



# Indígenas desencajados y museo en San Pedro de Atacama

## Indigenous distorted in San Pedro de Atacama museum

**Héctor Morales**

Departamento de Antropología, Universidad de Chile (Santiago, Chile) hmorales@uchile.cl

**Loreto Quiroz**

Iniciativa Bicentenario, Universidad de Chile (Santiago, Chile) loretoqr@gmail.com

### RESUMEN

Los procesos de patrimonialización y nativismo atacameño se inscriben dentro de una dinámica científica, museológica y comunitaria de revitalización cultural, en una vorágine de exigencias políticas, económicas y sociales externas. Es de ese campo de interacciones que este texto da cuenta. En particular, a través del análisis de los procesos de patrimonialización que circulan en torno al Museo de San Pedro de Atacama. De esta forma se pretende relevar las diversas tensiones y contradicciones que marcan el camino de los indígenas para emerger como sujetos políticos.

**Palabras clave:** museo, indígenas, atacameños, etnopolítica.

### ABSTRACT

The processes of heritage and Atacama nativism are part of a scientific, museum and community dynamics of cultural revitalization, in a maelstrom of external political, economic and social demands. It is from that field of interactions that this text is from. Through the analysis of the patrimonial processes that circulate around the Museum of San Pedro de Atacama, it is tried to disclose the diverse tensions and contradictions that mark the way of the constitution of the natives to emerge as political subjects.

**Key words:** museum, indigenous, Atacama people, ethnopolitics.

### INTRODUCCIÓN

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 denominación de "natural" en la conquista, "indio" como un estamento de la corona española durante la colonia. Más tarde, con la formación de los estados nacionales, se inaugura un sujeto social sucesor del "indio", el "indígena", pero éste, es caracterizado con cualidades distintas a las del indio, por la lógica de la modernidad racionalista, unitaria y homogenizante. Posteriormente, ya a mediados del siglo pasado, la etnicidad irrumpe 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. Finalmente emerge la figura jurídica de "indígena" y "etnia", esta última como colectivo identitario. Los cuatro conceptos mencionados son claves para entender la actual



concepción latinoamericana de la alteridad cultural y en particular para comprender esta realidad en Atacama.

Desde una perspectiva histórica encontramos que, en medio de la dinámica de conquista, se desarrolló *La Controversia de Valladolid* (1550-1551). Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) escribe a pedido de Hernán Cortés el libro *Demócrates Segundo*, donde discute respecto a si es lícito convertir por la fuerza a los indios. Esta controversia dio curso a la dictación de un conjunto de reglamentos para regular las relaciones sociales entre los conquistadores y quienes habitaban originariamente los territorios a conquistar, lo que configuró durante la colonia la constitución de un estamento, compuesto por sujetos denominados “indios”.

“Sus polos relativos ‘indio’ y ‘español’ han sido ‘inventados’ como contrastes y fueron reforzado, 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).

Tempranamente, la *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar (1815), 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 homogéneos, unitarios y republicanos. 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” (p. 17).

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” (p. 11).

Más tarde la legislación del naciente Estado Nacional de Chile incorporó la noción de ciudadanía. En particular la Constitución de 1922, dispone en su artículo 6 que “todos los chilenos son iguales ante la ley, sin distinción de rango ni privilegio” y señala en su artículo 47 que corresponde al Congreso “cuidar de la civilización de los indios del territorio”. La referencia al “rango” que se hace en la Constitución podría entenderse orientada a terminar con las categorizaciones sociales coloniales, con la sociedad de



castas. En lo que se refiere a la condición jurídica del indio colonial, se hace explícita la voluntad de integración de “los indios” a la vida social republicana asociada a una ciudadanía masculina, propietaria, lecto-escritora, mayor de edad y de ciertos hábitos morales.

Posterior a este proceso de ajuste e integración del estamento colonial indio a las nuevas estructuras republicanas, se suscitan posteriores regulaciones que no hacen alusión a alteridad social alguna, eso hasta la Ley Especial Indígena, promulgada en el año 1993, que reconocerá explícitamente la condición de sujeto indígena y la categoría colectiva de etnia.

De acuerdo a lo señalado, en el caso de Chile, cualquier referencia a la condición de indígena, antes de la Ley Indígena, promulgada en 1993, es sociológica y refiere a un Campo Etnopolítico, entendido este como un conjunto de relaciones de autoridad, poder y subordinación entre los grupos culturales coexistentes, sustentada en la consolidación de un estatus político, social y jurídico de lo “indígena”.

Sin embargo, el proceso de ascenso del multiculturalismo ha decantado en la dictación de una serie de normas que han dado pie a la configuración de un sujeto jurídico indígena, entramado de normas que implica la distinción en tanto indígenas de comunidades, sujetos y prácticas que hasta hace no mucho tiempo atrás eran subsumidas en la idea de lo campesino o simplemente indio. El reconocimiento de la cuestión indígena como un asunto diferente ha traído consigo la generación de una serie espacios de decisión, instituciones y demandas que implican una constante discusión sobre que estamos entendiendo por lo indígena.

Desde la perspectiva del mundo indígena la reivindicación puede sintetizarse en la voluntad de lograr desobedecer la mirada que los sitúa en la posición pasiva de objetos (de intervención), para pasar a constituirse como sujetos (de derecho).

Se trata de constituirse como sujeto de derecho, sin renunciar a su preexistencia a ese mismo derecho. Este contrasentido releva las dos caras de la condición de lo indígena: sujeto patrimonial, único, vulnerable, especial, protegible, pasivo, conservable por su posible extinción, en definitiva intervenible, o sujeto político, activo, soberano, autónomo, auto determinado, auto gobernable e independiente. Se trata de un indígena que a ratos recuerda al indio colonial, en tanto categoría social diferenciada, con ciertas características muy definidas, acreedora de una serie de regulaciones particulares a través de las cuáles se relacionan con el poder político y que se justifican a partir de esa misma condición de categoría social diferenciada, pero que emerge en un tiempo en el que la noción de casta no se ajusta al entramado socio-jurídico que regula las relaciones sociales, que no encaja en un marco de derecho que reconoce a todos como iguales y en el que las características que definen lo indígena nunca terminan de realizarse en los sujetos reales.

Reconocer la diversidad étnica ha sido un logro, sin embargo, no pasó mucho tiempo para que la conquista democrática se enfrentara con la etnopolítica de la propia diversidad. La etnopolítica puede ser entendida como una ideología de la sujeción y asimilación de la diferencia en los procesos legales de reconocimiento multiculturalista por parte de la sociedad mayor mestiza chilena. Una cosa es la diversidad como sistema plural de formas culturales y otra, muy diferente, es el complicado escenario de las interacciones y condiciones con que se realiza, o no, la diversidad en la política.

Es de ese campo de interacciones que este texto da cuenta. En particular, se pretende relevar las diversas tensiones y contradicciones que marcan el camino de realización de la aspiración de los



indígenas a emerger como sujetos políticos a través del análisis de las divergencias de sentido que tienen como encuadre los marcos jurídicos y los procesos de patrimonialización que circulan en torno al Museo de San Pedro de Atacama.

### INDÍGENA DESENCAJADO / INDIO PERMITIDO

En su dimensión política, la configuración de un sujeto indígena se vehiculiza en gran medida a través de apelaciones al derecho. Ello ha implicado que estos procesos hayan cristalizado en una creciente institucionalización jurídica de lo indígena. Sin embargo, esa institucionalización no ha significado un tránsito hacia el reconocimiento pleno de la multiplicación heterogénea de sentidos subjetivos que caracteriza el mundo contemporáneo, en tanto no habilita la pertenencia del individuo a múltiples «subjetividades» y su no-pertenencia total y absoluta a ninguna de ellas (Katzner 2015).

Esta institucionalidad surge en los tiempos de arribo y asiento del neoliberalismo. Procesos que, en conjunto con el ascenso del multiculturalismo, abren espacios a los colectivos indígenas a través del reconocimiento de derechos culturales, sin que ello devenga en un empoderamiento político y económico de estos grupos (Hale 2004). Se trata de espacios que, aunque novedosos, no dejan de ser funcionales y limitados, más bien constituyen áreas de admisión de la diferencia, mecanismos que delinear posiciones abstractas totalizantes, la esfera fantasmal (del griego *φάντασμα*, "aparición"), que el individuo se ve obligado a tomar, pero que nunca termina de materializarse por completo en el individuo mismo. Entonces quedan restos desidentificados y desapropiados, la esfera espectral, ubicado más en el significante que en el significado consensuado. Katzner (2015) presenta la distinción entre lo fantasmal y lo espectral para los grupos Huarpes en Argentina, ello nos permite dar cuenta en nuestro caso de la existe una relación colonial, puesto que las construcciones fantasmáticas de la unidad-representación-propiedad (las cadenas de idealidades) son las que gobiernan, las que orientan las estructuraciones de los campos posibles de acción; son las formas legítimas. Esta dinámica entre ambas esferas configura la negación del sujeto político. En el esfuerzo por asegurar su dominio identitario y sentido de pertenencia, de reconducir a «lo más propio» del sí mismo, las formas jurídico-políticas modernas terminan por hacerla menos común. En la esfera más espectral, por fuera de lo común-visible, registros etnográficos de narrativas, hábitos, liderazgos y formas de sociabilidad de adscriptos (atacameños), permiten recuperan lo más impersonal de la praxis indígena, en un esfuerzo por captar y visibilizar todo el potencial político que hay en él.

Esta operación decanta en una institucionalidad que traza un indio permitido, aquél cuya diferencia implica una pertenencia total a un tipo de subjetividad determinada y que reside en ámbitos que no desafíen al poder (Hale 2004). Diseño que se revela tanto en los dispositivos legales -en los que se traslucen visiones sobre los indígenas como singularidades totales, clausuradas, entes pasivos, que representan el pasado, a los que se les reconocen derechos culturales (OBJETO) y a la vez se les niegan derechos políticos<sup>1</sup> (SUJETO)-, como en su operación, en la que el campo jurídico interactúa con otros dispositivos -instituciones-, que tienen a su vez sus propios relatos sobre este indio permitido. Narrativas que encajan en cuánto tienden a delinear un mismo tipo de sujeto indígena, pero que desencajan con los sujetos indígenas reales, en tanto estos no son simplemente los indios permitidos, esenciales, que la institucionalidad moldea como un anillo al dedo.

---

<sup>1</sup> En este sentido resulta ilustrativa la redacción del artículo 1 del Convenio 169 de la O.I.T. Norma que a la vez que nombra a los colectivos indígenas como pueblos, despoja explícitamente del peso político que esa nominación trae aparejada en el derecho internacional, esto es el derecho a la autodeterminación.



Esta distancia entre la praxis de los diversos grupos indígenas, la institucionalización de lo indígena y su operacionalización en el mundo social, ha generado una creciente conflictividad. Escenario que pone de relieve que las diferencias culturales en la medida en que son relacionales son también sociales y se actualizan constantemente (Viveiros de Castro 2002). Resulta entonces que las nominadas diferencias culturales no residen en una especie de esencia sellada que emana desde un pasado común, sino que, en la medida en que estas se constituyen en las relaciones sociales, tienen dimensiones políticas y económicas:

“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).

En razón de ello el ejercicio de escindir al indio permitido (estereotipo) del indio prohibido (independentista-soberano) no tiene un correlato en las aspiraciones y conflictividades asociadas a lo indígena contemporáneo. Cuestión que se manifiesta claramente en los procesos de patrimonialización, en los que las demandas que podrían inscribirse en la nomenclatura de los derechos culturales se imbrican con reivindicaciones que se sitúan, en términos más amplios, en disputas de poder.

Pareciera entonces que el reconocimiento al que aspiran los indígenas constituye más una pretensión en camino accidentado a realizarse, que una realidad acabada y estabilizada. Aun cuándo a ratos la aspiración parece materializada a través del derecho, otras veces, sobre todo al momento de operación del derecho y/o de encuentro de este con otros dispositivos, dicha materialización se revela más como una ilusión que como una realidad. En ningún caso se trata de un tránsito llano, ni mucho menos concluido.

La dificultad en el arribo a la materialización plena de la constitución del sujeto indígena, en tanto sujeto soberano y singular, pero perteneciente a múltiples subjetividades y no perteneciente en términos absolutos a ninguna de ellas, puede explicarse justamente porque esta aspiración no encaja con el canon moderno de ciudadanía única, universal e igualdad.

Por otra parte, la continuidad en el tiempo que implica la idea del sujeto jurídico indígena, la idea de un sujeto que tiene su origen y/o se identifica, al menos parcialmente, con lo pre-moderno, en tanto evoca la noción de objeto, impide delimitar lo humano como una esencia, como una zona ontológica que se opone a lo no humano (Latour 2012). Reivindicar la continuidad en el tiempo implica, entre otras cosas, reconocer en nuestra contemporaneidad la validez de conocimientos sobre la naturaleza que no están legitimados por la ciencia moderna, y que atribuyen a entes, que nosotros los modernos, identificamos como objetos, una capacidad de agencia -magia/mana- propia de los sujetos (Menard 2016). Este tipo de desajustes devienen en todo tipo de interrupciones en el proceso de reconocimiento pleno de los indígenas como sujetos y de sus relaciones con los objetos.

Si bien se produce un discurso jurídico que al parecer se conecta con el reconocimiento del sujeto indígena, esa producción está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por procedimientos que tienen por función conjurar, normalizar y reglamentar sus poderes y peligros (Foucault 2005). Así por ejemplo en el caso de lo indígena en Atacama, el discurso jurídico confluye con el guion del museo de San Pedro, que muestra y educa de una determinada forma sobre patrimonio, identidad y pasado, nutriendo ese discurso jurídico de ciertos contenidos que delinear la esfera fantasmal de lo indígena en



Atacama, dejando fuera la pluralidad de formas narrativas/organizativas indígenas, de vivencia de la etnicidad y de sus articulaciones con el poder.

Sin embargo las conflictividades actuales asociadas a lo indígena en Atacama, en las que se apela a los dispositivos jurídicos y al guion del museo, permiten pensar esos entramados de textos, las articulaciones de lo legal con el guion del museo, por ejemplo, como una narración en la que el proceso de composición, de configuración de la historia que en él se narra no se acaba en el texto mismo, sino en el lector y bajo esta condición: el mismo hecho que sea objeto de disputas, implica la posibilidad de diversas lecturas, con lo que siempre está abierta la posibilidad de la reconfiguración de la realidad por el relato (Ricoeur 2006).

### EL GUION DEL MUSEO: PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO

Desde principios del Siglo XX, acorde al discurso modernizador del Estado chileno, se desarrolla una importante actividad científica en la cuenca del Loa y Salar de Atacama. Sin duda el descubrimiento tardío de la ciudadela de Machu Picchu (1911) por el explorador norteamericano Hiram Bingham, el más importante de los atractivos turísticos del cono sur de América, imprime un particular sello a las futuras visitas de científicos, misioneros, empresarios o simplemente viajeros.

En el caso de Chile el proyecto de identidad nacional requería la construcción de una historia que abarcara los orígenes prehispánicos de los habitantes de esos territorios recientemente anexados al Estado de Chile (Ayala 2007). En estos momentos la antropología ya no es una actividad tangencial o circunstancial, sino una preocupación científica con importancia política (Ayala 2007: 136). Se trata de acceder al pasado humano a través de la ciencia, tratando los restos materiales de ese pasado como objetos, que pueden ser representados por la ciencia y que a la vez contribuyen a representar lo social.

En paralelo a esta actividad científica, se desarrolla en esta zona el proceso de chilenización de los territorios perdidos por Bolivia en la Guerra del Pacífico. En el marco de este proceso es que el atacameño, campesino propietario mestizo aculturado, se incorpora al proyecto nacional chileno. Proyecto que excluye otros modos de vida presentes en Atacama, los estilos de vida indios, que pasan a ser definidos como contrarios a “lo chileno”, extranjeros (Morales 2013).

A partir de los años 40 se observa una mayor presencia del Estado, vinculado a la construcción de obras públicas y respondiendo a demandas por servicios (Pavez 2012:21). A su vez, ya a mediados de la década de los 50, la Iglesia Católica y Universidad del Norte impulsan el Plan Cordillera, cuyo fin fue generar la reactivación de las áreas agrícolas, ganadera y artesanal de las comunidades de estos territorios (Finola 2016:6).

Es en el escenario descrito en los párrafos anteriores en el que Gustavo Le Paige, fundador del Museo de San Pedro de Atacama, llega a Chile<sup>2</sup>. La idea del museo recoge el desarrollo científico de la arqueología de Max Uhle (1903). Gustavo Le Paige, en forma paralela a su labor pastoral, se dedica al estudio y búsqueda de objetos y cuerpos de poblaciones prehistóricas de la zona atacameña. Recorriendo aldeas y cementerios logra recolectar el material que es guardado y analizado en la propia casa parroquial de la

---

<sup>2</sup> Le Paige, sacerdote belga y arqueólogo aficionado, inicialmente destinado a Chuquicamata, llega a Chile procedente del Congo y en 1954 se instala en San Pedro de Atacama.



localidad. A fines de 1955 ya tiene censados 145 cuerpos humanos y empieza a negociar sus “descubrimientos”, invitando a representantes de la Universidad del Norte a conocerlos (Pavez 2012:11).

Es en esta época, la década de los 50, que el sacerdote plantea la tesis de la continuidad histórica de los atacameños (Ayala 2007:144), cercana a los 40 mil años. La idea de continuidad cultural llevó a organizar un modelo de desarrollo cultural donde se enfatizó en la cultura material atacameña. Ella tenía su período de industrias líticas paleolíticas (con las hachas de mano encontradas en diferentes yacimientos de la puna) de cazadores superiores, representados por yacimientos como Tulán, Puripica, Tambillo, etc.; luego postulaba un período neolítico que explicaba el paso de cazadores a primeros agricultores y alfareros.

En 1957 se inaugura el primer museo, construido con la ayuda de la población local para exponer las piezas. Más tarde Le Paige consigue el apoyo de la Universidad Católica del Norte, entonces perteneciente a la orden Jesuita, para habilitar el museo que mostrará “la evolución de la cultura atacameña a lo largo de más de once mil años” según conceptos de la época, a través de una valiosa colección de arqueología andina que incluye, entre otras cosas, piezas de cerámica, vestimentas, utensilios y momias, siendo famosa la antigua momia atacameña “Miss Chile”, encontrada en la localidad o ayllu de Solor. Los restos arqueológicos son movilizados entonces como partes de entramados de relaciones sociales, que establecen lazos entre los sujetos que actúan sobre ellos y los definen en esa relación por su misma circulación.

La inauguración del museo se hace coincidir con la fiesta de San Pedro de ese año (Pavez 2012). En el primer número de la revista atacameña *El Cholulo* (1957), publicado el mes de la inauguración, Le Paige explica su concepción de un museo:

“Un museo no debe ser una colección muerta de objetos antiguos; debe ser vivo, el complemento del pueblo que nos dejó sus vestigios, no solo en objetos transportables, sino en sus ruinas y diferentes maneras de vivir... Un museo debe ser capaz de facilitar a todos los que lo visiten la oportunidad de llegar a todos los lugares de los cuales vienen los vestigios o fotografías, dibujos y documentación” (Le Paige citado en Pavez 2012:22).

Del párrafo pareciera desprenderse que los objetos del museo, el museo mismo, solo constituyen una invitación a visitar un pasado clausurado. No tienen una función crítica, disruptiva respecto del presente, no lo interpelan y en esa medida no revolucionan lo olvidado del pasado, provocando rupturas en nuestro estar en el presente (Benjamin 2002). Se olvida con que ello que:

“la práctica arqueológica hace visible lo invisible de manera creativa, puesto que está constituyendo objetos para la formación de discursos que antes no existían. La arqueología del pasado contemporáneo permite, sin ir más lejos, materializar -y por ende tomar conciencia de- nuestras propias prácticas cotidianas, incluyendo la arqueológica” (Vilches *et al* 2008:28).

Aun cuando la idea que indica que el museo no debe ser una colección muerta pareciera en principio operar en sentido contrario, al tiempo que distancia y opone la muerte a la vida, le resta a lo muerto, al pasado, su omnipresencia en el mundo de los vivos y su plasticidad, su riqueza (Benjamin 2001).



Más adelante, hacia 1963, con el apoyo de la Universidad Católica del Norte, se inaugura el primer pabellón del actual museo, ubicado en el centro de San Pedro de Atacama. Este museo cuenta con una colección de aproximadamente 380.000 piezas encontradas en el territorio atacameño, que corresponden al período desde los orígenes de la Cultura San Pedro hasta la llegada de los españoles.

El guion del museo muestra un sujeto de estudio propuesto por parte de los propulsores de la revista Estudios Atacameños (Serracino, Le Paige, entre otros). Este sujeto es asociado a un área territorial específica, lo que se expresa en las publicaciones arqueológicas de la década del 70, 80, 90 y queda plasmado en las referencias que hacen de “lo atacameño” a partir de su “ubicación geográfica”, “densidad temporal”, “tipo de sociedad” e “interacciones”, que serán los principales ejes planteados al hacer alusión del fenómeno (González 2016).

Al mismo tiempo que este guion decanta, se incorporan los objetos de la colección a la protección y control de las instituciones y leyes chilenas. Esta operación de clausura, tanto del museo como del relato sobre un determinado territorio, puede leerse como un ejercicio de gubernamentalidad, entendida esta como la disposición de las cosas, con el objeto de administrar la población (Foucault 1999:192). En este sentido el cierre del relato sobre el territorio se orienta a la gestión de este como una táctica de gobierno orientada al control sobre los restos arqueológicos allí situados. Esta vocación de control sobre lo arqueológico como táctica de gobierno constituye un indicio respecto de la relevancia que iban adquiriendo estos en los complejos de relaciones que se tejían sobre ese territorio.

Resulta ilustrativo de este proceso el movimiento hacia la despersonalización y consiguiente institucionalización de la gestión del Museo. En 1964 se firma un acuerdo con la Universidad del Norte para incorporar el Museo a la institución universitaria. La incorporación a la academia, aunque es previa a la constitución de la colección de bienes arqueológicos, amparados en la Ley de Monumentos Nacionales Ley Nº 17.288 de 1970, se relaciona directamente con este proceso. El convenio del museo con la Universidad del Norte se inserta en un proceso mayor del mismo signo. Se trata de la capitalización del pasado por parte del relato nacionalista chileno, mediante procesos de patrimonialización. En esta operación, en la medida en que el valor de la exhibición para sociedades “civilizadas” moviliza la idea de progreso, el pasado local se capitaliza por las fuerzas que dominan el presente (Benjamin 2002), las que representan ese progreso.

Como parte de este proceso de capitalización del pasado en beneficio de la idea de lo nacional, en 1969 se desarrolla una exposición de la colección del Museo de San Pedro en la Casa Central de la Universidad Católica en Santiago. Evento cubierto y comentado por casi todos los medios nacionales y que atraerá a más de 4 mil visitantes por día. Con base en la colección expuesta en el evento se asienta como verdad comprobada la continuidad cultural milenaria de la cultura atacameña (Pavez 2012:28). Además, el proceso de institucionalización del museo coincide con la creación de departamentos y carreras de arqueología y antropología en diferentes universidades del país, es decir, con la profesionalización de la actividad. El discurso patrimonial del Estado, entre otras cosas a través de dispositivos como la Ley de Monumentos Nacionales, comienza a fortalecerse y diversificarse, considerando entre los monumentos declarados también bienes arqueológicos y paleontológicos (Ayala 2007:140).

En este sentido resulta ilustrativo destacar lo señalado por Serracino años después, en la editorial del primer número de la Revista de Estudios Atacameños: “La etnia atacameña está pasando por un etnocidio cultural en silencio. No hay resistencia ni sangre derramada. Sin embargo, la muerte de una



cultura es daño irreparable para el futuro. La presencia del museo de arqueología en San Pedro de Atacama es la evidencia de esta cultura milenaria” (Serracino 1973:5).

La cuestión del Museo como clausura del pasado se vuelve relevante en tanto implica el olvido de la incidencia del presente en la construcción de ese pasado. En particular en el caso que nos convoca, la tesis de la continuidad histórica de los Atacameños, implica el olvido premeditado de la diversidad de identidades indígenas y nacionales que conviven en Atacama (collas, quechuas, bolivianos y argentinos) en beneficio de una nominación con la que se identifica al sujeto legal y originario chileno, que además se posiciona en la cúspide de las jerarquías sociales en esa zona, el Atacameño (Morales 2013).

Los objetos arqueológicos así nominados pasan a constituir entonces partes del entramado de relaciones sociales que urde lo nacional chileno. Este discurso se construye sin participación alguna de la diversidad de sujetos indígenas contemporáneos que conviven en Atacama con adscripciones locales y se vinculan de manera conflictiva y contradictoria con la identidad de indio, en una época en la cual los discursos étnicos no tienen relevancia política para el Estado y las propias poblaciones andinas (Ayala 2007:140).

En 1984 se crea el Instituto de Arqueología y Antropología (IAA) de la Universidad Católica del Norte. Esta es una unidad académica que amplía los objetivos del museo arqueológico existente en San Pedro de Atacama. Como consecuencia de este cambio institucional, a mediados de los 80 se reinaugura la muestra museográfica introduciendo un criterio más selectivo de exhibición. Esta exhibición tiene un ordenamiento cronológico y centra su atractivo en la exposición de cuerpos humanos arqueológicos, situándolos en el centro del espacio museal (Sepúlveda *et. al.* s/f: 5).

La periodificación como guion nos cuenta imágenes y paisajes:

“El ordenamiento cronológico y geográfico de la “Cultura Atacameña” en el Museo de San Pedro de Atacama, nos exponen una clasificación universal de la evolución o desarrollo de las sociedades humanas asociadas a ciertas temporalidades y espacialidades areales.

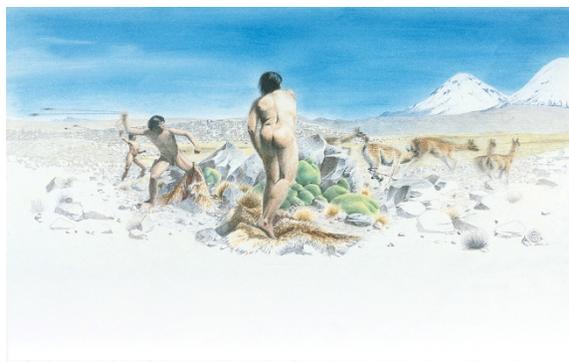
El museo nos muestra que las sociedades de Cazadores Recolectores se extienden entre los 8.000 años a.C. hasta los 1.800 años a.C. Estas sociedades nómades se vinculan a la industria lítica: ‘ya desde 10.000 años antes del presente, se encuentran diseminadas lascas y núcleos de piedra para manufacturar utensilios, herramientas elaboradas de guijarros, tales como chopper y chopping-tools y especies de pequeñas hachitas a las cuales se les ha dado el nombre de Protohachas’ [...]. Otra presencia humana, en lugares cercanos al actual San Pedro de Atacama, data con fecha de 8.870 a 7.130 a.C., en el alero de Tuina. Son grupos humanos que prefieren el ámbito piemontano y que, tanto por la fauna asociada como por las herramientas de trabajo, se mueven entre el oasis y la alta puna” (Castro 1988).

Para el paisaje humano del Arcaico Tardío (3.500 a 2.000 a.C.), el museo muestra imágenes de grupos cazadores recolectores se muestran como una sociedad transicional, en la que se evidencia una estrategia combinada de recursos, expresada en la movilidad trashumántica. Aunque subsisten las ocupaciones en aleros, también hay asentamientos semipermanentes. Es en este tiempo donde se incorporan prácticas de horticultura y pastoreo inicial, también se manufactura implementos para la molienda y puntas de proyectiles. Existiendo técnicas para pulir piedras, con la presencia de ornamentos de concha, hueso y arcilla cruda, también uso de cobre nativo y propulsores para proyectiles (ver Figura 1). Son ejemplos de



estos cambios, los yacimientos de Tulán 52 y Puripica 1 en la cuenca del Salar de Atacama, así como Kalina en la ecozona de quebradas intermedias, subregiones del alto Loa. Se destaca que sitios de Puripica y Kalina, son asentamientos asociados al arte rupestre, donde el camélido es significativo en las figuras grabadas sobre bloques de piedra (Núñez 1981; Castro 1988).

**Figura 1.** Rostros de Chile Precolombino. Ilustración de José Pérez de Arce (1997)  
**Figure 1.** Faces of pre-Columbian Chile. Illustrations by José Pérez de Arce (1997)



La cultura atacameña se presenta con ideas e imágenes asociadas a un periodo denominado como Pretiawanako, entre el 900 a.C. y el 400 d.C., donde se consolida un patrón aldeano y de asentamientos dispersos, con una economía pastoril-ganadera con prácticas agrícolas incipientes. Todo esto, finalmente, concluye con la llamada cultura atacameña y lo que conocemos desde la arqueología como Cultura San Pedro. Hacia el 600 a.C. la cultura atacameña será el resultado de experiencias locales que, mediante un largo proceso de adaptación, llegó a conocer y comprender las virtudes del ámbito de oasis y puna (Bittmann *et al* 1979). Los pueblos atacameños con un patrón semi-aldeano en su inicio presenta construcciones arquitectónicas circulares y rectangulares, en sus alrededores se cultivan maíz, ají, poroto, zapallo, en áreas bajo riego, en oasis y quebradas, destacándose entre muchas: Socaire, Toconao, Lasana. En su estrategia tecnológica, un lugar importante corresponde al manejo de canales de regadío. Se destaca una incipiente metalurgia, asociada a hornos y otros instrumentos.

Posteriormente la continuidad se vincula y se nomina como Tiawanako. Se extiende entre 400 y 1.000 d.C. Esta cultura altiplánica del Titikaka introduce una serie de innovaciones que son adoptadas por la floreciente cultura de San Pedro de Atacama (Berenguer 1975; Orellana 1983; Mujica *et al.* 1983). El patrón de intercambio interregional y el marco de influencia se presenta en la tecnología de riego, en la sofisticación del trabajo sobre la madera, en la metalurgia del cobre, bronce y el oro. Por las evidencias materiales, la utilización de metales, al parecer, no se incorpora al sistema tecnológico general, en la idea de optimizar los instrumentos vinculados a la producción y reproducción económica, manifestándose, según los hallazgos arqueológicos, en la esfera de la artesanía religiosa. La madera no solo se utilizó para objetos ceremoniales, sino que también para confeccionar útiles para telares y agricultura. Se evidencia una variedad de cucharas de madera de diferentes tamaños, ganchos de atalaje para asegurar la carga transportada por las llamas (Núñez y Dillehay 1978).

También se ejemplifica variantes de desarrollo social a través de los Señoríos Regionales, entre el 1.000 y 1.450 d.C. ocurrido el quiebre de la administración Tiawanako. Se da paso a los señoríos locales, siendo una de sus expresiones la escasez de configuraciones estilísticas Tiawanako. Dándose una reproducción tecnológica por acumulación de experiencias sociopolíticas. Se aprecia una matriz cultural que se expresa en



lo técnico y lo político. En este período se definen dos grandes tradiciones culturales de amplia raigambre en la zona del Loa: por un lado, la Tradición del Desierto y otra de Tradición Altiplánica (Castro *et al* 1984). Uno de los elementos de amplia distribución durante esta etapa es un patrón arquitectónico llamado pukara. Estas habitaciones defensivas son localizadas entre los 2.500 y 3.000 m.s.n.m. a todo lo largo del Loa, cuentan con un refinado sistema de construcciones. Las aldeas no defensivas son de patrón aglutinado compuesto por recintos contiguos, unidos por vías de circulación interna, corrales, depósitos de almacenaje y, en la periferia, por campos de cultivo y canales de regadío. Las edificaciones están hechas de piedra y adobe, situándose en planos y laderas.

Finalmente, este relato lleno de imágenes sobre el pasado prehispánico concluye con el Imperio Inca, período comprendido entre 1.450 y 1.536 d.C. Cerca de 80 años de dominio, la expansión Inca responde a un modelo de penetración fundado en la obtención y distribución de los recursos no desarrollados localmente. La administración Inca tenía una gran flexibilidad en la imposición de patrones religiosos y tecnológicos, respetando el desarrollo local precedente (Silva 1987). El control consistió en la admiración centralizada, con un complejo sistema de acumulación que permitía la circulación de bienes, en medio de principios de reciprocidad, proporcionando recursos materiales e ideología a las etnias sometidas. En aquellos lugares donde el control y la administración Inka se debilitaba por las rebeliones locales, se imponían militarmente. En la zona atacameña, se introducen tres elementos centrales: una reorganización de la población, el culto al sol y la incorporación de la lengua quechua. Particularmente en esta zona la administración Inka establece alianzas con los señores locales, siendo el dominio político y no militar (Castro 1988). Los registros arqueológicos muestran la presencia de cerámica que reproduce íconos inkásicos-cuzqueño como el Kero, los tejidos también incorporan estas imágenes. En las cumbres de algunos cerros como Pili, Licancabur, se han encontrado ofrendas fabricadas por especialistas y artesanos del Imperio, existen figuras de llama en plata en el más estilo cuzqueño. La arquitectura incaica es muy clara en el tambo de Catarpe (Le Paige 1977).

En definitiva, la colección del museo sigue siendo movilizadora para dar cuenta de un pasado en clave de unicidad, linealidad y progreso, la continuidad de lo atacameño. Cada periodo arroja objetos, colores, texturas, tecnologías que serán usadas como emblemas o marcas culturales, que permiten unir la localidad de San Pedro de Atacama al Cusco y Titicaca. Este guion se conecta adecuadamente con las categorías configuradas desde el Estado y su Derecho para intervenir en Atacama en el presente. En particular la Ley Indígena N°19.253, en su artículo 62, “reconoce como Atacameños a los indígenas pertenecientes a las comunidades existentes en los poblados del interior de la II Región y a los provenientes de ellas”. La promulgación de esta norma, en 1993, vino a consolidar el guion del Museo en la medida en que las poblaciones del Salar de Atacama y cuenca del Loa, al no estar incluidos como uno de los pueblos originarios en el borrador de la Ley Indígena, reunieron antecedentes para validarse como etnia. Para legitimarse ante el Estado utilizaron y reivindicaron el discurso de continuidad histórica atacameña, planteamiento que fuera postulado por Le Paige desde la década del 50 (Ayala 2007:144).

Seguendo a Ricoeur (2006), se observa que la construcción de la trama de lo indígena atacameño es la obra común de diversos dispositivos que en su circulación se alternan en los papeles de texto y lector. Se hace especialmente patente el carácter de disciplina productora de sentido en el presente de la arqueología, en tanto esta es tomada como recurso por grupos específicos de la sociedad (líderes indígenas, autoridades públicas/privadas) y es utilizada por turistas como mediación que permite el consumo de imaginarios nativistas, que hace posible la experiencia exótica de la otredad cultural atacameña:



“en este caso, los aspectos naturalizados refieren al modo en que los procesos de producción de conocimiento arqueológico están mediados por diversos usos del pasado en el presente; la construcción de sentidos en torno a la materialidad arqueológica y el lugar de los propios arqueólogos en el contexto social. En suma, llegando a fines del siglo XX, las relaciones arqueología-sociedad dejaron de entenderse como dadas y necesarias para comenzar a ser objeto de análisis” (Salerno 2013:20).

Cabe mencionar que la relación de la población indígena atacameña con arqueólogos tiene una larga data, pesquisada en la participación de atacameños en las expediciones arqueológicas y en la colaboración en las faenas de recolección con investigadores. Nominaciones, cronología, colores y textura de los objetos encontrados, pasarán a ser parte del caudal de información y conocimiento de estos colaboradores locales.

La idea de desarrollo y progreso social expresada en el guion museográfico omite la diversidad y estandariza este modo de vida, al igual que los dispositivos legales. Ambos pretenden aplicarse sobre un receptor pasivo denominado atacameño.

En el caso de lo atacameño, la legalidad configura una categoría para que el sujeto indígena de la región se relacione con el Estado, en la medida en que el contexto neoliberal implica cambios en la soberanía cultural (Kymlicka 1996; Bhikhu 2000) y resta protagonismo al mismo Estado en las relaciones de estos sujetos con otros actores relevantes de la región. Y en ese ejercicio permite un vínculo más directo entre los sujetos indígenas y los agentes económicos. Vínculos en los que la categoría legal-estatal atacameño, debido al cambio de la ubicación del Estado en las relaciones, es usada más bien como un recurso de posicionamiento. La legalidad incide en la nominación de lo indígena en la región, sin llegar a constituir un dispositivo que moldee y homogenice a los diversos sujetos que conviven en ella.

Si bien el guion museográfico, fortalecido entre otros factores por el derecho, en principio parece conectar con la aspiración de los sujetos sociales de Atacama a ser reconocidos con sus particularidades en la trama que constituye lo nacional, el relato que produce ese guion no deja de ser una selección que tiende a conjurar la diversidad existente en el espacio local. A través de la revisión de la historia de este museo es posible dar cuenta de un relato que va construyendo, sobre todo a partir de la tesis de la continuidad histórica de este sujeto indígena contemporáneo, al Atacameño, y que lo inserta en el imaginario nacional, en tanto sujeto monolítico que condensa en una sola identidad, atomizando la diversidad presente en este territorio. Es posible sospechar que esa especie de diferencia reduccionista tiene por función un mejor control de la diversidad injertada en lo nacional.

El guion del Museo no apela entonces a un pasado que irrumpa en el presente poniendo en jaque las hegemonías contemporáneas. Lo que moviliza la operación de capitalización del pasado que aquí se observa es la noción de progreso, la que sugiere una idea totalizadora de avance del dominio sobre la naturaleza y, en esa medida, es coincidente con la promesa moderna (Horkheimer y Adorno 1987).

Por el contrario, las comunidades andinas que conviven en los espacios que el Museo representa como parte de una unidad, lo atacameño, se representan a sí mismas diferenciándose entre sí, esto en algunos casos a través de los relatos acerca de sus orígenes (Martínez 2010), en otros casos a través de dinámicas de inclusión y exclusión que van configurando justamente al atacameño como un sujeto, entre otros, que habitan Atacama (Morales 2013).



El guion del Museo de San Pedro de Atacama no es entonces una entidad cerrada sobre sí misma, sino que se constituye a través de un proceso por el que múltiples sucesos heterogéneos se transforman en una historia (Ricoeur 2006). La tesis de la continuidad cultural de los Atacameños de Le Paige y la categoría legal de atacameño, creada en la ley indígena, resultan funcionales a la construcción de ese guion. Sin embargo, el carácter de síntesis de elementos heterogéneos de ese relato no deja de hacerse patente. En este sentido resulta ilustrativo lo señalado por Uribe y otros:

“Por un lado, entonces, a nuestros ojos se hacía necesario evaluar estas situaciones sobre todo en San Pedro, que habiendo sido la principal fuente para la reconstrucción del pasado o ‘prehistoria’ de Atacama, presentaba una serie de problemas arqueológicos en lo relativo a muestras, artefactos, contextos y cronología, los que habían sido mínimamente considerados en relación con los avances en el resto de la región. Por otro, sabíamos que la arqueología no podía basarse sólo en la información funeraria o cerámica para hacer prehistoria como había sido en este caso (p.ej. Le Paige 1964), ya que esos restos por separado constituyen una dimensión muy parcial de la vida en el pasado. Y, porque la arqueología tampoco podía negarse a su contexto histórico y social correspondiente al ejercicio de la disciplina en un territorio con poblaciones indígenas y donde, por lo tanto, el pasado sigue vivo” (Uribe *et al.* 2003: 297).

El desafío entonces es indagar en las fracturas del relato que abren las inconsistencias entre el guion museográfico y otros antecedentes legales, etnohistóricos y etnográficos; justamente para desmontar ese relato, y desde ahí hacer visible la operación que hace entrar en la escena contemporánea a los pobladores de Atacama. Hacer visible la operación que construye ese relato, abre la posibilidad a otras lecturas sobre el pasado y el presente en Atacama, lecturas que no soslayan la diversidad presente en ese territorio, a través de la nominación de lo Atacameño y que en esa medida rompan con la clausura del pasado, que lo pongan en disputa contribuyendo así al develamiento de las jerarquías invisibles de los diversos sujetos que conviven en Atacama.

### UN NUEVO GUION: LA TRAMA DE LO INDÍGENA ATACAMEÑO

La Guerra del Pacífico (1879-1884) tuvo como corolario la anexión del norte de Chile (I, II y XV regiones) con territorios económicamente muy importantes por la explotación de salitre y por la disponibilidad de puertos hacia el Océano Pacífico. La guerra concluyó añadiendo una región peruana y boliviana, esta última denominada Departamento del Litoral, el cual se dividía en dos provincias: La Mar (con capital en Cobija) y Atacama (con capital en San Pedro de Atacama), que comprendía desde la costa hasta gran parte del desierto y la Puna precordillerana de Los Andes. Esto tiene como consecuencia la incorporación de habitantes bolivianos de ciudades, asentamientos rurales en quebradas y oasis a la nueva jurisdicción chilena, debiendo cambiar su nacionalidad formalmente o desplazarse a territorio jurisdiccional de Bolivia.

Desde mediados de siglo XIX en adelante existió en esta zona de frontera una gradación socioeconómica que diferenciaba a indígenas de los grandes propietarios y comerciantes. Las familias indígenas, sin embargo, presentaban importantes diferencias según su disponibilidad de medios productivos o capital, así encontraremos indios propietarios, trabajadores independientes o asalariados. La sociedad local de esta zona anexada 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, donde los indígenas atacameños serán diferentes de la población boliviana criolla y chola.

“Los documentos del Archivo Judicial de Antofagasta, del Archivo Nacional y del Archivo Militar encaran diversos puntos ciegos de la memoriografía regional, hitos historiográficos que son fundamentales 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” (Barros 2008:120).

El escenario social en Atacama a inicios del siglo XX 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, ubicadas en lugares estratégicos pero, al mismo tiempo, con fuertes límites dados por la capacidad de irrigación y las restricciones que impone el desierto.

Un segundo momento que destacamos en esta investigación se asocia al Gobierno Militar quienes 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). Estas leyes permiten un fuerte desarrollo industrial minero y la conformación de municipios fronterizos como el de Ollagüe y San Pedro de Atacama que permitirán un mayor control de las poblaciones y territorios. Así el desarrollo neoliberal de los últimos 40 años trae consigo un férreo control social, fronterizo y una hegemonía de la identidad ciudadana chilena sobre otras identidades regionales, locales y étnicas.

La sociedad chilena nortina, lejos de ser un grupo homogéneo, está cruzada por fuertes divisiones sociales dentro de un orden jerárquico que permite la visibilidad de grupos chilenos integrados y otros menos proclives a la integración (Rivera 1994; Gundermann 2002; Boccara y Bolados 2008). 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, quechuas, indios o *runacos* todos reunidos bajo la categoría de “boliviano” o “extranjero” (Morales 2013).

Cabe mencionar que dicha descalificación no solo responde a agrupaciones sociales específicas, sino también a comportamientos individuales y sociales asociados a borracheras, mal hablar del castellano, higiene personal, vestimenta, fiestas, celebraciones y alimentación, entre muchos más. La fórmula que permite este propósito es la distinción chileno/boliviano, la que se levanta sobre una estructura social clasista y racista, que jerarquiza a la propia población chilena, y también inmigrantes bolivianos, sobre la base de los comportamientos y hábitos lingüísticos, sociales y por supuesto también por el color de piel de las personas.

La propuesta museográfica de Museo Gustavo Le Paige no da cuenta de esta heterogeneidad, interdigitación y jerarquización de la población, mostrado por las investigaciones y publicaciones de la etnohistoria y etnografía, sino que por el contrario hace ingresar la alteridad a través de la identificación del pasado arqueológico con una de las categorías socioeconómica que nominan a los sujetos del presente de este territorio, el atacameño, la que se ha insertado en las dinámicas de integración del



proyecto nacional. Se devela entonces el carácter nacionalista, artificioso y racista de la propuesta del Museo. A través de un guion que pretende la homogeneidad del pasado, se evidencia una estructura social de inclusión y exclusión de población, esto converge problemático con las nociones de diversidad ciudadana y cultural.

Un nuevo guion museográfico abre la posibilidad de adentrarnos a la contemporaneidad de los modos de vida en atacama, desde el pastoreo trashumante de camélidos a las faenas extractiva mineras. De esta manera el Museo podría dar cuenta del pasado no como una cuestión clausurada, sino como una interpelación al presente, que rebase lo cultural en tanto interroge los dispositivos legales, las estructuras sociales y económicas que configuran el escenario de este territorio hoy.

### **REFLEXIONES. ABRIENDO EL INTERSTICIO DE EGO Y ALTER EN EL MUSEOS**

Las dinámicas económicas, productivas y sociales de la población indígena, y sus transformaciones y readaptaciones, dan cuenta de un panorama desigual y versátil, cuestión que permite sostener que no es posible reducir, desde un punto de vista analítico, a la población indígena a una única categoría socioeconómica<sup>3</sup>. Será la propia dinámica cultural, no solo interna de cada grupo, sino también las de carácter interétnico 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 y obedece a la construcción de alteridad dentro de un imaginario nacional, propuesto por la élite chilena a partir de parámetros modernos clásicos. 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 quechua, fue funcional a la consolidación del proyecto modernizador chileno, impulsado por la oligarquía liberal de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Proyecto que hoy permanece vigente en el imaginario atacameño y chileno en una especie de campo o estructura social de la diferencia cultural y que se ve reforzada por el guion del Museo de San Pedro de Atacama.

Sin embargo, fragmentos de historias no contadas (alter) emergen de distintos dispositivos -archivos, trabajos académicos, discursos y formas de organización- y de su puesta en relación y circulación. Esta irrupción de la discordancia en el discurso sobre la alteridad que sostiene el Museo de San Pedro, permite al menos imaginar la posibilidad de hacer ingresar lo indígena a lo contemporáneo en Atacama de formas distintas a las contadas hasta ahora. Existen hebras de las cuales podríamos tirar para desentrañar un pasado que se vincule con el presente a través de indígenas que irrumpen en la historia a través de sus acciones y relaciones, no a través de sus dinámicas de integración, sino de heterogenización, a través de la pluralidad de sus formas narrativas y organizativas, a través de sus múltiples maneras de vivenciar la etnicidad. Estos trozos que aparecen en textos que se revisten con la

---

<sup>3</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, minero con la circulación y eventual radicación de población indígena y mestiza proveniente de otras regiones (especialmente de Argentina y Bolivia).



insignia de lo informativo, pueden ayudarnos a construir relatos, que a diferencia de las lecturas que nos informan, emerjan como narraciones no plausibles, en tanto vaciadas de lo explicativo, lo que deja al lector en libertad de arreglárselas según su propio entendimiento y permite no agotar el relato en el acto de informar, sino abrir la posibilidad a distintas narraciones transitorias (Benjamin 2001).

Los relatos disponibles sobre los indígenas se muestran entonces ya no como una estructura estática, que permite el ingreso de la alteridad en lo nacional a través de la noción de cultura en tanto categoría estanco, que se basta a sí misma, escindida de lo político y lo social, sino como un proceso que se manifiesta en la pertenencia del individuo a diversas subjetividades a la vez, sin pertenecer totalmente a ninguna de ellas. Alteridad que solo llega a su plenitud en el receptor vivo, y es justamente a partir del trabajo de lectura de esos relatos que, al completarlos, se abre la posibilidad de trastocarlos. Al leerlos, no como una entidad cerrada sobre sí misma, sino como un proceso por el que múltiples sucesos heterogéneos se transforman en una historia, emerge aún dentro de esa totalidad, no solo su carácter concordante sino también y a la vez su discordancia.

### 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*. Quito: Ediciones. ABYA-YALA.
- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder, etnografía e historia en una comunidad*. La Paz: SIERPE.
- Ayala, P. (2007). Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños* 133, 133-157. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432007000100009>
- Barros, A. (2008). Identidades y propiedad: transiciones territoriales en el siglo XIX atacameño. *Estudios Atacameños* 35, 119-139. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432008000100007>
- Benjamin, W. (2001). *Para una Crítica de la Violencia y otros Ensayos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2002). *Fragments sobre la Historia*. Santiago: Arcis/Lom.
- Berenguer, J. (1975). *Aspectos diferenciales de la influencia Tiwanaku en Chile*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Bittmann, B., Le Paige, G. y Nuñez, L. (1979). *Cultura atacameña*. Santiago: Ministerio de Educación, Serie Patrimonio Cultural Chileno.
- Bhikhu, P. (2000). *The future of multi-ethnic Britain: report of the commission on the future of multi-ethnic Britain*. London: Profile Books.
- Boccaro, G. y Bolados, P. (2008). ¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura. *Memoria Americana* 16(2), 167-196. <http://ref.scielo.org/q942sb>
- Bolivar, S. (1815). *Carta de Jamaica*. Kingston, 6 de septiembre de 1815. <http://adhilac.com.ar/wp-content/uploads/2010/03/Carta-de-Jamaica.pdf>
- Castro, V., Aldunate, C. y Berenguer, J. (1984). Orígenes altiplánicos de la fase Toconce. *Estudios atacameños* 7, 159-178. <https://doi.org/10.22199/S07181043.1984.0007.00015>



- Castro, V. (1998). La dinámica de las identidades en la subregión del río Salado, Provincia de El Loa, II región. En: M. Dannemann. *I encuentro nacional interinstitucional de investigadores de identidades culturales*, pp. 5-50. Santiago: Universidad de Chile.
- Finola, H. (2016). *Memorias en conflicto alrededor del Museo arqueológico Gustavo Le Paige, en San Pedro de Atacama, Chile. Nuevo Mundo, Nuevos Mundos*. Questions du temps présent, 25 de enero de 2016. <https://nuevomundo.revues.org/69148>
- Foucault, M. (1999). *Ética, Estética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2005). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Hale, CH. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido". *NACLA Report on the Americas* 38, 16-37.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1987). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- González, L. (2016). Producción científica de la Revista Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas; disciplinas, autores y conceptos. Práctica profesional. Archivo Etnográfico María Ester Grebe. Departamento de Antropología. Universidad de Chile.
- Gunderman, H. (2002). *Los Atacameños del S. XIX y S. XX, una Antropología Histórica Regional*. Documento de Trabajo CVHNT/GTPIN/2002/051. San Pedro de Atacama. Manuscrito.
- Katzer, L. (2015). Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nomado-lógica indígena. Aportes desde una «etnografía filolítica». *Tabula Rasa* 22, 31-51. <http://ref.scielo.org/4b4kd8>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de los Derechos de las Minorías*. Barcelona: Ariel.
- Latour, B. (2012). *Nunca Fuimos Modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Le Paige, G. (1977). *Industria lítica en San Pedro*. Santiago: Universidad del Norte.
- Martínez, J. (2010). "Somos resto de gentiles": el manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios Atacameños* 39, 57-70. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432010000100005>
- Menard, A. (2016). *Cachureos, reliquias, mercancías, monumentos. Vida y vitalidad de los fetiches en la era de la patrimonialización*. Arica: Coloquios Patrimoniales CNCA.
- Morales, H. (2013). Construcción social de la etnicidad: ego y alter en Atacama. *Estudios Atacameños*, 46, 145-164. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432013000200009>
- Mujica, E., Rivera, M y Lynch, T. (1983). Proyecto de estudio de la complementariedad económica de Tiwanaku en los valles occidentales del centro sur andino. *Chungara* 11, 85-109. [http://www.chungara.cl/Vols/1983/Vol11/Proyecto\\_de\\_estudio\\_sobre\\_la\\_complementariedad.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/1983/Vol11/Proyecto_de_estudio_sobre_la_complementariedad.pdf)
- Núñez, L. (1981). *Reflexiones sobre la identidad cultural andina, visión panorámica de la cultura del Norte Grande*. Santiago: Bofona.
- Núñez, L. y Dillehay, T. (1978). *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Orellana, M. (1983). *Influencias altiplánicas en San Pedro de Atacama*. Santiago: Simposio de Arqueología Atacameña.



- Pavez, J. (2012). Fetiches kongo, momias atacameñas y soberanía colonial. Trayectoria de Gustavo Le Paige s.j. (1903-1980). *Estudios Atacameños* 44, 35-72. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432012000200003>
- 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.
- Ricoeur, P. 2006. La vida: un relato en busca de narrador. *Agora* 25(2), 9-22.
- Salerno, V. (2013). Arqueología pública: reflexiones sobre la construcción de un objeto de estudio. *Revista Chilena de Antropología* 27, 7-37. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2013.27350>
- Serracino, G. (1973). Editorial. *Estudios Atacameños* 1: 4-5. <http://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/106/97>
- Sepúlveda, T., Ayala, P. y Aguilar, G. (s/f). *Retiro de cuerpos humanos de exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama*. Santiago: DIBAM. [http://www.dibam.cl/dinamicas/docadjunto\\_998.pdf](http://www.dibam.cl/dinamicas/docadjunto_998.pdf).
- Silva, O. (1987). *Prehistoria de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Taussig, M. (1995). *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Uhle, M. (1903). *Los indios atacameños*. Arica: Imprenta de La Aurora.
- Uribe, M. y Adán, L. (2003). Arqueología, patrimonio cultural y poblaciones originarias: reflexiones desde el desierto de Atacama. *Chungara* 35(2), 295-304. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562003000200009>
- Vilches, F., Rees, C y Silva, C. (2008). Arqueología de asentamientos salitreros en la región de Antofagasta (1880-1930): síntesis y perspectivas. *Chungara* 40(1), 19-30. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562008000100003>
- Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Mana* 8(1), 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>

Recibido: 26 Abr 2017

Revisado: 15 Jun 2017

Aceptado: 30 Jul 2017