



Pukara y chullpas de Nama (Tarapacá): Diálogos arqueológicos, patrimoniales y políticos con una comunidad aymara del norte de Chile

Pukara and Chullpas of Nama (Tarapacá): Political Dialogues on Archaeology and Heritage with an Aymara Community from Northern Chile

Mauricio Uribe

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

Francisca Urrutia

Proyecto Pasados, Identidades y Patrimonios en Chile, Universidad de Chile (Santiago, Chile)
solinaria@gmail.com

Fernanda Kalazich

Instituto de Arqueología y Antropología, Universidad Católica del Norte (San Pedro de Atacama, Chile)
fernanda.kalazich@ucn.cl

RESUMEN

Este trabajo reflexiona en torno a las experiencias conjuntas entre comuneros andinos del norte de Chile e investigadores sociales, los que poseen múltiples perspectivas en torno a similares cuestiones de interés patrimonial. A partir de relaciones sostenidas a largo plazo y en el contexto multicultural contemporáneo, planteamos que las posibilidades de diálogo relativas a la cuestión del patrimonio se concretan explicitando las diferencias y las desigualdades, tanto para definir como para defender las diversas miradas y sus entrelazamientos.

Palabras clave: comunidades andinas, patrimonios arqueológicos, diálogos interculturales.

ABSTRACT

This paper reflects our combined experiences between an Andean People of Northern Chile and the social research, both enacting multiples perspectives among similar issues of heritage interests in the current multicultural setting. The possibilities of dialogue depend on long term relationships and occur in concretes contexts, where the differences and inequalities become explicit both to define and uphold a diversity of perspectives and their interweaving.

Key words: Andean communities, archaeological heritage, intercultural dialogues.



INTRODUCCIÓN

Hace dos años atrás, los dirigentes de la comunidad aymara de Nama nos manifestaron el interés por poner en valor y uso su patrimonio arqueológico a través de una iniciativa conjunta capaz de articular la preservación del *pukara* y las *chullpas* con el museo por ellos construido en 1986. La posibilidad se concretó el año 2015 a través del financiamiento del Archaeological Institute of America (AIA) Site Preservation Grant. El desafío fue establecer estrategias participativas entre los “nameños” y los “investigadores” a lo largo un proceso de acción patrimonial que fuera siempre dialógico.

Nótese que al hablar de “nameños” e “investigadores” nos remitimos a una suerte de economía del lenguaje, pero en ningún caso quisiéramos fijar la idea de colectividades como constructos homogéneos y estables. En unos y otros intervienen diferentes posiciones y retóricas que van siendo calibradas, a veces como estabilizaciones, otras suscitando tensiones, paradojas, silencios, creatividades y ambigüedades. Por ello, tampoco nos gustaría enarbolar un tono celebratorio y extremadamente positivo acerca de esta experiencia en curso, donde terminaríamos por aplacar las diferencias radicales que intervienen en la colonialidad del poder y el saber (González-Ruibal 2014). Al contrario, intentaremos recoger el guante de aquellos desafíos que invitan a reconocer y reflexionar sobre la alteridad y la asimetría que inevitablemente operan en este tipo de instancias.

Hoy el canon multicultural entroniza la figura del emprendedor y le otorga un carácter empresarial a las cuestiones identitarias (Comaroff y Comaroff 2011). La cultura entonces puede ser igualmente entendida como recurso, capital o mercancía que es proclive de ser invocada por ciertos grupos para un propósito específico, a través de canales de participación formalmente instituidos (Yúdice 2002). Así, dentro del multiculturalismo, el campo de la economía y el derecho resultan ser los espacios privilegiados donde se negocian las diferencias y se resuelven los enfrentamientos (Comaroff y Comaroff 2013). En este panorama, los investigadores exhiben una autoridad y un poder como expertos en la definición de culturas, identidades y territorialidades; por lo mismo, también se hacen parte de una etnoburocracia que extiende certificados y legitima nociones esencialistas de patrimonio e indigeneidad.

Cuando banalizamos las diferencias y las contradicciones al interior de las comunidades contemporáneas, así como cuándo llamamos diálogo a cualquier encuentro con ellas plagado de buenas intenciones, ignoramos las colonialidades y las dificultades inherentes a las interacciones entre mundos tan disímiles como complejos (Urrutia y Uribe 2015). El “otro” termina siendo dócil y digerible, restándole dinamismo y consecuentemente despolitizándolo (González-Ruibal 2014). Paralelamente, el “otro” también aprende a jugar con estos roles y echa mano estratégicamente a las posibilidades presentadas, generando rupturas a la vez que nuevas aperturas.

A fin de contextualizar nuestras reflexiones al respecto, presentamos una apretada descripción de la comunidad de Nama y del sitio arqueológico conocido en la literatura especializada como Nama-1, complementando nuestro abordaje con las explicaciones locales, que tensionan y enriquecen los postulados con su propia manera de entender la indigeneidad. Luego profundizamos en el relato de nuestra experiencia en Nama con sus desaciertos, malentendidos y posibilidades de diálogo concreto. Finalmente, invitamos a una discusión sincera que ponga de manifiesto el abismo entre las florituras académicas y una realidad todavía mucho más esquiva.

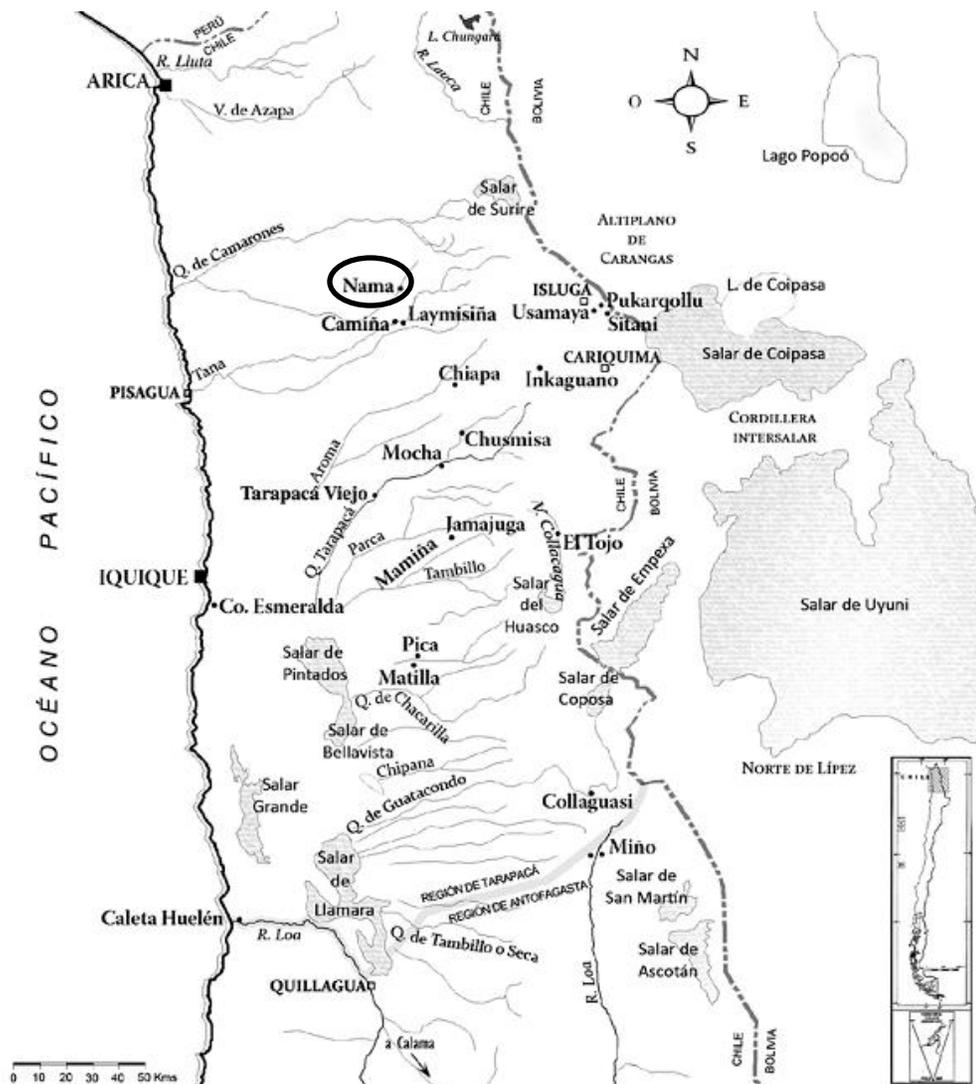


COMUNIDAD Y PAISAJE NAMEÑO

En la actualidad, la quebrada de Nama pertenece a la comuna de Camiña en la Región de Tarapacá y también forma parte de la cuenca de Camarones en la Región de Arica (Figura 1). El pueblo epónimo se localiza en su tramo superior (3.000 msnm). Su característica más sobresaliente según la etnopercepción andina es que constituye una quebrada dulce, cuyos suelos y aguas permiten el cultivo de frutales. Hasta mediados del siglo XX todavía se mantenían chacras y poblados en los demás afloramientos dulces disponibles. Uno era Suca ubicado en su tramo medio (2.000 msnm), mientras que en su tramo inferior se emplazaban Liga (1.200 msnm) y Asa (1.500 msnm); allí crecían las vides que solo prosperan en las partes bajas. Más arriba de Nama está Paga (3.300 msnm), en la cabecera y a los pies del cerro Guaychane, que se utilizaba para los sembríos de quínoa y papas. Hoy en día la gente de esta quebrada solo reside en Nama de manera permanente.

Figura 1. Mapa de la región con los principales sitios arqueológicos y las cuencas de Tarapacá (Uribe et al. 2007).

Figure 1. Map of the region with principal archaeological sites and related basins of Tarapacá (Uribe et al. 2007).





En el poblado de Nama viven 14 familias de raigambre aymara que constituyen hoy la comunidad indígena, compuesta por habitantes nacidos en la quebrada como en pueblos cercanos y no tan cercanos de la sierra y el altiplano; situación que históricamente ha ido enriqueciendo la cultura y las tradiciones de la comunidad (Figura 2). Sus gentes han aprovechado desde tiempos prehispánicos las vertientes para practicar la agricultura, a la vez que mantienen una gran cercanía con el ajetreo ganadero de la cordillera. La llegada de la huella vehicular, en la década de 1950, privilegió los vínculos con la quebrada de Camiña, en detrimento a los lazos estrechos de antaño con Miñe-Miñe y Alto Camarones; sin embargo, pese a las modulaciones, se continúa con la intensa relacionalidad hacia el altiplano adyacente de la comuna de Colchane.

Figura 2. Panorámica de Nama y sus campos de cultivo desde el sitio *Pukara* (agosto 2015).
Figure 2. Panoramic view of Nama and its agricultural terraces from the *Pukara* Site (August 2015).



Hoy en día, los nameños y las nameñas saben cartografiar su territorio a modo de anillos concéntricos que comienzan en el pueblo y van entrelazando diferentes sectores cada vez más distantes, conforme a las prácticas y los recorridos de la memoria asociados a cada uno de ellos.

“Antes se andaba a pie, con llaños, burros, mulas, por los caminos troperos que le dicen [...] El camino que ahora es de vehículos, pero antes tomaba por cerrito Calvario, venía de Yala-Yala y Apamilca, también de más arriba, de Pumire, Isluga y Bolivia. Antes había en Alto Nama una cruz donde paraban las comparsas, pero ahora eso murió. También era como *marka*, porque allí el camino podía subir a Pumire o bien bajar a Apamilca [...] Otro camino, por quebrada Jupuni, se anda a Paga, Chaquere, Amuyo,



Paricota, Mulluri; también de Illapata, Esquiña viene, en Alto Camarones. Donde ahora se ve montoncito de piedra, ésa era novena Espíritu Santo, ahí saludaban las comparsas que llegaban para la fiesta; ahora la novena de Esquiña está muerta [...] Otro camino es el que sube en zigzag por Portillo de cerro Putunani, en quebrada de Guayaquil, detrás del cerro Pukara; ése sale a Miñe-Miñe. Arriba tiene una *marka*, piedra grande, larga, otras más chicas puestas; ahí el camino se divide en tres, puede tomar a Miñe-Miñe, para Esquiña o para Caritaya. Por esa parte anda el camino inca que pasa por la mesada del Mamuta y va al Perú, a Cuzco. Mamuta y cerro Putunani tienen mesa inca. El Mamuta *t'alla* es del *mallku* Guaichane [...] Otro camino va por Angostura hasta la parte baja de la quebrada de Camiña y también toma para Suca, Asa y Liga; hay una novena del Espíritu Santo donde llegaban los morenos y los chunchos que venían bailando de Moquella, Francia y Calatambo. Ellos eran muy devotos de la fiesta; ahora esa novena también está muerta [...] El otro camino que sube en zigzag, donde está el calvario de la Santa Cruz, viene de Camiña y Chapiquilita. Ahí ya hicimos el ruedo” (Nieves Carlos, Nama, 2008 y 2012).

En esta narración los caminos están signados por calvarios y *markas* que conectan hacia otros lugares, con cuyos grupos la gente de Nama se haya emparentada mediante diversas relacionalidades. Por lo tanto, estos hitos no se entienden como fronteras que separan y aíslan, en contraste y en tanto demarcaciones, los caminos destacan justamente los tránsitos y las interrelaciones, así como las transformaciones en torno a la densidad o la laxitud de ciertos recorridos sobre otros. Su carácter sagrado está dado por el vínculo con las principales fiestas religiosas de Nama. De los caminos nombrados solo uno se asocia al calvario de la Santa Cruz, mientras que el resto se alude según novenas del Espíritu Santo¹.

Hasta finales del siglo XIX, la festividad principal fue Santa Cruz o Cruz de Mayo; su iglesia se ubica sobre un morro en el sector de pueblo viejo y se designa como la capilla peruana (Figura 3). Los mayores cuentan que a inicios del siglo pasado, cuando ésta quebrada quedó inscrita bajo la soberanía chilena, apareció en los alrededores del poblado una piedra con cara humana que fue interpretada por los *yatiris* (sabios andinos) como el “encantamiento” del Señor Espíritu Santo de Nama. Por eso se construye su iglesia en el sector de pueblo nuevo (Figura 4), a los pies de un promontorio en cuya cima se localiza su novena principal y que se nombra como Cerrito Calvario. Actualmente, es la festividad más importante y todavía goza de renombre en la región; en cambio, la última celebración de Santa Cruz fue hace ya cuarenta años.

¹El *novenar* es un protocolo ritual del que gozan todos los calvarios o las novenas que “están vivos”, esto es, cuya relevancia permanece activa en las fiestas y se incorporan mediante dicho ceremonial en las diferentes etapas de su celebración. “Calvario y novena es lo mismo. Calvario es la construcción, ve. Novena se dice porque en las fiestas se lo rodea, de pie o de rodillas los más devotos; se le pone velas, se reza y se *copala* [hacer sahumero con copal]. Es como saludo, ve, con respeto y fe. Por eso se dice también novenantes a los que participan en las costumbres” (Fortunato Vilches, Alto Camiña, 2009).



Figura 3. Iglesia Santa Cruz o capilla peruana. Actualmente, su fiesta no es celebrada, pero el lugar se incorpora en las procesiones de la festividad patronal Espíritu Santo (abril 2005)



Figure 3. Holy Cross Church or Peruvian Chapel. Currently, this festival is not in use, but the place is incorporated during the processions in patronal festival (April 2005).

Figura 4. Ceremonia en Iglesia Espíritu Santo durante la festividad patronal (mayo 2007)



Figure 4. Ceremony in Holy Soul Church during the patronal festival (May 2007).



Junto a las festividades religiosas imbricadas al calendario católico y siguiendo la impronta de las costumbres ancestrales, cada localidad tiene su cerro principal junto a otras entidades del paisaje que son consideradas ancestros, *uywiris* o *achachilas*, quienes son los verdaderos encargados de “criar la vida” que le circunda (Martínez 1976). Pueden ser *mallku* (masculino) o *t’alla* (femenina), aunque también algunos incorporan ambas figuras a la vez. Dentro de estos últimos están el Pumire, criador del pueblo epónimo, que se ubica justo arriba en el altiplano adyacente a estos parajes serranos; así como el Chuquiananta, igualmente localizado en la puna pero más al norte, mientras que su veneración es compartida por las gentes de Mulluri, Parcohaylla y alrededores. El cerro tutelar de Nama es el Guaychane, desde donde nace ésta quebrada (Figura 5). Es *mallku* y hace pareja con *t’alla* Mamuta, al norte de Nama, quien da origen a Miñe-Miñe y se entrelaza con Alto Camarones (Figura 6). Hacia el sur, está la parte alta de la quebrada de Camiña con su *t’alla* Laymisiña y su *mallku* Tolompa. Mamuta y Tolompa son reputadas montañas en este tramo de la precordillera de Tarapacá, en tanto Pumire y Choqueananta están directamente entramados al territorio de la puna a través de *apachetas* y *markas*. Todos estos cerros ancestrales tienen “mesas incas” en su cima, allí moran los antiguos incas y custodian sus tesoros a la espera del retorno de *Inkarri* (Castro 2002).

Figura 5. En el horizonte destaca *mallku* Guaichane. Vista desde corral en sector Lisuma (3.600 msnm), (febrero 2009).

Figure 5. *Mallku* Guaichane stands up on the horizon. View from camelids farmyard at Lisuma sector (3.600 masl), (February 2009).





Figura 6. *Marka* en el portillo de cerro Putunani, donde se despliegan caminos en tres direcciones. Muy cerca está el camino del Inca que pasa por *t'alla Mamuta*, cuya figura se aprecia a lontananza (octubre 2007).

Figure 6. *Marka* in the narrow pass of Hill Putunani, where paths open in three directions. Very near is the Inca Road that goes across *T'alla Mamuta*, its figure can be seen at the distance (October 2007).



Se ha consignado que en las comunidades rurales andinas prevalece cierta “identidad localista” más que un sentido étnico y esencialista de pertenencia (Albó 1979; González y Gavilán 1991). En estos territorios ancestrales conviven otros tiempos y otros lugares, cuyos límites se vuelven tan fluidos como cambiantes. El paisaje, señoreado por los cerros y acompasado por múltiples demarcaciones, va componiendo el espacio social de los grupos, un territorio salpicado y cruzado por diversas relacionalidades que deben ser continuamente dibujadas a partir de los caminos de la memoria y el ceremonial que sustenta el orden andino de las cosas (Abercrombie 2006; Arnold *et al.* 1998; Castro 2002). En este sentido, la lógica territorial se construye a partir de múltiples recorridos, tanto performativos como narrativos, los que conectan a una determinada comunidad con los distintos lugares en que se desenvuelve su existencia



social y que convocan el pasado en su presente. Corresponde, por cierto, a cartografías muy tupidas y complejas: “Los nombres de los ríos, de las quebradas y las pampas cambian según los distintos sectores. Así cada sector donde andamos tiene sus nombres propios” (Arturo Mamani, Nama, 2014).

EL PUKARA Y LAS CHULLPAS DE NAMA

“Las *pirkas* en cerro Pukara y las *chullpas* de Markira son bien antiguo, es de antes del Inca, la aldea que está arriba de cerro Pukara también es gentil. Cerro Putunani tiene mesa inca y por ahí pasa el camino inca. Mi abuelo me decía que en tiempos del Inca se hacía en el Portillo de Putunani, donde hay una cancha, una feria grande. De todos lados a intercambiar cositas venían. Nama era lugar donde descansaba la gente, significa donde se descansa [...] Abajo de Putunani hay trojas y también hay trojas en cerro Santa Cruz, como despensa era, donde los abuelos guardaban cosecha de maíz y pina para manzanas. En Illapata y Esquiña también guardaban así. Más arriba de las terrazas gentiles en Alto Lima, en una parte que decimos Peñas Blancas, están como dibujos en la piedra, ve. Por esa parte subía el camino tropero a Alto Nama; el de vehículo sube por el otro lado de cerrito Calvario” (Nieves Carlos, Nama, 2007 y 2012).

El *pukara* y las *chullpas*, conocidos en la literatura especializada como el sitio arqueológico Nama-1 (2.990 msnm), se emplazan sobre un cerro flanqueado por las quebradas de Guayaquil y Jupuni, que desembocan al costado norte de la quebrada de Nama, muy cerca del poblado actual (Figura 7). El *pukara* constituye un asentamiento habitacional aglutinado con 558 recintos de piedra o *pirkas* de planta mayoritariamente subcircular o irregular, que abarcan una superficie total de 5,6 hectáreas (7.100 m² construidos). Longitudinalmente presenta un área de cumbre y un área de talud, siendo esta última la que concentra el 75% de los recintos y ambas se hayan circunscritas dentro de un muro perimetral (Figura 8). El sector inferior está compuesto por terrazas de cultivo y canales que bajan hacia el fondo de la quebrada, en eras o canchones posiblemente de data prehispánica y aún en uso, donde se levantan tres torres funerarias o *chullpas* de adobe (Adán *et al.* 2007).

Nama-1 presenta una ocupación continua a lo largo de todo el período Intermedio Tardío (900-1450 d.C.) constituyéndose como un representante conspicuo de la situación económica, política y social tanto del altiplano como de la sierra en el ámbito surandino (Uribe 2006). Las fechas de radiocarbono calibradas del sitio abarcan entre cal. 1.160-1.310 y 1.370-1.380 años d.C., obtenidas a partir de muestras de recintos del talud. La estratigrafía de este sector evidencia, en la mayoría de los casos, un estrato inicial que corresponde al aterrazamiento artificial de la superficie del cerro sobre el cual ocurrió la ocupación; ésta posteriormente fue sellada luego del abandono del sitio por sedimentos de arrastre eólico y bloques de derrumbe de los muros (Méndez-Quirós y Uribe 2006; Uribe *et al.* 2007).

Las técnicas de aterrazamiento para la instalación de unidades arquitectónicas presentan idénticos procedimientos, tanto en las tierras agrícolas como en el conjunto habitacional, revelando un mismo patrón constructivo para el habitar y el cultivar. Junto con ello, la alta frecuencia de estructuras subterráneas para depósito en espacios habitacionales y también en espacios públicos, dan cuenta de la importancia de las actividades de almacenamiento y conservación tanto a nivel familiar como comunitario. Además, las evidencias indican que estos recintos o cistas tenían usos igualmente funerarios. Esto apunta a una orientación económica que dialoga con el ámbito simbólico y ritual, donde los difuntos adquieren un estatus de alimento/riqueza similar al de los productos preservados, permaneciendo activos, partícipes en la vida cotidiana de los habitantes del *pukara* (Adán *et al.* 2007; Uribe 2006).



Figura 7. Vista frontal del *Pukara* de Nama. Las áreas de cumbre y talud se distinguen claramente en la fisonomía del cerro (agosto 2015).

Figure 7. Frontal view of the *Pukara* of Nama. Both the top and the slope area are clearly distinguished among the hill appearance (August 2015).



“Cerro Pukara es lugar de suerte. El canal, el pueblo y las terrazas se construyeron al mismo tiempo. Más arriba, en el Portillo de Putunani hay lugar para hacer trueque, como en una mesada que hay, principalmente por camino inca que venía. Del Portillo hay camino tropero que va para Miñe-Miñe, hacia el este viene el camino inca que sube por la cuchilla, por los altos de las quebradas. El comercio se hacía a la entrada de arriba, no puede en cualquier lado. Por eso feria del Inca, decían” (Agustino Mamani, Nama, 2016).

“Hay diferentes clases de *pukara*. Éste es comercial. Hay otro ceremonial, otros para llamos, otros para agricultura. Él de acá es comercial” (Damián Flores, Nama, 2016).

En este sentido, Nama-1 pertenece a la Tradición Arquitectónica de Tierras Altas, que caracterizó la dinámica de los grupos segmentarios en la sierra de la región cultural Pica-Tarapacá (Uribe 2006). Actualmente, se propone que el período Intermedio Tardío en esta región se habría gestado en dos momentos: uno temprano o fase Tarapacá (900-1.250 d.C.) y otro tardío o fase Camiña (1.250-1.450 d.C.). El primero establece una clara continuidad con el período Formativo anterior (900 a.C.-900 d.C.), donde destaca una Tradición Arquitectónica de Tierras Bajas con asentamientos extensos en la Pampa del Tamarugal (p.ej. Pircas, Caserones, Guatacondo, Ramaditas) y cementerios altamente jerarquizados (p.ej.



Tarapacá 49, Pica 8) que atestiguan un fluido intercambio entre los grupos costeros y del interior. Si bien la agricultura se hizo cada vez más significativa, las sociedades tarapaqueñas continuaron basando su economía en la recolección de recursos silvestres tanto de la costa como de los bosques de *Prosopis* (tamarugos, algarrobos) situados en la pampa (García y Uribe 2012).

Figura 8. Vista general del sector talud en la parte occidental del *pukara*. Se aprecian los recintos habitacionales y abajo el sector de terrazas agrícolas, donde se emplazan tres torres funerarias de adobe o *chullpas* (agosto 2005).

Figure 8. General view from the cliff of the *Pukara* with the residential structures at its westside. Downhill, the agricultural terraces where three adobe towers or *Chullpas* were erected (August 2005).



Hacia el 1.250 d.C., dichos poblados se fueron abandonando paulatinamente y la población se fragmentó en múltiples aldeas de menor tamaño, pero más densas, preferentemente localizadas en las porciones altas de las quebradas (p.ej. Nama-1, Camiña-1, Chusmisa, Jamajuga). Es aquí cuando comenzaron a construirse las *chullpas* en la sierra, delatando una estrecha relación con el altiplano de Carangas, Quillacas y Lipés (actual Bolivia); tales vínculos se expresaron en la incorporación de rasgos altiplánicos en la arquitectura local y en la cerámica junto a otras materialidades (Uribe *et al.* 2007). Pese a su vinculación con “entierros de élite” o “sepulcros abiertos”, coincidimos en que la retórica social de los monumentos *chullparios* se coligaba con nuevas dinámicas en el culto a los ancestros engarzadas a lo largo del Intermedio Tardío (Figura 9 y 10).



Figura 9. Una de las *chullpas* a los pies del *pukara* (febrero 2005).
Figure 9. *Chullpas* at the base of the *Pukara* (February 2005).



Ello sería concurrente con la preeminencia de la agricultura como actividad económica y con un ejercicio del poder cada vez más palmario, intensificándose la complejidad y la heterogeneidad social, a la vez que ampliándose las redes de interacción interregional (Nielsen 2008; Uribe 2006; Urrutia 2017).

En este contexto, Nama, enclavado en la sierra tarapaqueña, comunicaba el altiplano ganadero con las tierras bajas agrícolas, cuyo desarrollo durante el Intermedio Tardío se entrelazaba con la región cultural de Arica hacia el norte y la de Atacama por el sur, denotando un estilo de vida de las quebradas altas igualmente compartido (Adán *et al.* 2007; Muñoz y Chacama 2006; Schiappacasse *et al.* 1989). Luego, la incorporación de estos territorios al Tawantinsuyu supuso el abandono parcial o total de Nama-1, lo cual se agravó posteriormente con la conquista española y el período Colonial que provocaron drásticas transformaciones sociales, políticas y económicas en las sociedades andinas. El período de la República estuvo marcado por la Guerra del Pacífico (1879 a 1884) entre Perú, Bolivia y Chile, el que concluyó con la anexión de las regiones de Arica, Tarapacá y Antofagasta al territorio chileno. Este enfrentamiento ha ido entramando ciertas narrativas oficiales que exceden el concepto restringido de los nacionalismos. Pues, aunque la guerra se inserta en cada uno de los países involucrados como un relato hegemónico y



homogeneizante, se trata de lógicas dispares, desproporcionados proyectos modernizadores, economías y culturas asimétricas que continúan articulando relaciones neocoloniales internas y externas, junto a procesos dispersos y variados de reclasificaciones en torno al campo semántico de razas, clases y etnias (Naranjo 2011).

El tratamiento dado por el Estado peruano a las comunidades y los indígenas, en tanto corporaciones y sujetos carentes de reconocimiento que eran simplemente adscritos a los pueblos donde estaban empadronados, continuará tras el conflicto bélico. Por su parte, el Estado chileno impone la inscripción general de títulos de dominio y predios agrícolas en Registros Conservatorios de la Propiedad. Esta medida, por un lado, buscó garantizar definitivamente la libre disposición del bien raíz, es decir, su circulación mercantil; mientras que por otro pretendía delimitar rápidamente las tierras de particulares y fiscales (González *et al.* 2014). El ordenamiento del territorio impulsado por Chile en las regiones anexadas no contempló ningún régimen de propiedad colectiva de las tierras, al menos en lo que se refiere a su uso agropecuario; al contrario, apuntaba precisamente a la formación de la propiedad individual y no a mediaciones o formas transicionales de tipo corporativo.

REFLEXIONES A PARTIR DE LA EXPERIENCIA EN NAMA

Compartiendo con la gente de Nama, se percibe el interés por intercambiar experiencias y reflexiones mutuas, así como por conversar desde sus propias nociones de historia e indigeneidad acerca de los modos de vida ancestrales, donde el pasado es siempre una cuestión del presente (Canessa 2014). Ellos son conscientes del atractivo de su paisaje cultural (Castro 2002); puede decirse que, entre otras cosas, a los nameños les acomuna el orgullo colectivo hacia la belleza de su entorno y hacia su capacidad para unirse en faenas comunitarias, a pesar de las diferencias. Por otro lado, también son bien curiosos con los distintos objetos antiguos encontrados en los alrededores del pueblo.

Los nameños mayores cuentan que “a fines de los ’70 y principios de los ’80, vinieron en burro una gente con un señor barbón a ver el *pukara*” (Bernardo Flores, Nama, 2005). Pensamos que es bastante probable que se estén acordando de las primeras investigaciones realizadas por L. Núñez (1965) en esta zona y no nos extrañaría que su trabajo haya inspirado la creación del museo por la comunidad. Asimismo, cuando uno de nosotros empezó a estudiar estas quebradas en el 2004, los niños al salir de la escuela siempre iban a acompañar en las excavaciones; por las tardes, los adultos estaban expectantes por saber qué se había encontrado y cómo se interpretaban los hallazgos. Sin duda, este tipo de campañas arqueológicas dejan huellas entre los comuneros quienes, siempre dependiendo de las localidades y los contextos suscitados, vuelven a repensar y revisar su propia memoria ancestral en virtud de las experiencias compartidas. Por su parte, los investigadores se enfrentan en terreno con los múltiples significados que revisten objetos y materiales, así como tienen la posibilidad de acceder a otras formas de conocimientos que enriquecen sus propias preguntas sobre el pasado.

En efecto, en 1986, con la ayuda del profesor de la escuela de ese entonces, la comunidad construyó un museo donde guardaron todas las piezas halladas por niños y adultos en sus recorridos por el territorio (Figura 11):

“Había hartas cosas de la guerra, hartos botoncitos, pedacitos de uniforme, como una chaquetita chilena, otra peruana, hasta bandera había, hasta un fúsil con su cuchillo había. Los hijos de Gabriel encontraron a un costado de la capilla peruana, un soldado peruano con su bandera del Perú tapadito, enterradito así.



También llevamos al museo puños, ollas, *tinkas*, cantaritos pintados, bonitos, platitos para lamparar, taleguitas antiguas, como *inkuñas* también, harta cosita llevamos. Todo eso que habíamos encontrado en cerro Pukara, cerrito Calvario, para Alto Lima, Jupuni, Guayaquil, Angostura, más allá, para arriba, para todas las partes que andábamos. Cuando se hizo inauguración en el año '86 vino autoridades, 'felicitaciones' decían, 'qué bonito' decían. Hasta salió en los diarios dicen. Al tiempo llegaron los del Fuerte Baquedano, 'eso es del ejército chileno' dijeron, 'es propiedad del ejército chileno, ustedes no pueden tener eso'. Y se llevaron todo lo de la guerra y también los textiles que estaban enteritos y los cantaritos pintados, lo más lindo. Nosotros no hicimos réplica porque en ese tiempo no se podía, mandaba el ejército, a callar nomás. Después igual volvieron, trajeron hartos papeles, como mapas de las salitreras. Trajeron una momia que habían encontrado en Miñe-Miñe, 'para que la pongan en el museo' dijeron. Por eso está la momia en el museo. Yo digo que es mi abuela, yo me crie en Miñe-Miñe, mi papá es de allá, mi mamá es nameña. Después nos vinimos a quedar acá. Por eso yo digo que es mi abuela de Miñe-Miñe. También hay *chullpas* en Miñe-Miñe" (Bernardo Flores, Nama, 2005).

Figura 11. Museo de Nama (julio 2006).
Figure 11. Museum of Nama (July 2006).





Lo anterior, deja entrever el reclamo por el derecho a las tierras ancestrales y el respeto a los modos de vida comunitarios, que son denominador común en las demandas de los pueblos originarios. Estas cuestiones han sido flagrantemente desoídas, incluso no fueron consideradas en la Ley Indígena 19.253 que se promulgó en 1993, después de la dictadura de A. Pinochet. Hoy en día forman parte importante de los conflictos territoriales en comunidades indígenas, así como suscitan diversas controversias sociales. Complementariamente las reivindicaciones con base en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aumentan y se radicalizan, y, en una dimensión más eminentemente política, las demandas sobre el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas van decantando.

Bajo la turbulencia de dichos escenarios, los sitios arqueológicos, así como muchos de los terrenos de uso común para el pastoreo y la recolección, se consideran pertenecientes al Estado, ello con base en la Ley 17.288 de Monumentos Nacionales.

Todas estas situaciones constituyen los nudos de la problemática indígena a nivel nacional y de este caso en particular. El país se encuentra atrapado en la paradoja de la construcción de una nación pluricultural que se nutra desde la diversidad; mientras las demandas de participación, descentralización y autonomía se hacen cada vez más recurrentes en un panorama político y social repleto tanto de desafíos como de ambigüedades.

Se ha señalado que las políticas multiculturales implementadas por los gobiernos postdictadura, pueden aprehenderse en tanto motores de nuevos colonialismos a la vez que renovadas resistencias y creatividades. Empero, considerando la legalidad imperante, pareciera como si la diversidad cultural solo puede discurrir a través de la gramática neoliberal que la sitúa desde el punto de vista económico de activos, recursos, mercancías o patrimonios. Aquí, la noción de rescate y el realce de lo exótico o de aquello en extinción van de la mano, transitando entre políticas de etnodesarrollo que despliegan una suerte de etnoburguesía y abren el campo laboral hacia las consultorías en ciencias sociales, lo mismo que interpelan determinadas posibilidades históricas y de enunciación (Arqueros *et al.* 2015; Ayala 2015; Boccara 2013; Urrutia y Uribe 2015).

Esto es como si la diferencia cultural pudiese ser únicamente representada más no vivida en intensidad; es decir, se resiente la imposibilidad hacia otros cánones de existencia que no sean jurídicamente visados o testeados bajo la palestra hegemónica. Incluso la demanda de investigaciones y proyectos por parte de las comunidades que se insertan dentro de sus propias prácticas autoinvestigativas, de transmisión del conocimiento y de apropiación de los recursos; también suponen el reconocimiento de una doctrina de legitimidad que emana desde la academia y puede ser utilizada en el campo del derecho como espacio para resolver los enfrentamientos políticos.

Todo esto está mediatizado por la tendencia neoliberal a resituar la mayor parte de los dominios de la vida en el ámbito del mercado y por ende en términos de contratos, derechos, intereses y obligaciones cuya violación puede revertirse en un tribunal (Comaroff y Comaroff 2013). Empero, la justicia como lenguaje privilegiado de lo conmensurable, donde es posible negociar las diferencias y establecer reclamos en su nombre, se basa en definiciones esencialistas y nociones biologicistas acerca de la cultura, la identidad o el patrimonio; a la vez que la comprensión por parte de los comuneros radica en otro tipo de genealogías, vinculadas a modos de vida ancestrales que guardan relación con el paisaje y están en permanente movimiento. Asimismo, las normas del derecho internacional tienden a infantilizar al sujeto



indígena, el que carece de herramientas efectivas para obligar a los estados soberanos a cumplir dichas normas.

Por ejemplo, en Nama y Camiña, así como en muchas localidades rurales de raigambre indígena, los comuneros tienen un abultado currículum en talleres y capacitaciones sobre el turismo de “intereses especiales”, efectuadas tanto por organismos estatales como organizaciones no gubernamentales y agencias multilaterales. Pese a las dos décadas que llevan preparándose casi de manera continua, la llegada de turistas a estos lugares es muy ocasional y se tiene una apreciación dividida hacia dicha actividad. Sobre todo, porque esto también se asocia a la llegada de proyectos mineros, viales o energéticos, tanto del Estado como de grandes capitales.

“A veces la gente se confunde y le dice turista a cualquier persona que viene de afuera. En realidad, a Nama llega poco turista, más vienen trabajadores de las mineras, de los caminos, pero éstos no son turistas. A mí me preocupa la minería, porque va a terminar el agua y va a contaminar los suelos, entonces ¿cómo vamos a vivir nosotros? Se va a terminar la agricultura en Nama. En cerro Mamuta está haciendo hoyos la minera, en Pumire también está haciendo hoyos, seguro aprovechan para saber dónde están las mejores aguas, no sería raro que después llegara otra minera. Ya hay minería en Mamuta y detrás del cerro Laymisiña va a haber. Algunos dicen que los mineros provocaron el aluvión, para que desaparezca Camiña y ya no molesten los agricultores” (Amelia Carlos, Nama, 2012).

A partir de estas y otras inquietudes surge el interés por “poner en valor” e instalar un circuito de visitación para mostrar el *pukara* y las *chullpas*, donde el museo constituya un centro de interpretación y una oficina de patrimonio local que entrelace los sitios arqueológicos y los diferentes anillos que componen su territorio. Entonces, no solo les anima un afán económico sino también una preocupación crucial por legitimar sus propias pragmáticas, demandas y topografías sociales (Latour 2008; Muriel 2007). Esto, en el marco de cierta agencia grupal capaz de conjugar identidad y cultura en relación a sus propias formas y posibilidades de enunciación, así como también establecer alianzas con el conocimiento experto en relación a conflictos ambientales y demandas variopintas.

Como nos han interpelado algunos de sus miembros: “Aymaristas somos los que hablamos aymara. Antes aymarista era como un pecado; siempre hemos estado aplastados, somos menospreciados. Ahora como que nos están valorando un poco, pero antes nada [...] A mí me gusta hablar aymara, pero la gente se burla, no entiende, ‘indio’ dicen; entonces uno deja de hablar, no le enseña a sus hijos para que ellos no sufran como uno. Y ahí estamos perdiendo cultura” (Agustín Mamani, Nama, 2012).

“Pero son leyendas que nosotros manejamos y ustedes qué manejan, qué hacen su verdad, cuál es el estudio que manejan [...] Yo quisiera saber qué conclusiones tiene más menos su estudio y complementar la cosa [...] El asunto chullpa, por ejemplo. Hay muchas cositas que se dicen. Nosotros decimos que esas personas existieron antes del sol. Y ahora, en qué conclusión podríamos llegar entre usted, ella y yo. Por ejemplo, las chullpas, quiénes eran, cómo eran, hasta qué momento [...] En qué conclusión podríamos llegar [...] Sería interesante tomar el conocimiento de ustedes y el de nosotros y tomar un solo rumbo [...]” (Damián Flores, Comunidad de Nama 2015).

Como investigadores hemos propiciado activar tácticas participativas que permitan exponer, en una conversación abierta, las preocupaciones y las expectativas de la comunidad andina con los criterios y los rendimientos provenientes desde la academia (arqueología y antropología), el Estado y los privados



(Urrutia y Uribe 2015). De este modo, la teoría y la praxis de los nameños se ha constituido en un espacio dialógico-político donde los profesionales de diversas disciplinas complejizan y renuevan sus postulados, a la par que son interpelados a posicionarse respecto a determinadas coyunturas globales y comprometerse con ciertas problemáticas locales. Bajo tales escenarios participativos, es preciso ejercitar la reflexividad mutua y conjunta sobre las nociones de museo, cultura, arqueología y patrimonio para favorecer tanto el despliegue de las controversias como la calibración colectiva de los diferentes relatos. Pero, sin neutralizar con ello la conflictividad en torno al territorio y los recursos de toda índole, ni tampoco las tensiones inherentes a las distintas posibilidades de enunciar demandas identitarias como económicas.

DIÁLOGOS POLÍTICOS Y CULTURALES

Las primeras conversaciones se dilataron en torno a la necesidad inaugural de consensuar cronologías y aunar tanto criterios como expectativas. Cuando nos sentimos en confianza, las preguntas más importantes de los comuneros hacia el conocimiento arqueológico y antropológico, versaron sobre “cuándo son los primeros maíces [agricultura] y aldeas” y “qué fecha exacta tienen las *chullpas* y el *pukara*”. Es en este punto donde surge la invitación a conciliar las “historias habladas” de los lugareños con el “conocimiento experto y escrito” desde la academia, donde ambas perspectivas puedan “tomar un solo rumbo”.

“Porque antes de los aymara había gente acá. Este *pukara* tiene su sentido, su historia. Este es un cerro elegido por los aymaras, de más antes, de los *uruchipaya*, de los *uruchullpa*. Porque los *chullpa* que estuvieron ahí vivieron en toda esta zona. Y los *chullpa* eran mucho más inteligente, porque conocían mucho mejor la naturaleza. Ellos querían vivir no en partes donde se puede producir. La parte que no sirve para nada, allá vivían ellos, tenían su propia ciencia. En Miñe-Miñe también hay casas de *chullpas*. Ellos andaban por todas partes, estoy seguro que eran hábiles pescadores. Los *chullpas urus* mismos son, *chipaya* son. Ellos vivían en el lago Titicaca, lago Poopó, lago Coipasa y también vivieron en toda esta zona ¿Cómo eran los *uruchipaya*, cómo vivían los *uruchullpa*? *Chullpa* nunca tuvo sol, ellos trabajaban con la luz de la luna y las estrellas. En todo el mundo no había sol, según lo que se cuenta. Salió un edicto, una situación, un momento que hablaron: ‘Sabén qué, va a salir el sol y va a generar a generar calor, mucho más que fuego. Y de dónde va a salir. Por abajo. Entonces vamos a construir las puertas mirando arriba’ dijeron. Y todos los *chullpa* en el mundo entero la puerta para allá. Solo he visto tres casas de *chullpa*, nuevitas, allá en Huachacalla, allá dentro están los *chullpas*, con su *axito*, su trencita larga, sentaditos están, igual que los *uruchipaya*. Esas casas son las únicas que he visto mirando al sur. Todo el resto tiene puertita mirando al este. Porque ellos creían que el sol iba a salir para abajo. Y salió de este lado y los quemó igual. Y los *chipaya*, que antes se llamaban *chullpas*, ahora se llaman *chipayas*, ellos se salvaron en el Uru-Uru que ahora se llama lago Poopó. El Titicaca más antes era lago Chucuito. Ahí se entraron todos los *chullpas* para soportar el calor. Se adaptaron al sol y así salieron de a poco. Entonces una parte se fue a Chipaya y la otra parte se vino a Isluga. Los *isluga* son *chullpa*, son *uru*, pero ellos no aceptan eso. Ése es el cuento que se habla. Historia sería como algo escrito. Historia hablada es” (Damián Flores, Nama, 2014).

Resulta difícil y polémico de-construir con ellos las categorías absolutas que los nuevos abordajes teóricos desean justamente desterrar (como esa “historia hablada”); sobre todo cuando desde la perspectiva de los comuneros, o incluso de la opinión pública general, el rol de la ciencia radica precisamente en el dictamen de verdades incuestionables. Pero también es muy provechoso ir explicándonos mutuamente los conceptos que aludimos y las posiciones que queremos relevar. Lo cual no solo exige una comprensión



hacia el punto de vista distinto, sino además escudriñar y reelaborar el propio. Así, el “tomar un solo rumbo”, más que unificar colectivamente una construcción unívoca del pasado nameño, supone el compromiso hacia un diálogo político donde todos los enfoques sean incorporados y sean definidos/defendidos los contextos desde donde se enuncian. El camino conjunto implica respetar las diferencias y al mismo tiempo preocuparse de establecer puentes comparativos entre ellas.

Específicamente, en relación al museo y nuestra intervención, las controversias iniciales tuvieron que ver con la cantidad de piezas que dispondría la muestra. A juicio de los investigadores, ésta debería componerse de un número reducido de piezas. Por lo que se conminó a la comunidad a dejar guardado los objetos restantes y así también poder ir variando la muestra, en aras de no sobrecargar materialmente el recinto (Figura 12). Ellos fueron bastante reacios a nuestras sugerencias. Acostumbrados a las densas pormenorizaciones, decían que mientras más objetos: “más bonito y mejor se ve”.

Figura 12. La sala del museo durante el proceso de limpieza, selección de la muestra y reacondicionamiento del espacio para constituirse como centro de interpretación y oficina de patrimonio local (agosto 2015).

Figure 12. Local Museum Room during the process of cleaning, display selection and reconditioning of the space, in order to arrange interpretative center and heritage office facilities (August 2015).



Respecto al sitio arqueológico propiamente tal, el trabajo con ellos ha implicado entusiasmos crecientes, pero aún no del todo comprometidos, y por eso no ha conllevado mayores desavenencias hasta ahora



(Figura 13). Al inicio, los nameños nos expresaron su deseo de reconstruir las *chullpas* y algunos recintos del *pukara*; en cambio, nosotros preferimos dejarlo tal como está. Sin embargo, ellos quieren que: “no se vean como ruinas, sino con sus casitas hechas”. La falta de financiamiento fue una de nuestras razones esgrimidas, pero también intentamos explicarles que lo interesante del sitio reside justamente en sus características actuales, donde la impronta del tiempo va dejando sus huellas.

Figura 13. Uno de los recorridos en el *pukara* realizado conjuntamente por nameños e investigadores que dio lugar a un fructífero intercambio de historias y conocimientos. El registro audiovisual de esta experiencia forma parte de una pieza documental sobre los mutuos aprendizajes en el curso del proyecto, a la vez que sirve de insumo para los intereses consensuados en comunidad (enero 2016).

Figure 13. One of the territorial reconnaissances at the *Pukara* carried out by Nameños and scholars together where interesting dialogues occurred. The experience become part of a documentary piece about the mutual learnings in the course of this Project, also according the interests which support community development (January 2016).



Ahora bien, la momia ha sido un personaje protagónico (Figura 14). Sabíamos que sería un aspecto sensible y nos percatamos también de la relación familiar que tienen con ella, a pesar de su proveniencia desde Miñe-Miñe. Desde nuestra perspectiva, la hallamos en muy mal estado; llevaba varios años puesta dentro de una caja de cartón abierta y con su rostro descubierto, a su alrededor se veían muchas larvas y polillas muertas, así como como heces de ratón. En una primera campaña, se sacó a la momia de la caja y se la dispuso en otro contenedor limpio, a la espera de la venida del especialista en conservación; mientras



tanto se la tapó para evitar que el polvo y la luz la siguieran dañando. En el siguiente terreno no dimos cuenta que este hecho había causado gran revuelo y molestia en la comunidad:

“Mi abuela se va a enojar con ustedes porque la taparon, la dejaron tirada en un rincón, lejos de sus cantaritos y puños para hacer chicha. La taparon, la pusieron lejos, no puede mirar nada. Se siente sola. Mi abuela se va a enojar con ustedes” (Bernardo Flores, Nama, 2016).

Figura 14. Disposición y estado de conservación de la momia/abuela al inicio del proyecto (agosto 2015).

Figure 14. Displaying and conservation of the Mummy Grandmother at the beginnings of the Project (August 2015)



Según se aprecia, es ilustrativo ver cómo, indistintamente de las sinceras voluntades en torno al entendimiento mutuo, aparecen los desacuerdos y los malentendidos. Y es justamente aquí donde se produce el verdadero diálogo, cuando en una reunión de coordinación con la comunidad nos disculpamos por no comprender sus percepciones y sus prioridades, a la vez que ellos experimentaron nuestra relación diferente con los objetos y el pasado (Figura 15). Lo mismo sucede con nuestra preocupación hacia los protocolos de conservación y los permisos del Estado requeridos por el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN), en contraste con las prioridades nameñas en torno al beneplácito de los ancestros (*pawa, wilancha*) y sus propias formas de trabajo colectivo (*torna, ayni*) para intervenir en estos espacios.



Figura 15. La momia/abuela de Miñe-Miñe junto a sus cántaros y puños, en su nueva disposición al entrar en la sala (agosto 2016).

Figure 15. The Mommy Grandmother of Miñe-Miñe with her jars and pots, in a new display at the entrance of the room (August 2016).



Por otro lado, a pesar de nuestros esfuerzos por implicarlos como contraparte activa y propositiva en este proyecto, ellos aún tienden a dejar todo en nuestras manos y no están del todo interiorizados ni hemos conseguido motivar a la totalidad de los nameños. Por lo mismo, también sabemos que nuestra intervención no estará exenta de polémica y conflicto “étnico” en un futuro próximo. Entonces, nuestro mayor desafío es romper con pasividades e inmovilidades, quebrar la autoridad implícita del “llegó el experto” para construir una propuesta capaz de invertir la verticalidad del saber y propiciar un diálogo proactivo entre nosotros los investigadores y ellos los herederos, los descendientes, los propietarios.

Por último, no se debe desconocer, y más bien cabe consignar, los conflictos territoriales que enfrenta la comunidad nameña en relación a mineras y geotermias que quieren instalarse en sus parajes. De ocurrir lo anterior, se teme que estos lugares terminen por seguir los derroteros de otras localidades en la región tarapaqueña cuya agricultura se vio enormemente disminuida con este tipo de proyectos, sin mencionar la contaminación del ambiente y el desarraigo de la población con sus ancestros.



Si bien la llegada de empresas mineras y energéticas viene acompañada de la instalación de museos y el desarrollo de proyectos culturales, la defensa del territorio también se reviste de este tipo de iniciativas. Pero aquí, en Nama, la cultura no es un reducto o una sobrevivencia, constituye un modo relacional de la diferencia en permanente cambio. Las relaciones entre comuneros e investigadores requieren de un proceso constante, de largo plazo y comprometido, donde el diálogo solo se produce en situaciones concretas a la par que se densifica con las confianzas y los afectos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA-IEB.
- Adán, L., Urbina, S. y Uribe, M. (2007). Arquitectura pública y doméstica en las quebradas de Tarapacá, asentamiento y dinamismo social en el Norte Grande de Chile. En A. Nielsen, M.C. Rivolta, P. Mercolli, M. Vásquez y V. Seldes (Eds.) *Procesos sociales prehispánicos en los Andes Meridionales*, pp. 183-206. Córdoba: Editorial Brujas.
<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0038233.pdf>
- Albó, X. (1979). ¿Khitiptansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los Aymaras de hoy. *América Indígena* 39(3), 477-527.
- Arnold, D., Jiménez, D. y Yapita, J. (1998). *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes Meridionales*. La Paz: Editorial Hisbol.
- Arquero, G., Azúa, A., Hidalgo, J., Menard, A., Morales, H., Quiroz, L., Rajd, G., Uribe, M. y Urrutia, F. (2015). Patrimonio como extinción: Magallanes en el imaginario chileno. *Sophia Austral* 16: 15-40.
<http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/138075/Patrimonio-como-extincion.pdf?sequence=1>
- Ayala, P. (2015). Neoliberal multiculturalism and contract archaeology in Northern Chile. *International Journal of Historical Archaeology* 19, 775-790.
- Boccaro, G. (2013). La apoteosis de la antropología histórica y el desafío postcolonial. *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 45(4), 523-532. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562013000400003>
- Canessa, A. (2014). El pasado en el presente: explorando historias indígenas en Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 44(1), 255-273.
<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/47643/44627>
- Castro, V. (2002). Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile. En E. Mujica (Ed.), *Paisajes Culturales en los Andes*, pp. 209-222. Lima: UNESCO. <http://chiloe.uchilefau.cl/wp-content/uploads/2008/08/capcastroayquinaytoconce.pdf>
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2013). *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5001483.pdf>
- García, M. y Uribe, M. (2012). Contextos de uso de las plantas vinculadas al complejo Pica Tarapacá, Andes Centro Sur: Arqueobotánica y agricultura en el período Intermedio Tardío (ca. 1.250-1.450 d.C.). *Estudios Atacameños* 44, 107-122. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432012000200006>
- González-Ruibal, A. (2014). Malos nativos. Una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. *Revista de Arqueología* 27(2), 47-63.
- González, H. y Gavilán, V. (1991). Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Chungara* 24-25, 145-158. http://www.chungara.cl/Vols/1990/Vol24-25/Cultura_e_identidad_etnica_entre_los_aymaras_chilenos.pdf



- González, H., Gundermann H. y Hidalgo, J. (2014). Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymaras del norte de Chile. *Chungara* 46(2), 233-246.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000200005>
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Martínez, G. (1976). *El sistema de los uywiris en Isluga*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- Méndez-Quirós, P. y Uribe, M. (2006). Análisis estratigráfico y cronología del complejo cultural Pica Tarapacá (ca. 900-1450 DC). En *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 415-437. Valdivia: Ediciones Kultrún.
- Muñoz, I. y Chacama, J. (2006). *Complejidad social en las alturas de Arica: Territorio, etnicidad y vinculación con el Estado Inca*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá.
- Muriel, D. (2007). El patrimonio como tecnología para la producción y gestión de identidades en la sociedad del conocimiento. *Revista de Antropología Chilena*, 19, 63-87.
<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/viewFile/14318/14630>
- Naranjo, R. (2011). *Para desarmar la narrativa maestra. Un ensayo sobre la Guerra del Pacífico*. San Pedro de Atacama: Qillqa Editorial.
- Nielsen, A. (2008). The materiality of ancestors: Chullpas and social memory in the Late Prehispanic History of the South Andes. En B. Mills & W. Walker (Eds.) *Memorywork: Archaeologies of material practices*, pp. 207-232. Santa Fe: School of American Research Press.
- Núñez, L. (1965). Prospección arqueológica en el norte de Chile. *Estudios Arqueológicos* 1, 9-36.
- Schiappacasse, V., Castro, V. y Niemeyer, H. (1989). Los desarrollos regionales en el Norte Grande. En J. Hidalgo, V. Schiappacasse, C. Aldunate e I. Solimano (Eds.) *Culturas de Chile. Prehistoria*, pp. 181-220. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Uribe, M. (2006). Arqueología de Pica-Tarapacá (Norte de Chile). Reflexiones acerca de la complejidad y la desigualdad social en los Andes Centro Sur (1000-1450 DC). *Estudios Atacameños* 31, 91-114.
<https://doi.org/10.4067/S0718-10432006000100007>
- Uribe, M., Sanhueza, L. y Bahamondes, F. (2007). La cerámica prehispánica tardía de Tarapacá, sus valles interiores y costa desértica, Norte de Chile (ca. 900-1450 d.C.): Una propuesta tipológica y cronológica. *Chungara* 39(2), 143-170. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562007000200001>
- Urrutia, F. (2017). *Paisajes de chullpas en Camiña, Nama e Isluga (Tarapacá, norte de Chile): memoria, territorio y relaciones múltiples*. Tesis para optar al Magíster en Antropología, Universidad de Tarapacá y Universidad Católica del Norte, Arica.
- Urrutia, F. y Uribe, M. (2015). Identidad cultural, memoria social y archivos parroquiales (siglos XVIII-XIX: Reflexiones a partir de una experiencia en Belén (Arica, norte de Chile). *Diálogo Andino* 46, 79-94.
<https://doi.org/10.4067/S0719-26812015000100007>
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Recibido: 26 Abr 2017

Revisado: 15 Jun 2017

Aceptado: 30 Jul 2017