

# *Memorialización Estatal del Pasado Indígena y las Políticas de la Memoria Atacameña*

## *State Remembering of the Indigenous Past and the Politics of Atacameño Memory*

PATRICIA AYALA ROCABADO<sup>1</sup>

### RESUMEN

*En este artículo se presenta una reflexión sobre el rol de los discursos patrimonial y arqueológico en la construcción estatal del pasado indígena en Chile. En particular, se discute el uso e instrumentalización que hace el Estado de estos discursos con el fin de crear, naturalizar, controlar y encauzar el pasado indígena. Asimismo, se indaga sobre cómo las agrupaciones étnicas internalizan estas formas hegemónicas de construcción de su pasado. Esta problemática es abordada desde la perspectiva de tres actores de este proceso: el Estado, los arqueólogos y los indígenas, así como a partir de un nivel de discusión regional, como lo es el caso atacameño, con alcances a nivel nacional.*

*Palabras claves: Patrimonio, Arqueología, Indígenas, Memoria, Atacameños.*

### ABSTRACT

*This paper presents a reflection about the role of heritage and archaeological discourses in the construction of the indigenous past in Chile. Specifically, I discuss the use and manipulation that the State makes of these discourses in order to create, naturalize, control and direct the indigenous past. The paper also explores how ethnic groups internalize these hegemonic ways of building their past. This problem is addressed from the perspective of three actors in the process: the State, archaeologists and Indigenous People. The focus will be put on the regional atacameño level and on a national scope.*

*Key words: Heritage, Archaeology, Indigenous, Memory, Atacameño People.*

---

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige s. j., Universidad Católica del Norte. Calle Gustavo Le Paige 380, San Pedro de Atacama, Chile. Miembro del Grupo de Estudios sobre Territorialidad Indígena y Multiculturalismo de Estado (GETIME). Email: rayala@ucn.cl

## INTRODUCCIÓN

En los últimos quince años el Estado chileno se encuentra en un proceso de reconfiguración de sus relaciones con los pueblos indígenas, habiendo cambiado su discurso de identidad nacional homogeneizante por un discurso multicultural que, además de reconocer y promover la diversidad, la construye. En efecto, con el retorno a la democracia, a principios de la década de los 90, se instaló un nuevo escenario ideológico, legal e institucional orientado a los pueblos indígenas, ya que se pasó de una política estatal de negación, integración y asimilación a otra de reconocimiento y promoción de la diversidad étnica existente al interior del país. Dentro del sinnúmero de cambios producidos por este nuevo contexto, el lenguaje político del Estado multicultural no sólo implicó cambiar el valor del concepto de indio, que se asimiló al de etnia, sino también la relación de las poblaciones indígenas con su pasado, ya que de una política de negación de su vínculo con las sociedades prehispánicas se pasó a otra de reconocimiento y difusión de su continuidad histórica. Estas transformaciones tuvieron una serie de consecuencias para los sujetos y agrupaciones étnicas, los cuales se enfrentaron a un proceso reflexivo de repensar su identidad, su cultura y su pasado, situación que en sus inicios no estuvo exenta de conflictos ya que en algunos casos, como el atacameño, hubo resistencia a identificarse como indígenas y ser integrados como tales en la nueva legislación, así como a asumir una filiación cultural con las poblaciones prehispánicas y reconocerlas como antepasados.

El control del pasado es y ha sido un espacio de disputa entre el Estado y las agrupaciones étnicas, lo cual queda reflejado en las reivindicaciones y demandas étnicas vinculadas con el patrimonio arqueológico (Cfr. Ayala 2006 y 2007). Sin embargo, existe un vacío en el estudio de los mecanismos estatales de construcción del pasado indígena en Chile, desconociéndose el proceso a través del cual se conforman estos discursos de negación o reconocimiento de los vínculos entre los indígenas contemporáneos y el pasado precolombino. Dada la relevancia de comprender esta problemática para indagar sobre las relaciones de poder entre el Estado y estas poblaciones, en este artículo reflexiono sobre el rol de los discursos patrimonial y arqueológico en la construcción estatal del pasado indígena. En particular, discuto el uso e instrumentalización estatal de estos discursos con el fin de crear, naturalizar, controlar y encauzar dicho pasado, además de indagar sobre cómo las agrupaciones étnicas internalizan y resignifican estas formas hegemónicas de construcción de su memoria histórica. Abordo esta problemática desde la perspectiva de tres actores de este proceso: el Estado, los arqueólogos y los

indígenas, así como a partir de un nivel de discusión regional, como lo es el caso atacameño, con alcances a nivel nacional.

### MEMORIALIZANDO EL PASADO INDÍGENA

El concepto de patrimonio es consustancial al Estado, al ser su construcción una práctica propia de los Estados modernos, los cuales han atribuido un valor simbólico a determinados bienes para legitimar la identidad nacional a lo largo de su historia (Ballart 1997; Melgar Bao 2000; Endere 2001 y 2002; Vivas 2003; Lacarrieu 2004). Es por ello que esta noción se encuentra permanentemente sobrecargada de estatalidad y “ello hace dudar acerca de si es realmente posible concebir la noción de patrimonio cultural y su trayectoria, disociada, libre y desembarazada de ese sentido estatal, ya que está fuertemente vinculada al concepto de propiedad de la nación, tanto como al de soberanía” (Machuca 1998:29). En este sentido, el patrimonio se concibe como una producción del Estado, una síntesis y una recapitulación simbólica a través del filtro estatal, un modo de codificación que hace posible una recuperación política del pasado en beneficio del presente. Es el Estado y su institucionalidad y legislación patrimonial, el punto de vista desde el cual se legitima e institucionaliza qué instrumentos normativos y ejecutivos deben aplicarse, qué debe patrimonializarse y qué no, qué debe protegerse y qué no, quién lo debe hacer y con qué propósitos. Este disciplinamiento ejercido por el Estado puede ir tanto por el lado de los contenidos, es decir, qué patrimonializar, como por el lado de las formas, es decir, cómo patrimonializar y escenificar (López 2004:187). En relación a lo anterior, este proceso se concibe como un instrumento estatal de domesticación de la memoria social, a partir del cual se fija la dispersión de sentidos y se construye un espacio de regulación social, poder y autoridad<sup>2</sup>. Todo proceso de memorialización estatal, a través de la patrimonialización, conlleva la legalización, significación, selección, catalogación, estudio, conservación y protección de los bienes culturales, proceso a partir del cual el patrimonio declarado y valorado como tal se nacionaliza.

En Chile el discurso patrimonial se inicia e institucionaliza en 1925 con la creación del Consejo de Monumentos Nacionales a través del Decreto Ley N° 651 (Ayala 2006). En este período inicial, al igual que en otros países latinoamericanos (Endere 2001; Vivas 2003), el discurso patrimonial apoya la construcción de la identidad nacional, la cual es pensada

---

<sup>2</sup> Para Lacarrieu (2004) el discurso patrimonial, en su carácter ordenador, desde el poder público ha buscado y busca legitimar una forma de control social, poder y autoridad a través de monumentos o sitios históricos, lo cual se constituye en un discurso hegemónico del pasado.

desde cánones europeizantes tal como lo demuestran las declaratorias de Monumentos Nacionales de la época, en las cuales el patrimonio estaba compuesto mayormente por iglesias, fuertes y edificios públicos. Sin embargo, a diferencia de lo descrito para otros contextos en los cuales desde temprano los yacimientos arqueológicos pasaron a formar parte del patrimonio nacional (Echeverría 2003; Verdesio 2004; Funari 2004; Gnecco 2002), ningún sitio arqueológico es declarado Monumento Nacional sino hasta los años 70. Esto parece deberse a que estos vestigios no calzaban ni con la noción de patrimonio ni con los criterios de monumentabilidad de la época, ambos concebidos a partir de lo definido en el Viejo Mundo, siendo considerados como objetos de estudio pero en ningún caso como emblemas de la identidad nacional o patrimonio. Se podría plantear, entonces, que mientras se desarrollaban mecanismos estatales de asimilación e integración de las poblaciones indígenas, en los marcos del proceso de patrimonialización estatal a los vestigios arqueológicos no se les otorgaba el valor y categoría de patrimonio, es decir, que el pasado indígena se estudiaba pero no formaba parte del patrimonio de la nación. Para el Estado, los indígenas eran parte del pasado, estableciéndose una ruptura entre las sociedades prehispánicas y las poblaciones indígenas contemporáneas. En este contexto, el pasado prehispánico se excavaba para conocer al indígena que estaba en vías de integración, que contaba con escasos supervivientes o estaba en franco proceso de asimilación a la sociedad chilena (Gundermann y González 2005), el cual, además, si quería dejar de ser vinculado con la noción de indio, debía apropiarse del discurso oficial de segmentación histórica.

En 1970 se produce un cambio sustancial en el proceso de patrimonialización, ya que se crea la Nueva Ley de Monumentos Nacionales (17.288) y los sitios prehispánicos se integran al patrimonio nacional con una normativa especial que plantea que todos los vestigios arqueológicos son Monumentos Nacionales sin la necesidad de ser declarados como tales (Ayala 2006). De este modo se nacionalizan los lugares de memoria indígena, los cuales hasta ese entonces habían sido re-categorizados desde la ciencia como sitios o yacimientos arqueológicos, pasando en este período a ser re-categorizados, además, como patrimonio. En esta etapa se instala con más fuerza una idea naturalizada del patrimonio y de nociones de preservación, protección y conservación definidas por el Estado y los especialistas. De acuerdo a Lacarrieu (2004), la visión naturalizada del patrimonio automáticamente lo muestra como un bien museístico intocable e incontaminable, como un elemento congelado o suspendido en el tiempo, como una objetivación de la cultura e historia nacional.

A diferencia de lo observado en etapas previas, desde esta década se produce una coincidencia entre la política estatal de asimilación de las poblaciones indígenas y el mecanismo de integración del pasado y el patrimonio indígena a la nación. De este modo, el Estado utiliza el proceso de patrimonialización como un dispositivo de creación y control de la memoria indígena y de neutralización de la diferencia, ambas cubiertas con el manto hegemónico y homogeneizador de la historia e identidad nacional. Los sitios arqueológicos pasan de ser reflejo del “pasado indígena” a ser parte del “pasado de la nación”, en un contexto en el cual el Estado continúa negando a las poblaciones indígenas y desconociendo su vínculo con el pasado prehispánico. Si bien este proceso se inicia en etapas previas, es fuertemente impulsado por el régimen militar, en circunstancias en que para el gobierno autoritario era importante estudiar, documentar y exhibir el pasado prehispánico de la nación<sup>3</sup>. En efecto, durante la dictadura se refuerza la identidad nacional basada en una comunidad única que no deja espacio a la población indígena, destacándose este gobierno como uno de los principales impulsores de la memorialización del pasado indígena. Al respecto es interesante considerar que entre 1970 y 1994 se produce un incremento inusitado en la declaración de Monumentos Nacionales, el cual alcanza a 509 declaratorias, lo cual sin duda se relaciona con este discurso de identidad nacional exacerbado.

Las transformaciones producidas en la década de los 90 en cuanto al reconocimiento de la diversidad cultural existente en Chile, repercutieron en la reconfiguración del proceso de patrimonialización, dando paso a otras concepciones de patrimonio y a otras modalidades de control social en el marco del multiculturalismo de Estado. En este sentido, el patrimonio, como instrumento de gestión, asume el rol de domesticar la diferencia con el fin de convertirla en diversidad institucionalizada desde el poder estatal. Asimismo, el proceso de patrimonialización funciona como un dispositivo de nacionalización de la memoria indígena, de redefinición de su relación con el pasado prehispánico y de mercantilización de su cultura. Pero dicho proceso no sólo se refiere a los bienes materiales sino también al patrimonio inmaterial, el cual se quiere controlar y encauzar a través de su patrimonialización, lo cual implica tangibilizar lo intangible, es decir, volver las expresiones de la intangibilidad a un soporte de lo duradero y en consecuencia convertirlos en bienes congelados en un tiempo especial, reflejo de la autenticidad y ambigüedad que otorgan identidad al grupo involucrado

---

<sup>3</sup> Aún se encuentran en estudio las características y particularidades del proceso de patrimonialización durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973).

(Lacarrieu 2004). La patrimonialización representa el sitio donde el pasado y las costumbres indígenas se definen en términos estatales y jurídicos, además de visualizarse como un espacio de institucionalización, gestión y control de su memoria, es decir, como un proceso de memorialización del pasado étnico, el último de los cuales debe ser permanentemente reformulado para servir al nuevo imaginario nacional del multiculturalismo del Estado. Junto con esto, la patrimonialización se ha constituido en un espacio de disputas por el poder de significación y control del pasado indígena en los últimos años (p.e. Gnecco 2002; Benavides 2004; Endere 2002; Ayala 2007).

Teniendo en cuenta que el Estado multicultural tiene como objetivo canalizar y reorientar la emergencia social desplegada por los grupos indígenas en los últimos años (Boccaro 2006), en el proceso de patrimonialización es posible visualizar diferentes mecanismos de control. Por un lado, de acuerdo a la Ley de Monumentos Nacionales el patrimonio arqueológico sigue siendo de propiedad del Estado, desconociéndose las diferencias y derechos culturales de los pueblos indígenas como significativos. En la legislación patrimonial los indígenas son tratados como cualquier ciudadano chileno, por lo que desde este cuerpo legal se mantiene una política integracionista, la cual se sustenta en la idea de un patrimonio nacional. Es así que el Estado sigue ejerciendo el control del pasado indígena. Por otro lado, a través del discurso patrimonial y arqueológico se enfatizan las diferencias entre las distintas etnias del país y se alimenta la necesidad de autenticidad del mercado, construyendo una imagen exótica de los atacameños basada en su ancestralidad, sus antepasados prehispánicos y sus sitios arqueológicos. Sin embargo, estos discursos también son utilizados para homogeneizar a las agrupaciones indígenas, observándose en la región atacameña el fortalecimiento de este dispositivo de control de la diferencia entre las poblaciones del Salar de Atacama y la cuenca del Loa. De este modo, al igual que con la tradición indígena, el Estado multicultural promueve una diversidad funcional al sistema y determina lo que los indígenas están autorizados a ser, es decir, lo que Hale y Millaman (2004) han denominado el “indio permitido”.

En estos años, la apertura hacia la participación ciudadana también se ha extendido al proceso de memorialización estatal, aunque en respuesta a la apropiación social del patrimonio liderada por diferentes colectividades. Sin embargo, dicha participación se encuentra definida y controlada por el Estado, siendo un hecho concreto en este sentido que la creación del Área de Patrimonio de los Pueblos Indígenas (2001) en el Consejo de Monumentos

Nacionales, es entendida como un proceso de apertura institucional hacia estas poblaciones, en circunstancias que se encuentra integrada exclusivamente por el encargado de la misma. Por otro lado, la participación étnica en los proyectos patrimoniales se desarrolla en el marco y modalidad que el Consejo considera pertinente, existiendo temas que ni siquiera son discutidos por esta institución, tales como la propiedad estatal del patrimonio y la noción y valoración de patrimonio que se difunde, entre otros (Cfr. Ayala 2006). Asimismo, la apertura de esta área evidencia la preocupación del Estado por incluir el patrimonio indígena como parte del patrimonio nacional, además de mostrar su interés por ejercer un control más concreto sobre este tipo de bienes en el contexto político multicultural.

En circunstancias en que la cultura se tornó indisociable del mercado (Arantes 2004), el patrimonio se valora como un recurso rentable necesario de proteger y conservar ya que aporta la cuota de diversidad y originalidad que demanda el mercado turístico, el cual no sólo es impulsado por el Estado sino también por organismos internacionales como la UNESCO e ICOMOS (Machuca 1988; Melgar Bao 2000). Esto se relaciona con la concepción neoliberal del patrimonio como mercancía, a partir de la cual se promueven estrategias alternativas de desarrollo económico vinculadas a la valoración de los sitios arqueológicos como recurso turístico (Muñoz 2002, Lima 2003). Los últimos de los cuales, una vez definidos como patrimonio nacional o de la humanidad, aportan en la producción de bienes exóticos, así como en la autenticación y ancestralidad de las agrupaciones indígenas insertas en dicho mercado. En la región atacameña esto se ha traducido en la administración comunitaria de sitios arqueológicos para su uso turístico, lo cual ha contado con el apoyo de instituciones como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, la Corporación Nacional Forestal, el Ministerio de Bienes Nacionales y el Consejo de Monumentos Nacionales. Esto en circunstancias que se identifican una serie de problemas de conservación y preservación en los sitios abiertos al uso público, ya que hasta ahora no se destina una parte de los ingresos obtenidos por venta de entradas a buscar soluciones en este sentido<sup>4</sup>. De este modo, en el actual contexto económico, el valor mercantil del patrimonio arqueológico es impulsado tanto por el Estado como por empresas privadas y por las propias comunidades indígenas.

---

<sup>4</sup> Estos fondos se destinan casi exclusivamente a sueldos y mejora de servicios básicos, aunque más esporádicamente también a la implementación de salas de exhibición, restaurantes y tiendas de artesanía (Cfr. Ayala 2006).

## SABER ARQUEOLÓGICO Y PODER

Desde la propuesta de Shanks y Tilley (1987) respecto a reinterpretar la propia palabra arqueología desde el punto de vista del estudio del poder y no sólo desde el estudio del pasado, se han generado diferentes contextos de discusión. Uno de ellos aborda los vínculos entre el discurso arqueológico y las políticas estatales orientadas a los pueblos indígenas, siendo uno de los debates más amplios en este sentido el referido al aporte de la arqueología en la legitimación de la política asimilacionista, de mestizaje e hibridación de los Estados-nación americanos (Mamaní 1989; Trigger 1984 y 1992; Verdésio 2004; Funari 2004). Al respecto, se plantea que el proyecto homogeneizador de identidad nacional utilizó el discurso arqueológico para validar su mecanismo de ruptura de la continuidad histórica, al mostrar a los pueblos indígenas como parte del pasado, contribuyendo así a su sometimiento dentro de la identidad nacional (Echeverría 2003; Vivas 2003; Gnecco 2002, 2003 y 2004a). En este contexto, el discurso arqueológico participaría de un doble mecanismo de domesticación, “tanto de la diferencia al hacerla aparecer como parte constitutiva de la identidad nacional, como de la memoria social al integrarla a una historia que transformó la alteridad en mis-midad” (Gnecco 2002:135). Asimismo, se plantea que la arqueología es un discurso hegemónico del pasado, el cual ha sido legitimado por la autoridad que impone la ciencia desde sus orígenes coloniales hasta la actualidad (p.e. Trigger 1984 y 1992; Preucel y Hodder 1996; Zimmermann 1989a y 2001; Smith y Wobst 2005). Sería en los marcos del proceso de memorialización del pasado indígena descrito anteriormente, que el Estado utiliza e instrumentaliza el conocimiento arqueológico ya sea para legitimar la identidad nacional o para aportar, en los últimos años, a la construcción de la fábrica multicultural.

La arqueología llega a Chile en el siglo XIX e inicialmente es practicada por científicos provenientes de diferentes especialidades, siendo recién a principios del siglo XX que se cuenta con arqueólogos profesionales procedentes de países europeos. De manera coherente con el contexto científico de la época (Trigger 1992), la arqueología era practicada como una herramienta de conocimiento y colonización del pasado indígena, en circunstancias que el Estado requería información para avalar su proyecto nacionalista. En efecto, desde principios del siglo XX, acorde al discurso modernizador del Estado chileno, se desarrolla una importante actividad científica en la región atacameña. Llegan equipos extranjeros como la Misión Científica Francesa integrada por De la Grange, De Créqui-Montfort y Boman, que desarrollan investigaciones arqueológicas y etnográficas en la zona. Del mis-

mo modo, el gobierno contrata a Max Uhle, arqueólogo y etnólogo alemán, quien realiza investigaciones arqueológicas y reconstrucciones históricas en el norte del país. Esto fue particularmente importante en el territorio atacameño, recientemente anexado al Estado de Chile en ese entonces, ya que el proyecto de identidad nacional requería la construcción de una historia que abarcara los orígenes prehispánicos de los habitantes de esos territorios. Es así que el sentido político que se le otorga a las investigaciones arqueológicas es similar al identificado en la construcción de los Estados-Nación del Viejo Mundo, donde el conocimiento del pasado prehistórico alimentó los discursos de identidad de las nuevas naciones.

Se plantea que la arqueología, como disciplina reproductora del colonialismo, desplegó sus efectos de poder al estigmatizar a las formaciones discursivas que no controlaba y que escapaban a su regulación, relegando a los indígenas al pasado y negando su vínculo con sus descendientes contemporáneos (Trigger 1984; Preucel y Hodder 1996; Gosden 2002; Gnecco 2002, 2003 y 2004a y b; Gnecco y Hernández 2007). Siguiendo esta perspectiva, los orígenes coloniales de la arqueología se materializan en una serie de dispositivos de control de la memoria, el pasado y la diferencia indígena, manifestados en sus construcciones discursivas, en su interpretación del registro arqueológico y en las relaciones que establece con estas poblaciones en su práctica cotidiana. En este sentido, no es una coincidencia que contemporáneamente al inicio del proceso de patrimonialización en Chile (1925), se haya inaugurado la sección de antropología del Museo Nacional de Historia Natural. La inclusión de los pueblos indígenas en las salas de exhibición de este museo contribuyó a su integración y asimilación al proyecto nacional, sobre todo considerando que las exposiciones museales se caracterizan por su carácter estratégico y selectivo de las representaciones culturales (Clifford 1999). Por otra parte, el poder del discurso arqueológico también se manifiesta en la imagen de los indígenas que se difunde en sus publicaciones (Cfr. Ferguson 1996, Trigger 1992). En este sentido se podría plantear que la adscripción étnica y cultural otorgada al registro arqueológico por Uhle, Oyarsún, Latcham y Mostny, entre otros, contribuyó a fijar a los atacameños en el pasado y a circunscribirlos a un territorio en particular, en circunstancias en que la existencia de atacameños en la prehistoria no era problemática para el proyecto de identidad nacional. Posteriormente, desde tiempos de Le Paige en adelante, la preterización de los atacameños continuaría siendo objetivada en las salas de exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro

de Atacama, ya que en su guión museográfico la cultura atacameña siguió siendo relegada al pasado<sup>5</sup>.

En cuanto a la labor arqueológica de Le Paige, quien comienza sus investigaciones y funda el museo de San Pedro de Atacama a finales de la década del 50, se distinguen ciertas diferencias en su discurso museográfico y académico. Por un lado, la exhibición/depósito que creó circunscribía a la cultura atacameña a tiempos prehispánicos, en ausencia de referencias u objetos etnográficos que avalaran una continuidad histórica. En este contexto, el mensaje recibido por los visitantes de la época era que los vestigios arqueológicos no estaban vinculados con los habitantes contemporáneos del oasis, reproduciéndose así el efecto de poder de preterización del discurso arqueológico. Paralelamente a esto, en congresos y publicaciones defiende la idea de una continuidad histórica de larga data de los atacameños, desde las primeras ocupaciones cazadores recolectoras hasta la actualidad. Este planteamiento fue escasamente acogido por los arqueólogos de ese entonces, quienes apoyaban más bien la tesis rupturista, siendo cuestionado públicamente en el Congreso Internacional de Arqueología realizado en San Pedro de Atacama en 1963. En esta ocasión también se discute y acuerda abandonar las categorías étnicas en la designación del registro arqueológico y sustituir la denominación de “cultura atacameña” por la del “complejo cultural San Pedro”, aunque posteriormente algunos investigadores continuaron otorgando una adscripción étnica a estos vestigios.

Respecto a los dispositivos de poder materializados en la práctica arqueológica, cabe mencionar las relaciones de negación establecidas por los arqueólogos en la región atacameña (*sensu* Ayala 2006). En efecto, desde sus inicios la arqueología en Atacama se caracterizó por relaciones de poder marcadamente asimétricas con los indígenas, quienes desde una posición de subordinación cumplieron un rol de obreros y/o de informantes, más aún considerando que los primeros arqueólogos que trabajaron en la zona se vinculaban a intereses estatales y/o privados y se trataba de extranjeros o santiaguinos profesionales asociados a la clase dominante. Una relación más compleja es la establecida por Le Paige, ya que además de representar a la iglesia e instituciones académicas, vivió en San Pedro de Atacama durante 26 años, generando diferentes modalidades de interacción mediatizadas por su poder científico y sacerdotal<sup>6</sup>. Sin embargo, son sin duda sus relaciones

<sup>5</sup> Este guión fue construido a mediados de la década de los 80 y recién fue modificado parcialmente el año 2007.

<sup>6</sup> Es importante mencionar que Le Paige practicó otros tipos de modalidades de interacción con los atacameños definidas como relaciones de conocimiento mutuo y colaboración (Cfr. Ayala 2006 y 2007).

de negación con los atacameños las vinculadas a las críticas de la población indígena sobre su labor científica. En efecto, sus excavaciones fueron vistas como una “falta de respeto” a las creencias locales, lo cual ha sido interpretado como una negación del significado cultural que esto tenía para los atacameños, ya que a pesar de conocer los valores vinculados a los “abuelos” o “gentiles” —entidades que habitan los sitios arqueológicos—, Le Paige negó los discursos y prácticas de la población local. Después de su muerte y hasta la actualidad, las relaciones de negación entre arqueólogos e indígenas continuaron desarrollándose en Atacama, aunque con diferentes matices en su interior y eventualmente acompañada de otras formas de interacción como se verá más adelante (Cfr. Ayala 2006).

Desde la década del 70 se consolida la profesionalización de la arqueología chilena, paralelamente a lo cual se fortalece e incrementa el proceso de patrimonialización y con ello el control estatal de esta disciplina. Como vimos anteriormente, al igual que en años anteriores durante el gobierno militar, el discurso patrimonial es utilizado como un dispositivo de nacionalización y control de la memoria indígena a favor del fortalecimiento de la identidad nacional. En este contexto se continuó con el estudio de los orígenes prehispánicos de esta comunidad imaginada, sobre todo en territorios fronterizos donde era necesario una mayor presencia del Estado, con lo cual se relaciona también el desarrollo de estudios antropológicos en la región andina (Gundermann y González 2005Ms).

En este período la prehistoria atacameña es construida en base a la definición de “fases”, “complejos culturales” y “períodos”. Al respecto, recordemos que uno de los mecanismos de poder con los cuales la arqueología construye el pasado indígena, es la reproducción de un pasado objetivo, distante y desligado del presente, con definiciones temporales que, más que simples categorías organizativas, son “herramientas discursivas de distanciamiento temporal” (*sensu* Fabian 1983). Este distanciamiento correspondería a una de las estrategias más poderosas de la antropología en la construcción de la alteridad ya que de esta manera la mantiene a una distancia prudente. Estas categorías fueron adoptadas y reproducidas en el discurso arqueológico chileno en un contexto de profesionalización creciente de la disciplina. Es así que comienzan a utilizarse definiciones neutras y distantes para interpretar los vestigios arqueológicos, como por ejemplo, “fase Yaye”, “fase Solor”, “período arcaico” y “período medio”. De este modo se construye una perio-

dificación lineal en la arqueología atacameña a partir de la cual se relata la historia del otro (Preucel y Hodder 1996)<sup>7</sup>.

En la década de los 80 la arqueología sigue reproduciendo sus efectos de poder en la construcción del pasado indígena, al continuar segmentando la historia de estas poblaciones y circunscribirlas a tiempos prehispánicos. La exhibición permanente del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama sigue difundiendo un discurso de ruptura entre el pasado y el presente indígena, además de preterizar a estas poblaciones al hablar de “atacameños”, “cultura atacameña” o “nación atacameña” al referirse a las sociedades prehispánicas del oasis. Sin embargo, al alero de las investigaciones arqueológicas en la localidad de Toconce (Loa Superior), surgen planteamientos alternativos al respecto, que postulan la existencia de ciertas continuidades entre las sociedades prehispánicas tardías y las poblaciones indígenas contemporáneas de ese territorio. Con estas afirmaciones, al igual que en tiempos de Le Paige, se generan ciertas diferencias y tensiones entre el discurso arqueológico y el discurso estatal del patrimonio, al identificarse algunas voces disonantes respecto a la preterización de las poblaciones indígenas.

A partir de la década de los 90 una de las consecuencias más evidentes de las transformaciones políticas producidas por el multiculturalismo de Estado, es el fortalecimiento del proceso de memorialización y la creciente popularidad de la arqueología en el espacio público, lo que ha repercutido incluso en el aumento de la demanda por estudiar esta carrera y su apertura en diferentes universidades<sup>8</sup>. Evidentemente, en este período esta disciplina alcanza mayor notoriedad y visibilidad política, pudiendo interpretarse como hechos concretos de este proceso la designación de un arqueólogo como Secretario Ejecutivo del Consejo de Monumentos Nacionales, el ingreso de varios arqueólogos a esta institución<sup>9</sup>, y la designación de dos profesionales de esta disciplina como Premios Nacionales de Historia<sup>10</sup>. En estas circunstancias, se podría decir que los arqueólogos participan más activamente que nunca en la construcción del discurso patrimonial del Estado, en circunstancias en que se plantea que la arqueología “busca su nicho perdido en el extinto ecosistema nacional y trata de encontrarlo en el ecosistema multicultural que lo reemplaza” (Gnecco 2002:145).

<sup>7</sup> Autores como Deloria (1992) y Mamani (1089) abordan la discusión referida al tiempo lineal construido por la arqueología y lo contraponen a la concepción del tiempo de las sociedades indígenas.

<sup>8</sup> Tradicionalmente la Universidad de Chile impartió esta carrera desde sus inicios, sin embargo, en la actualidad se sumaron las Universidades de Tarapacá, SEK y Bolivariana.

<sup>9</sup> Además de los arqueólogos contratados por el Consejo, desde la década del 70 se integró formalmente a un representante de la Sociedad Chilena de Arqueología. En los últimos años se ha constituido una Comisión de Arqueología en la que participan arqueólogos miembros de esta sociedad.

<sup>10</sup> Mario Orellana y Lautaro Núñez.

De este modo, en el marco de un proceso de memorialización del pasado indígena que demanda una mayor visibilización y participación de esta disciplina, tanto el discurso patrimonial del Estado como el arqueológico se articulan entre sí. Como vimos anteriormente, la arqueología ha aportado en el proceso de patrimonialización a lo largo de su historia, así como el Estado se encuentra cada vez más vinculado al desarrollo de esta disciplina y con ello ejerce un mayor control sobre la misma. Se podría decir, incluso, que se ha producido una verdadera patrimonialización del campo laboral arqueológico, lo cual se refleja en los proyectos de gestión y puesta en valor patrimonial, en la inserción de arqueólogos a instituciones estatales y en la orientación patrimonialista de las nuevas carreras de arqueología. A esto se suma el crecimiento y demanda acelerada de la Arqueología de Contrato o Arqueología de Impacto Ambiental en los últimos quince años, lo que sin duda es coherente con el modelo económico neoliberal que ha dado vida a este proceso.

Asimismo, con la implementación de una nueva política estatal orientada a los pueblos indígenas cambia el discurso estatal de segmentación y preterización de estas poblaciones. En efecto, con la promulgación de la Ley Indígena en 1993 el Estado chileno establece una continuidad entre el pasado prehispánico y los indígenas contemporáneos al plantear: “Los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde los tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias, siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura...”. Paralelamente a esto, en el discurso arqueológico se retoma con fuerza la adscripción étnica del registro arqueológico, al volver a hablar de atacameños en la prehistoria regional y postular una continuidad histórico-cultural entre las sociedades prehispánicas tardías y los indígenas contemporáneos (p.e. Uribe 1996; Agüero et al. 1997). Es precisamente esta confluencia entre el discurso científico y el difundido por el Estado la que aportó, entre otros factores, en el reconocimiento de la etnia atacameña para su inserción en la Ley Indígena, ya que además de otro tipo de información los atacameños presentaron publicaciones arqueológicas que avalaban su presencia en estos territorios desde tiempos prehispánicos (Cfr. Ayala 2006). En este contexto, el discurso arqueológico ha contribuido a legitimar, desde la autoridad que impone la ciencia, los procesos de diferenciación de distintas colectividades indígenas del país. Al respecto, cabe mencionar que es recurrente la utilización de datos arqueológicos en las solicitudes de constitución de las comunidades atacameñas, tal como se puede apreciar en la documentación entregada a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

El Estado ha utilizado el discurso arqueológico como una herramienta de creación, control y nacionalización del pasado indígena en los términos que impone el discurso histórico oficial. Es así que la arqueología despliega sus efectos de poder en la construcción de la memoria indígena, evidenciando un doble mecanismo de control dentro del proceso de patrimonialización. Por un lado el Estado impulsa y aporta recursos para una serie de proyectos de “recuperación” o “revalorización” de la historia oral de las organizaciones étnicas. Por otro, divulga y financia –más insistentemente que nunca– la historia indígena construida a partir de las investigaciones arqueológicas en San Pedro de Atacama, historia que no sólo se difunde en cursos y talleres de capacitación patrimonial como Escuela Andina<sup>11</sup>, sino también en publicaciones y la “Radio Orígenes Likan Antai”, en la cual se transmiten pequeñas reseñas de la prehistoria atacameña. De esta manera, el saber y la memoria indígena son contruidos y controlados por el Estado, así como su pasado es naturalizado a través del discurso arqueológico, conformándose una vez más el “indio permitido” (*sensu* Hale y Millaman 2004), que en este caso sería aquel que conoce y estudia su pasado a través de los discursos autorizados y legitimados por la ciencia y el Estado.

Teniendo en cuenta que el multiculturalismo de Estado, a través del proceso de patrimonialización, conlleva la mercantilización de la cultura (Arantes 2004), tanto el patrimonio arqueológico como el discurso generado por la arqueología son productos insertos en el mercado turístico de San Pedro de Atacama, ya que aportan a la conformación del indígena exótico, cuyas conceptualizaciones, prácticas y creencias son vistas desde lo auténticamente puro, desde aquel pasado que se añora y mira con nostalgia y por el cual los turistas están dispuestos a pagar. En este contexto, el vínculo establecido entre el pasado prehispánico y las poblaciones indígenas también se torna funcional a las necesidades de ancestralidad del mercado, para el cual mientras más antiguos y tradicionales son los grupos indígenas, mejor. Junto con esto, cada vez más la industria turística requiere de capacitaciones arqueológicas para que los guías cuenten “la verdad” sobre la prehistoria atacameña. Del mismo modo que la necesidad de una mayor infraestructura hotelera constantemente demanda la participación de los arqueólogos en estudios de impacto ambiental, lo cual se ha transformado en otro campo de disputa entre estos profesionales y los indígenas.

---

<sup>11</sup> Este curso está orientado principalmente a las etnias atacameña y quechua y es financiado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, el Consejo de Monumentos Nacionales y Programa Orígenes/MIDEPLAN-BID y por el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo G. Le Paige.

Ahora bien, en cuanto a las modalidades de interacción establecidas en este contexto político, ciertamente la reproducción de relaciones de negación está directamente vinculada con los conflictos entre estos actores sociales, ya que a pesar del cambio en la política indígena estatal, la arqueología ha seguido reproduciendo similares relaciones de poder (Cfr. Ayala 2006 y 2007). Desconocer a los indígenas, no establecer relaciones con los mismos, no reconocer sus significados culturales, valoraciones e intereses vinculados a los vestigios arqueológicos y al pasado, excluirlos de la práctica arqueológica y negar su derecho a conocer y opinar sobre esta disciplina, ha sido una forma histórica de relacionarse con el otro indígena desde la arqueología atacameña. Sin duda, las relaciones de negación reflejan los orígenes coloniales de esta disciplina y evidencian, más claramente que otras modalidades de interacción, los mecanismos de poder desplegados en la práctica arqueológica.

Sin embargo, quizá una de las repercusiones más evidentes del multiculturalismo de Estado en la arqueología atacameña es la diversificación de las modalidades de interacción entre arqueólogos e indígenas, ya que también se identifican relaciones de colaboración, visibilización, diálogo, negociación e intermediación (*sensu* Ayala 2006)<sup>12</sup>. No obstante, si bien es cierto que estas formas de interactuar han generado espacios de apertura y participación de los atacameños en la práctica arqueológica, también lo es que se han utilizado con el fin de neutralizar los conflictos y las demandas indígenas. En estos casos, el reciente discurso arqueológico de “participación comunitaria”, más que evidenciar un cambio en la práctica disciplinaria, funciona como un mecanismo de control de las voces disonantes (Angelo 2007), ya que con ciertos reacomodos o reajustes se sigue reproduciendo el mismo tipo de arqueología en la región atacameña. En este sentido, la apertura al diálogo o la integración indígena se realiza en el sentido de “hagámoslo para no tener problemas”, más que por producir un cambio en las relaciones de poder o por la motivación o interés de trabajar en conjunto con los atacameños.

Un ejemplo de ello es que en la mayoría de los proyectos de investigación los indígenas continúan asumiendo el mismo rol que tenían en los inicios de la arqueología en Atacama, es decir, como ayudantes o informantes de terreno. Asimismo, se realizan reuniones (p.e. Encuentro Ollagüe, Mesas de diálogo IIAM) en las cuales se abordan los problemas y temáticas planteadas desde esta disciplina y el poder de decisión continúa recayendo

---

<sup>12</sup> Cabe mencionar que en períodos previos a la década de los 90, además de las relaciones de negación, se identifican relaciones de conocimiento mutuo y colaboración (Cfr. Ayala 2006 y 2007).

en los arqueólogos. Junto con esto, sigue siendo minoritario el grupo de profesionales que valida la perspectiva y autorización comunitaria como una instancia decisiva para la ejecución de sus investigaciones. Esto evidencia que la reproducción de viejas prácticas no necesariamente pasa por la negación del otro, al no ser políticamente correcto, sino por discursos que promueven una cuestionable participación indígena, apertura disciplinaria y diálogo entre los actores.

### POLÍTICAS DE LA MEMORIA ATACAMEÑA

Las sociedades indígenas no han estado aisladas de los procesos más amplios de cultura y poder y se han reconstituido a partir de una constante relación con las instituciones dominantes. En este sentido, se podría decir que tanto el poder colonial como el Estado moderno se incorporaron a la cotidianidad de las poblaciones indígenas de manera que han llegado a ser parte fundamental de su memoria y su identidad (Aquino 2003; Manríquez y Sánchez 2003). Por ello, la construcción de memorias indígenas está cruzada por representaciones hegemónicas del pasado, las cuales se constituyen en la memoria dominante que es enfrentada por otras concepciones del pasado de grupos o individuos particulares (de Jong 2004). De este modo, la memoria constituye un campo netamente relacional, en el cual se deben tener en cuenta las disputas por los sentidos del pasado, pero también aquellas determinaciones hegemónicas sobre las identidades y la memoria.

En Chile el proceso de memorialización estatal se constituye en la representación histórica dominante, a partir del cual se crea, naturaliza y controla el pasado indígena. Como vimos anteriormente, es a partir de este mecanismo de nacionalización de la memoria indígena, desplegado por los aparatos históricos hegemónicos, que se establece una ruptura entre el pasado y el presente indígena, la misma que ha sido reproducida por estas poblaciones a lo largo de su historia. Esto queda claramente reflejado en los relatos atacameños referidos a los “abuelos” o “gentiles” como entidades de otra humanidad y otra época, así como en las proscripciones sociales vinculadas a los mismos. Para los atacameños los lugares denominados científicamente como sitios arqueológicos, son lugares y obras de los “abuelos” o los “gentiles”, espacios que hay que respetar y temer, en los cuales puede “pescarte la tierra” o pueden “agarrarte los abuelos” y producirte enfermedades, por lo que es mejor no molestarlos, no visitarlos ni tomar nada de allí (p.e. Castro y Gallardo 1995-1996; Castro 1997; Ayala 2006). El discurso de ruptura temporal con estas entidades de otra época, de un tiempo

pre-cristiano y contradicho al tiempo contemporáneo, puede retrotraerse a tiempos coloniales, siendo los españoles y la iglesia católica quienes instalan las categorías de “gentiles”, “moros” y “no bautizados” para referirse a los antiguos asentamientos indígenas (Castro 1997)<sup>13</sup>. Queda menos claro cuándo los atacameños comenzaron a hablar de estos lugares como “abuelos” (Ayala 2006 y 2007).

Se desconoce el momento en el cual los lugares de los “abuelos” comenzaron a ser designados como “cosas de indios”, aunque se cuenta con referencias de que en la década de los 80 los habitantes de San Pedro de Atacama utilizaban este mecanismo de situar lo indígena en el pasado. En efecto, con anterioridad al proceso de emergencia étnica de los últimos años la población local quería dejar de ser indígena, lo cual se relaciona con el hecho de no considerarse descendiente de los “abuelos” y catalogar a los sitios arqueológicos como “cosas de indios”. Sin duda, en los marcos de una política estatal asimilacionista y de negación de los indígenas en Chile, difícilmente estas entidades podían ser percibidas como ancestros, ya que distanciarse de la imagen de indio debió implicar, entre otras cosas, negar cualquier tipo de vínculo con los vestigios arqueológicos como antepasados. Es así como las poblaciones indígenas en Atacama se apropian y reproducen el discurso de segmentación de su pasado difundido por el Estado.

En el contexto político multicultural se observa una relación renovada de los atacameños con su pasado, ya que los “abuelos” o “gentiles” pasaron a concebirse como antepasados, estableciéndose así una continuidad entre tiempos prehispánicos y el presente indígena. Con el fortalecimiento del proceso de memorialización impulsado por el multiculturalismo de Estado, las acepciones más utilizadas por los líderes étnicos en sus discursos políticos e identitarios son las de “abuelos” y “antepasados”, siendo la primera una noción ambigua<sup>14</sup>, ya que puede aludir tanto a los antecesores de un grupo humano como a gente antigua cuyos restos materiales se encuentran distribuidos en el territorio ocupado por una población, razón por la cual es útil como herramienta de diferenciación. Algo similar ocurre con el concepto de “antepasados” ya que esta noción puede referirse a ascendiente, progenitor y pariente, o a gente del pasado con la cual no se tiene un vínculo familiar pero que se asume que forman parte de la historia de una población.

<sup>13</sup> Refiriéndose al caso guambiano en Colombia, Gnecco y Hernández (2007) sostienen que el miedo a los ancestros, proscripción de origen colonial que implica una clasificación en otros buenos y otros malos, tuvo como fin instrumental cortar la relación de las sociedades nativas con tiempos previos al catolicismo.

<sup>14</sup> El concepto de “gentiles” no es utilizado en los discursos políticos.

Sin embargo, al interior de las comunidades atacameñas se observan algunas discrepancias respecto a la idea de una continuidad histórica, lo cual podría relacionarse con un acceso y apropiación diferencial de los discursos arqueológico y patrimonial o bien corresponder a distintos ámbitos de aplicabilidad de los mismos. En efecto, algunos atacameños todavía hablan de los “abuelos” o “gentiles” como de “gente de otra época”, estableciendo una ruptura con ellos al decir que se trata de los “no bautizados” y que pertenecen a “otra humanidad”. Por el contrario, otros afirman que los “abuelos” son sus antepasados y establecen una continuidad histórica y cultural con los mismos. Esta tensión al interior de la memoria indígena local se desarrolla en circunstancias en que una parte de los atacameños ya no practica o desconoce la ritualidad asociada a las creencias de “los abuelos”, pero los considera sus antepasados, mientras otros continúan con estas prácticas pero no establecen un vínculo filial con estas entidades como antepasados. Sin duda una paradoja interesante de analizar como consecuencia de la articulación entre la construcción estatal de la memoria indígena y las políticas de la memoria atacameña.

Pese estas contradicciones internas, en sus discursos políticos e identitarios los atacameños se apropian del discurso estatal de continuidad histórica y con ello construyen una memoria basada en un tiempo lineal que les es ajeno, al menos en tiempos contemporáneos. De este modo se observa que los usos políticos de la memoria indígena conllevan la internalización de la temporalidad impuesta por el Estado, así como el uso y selección de los discursos hegemónicos del pasado y la utilización de su ancestralidad para su inserción en el mercado cultural. En este contexto, la construcción de la memoria atacameña involucra la apropiación y resignificación del discurso estatal<sup>15</sup>, proceso que es descrito por otros autores como internalización de las formas hegemónicas de representación del pasado en la propia conformación de la subjetividad, en tanto tales representaciones lejos de ser un factor externo constituyen parte de las experiencias y han pasado a integrar el sentido común de los grupos subordinados (Alonso 1988). En el caso atacameño, tanto el discurso patrimonial como el arqueológico fueron apropiados y resignificados en etapas previas al proceso de emergencia étnica en el país, siendo en los marcos de la política multicultural que se diversifican los significados otorgados al patrimonio arqueológico en Atacama (Ayala 2006). En este territorio, el desarrollo de una conciencia étnica involucra

<sup>15</sup> A pesar de que la conformación de la memoria indígena conlleva la utilización de otros referentes simbólicos, en este trabajo me refiero exclusivamente a aquellos vinculados con el registro arqueológico.

Para abordar el problema de la participación en el campo de la salud en Atacama, ver Boccara 2007; Boccara y Bolados 2008.

reivindicar los vestigios arqueológicos y el pasado como una forma de obtener significado cultural, legitimidad política y acceder a recursos que los beneficien económicamente.

En los últimos años las demandas de diferenciación cultural y autenticidad que imponen el Estado multicultural y el mercado, han repercutido en que los atacameños participen de cursos de capacitación patrimonial para aprender “su historia” a partir de los discursos legítimos del Estado. Esto eventualmente ha derivado en el desplazamiento del conocimiento local a favor del conocimiento científico de la arqueología, sobre todo en el ámbito del turismo y los discursos políticos (Garrido 2005). Sin embargo, paralelamente a esto se ha producido un empoderamiento de las comunidades atacameñas en torno a su patrimonio y con ello el planteamiento de demandas al respecto, lo cual evidencia que las luchas por el pasado son parte integral del proceso de patrimonialización y emergencia étnica (Ayala 2006). En este contexto, la apropiación estratégica de los discursos científico y patrimonial en la construcción de la memoria atacameña ha legitimado sus demandas culturales y ha aportado en la conformación de una conciencia étnica común, en la cual se destaca su ancestralidad y antigüedad validada por los fechados absolutos obtenidos por la arqueología. Junto con esto, el aprendizaje del discurso científico ha repercutido en que alumnos atacameños de la Escuela Andina enfatizan la importancia de aprender los métodos de la ciencia, en particular el registro etnográfico, para rescatar la memoria oral de sus comunidades, así como las prácticas tradicionales en proceso de desaparición. Asimismo, se demanda una inserción de expertos locales a la Escuela Andina como una forma de validación y legitimación del conocimiento atacameño, el cual desde su punto de vista debe ser integrado en los mismos términos que el conocimiento científico (Garrido 2005).

### PALABRAS FINALES

De acuerdo a lo expuesto, la política estatal orientada a los pueblos indígenas en Chile se vincula a un dispositivo de construcción y control del pasado, la memoria y la diferencia cultural, ya sea en un contexto político asimilacionista o multicultural. En ambos casos, tanto el discurso patrimonial como el arqueológico son utilizados por el Estado para nacionalizar la memoria indígena. Es así que se crea, controla, administra y gestiona la historia de los otros y se reproducen las relaciones de poder entre los discursos hegemónicos del Estado y la ciencia, por un lado, y, por otro, el de los

pueblos indígenas. Sería en los marcos del proceso de memorialización del pasado de estas poblaciones que la arqueología ha sido y sigue siendo instrumentalizada y controlada por el Estado para legitimar el discurso histórico dominante, desplegando en ello sus mecanismos de poder de origen colonial. Sin embargo, contrariamente a lo planteado para otros países americanos donde ambas construcciones discursivas confluyen ininterrumpidamente a lo largo de la historia (Echeverría 2003; Vivas 2003; Funari 2004; Verdesio 2004), en la arqueología atacameña se distinguen algunas voces disonantes que contradicen y entran en tensión con el discurso estatal de segmentación del pasado indígena en determinados momentos.

Se plantea, además, que con anterioridad a la década de los 90 el Estado chileno operó a través de la negación, asimilación y represión de la diferencia cultural, así como a partir de un discurso patrimonial centralizado y apegado al valor científico de la arqueología. En este período esta disciplina aporta fundamentalmente en la legitimación del discurso de identidad nacional, en la ruptura del pasado indígena y la preterización de estas poblaciones. Por otro lado, desde el retorno a la democracia y en los marcos de los diferentes gobiernos de la Concertación, el Estado opera a través de un discurso de reconocimiento y legitimación de la diversidad cultural y de continuidad entre el pasado prehispánico y presente indígena. Junto con esto, el proceso de patrimonialización difunde un discurso de descentralización de la noción de patrimonio y una idea de participación ciudadana, además de responsabilizar a los indígenas de la administración, conservación, protección y difusión del patrimonio arqueológico.

Quizá uno de los cambios más fuertes respecto de la arqueología, además de su popularidad y encuadre con el discurso multicultural en términos de legitimar el discurso de continuidad histórica, es su inserción y visibilidad en campos alejados del propiamente científico y su creciente cercanía a la empresa privada a través de la arqueología de contrato. En este contexto, el discurso arqueológico sale de los circuitos académicos y se instala en aquellos del libre mercado, donde no sólo aporta con información técnica sobre la existencia o no de sitios arqueológicos a ser estudiados antes de la instalación de megaproyectos mineros, hoteleros o viales, sino también con la construcción de una imagen exótica de los indígenas que contribuye a la demanda de ancestralidad de la industria del ocio y la evasión. De acuerdo a lo anterior, el discurso arqueológico no sólo se reproduce en los museos y publicaciones científicas como en otras épocas, sino también en folletos, libros de viaje, páginas web y guiados turísticos, insertándose así de lleno en la economía

neoliberal impulsada por el gobierno militar y legitimada y fortalecida por los partidos de la Concertación.

El proceso de patrimonialización evidencia una serie de “paradojas de la participación” (*sensu* Paley 2001), ya que a pesar de plantear una apertura institucional con la creación del Área de Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas en el Consejo de Monumentos Nacionales, la participación de estas poblaciones se limita a la lógica impuesta por el Estado, en circunstancias que este último sigue teniendo el control y propiedad sobre su patrimonio arqueológico<sup>15</sup>. Por su parte, en algunos casos la arqueología reproduce este mismo dispositivo de poder al promover relaciones de colaboración, diálogo, negociación e intermediación, que generan la idea de una integración de los indígenas en el quehacer científico, que no es otra cosa que una “participación sin participación”, ya que es desde la perspectiva arqueológica que se sigue definiendo y encauzando el pasado de los pueblos originarios.

Finalmente, se plantea que las políticas de la memoria indígena conllevan la internalización de estas construcciones hegemónicas del pasado, en un proceso de apropiación de su discurso de segmentación o continuidad entre el pasado prehispánico y el presente de los pueblos originarios. En efecto, con anterioridad al contexto político multicultural, los atacameños adoptan, seleccionan y resignifican los discursos patrimonial y arqueológico en la conformación de su memoria, surgiendo en los últimos años un proceso de empoderamiento de los mismos con fines identitarios, políticos, territoriales y económicos. Esto ha generado una serie de respuestas contrahegemónicas que, a través del uso estratégico de los conocimientos, definiciones y valores difundidos por el proceso de patrimonialización, cuestionan y evalúan el quehacer científico, la definición y propiedad estatal del patrimonio y la toma de decisiones al respecto.

**Agradecimientos:** Este artículo es resultado del Proyecto FONDECYT 1070014.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agüero, C.; Uribe, M.; P. Ayala y B. Cases.** 1997. “Una aproximación arqueológica a la etnicidad y el rol de los textiles en la construcción de la identidad cultural en los cementerios de Quillagua (II Región, Chile)”. *Estudios Atacameños* 14:263-290.
- Alonso, A.M.** 1988. “The effects of truth: Re.Presentations of the past and the imagining of community”. *Journal of Historical Sociology* 1(1): 33-57.
- Angelo, D.** 2007. “Espacios indiscretos: reposicionando la mesa de la arqueología académica”. En *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, editado por C. Gnecco y P. Ayala. En Prensa.
- Aquino, S.** 2003. “Cultura, identidad y poder en las representaciones del pasado: el caso de los zapotecos serranos del norte de Oaxaca, México”. *Estudios Atacameños* 26:71-80.
- Arantes, A.** 2004. “El patrimonio intangible y la sustentabilidad de su salvaguarda”. En *VI Seminario sobre patrimonio cultural. Instantáneas locales*, pp. 6-18. DIBAM, Santiago.
- Ayala, P.** 2006. *Relaciones y discursos entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama*. Tesis para optar al título de Magíster en Antropología. Universidad Católica del Norte – Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.
- Ayala, P.** 2007. “Relaciones entre Atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama”. *Estudios Atacameños* 33:133-157.
- Ballart, J.** 1997. *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Editorial Ariel S.A., España.
- Benavides, H.** 2004. Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. *Arqueología Sudamericana* 1(1): 5-48.
- Boccaro, G.** 2006. *La fábrica del multiculturalismo en Chile: Estado, etnodesarrollo y etnicidad en tiempos de globalización*. Proyecto FONDECYT 1070014. Conicyt, Santiago.
- Boccaro, G.** 2007. “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile”. *Chungara* 39(2):185-207.
- Boccaro, G. y P. Bolados.** 2008. “Dominar a través de la Participación. Etnografía de la Democracia Multicultural de Libre Mercado”. *Memoria Americana* 16(2). En Prensa.

- Castro, V.** 1997. *Huacca Muchay. Evangelización y Religión Andina en Charcas. Atacama la Baja*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, mención en Etnohistoria. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago.
- Castro, V. y F. Gallardo.** 1995-1996. “El Poder de los gentiles: Arte Rupestre en el Río Salado”. *Revista Chilena de Antropología* 13:79-98.
- Clifford, J.** 1999. *Itinerarios transculturales*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Deloria, V.** 1992. “Indians, archaeologists, and the future”. *American Antiquity* 57(4): 595-598.
- De Jong, I.** 2004. “De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (Prov. de Buenos Aires)”. *Ponencia presentada en las II Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Echeverría, M.** 2003. “Nacionalismo y Arqueología: la construcción del pasado indígena en Colombia (1939-1948)”. En *Arqueología al desnudo: Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por C. Gnecco y E. Piazzini, pp. 133-152. Editorial Universidad del Cauca, Serie Estudios Sociales, Popayán.
- Endere, M.L.** 2001. “Patrimonio arqueológico en Argentina. Panorama actual y perspectivas futuras”. *Revista de Arqueología Americana* 10:143-158.
- Endere, M.L.** 2002. *Management of Archaeological sites and the Public in Argentina*. Thesis Submitted to the University of London for the Degree of Doctor of Philosophy. University of London, Londres.
- Fabian, J.** 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object*. Columbia University Press, New York.
- Ferguson, T. J.** 1996. “Native Americans and the practice of archaeology”. *Annual Review in Anthropology* 25:63-79.
- Funari, P.** 2004. “Arqueología latinoamericana y su contexto histórico: la arqueología pública y las tareas del quehacer arqueológico”. En *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, editado por A. Haber, pp. 83-90. Ediciones Uniandes, Colombia.
- Garrido, C.** 2005. “Programa de Seguimiento y Evaluación de Escuela Andina”. *Informe Final*. Escuela Andina, Universidad Católica del Norte, Programa Orígenes-MIDEPLAN, Corporación de Desarrollo Indígena.
- Gnecco, C.** 2002. “La Indigenización de las arqueologías nacionales”. *Convergencia* 27:133-149.

- Gnecco, C.** 2003. “La colonización de la historia indígena por el discurso arqueológico”. Ponencia presentada en el Simposio *Pueblos Originarios y Arqueología - 51 Congreso Internacional de Americanistas*. Universidad de Chile, Santiago.
- Gnecco, C.** 2004a. “Ampliación del Campo de Batalla”. *Textos Antropológicos* 15(2): 183-195.
- Gnecco, C.** 2004b “Arqueología excéntrica en Latinoamérica”. En *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, Editado por Alejandro Haber, pp. 169-183, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Ediciones Uniandes, Colombia.
- Gnecco, C. y C. Hernández.** 2007. “Estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos”. En *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, editado por C. Gnecco y P. Ayala. En Prensa.
- Gosden, C.** 2002. “Postcolonial Archeology: issues of culture, identity and knowledge”. En *Archaeological Theory Today*, editado por I. Hodder, pp: 241-261, Polity Press, Oxford.
- Gundermann, H. y H. González.** 2005. *Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX*. Manuscrito.
- Hale, C. y R. Millaman.** 2004. “Cultural agency and political struggle in the era of the “indio permitido””. En *Cultural Agency in the Americas*, editado por D. Sommer, pp: 281-304. Duke University Press.
- Lacarrieu, M.** 2004. “El patrimonio cultural inmaterial: un recurso político en el espacio de la cultura pública local”. En *VI Seminario sobre Patrimonio cultural, Instantáneas locales*. DIBAM, pp. 154-181. Santiago.
- Lima, P.** 2003. “Participación comunitaria y desarrollo sostenible ¿hasta dónde puede aportar la arqueología? El caso de Quila Quila – Chuquisaca, Bolivia”. *Chungara* 35 (2):361-367.
- López, L.** 2004. “Algunas consideraciones sobre el “patrimonio cultural inmaterial”: un recurso político en el espacio de la cultura pública local”. En *VI Seminario sobre Patrimonio cultural, Instantáneas locales*, DIBAM, pp. 183-188. Santiago.
- Machuca, J.A.** 1998. “Percepciones de la cultura en la posmodernidad”. *Alteridades* 8 (16):27-41.
- Mamani, C.** 1989. “History and prehistory in Bolivia: What about the Indians?”. En *Conflict in the Archaeology of the Living Traditions*, editado por R. Layton, pp: 46-59. Londres, Routledge.

- Manríquez, V. y S. Sánchez.** 2003. “Memorias de la sangre, memorias de la tierra. Pertenencia, identidad y memoria entre los indígenas del Noroeste Argentino, Atacama y Chile central durante el Período Colonial”. *Estudios Atacameños* 26:45-59.
- Melgar Bao, R.** 2000. “Globalización y cultura en América Latina, crisis de la razón y de la axiología patrimonial”. En *Antropología y complejidad*, compilador R. Pérez-Taylor, pp: 49-67. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Muñoz, M.A.** 2002. “Arqueología, desarrollo e identidad”. *Revista de la Fundación del Banco Central de Bolivia* 6:7-20.
- Paley, J.** 2001. *Marketing Democracy. Power and Social Movement in Post-Dictatorship Chile*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Pruecel, R., e I. Hodder.** 1996. “Constructing Identities”. En *Contemporary Archaeology in Theory*, editado por R. Pruecel e I. Hodder, pp: 599-614. Blackwell Publishers, Londres.
- Shanks, M. y C. Tilley.** 1987. *Reconstructing Archeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, C., y M. Wobst.** 2005. *Indigenous Archaeologist: Decolonizing Theory and Practice*, Routledge, London & New York.
- Trigger, B.** 1984. “Alternative archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist”. *Man* N.S. 19 (3): 355-370.
- Trigger, B.** 1992. *Historia del pensamiento arqueológico*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Uribe, M.** 1996. *Religión y poder en los Andes del Loa: una reflexión desde la alfarería (Período Intermedio Tardío)*. Memoria para optar al título de arqueólogo. Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Verdesio, G.** 2004. “La mudable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos”. En *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, editado por A. Haber, pp. 115-150. Ediciones Uniandes, Colombia.
- Vivas, A.** 2003. “Objetos historizados: la construcción del patrimonio arqueológico nacional”. En *Arqueología al desnudo: Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por C. Gnecco y E. Piazzini, pp. 109-132. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

- Zimmermann, L.** 1989a “Made radical by my own: an archaeological learns to accept reburial”. En *Conflict in the Archaeology of the Living Traditions*, editado por Robert Layton, pp. 60-67, Routledge, London & New York.
- Zimmermann, L.** 1989b. “Human bones as symbols of power: aboriginal American belief systems toward bones and “grave-robbing” archaeologists”. En *Conflict in the Archaeology of the Living Traditions*, editado por Robert Layton, pp. 211-216, Routledge, London & New York.
- Zimmermann, L.** 2001. “Usurping Native American Voice”. En *The future of the past: Archaeologists, Native Americans, and repatriation*. Editado por T. Bray, pp: 169-184. Garland Publishing, New York & Londres