está lejos de las agencias gubernamentales y privadas, son asesorados por abogados ambientales y arqueólogos, este tipo de dirigente tienen una tremenda desconfianza por los antropólogos.

Este abierto proceso diferenciador requiere de un evento administrativo que necesariamente lleva a la inclusión de grupos, de ese modo las diferencias entre culturas son traducidas y puesta en codificaciones científicas para ser administradas. Luego serán incluirlas a los circuitos de convivencia multicultural, así la normalización de la diferencia, se remite a los marcos legales y jurídicos de Chile. Cualquier manifestación que no pueda ingresar a un canon *racionalmente* aceptable será invisibilizada o reprimida como conductas *desviadas* o antisociales.

## 6.5. Aproximación Campo Étnico Atacameño

La génesis del campo étnico atacameño es la aparición de un espacio social para resolver los asuntos de la diversidad cultural. Lo que en nuestro caso no es solamente la diferencia entre esta minoría étnica atacameña y la sociedad nacional, sino que además las diferencias culturales al interior de la propia etnia. Para esta investigación el “campo étnico” es muy útil para observar cómo, dónde y cuándo se solucionan los asuntos de la diferencia. En Atacama se construyen escenarios socio-políticos en base a la definición operativa e instrumental de sujetos sociales, visibles y corporativos, de otra manera sólo primaría el caos y la inteligibilidad.

La existencia de una estructura social que aglutine instituciones, sujetos sociales, líderes y mediadores, facilita y permite organizar los asuntos de las luchas, conflictos, resistencias y asimilaciones entre los grupos. Lo que justifica la construcción de un campo es la necesidad de evitar conflictos irreconciliables. Así el reconocimiento y la participación dependerán de las condiciones históricas, sociales, económicas y políticas involucradas, analíticamente, se entenderán las relaciones interculturales dentro de un campo étnico, que permite la asimetría entre dominantes y dominados, como parte constituyente de un encuentro de larga data, donde los grupos se han introyectado en forma recíproca.

### a) Sujeto Social Atacameño

Esta investigación arroja que la etnicidad atacameña, lejos de ser un proyecto estatal contemporáneo, tiene su propia génesis, como lo hemos visto en el capítulo cuatro pag. 78. Varios acontecimientos fundarán y fundamentarán un proceso de formación del sujeto social atacameño y su etnogénesis paradójica a fines del siglo XIX y principios del XX, proclive a la chilenización de Atacama.

El reconocimiento legal de la etnia atacameña en 1994, es el reconocimiento de un sujeto estable, con cualidades claramente definibles y abordables por las políticas públicas y privadas. La inclusión de los atacameños se debe a su condición histórica de integración y a su posición hegemónica sobre grupos vecinos, estos últimos al optar por la adscripción atacameño, ganan visibilidad y reconocimiento.

Este sujeto, evidencia capacidad de *agenciar* situaciones sociales favorables a su posición, gestada por las propias etnoburocracias atacameña, compuesta mayoritariamente por líderes de San Pedro de Atacama.

## **b) Líderes y Mediadores de la Diferencia**

Este trabajo logra identificar líderes indígenas atacameños de distintas jerarquías y competencias, de modo que es posible encontrar líderes comunitarios, sociales, políticos y étnicos. Los líderes comunitarios y étnicos mantienen su condición de agentes locales, con un fuerte apego a las demandas comunitarias. En cambio los líderes sociales y políticos son parte integrante de la etnoburocracia atacameña y parte integrante de redes políticas con fuertes lazos con la institucionalidad indígena gubernamental. Otros mediadores de la diferencia son arqueólogos, antropólogos e historiadores, quienes facilitan la traductibilidad y normalización de prácticas culturales a la sociedad nacional.

## **c) Capital Étnico**

Este se constituye en la diferencia cultural y se expresa en un conjunto de demandas y reivindicaciones que generan solidaridades comunitarias. Es el caso de la pugna y competencia por el agua o el territorio, capital, que adquiere su condición simbólica, económica o social dependiendo de la correlación de fuerzas favorable a una u otra posición dentro del escenario político.

El campo étnico traduce a las partes involucradas el sentido que tiene un determinado recurso o capital, ello permite la competencia y la ulterior negociación. Este es clave para transformar el capital agua de simbólico a económico. Ello permite la negociación intercultural de capitales jerarquizados y administrados desde el Campo.

Los actores corporativos identificados son la etnia atacameña, las empresas mineras y turísticas, las agencias de gobierno y las OGN's. Todos estos establecerán una dinámica específica, cada una con sus propios intereses. Las legislaciones nacionales e internacionales norman y reglamentan acuerdos y arreglos entre las partes.

## ***d) El Campo Étnico como Estructura Social Autónoma***

El movimiento indígena unido a la institucionalidad indígena pública y privada, será la base de la estructura social de la diferencia en Atacama, escenario de lucha y acuerdo de los intereses corporativos entre el Estado, la minería y los indígenas. Esta estructura étnica estará compuesta por; un sujeto social, instituciones, líderes, fricciones y fisuras. Los mediadores organizarán las demandas, conflictos, resistencias y asimilaciones, esto justifica la construcción de un campo para evitar conflictos y violencia, el campo brinda la estabilidad necesaria para la realización de relaciones sociales interculturales.

Así conceptos como ancestralidad del territorio o del agua, ingresan al léxico de las empresas mineras como un ámbito más a negociar, de la misma manera, las nociones de territorios inmemoriales, adquieren, en la mesa de negociación, la condición de propiedad.

## 6.6. Etnogénesis Atacameña

Como ya mencionamos la paradójica etnogénesis atacameña tiene una doble factura, es pues molde de integración y de exclusión, ello sólo es posible en un lugar donde conviven varios grupos culturales.

*“...la etnogénesis se traduce por el surgimiento de una nueva entidad sociocultural cuya estructura social e identidad poco tienen que ver con las de los grupos de su origen. Se podría decir que la historia que vamos a contar y que hemos intentado reconstruir es la historia de una metamorfosis” (Boccara 1999: 20).*

Respecto de la integración, según la información recopilada y examinada, la génesis atacameña de fines del siglo XIX y principios del XX, es la emergencia de un “sujeto social” un campesino agricultor, propietario y mercantilizado. Paradójicamente la incorporación, al imaginario nacional, estuvo supeditada a la fijación de la cultura atacameña, en tanto parte de un pasado integrante de la memoria nacional, pero inexistente en el presente. Serán los estudios de la arqueología atacameña los que reafirmarán la densidad étnica para convertirse en un referente de alteridad en Chile.

Al mismo tiempo, lo que está fuera de lo atacameño, claramente se identificó como lo extranjero, todas las prácticas culturales que escapan a los parámetros de la homogeneidad nacional. Se consolida la idea de un *alter colla*, quechua o simplemente boliviano cargado con características negativas; borracho, sucio, lengua extraña, criador de llamo, finalmente el indio; por otro lado, un *Ego*-atacameño campesino mestizo con hábitos criollos, su referencia cultural será la sociedad chilena de fines del siglo XIX, con cualidades de limpio, responsable, castellanizado y de hábitos modernos.

Sin duda que los complejos sistemas clasificatorios ideados por los atacameños apuntan a ordenar desde su propia óptica de dominación a los diversos grupos en Atacama. Las diferencias adquieren alcances sociales, simbólicos e incluso raciales. La construcción de estereotipos sociales y la creación de oposiciones a partir de los estilos de vida diferentes, terminarán irremediabilmente con los clasificadores en la cúspide, los atacameños de San Pedro de Atacama.

Nuestra tesis muestra la etnicidad atacameña como una relación, intencionalmente no se utiliza el concepto de identidad para referirse a los grupos étnicos, aún más la constatación de fronteras culturales nos permiten identificar diversos grupos sociales que adquieren su condición étnica por las evidentes diferencias en comportamientos económicos, sociales y religiosos. Se constata la existencia un sistema interétnico que está presente desde la propia anexión de esta zona, pos Guerra del Pacífico y posterior proceso de chilenización.

El profesor Hans Gundermann, del Museo Gustavo Le Paige propone dos grandes modelos de identidad colectiva para los indígenas de Atacama;

*“...el de comunidad y el de indígena como categoría sociocultural especial. No hay en la población indígena atacameña y para este período, hasta donde sabemos, una identidad colectiva más amplia como la identidad nacional, por ejemplo. Y tampoco una ubicada en un nivel menos general que la de indígena, de tipo étnico. Seamos categóricos, entre medio de la identidad comunitaria y de la de indígenas no hay algo como lo étnico”* (Gundermann 2002: 19).

Para el periodo que hace referencia (1884-1994), el autor sostiene que existen dos tipos de identidades colectivas principales y ninguna de ellas es propiamente étnica. La primera son las identidades locales, dada por la pertenencia a una localidad particular y la otra una identidad regional dado por lo indígena. Ambas, si bien logran describir y aglutinar ciertas características de pertenencia, no consiguen describir las cualidades propias de los grupos en cuestión, no entregan luces sobre comportamientos específicos en lo económico, social o religioso, ni menos una metodologías que permitan hacer distinciones entre estos grupos sociales en Atacama. Por lo demás, la identidad y conciencia étnica son prácticas de demarcación de fronteras culturales, no siempre explícita en los discursos formales.

*“una tesis fuerte....ella estipula que durante el siglo XIX y durante buena parte del siglo XX no hay identidad étnica atacameña.”*  
(Gundermann 2002 óp. cit.: 49).

Esta tesis es correcta en cuanto, la identidad étnica atacameña es una entidad políticamente reconocida dentro del paradigma de la etnicidad como cultura, más o menos fija y estable. La presente tesis postula que la identidad étnica atacameña como una “relación”, a rato inestable, contextual y dinámica, que se construyó y se construye en la interacción, con otros grupos sociales como quechuas, collas, incluso

chilenos, argentinos y bolivianos, y que se ha expresado en un conjunto de prácticas de diferenciación entre los distintos grupos coexistentes.

En la actualidad el movimiento indígena atacameño es heredero de las viejas fisuras y fricciones interétnicas, que adquieren relevancia en las clasificaciones racistas sobre las denominaciones collas y quechua-bolivianas.

### **6.7. Etnopolítica Atacameña**

La etnopolítica atacameña se presentará como una política entre los grupos coexistentes en Atacama, todos serán denominados atacameños, pero al mismo tiempo, los vecinos de la Puna y el El Loa, serán descalificados por los "Sanpedrinos" como collas, quechuas o bolivianos. Esta misma etnopolítica será una ideología de la coerción y asimilación de la diferencia por parte de la sociedad mayor, Chile.

Los procesos de reconocimiento contemporáneo han evidenciado que:

a) La hegemonía política del grupo atacameño de San Pedro de Atacama sobre sus vecinos a quienes denomina collas, quechuas, bolivianos o runacos.

Este enunciado nos muestra lo que hemos llamado fisuras generativas, es decir, divisiones sociales perdurables que tienen un papel importante en la estructuración de los espacios sociales locales, en la medida que dan origen a sujetos sociales y a una acción social concomitante con ellos.

En torno a tales fisuras se producen alineamientos de sujetos, definiciones de propósito y especificaciones de identidad e identificación. Esa situación etnopolítica se expresa en las fricciones permanentes entre las poblaciones indígenas de El Loa y las de San Pedro de Atacama. De la misma manera, pero menos problemáticas, son las fricciones entre los vecinos de la Puna, los que tienen una subordinación mayor a la etnoburocracia atacameña.

Por otro lado, la aceptación del nominativo atacameño por parte de las poblaciones de la Puna como de El Loa, es una estrategia para mejorar sus condiciones de integración a una estructura social, que aún mantiene mecanismos racistas de inclusión. La elite atacameña dictará los patrones de comportamientos adecuados de los incorrectos, las prácticas culturales aceptables serán consideradas como educadas, las otras serán ocultadas y mantenidas en la intimidad.

b) Las relaciones atacameñas se dan en medio de una ideología de la coerción y asimilación de la diferencia por parte de la sociedad mayor.

Las políticas de reconocimiento de la diferencia étnica han tenido avances sustanciales en la implementación de una institucionalidad,<sup>56</sup> para establecer una determinada relación entre el Estado y las comunidades atacameñas, la que no ha logrado romper con las históricas relaciones clientelares y paternalista, lo que demuestra la inexistencia de políticas multiculturales en Atacama.

La etnopolítica atacameña se ha expresado en la conformación de una burocracia indígena atacameña, compuestas por líderes, dirigentes y tecnócratas, que conducen la etnopolítica local desde los procesos electorales vecinales hasta las reivindicaciones culturales globales.

El reconocimiento de la etnia atacameña, bajo la Ley Indígena (1994), ha generado una institucionalidad indígena y étnica nunca antes vista en la zona. Si bien la homogeneización y regulación de la diferencia son parte de la estrategia de integración nacional, el movimiento étnico se acopla y desarrolla sus propias e inéditas formas de resistencia y adaptación.

Los líderes y organizaciones indígenas han movilizado demandas centrales, como el “agua” o el “territorio” por décadas. La creación del Consejo de Pueblos Atacameños el año 1992 marca un hecho trascendental en Atacama, es la decisión orgánica de caminar juntos en pos de la conquista de derechos como minoría étnica. Ello vendrá acompañado de la conquista del poder municipal por la dirigencia indígena atacameña y su posterior transformación en una etnoburocracia atacameña.

---

<sup>56</sup> El despliegue institucional de las agencias gubernamentales en Atacama se aprecia en el financiamiento por parte de Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), el Programa Orígenes del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la instalación de un Área de Desarrollo Indígena (ADI). Esta área permite focalizar y coordinar de manera específica los financiamientos intersectoriales para el desarrollo de diversos focos de desarrollo educación intercultural, salud intercultural, desarrollo productivo con pertinencia étnica y fortalecimiento organizacional de la etnia atacameña.

## 7. COMENTARIOS FINALES

Las preguntas e interrogantes que iniciaron esta investigación tuvieron un recorrido teórico conceptual y etnográfico, el que permitió visibilizar la emergencia y génesis de sujetos sociales y escenarios que configuran procesos etnopolíticos en Atacama.

Respecto de la integración, según la información recopilada y examinada, la génesis atacameña de fines del siglo XIX y principios del XX, es la emergencia de un “sujeto social” un campesino agricultor, propietario y mercantilizado. Paradójicamente la incorporación, al imaginario nacional, estuvo supeditada a la fijación de la cultura atacameña, en tanto parte de un pasado integrante de la memoria nacional, pero inexistente en el presente. Serán los estudios de la arqueología atacameña los que reafirmarán la densidad étnica para convertirse en un referente de alteridad en Chile.

El trabajo etnográfico permite corroborar y validar información secundaria analizada. Se recopila que entre las décadas del sesenta y el ochenta las organizaciones social de los pobladores rurales de Atacama, solo manifiesta reivindicaciones socioeconómicas. Es a partir de la década de los noventa, con el reconocimiento institucional por parte del Estado de Chile, cuando emerge un movimiento étnico “atacameño”, en adelante será el nominativo oficial de la etnia, que aglutinará a cerca de una treintena de localidades, ahora comunidades indígenas atacameñas.

Toda la población de Atacama será denominada atacameña, pero al mismo tiempo, los vecinos de la Puna y de El Loa, seguirán siendo calificados como collas y quechuas/bolivianos respectivamente, por los atacameños de San Pedro de Atacama. Por otro lado, la aceptación del nominativo atacameño por parte de las poblaciones de la Puna como de El Loa, se constituye en una estrategia para mejorar sus condiciones de integración a una estructura social-nacional racista. La elite atacameña dictará los patrones de comportamientos adecuados de los incorrectos, las prácticas culturales aceptables serán consideradas como educadas y como parte de los escenarios multiculturales, las otras serán ocultadas y mantenidas en la intimidad de los rituales.

Esta hegemonía política del grupo atacameño de San Pedro de Atacama sobre sus vecinos a quienes denomina collas, quechuas, bolivianos o simplemente *runacos*<sup>57</sup>. Se evidencia en lo que hemos llamado fisuras y fricciones interétnicas<sup>58</sup>, es decir, divisiones sociales perdurables que tienen un papel importante en la estructuración de

---

<sup>57</sup> Vocablo quechua *runas o runaco* que significa hombre.

<sup>58</sup> Por otro lado, la idea de fisuras generativas de Valenzuela (1999), diferencia las rupturas sociales e históricas de amplio alcance, de aquellas fricciones de Cardoso de Oliveira (1962), más circunstanciales. Se empleó aquí esta noción, como un punto de apoyo para describir las relaciones étnicas en Atacama, a través de procesos históricos locales como la *chilenización*.

los espacios sociales locales, en la medida que dan origen a sujetos sociales y a una acción social concomitante con ellos. En torno a tales fisuras se producen alineamientos de sujetos, definiciones de propósito y especificaciones de identidad e identificación. En los escenarios etnopolíticos atacameños se expresan las fricciones territoriales, lingüísticas y religiosas entre las poblaciones indígenas de El Loa y las de San Pedro de Atacama. De la misma manera, pero menos problemáticas, son las fricciones entre los vecinos de la Puna, los que tienen una subordinación mayor a la etnoburocracia atacameña.

Así, la etnopolítica atacameña es un conjunto de relaciones sustentadas en las diferencias culturales entre los grupos coexistentes en Atacama, la denominación de atacameño consolida un estatus político y social. Por otro lado, esta misma etnopolítica atacameña, también será una ideología de la sujeción y asimilación de la diferencia en los procesos legales de reconocimiento multiculturalista.

Las políticas de reconocimiento de la diferencia étnica en Chile, han tenido avances sustanciales en la implementación de una institucionalidad para establecer una determinada relación entre el Estado y las comunidades atacameñas, no obstante, no se ha logrado romper con las históricas relaciones clientelares y paternalista, lo que demuestra la inexistencia de políticas multiculturales en Atacama. La etnopolítica atacameña se ha expresado en la conformación de una burocracia indígena atacameña, compuestas por líderes comunitarios y sociales, dirigentes políticos y tecnócratas o verdaderos operadores o *cultural bróker* que junto a científicos sociales racionalizan, administran y conducen la alteridad en Atacama, desde los procesos electorales vecinales hasta las reivindicaciones culturales globales.

Finalmente, podemos concluir y verificar la existencia de un régimen interétnico en Atacama, donde emerger sujetos y escenarios que configuran una estructura social o un campo étnico, de la diferenciación, entre los distintos grupos en una misma área territorial. La hegemonía atacameña ha permitido materializar un movimiento social que poco a poco adquiere una conciencia de grupo que necesariamente lleva al movimiento social indígena atacameño a consolidar una unidad, no cultural, pero sí etnopolítica.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. 1991. Articulación doble y etnogénesis. En Moreno, S. y F. Salomón (Comp.) *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*. Ediciones. ABYA - YALA, Quito- Ecuador.
- Abercrombie, T. 2006. *Caminos de la memoria y del poder, etnografía e historia en una comunidad*. SIERPE. La Paz –Bolivia.
- Albó, X. 2000. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños* 19: 43-73.
- Albó, X. 1975. La Paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo. *Cuadernos de investigación CIPCA* 8: 1-64.
- Anderson, B. 1993. *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, (2ª edición). Fondo de Cultura Económica. México.
- Arce, O. 1990. *Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental*, en Alcina Franch, J. (comp.) México.
- Ayala, P. 2006. *Relaciones y discursos entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (II Región, norte de Chile)*. Tesis para optar al Grado de Magíster en Antropología, Universidad Católica del Norte y la Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama, Chile.
- Azurmendi, M. 2003. *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*. Taurus. Madrid. España.
- Barabas, A. y Bartolomé, M. 1999. *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, III Tomos. INAH-INI México.
- Barbero, J. 2001. *Proceso de desterritorialización*. Ediciones Anagrama. México.
- Barre, M. 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Siglo XXI. México.
- Barros Arana, D. 1930. *Historia General de Chile*. Edición II, Tomo Primero. Editorial Nascimento. Santiago-Chile.
- Barros, A. 2004. Crónica de una etnia anunciada: Nuevas perspectivas de investigación a 10 años de vigencia de la Ley Indígena en San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 27: 139-168.
- Barros, A. 2008. Identidades y propiedad: Transiciones territoriales en el siglo XIX atacameño. *Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas* 35: 119-139.
- Barth, F. 1976. [1970]. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Barth, F. 1995. *Ethnicity and the concept of culture*. Paper presented to the Conference rethinking culture. Disponible en <http://www.tau.ac.il/tarbut/readers/syllab/fbarth-ethnicity.htm>.
- Barth, F. 1969. *Introduction. En Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Scandinavian University Press, Oslo.

Bartolomé, M. 1976. La mitología del contacto entre los Mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico. En: *América Indígena*, Vol. XXXVI, 26: 3-50.

Bartolomé, M. 1979. *Conciencia étnica y autogestión indígena. Indianidad y descolonización en América Latina*, Barbados II. Editorial Nueva Imagen. México.

Bartolomé, M. 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México, Siglo XXI-INI* (2ª Ed. 2004). Editores. México.

Bartolomé, M. 2000. "Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina". En: *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, L. Reina coord. CIESAS-INIPORRUA México.

Bartolomé, M. 2004. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI, México.

Bartolomé, M. y A. Barabas. 1977. La Resistencia Maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán, *Serie Científica* N° 53: 23-55.

Bauman, Z. 2004. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Berger, P. y T. Luckman. 1973. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Eds. Amorrortu. Argentina.

Bertrand, A., 1885. *Memoria sobre las cordilleras del Desierto de Atacama y rejiones limítrofes*. Imprenta y Litografía Antonio J. Escobar y Cía., Santiago, Chile.

Bhikhu, P. 2000. *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*.

Bibar, G. de. 1966. [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago, Chile.

Boccaro, G. 1999. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*. 79: 425-461.

Boccaro, G. 2002. Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX. En *Mestizaje, Identidades y Poder en las Américas*, editado por G. Boccaro, -Abya-Yala-IFEA, Quito, Ecuador.

Bonfil, G. 1992. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. CEHASS. Buenos Aires; Argentina

Bonfil, G. 1995. *Descolonización y cultura propia. Obras Escogidas de Guillermo Bonfil, Tomo 4 obra inédita*, selección y recopilación por L. Odena, pp 351-367. INI, CIESAS, INAH, Dirección General de Culturas Populares, Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal, México.

Bourdieu, P. 1989. Social space and symbolic power, en *sociología* 7 :18-26.

Bourdieu, P. 1990. *Sociología y cultura*. Grijalbo-CONACULTA. México.

Bourdieu, P. 1991. Political representation. Elements for a theory of the political field, en *Language and political power*. Oxford, Polity press.

- Bourdieu, P. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona, España.
- Bowman, I. 1942. [1924]. *Los senderos del Desierto de Atacama*. Traducido por E. Romero. Sociedad Chilena de Historia y Geografía. Santiago, Chile.
- Bresson, A. 1997. [1886]. *Una visión francesa del litoral boliviano*. Colección Sendas Abiertas, franceses en Bolivia, Stampa Gráfica Digital. La Paz, Bolivia.
- Cajías, F. 1977. *La Provincia de Atacama (1825-1842)*. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, Bolivia.
- Calva, J. 1988. *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*. Editorial XXI. México.
- Canclini, N. 1988. *Cultura Híbrida*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Cardoso de Oliveira, R. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Brasil: Editora Universidade de Brasília, Brasil.
- Cardoso de Oliveira, R. 1992. *Etnicidad y Estructura Social*, Colección M. O. de Mendizábal, (versión en castellano ampliada de la edición brasilera de 1976). CIESAS. México.
- Castells, M. 1998. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Castro, M. 1997. Pastoreo en humedales de tierras altas en los Andes del norte de Chile: persistencia y cambios. *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Vol. 2: 559-566. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago, Chile.
- Castro, M. 2000. *Llamereros de puna salada en los Andes del norte de Chile*. En Pastoreo Altoandino. Realidad, Sacralidad y Posibilidades, editado por J. Flores Ochoa y Y. Kobayashi, Plural/MUSEF, La Paz, Bolivia.
- Castro, V. y J.L. Martínez. 1996. *Poblaciones indígenas de Atacama. En Etnografía. Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y P. Mege, Andrés Bello, Santiago.
- Cohen, A. 1974. *Introduction: The Lesson of Ethnicity*. En: *Urban Ethnicity*, ASA1. Tavistock Pub. London.
- Cohen, A. 1982. *Variables in Ethnicity*. En: *Ethnic Change*, Ch.Keyes (Ed.). U. of Washington Press. USA.
- Connor, W. 1994. *Ethno-nationalism. The Quest for Understanding*. Princeton University Press. Princeton.
- Contreras, E. 2005. *Pueblos Transfronterizos en la Puna de Atacama: Conectividad de Redes en el País más allá de las Nubes*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- De Gregori, C. y G. Portocarrero. 2004. *Cultura y Globalización*. Edit. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Lima, Perú.
- De Vos, G. y L. Romanucci-Rossi. 1982. *Ethnic Identity*. University of Chicago Press. Chicago.

- Demorgon, J. 1996. *Complexité des cultures et de l'interculturel*. Anthropos. Paris, France.
- Demorgon, J. 1998. *L'histoire interculturelle des sociétés*. Anthropos .Paris, France.
- Díaz Polanco, H. 2006. *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Publicado por Siglo XXI. México.
- Emilio Vaisse, O., F. Hoyos Y A. Echeverría. 1896. *Glosario de la Lengua Atacameña*. Imprenta Cervantes, Santiago, Chile.
- Eriksen, T. 1993. *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*.UK: Pluto Press. London.
- Eriksen, T. 1996. *The epistemological status of the concept of ethnicity*. En: *Anthropological Notebook*, Ljubljana, Eslovenia.
- Espinoza, O. 1958. *La postguerra del Pacífico y la Puna de Atacama (1884-1899)*. Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.
- Foerster, R. 1983. *Martín Segundo Painemal: Vida de un dirigente mapuche*, GIA, Santiago, Chile.
- García, A. 2004. *La construcción sociocultural del racismo*. Dykinson. Madrid, España.
- García Canclini, N. 2003. *Noticias recientes sobre la hibridación*. En: *Revista Transcultural de Música* N°7, Barcelona, España.
- García, A. y J. Sáez. 1998. *Del racismo a la interculturalidad*. Narcea. Madrid, España.
- Garcilaso De La Vega, I. 1943. [1609] *Comentarios reales de los incas*, Emecé. Buenos Aires. Argentina.
- Garrido, C. 2001. *El Pastoreo Trashumante de las Comunidades Collas de la III Región*. Documento preparado para CONADI-Sub Dirección Norte. Iquique, Chile.
- Geertz, C. 1963. *Old Societies and New Status*. Free Press. New York, USA.
- Geertz, C. 1987. *La interpretación de las culturas*, (1ª Ed. En inglés 1973). Gedisa Ed. México.
- Geertz, C. 1992. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, España.
- Geertz, C. 1993. Primordial loyalties and standing entities. In: *Public Lectures* N°7. Budapest, Collegium Budapest/ Institute for Advanced Study. Hungría
- Geertz, C. 1997. [1973] *La Interpretación de las Culturas*. Traducido por A. L. Bixio. Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- Gellner, E. 1988. *Naciones y nacionalismo*. Alianza. México.
- Giddens, A. 2000. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus. Madrid, España.
- Giménez, G. 2000 a. *Identidades en globalización*. En: *Revista Espiral*. Universidad de Guadalajara. México.Vol.VII, N°19:23-51.

- Giménez, G. 2000. *Identidades étnicas: estado de la cuestión*. En: *Los retos de la etnicidad*, L. Reina Coord.: Ciesas-INI-Porrúa. México.
- Giménez, G. 2001. *Cultura, territorio y migración. Aproximaciones teóricas*. *Alteridades* (22), 5-14. UAM. México.
- Gines De Sepulveda, J. 1941. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, texto latino y traducción española de Marcelino Menéndez Pelayo. México-Buenos Aires, Argentina.
- Gines De Sepulveda, J. 1951. *Demócrates segundo. De las justas causas de la guerra contra los indios*, Instituto F. de Vitoria. Madrid, España.
- Glazer, N. y D. Moynihan. 1975. *Ethnicity: Theory and Experience.*, Mass. Harvard University Press. Cambridge.
- Göbel, B. 2002. La Arquitectura del Pastoreo: Uso del Espacio y Sistema de Asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Revista de Estudios Atacameños* 23: 1-24.
- Golte, J. 1995. *Nuevos actores y culturas antiguas*. En: Julio Cotler (ed.), *Perú 1964-1994: Economía, Sociedad y Política*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima-Perú.
- Golte, J. 2001. *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Lima-Perú.
- Golte, J., N., Adams. 1987. *Los caballos de Troya de los invasores* Instituto de Estudios Peruanos. Lima-Perú.
- Gómez, D. y E. Siarez. 1995. *Alimentación Tradicional Atacameña*. Norprint. Antofagasta, Chile.
- González, S. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990*. DIBAM. Santiago de Chile.
- Govers, C y H. Verneulen. 1994. *The anthropology of Ethnicity: beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Het Spinhuis Publishers. Amsterdam, Holland.
- Govers, C y Verneulen, H. 1997. *The Politics of Ethnic Consciounes*. UK: Macmillan Press. London.
- Gundermann, H. 1995. Comunidad indígena y ciudadanía. La experiencia aymara en el norte de Chile. Cusco: Instituto de Pastoral Andina. *Allpanchis* 46: 91-130.
- Gundermann, H. 1997. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños* 13: 9-26.
- Gundermann, H. 1998. Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile. *Estudios Atacameños* 16: 293-319.
- Gundermann, H. 2000. Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000. *Estudios Atacameños* 19: 75-91.
- Gundermann, H. 2003. Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. *Estudios Atacameños* 25: 55-77.

Gundermann, H., Vergara J. y Foerster R. 2005. La adscripción étnica de los pueblos andinos de Chile analizada a través de las cifras censales de 1992 y 2002. *Revista Andina* 41: 9-62.

Gutiérrez, A. (1990). *América: Descubrimiento de un mundo nuevo*. Ed. Istmo. Madrid, España.

Hidalgo, J. 2004. *Historia Andina en Chile*, editado por J. Hidalgo. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

Hobsbawm, E. 2002 [1983]. La invención de la tradición. En *La Invención de la Tradición*. Traducido por O. Rodríguez, editado por E. Hobsbawm y T. Ranger, pp. 7-21. Editorial Crítica, Barcelona, España.

Hobsbawm, E. T. Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. University Press. Cambridge.

Hopenhayn, M. 2005. *América Latina, desigual y descentrada*, Grupo Editorial Norma. Argentina.

Hutchinson, J. A. D. Smith 1996. *Ethnicity*. Oxford University Press. Oxford.

Imilan, W. 2007. Socaireños en movimiento. Atacameños y Calama. *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 33: 105-123 .

Isaacs, H. 1975. *Idols of the Tribe, Group Identity and Political*. Change. New York: Harper & Row Publishers.

Jary and J. S. Jary 1991. Theory. Culture and Society, vol 1. Cambridge: Polity Press *Journal of Sociology* 8: 130-147.

Kymlicka, W. 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Ariel. Barcelona, España.

Laclau, E. 1990. *New reflections on the revolution of our time*. Verso, London.

Latcham, R. 1938. *Arqueología de la Región de Atacameña*. Imprenta Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Lechner, M. 1995. *La permanente y siempre conflictiva construcción del orden deseado*. Siglo XXI Editores. Madrid, España.

Lehnert, R. 1976. La lengua Kunza y sus textos. *Cuadernos de filología* 5: 71-80. Instituto de Literatura Nortin. Universidad de Chile. Arica, Chile.

Lipschutz, A. 1956. *La comunidad indígena en América y en Chile. Su pasado histórico y sus perspectivas*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

López-Baralt, M. 2003. [1609] *Garcilaso de la Vega: Comentarios reales*. Ed. Madrid. España.

Lozano Machuca J. 1885. [1581]. *Carta del Factor de Potosí al virrey del Perú, en donde se describe la Provincia de los lipes*. Relaciones Geográficas de Indias, Perú, T. II, Apéndice III. Ministerio de Fomento. Madrid, España.

Mariátegui, J. 1975. [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta. Lima, Perú.

- Martínez, J. L. 1985. Adaptación y cambio en los atacameños. Los inicios del período colonial, siglos XVI y XVII. *Revista Andes* 3: 19-34.
- Martínez, J.L. 1990. Interetnicidad y complementariedad en el Altiplano meridional. *Revista Andes* 1:11-30.
- Martínez, J. L. 1994. Relaciones y negociaciones entre las sociedades indígenas de la región atacameña, y el Estado y la sociedad chilenos. Siglos XIX y XX. *Proposiciones* 24: 201-207.
- Melucci, A. 2001. *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Mercado, J. 2007. Los inicios de la chilenización en Atacama: Una aproximación a las discursividades sobre el 'indio atacameño' durante la posguerra del Pacífico (1885-1910). *Revista de Cooperación Descentralizada, Internacionalización de las Regiones y Paradiplomacia*. [www.parin.cl](http://www.parin.cl).
- Molina, R. 2007. *Relaciones transfronterizas entre atacameños y collas en la frontera norte chilena-Argentina. La Desintegración de Espacios y Articulaciones Tradicionales Indígenas*. [www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-408.html](http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-408.html)
- Molina, R. 2007b. Viajes, Arriería, Intercambios y Articulaciones, entre la Puna y el Desierto de Atacama: Relatos desde Antofagasta de la Sierra, Antofalla, Fiámbala y Copiapó. *VII Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración Cultural*. Universidad de Salta. Argentina.
- Moore, T. H. 1878. Vocabulaire de la langue atacameña. *Compte-Rendue de la Seconde Session du Congrès International des Américanistes* 2: 44-54.
- Morales, H. 1997. *Pastores trashumantes al fin del mundo. Un enfoque cultural de la tecnología: en una comunidad andina de pastores*. Memoria para optar al Título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- Morales, H. 2006. Turismo comunitario: una nueva alternativa de desarrollo indígena. El jardín de los senderos que se encuentran". UNESCO, Montevideo, Uruguay.
- Morgan, L. 1947. [1877]. *La Sociedad primitiva*. Edición Lautaro, primera edición. Buenos Aires. Argentina.
- Mostny, G. 1954. *Peine un Pueblo Atacameño*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Mouffe, Ch. 2000. *The Democratic Paradox*. Verso. London/New York, USA.
- Munizaga, C. 1958. *Notas Etnobotánicas del Pueblo Atacameño de Socaire*. Editorial Talleres Gráficos la Nación. Santiago, Chile.
- Muñoz, B. 1993. *Procesos de cambios sociales en el área de San Pedro de Atacama. Pérdida y recuperación de la identidad étnica. Una contribución antropológica para el desarrollo*. Universität en Tübingen. Holland.
- Murdock, G. 1957. World ethnographic sample. *American Anthropologist* 59: 53-70.

- Murra, J. 1972. *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. En *Visita provincia de León de Huánuco en 1562*, Iñigo Ortiz de Zúñiga, Murra, J. Ed., Huánuco. Lima, Perú.
- Murra, J. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. I.E.P. Lima, Perú.
- Naroll, R. 1964. On ethnic unit classification. *Current Anthropology* 5: 283-291.
- Shils, W. (1957). « Primordial, personal, sacred and civil ties ». *British Journal of Sociology* 8: 130-147.
- Núñez, L. 1992. *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama*. Universitaria. Santiago, Chile.
- Núñez, M. 1998. Peine: Saber andino, manejo de recursos y transformaciones. *Estudios Atacameños* 16:283-292.
- Núñez, M. 2000. *Movimientos y Voces en Peine*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela de Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, Chile.
- Núñez, M. 2002. *Transformaciones Culturales en Toconao por Impacto de Empresas Mineras: un Estudio de Caso en el Norte de Chile*. Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología y Desarrollo, Escuela de Postgrado, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- Orellana, M. 1996. *Historia de la arqueología en Chile (1842-1990)*. Colección Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- Oviedo, F. 1902. (1557). *Historia General y Natural de las indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Colección de Historiadores de Chile. Tomo XXVII. Santiago, Chile.
- Oyarsun, A. 1935. Instrumentos de caza y guerra en los atacameños. *Actas del 26 Congreso Internacional Americanista*. Vol. I: 217-229.
- Park, R.E., E.W. Burgess Y R.D. Mckenzie. 1925. *The city*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pelechano, V. 1999. *Psicología de la Personalidad*. Barcelona. Ariel.
- Pereña, L. 1992. *El proceso a la conquista de América* en: Robles, Laureano (editor). Filosofía iberoamericana en la época del encuentro. Trotta: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España.
- Phillipi, R. 1860. *Viage al Desierto de Atacama Hecho de Orden del Gobierno de Chile en el Verano 1853-1854*. Librería Eduardo Antón, Halle, Sajonia.
- Pumarino, H. 1978. *El Loa ayer y hoy*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Riesman, D. 1953. *The Lonely Crowd*. Yale University Press. New Haven.
- Risopatron, L. 1906. *La Línea de Frontera en la Puna de Atacama*. Oficina de Límites, República de Chile. Imprenta Encuadernación Universitaria. Santiago, Chile.
- Risopatron, L. 1910. *La Línea de Frontera con la República de Bolivia*. Imprenta y Litografía Universo. Santiago.

- Risopatrón, L. 1918. Diario de viaje a las cordilleras de Antofagasta y Bolivia (1903-1904). *Revista Chilena de Historia y Geografía* XXVII-31:152-184.
- Rivera, F. 1994. *La interrelación sociedad mayor/etnia atacameña en torno a la apropiación social de los recursos en San Pedro de Atacama*. Memoria para optar al título de antropólogo social. Universidad de Chile. Santiago.
- Rivera, F. 1997. Procesos de articulación socio-identitarias y reformulaciones étnicas en Atacama. *Estudios Atacameños* 13: 61-73.
- Rivera, F. 1999. Consideraciones en torno a la cuestión étnica en Atacama. *Estudios Atacameños* 17: 33-40.
- Rivera, F. 2004b. Anti-flexibilización con identidad/alteridad. La cuestión étnica atacameña contemporánea y su contexto neoliberal-flexible. *Revista de Antropología Experimental* 4: 1-17.
- Rivera, F. 2005. Entorno liberal y la alteridad étnica anti-flexible de los atacameños contemporáneos. *Revista Chilena de Antropología* 18: 59-89.
- Roosens, E. 1989. *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Sage Pub. Inc. California.USA.
- Rutledge, L. 1987. *Cambio Agrario en Integración. El desarrollo del Capitalismo en Jujuy, 1550-1960*. Estudios Comparados Interdisciplinarios Realidad Andina (ECIRA) y Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CICSO). San Miguel de Tucumán, Argentina.
- Saez Godoy, L. 1979. [1558]. *Gerónimo de Vivar: Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de la Conquista de Chile*. Colloquium Verlag Berlín Rep. Federal Alemana.
- Schuller, R. 1908. Estudios de la lengua de los indios. Lickan-Antay (atacameños)- Calchaqui. Tomo II. Imprenta Cervantes Santiago- Chile.
- Salas, A. 1945. *El Antigal de Ciénega Grande. (Quebrada de Purmamarca, Provincia de Jujuy)*. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- San Román, F. 1896. *Desierto i Cordilleras de Atacama*. 3 Vol. Imprenta Nacional. Santiago, Chile.
- San Román, F. 1890. La lengua cunza de los naturales de Atacama. Santiago de Chile. Imprenta Gutenberg, Chile.
- Sanhueza, C. 1991. *Orígenes y Desarrollo de la Arriería Indígena Colonial en Atacama. Siglos XVI-XVIII*. Tesis de Licenciatura en Historia, Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.
- Sanhueza, C. 1992. Estrategias readaptativas en Atacama: la arriería mulera colonial. En *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*, compilado por S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli, pp. 363-385. HISBOL/IFEAS/SBH-ASUR. La Paz, Bolivia.
- Sanhueza, C. 2001. Las Poblaciones de la Puna de Atacama y su relación con los Estados nacionales: Una Lectura desde el Archivo. *Revista de Historia Indígena* 5: 55-82.

- Sanhueza, C. y H. Gundermann. (2007). Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928). *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 34: 113-136.
- Schiappacasse, V.; V. Castro & H. Niemeyer, 1989. [1907]. Los desarrollos Schuller, Rodolfo. *Biblioteca de Lingüística Americana. La Lengua Atacameña*. F. Becerra, Editor. Santiago, Chile.
- Scott, J. 2000. *Los Dominados y el Arte de la Resistencia. Discursos Ocultos*. Colección Problemas de México; Ediciones Era. México.
- Serrano, A. 1947. *Los Aborígenes Argentinos*. Síntesis etnográfica. Biblioteca Americanista. Editorial Nova. Buenos Aires, Argentina.
- Shils, W. 1957. Primordial, personal, sacred and civil ties . *British Journal of Sociology* 8 : 130-147.
- Siarez, E. 1998. Crónicas y relatos históricos de San Pedro de Atacama: 1830-1940. [Sin datos de edición], Antofagasta, Chile.
- Sollors, W. 1991. *The Invention of Ethnicity*. Oxford University Press. Nueva York, USA.
- Stavenhagen, R. 2001. *La cuestión étnica*. Publicado por El Colegio de México. México.
- Stavenhagen, R. 1992. La cuestión étnica: algunos problemas teórico metodológicos en *Estudios Sociológicos* vol.X, 28: 23-34.
- Stavenhagen, R. 2000. *Conflicto Étnico y Estado nacional*. United Nations Research Institute for Social Development. Publicado por Siglo XXI, México.
- Taussig, M. 1995. *Un Gigante en Convulsiones: El Mundo Humano como Sistema Nervioso en Emergencia Permanente*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- Taylor, C. 2001. *Multiculturalismo y la política de reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. España.
- Tschudi, J. 1869. *Reissen Durch Südamerika*, Volumen 5. Leipzig. Tschudi, Johann Jakob Von. Reise durch die Andes von Süd- Amerika von Cordova nach.
- Uhle, M. 1903. *Los indios atacameños*. Biblioteca Iberoamericana 1912. Referencia N-0035 W 107. Berlín, Alemania.
- Uhle, M. 1918. *Los Aborígenes de Arica y el Hombre Americano*. Imprenta de la Aurora. Arica, Chile.
- Urquidí, A. 1970. *Las comunidades indígenas en Bolivia* - La Paz. Librería Editorial Juventud, Bolivia.
- Valenzuela, A. 2006. *Atacameños de Calama. Diversidad, transitoriedad y fragmentación en las organizaciones atacameñas urbanas y su relación con el Estado chileno*. CIESAS Guadalajara, México.
- Valenzuela, J. S. 1999. Reflexiones sobre el presente y futuro del paisaje político chileno a la luz de su pasado. Respuesta a Eugenio Tironi y Felipe Agüero. *Estudios Públicos* 75: 273-290.

Vergara J. I., R. Foerster y H. Gundermann. 2005. Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953-1994). *Atenea* 491: 71-85.

Vermeulen, H. and C. Govers. 1997. From Political Mobilization to the Politics of Consciousness. En: C. Govers and H. Vermeulen Eds. *The Politics of Ethnic Consciousness*. UK: Macmillan Press.

Vidal Gormaz, E. 1879. Noticias del desierto y sus recursos. En *Oficina Hidrográfica de Chile*, pp. 5-21. Imprenta Nacional. Santiago, Chile.

Weber, M. 1944. *Economía y Sociedad*, Vol. I. Fondo de Cultura Económica. México.

Weber, M. 2005. *Comunidades étnicas*, en *Economía y sociedad*, pps. 315-327. Fondo de Cultura Económica. México.

Zambrano. W. 2002. *Etnopolítica y racismo*. Universidad Nacional de Colombia. Primera edición 2002.

Zapata, C. 2004. Atacameños y aymaras. El desafío de la 'verdad histórica'. *Estudios Atacameños* 27: 169-187.

Zizek, S. y F. Jameson. 2001. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

Zizek, S. 1998. *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

## Documentos citados

*Acta de compromiso con los pueblos indígenas* (1989). Nueva Imperial. Disponible en [www.conadi.cl/web/images/nimprerial.pdf](http://www.conadi.cl/web/images/nimprerial.pdf)

Actas del *Primer Congreso Atacameño* 1998

Actas del *Segundo Congreso Atacameño* 2008

*Actas Finales de los Tres Primeros Congresos Indigenistas Interamericanos* (1959). Ciudad de Guatemala: Publicaciones del Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano.

Declaración de Barbados I 1971. . México: Editorial Nueva Imagen

Declaración de Barbados II 1979. México: Editorial Nueva Imagen

Declaración de San José, 1981. . México: Editorial Nueva Imagen

*Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile - Censo 2002* (2005). Chile: Instituto Nacional de Estadísticas. Disponible en <http://www.ine.cl>

*Informe final del grupo de trabajo del pueblo atacameño* (2003). Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago: Gobierno de Chile.

*Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del Programa de Derechos Indígenas*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.

*Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Derechos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural* (2004). Santiago: Gobierno de Chile.

*Resultados del XVII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda* (2003). Chile: Instituto Nacional de Estadísticas. Disponible en <http://www.ine.cl>

Diario *La Nación* 23-04-2007. Pág,1-58.

Diario *El Industrial*, Emilio Vaïsse, O. 1894. Artículo publicado en el (21 de junio 1894) Antofagasta. Chile.

### Referencias Legislación citada

Bulas, leyes y cédulas

Bula *Inter cetera* 1493 papa Alejandro VI

Bula *Universalis Ecclesiae* 1508 papa Julio II

Ley de Burgos 1513.

Leyes Nuevas 1542.

Cédulas de 1545.

Junta de Valladolid 1550.

*Ley Nº 17.729 Transforma la Dirección de Asuntos Indígenas en Instituto de Desarrollo Indígena.* (1972). Chile. Disponible en <http://www.bcn.cl>

*Decreto Ley Orgánico 1.263 de administración financiera del Estado.* (1975). Ministerio de Hacienda de Chile. Disponible en <http://www.bcn.cl>

*Decreto Ley 2.568 que modifica Ley Nº 17.729, Sobre protección de indígenas, y radica funciones del Instituto de Desarrollo Indígena en el Instituto de Desarrollo Agropecuario.* (1979). Ministerio de Agricultura de Chile. Disponible en <http://www.bcn.cl>

*Ley Nº 18.695 Orgánica Constitucional de Municipalidades.* (1980). Ministerio de Hacienda de Chile. Disponible en <http://www.bcn.cl>

*DFL Nº 1.122 que fija el texto del Código de Aguas y del derecho de aprovechamiento.* (1981). Ministerio de Justicia de Chile. Disponible en <http://www.bcn.cl>

*Ley Nº 18.097 Orgánica Constitucional de Concesiones Mineras.* (1982). Ministerio de Minería de Chile. Disponible en <http://www.bcn.cl>

*Ley Indígena Nº 19.253 que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas.* (1993). Ministerio de Planificación y Cooperación de Chile. Disponible en <http://www.bcn.cl>

*Reglamento - Ley de 01 de Julio de 1813.* [www.gobeu.cl](http://www.gobeu.cl)

Acta de Independencia de Bolivia, 6 agosto 1825. <http://www.fmmeduccion.com.ar>

Kingston, 6 de septiembre de 1815. <http://www.fmmeduccion.com.ar>

## Memorias

- Alejandro Bertrand, *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama i sus rejiones limítrofes*, Imprenta Nacional, Santiago, 1885.
- Francisco Javier San Román, *Desierto i cordilleras de Atacama*, 3 Tomos, Imprenta Nacional, Santiago, 1896-1902.
- Periódico:
- El Comercio, Antofagasta (1900-1908)
- Emilio Vaïsse, O., F. Hoyos Y A. Echeverría. 1896. *Glosario de la Lengua Atacameña*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Schuller, R. 1908. *Estudios de la lengua de los indios*. Lickan-Antay (atacameños)-Calchaqui. Tomo II. Imprenta Cervantes Santiago de Chile.
- San Román, F. 1890. *La lengua cunza de los naturales de Atacama*. Imprenta Guterberg, Santiago de Chile.

## Informes Técnicos

- Morales, H. 2000. Etnodesarrollo productivo en comunidades atacameñas. Informe: *Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP)* Región De Antofagasta- Calama.
- Morales, H. 2001. Turismo, Patrimonio y Etnicidad atacameña. Informe: *Grupo de Investigaciones agrarias*. Santiago-Chile.
- Morales, H. 2002. Estrategias de Turismo Comunitario atacameño. Informe: *Corporación Nacional Forestal (CONAF)* Región De Antofagasta.
- Morales, H. 2003. Indicadores de Sustentabilidad en Turismo Comunitario atacameño. Informe: *Fondo de las América*. Santiago-Chile.
- Morales, H. 2004. Modelo de Gestión Asociativo de la Red Lickan Huasi. Informe: *Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP)* Región De Antofagasta- Calama.
- Morales, H. 2005. Perfiles de empleo indígena para Áreas Protegidas Reserva nacional los Flamencos. Informe: *Corporación Nacional Forestal (CONAF)* Región De Antofagasta.
- Valenzuela, I. 2005. Modelo de Gestión Asociativo en la Reserva “Nacional Los Flamencos” una década de Aprendizajes. Informe: *Corporación Nacional Forestal (CONAF)* Región De Antofagasta.

## Anexo

### Zusammenfassung

Die Frage nach der Ethnizität hat sich zu einer konzeptionellen und methodischen Herausforderung entwickelt; durch die Herausbildung neuer ethnischer Identitäten werden alte kulturelle Gruppen hinterfragt. Gerade das Auftreten neuer ethnischer Gruppen ermöglicht die Auswertung soziokultureller Bedingungen dieser sozialen Bewegung. Die Arbeit charakterisiert die theoretischen Hintergründe und soziopolitischen Konstruktionen von Ethnizität, indem sie das wirre, zersplitterte Labyrinth der Ethnizität von Atacama beschreibt.

Die atacamenische Ethnie lebt in der Andenregion im Norden Chiles, die an Bolivien und Argentinien angrenzt. Dort herrscht ein wüstenhaftes Kordillerenklima, das sich durch starken Mangel an Niederschlägen und einer wilden, dem Ökosystem südlicher Berge der Anden angepassten Flora und Fauna auszeichnet.

Die vorliegende Arbeit wird die Konstruktion von Ethnizität und die in der Region Atacama zugrunde liegenden ethnopolitischen Prozesse charakterisieren. Dabei geht sie von meinen mehr als zehnjährigen ethnografischen Erfahrungen in der Atacama-Region im Norden Chiles aus.

Die grundlegenden Fragen dieser Untersuchung rühren aus der Beobachtung sozial diffuser Situationen bzw. aus anormalen und irregulären Daten, die sich gegen soziale Interventionen unterschiedlicher Art stellten. Dadurch wurden *atacameños*, *indios* oder *indígenas* zunehmend in unklaren Konzepten zusammengefasst.

Diese Forschungsarbeit zeigt widersprüchliche Episoden aus der Vergangenheit wie der Gegenwart auf. Die sozialen Fakten, die sich in formalen Termini ausdrücken, verdecken andere multiple kulturelle Prozesse, aus denen sich das ethnische Szenarium Atacamas zusammensetzt.

Die Ethnizität spiegelt ein Phänomen, das gemeinhin einen Ausschluss beschwört, segregationistisch und in den meisten Fällen verachtend. Die „Ethnien“ sind stets die „Anderen“, von denen sich die hegemoniale Gruppe in Vormachtstellung abgrenzt. Der Ausdruck „Ethnie“ wird, abgesehen von seinen unterschiedlichen etymologischen Konnotationen, durch verschiedene theoretische Traditionen definiert. Die Idee einer Ethnizität kann daher als der Kultur gleichwertig oder als im Kontext verankert interpretiert werden; beide gültigen Ansätze deuten eigene Interessen und Formen dessen an, wie das Phänomen gesehen werden kann.

In Lateinamerika generell und im Besonderen in der Andenregion existiert ein Konsens bezüglich der Entwicklung einer Einheit von Konzepten, die soziale Subjekte sichtbar machen, sei es in Kolonial- oder Republikszeiten. So finden wir die Vorstellung vom *indio* zu Zeiten der Kolonialisierung, etwas später kommt die starke moderne Idee des *indigenen Individuums* auf,

um schlussendlich aktuell die Idee einer Ethnizität in multikulturellen Gesellschaften zu diskutieren.

Das erste Kapitel widmet sich den verschiedenen theoretischen Paradigmen, die über Ethnizität existieren. Diese Visionen sind nicht bloß wirkungslose Konzepte, sondern bilden das konzeptionelle Instrument, mit dem das Phänomen des kulturellen Unterschieds analysiert werden kann. Die Perspektive einer Ethnizität als Synonym für Kultur lässt uns die archaisierende Notwendigkeit hinterfragen, mit der die *atacameños* sie als permanent und dauerhaft betrachten. Dasselbe geschieht mit einem homogenisierenden Konstruktivismus.

Für diese Doktorarbeit wurde das Paradigma von Ethnizität auf die Relation bezogen, wodurch ermöglicht wurde, wechselnde, zeitweilige und kontextuelle Gruppen zu identifizieren, z.B. die *atacameños*, *collas*, *quechuas*, *bolivianos* oder *runacos*. Auf diese Weise werden die daraus resultierenden ethnischen Identifikationen nicht ausschließlich aus der Zugehörigkeit eines exklusiven Kulturerbes gewonnen. Nur aus dieser Perspektive gelang es, den epistemologischen Prozess zu demontieren, durch den die atacamenische Ethnie als in sich geschlossene, homogene Kultur gilt, die auf ein bestimmtes Territorium begrenzt ist.

Das zweite Kapitel erlaubt einen Einblick in die Konstruktion von Alterität, wie sie in Lateinamerika und insbesondere der Andenregion vonstatten gegangen ist: Die Rationalisierung des *indio* und seine Rolle als sozialer Hüter der Ordnung, die es den hispanischen Gruppen ermöglichte, die indigene Masse in ihren Ursprungsländern zu dominieren. Die Ernennungen des *indio* bzw. *indígena* sind Teil einer Strategie zur sozialen Kontrolle, die sich in der Verwaltung sozialer Integrations- und Ausschlussmechanismen ausdrückt. Das Konzept des *indio* kann- ebenso wenig wie das des *indígena*- keinerlei Verbindung zum tatsächlichen Selbstverständnis kultureller Gruppen aufweisen. Es handelt sich bei diesen Bezeichnungen um konzipierte Begriffe- für die Ethnien von Atacama lediglich ausschließenden und rassistischen Charakters-, die Diskriminierung heraufbeschwören. Aktuell identifizieren sich *atacameños* mit dem Konzept der Ethnie, das sie in diesen Zeiten globaler Multikulturalität als eine neue Form gesetzlicher und sozialer Integration verstehen.

Das dritte Kapitel legt die Forschungsmethodik dar und führt in theoretische wie operationelle Konzepte und Definitionen ein, die der Untersuchung von sozialen Fakten von ethnischem Interesse sowie von Ethnisierungsprozessen in Atacama dienen. Es nimmt besonderen Bezug auf die Feldforschung und die daraus resultierenden Aspekte, die der ethnohistorischen und ethnografischen Untersuchung des Salzsees Salar de Atacama im andinen Norden Chiles als Grundlage dienen.

Das vierte Kapitel wertet Untersuchungsmaterial von Expeditionen, Missionaren und Archäologen aus relationaler Perspektive aus. Die Integration der atacamenischen Bevölkerung in ein national geprägtes chilenisches Selbstbild, ein sozial konstruiertes Schema, das ihre Vielfalt notwendigerweise zu homogenisieren sucht und jegliches Verhalten außerhalb der festgelegten, kanonisierten Einbindungsgesetze als ausländisch bzw. außerhalb katalogisiert, wird bearbeitet. Innerhalb des chilenischen Territoriums finden sich Praktiken, die als den *bolivianos*, *quechuas* oder *collas* eigen definiert sind und dadurch die Heterogenität Atacamas

festzuschreiben versuchen. Sie brechen mit der Idee kultureller Einheit, die in der Vergangenheit proklamiert wurde, da sie aus verschiedenen sozialen Gruppen bestehen.

Wir haben das Aufkommen des *atacameño* als paradox bezeichnet, da es sich um eine Art von Bauern handelt, mestizisch und den Bräuchen und Sitten der Einheimischen angepasst, die, obwohl sie eigene kulturelle Praktiken der andinen Welt ausüben, mit den Geboten nationaler Integration nicht im Widerspruch stehen. Gleichzeitig werden alle Einwohner Atacamas durch die benachbart lebenden Chilenen als *indios atacameños* bezeichnet, ohne dass zwischen ihnen unterschieden worden wäre.

Diese soziale Entstehung, die bäuerlich argumentiert, um zu integrieren und ethnisch, um auszuschließen, bringt zwei Situationen hervor. Erstens, das Aufkommen einer Gruppe von Bauern in San Pedro de Atacama, die sich als *atacameños* bezeichnen und eine gewisse politische Macht über ihre Bauern in El Puna und El Loa gewonnen haben. Zweitens könnte man das aufkommende System als interethnisch interpretieren, da es die Integration einiger und den Ausschluss wiederum anderer erlaubt, der ausländischen *bolivianos*, *quechuas* und *collas*.

Das fünfte Kapitel ist eine ethnografische Zusammenstellung der Entstehung und Konsolidierung der ethnischen Bewegung von Atacama. Während der 1970er und 1980er Jahre erlangte sie sozioökonomische Bedeutung durch Rückforderungsbestrebungen von isolierten Landbewohnern. Bis in die 1990er Jahre, seit der institutionellen Anerkennung durch den chilenischen Staat, ist *atacameño* die offizielle Bezeichnung für eine Ethnie, die etwa zwanzig Lokalitäten in sich vereint, heute so genannte indigene atacamanische Gemeinden.

Die Fragen und Fragezeichen, die diese Forschung initiiert haben, hielten konzeptuellen und ethnografischen Untersuchungen stand, durch die neue soziale Prozesse in Atacama veranschaulicht werden konnten. Sie bestehen in der Entstehung von Subjekten und Szenarien, die die ethnopolitischen Prozesse kultureller Differenzierung mitgestalten.

Letztendlich schlussfolgert die Doktorarbeit, „dass die ethnopolitischen Prozesse in Atacama Subjekte und Szenarien entstehen lassen, durch die Differenzierungsprozesse innerhalb des atacamanischen interethnischen Systems gestaltet werden. Ohne Zweifel zielen die komplexen, klassifizierenden Systeme, die von *atacameños* ersonnen wurden, auf eine ethnopolitische Hegemonie. Dadurch bildete sich eine soziale Bewegung heraus, die sich nach und nach ein Gruppen- und Einheitsbewusstsein aneignete. Das Bewusstsein um die Zugehörigkeit zu einer speziellen Gruppe bringt die soziale indigene Bewegung notwendigerweise dazu, eine Identität zu schaffen, die zwar nicht kulturell, jedoch ethnisch begründet ist“.

## Summary

The concept of ethnicity has proven itself a conceptual and methodological challenge. The emergence of new ethnic identities puts older cultural groupings into question. It is precisely this appearance of new ethnic identities which has permitted a reevaluation of the sociocultural conditions effecting this social movement. This objective of this work is to characterize the theoretical definitions and the sociopolitical construction of ethnicity in the effort to describe the diffuse and fragmented labyrinth of the ethnic population in Atacama.

The Atacamian ethnic group is located primarily in the north of Chile in the Andean region bordering Bolivia and Argentina. They live in the desert highlands, marked by the absence of rain and noted for its particular flora and fauna, housing ecosystems characteristic of the southern Andean mountain range.

The intent of the present work is to explore how ethnicity is constructed. Furthermore, its purpose is to describe ethnopolitical processes in Atacama, pertaining to my own experiences of over a decade as an ethnographer in the Northern Atacama region of Chile.

During the course of this research, initial questions have arisen as to a number of diffuse social situations, as well as simply in respect to random data which may contradict certain social interventions. In this vein, Atacamians, Indians, and currently indigenous denote diffuse ethnic definitions.

This exploration reveals contradictory episodes between the past and present, social realities which transpire in formal terms, consist of multiple cultural processes, and make up the ethnic composition in Atacama.

The initial chapters provide a preliminary sketch of the ethnic phenomenon in a global theoretical context, as well as its particularities in Latin America. Chapters five, six, and seven subsequently provide a description and analysis of the ethnopolitical situation in Atacama.

Ethnicity responds to a common definition containing an exclusive and segregating evocation, and frequently, an attitude of contempt. "Ethnic groups" are consistently defined as the "other." Taking away the term "other", one is left with a group that has been categorized and quantified by another dominant group. In this way, the term, in addition to possessing its distinct etymological connotations, is also analyzed according to certain theoretical traditions. The idea of ethnicity can be understood as either the equivalent to culture, or as a contextual relationship. In reality, both interpretations of the term respond to various interests and interpretative lenses which facilitate closer inspection of the phenomenon.

Generally, in Latin America, and particularly in the Andes, a consensus exists in respect to developing a combined definition of these concepts, which have previously exhibited the tendency to elucidate social subjects in both a colonial and republican

scope. Hence, we became acquainted with the idea of the “Indian” in the process of colonialization. Later, the modern idea of the “indigenous individual” broke onto the scene, and finally, the idea of ethnicity was introduced in a multicultural context.

Chapter one sheds light on the various theoretical paradigms regarding ethnicity. This is not simply meant to offer a non-critical view, but rather, to serve as an instrumental probe into cultural difference. Defining ethnicity as synonymous to culture leads us to question the assumption of perpetual archaic primordialism of the Atacamian indigenous, as well as preconceptions based on ideas of homogenizing constructivism.

This doctoral dissertation employs the ethnicity paradigm, which is defined in terms of relationships. This definition allows for the identification of groups, such as Atacamenans, Collas, Quechuas, Bolivianos, and Runacos, in a changing, transitional and contextual setting. Defined as such, ethnic identities in Atacama do not necessarily exhibit a relationship with the dominant and exclusive cultural legacy. This perspective enables the dismantling of the epistemological operation in Atacamian ethnic identity as a closed, homogenous culture located in a fixed territorial domain.

Chapter two allows us to gain access to Latin America's “difference,” in particular in the Andean region, as well as to demystify the nominative Indian, a social categorization which has made it possible for Hispanic groups to oppress the native masses on the continent. Naming the Indians and indigenous in Atacama was part of a strategy of control and social domination for the purposes of managing social inclusion and exclusion. Neither the terms Indian nor indigenous connote any relationship to cultural groups whatsoever. They are terms which are considered by the population in Atacama as exclusionary and racist, leading to discriminatory practices. Nowadays, the Atacamians use this definition of ethnicity as an avenue to legal and social integration in the current multicultural and global context.

Chapter three presents an investigative methodology. It proposes concepts and definitions that are theoretical as much as operative. These concepts are used to examine social realities inherent in ethnicity, as well as the processes of ethnicization which took place in Atacama. In particular, they refer to experiences in rural life and its various aspects, which serve as a theoretical foundation for ethno-historical and ethnographic research in the Salar de Atacama region, located in the Andean mountain range in northern Chile.

Chapter four examines the records stemming from missionary archeological expeditions from a relational perspective, providing a reassessment of how the Atacamian population was incorporated into the Chilean national imagination, which forced the integration of these populations through a filter of national homogenization, whereby those which did not fit the prescribed norms of inclusion began to be categorized as foreigners. This led to the definition of various practices as Boliviano, Quechua, or Colla, although they exist within Chile's national boundaries, lending a heterogeneous characterization of the Atacamian identity. This represents a

break from the idea of cultural unity, resulting in the formation of a variety of social groups in Atacama.

We have already established that the origin of "Atacameño" is a paradox, since the emerging identity is that of a type of mixed-race or "creolized" landworker, or *campesino*. Although maintaining a connection to Andean cultural practices, this identity does not challenge in any way the precepts of national integration. Moreover, all shanty town dwellers in Atacama are generally defined as Atacamian Indians by neighboring Chileans, without making any distinction among them.

The formation of this social identity, which is in part *campesino* for the purposes of integration, and in part ethnic, for the purpose of exclusion, gives rise to two situations. The first is the emergence of a group of "rural Atacamians" in the San Pedro region in Atacama, which has obtained a certain level of political control over its neighbors in la Puna and El Loa. Secondly, this social relationship can be interpreted as a new interethnic system, resulting in the inclusion of some and the exclusion of others, such as Bolivian foreigners, Quechuas, and Collas.

Chapter five provides an ethnographic summary, documenting the inception and consolidation of the ethnic Atacamian movement. From the 1970's to the '80's, this movement has acquired a dimension of socioeconomic reappropriation on the part of the isolated rural shanty dwellers. It was not until the 1990's, following the official institutional recognition by the Chilean state, that "Atacamian" became the official name for the conglomeration of ethnic groups populating approximately twenty localities, throughout the Atacama region, now referred to as indigenous Atacamian communities.

The questions and queries initiated by this investigation have a conceptual and ethnographic scope, permitting the elucidation of new social phenomena in the Atacama region. These phenomena include the emergence and formation of subjects and arenas which make up an ethnopolitical landscape of cultural differentiation.

Finally, to conclude, this dissertation posits that "ethnopolitical processes in Atacama give rise to subjects and arenas which shape processes of differentiation within an inter-ethnic Atacamian system. Undoubtedly, although the complex systems of classification intended for the Atacamians have been established for the purposes of ethnopolitical hegemony, it also carries the potential of manifesting a social movement which may gradually acquire a character of collective consciousness and unity. This consciousness of being part of a particular social group will inevitably inspire the indigenous Atacamian social movement to cultivate a non-cultural but ethnic identity".