



# Gestión turística del patrimonio y etnogénesis en el territorio atacameño

Camila Paz Bustos Zúñiga

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# **Gestión turística del patrimonio y etnogénesis en el territorio atacameño**

---

**Tesis para optar al grado de doctor en  
Gestión de la Cultura y el Patrimonio.**

Alumna: Camila Paz Bustos Zúñiga

Director: Dr Llorenç Prats i Canals.



## Resumen.

---

En esta tesis de doctorado estudié cómo las comunidades indígenas atacameñas que habitan en el desierto de Atacama, en el norte de Chile, están administrando y gestionando los bienes patrimoniales dentro de sus territorios. Para esto me he centrado en dos aspectos; por una parte he analizado el valor económico y el uso turístico que hacen de los recursos patrimoniales. Paralelamente se han estudiado los impactos que ello está teniendo en el proceso de etnogénesis atacameña. Planteo que el turismo está teniendo un rol performativo de la cultura atacameña, que ha implicado la re incorporación y reinención de elementos culturales que estaban en desuso.

Para desarrollar esta investigación he utilizado una metodología cualitativa, utilizando técnicas etnográficas. Para ello se llevaron a cabo dos temporadas de trabajo de campo, en las que se han realizado entrevistas semiestructuradas y abiertas con informantes claves, observación participativa en distintos proyectos de turismo comunitario desarrollados por comunidades atacameñas, tanto en el salar de Atacama como en el territorio del Alto Loa.



# Índice

---

<b>RESUMEN.</b>	<b>2</b>
<b>ÍNDICE</b>	<b>3</b>
<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>6</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>8</b>
<b>PRIMERA PARTE: PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN</b>	<b>17</b>
<b>PRIMER CAPÍTULO: PLANTEAMIENTO GENERAL.</b>	<b>18</b>
1. Marco de Referencia teórico	18
1.1 Vinculaciones entre turismo indígena, globalización y multiculturalismo	18
1.2 Globalización y emergencia étnica	22
1.3 Multiculturalismo y etnopolítica en Chile	24
2. Planteamiento de la investigación	30
2.1 Enfoque metodológico	35
2.2 Herramientas de investigación.	41
<b>SEGUNDO CAPÍTULO: ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y SOCIO-CULTURALES</b>	<b>48</b>
2. 1 Caracterización de la zona de estudio y contextualización	48
2.2 Los atacameños y los usos del patrimonio	56
2.3 Patrimonio y poder	61
2.4 La construcción del concepto de patrimonio y los procesos de patrimonialización	63
2.5 El territorio como patrimonio	66
2.6 Patrimonio como recurso simbólico y económico.	69

**TERCER CAPÍTULO: EL DESARROLLO DEL TURISMO INDÍGENA EN EL DESIERTO DE ATACAMA** \_\_\_\_\_ **75**

**3.1 El uso turístico del patrimonio en comunidades atacameñas** \_\_\_\_\_ **75**

**3.2 Los inicios del turismo en San Pedro de Atacama.** \_\_\_\_\_ **77**

3.2.1 De un pequeño oasis a un destino internacional ¿Cómo comenzó la historia? \_\_\_\_\_ **84**

**3.3 Los inicios del turismo indígena en San Pedro de Atacama** \_\_\_\_\_ **92**

**3.4 Relaciones entre turismo comunitario y turismo indígena atacameño** \_\_\_\_\_ **96**

3.4.1 El desarrollo del turismo comunitario en Chile \_\_\_\_\_ **104**

3.4.2 Comunidades atacameñas y turismo: actores, relaciones y conflictos. \_\_\_\_\_ **106**

**CUARTO CAPÍTULO: GESTIÓN TURÍSTICA DEL PATRIMONIO Y SUS IMPLICANCIAS EN LA ETNOGÉNESIS ATACAMEÑA** \_\_\_\_\_ **132**

**4.1 Etnogénesis: identidades en continua reformulación.** \_\_\_\_\_ **133**

**4.2 La etnogénesis atacameña** \_\_\_\_\_ **137**

4.2.1 Turismo y etnogénesis en el desierto de Atacama \_\_\_\_\_ **140**

**4.3 Turismo y la economía de la identidad: produciendo etnomercancías** \_\_\_\_\_ **146**

**4.4 Sobre la autenticidad y turistificación de la cultura** \_\_\_\_\_ **151**

**SEGUNDA PARTE:** \_\_\_\_\_ **159**

**GESTIÓN DEL PATRIMONIO Y TURISMO INDÍGENA EN EL DESIERTO DE ATACAMA** \_\_\_\_\_ **159**

**QUINTO CAPÍTULO: MODELO DE GESTIÓN LOCAL DEL PATRIMONIO EN EL DESIERTO DE ATACAMA** \_\_\_\_\_ **160**

**5.1 Los actores del desarrollo turístico en el desierto de Atacama** \_\_\_\_\_ **163**

**5.2 El sistema turístico atacameño** \_\_\_\_\_ **166**

5.2.1 Organizaciones locales indígenas \_\_\_\_\_ **169**

5.2.1.1 Comunidades indígenas \_\_\_\_\_ **169**

5.2.1.2 Las Asociaciones Indígenas \_\_\_\_\_ **193**

4.2.1.3 Ecored de Turismo Lickanantay _____	200
5.2.2 Sector privado _____	207
5.2.2.1 Población foránea – trabajadora _____	207
5.2.2.2 Empresarios e inversionistas locales _____	209
<b>5.3 Conflictos y puntos de tensión entre los actores _____</b>	<b>210</b>
<b>SEXTO CAPÍTULO: CONCLUSIONES _____</b>	<b>215</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA _____</b>	<b>228</b>
<b>ANEXOS _____</b>	<b>238</b>

---

## Agradecimientos

---

Al cerrar un proceso de tantos años, como éste, es inevitable mirar el camino recorrido y tomar conciencia de que, así como la investigación ha tenido su historia, su construcción y sus altibajos, una misma también ha cambiado y crecido con ella.

Este trabajo se lo dedico a muchas personas que han formado parte de este largo proceso de aprendizaje, pero en especial a mis padres Claudia y Ricardo, y a mis hermanos: Lucas, Bernardita, Ricardo. Porque han sido incondicionales en todo momento y son los pilares de mi vida.

También agradezco especialmente a mi director de tesis el Dr. Llorenç Prats Canals, a quien he admirado desde mis inicios como alumna; por su dedicación, preocupación, rigor, apoyo en los momentos difíciles y aliento en los momentos que se ha hecho difícil saber por dónde seguir. Porque además de lo académico siempre nos ha transmitido pasión por lo que hace, un espíritu crítico y libre, y sobre todo humanidad.

A los atacameños y atacameñas que estuvieron dispuestos a ayudarme y enseñarme sobre su cultura durante mis temporadas de trabajo de campo. Espero humildemente poder retribuirles algo con este trabajo.

A Nicole Selamé, Inma Pelayo, Pablo Soriano, Claudia Márquez, Rayen Rovira, Fabiola Mancinelli, Saida Palou, Yadur González, Fabien Van Geert, Ricardo Klein, Roberto Concha, todos grandes amigos y amigas, que me han acompañado y apoyado incondicionalmente. A Pablo por haber compartido una parte importante de este proceso. Les agradezco que existan en mi vida, hemos compartido momentos inolvidables; proyectos, viajes, vinos, conversaciones, bibliotecas y mucha vida. Han sido un apoyo y compañía esencial en estos últimos años. Son parte de mi biografía en Barcelona, ciudad que me dio tanta vida y me regaló a tan nobles personas, que me han hecho ser -en parte- quien soy.

A Hugo por habernos re encontrado, por acompañarme y apoyarme con ternura, y tener (me) la paciencia suficiente en este último tramo de la tesis, que ya forma parte de nuestra historia.



## Introducción

---

En varios sentidos esta investigación es la culminación de un proceso de iniciado hace ya varios años, cuando comencé a interesarme por el estudio de los usos del patrimonio en contextos étnicos. En ese momento, observaba que las realidades latinoamericanas y las problemáticas respecto del patrimonio eran muy distintas a las del Viejo continente. Mientras en Chile los grupos minoritarios, y la sociedad civil en general, iniciaban movimientos por la defensa del patrimonio, muchos grupos indígenas ya habían sido pioneros en estas temáticas, que comenzaron a gestarse desde el comienzo del reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado chileno. Durante los años noventa los indígenas ya debatían respecto del patrimonio indígena y su importancia como elemento diferenciador, cohesionador y simbólico. Reflejo de este proceso fue la edición de un primer libro específicamente abocado a esta temática<sup>1</sup>, donde se compilaban distintas experiencias de gestión del patrimonio arqueológico indígena en Chile. Muchos casos de los que ahí se abordan, dan cuenta de cómo los procesos de movilización y demandas étnicas fueron catalizadas por las prácticas arqueológicas en sus territorios. Esto implicó que hacia finales de la década de los noventa, las comunidades actuaran manifestando su descontento por la manera en que se ejercía la praxis de los arqueólogos, claramente colonialista, y por otro sobre su derecho a decidir sobre el destino de los restos de sus antepasados y ser participes de las investigaciones que se realizaban. Estos antecedentes son esenciales para entender porqué los grupos indígenas han conectado con los discursos patrimoniales. Podemos decir que ha sido una manera de descolonizar el conocimiento, curiosamente incorporando estos nuevos conceptos y procesos de patrimonialización que vienen desde "afuera".

Lo anterior también se vincula con mi propia práctica profesional, en la que -desde temprano- me he vinculado con equipos de investigadores (en muchos casos

---

<sup>1</sup>Me refiero al libro editado en el año 1998, compilado por la arqueóloga del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, Chile, Ximena Navarro Harris titulado: "Patrimonio Arqueológico Indígena en Chile: Reflexiones y propuestas de Gestión"

arqueólogos) que trabajaban en territorios indígenas. Habitualmente mi labor profesional consistía en intermediar en relaciones de tensión y de incompreensión entre el lenguaje y los valores locales, y los procedimientos del saber experto o científico.

La manera que entonces teníamos de explicar esas prácticas científicas era a través del discurso del patrimonio, y por lo tanto, del valor que tenían aquellos objetos, como testimonios del pasado que ellos reconocían con otros valores, que miraban con otros ojos y que aparecían- muchas veces casualmente- desperdigados en el patio trasero de sus casas o sus campos, difícilmente interpretables.

Todas estas experiencias fueron nutriendo mi interés y curiosidad por investigar y saber cómo las comunidades indígenas estaban entendiendo y utilizando aquellos objetos del pasado y otros cotidianos, que les presentamos como patrimonio. Como veremos en las páginas siguientes la experiencia atacameña representa un caso paradigmático en esta discusión respecto de las comunidades indígenas y los usos del patrimonio, por los alcances y la importancia que ha cobrado en el fortalecimiento del movimiento indígena. La experiencia de los atacameños apareció como un ejemplo apropiado por varias razones. Por una parte es un grupo indígena minoritario en Chile que mantienen lazos de parentesco con otros grupos andinos. Pese a ello han tenido una movilización étnica importante en defensa de su territorio y sus recursos, incluidos los patrimoniales. Así mismo tienen la singularidad de ser el único pueblo indígena en Chile que hoy administra los recursos patrimoniales en sus territorios, por lo tanto representa un ejemplo paradigmático en este ámbito.

Por otra parte, San Pedro de Atacama, capital de lo que se conoce como la "cultura atacameña", es reconocida como la "capital arqueológica de Chile", por lo tanto lo patrimonial constituye un elemento central en los discursos identitarios de las comunidades indígenas.

Continuando con lo antes señalado, me he planteado como objetivo general de esta tesis, analizar de qué manera el turismo como industria, y el uso turístico del patrimonio, están influyendo en los procesos de construcción-invencción de la identidad étnica de los atacameños. Intento explicar que el uso económico-turístico de los recursos patrimoniales es una táctica etno política, y por lo tanto concuerdo con el

planteamiento de Comaroff y Comaroff (2011) y Prats (2006) respecto de que el uso turístico del patrimonio no implica necesariamente una pérdida de autenticidad o de sentido de la cultura.

Las primeras aproximaciones a los casos de estudio, fueron principalmente a partir de fuentes secundarias y de otras investigaciones realizadas en la zona, en su mayoría por arqueólogos, que han analizado de manera crítica la práctica arqueológica y comenzaron a interrogarse respecto de las relaciones entre Estado, arqueología y comunidades indígenas en Chile (Adán y Uribe, 2003; Ayala, 2007; Sepúlveda, Ayala, Aguilar, 2007)

El desierto de Atacama, en tanto, es uno de los destinos turísticos más importantes que posee Chile. San Pedro de Atacama, el centro neurálgico del turismo, es reconocido como parte del circuito turístico del cono sur de América, Bolivia, Perú. Sin embargo su consolidación como destino turístico es bastante reciente, y como veremos más adelante, se remonta de manera incipiente a comienzos de los años ochenta, pese a que sin embargo no es hasta los noventa que se produce la expansión turística de San Pedro de Atacama. Desde entonces una serie de cambios y transformaciones han ocurrido en este territorio, con impactos directos en la vida de sus habitantes.

Para poder enfocar la investigación e identificar a los actores claves del proceso de gestión patrimonial, realicé dos temporadas de trabajo de campo. La primera campaña fue fundamental para redefinir cuál sería la aproximación de la tesis. Fue entonces cuando percibí que el turismo sería un tema insoslayable, sobre el cual cabían aún muchas preguntas. Los antropólogos, hasta entonces, habían investigado escasamente la actividad turística como un fenómeno social, y menos aún, sus implicancias culturales. Sólo un par de trabajos (Anta, 2007; Bustos, 2000, 2005; Cardenas, 2008; Morales, 2005) se acercaban a este tema desde una visión *a priori* anti turística. Tampoco existían estudios que abordaran directamente la gestión turística del patrimonio, ni desde las comunidades indígenas. En este sentido, la investigación que se tiene entre manos es un (modesto) primer aporte a la investigación en esta línea, al menos en Chile.



Es a partir de esa fase incipiente de la investigación que comencé a preguntarme sobre las implicancias que estaba teniendo el turismo en los usos que los atacameños hacían de su patrimonio. Esto me llevó a reflexionar que lo que subyacía al discurso patrimonialista, en este contexto indígena, era una cuestión de búsqueda y reconstrucción identitaria, que se genera con la promulgación de la ley indígena en Chile y que insta a muchas comunidades a re pensarse como sujetos étnicos. De manera que este proceso de etnificación es parte ineludible de la historia de los atacameños, pues ha marcado su devenir durante los últimos veinte años. Este proceso ha sido descrito por diversos autores como un proceso de etnogénesis (Stavenhagen, 1997; Bengoa, 2007; Gundermann, 2003; Ayala, 2007). Sobre este fenómeno existen investigaciones previas, que dan cuenta de cómo se origina y cuáles son los elementos históricos que lo han desencadenado. Claramente no se trata de un caso aislado, sino que obedece a movimientos sociales de escala global. Sin embargo no existían investigaciones que se enfocaran en estudiar las posibles relaciones e influencias que estaba teniendo el turismo en este proceso de etnogénesis. Es por esto que me interesé en observar y comprender también estas relaciones.

La búsqueda teórica para poder responder a estas cuestiones ha tenido dos vertientes principales. Por una parte se revisó la literatura referente a la gestión del patrimonio cultural (Ballart, 1997; Ballart y Tresserras, 2001; Prats, 1996, 2005, 2006; García Canclini, 1997), quienes comprenden y analizan el patrimonio desde su condición de construcción social y su profundidad histórica. Asimismo se analiza la complejidad de relaciones y procesos que se conjugan en la gestión local del patrimonio. También se enfocan en comprender la compleja red de intereses y relaciones sociales que supone la gestión del patrimonio. Estos trabajos, dan cuenta de las distintas dimensiones de lo patrimonial, desde su uso y valor simbólico, económico y como recurso a partir del cual las personas buscan obtener unos beneficios. Por último me he enfrentado aquí al concepto de "patrimonio indígena" en primer lugar, y segundo al de "patrimonio atacameño" y sus respectivos usos desde diversos sentidos, adhiriéndome a la visión constructivista del patrimonio, reconociendo que esta categoría es producto de una construcción social y por lo tanto dinámica.

El patrimonio atacameño está compuesto en primer lugar por su territorio –es ahí donde las manifestaciones culturales cobran sentido- y por los recursos naturales y culturales que ahí se encuentran. Ello se materializa en sitios arqueológicos y en espacios naturales. En ambos casos hablamos de recursos que ya han sido previamente patrimonializados mediante acciones estatales que los han categorizado como reservas naturales y monumentos nacionales respectivamente.

Como veremos el patrimonio natural y cultural (si queremos hacer distinciones tipológicas), concepto cada vez más popularizado en Chile, está siendo resignificado al incorporarse como uno de los insumos esenciales para la industria turística. Las prácticas culturales tradicionales y las que ya han dejado de practicarse, como la comida típica, la cosmovisión andina, despiertan cada vez mayor interés en los atacameños, y se esmeran en re-aprehenderla. De manera que el turismo se ha convertido en un catalizador esencial para la selección de elementos culturales que construyen una imagen cultural atacameña, modelada por demandas e intereses del mercado turístico.

Otra corriente de aportes teóricos provienen de la antropología del turismo, enfocados a la comprensión de los distintos impactos sociales que se generan con el turismo y las relaciones interculturales que implica. Además ha proveído de extensa literatura sobre las implicancias del turismo en la construcción de la identidad étnica (Van den Berhe,1981; Smith,1977;Santana, 1997,2003; Li,2011;Hinch y Butler,1996) en un contexto particular, donde existen visitantes y anfitriones, observador y observados. Por lo tanto se trata de una etnicidad mediada por una condición de alteridad (que caracteriza a la identidad étnica), que propicia la construcción de una imagen aparentemente auténtica, pero que ha sido modelada para la performance turística.

Si bien la problemática del turismo y su vinculación con los procesos de patrimonialización han sido extensamente descritos (Santana, 1997, 2003; Prats, 1996, 2006; Prats y Santana, 2011;Frigolé, 2012; Salazar,2005;Cruz, 201; Ruiz y Hernández, 2011),los contextos en los que esta relación ocurre son de una amplia diversidad y es precisamente ahí donde encontramos la riqueza que aportan distintos casos de estudio en lugares distintos del planeta.

Esta tesis se interroga también sobre la etnogénesis, como ya se adelantó ,y las posibles relaciones que existen con el turismo. En relación a esto hubo un trabajo especialmente orientador e inspirador a nivel de reflexión. Se trata de la experiencia del pueblo Manta en Ecuador, que describen en detalle Ruiz y Hernández (2011). Estos autores analizan de qué manera la arqueología y el turismo han desencadenado procesos de etnogénesis. En este caso la arqueologización y patrimonialización del territorio manteño ha implicado también el uso turístico de los sitios arqueológicos y de los recursos naturales. A través de estas prácticas (turismo y arqueología) se expresa la diferencia étnica, ya la vez, se desarrolla una actividad económica que se ha convertido en un recurso estratégico para los manteños. Esto, como veremos en las siguientes páginas, se asemeja a lo que sucede en el contexto atacameño, con sus particularidades históricas y locales, evidentemente. Ambos casos comparten el procesos de arqueologización del territorio y el uso del conocimiento científico arqueológico para construir un relato sobre su origen y continuidad cultural como grupo étnico. A su vez, en los dos casos el turismo se articula en base a sitios arqueológicos y recursos naturales.

Una de las razones que me motivaron a profundizar sobre esta problemática surge de la constatación de que la relación entre etnogénesis, turismo y patrimonio ha sido escasamente estudiada en el contexto chileno, y que sin embargo, está generando importantes transformaciones en las comunidades, sean estas indígenas o no. La presencia del turismo ha supuesto cuestionamientos internos dentro de las organizaciones comunitarias respecto de qué y cómo enfrentarse a esta nueva actividad económica, que aparece para algunos como una oportunidad y para otros como una amenaza. En este sentido los resultados que aquí se exponen pretenden, modestamente, constituir un aporte para la comprensión de nuevos elementos que están influyendo en la etnogénesis.

Otro temas que analizo es el turismo de base comunitaria como vector de todos estos procesos sociales en su conjunto. ¿Qué característica tiene el turismo comunitario? ¿Porqué su expansión durante los últimos años?. Hoy en día hablar de turismo en contextos indígenas es casi equivalente a hablar de turismo comunitario. Sin embargo se trata de una forma de hacer turismo que, como veremos, es de gran plasticidad y

posiblemente es ahí donde radica su mayor potencial para el uso de las comunidades indígenas.

A nivel personal, esta tesis me ha permitido conocer y vincularme con el mundo del turismo desde la práctica cotidiana y principalmente de experiencias de base comunitaria. He podido observar que, muchas veces, estas prácticas se vuelven una forma de militancia o de activismo social, en el sentido de que abren las puertas a pensar y creer en el turismo desde una mirada distinta, consciente de lo local y favoreciendo procesos "glocales" de cambio social, estimulando siempre el empoderamiento de la comunidad local. No obstante, como investigadora he intentado tener una visión lo más neutra posible, entendiendo que el turismo comunitario también tiene limitaciones y complejidad para desarrollarse de manera ideal.

El creciente interés por el turismo comunitario también se vincula con la necesidad de la industria turística por nutrirse más que nunca del discurso de la diversidad cultural y de un repertorio de imágenes exóticas que evoquen un pasado prístino y pretendidamente auténtico (tomando en cuenta que la autenticidad es algo siempre negociado). Ello ha llevado a que muchas comunidades indígenas opten por integrarse a esta economía de la identidad haciendo uso de su cultura como un recurso explotable económicamente. Además para muchos de los indígenas que participan de estos procesos, el turismo es un medio que les permite visibilizarse y poner en valor su cultura de cara a los otros. No se trata sólo de iniciar un negocio o emprendimiento, sino también de dar a conocer su cultura y de reflexionar sobre su identidad étnica, de utilizar el turismo con una estrategia doble: económica e identitaria. Más allá de constatar que esto está sucediendo actualmente en muchas comunidades indígenas de América Latina, lo interesante de la presente investigación es realizar una mirada sobre las nuevas narrativas que construyen estos grupos originarios en relación a sus identidades, la cultura y el territorio en estos contextos turísticos. Lo que aquí se aporta refiere a los nuevos relatos de los mismos grupos indígenas sobre su cultura y su territorio. Es importante además analizar estos procesos locales, en el marco de movimientos, dinámicas e ideologías mayores, como son las políticas multiculturalistas que se instalan con fuerza en Chile desde comienzo de los años noventa y que son

antecedentes importantes del surgimiento de los movimientos y reivindicaciones étnicas en Chile.

En este camino de emprendimientos turísticos y de demandas patrimoniales, los atacameños han desarrollado mecanismos de asociatividad, redes de turismo y etnoempresas, que con mayor o menor éxito han ido ganando espacio en la oferta turística actual. Hoy en día los atacameños controlan los principales recursos patrimoniales y a la vez turísticos de la zona, por lo tanto los sitúa en un rol estratégico para el desarrollo y mejoramientos de esta actividad. Sin embargo esta situación también los pone en una condición de conflicto entre las mismas comunidades y también con el resto de los actores implicados en el turismo.

Reflexionar sobre cómo se gestiona comunitariamente el patrimonio de cara al turismo, nos ha llevado también a pensar sobre la idea de la comunidad, como organización con una lógica propia, y su propia estructura. Sin duda ésta también se ve modificada con la presencia de una nueva actividad productiva como el turismo y como ya se ha dicho, muchas veces tensionada. Como veremos, existen liderazgos internos que se superponen y solapan, poderes en disputa e intereses diversos respecto de las ganancias obtenidas del turismo y el patrimonio, que no son menores. Aquí intentamos aproximarnos a la comunidad desde una mirada crítica, no tanto de su existencia como tal, sino que de su funcionamiento, que suele ser compleja.

Esta tesis se encuentra dividida en dos partes. La primera presenta la problemática de estudio y su contexto, aclarando aspectos que son esenciales para la posterior interpretación de los datos. Junto a esto también los principales marcos de referencia teórica que se utilizan para abordar el tema en cuestión. En tanto, la segunda parte de la tesis presenta cada uno de los casos de estudio y sus experiencias, centrándose en los relatos de los informantes locales como también en las interacciones que se producen entre los distintos actores involucrados. En este apartado busco dar cuenta también de la compleja estructura de las organizaciones sociales atacameñas y de cómo estas se involucran y asumen la gestión del patrimonio local. Como veremos, existen distintas figuras de organización social que los atacameños han ido conformando para hacer frente a sus necesidades y también para poder adaptarse a

los requerimientos que el Estado les pone para acceder a los distintos fondos y ayudas económicas. Abordando cada una de estas figuras, buscaré describir cada una y presentar las diferencias entre todas ellas para afrontar la gestión del patrimonio.

Se espera con esta tesis aportar a la respecto de las implicancias no sólo económicas que se derivan del uso turístico del patrimonio, sino que también sus relaciones con lo identitario. El trabajo que aquí se presenta, es un caso más dentro una realidad que se reproduce, con distintos matices, en distintos lugares, principalmente en el contexto chileno, pero también en otro países del cono sur.

## PRIMERA PARTE: PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN

---

## Primer Capítulo: Planteamiento General.

---

### 1. Marco de Referencia teórico

#### 1.1 Vinculaciones entre turismo indígena, globalización y multiculturalismo

La globalización se convierte, durante los años ochenta en el paradigma dominante para referirse al aumento de la movilidad, al debilitamiento de los Estados nacionales respecto de los movimientos de capitales, a la descentralización de la acumulación de capitales a escala mundial y al surgimiento de nuevos actores sociales. Como consecuencia de este proceso, se producen nuevas relaciones a distintos niveles: sub-nacionales, supra-nacionales y transnacionales, las cuales cambian radicalmente el rol que tenían hasta entonces los Estado-naciones. Esto implica que el poder, que hasta entonces tenían, se disuelve y hoy no pueden pensarse sin relación a los capitales transnacionales. Todo esto poniendo en entredicho a las “economías nacionales”.

Esta dinámica global se describe a menudo como un proceso por el cual los acontecimientos, las decisiones y las actividades en una parte del mundo pueden llegar a tener consecuencias significativas sobre individuos y comunidades en otros lugares del planeta muy distantes, transformando las realidades locales (Giddens, 1993; Appadurai, 1996). Sus implicancias no sólo se observan en los sistemas económicos de gran escala, sino que también transforman las texturas cotidianas de cada una de nuestras vidas. Las formas de vida han cambiado profundamente a causa de la modernidad, reflejándose, al menos, en tres niveles. El primero refiere al ritmo cada vez más acelerado de los cambios, el segundo; a los ámbitos en los que se producen dichos cambios y el tercero; a la naturaleza intrínseca de las instituciones modernas y su dependencia de los sistemas de producción transnacionalizados (Giddens, 1993, 1996).

A su vez, este fenómeno cada vez más acelerado, se acrecienta con los medios de comunicación de masa y las redes sociales, transformando los imaginarios locales y las formas de representación y producción cultural, entendiendo lo local no sólo como una localidad limitada espacialmente, sino, más bien, como un espacio habitado por personas que tienen un particular sentido del espacio, una forma concreta de vida y un



cierto Eros y visión del mundo (Salazar, 2005). Un ejemplo de esto es la reconfiguración y construcción de nuevos imaginarios y paisajes (*scapes*) de la globalización (Appadurai, 1996), lo que se observa en los cambios de las ideas e imágenes respecto de las “comunidades” y “lo local”, que se ven profundamente transformadas por los procesos migratorios (obligados o voluntarios) configurando nuevos etnopaisajes (*Ethnoscape*)<sup>2</sup> que dan origen a “comunidades imaginadas” (Mattelard, 2006; Anderson, 1993). Actualmente lo local, antes pensado como una pequeña aldea desconectada del mundo, estática y reificada, se ha translocalizado y desterritorializado, lo que constituye una de las fuerzas centrales de la modernidad (Clifford, 1999; Appadurai, 1996). Posiblemente la razón por la que persiste la idea de la comunidad local bien definida y acotada a un territorio específico se debe a la promoción de lo local desde los poderes supra-locales o desde fuera de las mismas comunidades. Mucho de lo que se declara a menudo como local no es sino la expresión de esto en forma de recetas generalizadas de la localidad (*locality*) (Robertson, 1995) y no da cuenta de la movilidad, de la multilocalidad de los miembros de una comunidad, ni tampoco de la transnacionalización de los territorios. La globalización va alineada a una mayor movilidad de personas y, en consecuencia, a la configuración de nuevas “comunidades transnacionales” cuyo vínculo con los territorios de origen se modifican (Dietz, 2003) y las fronteras se redefinen. Como se señalaba anteriormente, se crean nuevos paisajes transnacionales encadenados con procesos económicos y tecnológicos de gran escala. En este sentido, lo transnacional permite describir y comprender cómo lo local llega a ser global y la interrelación que existe con los mercados económicos, la información, la diseminación y la homogeneización (Castro, 2002). Ahora bien, si hacemos el ejercicio de pensar lo global desde lo local resulta útil la siguiente definición:

“La globalización es el proceso mediante el cual determinada condición o entidad local extiende su influencia a todo el globo y al hacerlo desarrolla la capacidad de designar como

---

<sup>2</sup>Appadurai (1996) dentro de su análisis de las dimensiones socioculturales de la globalización propone los *ethnoscape* como uno de los paisajes (*scapes*) en que se manifiesta la globalización. Su planteamiento pone énfasis en las consecuencias que ha tenido la inestable relación entre comercio, medios de comunicación, políticas nacionales y consumo de fantasía, de manera que la etnicidad se ha convertido “en un genio dentro de una botella, de alguna localidad (de cualquier tamaño) convirtiéndose en una fuerza global, durmiendo para siempre en y a través de las grietas entre estado y fronteras (borders)”. (Traducción propia)

local otra condición social o entidad rival: aquello que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un determinado localismo, pues la globalización presupone la localización” (Santos, en Castro, 2002: 63)

Diversos autores han cuestionado la idea, casi religiosa, de subordinación absoluta de la sociedad ante el sistema global, desconociendo la capacidad de acción de los habitantes en sus realidades locales y, más aún, la fuerza de estas realidades para que la lógica de la globalización pueda instalarse en los distintos contextos locales. La antropología ha contribuido especialmente a este ámbito, pues, a partir de estudios en profundidad de las realidades locales, ha sido capaz de mostrar y analizar de qué manera opera en la práctica la globalización y cómo transforma los imaginarios locales. Esto permite dar un espacio de acción importante a las distintas partes que componen un sistema y a las relaciones que se establecen entre ellas.

Castells (2010) y García Canclini (1999) han discutido la idea de que la globalización haya transformado al mundo en una sociedad homogénea, proponiendo que se trata de una globalización en gran medida imaginada (no por ello falsa), excluyente y selectiva. Incluyente de todo lo que tiene valor y excluyente de lo que no lo tiene. La globalización financiera, de las comunicaciones y de la tecnología margina y excluye a una parte importante de la sociedad que se encuentra fuera de los sistemas de producción globales. Algunas cifras demuestran que la mayor parte de la fuerza de trabajo no es global:

“Las empresas multinacionales emplean a unos 200 millones de trabajadores, versus una fuerza de trabajo mundial de 3000 millones, no es nada. Lo que sucede es que esos 200 millones representan el 40% del producto bruto mundial y dos terceras partes del comercio internacional”. (Castells, 2010:9)

Esto demuestra que la idea de que todos formamos parte de igual manera dentro de este sistema mundial resulta ser un espejismo cada vez más evidente. “Lo que suele llamarse globalización se presenta como un conjunto de procesos de homogeneización y, a la vez, de fraccionamiento articulado del mundo, que reordenan las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas”. (García Canclini 1999:49)

Si bien, con frecuencia se piensa la globalización y la modernidad de manera naturalizada, es decir, como algo que ocurre *per se* y que está fuera de nosotros, la cual nos determina y no podemos hacer nada para cambiarla. Este paradigma debe entenderse, también, como un discurso construido social e históricamente, determinando una visión del mundo. Su poder discursivo hace que “no sólo describa lo que hay sino que prescribe lo que debe haber y la forma de conseguirlo, y lo que debemos ser y la forma de convertirnos en ello” (Gimeno, 2003). En contraposición a esta idea, entender la globalización como un discurso implica reconocer la producción histórico-social, material y cultural, verla como una “idea” creada en un contexto histórico determinado, en un entramado de relaciones concretas de poder y desigualdad que operan en la transformación y reproducción de la realidad social.

Como respuesta a la hegemonía del discurso de la globalización y sus limitaciones para comprender la relación entre las esferas supra-locales y lo local, desde las ciencias sociales se ha acuñado el concepto de “Glocalización”. Este concepto fue introducido por Robertson (1994, 1995) para explicar y dar visibilidad al dinamismo y capacidad de acción de los grupos humanos a escalas locales promoviendo el “pensar globalmente y actuar localmente”, es decir, teniendo en cuenta las dinámicas, lógicas e intereses generales y las perspectivas e intereses locales. Este paradigma da cuenta de la tendencia a percibir la globalización como algo que sucede sólo a escala macro sociológica, descuidando el análisis de cómo la globalización se instala en contextos y escalas locales, ya que, en realidad, incluso lo que afecta globalmente al planeta y a la humanidad entera tiene efectos diferenciales en los diferentes territorios y en los diversos pueblos y sectores sociales (Moreno, 2011:24). Incluso es un error pensar que las grandes empresas transnacionales puedan obviar la cultura a escala local, por el contrario, deben gestionar la diversidad y, por ello, articular el nivel local y global, actuando de manera “glocal”. Este concepto es capaz de incorporar a la discusión sobre los procesos de mundialización, los pliegues y repliegues de territorios y contextos simbólicos diferentes (Mattelart, 2006).

Un fenómeno de la globalización es, que a la vez que se genera de manera alineada, se producen movimientos nacionalistas y transnacionales. De esta manera, coexisten fuerzas globalizadoras y universalistas con fuerzas localizadoras y particularistas.

## 1.2 Globalización y emergencia étnica

Para comprender los procesos sociales que viven hoy muchos pueblos indígenas, es preciso hacerlo en referencia a los procesos de globalización ¿Cómo se relaciona la intensificación de la etnicidad con la globalización? La globalización, tal como se ha venido planteando, ha desencadenado el surgimiento de nuevas identidades y de una explosión de la “política de la identidad” e, incluso, de la intensificación de los nacionalismos<sup>3</sup> y movilizaciones por la autonomía de los grupos minoritarios (Bengoa, 2007). El despertar étnico regional en Latinoamérica puede interpretarse como una respuesta contra hegemónica a los procesos de globalización y, a la vez, como una suerte de *survivals* que reaparecen en tiempos de crisis de los Estados nacionales (Dietz, 2003). Ante la globalización, se hace imperioso responder a la identificación, construcción y afirmación de una identidad que responda a la “amenaza” homogeneizadora. En este contexto, la etnicidad se reconoce ya no tanto como un vestigio del pasado, sino como un recurso utilizado de manera contextual y estratégica para reclamar y reivindicar cambios en las relaciones políticas, económicas y sociales con los grupos dominantes y el Estado (Gimeno, 2003).

La emergencia indígena en América Latina es un proceso de afirmación de identidades colectivas y constitución de nuevos actores y es, también, un fuerte cuestionamiento a los estados republicanos, centralizados y unitarios que se trató de construir en América Latina, es también una respuesta a las historias oficiales y al relato que estos estados han tratado de construir. El Estado ha perdido su poder de integración y esa misma ruptura ha generado nuevos espacios para que los grupos se diferencien. Al romperse estos lazos, que nos hacían pensarlos a todos los habitantes de un territorio como chilenos iguales, aparecen las identidades étnicas, los indígenas como ciudadanos diferentes (Bengoa, 2000).

Los procesos de globalización son productores de heterogeneidad interna en las sociedades latinoamericanas. Es una globalización en la que no están todos integrados.

---

<sup>3</sup>Según Gunther Dietz, no se trata necesariamente de que desaparezcan los nacionalismos, incluso algunas xenofobias nacionalistas pueden acrecentarse como lo demuestra el resurgimiento de grupos neo-nazis. Más bien, la globalización desafia el margen de maniobra del Estado.

García Canclini, analizando el contexto latinoamericano, propone que la globalización genera procesos de hibridación cultural que se intensifican en las zonas de contacto intercultural. De esta manera, las prácticas culturales se ven transformadas en productos de la mezcla y asimilación de nuevos elementos culturales que no son propios, pero que son rápidamente integrados y “etnificados”. Por otra parte, los grupos étnicos se estructuran, cada vez más, en formas que trascienden las fronteras territoriales específicas y las identidades. “La pérdida de relaciones entre gente, riqueza y, fundamentalmente, el territorio, altera las bases de la reproducción cultural” (Appadurai, 1996:49) de manera que lo transnacional cuestiona la relación territorio-identidad.

Una de las reacciones de los estados frente a esta emergencia de identidades locales y particularmente étnicas ha consistido en la implementación de políticas, tanto a nivel global como regional y nacional, que -hasta cierto punto- han favorecido la consolidación de los derechos indígenas. Sin embargo, pese a los esfuerzos de algunos sectores de la sociedad, aún existe una brecha importante en su implementación, situación que se hace manifiesta especialmente en Chile donde el Estado - ideológicamente neoliberal- se ha encargado de instaurar un sistema en el cual se reconocen los derechos de aquellos indígenas que responden a una imagen y a reclamos culturales legitimados por el Estado, también conocido como “Indio Permitido”, mientras se margina y criminaliza a los movimientos indígenas que reclaman la redistribución del poder y de los recursos de maneras que no son reconocidas legalmente, tal como lo demuestra la criminalización del movimiento mapuche. De hecho, durante el gobierno de Ricardo Lagos se hizo manifiesto que “el ejercicio de la cultura y la identidad de los pueblos indígenas debía hacerse en un marco constitucional que asegure la unidad nacional” (Assis, 2007).

El paradigma de la “glocalización” resulta útil para comprender y explicar de qué manera se configuran las identidades étnicas en los contextos turísticos, donde se generan contactos, intercambios culturales e hibridación cultural (García Canclini, 1999).

### 1.3 Multiculturalismo y etnopolítica en Chile

El multiculturalismo comienza a desarrollarse en los años ochenta principalmente en Australia, Canadá y Estados Unidos, abarcando una amplia diversidad de movimientos sociales constituidos por minorías étnicas, sexuales, ideológicas, culturales, entre otras. Todas ellas tienen en común la reivindicación del valor de la diferencia. En este contexto, el multiculturalismo surge como un nuevo discurso político de la diferencia. No se trata de una corriente homogénea de pensamiento, ya que como movimiento político tiene sólo unos treinta años y como exploración teórica la mitad, por lo que más que una doctrina política se trata de una perspectiva filosófica. Además de las ampliamente conocidas formas liberales de multiculturalismo, existe una vertiente conservadora, otra marxista, socialista e incluso versiones racistas; existe el multiculturalismo europeo, el americano y el indio; todos distintos. Algunos multiculturalistas son relativistas, otros universalistas, mientras que otros rechazan tal dicotomía. Algunos son individualistas y otros, por el contrario, comunitaristas. De esta manera no puede concebirse el multiculturalismo como una línea de pensamiento homogéneo.

El multiculturalismo toma formas políticas muy divergentes, pues la modernización es un reto que afecta no sólo a la mayoría, sino también a las minorías (Kymlicka, 2002). En términos muy generales, se puede decir que posee dos caras: una que mira al frente (progresista) y otra que mira atrás (conservadora). Los conservadores invocan el multiculturalismo como modo de preservar tradiciones y costumbres que se ven amenazadas por el liberalismo y su idea de autonomía individual. Así, se manifiesta el miedo de los conservadores a la apertura, movilidad, diversidad y autonomía del mundo moderno. Acepta que existan distintos grupos, pero no el disenso dentro de los propios grupos. Mientras que los progresistas, invocan el multiculturalismo para afirmar sus valores liberales y combatir las prácticas de estigmatización y exclusión de los grupos minoritarios. Desde este punto de vista, el multiculturalismo es enemigo del conservadurismo y refleja los valores que estos rechazan.

Por otra parte el proceso de globalización del discurso multiculturalista se ha traducido en la codificación de normas legales internacionales y en la instauración de una política

multiculturalista internacional representada en declaraciones internacionales de derechos de las minorías (Kymlicka, 2009). Kymlicka, define el multiculturalismo como:

“Un término que se refiere a una amplia gama de políticas diseñadas para otorgar algún nivel de reconocimiento público, apoyo o “accommodation” a los etno grupos no dominantes dentro de la sociedad, aunque estos grupos sean nuevas minorías o viejas minorías” (Kymlicka 2007: 16)

Para este autor el multiculturalismo representa un modelo a seguir para los países con democracias y desarrollos sólidos. Sin embargo, reconoce que es un concepto que tiene distintas connotaciones según los lugares del mundo, lo cual puede generar desentendidos. En el caso de América Latina el multiculturalismo ha sido aplicado como discurso principalmente dirigido a las comunidades indígenas.

Por otro lado, algunos autores plantean el multiculturalismo como una política de la diferencia que:

“No tanto reconoce como produce y tolera al otro, no tanto los valora como los controla, no tanto los visibiliza como gestiona sus fronteras culturales, no tanto los integra a la sociedades como los inserta en el mercado de lo exótico”. (Ayala, 2011:26)

Es decir, una “negación de la negación”. Según Zizek (2008), la forma ideológica del capitalismo global sería precisamente el multiculturalismo. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad (Zizek, 2008:57).

En medio de la complejidad del contexto global, el multiculturalismo aparece de forma contradictoria como una forma de conflicto y, a la vez, de una mayor riqueza cultural (Hopenhyn, 2006). Esto se debe a que el discurso multiculturalista ofrece, al menos, dos miradas conflictivas entre sí. Por un lado puede entenderse como un instrumento neoliberal, que es igualmente adoptado por las grandes industrias transnacionales como Mc Donalds y sus adaptaciones locales, haciendo uso del discurso de la diversidad cultural como respuesta a las demandas del mercado. Mientras que por otro lado, implica una expansión de los derechos de las minorías y de las subjetividades. La tolerancia y la defensa de la diversidad se convierten en lo

políticamente correcto, más allá de que exista un trato igualitario hacia los grupos minoritarios.

En el Chile actual se ha instalado con fuerza el discurso de reconocimiento de un nuevo estado-nación, ahora pluricultural y multiétnico, donde los problema sociales se declinan desde ahora en clave étnica (Boccará y Bolados, 2010). Esto ha venido de la mano de una retórica gubernamental que enfatiza en la participación y la interculturalidad. Sin embargo, más allá de lo retórico, el Estado multicultural se hace palpable, se pone en escena, se legitima y se construye a través de prácticas y representaciones del uso de un lenguaje etno-burocrático<sup>4</sup>. Según Bolados (2010) el neoliberalismo multicultural ejerce la dominación a través de la participación. También concluye que los nuevos mecanismos de gobierno que se instauran “tienden a desplazar las luchas y reivindicaciones sociales indígenas hacia el nuevo espacio etno-burocrático, generando, así, las llamada demandas sociales de las etnias originarias”.

En muchas ocasiones el discurso multiculturalista y la instauración de políticas multiculturales operan como un proyecto nacionalizador por medio del cual la historia de los otros pasa a ser la historia de nosotros. Observar cómo funcionan los procesos de nacionalización nos permite comprender cómo se inventa el Chile multicultural en tanto marca comercial y en tanto comunidad política. Patricia Ayala (2010, 2012) propone que uno de los dispositivos de nacionalización de la cultura indígena es la patrimonialización, entendiendo este proceso “como el mecanismo de apropiación, construcción autenticación y legitimación del pasado nativo a favor de la historia del Estado-nación” (2011:27). Sin embargo, no se trata de un procesos de expropiación de la cultura indígena, sino de un movimiento mucho más sutil que ha hecho transitar determinados elementos culturales desde lo particular (indígena) a lo general (chileno):

“Un movimiento que implica que la propiedad simbólica y material de esos elementos es de carácter nacional y no solamente de un colectivo específico al interior de la nación, de ahí que podamos considerarlo un caso de nacionalización” (Aguilera, 2012).

---

<sup>4</sup>El concepto de etno-burocracia ha sido planteado en el contexto chileno por Guillaume Boccará para designar a las formas de gobernar la diferencia y la diversidad étnica desde las políticas estatales. El autor plantea que los aparatos etno-burocráticos cumplirían la función de gobernar la diferencia y de domesticarla dentro de los esquemas políticos y administrativos del Estado.



Además de los procesos de patrimonialización, la industria turística también constituye un instrumento importante en el proceso de nacionalización de la cultura indígena, principalmente a través de la construcción de imágenes e imaginarios sobre los destinos turísticos, sirviéndose para ello de referentes culturales que le otorguen singularidad y exotismo. En el caso del desierto de Atacama, se han seleccionado algunos referentes indígenas que, en la medida que se hace uso del patrimonio y la cultura, promueven una imagen de país que responde a las demandas del mercado.

El discurso multiculturalista en el contexto neoliberal siempre se ve contradicho por los intereses económicos que determinan finalmente las líneas de acción del Estado. Un buen ejemplo de esto, es que durante el gobierno del presidente Ricardo Lagos (entre 2000 y 2006), en el norte de Chile el gobierno continuó con el respaldo a proyectos mineros y geotérmicos, pese a las demandas de las comunidades en contra de dichos proyectos y sus impactos ambientales. Entre los hechos más graves ocurridos durante este periodo, en la región de Antofagasta, se encuentra la destrucción de sitios arqueológicos y contaminación del *Ayllu*<sup>5</sup> de Chiu-Chiu como consecuencia del relave que se genera de la extracción minera de Codelco-Chuquicamata, que es altamente contaminante. También la pérdida de los derechos de agua en la cuenca del río Loa, ya que fueron monopolizados por las empresas mineras y las empresas de agua potable.<sup>6</sup> Paradójicamente, durante este mismo periodo se establece la “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” con el objetivo de reparar los daños causados por el Estado en el pasado a los pueblos indígenas y avanzar en el reconocimiento de sus derechos colectivos como pueblo, así, como también, introducir modificaciones en las políticas de Estado, que generasen una relación más justa y respetuosa (Aylwin, 2007). El foco de la política de Nuevo Trato se centró en el fortalecimiento de la Ley Indígena 19.253, donde se impulsaron una serie de medidas constitucionales para fomentar lo que se denominó como “desarrollo con identidad”, el cual se centró en el fortalecimiento de la educación, el desarrollo productivo indígena (y de manera especial el turismo) y la restitución de tierras y aguas (Aylwin, 2007:43), donde tendría un rol fundamental el

---

<sup>5</sup> *Ayllu* corresponde a un sistema de organización social donde un grupo de personas de un linaje común comparte la explotación de la tierra. Este sistema se reproduce en todo el contexto andino y en el caso de los atacameños aún se perpetúa este sistema de organización.

<sup>6</sup> En esta zona las comunidades han vendido sus derechos de agua a las empresas, lo que amenaza gravemente a que estas puedan continuar habitando sus territorios en el futuro.

programa *Orígenes*, el cual se trata en detalle más adelante y que ha definido el actuar del Estado chileno en relación a los pueblos originarios.

En el año 1997, posterior a la puesta en marcha de la Ley Indígena, se instaura un nuevo modelo de gestión de los territorios indígenas basado en las llamadas ADI's o Área de Desarrollo Indígena, dividiendo el territorio atacameño en dos: Atacama la Grande y Alto Loa. Se trataba de una estructura de gestión territorial que no era propio de la cultura atacameña. En este territorio, se agrupaban inicialmente 13 comunidades que compartían un mismo origen étnico. En el caso de San Pedro de Atacama, los límites geográficos coincidían con los de la comuna de San Pedro de Atacama. Todas las comunidades que forman parte del ADI Atacama la Grande comparten problemas comunes como: un proceso de rearticulación cultural, pérdida de su lengua originaria, creciente importancia de la actividad turística y –quizás el más importante- el conflicto por el agua.

Las ADI's son representadas por el Consejo de Pueblos Atacameños que reúne a la totalidad de los presidentes de las comunidades atacameñas, (Atacama la grande y Alto el Loa). El funcionamiento de este consejo ha sido altamente complejo, entre otras cosas, por la rivalidad entre los dirigentes, su baja capacidad organizativa y de gestión, y la permanente rotación de los dirigentes que se mantienen sólo por periodos de dos años.

Es en los territorios aquí descritos, donde se produce la integración de tres fenómenos que se articulan y entraman. Por una parte, la incorporación de un discurso patrimonialista y los procesos de gestión patrimonial que desarrollan principalmente las comunidades atacameñas, por la otra; el surgimiento de la industria turística que ha definido el carácter del pequeño poblado de San Pedro de Atacama. En este contexto, la identidad atacameña ha jugado un rol que podría reconocerse como marginal, al menos hasta la década de los noventa, cuando comienzan a generarse movimientos de carácter etnicistas que demandan una mayor participación en distintos ámbitos. Este proceso social es, a su vez, determinado por un tercer fenómeno que tiene relación con la etnogénesis atacameña.

Tal como veremos en detalle más adelante, esta investigación describe y analiza de qué manera estos tres elementos están en un diálogo permanente y cómo se produce una tipo de simbiosis entre cada una de estas dimensiones. El turismo y la gestión del patrimonio son el resultado de un proceso que les precede: la reconfiguración de la identidad étnica atacameña que el turismo es capaz de recuperar.

## 2. Planteamiento de la investigación

Ya se ha descrito en investigaciones previas que los atacameños han mostrado un gran interés, durante las dos últimas décadas, por la puesta en valor y activación de su patrimonio en dos sentidos: 1) de cara al turismo y 2) como un instrumento que les permite cohesionarse e identificarse como grupo étnico en torno a un conjunto de elementos culturales compartidos (Ayala 2007; Adán y Uribe 2003; Bustos 2010).

En este contexto, el turismo ha significado importantes transformaciones para las comunidades locales que han intentado insertarse en esta actividad productiva utilizando para ello los recursos patrimoniales (sean estos naturales o culturales) existentes en sus territorios. A su vez, el proceso globalizador que supone el turismo se cruza con la reconfiguración étnica que viven los atacameños desde los años noventa, en el marco de políticas multiculturalistas instaladas por los gobiernos de la Concertación (coalición de gobierno entre 1990 y 2010) que estimularon un proceso de re-etnificación.

En síntesis, al observar de manera preliminar este contexto en el que las comunidades están introduciéndose en la actividad turística utilizando sus recursos patrimoniales y, a la vez, intentando reconfigurarse como grupo étnico, construyendo un acervo cultural común que les identifique, es que se plantean las interrogantes que orientan esta tesis:

1. En primer lugar, se interroga respecto del impacto que ha tenido el uso de los recursos patrimoniales con fines turísticos en el proceso de etnogénesis atacameña

¿Es posible establecer una correlación entre el desarrollo del turismo en la zona y el proceso de construcción de la etnicidad? ¿Cuál sería, entonces, la cara visible de la relación entre turismo e identidad? y ¿Qué dificultades o conflictos se desprenderían de dicha relación? ¿Cómo se representa la construcción étnica propiciada por el turismo?

2. En segundo lugar, el patrimonio como recurso ambivalente es una conceptualización construida históricamente desde fuera de las comunidades, sin embargo, vemos, cada vez con mayor frecuencia, que comunidades –en este caso indígenas- han incorporado

a su discurso el concepto de patrimonio desde una visión utilitaria, como un “recurso” simbólico, lo que se ha traducido, evidentemente, en un nuevo tipo de vínculo entre las comunidades y sus bienes culturales. Este hecho plantea una nueva pregunta ¿De qué manera el turismo influye en la definición que los atacameños hacen del patrimonio? Y, en consecuencia, si pensamos el patrimonio como “un conjunto de símbolos sagrados, que condensan y encarnan emotivamente unos valores y una visión del mundo, presentados como intrínsecamente coherentes” (Geertz, 1973) cabe preguntarse ¿Cuál sería el conjunto coherente de símbolos que ellos reconocen como su acervo patrimonial? ¿Es posible decir que existe una racionalidad étnica que se ve influenciada o modificada por el turismo? Si pensamos que el turismo ha generado impactos no sólo en la identidad étnica, sino que también en los valores y los usos del patrimonio, cabe una última pregunta ¿Cuáles han sido los cambios generados por el turismo en la manera de administrar, gestionar y concebir el patrimonio por parte de las comunidades indígenas?

A partir de las preguntas planteadas, se busca dilucidar cuáles han sido las consecuencias de la actividad turística tanto en los mecanismos de gestión del patrimonio, como en la construcción de sus identidades étnicas de cara a la industria turística, teniendo como punto de partida que todos los impactos del turismo en las comunidades locales, sean las que fueren, tienen una repercusión en su construcción de la identidad (Santana, 2003). En este sentido, el turismo debe ser entendido y analizado como parte de un proceso histórico de configuración étnica. Para comprender este fenómeno es preciso considerar que las reivindicaciones patrimoniales no surgen en cualquier contexto, sino en el marco de un proceso de etnogénesis y de la formación de un movimiento etnopolítico, donde las demandas territoriales asumen un rol central y, en consecuencia, lo patrimonial -como símbolo de identidad- también. A su vez, como continuación de este proceso, los atacameños comienzan paulatinamente a hacer un uso turístico de su patrimonio, en un comienzo sin una intención ni vocación clara respecto del turismo, ya que lo ven como una estrategia para poder gestionar los bienes patrimoniales que administran.

El problema de investigación que plantea esta tesis surge de las conclusiones preliminares obtenidas en la investigación de final del máster en Gestión del

Patrimonio Cultural. En dicho estudio el objetivo fue realizar una sistematización y un estado de la cuestión respecto de la apropiación y gestión patrimonial por parte de las comunidades indígenas atacameñas. Este trabajo constituyó un primer marco de referencias teóricas y un primer acercamiento a las problemáticas entre las comunidades indígenas y su patrimonio cultural.

Una de las conclusiones fue la coexistencia de dos tipos de discurso desde las comunidades indígenas respecto de su patrimonio cultural y los usos que se hacen de él. Por una parte, se pone énfasis en la importancia del patrimonio como un recurso identitario que les permite reconstruir un pasado común. Mientras que por otro lado, era evidente el interés -legítimo- de utilizar sus recursos patrimoniales para insertarse en los circuitos turísticos. Evidentemente ambos discursos e intereses no son excluyentes, sino que constituyen la compleja trama de intereses y usos que las comunidades –no sólo indígenas- hacen de su patrimonio, sea este natural o cultural.

Como complemento al trabajo teórico, se realizó un primer trabajo de campo exploratorio entre los meses de octubre y diciembre de 2010, que tuvo como objetivo realizar un primer trabajo de observación empírica en tres comunidades indígenas respecto del patrimonio cultural y sus usos, analizando tanto los discursos como también las prácticas locales. En esta experiencia se observó que la actividad turística era una de las principales motivaciones de las comunidades para poner en valor y gestionar el patrimonio local, junto con una fuerte reivindicación identitaria. De esta manera, a partir de una primera revisión del estado de la cuestión y de la observación empírica, surgió el interés de analizar cómo el turismo está influyendo en los procesos de re-etnificación en San Pedro de Atacama.

A pesar de que el turismo es una de las actividades económicas más importantes (junto con la minería) en el desierto de Atacama (como también en otras regiones de Chile), son escasas las investigaciones realizadas, más aun desde la antropología, que aborden la complejidad de relaciones e impactos generados por la incorporación del turismo en contextos étnicos, aun cuando existe un creciente interés por implementar modelos de etno-desarrollo basados en el turismo indígena.

En vista de lo anterior, la investigación a desarrollar supondrá un acercamiento y una discusión respecto de los procesos étnicos y su vinculación con los procesos del uso turístico del patrimonio, tanto desde una perspectiva teórica, como también empírica, acercándose a la realidad local y develando de qué manera los atacameños se construyen (o inventan) a sí mismos a través del patrimonio y el turismo. El acercamiento desde la antropología permitirá una mejor comprensión de los cambios generados en el interior de las comunidades indígenas, además de conocer las lógicas locales en relación con el patrimonio y el turismo.

Por otra parte, se espera contribuir a la discusión y al análisis crítico de los proyectos de turismo indígena y patrimonial que se han implementado en la zona de estudio durante los últimos 20 años, dando a conocer las falencias y logros generados en distintas experiencias. Esto es de gran relevancia para las futuras políticas públicas que se diseñen e implementen en el país, las cuales deben ser pensadas y diseñadas en base a las realidades locales en las que se aplicarán.

Así mismo, se espera que los aportes de la investigación sean un referente para futuras investigaciones en esta línea en Chile y que, a la vez, sean un aporte al conocimiento y discusión sobre la relación entre turismo, patrimonio e identidades étnicas en América Latina y, particularmente, en el mundo andino que conforma una tradición cultural común en la que se inserta el pueblo atacameño.

A partir de la observación empírica, la investigación plantea dos supuestos iniciales. En primer lugar se plantea que la actividad turística, desarrollada de manera intensiva desde los años noventa hasta la actualidad en el desierto de Atacama, ha influido en el proceso de construcción de la identidad étnica (etnogénesis) de los atacameños y ha estimulado una nueva relación de las comunidades indígenas con su cultura. A partir la constatación de este hecho surgen dos interrogantes ¿De qué manera la actividad turística ha influido en la construcción de la identidad étnica? Y ¿Es posible decir que los atacameños construyen una *etnicidad para el turismo*? En segundo lugar, se plantea que existirían distintas estrategias de incorporación de las comunidades a la actividad turística. Por ejemplo, se ha observado que en aquellas que se encuentran geográficamente próximas a los circuitos turísticos consolidados, como es el caso de

las comunidades que se encuentran en torno a San Pedro de Atacama, se acentuaría la construcción de una identidad étnica adaptada a la demanda turística, mientras que en las que han desarrollado un turismo a menor escala, el discurso identitario podría verse más “endógeno”. En este sentido, se plantea la pregunta ¿Cómo los contextos geográficos y locales determinan la relación que establecen las comunidades con la actividad turística y sus recursos patrimoniales?

Esta investigación tiene como objetivo general comprender cómo influye el uso turístico del patrimonio en la construcción de la identidad étnica y en los procesos de patrimonialización de la cultura en las comunidades indígenas atacameñas y, a la vez, cómo influye la identidad étnica en el proceso de concepción, elaboración y comercialización de los productos turístico-patrimoniales. Para ello se realizará un trabajo de etnografía interpretativa en la que, a partir de las narrativas de los indígenas y de las activaciones turístico-patrimoniales realizadas por ellos, se pueda explicar la relación entre re-efnificación, patrimonio y turismo.

En términos específicos la investigación plantea:

1. Exponer el discurso identitario indígena tal como se ha formalizado.
2. Analizar las representaciones de la identidad étnica que se manifiestan en los productos turístico-patrimoniales en comunidades indígenas, tanto del salar de Atacama como del Alto Loa.
3. Comprender cómo se estructura la organización comunitaria en torno a la actividad turística y de qué manera la comunidad participa y se involucra en dicha actividad, para determinar hasta qué punto y de qué manera las concepciones identitarias -por una parte- y los intereses turísticos -por otra- de las comunidades configuran las propuestas y actividades turístico-patrimoniales.
4. Analizar los distintos modelos de gestión patrimonial utilizados por las comunidades atacameñas, para observar por una parte, la mayor o menor coherencia entre los discursos y las prácticas identitarias y turístico-patrimoniales y , por otra parte, la participación, cohesión –o no- así como el comunitarismo o la jerarquización en la gestión de las prácticas turístico-patrimoniales.



En definitiva, se pretende saber hasta qué punto la identidad nacida de los procesos de re-etnificación es un constructo que realmente propicia, orienta y limita las prácticas turístico patrimoniales (desde la elaboración de productos hasta la propia prestación de los servicios) o si se trata sólo de un discurso desconexo de las prácticas económico-sociales (y especialmente aquellas que tienen que ver con el turismo y otros *inputs* externos). También ver si la comunidad funciona como tal al respecto, con qué niveles de participación y apropiación diferencial de los recursos patrimoniales y de la identidad a efectos turísticos (caciquismo interno y/o dependencia de emprendedores exteriores que utilizan el turismo sobre el patrimonio y la identidad atacameña como una actividad extractiva).

## 2.1 Enfoque metodológico

Esta investigación se inicia por el interés que desde mis primeros años como antropóloga tuve en relación al estudio de comunidades rurales y su patrimonio local. Primero, trabajando en proyectos de educación patrimonial y rescate del patrimonio arqueológico y, luego, en proyectos de gestión. Como consecuencia de estos primeros trabajos de investigación surgió el interés por comprender de qué manera el patrimonio cultural estaba siendo utilizado por los grupos originarios como un medio de resistencia. De esta manera, llegué a San Pedro de Atacama con el fin de estudiar la experiencia de las comunidades atacameñas, cuya particularidad - entre otras- es haber iniciado en Chile un movimiento étnico que reivindicó el derecho a administrar y gestionar su patrimonio cultural.

En términos metodológicos, se trata de una investigación cualitativa. Una de las ventajas de esta opción metodológica es que permite trabajar en base a las percepciones y categorías que producen los mismo actores locales y darles sentido (interpretándolos) en términos de los significados que las personas le otorgan (Denzin & Lincoln, 2003) comunicando, así, las distintas facetas de la realidad discursiva y empírica.

Siguiendo a Geertz (1973), quien utilizó el concepto semiótico de cultura planteado por Weber, señala que:

“El hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido. La cultura es esa urdiembre y el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.

Lo que se busca es interpretar los hechos de manera “densa”, es decir, en toda su complejidad. En la investigación cualitativa se busca comprender e interpretar una determinada realidad social. En el caso de esta investigación, el foco se centra en la relación y uso del patrimonio para el turismo, para poder comprender la compleja trama de relaciones: económicas, sociales y políticas que se generan en la intersección de estos dos fenómenos sociales.

Otra particularidad de esta investigación es que se basa en una visión sociocultural de la gestión tanto del patrimonio como del turismo. Esto ha determinado metodológicamente la investigación puesto que supone una manera particular de aproximarse y comprender la realidad mediante el uso de técnicas propias de la etnografía. Tanto el turismo como el patrimonio pueden investigarse en términos cuantitativos, pero la conceptualización de los cambios sociales y significados de las culturas solamente pueden ser entendidos con el estudio de la experiencia local, de ahí la importancia de la perspectiva "emic" (Pereiro 2012:46).

En cuanto a la escala temporal, la investigación aborda un periodo que puede asociarse con el retorno de la democracia en Chile, esto es desde los inicios de la década hasta la actualidad. Las campañas de terreno fueron realizadas entre los años 2010 y 2012, por lo tanto la mayor parte de los datos recogidos corresponden a la realidad de este periodo de tiempo, no obstante, el fenómeno de estudio se analiza dentro de un contexto temporal más amplio que permite comprender su desarrollo desde una perspectiva histórica.

A continuación se exponen cada una de las fases en las que se desarrolló la investigación:

### **Primera fase: exploración inicial y revisión bibliográfica**

La primera fase de esta investigación se inició con una aproximación bibliográfica en profundidad. En ella se sistematizaron las principales experiencias de demandas patrimoniales realizadas por las comunidades atacameñas desde el retorno a la democracia (1990) hasta el año 2010. El objetivo principal fue realizar una primera aproximación al estado de la cuestión respecto de las comunidades indígenas atacameñas y sus procesos de apropiación del patrimonio, junto con el análisis de las principales políticas y estrategias implementadas por los organismos públicos para gestionar el patrimonio en el desierto de Atacama. Durante esta fase se sentaron también las primeras bases teóricas y epistemológicas para las siguientes fases de investigación empírica y de trabajo de campo. Todo este trabajo formó parte de la investigación final de máster en gestión de patrimonio cultural. Es a partir de este trabajo que se da continuidad a la presente investigación doctoral.

### **Segunda fase: primer trabajo de campo exploratorio**

Posteriormente se realizó una primera temporada de campo entre 2010-2011. Esta fue la primera aproximación a la zona de estudio y el primer contacto con personas y comunidades atacameñas. Al tratarse de una primera aproximación la mayor parte del trabajo se concentró en identificar a los actores claves que se ven implicados en los procesos de demandas patrimoniales y uso turístico del patrimonio. En esta etapa se elaboró un mapa de actores donde se identificaron miembros de las comunidades, instituciones públicas y empresarios locales, lo que permitió una visión sinóptica sobre quiénes y dónde debía enfocarse el trabajo de campo. En base a esta primera exploración se hizo una selección de las comunidades atacameñas con las que se trabajó posteriormente en profundidad.

Durante esta fase del trabajo de campo se visitaron seis comunidades, cuyas experiencias ya habían sido analizadas en base a fuentes bibliográficas. Estas visitas se concentraron en comunidades de dos zonas geográficas distintas: San Pedro de Atacama y Alto Loa. El protocolo a seguir en cada una de ellas fue una primera entrevista con el presidente/a de la comunidad quien daba el visto bueno y la autorización para acceder a la comunidad y, además, entregaba información sobre

otros posibles informantes claves relacionados con los temas de interés para esta investigación. Se incluía una conversación informal con las personas implicadas en la gestión del patrimonio local como, por ejemplo, los administradores de museos locales, entre otros. Durante esta primera etapa también se entrevistó al director del museo del Instituto de Investigaciones y Museo R.P Gustavo Le Paige en San Pedro de Atacama, que en ese momento era el Dr. Mark Hubbe. Esta institución museológica ha tenido una gran importancia en la zona y una presencia histórica dentro de las comunidades, fundamentalmente, en relación con el patrimonio arqueológico de ellas. Según su perspectiva (en ese momento), no existía una particular diferencia, en términos culturales y de los procesos de etnogénesis vividos durante las últimas décadas, entre las comunidades del Alto Loa y las del salar de Atacama.

El museo cuenta con un área específica de relación con las comunidades, que en el año 2010 (a mi llegada a San Pedro) era dirigido por la antropóloga Susana Did. Ella también tenía su visión particular, no sólo como miembro de equipo del museo sino, también, como habitante de San Pedro de Atacama. A su parecer las diferencias entre las comunidades del Loa y las del salar Atacama radicaban en que en el primero habría un mayor fortalecimiento del turismo comunitario, mientras que en el segundo, es decir la comunidad en torno al poblado de San Pedro de Atacama, el turismo correspondía a una visión privada donde predominan los emprendimientos familiares individuales y un menor interés y énfasis en una visión comunitaria del turismo y el patrimonio. Dichas entrevistas con los encargados del museo buscaban principalmente conocer y comprender cómo veían desde el museo la relación de las comunidades con su patrimonio y cómo se ha dado la relación con el turismo.

Otra dimensión relevante durante esta parte de la investigación fue el proceso de conocimiento y construcción de confianzas entre la comunidad, sus miembros y yo en mi rol de investigadora. Tal como señala Rosa Guber "la capacidad inconmensurable de la herramienta/investigador reside en la conciencia de sus propias limitaciones pues su poder de adecuación no es universal a todos los requerimientos" (Guber 2001:41). Una de esas limitaciones muchas veces se relaciona con la dificultad para acceder a las comunidades y las barreras que debemos sortear para poder llegar hasta ahí. El trabajo con las comunidades implicó, en primer lugar, un proceso de negociación con

ellas. Una de las principales dificultades a las que me enfrenté como antropóloga e investigadora fue la desconfianza por parte de ellas hacia mí y la compleja tarea de ser aceptada y validada por las comunidades. Con la mayoría de ellas nunca había tenido un contacto previo, por lo tanto era necesario generar confianza y explicarles qué quería hacer y para qué. A ello se añadía la complejidad de que estas comunidades han sido permanentemente intervenidas por arqueólogos y antropólogos, empresas privadas y mineras que no tienen un buen prestigio dentro de las comunidades. Este primer encuentro con ellas, entonces, tuvo un momento de reflexividad respecto de mi condición de investigador/herramienta, como diría Rosa Guber (2001).

Las que finalmente decidieron que estaban interesadas en participar del trabajo de investigación solicitaron que hiciera una retribución a cambio de la información que ellos compartían conmigo. En uno de los casos, la comunidad de Quito solicitó que yo hiciera un breve taller sobre experiencias de turismo en comunidades indígenas y que, al finalizar mi trabajo de investigación, les entregara algún documento con los resultados de ésta. Además, los miembros de la directiva de la comunidad solicitaron que se firmara un documento donde quedaran estipulados nuestros acuerdos. En otros casos la negociación para poder trabajar dentro de la comunidad consistió en un acuerdo de palabra al que se llegó directamente con el presidente de la comunidad, después de explicar los objetivos y el uso que se le daría a los datos obtenidos.

Sin duda lo que aquí se relata respecto de las negociaciones con las comunidades da cuenta de un posicionamiento distinto por parte de los científicos sociales respecto de quienes reconocemos como nuestros "sujetos de estudio". Los habitantes de los lugares en donde realizamos nuestras investigaciones nos interpelan, nos cuestionan y se preguntan sobre nuestro quehacer y sus alcances. Sobre todo en contextos como el atacameño donde el conocimiento antropológico y arqueológico ha tenido un lugar primordial en la construcción identitaria y en las reivindicaciones políticas. Por esto, el cómo nos enfrentamos al trabajo de campo, si bien siempre ha sido una problemática disciplinar importante, nos obliga a pensar de manera distinta nuestro trabajo. Quisiera hacer aquí una reflexión personal respecto de las implicancias y las distintas aristas que tuvo el proceso de trabajo de campo. Me parece especialmente importante destacar la complejidad de ser antropóloga-investigadora. Esta marca es bastante

compleja localmente, ya que históricamente han sido los arqueólogos/as y antropólogos/as quienes han intervenido en las comunidades atacameñas y, en muchos casos, no han actuado de una manera respetuosa ni ética. Hace algunos años atrás se realizaban investigaciones arqueológicas en sus territorios sin considerar los permisos por parte de la comunidad. Todo esto hizo complejo manejar mi rol de antropóloga pues inmediatamente generaba desconfianza. Por eso opté en muchas ocasiones por hacer observación de las rutas guiadas simplemente como una turista más. La filiación institucional también solía ser una de las preguntas que frecuentemente me hacían cuando me presentaba en las comunidades.

Por otra parte, durante este primer trabajo de campo exploratorio también se realizaron entrevistas abiertas a algunos de los miembros de las comunidades implicados en la administración de los sitios arqueológicos, enfocándolas especialmente en sus experiencias respecto del turismo, como han vivido los procesos de cambio dentro de la comunidad, cómo se iniciaron históricamente los procesos y las consecuencias que han tenido para la comunidad y para la gestión del patrimonio que realizan.

### **Tercera fase: segundo trabajo de campo**

Entre octubre de 2011 y enero de 2012 se realizó una tercera temporada de trabajo de campo en la que se profundizó en las entrevistas y observaciones que se habían obtenido en el trabajo de campo previo. Ya se había tomado contacto previamente en el primer trabajo exploratorio de campo con los dirigentes de las comunidades seleccionadas y con algunos informantes claves. Por lo tanto, la investigación se optó por focalizar el trabajo en las comunidades de Quitor, Coyo, San Pedro de Atacama y Lasana (cada una de estas comunidades se describen en detalle más adelante). El objetivo, en esta oportunidad, era conocer en profundidad cada una de las experiencias de gestión y administración turística del patrimonio que estaban desarrollando estas cuatro comunidades. Además, se entrevistó a quienes trabajan directamente en la administración de los sitios arqueológicos y a los dirigentes de la comunidad.

En esta etapa también se realizaron procesos sistemáticos de observación de los distintos productos turístico-culturales que las comunidades ofrecían. Para ello se elaboró una pauta de observación. (Ver Anexos)

## 2.2 Criterios de selección de los casos de estudio.

Los atacameños, en tanto grupo étnico y como movimiento etno político, fueron los precursores en Chile de las demandas por la administración de los recursos patrimoniales existentes dentro de sus territorios, logrando ser las primeras comunidades indígenas que administran los sitios arqueológicos existentes dentro de sus territorios. Esto ha generado que en la actualidad existan varias comunidades que desarrollan proyectos de gestión turística de sus recursos patrimoniales.

Para los objetivos de la investigación, como se señaló anteriormente, se ha realizado una prospección general de las comunidades implicadas en este tipo de proyectos, de esta manera fue posible tener una visión general de lo que sucedía en los territorios tanto del Alto Loa como del Salar de Atacama. De tal manera se seleccionaron casos de estudio que fueran representativos de distintos tipos de procesos y modelos de gestión desarrollados por los atacameños en relación a la administración de su patrimonio y su activación turística. Según la perspectiva metodológica de Santana (1997) en la selección de los casos de estudio no es absolutamente necesario distinguir los distintos niveles de actores o de organizaciones, más bien se debe precisar quiénes son los implicados y cuál es su papel en el marco del problema que se estudia.

En cuanto a las **unidades de observación** que corresponden a la porción de la realidad que se busca comprender en profundidad, se trata, en este caso, de micro unidades, es decir, formas sociales locales, las que, sin embargo, se ven determinadas y enmarcadas en unidades más amplias que las influyen y determinan.

## 2.2 Herramientas de investigación.

A continuación se describen las herramientas utilizadas en el proceso de recolección de datos en terreno.

**Observación Participante:** este proceso de observación se enfocó en las prácticas turístico-patrimoniales, en la participación de los distintos circuitos turísticos guiados y los discursos sobre la identidad atacameña. Para ello se realizaron visitas sistemáticas a los espacios y circuitos patrimoniales que son guiados por miembros de las comunidades indígenas. Se analizará principalmente el discurso que se elabora para los turistas respecto a los elementos que componen su identidad étnica (antepasados, historia local, entre otros). La perspectiva para trabajar la observación participante fue esencialmente *emic*.

**Entrevistas:** se realizaron entrevistas semiestructuradas a personas que se vinculaban a la actividad turística en sus comunidades, ya sea como guías, como prestadores de servicios o como artesanos. Las entrevistas buscaban profundizar en relación a la visión local respecto del patrimonio y de su uso como recurso turístico. Paralelamente, como una forma de contrastar la versión de aquellos que se benefician directamente de la actividad turística, se entrevistó a personas que desarrollan otras actividades no relacionadas directamente con el turismo, pero que igualmente reciben los impactos de este.

**Revisión de documentos:** de forma complementaria a los datos que se obtuvieron en el trabajo de campo, se realizó una revisión de documentos y estudios elaborados en el marco de otros proyectos vinculados al uso turístico del patrimonio y la participación de las comunidades atacameñas, como es el caso del proyecto *Qhapac Ñan*. Los estudios realizados para este proyecto han aportado información relevante respecto de las comunidades y su implicancia en la gestión de los bienes patrimoniales, en este caso particular relacionado con el uso de la red vial incaica. Por otra parte, se revisaron, sistematizaron y analizaron otros proyectos de activación patrimonial para su uso turístico desarrollado por comunidades indígenas en Chile como, por ejemplo, las experiencias de turismo comunitario mapuche en el sur de Chile y experiencias similares en otros países de la región sur andina.

Por otra parte, se ha intentado tener un mapa de los **actores** implicados lo más amplio posible, teniendo en mente las relaciones y conflictos posibles tanto entre los grupos, como dentro de cada uno de ellos. Como marco de análisis de los distintos grupos se



han diferenciado entre organizaciones locales, organizaciones supra locales, Estado y sector privado (todos ellos se describen en detalle más adelante). Hacer estas distinciones entre actores e incorporar sus diferencias a la investigación permite no enmarcarse en una postura individualista que pueda sesgar el análisis y desembocar en posturas reduccionistas. La visión de un sector puede ser siempre un cálculo estratégico de sus intereses induciéndonos, en la mayoría de los casos, a despreciar relaciones, encuentros y motivaciones que diferencian a los implicados en el sistema (Santana, 1997:118).

Los principales criterios que se consideraron al momento de seleccionar los casos de estudio fueron, por una parte, la **situación geográfica**. Uno de los objetivos de la investigación era ver los distintos impactos del turismo en la construcción de la identidad étnica, postulando que uno de las variables que influiría en dicho proceso es la proximidad a los principales polos de desarrollo turístico. Por esta razón se seleccionaron cuatro experiencias de turismo indígena que representaran la heterogeneidad de las realidades del territorio. Además, se consideró que los cuatro casos de estudio se vincularan con un proceso previo de **desarrollo de proyectos turísticos y activación patrimonial**, en las que la cultura indígena representará uno de los valores principales. También, se consideró que cada una de las experiencias representará distintos sistemas y modelos de **gestión turística del patrimonio**, de manera que se pudiese comprender la diversidad de procesos y realidades que se combinan en este territorio.

Finalmente, en base a los criterios antes señalados, se seleccionaron cuatro casos de estudios en las dos áreas geográficas que lo componen (Alto Loa y San Pedro de Atacama), con el fin de poder establecer una comparación entre comunidades de distintas áreas y sus diferencias y/o semejanzas en las formas de adaptaciones e incorporación de la actividad turística.

## 1. Alto Loa.

**Lasana:** se ubica a unos 12 kms. del poblado de San Francisco de Chiu-Chiu. Es una pequeña aldea en el que actualmente viven unas noventa personas de las cuales setenta y tres se reconocen como miembros de la etnia atacameños (Conadi, 2003). Sus habitantes se han dedicado históricamente al cultivo de hortalizas. Actualmente administran el Pukara<sup>7</sup> de Lasana. A partir de la gestión de este bien patrimonial han comenzado a recibir turistas y desarrollar infraestructura para poder ofrecer servicios a los visitantes.



*Foto 1: Imagen aérea de la comunidad de Lasana y del Pukara del mismo nombre (Fuente: google earth)*

*Foto 2: Visitantes en el Pukara de Lasana. (Fuente: Consejo de Monumentos Nacionales)*



---

<sup>7</sup> Un pukara es una construcción de piedra con fines defensivos. Habitualmente se localizaba en las zonas más altas y con mejor visibilidad.

## 2. Comuna de San Pedro de Atacama:

**Quitor:** Esta comunidad indígena se encuentra a 3 kms. de San Pedro de Atacama. Fue el primer proyecto en el que una comunidad indígena administraba un sitio arqueológico declarado Monumento Nacional. Hoy el Pukara de Quitor constituye uno de los principales atractivos turísticos próximos a San Pedro de Atacama. También cuentan con infraestructura para recibir turistas, como un pequeño museo comunitario y un espacio multiuso donde se venden comida típicas y artesanía.



---

*Foto 1: Imagen aérea de la comunidad de Quitor y del Pukara del mismo nombre (Fuente: google earth)*

---

*Foto 2: Pukara de Quitor (Fuente: Consejo de Monumentos Nacionales)*



**3. Ecored Lickanantay:** se trata de un emprendimiento turístico comunitario, del cual participan miembros de distintas comunidades, todas ellas a unos 10 kilómetros de San Pedro de Atacama. Actualmente la Asociación está constituida por 27 comuneros socios que operan en la cuenca del salar de Atacama, principalmente en los Ayllus de Coyo, Solor y Sequitor. Cada uno de los miembros de la red dispone de distintas ofertas turística. Algunos de alimentación, otros con alojamientos, otros con circuitos turísticos.

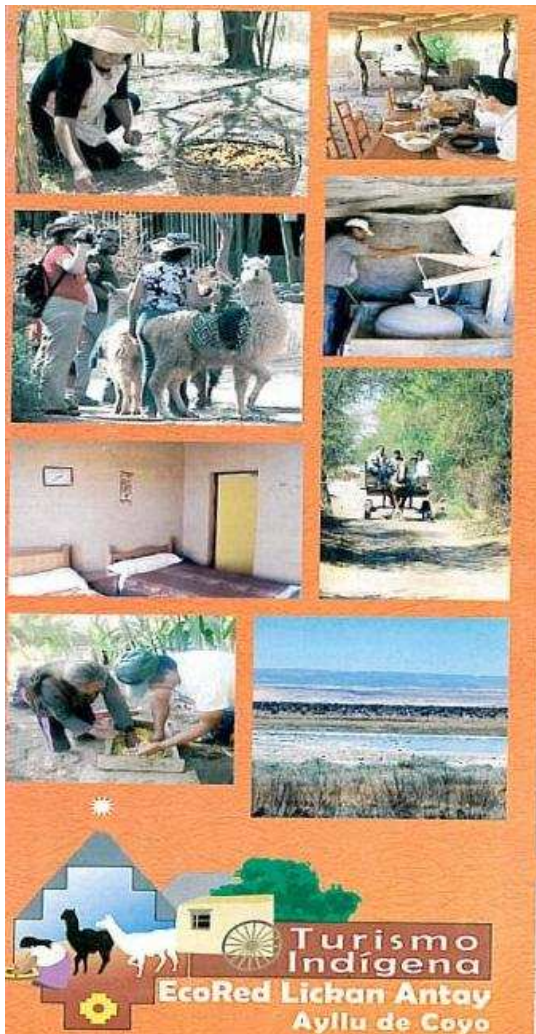


Foto 1: Tríptico con la oferta turística de la Ecored Lickanantay.



**4. Asociación de Turismo Indígena Valle de la Luna:** ésta organización está formada por seis comunidades o *ayllus* que viven en torno a San Pedro de Atacama y que comparten el uso ancestral del Valle de la Luna que forma parte de la Reserva Nacional los Flamencos. Cuenta con infraestructura para recibir a los visitantes, una oficina para la venta de entradas, una sala de exposiciones, un espacios para hacer visitas de etno astronomía. Además dentro del Valle de Luna existen puntos de información y guarda parques atacameños para dar información a los turistas.



---

*Foto 1: Imagen del Valle de la Luna  
(Fuente: Sernatur)*



---

*Foto 2: Visitantes en el Valle de la Luna  
(Fuente: propia)*

## Segundo Capítulo: Antecedentes históricos y socio-culturales

---

### 2. 1 Caracterización de la zona de estudio y contextualización

Los atacameños han sido sujetos de diversas investigaciones, la mayor parte de ellas realizadas desde la arqueología, aportando valiosa información para la comprensión de la conformación histórica de este grupo étnico. Esta información ha sido utilizada por los mismos grupos indígenas como fundamento de sus reivindicaciones étnicas y ha cumplido un rol esencial en el proceso de etnogénesis atacameña (Ayala 2007; Adán, 2003; Gundermann 2003).

En cuanto a los estudios sobre el patrimonio indígena en la zona, también existe una primacía de investigaciones realizadas desde la arqueología, centrándose en el estudio de la materialidad cultural y sus transformaciones en el tiempo (contactos interculturales, cosmovisión, entre otros). Principalmente en los últimos años, algunos arqueólogos han estudiado -desde una visión antropológica- la relación entre los grupos étnicos y su patrimonio cultural, atendiendo a las disputas que este ha suscitado tanto con los arqueólogos -que históricamente han monopolizado el conocimiento respecto del pasado- como con el Estado (Adán & Uribe, 2003; Adán et al, 2001; Ayala, 2003, 2004, 2007).

En cuanto a los impactos socioculturales del turismo en las comunidades indígenas, el aporte de las investigaciones es bastante escaso (Bustos, 2005; Morales, 2006; Cárdenas, 2008) y se han centrado más que nada en discutir la alternativa de desarrollo que esta actividad supondría para las comunidades. En tanto, respecto de la relación entre turismo y patrimonio, ha sido abordada sólo desde una visión descriptiva respecto del patrimonio local y el turismo (Bustos, 2000). Sin embargo, no se han discutido desde una visión antropológica las implicancias a nivel identitario y socio-cultural que se derivan de esta incipiente (para los grupos indígenas) actividad productiva, ni tampoco se ha estudiado el impacto que está teniendo la actividad turística en la gestión y conservación del patrimonio (natural y cultural) por parte de las comunidades indígenas. Pese a la escasa información que existe en la zona respecto

de estas temáticas, existe un cuerpo teórico y conceptual principalmente proveniente de la antropología y la sociología del turismo, que sirve de base para desarrollar investigaciones con mayor profundidad sobre los impactos del turismo en las comunidades locales.

Sin duda las implicancias que ha tenido el turismo para las comunidades indígenas no han sido menores, en efecto, ha generado gran polémica al interior de ellas, ya que no existe una visión única respecto de cómo abordar a nivel comunitario el turismo de carácter “patrimonial”. Hay quienes lo rechazan rotundamente y se niegan a mostrar su cultura como atractivo turístico, mientras que otros lo ven como una actividad productiva más, que les aportaría nuevos ingresos económicos, y, sobre todo, –en el caso de las mujeres- la posibilidad de combinar las labores domésticas con otras actividades productivas.

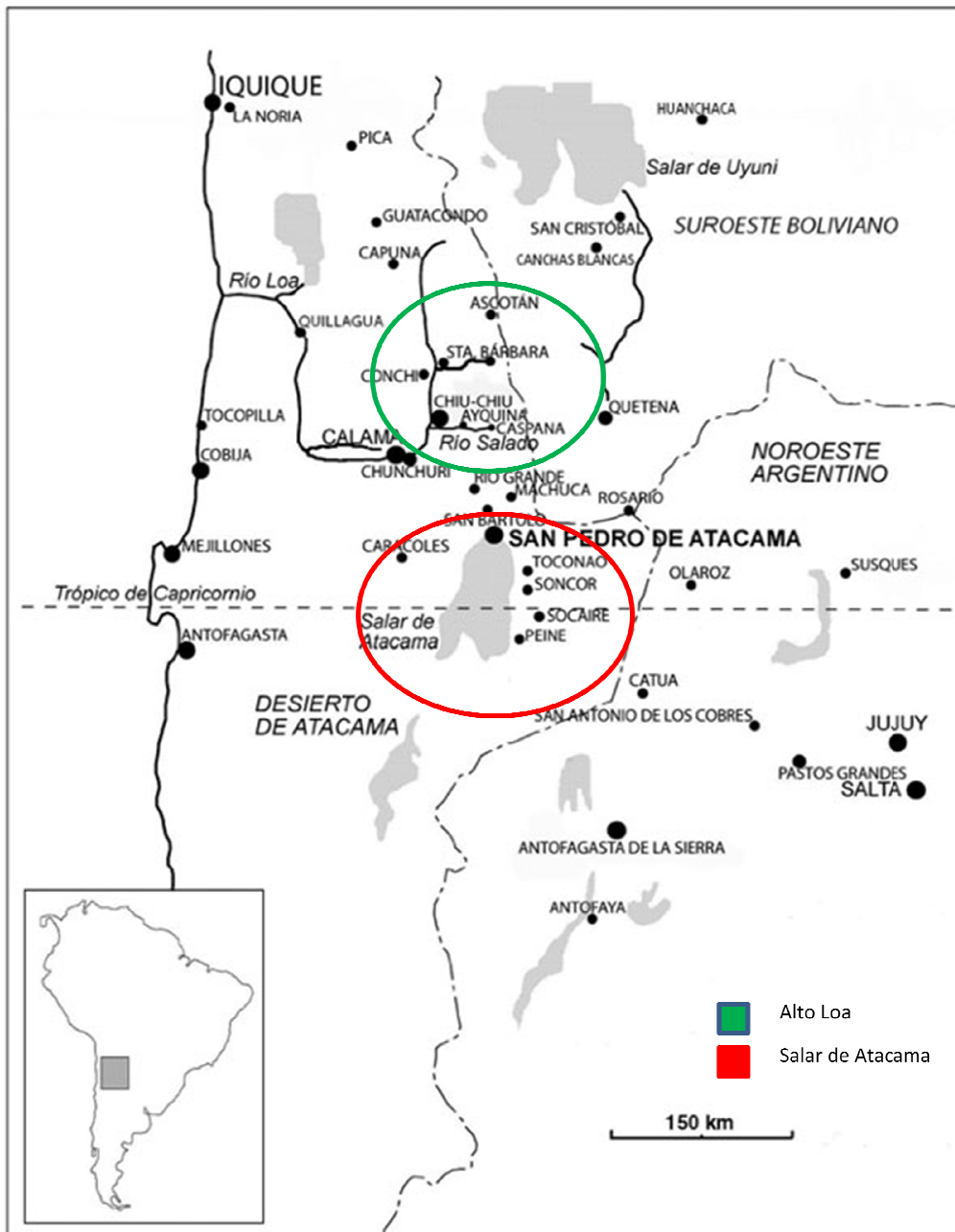
El problema de estudio ha sido conceptualizado a partir del enfoque de la antropología del turismo, cuyo interés se ha centrado en comprender y analizar las relaciones interculturales que se derivan de la actividad turística, como también los impactos que esta genera en las comunidades locales receptoras. También, desde este enfoque, ha tenido una importante atención la problemática de la representación de la cultura, la construcción y el uso de la etnicidad y la patrimonialización de la cultura, entre otras. Especialmente la discusión planteada desde este enfoque antropológico respecto del turismo y las identidades étnicas, ha sido de gran aporte para el planteamiento conceptual de esta tesis.

Los atacameños o *Lickanantay* (como hoy se autodenominan preferentemente) habitan, mayoritariamente, los oasis, valles y quebradas de la provincia del Loa en la II región de Antofagasta, Chile. Específicamente, el territorio en el que se sitúan, comprende desde el nacimiento del río Loa por el norte (20º L.S) hasta el Salar de Atacama por el extremo sur (24º5' L.S).

La hoya del Salar de Atacama tiene como núcleo central la ciudad de San Pedro de Atacama y la cuenca del río Loa gravita en la ciudad de Calama (Grebe, 1998:45) (véase el mapa Nº 1). Alrededor de estos dos núcleos existen pequeñas localidades tales como: Conchi viejo, Lasana, Chiu-Chiu, Ayquina, Turi, Caspana, Toconce, Cupo en la

cuenca del río Loa y Toconao, Talabre, Camar, Socaire, Peine y Ayllus (Quitor, Conde Duque, Solcor, Yaye, Tchecar, Sequitor, Solor, Cucuter, Poconche, Beter, Coyo y Tulor) en San Pedro de Atacama. Todas ellas viven cada vez menos de la agricultura y la crianza de ganado, mientras que las principales actividades son la minería y, cada vez más, el turismo.

Figura: Mapa de ubicación territorio atacameño (Alto Loa y Salar de Atacama). (Elaboración propia)





Los primeros rasgos identitarios de la cultura atacameña surgen durante las etapas tardías de ocupación humana en la provincia del Loa, entre los años 800 y 1000 d.C. (Núñez, 1991). Durante este periodo se habría desarrollado la “nación atacameña”. Otras investigaciones (Castro, 2010; Martínez, 1998; Hidalgo, 2004) sugieren que lo que se habría desarrollado durante dicho periodo son distintas “tradiciones culturales”, dentro de las cuales se pueden distinguir claramente al menos dos: la “tradición del desierto” o de “tierras áridas” y la “altiplánica”. La primera puede ser identificada con los grupos originarios de la región del Salar de Atacama; la segunda está presente en la región del Loa superior y es de clara raigambre altiplánica.

A este pueblo de raigambre andina, le han sucedido diversas transformaciones históricas que configuran lo que hoy conocemos como “pueblo atacameño”. A modo de síntesis de su desarrollo histórico, la información arqueológica señala que hace 9.000 años a.C habrían habitado la zona andina de la Puna de Atacama grupos de cazadores recolectores que, agrupados socialmente en torno a bandas, comienzan a explotar los recursos que el medio ambiente circundante dispone, desarrollando una marcada movilidad residencial (IVHNT)<sup>8</sup>. Hacia el año 1200 a.C, con la domesticación de camélidos y de algunas plantas, comienzan a desarrollar gradualmente un cambio hacia formas de asentamiento semi-sedentarias, mientras mantenían una fuerte interacción con los grupos indígenas de la puna argentina y boliviana. Durante este periodo, llamado “formativo”, surgen las primeras manifestaciones de agricultura asociada a la producción de cerámica en la zona y también de primigenias aldeas. Posterior a ésta época comienzan a aparecer las primeras manifestaciones del imperio Tiawuanaku, principalmente en los oasis de San Pedro de Atacama, que durante los 700 años de influencia de este imperio, constituyó un activo lugar de intercambio de productos con otras zonas de la llamada “área centro sur andina” (IVHNT).

Con la desarticulación del imperio Tiawuanaku, se inicia en la zona una nueva etapa llamada de desarrollos regionales, caracterizada por la aparición de señoríos regionales con un fuerte énfasis agro-pastoril y un patrón de asentamiento que varía según las características geográficas y ecológicas del sector. Se señala que a partir de este periodo (periodo intermedio tardío o de desarrollo regional entre los años 950 y 1450

---

<sup>8</sup> Informe Verdad Histórica y Nuevo Trato (IVHNT)

d.C), se formaron las entidades atacameñas que tuvieron contacto con los españoles y que anteriormente habían sido conquistadas por el Inka (desde el año 1450 al 1536 d.C) (Adán y Uribe, 2003:296).

En 1536 la invasión española repercute en una importante transformación de los sistemas de creencias y cosmovisión indígena, como consecuencia de la labor evangelizadora de los conquistadores que impusieron la religión católica y prohibieron las prácticas “paganas” de los grupos originarios

Con el posterior surgimiento de los estados nacionales, durante el siglo XIX, el territorio de la Puna de Atacama se transforma en escenario de disputa entre Bolivia y Chile, y pasó a depender política y administrativamente de Bolivia en 1824, sin embargo, con la Guerra del Pacífico en 1879, se incorpora al Estado de Chile. Durante esta época, las comunidades atacameñas se desarrollan como productoras de forraje para las oficinas salitreras del norte de Chile, que se encontraban en su máximo apogeo a nivel mundial.

Hacia comienzos del siglo XX experimentan uno de los cambios culturales más significativos que presentan hoy las comunidades atacameñas, cual es la incorporación de mano de obra indígena en los procesos industriales mineros de Chuquicamata<sup>9</sup>, generando un cambio significativo en las dinámicas socio-culturales de los atacameños. Un ejemplo de ello es la migración de gran parte de la población a trabajar a las diversas faenas mineras (SQM, La Escondida, Codelco, el Abra, entre otras). Si bien las comunidades atacameñas tienen una larga historia de vinculación a la minería, antes se trataba de servicios de abastecimiento, especialmente como arrieros en el tráfico de ganado argentino que alimentaba estos centros mineros (Rivera, 2004:9), mientras que hoy implica una pérdida de la fuerza de trabajo en las zonas campesinas.

Durante los años 70, por primera vez en la historia de Chile, se legisló para los indígenas y se estimuló la formación de Comunidades Indígenas, sin embargo durante el periodo de la dictadura militar se produjeron grandes retrocesos, estipulándose

---

<sup>9</sup>Chuquicamata es una de las minas de cobre a tajo abierto más grande del mundo, explotada por CODELCO (Corporación del Cobre) propiedad del estado de Chile.

legalmente que “dejarán de llamarse indígenas sus tierras e indígenas sus habitantes” (IVHNT).

Con el retorno de la democracia en 1990, se produce un cambio sustancial en el trato del Estado hacia los pueblos indígenas con la promulgación de la actual Ley Indígena 19.253 que constituye el principal cuerpo legal que permite comprender el fortalecimiento del movimiento indígena en Chile y, particularmente, en Atacama y la construcción de una ciudadanía indígena que, hasta entonces, no existía. Existe consenso entre los diversos investigadores que el cambio jurídico-institucional producido por la Ley Indígena ha sido el hito clave de esta etnogénesis, sin embargo, persisten enormes interrogantes sobre qué factores han intervenido para “consolidar” y “difundir” socialmente esta movilización étnica, y por qué esta ha podido ser un proceso tan acelerado, tomando en cuenta lo débil que culturalmente se visualizaba a esta etnia (Rivera, 2004:3).

Respecto del origen de la etnia atacameña persiste aún la discusión a nivel académico, pues la información científica proveniente de las investigaciones arqueológicas propone una complejidad cultural mucho mayor que la que se ha buscado, fruto de la mixtura entre múltiples y diversas poblaciones (Adán y Uribe, 2003; Castro, 1997). Por lo tanto, la unidad de “lo atacameño” no ha sido aclarada con certeza. En efecto, el área en que se emplazan estas comunidades andinas posee una configuración histórica multiétnica, tal como lo señala también la información etnohistórica que, a partir de documentos del siglo XVI y XVII, confirma que pese a que los cronistas llamaban “atacameños” a quienes vivían en el territorio de Atacama antes descrito, se trataba de una forma de homogeneizar la compleja trama cultural de la zona (Castro, 1997), incluso hay investigadores que plantean la existencia de una diferencia entre los grupos del Loa Superior y los del Salar de Atacama. Sin embargo, el Estado chileno, a través de sus políticas de gestión y unificación étnica, les han obligado a autodefinirse como “atacameños”, pues así lo señala la Ley Indígena<sup>10</sup> (Uribe y Adán *et al*).

---

10 Según la Ley Indígena 19.253 en el Título VIII párrafo 2° art. 62 señala que: “Son Aymaras los indígenas pertenecientes a las comunidades andinas ubicadas principalmente en la región de Tarapacá, y Atacameños los indígenas pertenecientes a las comunidades existentes principalmente en los poblados del interior de la región de Antofagasta y en ambos casos los indígenas provenientes de ellas”.

Según los datos de la CONADI (Comisión Nacional de Desarrollo Indígena), actualmente en San Pedro de Atacama existen 22 comunidades indígenas en las que se encuentran representadas 2.765 personas reconocidas como parte de la etnia atacameña (CONADI, 2009). Sin embargo, a nivel nacional, las estadísticas del INE señalan que en el año 2002 (año en que se realizó el último censo nacional) habían 21.015 personas que se autodefinían como parte de la etnia atacameña (no se cuenta con información más actualizada al respecto) que se concentraba en las regiones de Antofagasta y Atacama. En términos culturales, aunque se reconoce la existencia de un proceso de aculturación, subsisten elementos que denotan la continuidad de ciertos patrones culturales. Diversos arqueólogos han caracterizado a este grupo étnico como un pueblo de raigambre andina (Castro, 2010) que comparte rasgos culturales con otros grupos étnicos que forman parte del llamado “mundo Sur Andino” (quechuas y aymaras). Las poblaciones indígenas que hoy reconocemos como atacameñas han desarrollado una estrategia de movilidad vertical (desde las zonas costeras hasta la alta puna). Ya desde tiempos prehispánicos en un espacio macro regional que comprendía las sub-áreas circumpuneña y el altiplano meridional, los cuales incluyen territorios de los actuales países de Argentina y Bolivia, durante la conquista era conocido como un espacio de tránsito (Castro, 2010). Ejemplo de ello son las creencias y la vida ritual (aunque no está exenta de manifestaciones de sincretismo andino-cristiano), en la que se otorga vital importancia al ciclo agro-pastoril. Algunas de las celebraciones más comunes son: la limpia de canales, el enfloramiento del ganado y el culto a los antepasados prehispánicos (tata-abuelos o “gentiles”). También se evidencia una estrecha relación con la naturaleza a través de su cosmovisión, en la que se reactiva de manera permanente el vínculo con los espíritus de la *pachamama* (la tierra), los *tata-cerros* (cerros) y del *tata-putarajni* (agua) (Grebe, 1998). Respecto de su lengua, el kunza, se estima que durante los años cincuenta aún quedaban hablantes de esta lengua, hoy extinguida por completo, sin embargo se mantiene el uso de ella, en parte, en oraciones e invocaciones cantadas en los ritos de “limpia de canales”, aunque su significado es incierto incluso para los propios participantes (Fabre, 2005).

El hecho de habitar en el desierto más árido del planeta, ha determinado que se mantengan tecnologías hidráulicas, de herencia prehispánica, como el sistema de

cultivo en terrazas, los canales de regadío o el manejo estratégico de los distintos “archipiélagos verticales” que correspondían a diferentes nichos ecológicos para organizar el cultivo y pastoreo de animales (oasis, la puna y el altiplano). Esta práctica de control vertical de los pisos ecológicos, estudiada y descrita por el antropólogo John Murra (1966, 2002), era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí y muy distintas en cuanto a su complejidad de organización económica y política. De manera sucinta, es posible señalar que en gran medida los rasgos identitarios de los atacameños han sido resultado de un patrón de alta movilidad y, por lo tanto, de inter-digitación cultural y mestizaje constantes con distintos grupos étnicos que habitan el área sur andina.

Según la perspectiva del antropólogo Hans Gundermann, la sociedad atacameña se caracterizaría por una condición permanente de:

“Cambio y recomposición donde se reproduce la tradición, en relación a la modernidad de la minería y los sistemas sociales que promueve, por lo que se le caracteriza como “una tradición que existe en relación y en su nexa con la modernidad regional y en parte, al menos, en función de ella” (en Ayala, 2007, Gundermann, 2002, 2003).

Ayala (2007) hace la salvedad de que este enfoque también debe comprenderse dentro de la diversidad de contextos, en efecto, la relación entre tradición y modernidad no opera de la misma manera en San Pedro de Atacama y en el Alto Loa. Otra de las actividades que ha influido de manera importante, principalmente en la zona de San Pedro de Atacama, es el desarrollo intensivo de la actividad turística, que también actúa en la recomposición de la tradición y la identidad atacameña. Así mismo, lugares de encuentro como el mercado de trabajo, ciudades y campamentos mineros, han configurado su identidad, más que en los contextos tradicionalmente rurales como los oasis y quebradas de las zonas altas.

Es preciso también hacer hincapié en las diferencias culturales que existen entre las comunidades del Salar de Atacama y las del Alto Loa. En efecto, ellos mismos se diferencian entre los “atacameños”, aludiendo a los grupos que viven en San Pedro de Atacama y como *lickanantay* refiriéndose a las comunidades que habitan hacia el interior del desierto.

## 2.2 Los atacameños y los usos del patrimonio

Uno de los objetivos específicos de esta investigación es analizar las distintas dimensiones del patrimonio y cómo estas son puestas en acción en el contexto sociocultural del desierto de Atacama y las comunidades atacameñas.

El patrimonio existe en tanto tiene sentidos y valores que son construidos socialmente. En el caso de los atacameños el patrimonio ha ido cobrando sentido en la medida que ellos lo han necesitado, con un ámbito identitario y simbólico, y, por otro lado, como un recurso que les permite sustentar sus proyectos turísticos, los que, al mismo tiempo que resuelven temas de orden económico, les permiten reivindicar su continuidad cultural como grupo étnico y darse a conocer destacando su identidad cultural.

Comenzaré describiendo y analizando cómo se configura el concepto de patrimonio en el contexto atacameño, la incorporación de la categoría de "patrimonio" por parte de los atacameños y, desde ahí, poder definir a qué nos referimos cuando utilizamos este concepto en este contexto particular.

Respecto de los usos del patrimonio por parte de los atacameños, se reconocen al menos dos dimensiones centrales. Por una parte, la dimensión política del patrimonio y, en tal sentido, su uso como un recurso simbólico y de representación de su identidad étnica, una etnicidad. Por otra, su uso económico vinculado a las estrategias turísticas que hoy involucran a diversas comunidades y agrupaciones atacameñas. Ambos tipos de uso del patrimonio son, a la vez, interdependientes, es decir, no puede entenderse el uso económico-turístico sin vincularlo y analizarlo desde el proceso que le antecede que tiene relación con los procesos de reconfiguración étnica que comienzan a desarrollarse a comienzos de la década de los noventa. Por ende, tanto el uso económico como el político son dos caras de un mismo fenómeno que se relaciona con el resurgimiento de las identidades étnicas en contextos de neoliberalismo multicultural.

La incorporación del concepto de patrimonio en las comunidades atacameñas va unida a los procesos de reivindicación étnica y territorial. El discurso patrimonialista se fortalece, en primera instancia, por los procesos de defensa de sus territorios y de los

recursos naturales que se ven amenazados por la explotación de capitales transnacionales que afectan sus espacios. Desde ahí, el patrimonio se ha convertido en un elemento de resistencia no sólo para los atacameños, sino que, también, para diversos grupos indígenas y no indígenas.

Cuando se habla de patrimonio tanto en el Salar de Atacama como en el Alto Loa, se hace referencia, principalmente, a los vestigios arqueológicos prehispánicos. Generalmente corresponden a sitios arqueológicos, con los cuales las comunidades atacameñas mantienen una relación de respeto y de vínculo con los antepasados. Para algunas comunidades ahí habitan los "gentiles" y son denominados como "gentilares", mientras que en otras comunidades son conocidos como "los lugares de los abuelos"<sup>11</sup>. En ambos casos se trata de lugares que, sobre todo para las personas mayores de la comunidad, no pueden ser visitados por temor de que "te pueda agarrar un abuelo". Así, existen diversas precauciones que se deben tener antes de visitar esos lugares.



---

Foto 1: Pukara de Qitor (Fuente: Sernatur)

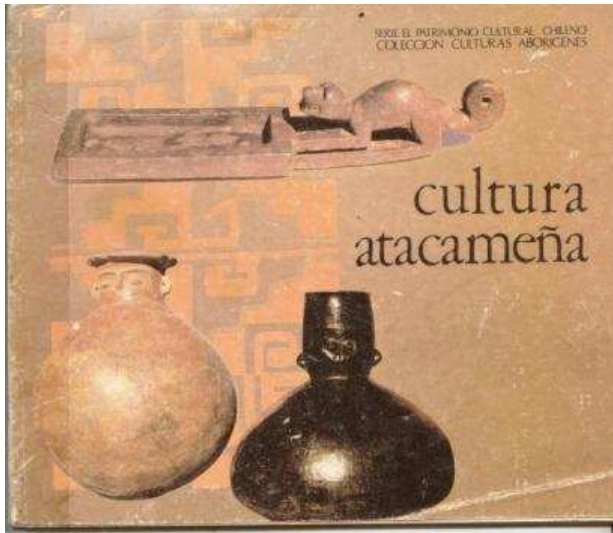
---

Foto 2: Aldea de Tular (Fuente: Sernatur)



---

<sup>11</sup> La información permite identificar esta valoración de gentiles desde larga data, al menos desde antes de la llegada del Padre Le Paige a la zona en los años cincuenta (Ayala, 2007).



---

Foto 1: Imagen libro sobre cultura atacameña prehispánica (Fuente: Museo Chileno de Arte Precolombino)

---

Foto 2: Pukara de Lasana (Fuente:



Según Ayala (2007) este énfasis en lo arqueológico se relaciona con la percepción de que se trata de obras valiosas del pasado, de un legado propio y constitutivo de la identidad atacameña (p. 81). Este valor patrimonial de los sitios arqueológicos ha sido asimilado paulatinamente por los atacameños mediante estrategias gubernamentales y, también, a causa de las prácticas arqueológicas en el territorio, cuya influencia se hace evidente desde los años cincuenta en adelante. A ello se suma la presencia de instituciones museológicas como el Museo de San Pedro de Atacama (IIAM) que desde los tiempos de Le Paige ha difundido las ideas de "proteger, cuidar y conservar" lo que científicamente se reconoce como sitios arqueológicos. Desde sus inicios el IIAM realizó actividades de difusión dirigidas a las comunidades indígenas atacameñas, enfatizando en la importancia del resguardo de los sitios arqueológicos. Todas estas prácticas tuvieron alto impacto en las comunidades y se tradujeron en la formación de un Comité de Defensa del Patrimonio Cultural a finales de los años ochenta, uno de los



primeros organismos atacameños que se forma con el fin de defender el patrimonio al interior de los territorios atacameños. Precisamente en ese mismo momento se da un giro de gran importancia en el mundo indígena a nivel global y local, con el cual comienzan a resurgir las identidades étnicas, esto quiere decir que, favorecido por la implantación de una Ley indígena y de una nueva política gubernamental, muchos grupos, que antes negaban un origen étnico o que veían con desprecio la condición indígena, comienzan a reivindicar ese origen e identidad. Consecuencia de ello son los procesos de "re-etnificación" que tienen como uno de sus ejes fundamentales su reconocimiento como indígenas, interpelando a los gobiernos a asumir este compromiso. Este nuevo discurso identitario "reinventa la cultura indígena" desde nuevas miradas de comunidades indígenas translocalizadas que viven simultáneamente la modernidad y la tradición, y que, desde ahí, construyen un puente entre las culturas tradicionales que son "las que saben" y las urbanas (o modernizadas) que "son las que recuerdan" (Bengoa, 2000:131).

El concepto de patrimonio en la cultura atacameña es relativamente nuevo. Se trata de un concepto que ha sido asimilado desde fuera, es decir que no existía como concepto previamente al interior de las comunidades indígenas, teniendo gran influencia en ello las políticas estatales de corte multicultural. Los grupos originarios, como una forma de apropiación y respuesta a la concepción hegemónica del patrimonio cultural centrado en el modelo monumentalista, han construido también visiones propias respecto de lo que reconocen como patrimonio. Ejemplo de ello es el concepto de *Patrimonio Indígena* que se expresa en Chile por primera vez en la ley indígena del año 1993. Aún cuando no existe una definición unívoca de lo que se entiende por patrimonio cultural indígena, aparece asociado al concepto de cultura y consecuentemente al de identidad (Aguilera, 1998), al menos de la manera en que se utiliza dentro de los marcos legales que hacen uso de dicho concepto. Los distintos grupos étnicos también han desarrollado visiones propias de lo que entienden por patrimonio definiéndolo como "Todos aquellos bienes materiales e inmateriales propios de una cultura indígena que deben ser conservados para la posteridad y que forman parte del legado de la humanidad" (Cañulef, en Aguilera, 1998).

La protección del patrimonio indígena y el derecho a su control y gestión son temas que han sido incorporados, cada vez con mayor interés, en la agenda de los grupos internacionales preocupados de la regulación de los derechos indígenas. Su creciente importancia también responde a un proceso global de reivindicación de lo diverso en el cual se enfatiza la importancia y el valor de la diversidad étnica y cultural.

Los movimientos sociales -incluidos los de carácter etnicista- resultan ser importantes y eficaces para poner en la agenda pública nuevos temas de debate y demandas, entre ellas el patrimonio. Los movimientos indígenas, en este sentido, han contribuido a abrir la discusión respecto de la participación social que debería existir en la gestión del patrimonio, no sólo dentro de la esfera de lo étnico, sino que en los distintos niveles sociales. Según García Canclini (1999) la existencia de estos grupos es fundamental, pues si no hay movilizaciones ni demandas colectivas, los gobiernos no asociarían estas temáticas a las demandas actuales y cotidianas de la población. Además, las movilizaciones, en este caso en relación a lo patrimonial, generan una apropiación colectiva de dicho patrimonio, permitiendo que distintos grupos puedan sentirse identificados con él y responsables (en parte) de su preservación.

Por otra parte, los pueblos indígenas reclaman los recursos patrimoniales como una estrategia de controlar los símbolos que les permiten reconstruir sus identidades étnicas en el marco de un proceso de re-etnificación, reconociendo, así, una herencia común y construyendo una imagen histórica de sí mismos que les legitima como grupo (Ayala, 2007:31) y que genera una condición de alteridad construyendo un "Nosotros" en contraposición a unos "Otros". También tiene que ver con sus demandas de mejores condiciones de vida, inclusión social y, sobretodo, de control de recursos, en este caso, patrimoniales (Ayala, 2007:30) como respuesta reivindicativa a las políticas de dominación y asimilación históricas de las que han sido parte los "indios". De esta manera, se configura una cultura indígena diferente a la que habíamos visto hasta ahora, donde surgen nuevos relatos de lo étnico y también una nueva etnicidad. José Bengoa lo llama una "cultura indígena de *performance*" haciendo referencia a como se combinan y se superponen trozos distintos de la cultura, dando forma a una realidad indígena híbrida.

### 2.3 Patrimonio y poder

A partir de lo mencionado anteriormente, se reafirma la idea de que "el patrimonio es el resultado de un proceso de incorporación de valor referido al pasado" (Del Mármol, Frigolé y Narotzky, 2010:9). Dicha incorporación de valor, que estimula los procesos de patrimonialización, supone, además, estrategias de poder (Prats, 1996). Según Ayala (2012) los procesos de patrimonialización que se producen desde el Estado responden a un ejercicio de dominación y de apropiación, por parte de este, de los referentes identitarios de los grupos indígenas y -en consecuencia- un tipo de dominación simbólica utilizada por un sector dominante de la sociedad que designa una selección de bienes como propios y significativos como referentes de la identidad de una nación.

Desde los inicios del movimiento atacameño, a comienzo de los años noventa, el patrimonio ha sido siempre un campo de disputas principalmente con el Estado y con los arqueólogos<sup>12</sup>, quienes han tenido el poder y control de estos recursos históricamente. Ya se ha explicado en distintos trabajos, que el patrimonio es un producto construido socialmente y que surge, como tal, de la mano de los primeros Estados nacionales durante el siglo XIX (Prats, 1996; Ballart, 1997) como una manera de legitimar simbólicamente una identidad y un imaginario de nación. Actualmente, los Estados continúan ejerciendo su rol de legitimadores del patrimonio mediante sus prácticas e instrumentos políticos de patrimonialización. Es así como ciertos elementos y un repertorio acotado de la cultura es protegido y valorado más que otro. En el caso de San Pedro de Atacama el ejercicio de poder del conocimiento arqueológico también ha determinado la construcción social del patrimonio en el desierto de Atacama. Es por ello que actualmente la mayor parte del patrimonio existente son monumentos arqueológicos y colecciones museográficas que hablan, casi exclusivamente, de la prehistoria del desierto de Atacama. Ello, en detrimento del patrimonio inmaterial. El patrimonio no puede entenderse ni analizarse al margen de las estrategias políticas y económicas puesto que se vincula estrechamente con estrategias de poder que le permiten acceder a ese estatus. Tal como señala Prats "sin poder, en términos generales, no hay patrimonio" (Prats, 1998:69). Los procesos de patrimonialización

---

<sup>12</sup> En el trabajo realizado por la arqueóloga patricia Ayala se da cuenta en detalle de estos conflictos por el control del patrimonio.

implican un proceso selectivo que se hace desde el uso de mecanismos de poder que buscan interpretar y representar una determinada identidad. De manera que son los poderes políticos quienes tienen las herramientas y el poder de singularizar un objeto, o sea, convertirlo en algo único. Este proceso puede ser interpretado también como un ejercicio de gubernamentalidad (del Mármol, 2007; Ayala, 2007-2008) por su carácter disciplinador por parte del Estado quien finalmente institucionaliza y legisla sobre el patrimonio. Este disciplinamiento ejercido por el Estado puede ir tanto por el lado de los contenidos, es decir, qué se patrimonializa, como por el lado de las formas, es decir, cómo patrimonializar y escenificar (López, 2004:187, en Ayala, 2007-2008:39).

La importancia histórica del Estado en la construcción de una identidad nacional y en la selección de elementos que la componen, se ve afectada, actualmente, por los movimientos sociales que han tomado el discurso patrimonial como un arma de lucha contra el Estado y también contra las empresas transnacionales, la especulación inmobiliaria, por situar algunas de las problemáticas comunes que han surgido en el contexto de la globalización. Actualmente, los movimientos ciudadanos urbanos y barriales en Chile, así como muchos otros, son un ejemplo de cómo la sociedad civil ha jugado un rol fundamental en las activaciones patrimoniales, siendo ellos los principales promulgadores de las declaratorias de sus barrios como barrios patrimoniales. No obstante, es claro que "Ninguna invención adquiere autoridad hasta que no se legitima como construcción social y que ninguna construcción social se produce espontáneamente sin un discurso previo inventado" (Prats, 1998:64).

Uno de los cambios en los procesos de patrimonialización en Chile post noventa, es el giro desde una orientación marcadamente monumentalista de las declaraciones de monumentos nacionales hacia un nuevo discurso político multicultural que amplía la noción de patrimonio y que considera una serie de bienes tangibles e intangibles que merecen ser integrados a las nuevas consideraciones del patrimonio chileno. Las consideraciones respecto de los sitios arqueológicos como patrimonio comienzan en 1970 cuando la ley de monumentos nacionales establece que se reconoce como propiedad del Estado todo lo que existe en el sub-suelo. Es ahí donde el patrimonio arqueológico comienza a ser concebido como patrimonio y, a su vez, comienza a reconocerse el pasado indígena como parte del patrimonio nacional (Ayala, 2010).

Otra de las características de los procesos de patrimonialización, entendido como estrategia gubernamental, es su capacidad de fijar la memoria y el pasado, ejerciendo, así, una práctica de nacionalización del pasado. Así mismo, se institucionaliza la memoria mediante la construcción de espacios de gestión y control de ésta. Algunos autores (Ayala, 2007-2008, 2011; Boccara, 2007) plantean que lo que generaría este tipo de procesos sería una memorialización del pasado étnico que es siempre susceptible de caer en el congelamiento de las identidades (Boccara y Ayala, 2012) al dejarla anclada a imágenes estáticas, limitando, así, el carácter dinámico e intrínseco de la cultura. A su vez, esto impide dar cuenta de aspectos tan esenciales en la configuración de las identidades de los diversos grupos que forman el área circumpuneña como interdigitación (el palimpsesto cultural) y la construcción de redes sociales (Martínez, 2000 en Boccara y Ayala, 2012).

#### 2.4 La construcción del concepto de patrimonio y los procesos de patrimonialización

Muchas veces se tiende a naturalizar el patrimonio y, precisamente en las estrategias políticas, se oculta el proceso de patrimonialización. Al respecto Jaume Franquesa (2010), quien analiza el patrimonio desde la antropología económica, plantea que la categoría de patrimonio no siempre resulta apropiada para explicar los mecanismos de patrimonialización, puesto que oculta en su uso cotidiano sus propios mecanismos de producción<sup>13</sup>. "El uso de la noción de patrimonio como categoría analítica implica considerar lo económico como extrínseco a la naturaleza patrimonial, a aquello que de patrimonial tiene el patrimonio" (Franquesa, 2010:41). Frente a esta constatación, el autor plantea un análisis del patrimonio desde la antropología económica y, específicamente, sobre los trabajos de Godelier y Weiner en relación a "guardar y dar". A partir de ahí hace una comparación entre los procesos de patrimonialización y el acto de "guardar", haciendo un paralelo entre las dinámicas en el marco de las economías capitalistas. El hecho de que un grupo decida guardar un objeto le adhiere ciertas atribuciones y valores que lo singularizan, lo vuelven único y, al mismo tiempo, se construyen relatos cósmicos mediante los cuales se legitima su intocabilidad y su

---

<sup>13</sup> Franquesa señala que "el discurso patrimonial es una normativa mixtificadora que oculta su propio proceso para ser eficaz, por tanto no permite debelar la dimensión productiva y su relación con el mercado y sus contradicciones con el capital".

imposibilidad de hacerlo circular como mercancía. En efecto, una característica conflictiva y contradictoria es que, a la vez que la patrimonialización es un mecanismo de defensa y de resistencia a la mercantilización-circulación de un objeto, esta rápidamente es absorbida por la lógica capitalista y es, en consecuencia, mercantilizada.

Por otra parte, la patrimonialización y los dispositivos estatales -que le dan forma- no pueden ser entendidos fuera de las políticas multiculturalistas y neoliberales que se han instalado en Chile y que operan con fuerza en San Pedro de Atacama. Es en este contexto y bajo estos paradigmas que la diversidad cultural, el pasado y la identidad étnica cobran nuevos sentidos, y dentro de eso los procesos de patrimonialización son uno de los instrumentos que permiten la producción y legitimación de la diversidad cultural, del pasado y de la memoria indígena por parte del Estado. Una de las consecuencias que ha tenido el discurso multicultural es que, paradójicamente, ha homogeneizado a las agrupaciones indígenas, en el sentido de traducir la diversidad cultural local en una única identidad étnica reconocida y legitimada por el Estado, como lo es la atacameña. De este modo, al igual que con la tradición indígena, el Estado multicultural promueve una diversidad funcional al sistema y así determina lo que los indígenas están autorizados a ser, es decir, lo que Hale y Millaman (2004) han denominado el “indio permitido” (Ayala, 2007:42).

Sin embargo, las comunidades atacameñas y los sujetos indígenas en general, no son actores pasivos de este proceso, sino que son capaces de aprovechar los nuevos contextos multiculturales en beneficio de sus propios intereses. Paralelamente se ha producido un empoderamiento de las comunidades atacameñas respecto de 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 efecto, los atacameños han utilizado el discurso patrimonial y científico (arqueológico) para legitimar sus demandas culturales y la construcción de una memoria y conciencia étnica común. En este sentido, podemos hablar también de un uso estratégico de la idea de patrimonio.

Por su parte, el Estado también ha cumplido con la incorporación de procesos de participación de las comunidades indígenas en los procesos de patrimonialización, sin embargo los mecanismos de participación, al menos hasta ahora, han sido definidas desde las lógicas estatales. Las comunidades son consultadas como una respuesta de corrección política multiculturalista que en la mayoría de la veces no es vinculante, pues finalmente la propiedad del patrimonio (al menos el arqueológico) en Chile es propiedad del Estado. De manera que se instaura una dinámica que la arqueóloga chilena Patricia Ayala ha denominado de "participación sin participación", que da cuenta de la paradoja que supone el multiculturalismo en muchas ocasiones. Esto está lentamente cambiando, por la entrada en vigencia del convenio 169 de la OIT que ha sido suscrito por el Estado chileno. En él se establece que se debe considerar la opinión de las comunidades para cualquier tipo de intervención que se realice en sus territorios y que los afecte directamente.

Por otra parte, los procesos de patrimonialización, entendidos en el contexto multicultural neoliberal, han generado una nueva "economía de la identidad" (Comaroff y Comaroff, 2011). En efecto, cada vez se vuelve más indiscutible el valor económico de la cultura como patrimonio. Es por esto que desde distintos ámbitos se promueve el patrimonio indígena, esa cultura ancestral, como "nuestra", aunque la vivamos como algo lejano. Con el multiculturalismo la historia de los Otros pasa a ser de Nosotros (Ayala, 2012). El patrimonio debe entenderse como un medio que permita el desarrollo social y cultural, no como un fin en sí mismo. Bajo esta premisa los usos que se otorguen a aquellos bienes que son reconocidos y valorados como patrimonio irán también cambiando en la medida que la misma sociedad se transforma (Ballart, 1997). Así mismo, Llorenç Prats ha señalado en diversas oportunidades que el patrimonio "son recursos para vivir" y así nos relacionamos con ellos, bajo las formas que nos sirven para generar conocimiento, en un sentido didáctico, para ganarnos la vida, cuando los activamos turísticamente, o para reafirmar nuestras identidades, cuando los utilizamos como símbolos estratégicos. De manera que siempre estamos haciendo uso del patrimonio con el fin de resolver nuestras necesidades. La dificultad aparece cuando las estrategias no son las apropiadas, cuando alguien de manera

autoritaria decide apropiarse de un bien patrimonial y su uso no genera beneficios al resto de su entorno social.

El concepto de patrimonio lleva implícito un proceso político e institucional que, habitualmente, queda oculto en el uso cotidiano de este concepto que se ha naturalizado y asumido como una condición indiscutible. Sin embargo, el patrimonio y su configuración como tal se ha sostenido siempre en la configuración, consolidación o reafirmación de identidades diversas y ha estado vinculada históricamente a la construcción simbólica de los estados nacionales. García Canclini (1999) plantea que el patrimonio constituye un instrumento de reproducción social. Bajo esta premisa, el autor argumenta que existiría una desigualdad en la construcción y en las formas de apropiación del patrimonio en tanto capital cultural que se acumula, renueva y produce rendimientos (García Canclini, 1999:18). Todo esto transforma al patrimonio en un espacio de conflicto y luchas de poder, de disputas económicas, políticas y simbólicas, atravesado por la acción de tres tipos de agentes: el sector privado, el Estado y los movimientos sociales (García Canclini, 1999:19).

En la actualidad, el discurso patrimonialista está ampliamente instalado en las comunidades atacameñas. De hecho se encuentran entre las primeras comunidades que han exigido al Estado ser ellos quienes administren, gestionen y decidan sobre su patrimonio. Antes de que algunas comunidades avanzaran en estas demandas, el patrimonio cultural en el desierto de Atacama era custodiado principalmente por el museo de San Pedro de Atacama, como se ha señalado anteriormente, cuya labor se enfoca en lo científico y en la realización de algunas acciones de conservación de sitios arqueológicos. El acceso a ello no estaba controlado de ninguna manera y, paralelamente la llegada de turistas a la zona se intensificaba, muchos de ellos interesados en conocer el patrimonio de la "capital arqueológica de Chile".

## 2.5 El territorio como patrimonio

Cuando se habla de territorio atacameño se alude a "Atacama la grande" que incluye Alto Loa y el Salar de Atacama. Tal como señala Tagliolini (2012) el espacio de vida e identidad de los atacameños constituye, a la vez, un espacio turístico y patrimonial que es, a la vez, objeto de negociaciones en la política nacional y local. Lo patrimonial no



puede comprenderse fuera del lugar físico en el que se produce y se pone en acción la cultura. Los ritos, las celebraciones y la cosmovisión, en general, son parte de un sistema que implica siempre un diálogo con el territorio.

El territorio en relación al patrimonio tiene al menos dos sentidos. Por una parte, la concepción del territorio como un contenedor del patrimonio, un espacio físico y simbólico donde el patrimonio va quedando adherido a un territorio específico de cada comunidad (A.B, Conadi, 2011). Esta visión de lo patrimonial como parte de un territorio que tiene unos límites y unos dueños, es decir, que son de una comunidad específica o de varias, en algunos casos.

Por otra parte, encontramos una dimensión del territorio como un patrimonio en sí mismo. El hecho de reconocer el territorio en términos de su valor patrimonial y de patrimonializarlo, les permite protegerlo y, a la vez, reivindicar sus derechos a administrar autónomamente lo que los recursos que existen dentro de ellos. Un ejemplo que resulta aclarador respecto de la vinculación entre el interés patrimonial y territorial, es el actual proceso de patrimonialización del "Camino Real Andino" o "Qhapac Ñan". Se trata de un proceso en el que seis países (Argentina, Perú, Bolivia, Ecuador, Chile y Colombia) han nominado al camino del Inka como Patrimonio de la Humanidad. Parte de los tramos que se incluyen en esta declaratoria, en el caso chileno, pasan por territorios donde habitan comunidades atacameñas. A lo largo de los casi 12 años de estudios previos a la declaratoria ante la UNESCO, se han establecido convenios de trabajo con las comunidades. Este trabajo ha sido complejo, en parte, por las dudas y desconfianzas que han tenido las comunidades atacameñas. Algunas de las aprehensiones se manifiestan en la siguiente cita "Es posible que este (el proyecto Qhapac ñan) traiga como consecuencia el enajenamiento del patrimonio local de la comunidad y que su desarrollo sea poco sustentable" (atacameño, Quitor 2013)

En el caso del proyecto del "Qhapac Ñan" (QÑ), las comunidades atacameñas muestran una especial preocupación por la pérdida de autonomía dentro de sus territorios si es que estos son patrimonializados, pues, si bien no pierden las propiedad de ellos, sí se verán limitados en las posibilidades de usos de espacios ya

que serán definidos y normados por instituciones estatales e internacionales de protección del patrimonio. Durante las reuniones que se sostuvieron con comunidades implicadas en el QÑ la palabra "territorio" fue la más remarcada por ellas y la que más preocupaba en las conversaciones y reuniones que se sostenidas con ellos.

A las valoraciones locales respecto del patrimonio, se debe agregar que lo patrimonial va más allá de los sitios arqueológicos y reservas nacionales que las comunidades atacameñas resguardan. El patrimonio constituye una dimensión más amplia que aborda el territorio como espacio físico y simbólico que alberga prácticas culturales y donde se arraiga la cosmovisión local. En consecuencia, el territorio se configura como un paisaje cultural dentro del cual lo patrimonial cobra sentido y es, a la vez, en sí mismo el patrimonio. Al respecto una dirigente de la localidad de Toconao, señalaba: "nosotros somos el patrimonio de la forma en que nosotros existimos en el lugar". En esta declaración se expresa la importancia de la cultura en relación a su contexto territorial, pues es ahí donde cobra sentido. De esta manera, son las formas de vida y sus maneras de habitar el territorio lo que constituye lo patrimonial. Así mismo, esos espacios representan otras reivindicaciones que tienen que ver con la necesidad de reconocimiento de los derechos territoriales ancestrales de las comunidades originarias. Esto ha generado que el territorio se configure como uno de los ejes centrales de las luchas étnicas. El patrimonio o aquellos bienes que han sido patrimonializados se encuentran adheridos a estos territorios y poseen una carga simbólica como reminiscencias que recuerdan su origen "ancestral".

La protección del patrimonio indígena y el derecho a su control y gestión son temas que han sido incorporados, cada vez con mayor interés, en la agenda de los grupos internacionales preocupados de la regulación de los derechos indígenas. Su creciente importancia también responde a un proceso global de reivindicación de lo diverso en el cual se enfatiza la importancia y el valor de la diversidad étnica y cultural.

Por el otro lado, también este procesos de patrimonialización es visto como una herramienta que les permitiría proclamar sus derechos como indígenas sobre territorios que aún están en disputa entre comunidades que no han aclarado los derechos de propiedad. De esta manera se observa que el territorio es un elemento

central de los intereses de las comunidades tanto por su pérdida como por la necesidad de reconocimiento legal y legítimo. En el marco de dichos movimientos reivindicativos surge un interés y un uso político del patrimonio como un símbolo que marca un territorio que es defendido por las comunidades y, en este sentido, tal como señala la tesis de Ayala, se transforma en una "bandera de lucha".

## 2.6 Patrimonio como recurso simbólico y económico.

El patrimonio es siempre representación y signo de una cosa, de una idea, de una identidad. Posiblemente resulte a algunos evidente recordar que allí donde vemos un monumento, una bandera o cualquier bien patrimonial de carácter físico y tangible, se alberga también un significado que es intangible. Cuando el hombre produce objetos, está produciendo también significados (Ballart, 1997:84). El patrimonio es un medio de comunicación simbólica, transmite ideas y contenidos, en definitiva, posee un valor simbólico en el sentido de que el objeto (o lugar) actúa en representación de algo o alguien (Tresserras y Ballart 2001:22).

Los objetos (patrimonializados) actúan como anclajes del pasado que se hacen físicamente presentes en el momento que pasa (Ballart, 1997:89). A su vez, tienen la capacidad de transportar una serie de interpretaciones y re interpretaciones hacia el presente (Pearce, 1992, en Ballart, 1997:91). Sin embargo, las interpretaciones simbólicas respecto de un objeto varían a lo largo de la historia, lo cual queda demostrado en la selección discrecional de objetos que son patrimonializados en un contexto histórico y social. Posiblemente esos mismos objetos en otro momento no hubiesen sido seleccionados como representación de una identidad. Esto nos recuerda la plasticidad histórica del sentido que adquiere un objeto o lugar, de manera que por un lado el objeto tiene la virtud de representar un mundo (el del pasado del cual proviene) y por otro tiene la facultad de llevar y acumular distintos significados (Tresserras & Ballart, 2001:22).

En este sentido el patrimonio entendido como una construcción social cuya característica esencial se encuentra en su carácter simbólico -es decir- en su capacidad de representar simbólicamente una identidad (Prats, 1996), se transforma en un mecanismo de reivindicación de la identidad y, muchas veces, un arma de lucha

política. El símbolo tiene la capacidad de transformar las concepciones y creencias en emociones, de encarnarse y de condensarlas y hacerlas, por tanto, mucho más intensas (Prats, 1997:29) , de esta manera, logra su eficacia. Si se toman estos argumentos y los trasladamos al caso atacameño vemos que los restos arqueológicos que constituyen el principal elemento cultural en pugna por su valor patrimonial, ha sido un referente fundamental en la construcción de la identidad atacameña (o la invención de ella). En términos simbólicos, la preponderancia del pasado prehispánico en el relato de sí mismos ha implicado que los actuales atacameños definan su identidad étnica actual y reconstruyan sus tradiciones en base a las categorías, prácticas y rituales prehispánicos, de los que tienen información por medio de la producción científica arqueológica. En este contexto, el vínculo establecido entre el pasado prehispánico y las poblaciones indígenas también se torna funcional a las necesidades de ancestralidad que busca el mercado de identidad para el cual, mientras más antiguos y ancestrales sean los indígenas, más atractivos se hacen al mercado (Ayala, 2007-2008:50) y, en consecuencia, para la industria turística. El patrimonio y las imágenes turísticas que pueden construirse en base a este pueden funcionar, del mismo modo que los museos, como lugares que representan las características que definen la nacionalidad y exhiben la evidencia histórica de su existencia (Salazar, 2006).

Otra de las dimensiones que asume hoy el patrimonio es el de su rentabilidad económica. En tal sentido, se valora, se protege, se conserva y se activa teniendo en cuenta que aporta la cuota de diversidad y originalidad que demandan actividades productivas basadas en una "economía de la identidad" como lo es, por ejemplo, el turismo. Actualmente, es común que los proyectos de activación patrimonial que se llevan adelante consideren no sólo la rentabilidad social de éste, sino también la restitución económica. Esto es impulsado no sólo por los organismos de gobierno y las comunidades locales, sino también por instituciones internacionales como la UNESCO e ICOMOS (Machuca, 1988; Melgar Bao, 2000). Esto se construye desde una 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; Ayala, 2007).

En el caso de los atacameños, esta práctica de uso económico del patrimonio se ha traducido principalmente en la administración de sitios arqueológicos. Sin embargo, cuando comenzaron las demandas para que se les entregara la gestión de estos sitios a las comunidades, la mayoría señalaban que no tenían como principal motivación el uso turístico de estos bienes patrimoniales. La principal motivación era la protección de lugares que estaban en una situación de abandono. Sin embargo, la mayoría de esos lugares ya estaban instituidos como lugares de visitación turística. En consecuencia, las comunidades atacameñas implicadas asumieron dicha actividad productiva como parte del derecho de administración del patrimonio indígena existente dentro de sus territorios. Todo esto ha llevado a las comunidades a orientarse hacia un *marketing* turístico, lo que implica el desarrollo de destrezas propias de "emprendedores turísticos" y lanzarse a la gestión de sus productos y prácticas culturales vistos como fuente de valor y de propiedades intelectuales.

Esta integración del patrimonio y de la cultura indígena en las lógicas y estructuras de mercado implican, a su vez, una interconexión de imaginarios globales y locales que se estampan e impregnan el uno del otro. Los destinos turísticos se construyen a partir de referentes y formatos globalizados. Lo que cambia y los hace distintos e iguales a la vez, son precisamente las singularidades locales. Las lógicas modernas de producción acaban permanentemente teniendo que moldear y encajar lo diverso, y las particularidades locales en base a las estructuras, lógicas de producción y consumo globales. Como señalan Comaroff y Comaroff:

“En la modernidad (...) los que procuran una marca distintiva de su otredad aprovechan lo que nos hace diferentes, se ven en la necesidad de hacerlo en los términos universalmente reconocibles con los cuales la diferencia se representa, se comercializa, se hace transable por medio de los abstractos instrumentos del mercado”. (2010:75)

James Clifford (1996), por su parte, utilizó la metáfora de las “culturas viajeras” para dar cuenta de cómo las culturas se ven transculturizadas en los procesos de movilidad propios de la modernidad, las cuales suponen también un proceso de construcción cultural. Si entendemos el turismo como una actividad contemporánea que se ha estimulado con la globalización, podemos entenderla como un proceso transnacional, un espacio donde se mueven capitales, hay circulación de personas y culturas que

entran en contacto y que se reconocen y valoran en base a una economía de mercado que cada vez con más claridad busca lo patrimonial como un elemento que es posible "poner en valor", es decir, se le otorga un valor económico y es transado en términos de mercancía en el mercado. En el contexto del multiculturalismo neoliberal, las prácticas y representaciones indígenas se patrimonializan y se convierten en mercancías, de manera que la "cultura" se convierte en un recurso escaso y obedece, por consiguiente, al principio de economicidad. Las elecciones culturales conllevan desde ahora un costo de oportunidad (Boccaro & Ayala, 2012: 10).

A partir de los años noventa en adelante hay un cambio en la política patrimonial, donde la diversidad cultural pasa a formar parte del multiculturalismo de Estado. Al respecto Ayala plantea que "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" (Ayala, 2007-2008:4). Se han cuestionado los efectos de la mercantilización de la cultura a través del turismo. Sin duda esto sucede y las activaciones patrimoniales con fine turísticos pasan, en cierto modo, de reflejar los distintos nosotros a reflejar el (o los) nosotros de los otros (Prats, 2006:74). Dichas activaciones se construyen en base a lógicas de mercado, de oferta y demanda, sin embargo este hecho no implica necesariamente una pérdida de la identidad, ni una tergiversación de ella. Al respecto Prats nos recuerda que el patrimonio no siempre es análogo a la identidad vivida cotidianamente, "la población distingue claramente vida y patrimonio" que no son lo mismo (Prats, 2006). Para explicar esta situación Prats plantea que el patrimonio actúa "hacia adentro y hacia afuera". En el primer caso, se relaciona con la memoria, con los símbolos, mientras que la cara externa del patrimonio es una construcción social que se construye en base a criterios globales. En este proceso se produce la construcción identitaria, que sumado al turismo contribuye a una continua reformulación de la identidad (Prats, 2006:75).

Diversas investigaciones plantean el uso turístico y la mercantilización de la cultura y el patrimonio desde una visión crítica, que valdría la pena matizar en cada caso. Si bien es cierto que puede generar efectos negativos, puesto que la mayoría de las veces implica nuevas pautas de organización local que pueden llegar a generar importantes conflictos inter-comunitarios y, también, en algunos casos, una excesiva banalización

de la cultura. Sin embargo, también es importante relevar y destacar que las comunidades locales pueden (y tienen el derecho) de hacer uso de sus recursos naturales y culturales para vivir (García, 1998; Prats, 2006). Quizás la atención y preocupación debiera centrarse, sobre todo, en cómo generar estrategias que generen el menor impacto posible, que permitan la conservación adecuada del patrimonio y que, por último, permitan generar nuevos ingresos económicos que puedan ser redistribuidos de la manera más equitativa posible.

El análisis respecto de la mercantilización del patrimonio como consecuencia del multiculturalismo neoliberal (Bolados, 2010) no deja de ser cierta, pero en la práctica la conjunción del turismo y el patrimonio continuará teniendo como efecto su mercantilización y las comunidades locales tienen el derecho a recibir, también, la restitución económica que se derive de ello. Como señala Santana:

“La explotación turística del patrimonio ha posibilitado la incorporación del turismo a las estrategias económicas de unidades domésticas, grupos locales, empresariado e instituciones, muchas veces bajo el marco protector y bien intencionado de la conservación cultural y natural y con el beneplácito de los grupos locales”. (Santana 2003)

Por otra parte la turistificación de la cultura y el patrimonio debe ser planteada, también, como una posibilidad de desarrollo económico para las comunidades locales (Picard, 2006), al igual que la valoración de la cultura local, el rescate de tradiciones que se habían dejado de practicar y una forma de desarrollo “sostenible” para las comunidades, en este caso, indígenas, coincidiendo con sus valores respecto de sus espacios sagrados y su relación con el paisaje (Butler & Hinch, 1996). También se plantea que el incremento de ingresos económicos en las comunidades debería traducirse en una mayor capacidad de autodeterminación (Butler & Hinch, 1996).

Otra de las dimensiones que quisiera destacar y discutir aquí es la relación entre lo económico, lo político y lo simbólico. Si bien, hasta aquí, se han visto como variables separadas, cada vez se visualiza con más facilidad la permeabilidad que existe entre cada una de ellas. Los espacios de mercado son también los espacios desde los cuales se pueden expresar las luchas por la existencia y representatividad de las identidades étnicas. Lo que aquí profundizaré será, precisamente, la intersección entre lo político y

lo económico, que ha sido ya ampliamente estudiada por los antropólogos marxistas estructurales franceses, entre otros ¿De qué manera ambos usos son parte de un mismo proceso? Y ¿De qué manera los espacios de mercantilización del patrimonio se transforman y se utilizan como espacios de divulgación de los discursos etno-políticos atacameños?

La conformación de nuevas formas de etnicidad, que se basan en la mercantilización de la identidad, son producto de una transformación histórica a nivel mundial que ha generado la emergencia de productos étnicos, de una industria del patrimonio y de la radicalización de las formas tempranas de comercialización de la etnicidad, que es la que Comaroff y Comaroff (2010) han llamado etnicidad S.A., es decir, la etnicidad como empresa. El multiculturalismo neoliberal, que es lo que se ha instaurado en Chile, ha creado una serie de derechos para los pueblos indígenas, dentro de los cuales las comunidades indígenas tienen derecho por ley a convertirse en personas jurídicas y, por lo tanto, a convertirse en empresas y emprendedores, a auto-sustentarse. A su vez, esta misma lógica impulsa la creación de etno-empresas y la necesidad de que ellas sean rentables, para lo cual deben hacer usos de sus recursos naturales y culturales.

De manera muy certera Comaroff y Comaroff (2010) dan cuenta de lo favorable que resulta la extraña combinación de desregulación y dependencia para la creación de "etnocapitales", pues al otorgar una pseudo soberanía indígena a pueblos que han sido históricamente postergados en una era en la que el bienestar y el desarrollo se confían al mercado, genera las condiciones propicias para esta relación en la que el capital y la identidad étnica se co-producen mutuamente.



## Tercer Capítulo: El Desarrollo del Turismo Indígena en el Desierto de Atacama

---

### 3.1 El uso turístico del patrimonio en comunidades atacameñas

Una de las actividades más importantes que moviliza a personas alrededor del mundo es el turismo y, particularmente, el turismo cultural. Según la Organización Mundial del Turismo, este es uno de los nichos que más crece a escala mundial. A pesar de toda crisis, el número de turistas aumenta sostenidamente (un 4,4% durante el año 2011) y, encabezando este índice, se encuentran los visitantes del continente sudamericano y el asiático.

En el desierto de Atacama se ha desarrollado uno de los destinos turísticos más importantes de Chile, cuyo centro neurálgico es el poblado de San Pedro de Atacama. Según las estadísticas del Servicios Nacional de Turismo (SERNATUR) y la Corporación Nacional Forestal (CONAF), la mayor parte de los turistas extranjeros (y cada vez en mayor medida nacionales) que visitan Chile, anhelan conocer los paisajes de este desierto, el más seco del planeta. Todo esto ha derivado en una creciente industria turística a la que se han integrado, de manera paulatina, las comunidades indígenas atacameñas que habitan en torno al salar de Atacama. Una de las consecuencias que ha tenido su participación en la actividad turística han sido los nuevos usos y valores que ha asumido la etnicidad, produciendo lo que Comaroff y Comaroff (2010) han definido como “etnomercancías”, es decir, la transformación o adaptación de ciertos elementos o prácticas culturales en mercancías.

En este capítulo se describe y analiza este proceso que desde hace algunos años está involucrando a las comunidades atacameñas en relación a la gestión de su patrimonio cultural. Uno de los efectos de ello es el creciente número de proyectos turísticos que algunas de las comunidades y organizaciones indígenas han emprendido en el último tiempo. Este proceso ha supuesto también nuevas visiones respecto de la cultura indígena y de la identidad atacameña, ahora enfrentada a nuevas interacciones sociales y que, por tanto, se redefine en un nuevo contexto turístico.

A su vez, es necesario comprender los discursos globales en los que se inscriben estos programas estatales. Por una parte, comprender cuál es la relación que estas políticas tienen con discursos como el de la globalización y cómo incide en la definición de estrategias que permitan a las comunidades locales integrarse en un imaginario cada vez más mundializado. Por otra parte, como consecuencia de la globalización, se instalan nuevas maneras de pensar y gestionar la diversidad cultural por medio de retóricas complejas, como lo es el multiculturalismo. Tanto el multiculturalismo y la globalización se encuentran estrechamente vinculados y se han desarrollado de manera casi paralela. de manera que comprender la articulación entre estos dos paradigmas permite situar en un contexto político e ideológico las prácticas etno-desarrollistas que dan pie al uso turístico de la cultura y el patrimonio, por parte de las comunidades indígenas atacameñas.

Es también importante destacar que no todas las comunidades indígenas de la zona tienen una clara vocación turística, más bien han llegado a incorporarse a esta actividad luego de un proceso de consolidación de un destino turístico, que se desarrolló sin la participación de la comunidad indígena local. En los años noventa, durante la primera etapa de desarrollo turístico del destino San Pedro de Atacama, se había producido una amplia migración de sus habitantes hacia los centros urbanos más próximos, sobre todo por parte de los hombres para trabajar en la minería. Paralelamente, las nuevas agrupaciones indígenas translocalizadas comienzan a erigir los movimientos de reivindicación étnica, de manera que la prioridad de los grupos indígenas en esos momentos no estaba centrada en la actividad turística, sino que en sus demandas etnopolíticas. Por su parte, otros actores no indígenas avanzaban en el desarrollo de emprendimientos turísticos que no tardaron en prosperar. Distintos empresarios e inversionista vieron rápidamente el potencial de negocio que existía en torno a San Pedro de Atacama. Esto generó cambios importantes en el nivel de desarrollo urbano de San Pedro, los sistemas de vida y, actualmente, se ha convertido en una de las principales actividades productivas.



durante los últimos años, un fuerte crecimiento del turismo con más de 240.000<sup>14</sup> visitantes al año en un pueblo que, según el censo del año 2012, tiene sólo 4797 habitantes, aunque se estima que en las temporadas altas puede alcanzar a los 10.000 (Tagliolini, 2012). Esto ha generado un aumento de inmigración hacia San Pedro de Atacama, en efecto, es la comuna que presenta el mayor crecimiento poblacional de toda la región de Antofagasta con un 75,6% de crecimiento. Por otra parte, la región de Antofagasta ha sido históricamente una región dedicada a la explotación minera (cobre y litio) y continúa siendo la zona con mayor explotación minera a nivel nacional, actividad que representa el 57% del total de la producción regional, además de ser la que tienen el PIB más alto de todo Chile. Esto ha generado una importante migración desde las zonas rurales hacia los campamentos mineros, donde está la principal fuente de trabajo. En efecto, el índice de ruralidad de la región es el más bajo del país con sólo un 2,3 % de la población, representada principalmente por comunidades atacameñas del interior que se sitúan en localidades que se encuentran entre los 2.000 y 3.600 metros de altura.

Durante los últimos treinta años se han producido importantes transformaciones principalmente para quienes habitan en torno al salar de Atacama. Por una parte, la minería continúa siendo la principal fuente de ingresos económicos en la región, estableciendo en segundo lugar el turismo a través de la consolidación de uno de los principales destinos turísticos internacionales del país.

Por otra parte, San Pedro de Atacama fue declarado zona de interés turístico (ZOIT)<sup>15</sup> de Chile en el año 2002, lo que ha implicado que se establezcan una serie de acciones a nivel comunal que incorporan el turismo como una actividad estratégica. Así mismo, se han implementado programas para el desarrollo de la industria turística local. Un ejemplo de esto es el Plan de desarrollo turístico de la región de Antofagasta que señala que:

---

<sup>14</sup> Esto es en base al registro de lleva la CONAF (Corporación Nacional Forestal ) para el año 2014.

<sup>15</sup> Se entenderá por Zona de Interés Turístico Nacional aquella área de características esencialmente rural, amplia en extensión, donde junto a recursos turísticos relevantes coexisten otros usos o actividades con una gama variada y contribuyen a conformar circuitos y/o áreas turísticas generalmente no explotadas, de carácter potencial, siendo conveniente velar por la preservación y puesta en valor de los recursos turísticos que posee, debiendo contra para ello con un Plan de Ordenamiento Territorial de carácter extensivo que resguarde y encauce adecuadamente su desarrollo turístico.

"La región de Antofagasta se inserta como uno de los destinos más importantes en el mercado nacional e internacional, sostenido principalmente por la relevancia que tiene San Pedro de Atacama en el contexto regional y nacional, asociado principalmente a las bondades del desierto más árido del mundo, un legado arqueológico inigualable y que representa el pasado histórico y patrimonial de las culturas ancestrales, además de atractivos turísticos naturales que motivan el desplazamiento de turistas de todas partes del mundo a visitar este recóndito paraje del norte de Chile". (Plan de desarrollo turístico de Antofagasta 2011-2014)

El desarrollo turístico en San Pedro de Atacama se ha caracterizado por su falta de planificación, como ya se ha señalado anteriormente, pese a que se han diseñado sistemas de gestión turística sustentable (Eurochile, 2007) que luego no han sido implementados. Muestra de ellos es que el municipio señaló hace pocos años atrás que para la comuna el turismo no era un tema relevante y que era necesario atender otras prioridades. Sin embargo, los impactos y conflictos –sociales y ambientales- derivados de la actividad turística, hacen imprescindible una mayor regulación y planificación del desarrollo del turismo. Recién desde el año 2011, el Servicio Nacional de Turismo de la región de Antofagasta (SERNATUR) ha logrado establecer un sistema de trabajo conjunto con el municipio.

Pese a la importancia nacional y regional de este destino turístico, existe una evidente falta de planificación del turismo, que se hace evidente en la planificación urbana, proyectos hoteleros poco sostenible que hacen uso desmedido del agua –recurso escaso en el desierto- en la calidad de los servicios que ofrecen los *tour* operadores, y los conflictos interculturales que se han generado (Gutiérrez, 2010). Cabe también mencionar que la comuna de San Pedro de Atacama concentra el 25% de los atractivos turísticos de toda la región de Antofagasta muchos de los cuales cuentan con alguna categoría patrimonial.

San Pedro de Atacama ha seguido las etapas que caracterizan el desarrollo de un destino turístico, descritas por diversos autores (Doxey, 1975; de Kadt, 1979; Santana, 1997). Se plantea que es posible identificar tres etapas en el desarrollo de un destino turístico. La primera de ellas corresponde a una etapa incipiente que corresponde al proceso de incubación de un proyecto de destino turístico, habitualmente en lugares que son aún prístinos (no cuentan con una oferta turística) y que tienen un valor

paisajístico, cultural y de autenticidad alta. Generalmente estos lugares son descubiertos por un grupo reducido de personas. En una segunda etapa, y en respuesta a la llegada paulatina de turistas, los empresarios locales comienzan a proporcionar instalaciones para alojar al creciente número de visitantes; se trata de pequeños hostales y hoteles, alojamientos en casas familiares, restaurantes, entre otros. De esta manera, se comienzan a conformar y consolidar los primeros emprendimientos turísticos locales. Con el crecimiento paulatino del turismo se genera su institucionalización y masificación de la mano de nuevas inversiones foráneas, como los *tour* operadores, las cadenas hoteleras (muchas de las cuales quedan en manos de las agencias de turismo), los restaurantes, es definitiva, se genera un aumento de la planta turística.

En concordancia con lo anterior, se observa que en el transcurso de los últimos veinte años San Pedro de Atacama ha superado las primeras etapas de desarrollo y hoy constituye un destino turístico consolidado, con una llegada sostenida y creciente de turistas. En el año 2011, la región de Antofagasta presentó un crecimiento turístico del 19% respecto del año 2010. Así mismo, los turistas nacionales y extranjeros han aumentado, permitiendo extender la temporalidad del destino. Específicamente, San Pedro de Atacama presenta un crecimiento desde el año 2007 alcanzando a los 244.876 turistas en el año 2011, cifra que ha ido en aumento sobre todo en los últimos 15 años y de forma más acelerada en los últimos cinco. Los principales atractivos naturales se encuentran dentro de la reserva Nacional Los Flamencos: el Valle de la Luna, las lagunas altiplánicas Miscantí y Meñiques, el Salar de Atacama, los *Geisers* del Tatio, Baños de Puritama, Pukara de Quitar, Aldea de Tulo, pueblo de Toconao, entre otros. La mayor parte de ellos son administrados por las comunidades atacameñas.







---

Foto1 (pág.81): Lagunas Miscanti y Miñique (Fuente: Propia)

---

Foto 2 (Pág. 81): Geisers del Tatio (Fuente: Propia)

---

Foto 3: Termas de Puritama (Fuente: Germán del Sol)

---

Foto 4: Valle de la Luna con turistas (Fuente: Sernatur)

---





La mayoría de los turistas extranjeros que visitan San Pedro de Atacama son europeos y tienen una permanencia promedio en Chile de 22 días y 2,2 días en San Pedro de Atacama. Diariamente gastan 69 USD, con un total de 1.583 USD para toda su estadía. El 61% de los turistas de este mercado son hombres entre los 45 y 59 años. El principal motivo de viaje son las vacaciones. Las actividades estrella durante su estadía son visitar museos y centros históricos, realizar *city tours* y conocer áreas silvestres protegidas (Sernatur, 2012).

En cuanto a la planta de servicios turísticos, esta se concentra casi en su totalidad en San Pedro de Atacama y se caracteriza por ser amplia y heterogénea en su composición y calidad. En total hay 52 establecimientos de alojamiento con 1.390 camas. Las agencias de turismo proliferan cada año y tienen una baja regulación por parte de los organismos competentes (SERNATUR y Municipio), por lo tanto, cualquier persona con algún conocimiento de la zona y que maneje más de dos idiomas es un potencial guía turístico, o bien, puede trabajar en alguna actividad relacionada (chofer, recepcionista de hotel, captadores de turistas, entre otros). Existen 85 agencias turísticas registradas, de las cuales el 90% se encuentran en el centro del pueblo.

Por otra parte y retomando algunas de las dificultades que se evidencian respecto del desarrollo turísticos de San Pedro de Atacama, cabe señalar que uno de los efectos que se ha estudiado, en relación al desarrollo de destinos turísticos, es la consecuencia en los “índices de irritación” (Doxey, 1975, en Santana, 1997:95), es decir, aquellos conflictos, rechazos y visiones negativas respecto de los visitantes en el que: 1) Se reconoce una primera fase de euforia en donde un territorio se abre a la llegada de visitantes e inversionistas sin una suficiente claridad respecto del fenómeno que se está desarrollando y, por lo tanto, sin contar con un plan de gestión ni de ordenamiento territorial que permitan planificar el desarrollo de esta actividad, 2) Una segunda fase que ha sido llamada de apatía, donde el destino ya se habría hecho conocido y, por lo tanto, la llegada de visitantes se da por sentada. Durante esta fase se establecerían principalmente relaciones económicas entre locales y turistas,

mientras que la intervención de la administración pública se concentraría en la estrategia de promoción y *marketing*, 3) Una tercera fase de enojo que surge cuando la saturación del destino esta próxima y los residentes están más críticos respecto de la industria turística y sus impactos y 4) Por último se generaría una situación de antagonismo en el que se rechaza y se culpa a los visitantes de los impactos negativos que se derivan de la industria turística. Como consecuencia de esto se deterioraría la reputación del destino.

Este proceso de irritabilidad respecto del turismo y de la creciente llegada de visitantes también sucede en San Pedro de Atacama. Parte de los atacameños perciben el turismo como una "invasión", como un fenómeno que altera sus formas de vida cotidiana. Al mismo tiempo, el turismo pareciera ser una interesante alternativa de trabajo para muchas familias atacameñas y sobre todo para los jóvenes que buscan otras oportunidades laborales fuera de la minería. Esto se debe, en parte, a la escasa planificación del turismo por parte del municipio, como se ha señalado anteriormente. En efecto, para el resto de las comunidades aledañas a San Pedro de Atacama, la experiencia de desarrollo turístico de esa comuna se ha convertido en un ejemplo paradigmático de malas prácticas y es siempre mencionado como un ejemplo de aquello que no quieren volver a repetir en sus propias comunidades.

### 3.2.1 De un pequeño oasis a un destino internacional ¿Cómo comenzó la historia?

Los comienzos del turismo en el desierto de Atacama se remontan a los años ochenta, cuando empiezan a llegar los primeros viajeros a San Pedro de Atacama, motivados por descubrir el paisaje del desierto, la inmensidad del espacio, la arqueología y la imagen de una cultura tradicional indígena que aún mantenía formas de vida ancestrales. En la memoria local, uno de los principales hitos históricos que impulsaron la llegada de viajeros a la zona, fue una exposición arqueológica que realizó el Padre Gustavo Le Paige a comienzo de los años ochenta en la casa central de la Universidad Católica en Santiago. Allí dio a conocer masivamente los vestigios y restos arqueológicos de la prehistoria en el desierto de Atacama y la existencia de la "cultura atacameña". En dicho evento, se exhibieron momias, restos humanos y restos materiales de los antiguos habitantes del oasis de San Pedro de Atacama, generando

un alto impacto e interés, sobre todo para los intrépidos viajeros en busca de lugares aún inexplorados. Así lo recuerdan algunas de las primeras personas que llegaron a vivir a San Pedro a comienzo de los años ochenta: “Lo único que se conocía era la obra que había hecho Le Paige con el tema de antropología y arqueología y por medio de este personaje es que conozco SPA” (empresario, San Pedro, 2011). Otro testigo menciona:

*“Hubo un simposio arqueológico, yo creo que como el año 1978 que hizo el padre Le Paige y ese simposio hizo saber en el mundo que existía San Pedro de Atacama. Primero la conocieron arqueológicamente, pero ya después empezó a llegar mucho turista y ahí ya no paró”.* (atacameña 8, Coyo, 2012)

En un primer momento fue haciéndose conocido principalmente por grupos específicos de científicos e interesados en la arqueología y de ahí en adelante el turismo fue dándose de manera espontánea y sin una planificación ni lineamientos específicos por parte del Estado, ni tampoco con una idea clara de generar allí un destino turístico, tal como se señala en estos relatos:

*“Después empezaron a llegar empresarios de afuera con plata pa instalarse y ahí la gente de acá, los que teníamos algo podíamos hacer algo con el turismo, pero pa los demás no tenían ni los medios ni el conocimiento porque para nosotros fue un tema nuevo”.* (atacameña 8, 2012)

Gustavo Le Paige fue uno de los personajes claves en la difusión del patrimonio arqueológico del desierto de Atacama. Este sacerdote Belga, aficionado a la arqueología, llegó a Chile en 1954 y fue enviado al poblado de San Pedro de Atacama para hacerse cargo de la parroquia de esa pequeña localidad. En esa época, tanto San Pedro de Atacama, como el resto de los *Ayllus*<sup>16</sup> de los alrededores eran absolutamente desconocidos para gran parte de los chilenos y del mundo. Los habitantes de esta zona vivían en una condición de aislamiento casi absoluta, no había buenas conexiones viales y llegar hasta este pequeño pueblo era una odisea difícil. A ello se sumaba la inexistencia de un alcalde o autoridad política del pueblo. Todo ello favoreció para que el padre Le Paige se convirtiera rápidamente en la principal

---

<sup>16</sup> Consiste en una agrupación de familias (familia extendida) de un mismo linaje o antepasado común, quienes trabajan la tierra de forma colectiva y antiguamente tributaban al imperio Inca. Actualmente, en algunas zonas del mundo andino se mantiene este sistema de organización social.

autoridad moral y política en la zona. Así mismo, fue él quién hiciera conocido a este oasis como “capital arqueológica de Chile”, a la vez que instaló en el imaginario nacional y local la noción de “cultura atacameña” para designar a las poblaciones prehispánicas del salar de Atacama.

Durante los más de veinte años que Le Paige vivió en San Pedro de Atacama realizó permanentes excavaciones arqueológicas. Por este trabajo se le reconoce como uno de los principales difusores más destacados del proceso de patrimonialización/nacionalización, a través de su discurso conservacionista y culturalista (Ayala, 2011). Uno de sus sistemas de trabajo habitual, consistía en tener informantes y ayudantes locales, principalmente jóvenes de la zona, a quienes pagaba con dinero o bien intercambiaba por alimento, para que le hicieran llegar todos los restos arqueológicos que encontraran, además de intensivas excavaciones de cementerios, que fueron la base para formar la actual colección del museo arqueológico Gustavo Le Paige de la Universidad Católica del norte. La herencia de Le Paige también ha dejado su huella en la toponimia local y en los lugares más turísticos de la zona, ya que la mayor parte de los atractivos locales llevan nombres que Le Paige les asignó, por ejemplo: Las tres marías en el Valle de la Luna, El Valle de la muerte, el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P Gustavo Le Paige, entre otros.

Otro de los personajes cruciales en la historia del turismo local fue Roberto Sánchez, a quien las personas del pueblo, vinculadas al turismo, reconocen como el primer guía turístico local. Fue el primero que de manera organizada comenzó a explorar y a abrir nuevas rutas turísticas en la zona y, posteriormente, a llevar turistas. Creó lo que hasta el día de hoy se explota como los principales circuitos turísticos como, por ejemplo, la ruta desde San Pedro de Atacama a los Geisers del Tatio, antes realizada desde la ciudad de Calama, hoy es uno de los circuitos imperdibles para cualquier viajero. Para ello contó con el apoyo de la principal institución de fomento productivo de Chile, CORFO<sup>17</sup>, quién lo envió a la zona como mensajero para que explorara nuevas posibilidades de desarrollo productivo asociadas al turismo. Esto da cuenta de que el Estado, ya en ese momento, percibía el potencial turístico de esta zona y bajo esa lógica realizó dos inversiones importantes. Por una parte, envió un emisario para que

---

<sup>17</sup> La CORFO o Corporación de Fomento Productivo.

prospectara nuevas rutas y construyó el primer hotel, hoy conocido como "la Hostería", que fue la primera infraestructura para el desarrollo turístico:

*"Roberto Sánchez es el primer guía que hace turismo y va directamente al Tatio<sup>18</sup>, Valle de la Luna y pueblos cercanos como Toconao. La pega de él era ir a SPA - Tatio y bajar a Calama, era mensajero de la Corfo. Antes para ir al Tatio se hacía desde Calama y el que abrió camino desde acá (San Pedro) fue Roberto Sánchez, por eso hay una parte que se llama "Lomas Sánchez", camino al Tatio y ahí está enterrado él y hay un monolito". (Empresario 1, San Pedro 2011)*

Posteriormente, se instaló la primera agencia de turismo en el centro del pueblo. La organización en ese momento era aún muy incipiente y se montaban las rutas turísticas según la demanda que hubiera y de los tipos de grupos que llegaban, tal como relata uno de las primeras personas que migró desde Santiago a San Pedro durante los años ochenta:

*"Dependiendo de quién llegara se hacía Valle de la Luna, Toconao, Quebrada de Jerez. Después del noventa empezó a llegar hartos europeos, sobretodo, francés, español, italiano y alemán" (Empresario 1, San Pedro, 2011).*

A mediados de los años ochenta llegaron a la zona familias que se asentaron en San Pedro, provenientes de otras provincias del país, también comenzaron a involucrarse en el desarrollo del turismo en un momento en que nada de eso parecía todavía una realidad. Un ejemplo es la familia Quezada que hoy, después de más de treinta años en San Pedro de Atacama, continúan trabajando en servicios asociados al turismo. El trabajo que han desarrollado en pro del desarrollo del turismo local es reconocido tanto por atacameños como por no atacameños.

El fin de la dictadura trajo también mejoras en la infraestructura vial, haciendo más fácil el acceso hasta San Pedro de Atacama y, en consecuencia, aumentó la llegada de turistas de distintas ciudades de la región: Chuquicamata, Calama y Antofagasta, principalmente, que subían a pasar el fin de semana en San Pedro de Atacama. A medida que aumentaba la estabilidad política del país fue incrementándose la llegada de turistas extranjeros.

---

<sup>18</sup> Se refiere a los Geiser del Tatio, que constituye uno de los principales atractivos turísticos del desierto de Atacama.

Paulatinamente comenzó a desarrollarse una -cada vez más- explosiva industria turística de manos de los pioneros de los años ochenta y de la llegada de nuevas inversiones, principalmente los grandes grupos empresariales del país, quienes hicieron importantes inversiones hoteleras en la zona, las cuales fueron la punta de lanza para el desarrollo de un turismo “exclusivo” y enfocado a turistas de un alto poder adquisitivo. Sin embargo, los productos y servicios que se crearon carecían de pertinencia con la identidad local.

Entre 1985 y 1990 se construyó el emblemático (por haber sido el primero) hotel Explora Atacama ( ver imágenes en anexos), propiedad de la familia Ibáñez, dueños de uno de los principales grupos empresariales del país. Este hotel se construyó sobre un cementerio indígena prehispánico, lo que provocó grandes desencuentros entre indígenas, arqueólogos y empresarios (Tagliolini, 2012). Años después, el hotel Kunza se involucró en una historia similar, pues también fue construido sobre un cementerio indígena sin autorización de las comunidades. Poco tiempo después uno de sus dueños murió y muchos atacameños lo atribuyeron al enojo de los abuelos o gentiles. El complejo Explora Atacama hoy cuenta con hoteles cinco estrellas en los principales destinos turísticos del país: Torres del Paine, Isla de Pascua y San Pedro de Atacama. El hotel es un ícono del abrupto cambio que ha tenido San Pedro de Atacama, pasando de un turismo de carácter local en un rincón lejano y desconocido del desierto, a un destino turístico internacional y globalizado. Los turistas que llegan hoy a estos hoteles de lujo no tienen necesidad alguna de relacionarse con la comunidad local, ya que cuentan con todo lo necesario para su estadía dentro del hotel: servicios de SPA, transporte privado, guías turísticos personalizados (la mayor parte de ellos no son atacameños), horarios de visita exclusivos a los atractivos turísticos, restaurantes, entre otros. Este tipo de mercado turístico ha sido, desde distintos puntos de vista, contradictorio con la idea de "turismo sostenible", tanto por su relación con la comunidad local como por el uso -muchas veces indiscriminado- de los recursos naturales.

Actualmente, San Pedro de Atacama como destino turístico forma parte de un circuito turístico del Cono Sur Andino que incluye: Bolivia, salar de Uyuni y Perú. Los estudios realizados estiman que dentro de este "triángulo turístico", los turistas permanecen en

el destino un promedio de 2,2 días. Sin embargo, las autoridades competentes plantean la necesidad de que este promedio aumente, para lo cual es necesario crear nuevos productos y potenciar nuevos atractivos y, según plantean algunos estudios realizados por la Fundación Minera Escondida, la declaración del salar de Atacama como patrimonio de la humanidad y de esta manera consolidarlo como “un destino único por derecho propio” y no una corta escala entre destinos más conocidos (Informe Turismo Indígena en San Pedro de Atacama, 2009).

Por otra parte, el Alto Loa se diferencia del Salar de Atacama tanto en términos culturales, como geográficos<sup>19</sup>. Una de sus particularidades es que en muchas de las comunidades indígenas<sup>20</sup> de ésta zona continúan vigentes prácticas tradicionales y rituales que en otros pueblos del Salar de Atacama ya han desaparecido. Este mismo hecho la ha vuelto atractiva a ojos del turismo, sin embargo muchas de las comunidades ven el turismo como una posibilidad y, a la vez, una amenaza, razón que les ha llevado a frenar mucho emprendimientos turísticos locales.

Es interesante observar lo que sucede en el Alto Loa en contraste a lo que sucede con San Pedro, precisamente porque aquí impera el poder de las estructuras comunitarias y son ellas las que tienen el poder de decidir cómo llevar adelante los proyectos turísticos. Algunas comunidades se han mostrado claramente abiertas al turismo, mientras que otras se han mostrado reacias a este tipo de prácticas. El Alto Loa cuenta con diversos atractivos turísticos, como el poblado de Lasana y su pukará, el pueblo de San Francisco de Chiu-Chiu y su iglesia, el Pukara de Chiu- Chiu, Las vegas de Turi y el pukara del mismo nombre, y los pueblos de Ayquina y Caspana, entre otros atractivos, como sus paisajes alto andinos. Lo anterior sumado a las condiciones de entorno favorable, como su cercanía con el principal aeropuerto de la zona y un centro de servicios como la ciudad de Calama, lo convierten en un lugar atractivo para su explotación turística.

---

<sup>19</sup> Si bien los habitantes del Alto Loa también forman parte de la etnia atacameña, ellos históricamente reconocen un origen distinto que el de las comunidades de San Pedro de Atacama.

<sup>20</sup> San Francisco de Chiu-Chiu, Lasana, Ayquina, Cupo, Caspana, Toconce.



---

*Foto: Pukara de Turi (Fuente: Propia)*

---

*Foto 2 Iglesia de san Francisco de Chiu-Chiu (Fuente: Propia)*



En cuanto a las acciones que se han impulsado desde el Estado para su potencial desarrollo turístico, se puede mencionar que a partir del año 2010 se inician distintos proyectos enfocados al turismo que tienen como eje articulador la idea de la base comunitaria y la sostenibilidad ambiental y social en el desarrollo del llamado Turismo de Intereses Especiales. En el marco de ello, se promueve la implementación de la "Ruta Alto Loa", que implica la articulación de trece emprendimientos turístico comunitarios de los pueblos del Alto Loa. Este proyecto, si bien involucra a las comunidades, es gestionado e impulsado desde instituciones estatales, como INDAP (Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario) y la Corporación de Cultura y Turismo de Calama, conciliando dos miradas y enfoques diferentes. El primero de ellos con un fuerte énfasis en el desarrollo productivo agrícola y su derivación en el turismo rural, y el segundo; en la difusión y promoción de la cultura local, folklore, artesanía, entre otros. El proyecto es financiado mayoritariamente por la empresa minera Codelco Chuquibambilla, quienes, a su vez, son los principales causantes de la falta de agua y de la contaminación ambiental producto de los desechos tóxicos de la minería. Este ejemplo es uno de los varios que dan cuenta de cómo el turismo se ha vuelto una estrategia de acción pública hacia las comunidades indígenas. El turismo es visto como una panacea que en teoría debería contribuir a mejorar la calidad de vida de los habitantes de los poblados del interior, además de favorecer la "sustentabilidad" (concepto poco claro en su aplicación y alcance). Sin embargo, el Estado continúa actuando desde una visión jerárquica, en la que la participación de las comunidades se traduce en espacios reducidos y posibilidades de acción que siempre dependen de la voluntad política.

A diferencia del proceso que vivió San Pedro de Atacama desde los años ochenta, en el cual las empresas extranjeras se instalaron en la zona sin importar el consentimiento de las comunidades indígenas, los de Alto Loa han tenido una actitud más radical respecto del turismo. Actualmente no se oponen a esta posibilidad, pero si tienen claro que deben ser ellos quienes decidan cómo hacer turismo y que, a la vez, puedan controlar el desarrollo de esta actividad sin que se les escape de las manos.

### 3.3 Los inicios del turismo indígena en San Pedro de Atacama

El turismo vinculado a las comunidades indígenas es una actividad que se viene desarrollando hace poco tiempo en el país. Según la definición de la OMT el “turismo étnico” se entiende como la visita a lugares de procedencia propia o ancestral y el deseo de encontrarse con sus raíces. Durante los años noventa comienza una paulatina inserción de los indígenas en la actividad turística con el financiamiento de fundaciones y corporaciones en iniciativas que apuntaban más bien al descubrimiento y desarrollo de la actividad turística para poder consolidar a San Pedro como destino turístico. En ese momento el turismo era aún incipiente en Chile y, por lo tanto, era necesario abrir nuevos nichos.

En Chile las primeras acciones tendientes al financiamiento de proyectos relacionados directamente con turismo en comunidades indígenas se realizaron en 1996 en la comuna de Putre con el proyecto denominado “Ecoturismo y educación ambiental-cultural con jóvenes”. En el ámbito académico fue Valene Smith (1977) quien acuñó el concepto de “turismo étnico” (Yang, 2010). Sobre este concepto las definiciones han sido diversas, no obstante – en el marco de esta investigación- se utilizará aludiendo a la actividad turística en la que personas indígenas están directamente involucradas en el control de la actividad y/o tienen su cultura como esencia del atractivo turístico (Butler y Hinch, 1996). Generalmente este tipo de turismo es motivado por la búsqueda de una experiencia cultural exótica, en la que se incluyen visitas a aldeas indígenas, parques temáticos indígenas, ceremonias, bailes tradicionales y también la compra de artesanías y *souvenirs* (Yang, 2010).

Según Valen Smith (1977), este tipo de turismo involucraría cuatro elementos que se encuentran interrelacionados y que le caracterizarían, estos son: el entorno geográfico (habitat), la tradición etnográfica (patrimonio), los efectos de la aculturación (historia) y la artesanía, como por una baja y esporádica afluencia de turistas que, según este autor, favorece la minimización de los impactos que se derivan de esta actividad al interior de las comunidades (Smith, 1977). Esto último ha sido uno de los problemas que ha interesado especialmente a quienes estudian la antropología del turismo, debido a que se trata de una actividad que genera impactos a nivel comunitario, tanto

a nivel de estructura social, de relaciones de intercambio y aculturación, como a nivel de la construcción y representación de las identidades étnicas.

Si se observa la realidad del turismo indígena, como es de imaginar, el escenario se complejiza, principalmente por el choque de distintos intereses y fuerzas, algunas veces difíciles de conciliar (interés de los estados nacionales, visitantes, empresarios turísticos, entre otros). En la mayoría de los casos, las comunidades indígenas han optado por la incorporación de la actividad turística como una posibilidad de alcanzar lo que se les ha impuesto como modelo de desarrollo económico. Para ello utilizan el elemento diferencial que les otorga su cultura “exótica”, que genera amplio interés para los asiduos viajeros, que provienen –en su mayoría- de los países del norte. Aún cuando se pueda o no creer en que el turismo resulta una alternativa real de desarrollo para las comunidades indígenas, sabemos que el turismo es una industria que está dominada principalmente por actores no indígenas (De Burlo, 1996) y cuya cadena de comercialización como producto depende de distintos agentes, todos ellos encadenados. Por lo tanto, la alta complejidad de la organización del negocio turístico, en muchos casos, puede ser una piedra de tope para quienes no cuenten con una visión global del funcionamiento de esta industria, lo que muchas veces sucede con las comunidades indígenas que intentan desarrollar proyectos de turismo comunitario.

Si se observan las políticas de estado sobre turismo indígena, vemos que el programa Orígenes, uno de los de mayor envergadura en relación al desarrollo indígena de los últimos veinte años, hace una diferenciación entre el concepto de turismo étnico, que es el que utilizan los *tour* operadores y el comercio turístico. En tanto turismo indígena se refiere a la actividad turística controlada por las mismas comunidades.

Como se ha explicado anteriormente, existe un despliegue de nuevas formas de intervención estatal en base a políticas multiculturalistas, donde los nuevos agentes a cargo de la política multicultural se hacen presentes en terreno e incitan a los indígenas a actuar, a participar, a expresar sus opiniones, a pensar en “etnodesarrollarse”. El discurso del etnodesarrollo procura implicar a los indígenas en los proyectos bajo el lema de “ayudarlos a ayudarse”. Los dispositivos etnodesarrollistas neoliberales (Bolados y Boccara, 2010) definen pautas y códigos de

acción, entre las cuales destacan, por ejemplo, la despolitización intencionada de los problemas sociales la construcción de la idea de comunidades como un todo homogénea que es aprehendido a través de datos estadísticos y concebido como una realidad preexistente (Boccaro y Bolados, 2010). Así mismo, aparecen personajes que para los antropólogos y sus intervenciones adquieren un rol fundamental como, por ejemplo, los intermediarios indígenas que circulan entre distintos espacios, siendo interlocutores entre los organismos públicos y las comunidades locales.

El desarrollo de proyectos turísticos vinculado a las comunidades indígenas o basado en la cultura indígena se inicia en Chile a comienzos de los años noventa como consecuencia de las transformaciones que comienzan a darse en esa década a nivel global en relación a la diversidad cultural y a los nuevos modelos de desarrollo social. Un indicador del interés que ha mostrado el Estado por fomentar el turismo como estrategia de desarrollo es la significativa inversión pública que se ha hecho en la zona. Entre los años 2005 y 2006 se destinaron 360 millones de pesos (unos 500.000 euros) sólo por parte de las instituciones de gobierno para ser invertidos en proyectos que potenciaran el turismo sostenible asociados a desarrollar iniciativas vinculadas al etnoturismo, al ecoturismo, a la agroindustria y a la artesanía<sup>21</sup>. Mientras que para el año 2009 se destinaron más de 14 mil millones (20.000.000 euros) para potenciar el turismo de San Pedro de Atacama<sup>22</sup>.

A partir de 1998 comienza un aumento sostenido de apoyo y financiamiento a organizaciones, comunidades y familias indígenas, principalmente en materia de: capacitación turística, inversión en equipamientos y asesorías para la formulación de proyectos<sup>23</sup> (Mideplan, 2003). Los primeros lineamientos estatales para la intervención turística en las comunidades indígenas se inician en el año 2003 con el objetivo de desarrollar propuestas que permitieran integrar a las comunidades locales en el turismo de manera “eficaz”, siempre apostando por el turismo como una manera de complementar las economías locales. A su vez, los proyectos de etnodesarrollo

---

<sup>21</sup> [www.mercuriochile.cl](http://www.mercuriochile.cl) 26/11/2005

<sup>22</sup> Es importante señalar que el polo de desarrollo turístico se centra principalmente en San Pedro de Atacama y sus alrededores.

<sup>23</sup> Según el informe: Turismo. Una apuesta al desarrollo de las comunidades indígenas en Chile, del Ministerios de Planificación (MIDEPLAN)

comenzaron a ligarse a conceptos como “sostenibilidad”, “patrimonio cultural”, “responsabilidad” y “justicia social”, estos últimos con las comunidades locales. Todo ello ha llevado a desarrollar diversas estrategias manuales y consejos prácticos para desarrollar de manera óptima – y siempre bajo la retórica de la sostenibilidad - un turismo con mayor identidad que genere mayores beneficios no sólo económicos, sino también sociales a las comunidades locales.

El discurso que han reproducido los organismos estatales hace referencia a la pertinencia cultural y medio ambiental de los proyectos turísticos en comunidades indígenas, haciendo hincapié en que es necesario establecer exigencias formales a las comunidades para que puedan insertarse en la industria turística, sin que ello signifique el abandono de sus costumbres ancestrales. De esta última idea manifestada por el Estado, surgen al menos dos puntos críticos en relación a los proyectos turísticos. Por una parte, no se reconoce ni se hace explícito que el turismo genera impactos y cambios importantes dentro de las dinámicas comunitarias y familiares. Por otra parte, se enfatiza en la conservación de la “autenticidad” y de las “costumbres ancestrales” apelando a lo que podríamos entender como una suerte de “congelamiento metonímico” de la cultura indígena, estimulada por el turismo. Esto oculta que la cultura, lo auténtico y tradicional, es también un proceso creativo y dinámico. En tercer lugar, se expresa la importancia de concebir el turismo indígena como una herramienta para fortalecer la gestión comunitaria, sin embargo, las distintas experiencias empíricas, muestran que muchas veces distintos grupos dentro de una estructura comunitaria entran en tensión como consecuencia de la actividad turística.

Pese a lo anteriormente señalado, se observa que el encuentro entre los habitantes locales y los turistas se produce a menudo de manera casual y, por lo tanto, el elemento indígena aún no representa la receta o el componente principal de la puesta en escena de la autenticidad (Tagliolini, 2013). Lentamente van ganando espacio en una industria turística competitiva en la que su principal desventaja es la comercialización.

Los contextos turísticos se presentan como un espacio interesante para analizar las intersecciones entre lo global y lo local, para analizar empíricamente cómo se están desarrollando los procesos de glocalización y cómo opera dicha relación dialéctica. Tal como señala Salazar (2005:63) en su análisis de la glocalización del turismo:

“La globalización siempre se produce en un lugar concreto, mientras que al mismo tiempo lo local se re-produce en los discursos de la globalización. Lo local contiene gran parte de lo global, mientras que lo global cada vez más es permeado por los localismos”.

El turismo, visto desde su dimensión social, implica una interconexión de imaginarios globales y locales que se estampan e impregnan el uno del otro. Los destinos turísticos se construyen a partir de referentes y formatos globalizados. Lo que cambia y los hace distintos e iguales a la vez, son las singularidades locales. Las lógicas modernas de producción acaban permanentemente teniendo que moldear y encajar lo diverso, y las particularidades locales en base a las estructuras y lógicas de producción y consumo globales. Como señalan Comaroff y Comaroff (2010:58) en la modernidad los que procuran una marca distintiva de su otredad aprovechan lo que nos hace diferentes, se ven en la necesidad de hacerlo en los términos universalmente reconocibles con los cuales la diferencia se representa, se comercializa, se hace transable por medio de los abstractos instrumentos del mercado.

#### 3.4 Relaciones entre turismo comunitario y turismo indígena atacameño

Turismo comunitario y turismo indígena a menudo se entienden como sinónimos. Son apellidos de un concepto común. Una de las estrategias de las comunidades locales para incorporarse a la actividad turística ha sido el turismo de base comunitaria (TBC). Se trata de una tipología de turismo que está expandiéndose hace pocos años en la zona y también en el resto de Chile. Según Gascón (2011:2) El TBC es un "tipo de turismo de pequeño formato , establecido en zonas rurales y en el que la población local, a través de sus estructuras organizativas, ejerce un papel significativo en su control y gestión". De esta manera muchos proyectos que van en esta línea aspiran a contribuir a la conservación y al desarrollo de las comunidades locales, al igual que a promover la interculturalidad

La actividad turística para los atacameños va más allá de las ganancias económicas que implica, es, también, una forma de participación activa, un instrumento que les permite hacer valer sus derechos dentro de sus territorios, de acceder a sus recursos y a su gobierno (Tagliolini, 2013). El territorio y sus recursos (agua, arqueología, flora y fauna) constituyen el patrimonio atacameño y, a la vez, son objeto de negociaciones políticas con el Estado y con las empresas transnacionales.

El turismo comunitario es una estrategia de turismo favorable para muchos grupos indígenas y ha servido como instrumento para sus reivindicaciones etno políticas. Es utilizado también como una forma de resistencia, pues se ha transformado en una manera de ejercer una actividad económica con una lógica de mercado que les permite validarse en una sociedad capitalista. En este contexto, lo que legitima no sólo a ellos, sino que a todos como parte de una cultura de mercado, es poder generar valor y plusvalía de una propiedad, de manera que las tierras indígenas se validan y se reivindican en estas estrategias de autonomía económica, donde se reafirma la identidad, la cultura y las formas de organización comunitaria de los grupos indígenas. Es en este sentido, el turismo se convierte en una estrategia de resistencia.

El turismo de base comunitaria en Chile ha sido adoptado desde hace aproximadamente veinte años por un número creciente de comunidades indígenas y rurales. Sin embargo en sus inicios se llamaba turismo rural o indígena y es sólo hasta hace casi cinco años atrás que se comienza a instalar un discurso fuerte de TBC. En un comienzo fue financiado por diversas instituciones públicas como un estrategia de desarrollo del turismo indígena en Chile. De manera que si bien podemos decir que ha sido adoptado de manera voluntaria por las comunidades, se debe reconocer la influencia e intervenciones promovidas por una multiplicidad de agentes, muchas veces no coordinados entre ellos. Todo esto ha modificado sustancialmente el modo de vida de muchas comunidades.

ONG's, fundaciones y otros organismos implicados en acciones para el desarrollo vienen planteando en todo el mundo, especialmente en Asia y América Latina, iniciativas de "turismo comunitario" como una posibilidad de desarrollo local sostenible. Esto surge en el marco de un proceso de grandes cambios económicos y

sociales como la liberalización de los flujos comerciales y financieros, la vigencia de los nuevos paradigmas del desarrollo sostenible y la responsabilidad social de la empresa. El fenómeno ha conocido una relativa bonanza en zonas de excepcional belleza paisajística, dotadas de atractivos culturales y vida silvestre, ya sea en territorios comunales o en áreas públicas aledañas (OIT, 2008). A lo anterior se añade el diagnóstico común a muchos países de la región que destaca la precariedad de la agricultura a nivel de los pequeños propietarios agrícolas y que, por lo tanto, ya no les permite subsistir. Ante este hecho el turismo de carácter comunitario se presenta como una alternativa de desarrollo coherente con las nuevas dinámicas de mercado que, si bien no sustituye completamente a dichas actividades agropecuarias, sí complementa y diversifica las opciones productivas de las comunidades rurales y enriquece, así, las economías de base familiar campesina (Cañada y Gascón, 2011).

A nivel latinoamericano se han articulado diversas redes de turismo comunitario, como REDTURS, organismo que vincula el trabajo de distintas redes de turismo comunitario en la región. Para ellos el turismo comunitario se define como:

“Toda forma de organización empresarial sustentada en la propiedad y autogestión sostenible de los recursos patrimoniales de la comunidad, con arreglo a prácticas democráticas y solidarias en el trabajo y en la distribución de los beneficios que se generan para el bienestar de sus miembros”.

En las características fundamentales de esta tipología de turismo es que la iniciativa turística se originen en la comunidad y que los activos que se generen queden en la misma comunidad. Idealmente se espera que la actividad turística tienda también hacia la autogestión y que se puedan redistribuir de manera equitativa los ingresos económicos. Como veremos más adelante, las formas que puede tener el turismo comunitario, lejos de ser una organización ideal, se encuentra supeditada a dificultades y conflictos propios de las organizaciones sociales. Para la OIT (2008) el rasgo distintivo del producto turístico comunitario radica en la dimensión humana y cultural, y en su posibilidad de permitir un encuentro intercultural. Así mismo se valora su capacidad de mostrar la identidad cultural y el patrimonio cultural local.



Conuerdo en algunos de los planteamientos de Ernest Cañadas y Jordi Gascón respecto de las dificultades que tiene el desarrollo del turismo comunitario. Este en muchos casos se ha vuelto un medio de compensación a las comunidades por parte de grandes empresas que están generando impactos ambientales irreversibles, como en el caso atacameño, donde las empresas mineras financian grandes proyectos de desarrollo turístico, bajo el discurso del desarrollo de proyectos de turismo sustentable, mientras el agua se vuelve un recurso cada vez más escaso en el desierto, producto de su apropiación por parte de las mismas mineras. En este sentido, Cañadas y Gascón (2011) plantean que en ocasiones el turismo comunitario y el discurso retórico de la sustentabilidad constituyen un mecanismo de distracción ante los procesos de desposesión acelerados que se están produciendo en muchas comunidades rurales. Un buen ejemplo de esto a nivel local es que muchas de las empresas mineras que generan los mayores impactos ambientales y que amenazan la subsistencia de las comunidades, hoy financian proyectos de responsabilidad social empresarial en la línea de turismo comunitario y sostenibilidad.

Definir el turismo comunitario no es tarea fácil debido a la amplitud y, a veces, vaguedad con que se emplea este concepto, y a las prácticas que bajo este nombre se han puesto en marcha en los últimos 10 ó 15 años en todo el mundo. Ya señalan Cañada y Gascón (2007) que “no hay un modelo de Turismo Comunitario aplicable universalmente”, reconociendo como condición básica el control y gestión de la actividad por parte de las comunidades y la reinversión en la propia comunidad de al menos parte de los beneficios generados. Se trata de un fenómeno heterogéneo que va desde formas discretas de participación comunitaria en el turismo hasta experiencias donde la comunidad lleva de manera autónoma la actividad (Ruiz y Cantero, 2011). Un aspecto importante radica en que muchas veces no se trata de un fin en si mismo, sino que es parte de una estrategia más amplia que abarca el desarrollo local y la práctica política, constituyendo un vehículo importante para sus demandas y una manera de lograr la autogestión sobre sus territorios y recursos (Ballesteros, 2011).

El paradigma de lo comunitario y sus objetivos resultan muy similares en su aplicación hacia el turismo y la museología en el caso de los museos comunitarios que se han

reproducido con éxito a lo largo de América Latina. Las primeras experiencias se desarrollaron en Oaxaca, con el apoyo de profesionales del INAH, Cuauhtemoc Camarena y Teresa Morales, quienes describen el proceso de los museos comunitarios con las siguientes palabras:

“El museo comunitario nace de la iniciativa de un colectivo, no para exhibir la realidad del otro sino para defender lo propio. En el museo comunitario las personas inventan una forma de contar sus historias, y de esta manera participan definiendo su propia identidad en vez de consumir identidades impuestas. Crean nuevo conocimiento en vez de conformarse (...) a la interpretación dominante de la historia nacional, que siempre los excluye y borra del registro (...) Así, el museo comunitario no responde a decisiones de autoridades centrales, ni en su contenido ni en su operación. Se vincula a las instancias de gobierno local que representan más directamente a la comunidad, pero no depende de instituciones estatales o federales. El grupo que dirige el museo es una instancia organizada de la comunidad (...) A través del tiempo permite generar habilidades, experiencia y recursos sociales que fortalecen la capacidad para la autonomía. La forma en la que construye fuerzas es en relaciones horizontales, al interior de la comunidad y hacia fuera de ella también”<sup>24</sup>. (Camarena & Morales, 2007: 10)

En el caso de las experiencias de turismo comunitario las motivaciones son bastante similares. La mayoría de las comunidades señalan que, además de generar nuevos proyectos productivos, buscan sobretodo poner en valor su identidad, muchas veces reconstruirlas o inventarlas, pero donde sean los individuos que forman parte de una comunidad quienes decidan respecto de las acciones y propuesta que quieran seguir.

Si nos detenemos en el significado de “lo comunitario”, se adopta la definición que hacen Ruiz y Cantero (2011), según la cual:

“El turismo comunitario es una forma de organizar la actividad turística (no una modalidad de turismo), en la que la comunidad tiene el papel protagonista en su diseño y gestión, y en la que los beneficios obtenidos tienen aplicación, al menos parcial, en ámbitos de interés colectivo”.

---

<sup>24</sup> Teresa Morales Lersch, Cuauhtémoc Camarena Ocampo. Centro INAH Oaxaca. Ponencia “El concepto del museo comunitario: ¿Historia viviente o memoria para transformar la historia?”, en “Construyendo el Museo Comunitario, Encuentro de Comunidades y Experiencias de Gestión Cultural”. Museo Jacobo Borges. Caracas, Noviembre 2007).

Sin embargo, al intentar comprobar cómo se aplica esta fórmula a la práctica, nos encontramos de inmediato con varias cuestiones problemáticas ¿Qué entendemos por comunidad? ¿Cuáles serán los niveles de implicación que se consideren aceptables, es decir, bastará con que unas pocas personas de la comunidad participen de la actividad turística? Y, del mismo modo ¿Se puede justificar la vocación comunitaria de una iniciativa porque aporte beneficios marginales o indirectos a un grupo o territorio?

Un repaso a lo que es actualmente la realidad de la oferta turística, deja claro que en muchas ocasiones lo que las iniciativas -que se autodefinen como comunitarias- intentan transmitir a la hora de promocionar su actividad, no es esa forma de organización colectivista, sino la posibilidad de que el turista conozca su forma de vida, su cotidianeidad. Shkira, Zoto y Theodori (2011) afirman que: “el turismo de base comunitaria permite a los turistas descubrir las costumbres locales, así como la vida en la naturaleza, a la vez que celebra y respeta las culturas, las creencias y la sabiduría tradicionales”<sup>25</sup>.

Pero una definición que pone el acento en lo comunitario está incidiendo en la necesidad de generar intereses y beneficios comunes frente a otros individuales, particulares o privados. Por otra parte, el reverso de esta forma de ver el turismo implica también que son los recursos de la comunidad, aquellos que sus miembros poseen en común, como el patrimonio, los que serán activados en clave turística –y por tanto, de mercado- para que se pueda derivar de su uso una serie de beneficios. Si no existe consenso interno a la hora de apropiarse de ese patrimonio común, que llega a implicar el propio modo de vida, es muy probable que acaben surgiendo conflictos que pongan en riesgo la continuidad de los proyectos y, sobre todo, la cohesión que pudiera existir en el seno de las comunidades. Estos problemas se verán agravados si, además, algunas personas perciben que sus tradiciones, monumentos, paisajes, visiones del mundo o incluso ellas mismas, están siendo utilizados comercialmente en contra de su voluntad o sin que ello les reporte ningún beneficio directo.

---

<sup>25</sup>Traducción propia del original: “Community based tourism enables tourists to discover local habitats and wildlife, and celebrates and respects traditional cultures, rituals and wisdom.”

En el caso de la región de Antofagasta, donde se encuentra San Pedro de Atacama, el Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR), en su plan de desarrollo turístico 2011-2014, considera dentro de sus líneas estratégicas de sustentabilidad la intención de "fomentar el desarrollo de productos turísticos comunitarios en San Pedro de Atacama" junto con "fortalecer el desarrollo del Turismo Cultural de la región de Antofagasta". Estas estrategias están enfocadas en potenciar el desarrollo de una oferta turística centrada en la cultura indígena atacameña. Respecto del turismo comunitario, este nuevo plan pone especial énfasis en la participación de las comunidades indígenas, principalmente en las de San Pedro de Atacama (no se hace mención al Alto Loa en el plan), incorporándolas desde sus inicios en el diseño de nuevos productos turísticos desde "un punto de vista territorial" y "con arraigo cultural" (Plan de Desarrollo Turísticos Antofagasta 2011-2014). En este último plan se evidencia un gran interés por el desarrollo del turismo cultural y distintas estrategias de uso turístico del patrimonio cultural. Estos mismos elementos se manifiestan en la "Política Cultural Regional 2011-2014", donde se explicita que una de las estrategias es promover planes de desarrollo turístico basados en el uso y puesta en valor del patrimonio cultural de la región.

Por último, es necesario apuntar al desajuste que existe a menudo entre los mecanismos de financiación externa que promueven de forma directa o indirecta el emprendimiento individual y las formas de agencias colectivas. Esto provoca muchas contradicciones que dificultan el adecuado desarrollo de las iniciativas que parten de una lógica similar o aspiran a ponerla en práctica, como pueden ser las del turismo comunitario (Cruz, 2012), tal como señala un atacameño: "“turismo comunitario”" es lo que el Estado creó y le enseñó a la comunidad a hacer. Las actividades comunitarias nunca han sido con el sentido de tener ganancias comunitarias" (atacameño, 2012). Esta afirmación deja ver que la idea de turismo comunitario que prevalece no ha sido pensada en coherencia con las prácticas comunitarias reales; sino que se ha implantado una idea desde una política estatal, que, a su vez, se nutre de visiones e ideologías globales en relación al etno-desarrollo, el turismo y la sostenibilidad.

Al observar las experiencias de turismo comunitario tanto en el desierto de Atacama, como en otros contextos, se evidencia un marcado interés por el uso turístico de la

identidad étnica y de la cultura indígena. Este fenómeno que se ha popularizado en las últimas décadas debido al auge de la industria turística a nivel mundial, el creciente interés de los viajeros por conocer culturas exóticas y el marketing que se ha hecho – principalmente en los países del norte- de lo prístino, natural e inexplorado (Butler & Hinch, 1996). Por otra parte, las mismas comunidades indígenas, estimuladas, en muchos casos, por los Estados nacionales y por los organismos no gubernamentales, han visto en el turismo una alternativa de desarrollo.

En el caso de San Pedro de Atacama, el turismo desde las comunidades indígenas ha funcionado mayoritariamente bajo una lógica comunitaria, puesto que siempre se ha tratado que la administración de algún espacio natural o sitio arqueológico sea ejercida por una directiva dentro de la comunidad. Los proyectos de turismo que se han pensado con las comunidades indígenas son siempre en base a las estructuras comunitarias existentes.

Los primeros proyectos en la línea del TBC que se desarrollan en San Pedro de Atacama se remontan a los años 1998 y 2004, cuando se desarrolló un proyecto de turismo comunitario en el ADI "Atacama la Grande". Dicho proyecto buscaba revertir el deterioro del patrimonio cultural y natural, que amenazaba al territorio y, a la vez, facilitar un proceso de participación de las comunidades en la actividad turística (Morales, 2006). Este proyecto fue desarrollado por un Organismo No Gubernamental, el Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA) que, financiado por el fondo internacional "Fondo de las Américas". Con esto se buscó desarrollar un proyecto en el que fortaleciera las capacidades comunitarias para el desarrollo del turismo, incluyendo el fortalecimiento de las estructuras comunitarias y la recuperación de sistemas de organización social que estaban en desuso y que se podían rescatar para la organización de la actividad turística. Además, se crearon diversas infraestructuras turísticas como albergues (pensados para su administración comunitaria), senderos turísticos y se formó una red de turismo comunitario indígena, Licanhuasi. Si bien la intención de este proyecto fue generar cambios estructurales que permitieran el desarrollo del turismo de base comunitaria, la red Licanhuasi no logró prosperar a largo plazo. Esta experiencia es un buen ejemplo de la complejidad que tiene la intervención externa en proyectos de desarrollo (sean o no enfocados en el turismo).

Estos suelen funcionar mientras tengan un apoyo externo (mayor o menor según las condiciones) y, muchas veces, no se adecuan a las necesidades de las personas que son beneficiarias del proyecto. Suele suceder que los proyectos son diseñados siguiendo modelos ideales que, al ser llevados a la realidad, fracasan. También, en muchas ocasiones, los proyectos se centran en la construcción de nuevas infraestructuras turísticas para las comunidades sin tener en cuenta la necesidad de generar una oferta turística integral, desarrollar canales de comercialización, que finalmente es lo que les permitirá que el emprendimiento comunitarios se sostenga como negocio. En el caso de San Pedro de Atacama, sucedió que, si bien se construyeron alojamientos en distintas comunidades, ellas mismas no contaban con otros productos para vender a los turistas. Sin embargo esta primera experiencia no fue del todo negativa. Como se describirá más adelante, la red Licanhuasi sentó las bases para la Ecored de turismo Likanantay que actualmente está funcionando en San Pedro de Atacama.

#### 3.4.1 El desarrollo del turismo comunitario en Chile

El desarrollo del TBC en Chile ha tenido al menos dos grandes vías de desarrollo, una que puede entenderse como inducida y otra espontánea. Es claro que las leyes dirigidas a la población indígena han tenido una influencia importante. Con la promulgación en 1993 de la Ley Indígena 19.253, se generó un proceso de revitalización étnica y reivindicación identitaria. Al mismo tiempo, la creación del Fondo de Desarrollo Indígena por parte del Estado estimuló que los miembros de numerosas comunidades chilenas buscasen en el turismo un espacio potencial para la protección de su entorno, la dinamización de su economía o la visibilización y reivindicación de su historia y su cultura.

Por otra parte ha sido de gran relevancia la implementación de políticas públicas innovadoras (como ya se ha mencionado anteriormente) Inicialmente se trató de una modalidad de turismo rural que se inició a partir del año 1995, con el apoyo de los servicios públicos (Skewes & Pilquiman, 2009) principalmente asociados al desarrollo de las zonas rurales. Estas políticas se materializaron la ejecución de proyectos

basados en modelos de agroturismo Europeos<sup>26</sup> Si analizamos de manera general la relación que se establece entre patrimonio y turismo comunitario en Chile se evidencian una serie de elementos importantes a destacar. En primer lugar, los miembros de las comunidades implicadas en este tipo de proyectos turísticos no hacen referencia explícita al concepto de “patrimonio”, en cambio se utiliza el de “cultura”. Si tenemos en cuenta que el concepto de patrimonio remite al de propiedad de forma más directa que el de cultura y que la patrimonialización de los elementos culturales implica una dimensión más politizada y burocratizada de las producciones culturales (Ramírez y Goicoechea, 2007), podríamos interpretar el uso de “cultura” frente a “patrimonio” como una forma en que las comunidades reivindican el valor de ciertos elementos, a pesar de que no hayan sido objeto de la patrimonialización fuera de ellas.

La actividad turística y la llegada de visitantes son deseadas en tanto ofrecen la posibilidad de dar a conocer la cultura y las formas de vida reconocida como tradicionales. Esta condición de alteridad es concebida como una manera de ser valorados y reconocidos por los visitantes, además de transformar la visión que los mismos habitantes tienen de su cultura. No obstante, en algunos casos, las comunidades parecen conscientes de los efectos desestructurantes que pueden derivarse del uso del patrimonio en la clave del consumo. Una mujer mapuche (2011) se expresaba así ante la perspectiva de que su comunidad pusiera en marcha actividades turísticas: “(...) cuando empiece a rodar la moneda, va a haber gente que empiece a vender su cultura, a escondidas de los demás” (Cruz, 2012). Durante los últimos veinte años, las comunidades atacameñas están poniendo cada vez más atención e interés a su legado patrimonial en dos sentidos: 1) de cara al turismo y 2) como símbolo identitario en el que reconocen un pasado y una continuidad histórica común (Ayala, 2007; Adán & Uribe 2003).

Actualmente, las distintas organizaciones indígenas están desarrollando proyectos turísticos con procesos y resultados heterogéneos en lo que se refiere a las maneras de gestionar el patrimonio, las etapas de maduración de los proyectos y las capacidades materiales, organizativas y humanas de las cuales disponen. La incorporación de esta

---

<sup>26</sup> Martínez y Cruz .2014. "El turismo de base comunitaria en Chile: Gubernamentalidad, Multiculturalismo y Tecnologías de Gobierno" (en prensa)

actividad al interior de las comunidades está generando nuevas miradas respecto de su cultura y su potencial valor de uso turístico, y, al mismo tiempo, de cómo gestionar turísticamente el patrimonio que administran.

En cuanto al grado de reconocimiento y de articulación del turismo comunitario a nivel de los organismos públicos competentes a escala nacional y regional se reconoce que aún no se ha desarrollado un plan nacional de turismo cultural que integre el TBC, a diferencia de lo que ocurre ya en otros países como Perú, Ecuador o Costa Rica. Para Chile un hito importante en este sentido fue la celebración en el año 2011 del Primer Encuentro Nacional de Turismo Comunitario,<sup>27</sup> que por primera vez reunió a miembros de comunidades implicadas en proyectos de TBC a lo largo del país, y a representantes de la academia, instituciones públicas, cuarto sector, así como a *tour* operadores y otros profesionales del turismo.

Por otra parte, el hecho de que la población indígena protagonizara las primeras iniciativas de turismo comunitario en el país (protagonismo que, en buena medida, se mantiene también en la actualidad) ha influido en que se entienda que turismo comunitario y turismo indígena son algo análogo, tal y como ocurre en otros lugares de América Latina. Este hecho añade complejidad al fenómeno en dos sentidos: 1) por sus implicaciones a la hora de gestionar la actividad, introduciendo mecanismos de mercado en sistemas de organización tradicional y 2) en un sentido ético que trasciende los límites de la comunidad para ser cuestionado, también, por los propios turistas potenciales y que está relacionado con el hecho de que en el turismo indígena son las propias personas y la cotidianidad de sus vidas las que son tratadas como recursos que corren el riesgo de cosificarse al ser puestos en venta para el turista.

#### 3.4.2 Comunidades atacameñas y turismo: actores, relaciones y conflictos.

El uso turístico del patrimonio y su comercialización supone una serie de relaciones entre los distintos actores a la vez que intereses y conflictos tanto por la apropiación y activación de los recursos patrimoniales. Al mismo tiempo entran en tensión los distintos discursos turísticos por parte de los guías turísticos, las comunidades, los

---

<sup>27</sup> Organizado por la fundación Travolution y por el Centro Cultural Rayen Wekeche.



museos locales y la administración pública, donde se debaten las posibles ganancias que se puedan derivar de los recursos turístico- patrimoniales.

En un comienzo las comunidades originarias no estuvieron involucradas en el proceso de desarrollo de San Pedro de Atacama como destino turístico. La mayoría de los habitantes originarios vivían de la agricultura, la ganadería y, también, como asalariados en la industria minera, lo que implicó una importante movilidad desde las zonas rurales hacia las ciudades más cercanas: Antofagasta y Calama, principalmente. Posterior a esto, con el crecimiento de la industria turística en la zona, muchos atacameños comenzaron a trabajar en los hoteles y restaurantes que se empezaron a instalar y que requerían de mano de obra local. Sin embargo, su participación continuaba siendo marginal, no eran involucrados en los procesos de planificación ni toma de decisiones. Por su parte, algunos organismos de gobierno comenzaron a generar conciencia de la necesidad de implicar en este proceso a las comunidades indígenas. Esto queda manifiesto, por ejemplo, en el programa “Chile Emprende” del gobierno de Chile, el cual señala que:

“Han existido esfuerzos de diversos organismos públicos y privados para integrar a las comunidades en el desarrollo del turismo en sus áreas, aunque por el momento no se han visto los resultados esperados, donde la comunidad plantee la forma directa del cómo desarrollar esta actividad, de tal forma que se vean beneficiados por ésta”<sup>28</sup>.

Algunas empresas indígenas han tenido éxito, pero muchas están batallando infructuosamente generando, en muchos casos, tensiones internas en las comunidades en relación a la equidad de los ingresos y a la distribución de los beneficios. Sin embargo, esta realidad ha ido cambiando en los últimos veinte años a causa de ciertos hitos históricos que han incidido en el fortalecimiento de las comunidades atacameñas y en las reivindicaciones territoriales y simbólicas, como es el caso del patrimonio arqueológico (Ayala, 2007). El giro definitorio para la participación de las comunidades en el turismo se dio con el comienzo de la administración y gestión de sitios arqueológicos y espacios naturales. A partir de entonces los grupos originarios comenzaron a tener una injerencia directa en la industria turística y a obtener, también, beneficios económicos.

---

28 Informe Final producto Turístico Comunitario, Chile Emprende. Desierto de Atacama, 2009.

Todo este proceso va unido a las movilizaciones y reivindicaciones étnicas que venían desarrollando el pueblo atacameño desde los años ochenta. Esto debe comprenderse en el marco de un proceso de emergencias identitarias a nivel global. Dicho movimiento tuvo su primer manifiesto en 1989 y se le reconoce a Honorio Ayavire, dirigente de la comunidad de Ayquina (Alto Loa), el haber levantado la bandera de la identidad atacameña (Rivera, 2004; Bengoa, 2000, Ayala 2007) con el apoyo de ONG's y con el objeto de organizarse en contra de las abusivas apropiaciones de agua por parte de empresas mineras, principalmente CODELCO-Chile (que continúan hasta la actualidad). A partir de estos primeros hitos, se comienzan a generar otras demandas y, entre ellas, las demandas por la administración y protección del patrimonio arqueológico y los espacios más importantes de visitación turística ubicados dentro de sus territorios. Estas demandas se justificaban por la necesidad de proteger los yacimientos arqueológicos que estaban deteriorándose por la llegada descontrolada de visitantes: "Primero que nada la protección, porque todo partió por eso, segundo es el tema económico, como un ingreso para la comunidad y sus necesidades y como ingreso para las personas que trabajan para la comunidad" (Aldo Barrales, Conadi 2011).

Uno de los casos más emblemáticos de gestión del patrimonio en la que se involucró una comunidad atacameña, ha sido la *Aldea de Tulo*<sup>29</sup>, actualmente administrada por la comunidad de Coyo. Esta iniciativa fue ampliamente debatida, puesto que se discutía la capacidad que tenían las comunidades para hacerse cargo de los principales monumentos arqueológicos de la zona. Esta primera experiencia sentó las bases de posteriores demandas por partes de otras comunidades atacameñas, como es el caso de la comunidad de Quito que, tras llevar sus demandas al Consejo de Monumentos Nacionales y a la Comisión Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI en adelante), logró obtener una concesión para la administración del *Pukará de Quito*. Estos precedentes hicieron que el resto de las comunidades también fueran interesándose por la administración de sitios patrimoniales (naturales y culturales). Actualmente, son muchas más las comunidades que están a cargo de la administración y resguardo de

---

<sup>29</sup> La *Aldea de Tulo* corresponde a un asentamiento humano que fue poblado entre 800 a.C y 500 d.C y que representa uno de los asentamientos sedentarios más antiguos del norte de Chile (Cárdenas, 2002) y uno de los primeros vestigios de vida aldeana en San Pedro de Atacama.

los principales espacios turísticos de Atacama, lo que suscita permanentes disputas y conflictos entre atacameños y no atacameños. Este hecho les hace ser parte fundamental de la dinámica turística actual, en efecto, en veinte años los atacameños han logrado un control –no menos complejo- de los recursos turísticos de la zona, lo que hoy genera amplios debates: “Nosotros dijimos, nosotros queremos una actividad turística donde la comunidad indígena no sea la que lleva las maleta, sino que son los dueños, administradores de los sitios” (Aldo Barrales, Conadi, 2011)

A partir de este proceso de empoderamiento las comunidades se han visto en la necesidad de resolver la gestión de los nuevos espacios que ahora custodian. Una de las dificultades que se presenta para la gestión patrimonial es que la ley indígena 19.253 (que otorga derechos a las comunidades indígenas respecto de su patrimonio), como marco jurídico, no plantea procedimientos ni mecanismos que normen la gestión patrimonial por parte de estas colectividades, situación que se ha visto estimulada por el vacío legal existente en nuestra legislación patrimonial (Cárdenas, 2008).

Para ello cada comunidad o asociación indígena ha desarrollado estrategias y sistemas de administración patrimonial. En esta etapa se han generado cambios importantes en los nuevos valores que ha asumido el patrimonio y en las maneras de vincularse a él. Un ejemplo de ello es que antiguamente, los sitios arqueológicos eran valorados como espacios sagrados y de respeto, a los cuales no estaba permitido acercarse, ya que eran lugares donde habitaban las almas de los "abuelos" o "gentiles". Pasar cerca de ellos o entrar en un sitio arqueológico podía causar su enfado y generar enfermedades, o bien podía *“agarrarte el espíritu de algún abuelo y hacerte mal”*. Con el inicio del turismo y el surgimiento de una nueva cultura de gestión y administración ha cambiado el valor ancestral de los sitios arqueológicos predominando su valor como “recursos” que sirven a fines reivindicativos, identitarios y, también, económicos. La gestión patrimonial por parte de las comunidades atacameñas se desarrolla en el marco de un contexto turístico y, por lo tanto, implica la comprensión de un fenómeno complejo multidimensional, interrelacional y evolutivo que afecta a la vez al espacio, la sociedad y las interrelaciones espacio- sociedad. El concepto de patrimonio y el uso de este por parte de las comunidades se hace más visible con ciertos hitos como la ley indígena, el auge de las políticas patrimoniales a nivel nacional (pese a que ha sido un

proceso lento) y, finalmente, el desarrollo turístico que ha necesitado del patrimonio como elemento central para la configuración de productos turísticos.

Desde la vertiente más clásica de la antropología del turismo, (Nash, 1989; Greenwood, 1989) se ha planteado que el turismo representaría una nueva forma de colonialismo, de explotación de los indígenas y un factor de aculturación para las comunidades, a causa de la relación comercial que se produciría entre locales y visitantes, generando una pérdida del sentido y autenticidad de la cultura. Sin embargo, las discusiones contemporáneas respecto de la mercantilización de la cultura y sus consecuencias sugieren que las activaciones patrimoniales no deben necesariamente traducirse a procesos de aculturación, pues la selección de elementos culturales turistificados no son siempre equivalentes a la cultura tal cual es vivida por las personas. Como señala Prats (2006), la comunidad local distingue (en la mayoría de los casos) claramente entre vida y patrimonio. Es como si el patrimonio tuviera dos caras, una hacia afuera y otra hacia adentro. Las dos juegan un rol en el proceso de construcción identitaria. La cara exterior refleja la construcción global de patrimonio y la cara interior tiene que ver con la memoria creada y recreada. Siguiendo con este planteamiento, las activaciones turístico-patrimoniales constituyen imágenes que representan –de manera más o menos sesgada- la realidad, pero no son la identidad misma.

Por otra parte, diversos autores han enfatizado en el estímulo que el turismo genera a la valoración de la cultura local, el rescate de tradiciones que estaban siendo olvidadas y una forma de desarrollo “sostenible”. Asimismo, el análisis de la actividad turística en contextos locales y comunitarios plantea que esta actividad, organizada de manera comunitaria, puede generar importantes beneficios para las comunidades como: nuevos sistemas productivos, diversificación de la productividad, dinamización de la economía local y, además, un enriquecimiento cultural producto del reconocimiento y revalorización de la propia cultura por parte de la comunidad local (Cañadas, 2012; Butler & Hinch, 1996). No obstante, esto no quiere decir que el turismo no suponga dificultades, por el contrario, en muchos casos se generan conflictos de orden cultural, de poder al interior de las comunidades, o bien, la débil sostenibilidad a largo plazo de los proyectos que se desarrollan.

Existen diversos autores que han estudiado el turismo indígena desde sus diversas aristas. Entre los trabajos más clásicos se encuentran las investigaciones realizadas por Van den Berghe y Keyes (1984), quienes cuestionaron los supuestos beneficios que genera el turismo en los contextos indígenas, planteando que la representación turística de la identidad étnica supondría una pérdida de autenticidad y, por lo tanto, serían menos atractivos para los visitantes. En la misma línea McCannell (1984) mostraba las desventajas de la reconstrucción de la identidad étnica para el turismo. Paralelamente, otra vertiente de autores como Smith (1989), Butler y Hinch (1996), Jamison (1999) y Li Yang (2011) han postulado que el turismo, si bien supone transformaciones sociales y culturales importantes, sería beneficioso para las comunidades indígenas y las mantendría consecuentes con sus valores.

Según la información que se recoge en el primer Informe de Turismo Comunitario (2012), organizado por la ONG Travolution con el apoyo y financiamiento de organismos estatales, las comunidades ponen un especial acento en la “identidad” como centro de su oferta turística. Algunos involucrados en estos emprendimientos plantean que *“Queremos hacer turismo para mostrar lo que somos y llegar a la gente”*. A su vez, el estudio realizado por Sernatur en el año 2010 respecto de la demanda turística potencial de Chile, enfatizó que una de las razones por las que Chile era considerado un destino de segunda categoría se debía a que internacionalmente era percibido como un destino “sin identidad”. Por su parte, los turistas a la hora de visitar Chile en busca de Turismo Comunitario, confirman que la base de sus expectativas es conocer la “identidad” de los lugares, entendiendo por “identidad” los conocimientos (historia, cultura y estilos de vida) a través de una experiencia vital única y de calidad (Informe Primer Encuentro Nacional de Turismo Comunitario, 2012). Considerando todos estos antecedentes, respecto de las necesidades e intereses que plantea el mercado, los organismos públicos estatales buscan construir una imagen de identidad nacional nutriéndose de la “diversidad”, cuyo valor es hoy otorgado por su alta demanda en el contexto de un mercado de la identidad ,y en consecuencia, la rentabilidad económica que supone.

### 3.5 Las políticas de Estado y su influencia en el desarrollo del turismo indígena

Una de las cuestiones que más ha preocupado al Estado desde el retorno a la democracia es -lo que se ha llamado- "la cuestión indígena", haciendo alusión principalmente a sus condiciones de vida, ya que los pueblos originarios históricamente han formado parte de los sectores más vulnerables del país. Su precaria condición de vida, a ojos del Estado chileno, es una limitación para entrar -en el tan anhelado- camino hacia el desarrollo. Esto ha fomentado que el Estado diseñe estrategias para integrar a los indígenas en la senda hacia el desarrollo. Todo esto forma parte de las estrategias de "etnogubernamentalidad" aplicada por el Estado. (Boccaro,2007). Dentro de esta práctica se reconoce que "lo local" requiere de la intervención externa para resolver su imperfección intrínseca. De esta manera es que el turismo indígena, y el TBC se han convertido en una de las prácticas de gubernamentalidad definidas por el Estado. A esto se suma que el enfoque multicultural que se ha instalado reconoce la cultura, precisamente, como un recurso clave para el desarrollo y ya no como una limitación. Así lo confirman las declaraciones de las Unesco, que plantea políticas culturales para el desarrollo y realza su valor e importancia.

La política estatal hacia los grupos originarios que se instaló desde los años noventa en adelante, se ha construido en base a un "enfoque multiculturalista de corte neoliberal"(Ayala y Boccaro, 2012; Bolados y Boccaro 2010). Esto ha implicado nuevas formas de reconocimiento de los grupos originarios y sus derechos, expresados en la ley indígena 19.253. Algunos resultados de esta nueva relación entre Estado y grupos étnicos se plasmaron en las "políticas de nuevo trato", que implicaron devoluciones de territorios indígenas, programas de fortalecimiento de la identidad y, también, el desarrollo de políticas orientadas a superar las condiciones de pobreza de las comunidades indígenas en Chile. A esto se suma el turismo, que se convirtió en una estrategia de desarrollo, estimulada por el Estado, ONG's y el sector empresarial (Morales, 2005).

Para comprender cómo han operado estos distintos programas, analizaré y expondré algunos de los más importantes y significativos relacionados con las comunidades indígenas en Chile y, particularmente, con las comunidades atacameñas.

El desarrollo de proyectos de turismo, vinculado a las comunidades indígenas o basados en la cultura indígena, se ha expandido en todo el mundo y también en Chile como consecuencia de las transformaciones que comienzan a darse a nivel global en relación a la diversidad cultural y nuevos modelos de desarrollo social. La aplicación de estos proyectos se basa en lógicas que, muchas veces, vienen desde fuera de las comunidades, tal como lo explica muy claramente uno de los informantes atacameños en su relato, quien ha participado de diversos proyectos de desarrollo turístico:

*“El Estado dentro de las comunidades interviene de la siguiente manera: manda un grupo de consultores, los consultores ven más o menos qué es lo que está faltando y ellos hacen la propuesta de cómo se trabaja y cómo debería empezarse el negocio, desconociendo la visión que tiene la comunidad en sí, porque ellos nunca entendieron lo que es el sistema comunitario. Nosotros lo que proponíamos era potenciar las microeconomías que tenían las familias, porque al final dentro de una comunidad hay microeconomías que están encadenadas entre sí. Una familia hace harina de maíz, la otra arrope de chañar, los otros producen miel, los otros telares, los otros tienen una yunta para poder arar la tierra, entonces al final todos hacen consumos de sus productos. Entonces la idea era que se ayudara a potenciar esas economías familiares de gentes que vienen haciendo lo mismo hace muchos años, ancestralmente”. (atacameño 10, Coyo, 2011)*

Como vemos en este texto, la intervención del Estado por medio de consultores y/o expertos que muchas veces desconocen las particularidades locales, pero que, sin embargo, capacitan a la población local en conceptos y prácticas con las cuales suelen estar poco familiarizados. Estas prácticas caracterizan las formas de poder gubernamental, que instalan formas de autoridad donde el conocimiento experto adquiere un rol preponderante, pues cuenta con los instrumentos y recursos que les permiten construir verdades y saberes técnicos. Esto permite que sean ellos también quienes busquen las soluciones "técnicas" para los problemas a los que se enfrenta la realidad local. (Miller y Rose, 2008). Sin embargo también en este exceso de experticia externa es donde se ha fallado, pues la aplicación de dicha racionalidad no se ajusta a la de los actores locales. Esto ha provocado una serie de fracasos en la aplicación de los programas sociales en las comunidades indígenas. Todo esto bajo el lema del “desarrollo con identidad”, buscando que la población indígena “sea participe

de los beneficios del desarrollo nacional resguardando su cultura”<sup>30</sup>. Hay una suerte de "ritual del reconocimiento", que implican el dialogo intercultural y la participación (controlada) como sus principales manifestaciones. Se trata entonces de que todos los actores sean vistos y se vean a sí mismos participando activamente de las iniciativas propuestas. Todas estas prácticas tienen una capacidad altamente productiva en tanto construyen un tipo de subjetividad etnificada y performativa que se expresa en multiplicidad de formas.

### **Programa Orígenes**

Uno de los programas estatales de mayor envergadura ha sido el programa Orígenes que se inició en el año 2001. Este fue financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) con US\$80 millones y el gobierno de Chile con US\$53 millones. Este programa se diseñó pensando en la necesidad de fortalecer las ADI's y promover el “desarrollo con identidad,” particularmente, en los ámbitos económico, social, cultural y ambiental de las cinco áreas de desarrollo indígena que existen en todo Chile (aymara, atacameño y mapuche de zonas rurales)<sup>31</sup>. El programa fue ejecutado en varias fases con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas. En la zona atacameña, el programa Orígenes financió a 13 comunidades durante la primera fase. Este programa constituye la principal estrategia de política pública hacia los pueblos indígenas junto con CVHNT que, más que política, es una retórica para el reconocimiento formal y simbólico de los pueblos indígenas (Bello, 2007:193). Esta nueva política estatal generó un gran número de proyectos diseñados para el desarrollo e integración de las comunidades indígenas bajo el lema del “desarrollo con identidad”, buscando, así, que la población indígena “sea partícipe de los beneficios del desarrollo nacional resguardando su cultura”<sup>32</sup>.

Este programa surge en un momento en que se agudizaba el conflicto indígena en Chile, principalmente por parte del pueblo mapuche. Como respuesta a ello, se elabora una estrategia de etno-desarrollo para las comunidades indígenas bajo el lema de

---

<sup>30</sup> 2005. Informe Final “Evaluación sobre las prácticas de gestión y capacidades en las Áreas de Desarrollo Indígena-ADI” CONADI.

<sup>31</sup> [www.conadi.cl](http://www.conadi.cl)

<sup>32</sup> 2005. Informe Final “Evaluación sobre las prácticas de gestión y capacidades en las Áreas de Desarrollo Indígena-ADI” CONADI.



crear “políticas de desarrollo con Identidad”<sup>33</sup>. El supuesto desde el que nace el programa apunta a la resolución de la pobreza desde un enfoque asistencialista sin reconocer el principal malestar de base de los grupos originarios, el cual radica en la falta de derechos (Bello, 2007). El objetivo principal del programa es mejorar las condiciones de vida de los grupos indígenas principalmente en los ámbitos económico, social, cultural y ambiental en las áreas rurales. La retórica sobre la que se estructura el proyecto inicial pone acento en temáticas como el desarrollo productivo y los proyectos educativos y de salud intercultural.

Respecto de los impactos y resultados de este programa a nivel cultural, los estudios realizados muestran –entre otras cosas- el surgimiento de nuevos interlocutores entre las comunidades indígenas y el Estado. Un ejemplo de ello es la figura de los facilitadores interculturales que corresponde a personas de las propias comunidades que trabajan como intermediarios entre el Estado y las comunidades. La mayoría de ellos trabajaban en ámbitos relacionados con la valorización del patrimonio cultural, intentando que dichos proyectos tuvieran una mayor pertinencia con los contextos culturales. Sin embargo, muchas veces la visión de las comunidades no ha logrado permear a los niveles más altos de toma de decisión del gobierno y de quienes, finalmente, diseñan los programas de desarrollo instalando conceptos como: territorio, patrimonio, desarrollo, identidad que permanecen a un nivel casi retórico (Letelier, 2007).

Finalmente el programa Orígenes, más que instalar capacidades de gestión, lo que hizo fue facilitar al aparato estatal procesos de inversión en las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI`s). Si bien muchos de los proyectos estaban enfocados en la inversión en infraestructura turística, esto no implicó necesariamente un mayor desarrollo del turismo indígena en el territorio. En efecto, la mayor parte del financiamiento se concentró en la comuna de Calama en la zona del Alto Loa, que es la zona de menor desarrollo turístico en comparación con San Pedro de Atacama. De esta forma, la inversión económica no se tradujo en mayores capacidades locales para el desarrollo de la industria turística.

---

<sup>33</sup> Este concepto, aunque se plantea como central en las políticas de nuevo trata, no aparece fundamentado ni por el propio Gobierno ni como resultado deliberativo que los propios pueblos indígenas hayan dado. (Letelier, 2007).

Por otra parte, cabe destacar que es gracias al programa Orígenes que se lograron instaurar nuevas metodologías de trabajo con comunidades indígenas dentro de las instituciones públicas. Un ejemplo de ello es la Corporación Nacional Forestal (CONAF) que, respondiendo a los lineamientos establecidos por el programa (Orígenes) decidió hacer una planificación participativa de los espacios naturales que son de propiedad estatal y que, a la vez, forman parte de las ADI's, como lo es la Reserva Nacional Los Flamencos. En este caso CONAF accedió a generar la primera experiencia en Chile de un "Convenio de Asociatividad para Áreas Silvestres Protegidas" con las comunidades atacameñas. Como resultado de dicho convenio las comunidades atacameñas actualmente administran los principales atractivos turísticos<sup>34</sup> que se encuentran dentro de la Reserva Nacional Los Flamencos: El Valle de la Luna y las lagunas Miscanti y Meñiques. Este hecho ha generado un amplio debate, ya que no todos están conformes con la gestión que realizan las comunidades. Quienes no tienen una ascendencia indígena creen que hay una discriminación positiva por parte del Estado hacia los indígenas y que los recursos naturales que custodian son propiedad de todos los chilenos y no exclusividad de los atacameños. Por otra parte, existen permanentes cuestionamientos a la gestión financiera y sobre todo hacia donde se destinan los recursos económicos que se recaudan de la administración turística, generando una permanente tensión entre indígenas y no indígenas.

A partir de 1998 comienza un aumento sostenido de apoyo y financiamiento a organizaciones, comunidades y familias indígenas, principalmente en materia de: capacitación turística, inversión en equipamientos y asesorías para la formulación de proyectos<sup>35</sup> (Mideplan, 2003). Como consecuencia de ello, se desplegó una significativa cantidad de recursos económicos. Entre los años 2005 y 2006 se destinaron 360 millones de pesos (unos 500.000 euros,) solo por parte de las instituciones de gobierno, para ser invertidos en proyectos que potenciaran el turismo sostenible asociados a desarrollar iniciativas vinculados al etno-turismo, al ecoturismo, a la agroindustria y a la artesanía<sup>36</sup>. Mientras que para el año 2009 se destinaron más

---

<sup>34</sup> Valle de la Luna, Lagunas Miscanti y Meñique, laguna Cejar.

<sup>35</sup> Según el informe "Turismo. Una apuesta al desarrollo de las comunidades indígenas en Chile" del Ministerio de Planificación (MIDEPLAN).

<sup>36</sup> [www.mercuriocalama.cl](http://www.mercuriocalama.cl) 26/11/2005

de 14 mil millones (20.000.000 euros) para potenciar el turismo de San Pedro de Atacama<sup>37</sup>.

En el año 1997, posterior a la puesta en marcha de la Ley Indígena, se instaura un nuevo modelo de gestión de los territorios indígenas basado en las llamadas ADI's<sup>38</sup> (o Área de Desarrollo Indígena), en Atacama la Grande y Alto Loa. Se trataba de una estructura de gestión territorial, que no era propio de la cultura Atacameña. En este territorio, se agrupaban 13 comunidades que compartían un mismo origen étnico. En el caso de San Pedro de Atacama, los límites geográficos coincidían con los de la comuna de San Pedro de Atacama. Todas las comunidades que formaban parte del ADI *Atacama la Grande* compartían problemas comunes como: un proceso de rearticulación cultural, pérdida de su lengua originaria, creciente importancia de la actividad turística y –quizás el más importante- el conflicto por el agua.

Las ADI's son representadas por el *Consejo de Pueblos Atacameño*, que reúne a la totalidad de los presidentes de las comunidades Atacameñas, (Atacama la grande y *Alto el Loa*). El funcionamiento de este consejo ha sido altamente complejo, entre otras cosas, por la rivalidad entre los dirigentes, su baja capacidad organizativa y de gestión, y la permanente rotación de los dirigentes que se mantienen solo por periodos de dos años.

Por otra parte en el año 2001 se inició el Programa *Orígenes*, con financiamiento de Crédito BID (Banco Interamericano de Desarrollo) por US\$80 millones y aporte del Gobierno de Chile por US\$53 millones, como una estrategia para fortalecer las ADI's y promover el “desarrollo con identidad,” particularmente, en los ámbitos económico, social, cultural y ambiental de las cinco áreas de desarrollo indígena que existen en todo Chile (aymara, atacameño y mapuche de zonas rurales)<sup>39</sup>. El Programa fue ejecutado en varias fases con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas y promover el desarrollo con identidad de los pueblos originarios. En las ADI's de Atacama la Grande y Alto Loa, la CONADI desarrollo en el

---

37 Es importante señalar que el polo de desarrollo turístico se centra principalmente en San Pedro de Atacama y sus alrededores.

38 “Espacios territoriales en que los organismos de la administración del estado focalizarán su acción en beneficio de del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades” (art.26, Ley 19.253).

39 [www.conadi.cl](http://www.conadi.cl)

periodo entre los años 1994 y 2005 cuarenta y tres proyectos específicamente enfocados a generar condiciones para el desarrollo turístico de las comunidades indígenas y la “puesta en valor” del patrimonio natural y cultural. La mayor parte de estos proyectos se han enfocado en el financiamiento de obras de infraestructura, por ejemplo: locales de artesanía, albergues turísticos y cierres perimetrales para los sitios arqueológicos. De esta forma, se trata, sobre todo, de inversiones que en la mayoría de los casos no se insertan en proyectos integrales de desarrollo turístico más amplios. Ejemplo de ello es el caso de los albergues turísticos que se construyeron con apoyo de diferentes fondos estatales, los cuales, pese a la inversión, no han logrado atraer más turistas hacia las comunidades. Muchos de ellos se encuentran en desuso y no funcionan como espacios para recibir turistas, en parte, porque la misma comunidad no ha logrado ponerse de acuerdo en cómo gestionar estos espacios, a diferencia de otros proyectos que se han ejecutado en hitos turísticos consolidados (Valle de la Luna, Lagunas Miscanti y Meñique, los pukaras de Quito y de Lasana, Geisers del Tatio). Cabe destacar que la mayor parte de los proyectos que financió el programa Orígenes en la región de Antofagasta se concentraron en la comuna de Calama en la zona del Alto Loa que, curiosamente, es la zona con menor desarrollo turístico si se compara con San Pedro de Atacama, lo que confirma que -en su gran mayoría- los proyectos que se han financiado y desarrollado no lograron a tener mayor incidencia en el crecimiento turístico del territorio.

Los primeros lineamientos estatales para la intervención turística en las comunidades indígenas se inician en el año 2003, cuando se desarrolla un estudio por parte del Ministerio de Planificación y el programa Orígenes, titulado: "Turismo: una apuesta al desarrollo de las comunidades indígenas en Chile". Este tenía como objetivo definir acciones que permitieran incorporar el turismo de manera “eficaz” en las comunidades. De esta manera, les sería posible complementar las economías locales, favoreciendo su desarrollo, sosteniendo como pilar fundamental del discurso la pertinencia cultural y medio ambiental de los proyectos turísticos en comunidades indígenas, haciendo hincapié en que “son necesarias algunas exigencias formales, sin que ello signifique el abandono de sus costumbres ancestrales”. De este último enunciado, surgen al menos dos puntos críticos en relación a los proyectos turísticos

diseñados e implementados desde el Estado. Por una parte, no se reconoce ni se hace explícito que el turismo sea una actividad que implica transformaciones importantes dentro de las dinámicas comunitarias y familiares. Por otra parte, se enfatiza en la conservación de la “autenticidad” y “costumbres ancestrales” sin considerar que posiblemente algunos de los cambios más significativos a nivel sociocultural son producto de la incorporación de nuevos elementos culturales presumidamente tradicionales, que son estimulados por el turismo. En tercer lugar, se expresa la importancia de concebir el turismo indígena como una herramienta para fortalecer la gestión comunitaria, sin embargo, las distintas experiencias empíricas muestran que muchas veces distintos grupos dentro de una estructura comunitaria entran en tensión como consecuencia de la actividad turística.

A partir de la puesta en marcha del programa Orígenes, se instalan nuevas metodologías de trabajo en otros organismos públicos. Un ejemplo es el caso de CONAF (Corporación Nacional Forestal) que decide hacer una planificación participativa de los espacios naturales que custodian y que forman parte de las ADI's, como en el caso de la Reserva Nacional Los Flamencos. CONAF accedió a generar un “Convenio de asociatividad para Áreas Silvestres Protegidas” con las comunidades Atacameñas, la cual fue la primera experiencia de este tipo en todo Chile. Esto ha permitido que las comunidades Atacameñas, actualmente, administren los principales atractivos turísticos<sup>40</sup>. Este hecho ha generado un amplio debate, ya que no todos están conformes con la gestión que realizan las comunidades. Quienes no tienen una ascendencia indígena creen que hay una discriminación positiva por parte del estado hacia los indígenas y que los recursos naturales que custodian son propiedad de todos los chilenos y no exclusividad de los atacameños. Por otra parte, existen permanentes cuestionamientos a la gestión financiera y al destino del dinero que recaudan con la administración de los espacios de interés turístico, generando una permanente tensión entre indígenas y no indígenas.

Por otra parte, estas políticas de “nuevo trato” han instalado el uso de nuevos conceptos, modelos de trabajo y gestión turística-patrimonial. Ejemplo de esto es el concepto de “eco-etnoturismo” que la administración transfiere a las comunidades,

---

<sup>40</sup> Valle de la Luna, lagunas Miscanti y Meñique, laguna Cejar.

definiéndolo como “Una actividad turística realizada en los espacios y con recursos naturales y culturales de los pueblos indígenas de Chile”<sup>41</sup>. Este objetivo, de gran amplitud, se plasmó en cuatro conceptos y principios que se esperaban alcanzar: a) la revalorización cultural, b) otorgar nuevos ingresos a las comunidades y generar aumento en el empleo dentro de las comunidades, c) la participación comunitaria en la gestión de los recursos para “el crecimiento de la ciudadanía indígena local, sus grupos y organizaciones” (CONAF) y d) fomentar la protección del patrimonio natural y cultural.

La administración, por parte de las comunidades, de los distintos sectores que conforman la Reserva Nacional los Flamencos genera actualmente empleos para aproximadamente cuarenta personas de las comunidades indígenas atacameñas. Los ingresos obtenidos por concepto de servicios se distribuyen de la siguiente manera: a) administración y operación del proyecto, b) protección y monitoreo, y c) desarrollo social (Ivonne Valenzuela, 2010).

Según la valoración de la encargada del Departamento Áreas Protegidas y Medio Ambiente de CONAF, la aplicación práctica de los “convenios de asociatividad”<sup>42</sup> ha resultado compleja pues “existen brechas tanto en las áreas de capacitación, conformación y operación de equipos, gestión de calidad en el turismo, entre otras, que deben ser fortalecidas” (Ivonne Valenzuela, 2010). A lo que además se suma el hecho de que estos proyectos se desarrollan en el marco de programas de gobierno que apuntan a la sustentabilidad de territorios potenciando el “turismo de intereses especiales”<sup>43</sup>. También señala que estos procesos de asociatividad que establece CONAF con algunas comunidades atacameñas requieren de un esfuerzo permanente de retroalimentación y trabajo conjunto que, muchas veces, encuentra una gran dificultad, principalmente, por los permanentes cambios de las autoridades comunales

---

<sup>41</sup> Corporación Nacional Forestal, 2001. “El desarrollo de empresas ecoetnoturísticas indígenas en las áreas silvestre protegidas”.

<sup>42</sup> “Contratos de asociatividad” es la denominación técnica que CONAF utiliza para los convenios de administración de recursos naturales y culturales, por parte de comunidades indígenas, dentro de los parques y reservas naturales.

<sup>43</sup> El Turismo de Intereses Especiales es la denominación que se ha otorgado en Chile a la actividad turística asociada a un mercado o a un perfil de turista que presenta una sensibilidad especial con alguna actividad específica, en el caso de Atacama es hacia la naturaleza y la cultura. Este tipo de turismo se caracteriza por su sostenibilidad.

(cada 1-2 años), lo que dificulta la continuidad del trabajo. Actualmente CONAF se encuentra en una etapa de revisión y actualización a fin de lograr cumplir con su visión de manejo participativo de la Reserva Nacional Los Flamencos que, al encontrarse constituida por siete sectores (lo que supone una fragmentación territorial), genera una mayor complejidad en el tratamiento de materias de planificación, evaluación, normativa y de seguimiento de la misma.

Otra de las instituciones estatales que participa activamente en el desarrollo de proyectos turísticos en comunidades rurales e indígenas es El Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP). Lo hacen principalmente destinando fondos, no especialmente dirigidos a las comunidades indígenas, si no a los campesinos. Su enfoque ha estado permanentemente orientado a trabajar con los campesinos que tengan interés en desarrollar proyectos de “turismo rural”, entendido como:

“Aquella actividad turística desarrollada en un espacio rural por usuarios y/o potenciales usuarios de INDAP que tengan como soporte la explotación silvo-agro pecuaria y lugares conexos que ofrezca al cliente el conocer, compartir y experimentar la cultura y las tradiciones campesinas. Comprende la prestación de servicios (alojamiento, restauración y/u oferta complementaria), en los que el turista participa de las faenas productivas y/o vive experiencias turísticas que valoricen la cultura e identidad campesina”. (INDAP, 2010)

En términos operativos, INDAP otorga financiamientos mediante créditos – a corto y largo plazo- a las organizaciones que se constituyan con fines turísticos, para que puedan invertir en nuevos equipamientos para sus proyectos<sup>44</sup>.

Algunas de las acciones de INDAP se han centrado en incentivar el desarrollo del turismo en el Alto Loa, para lo cual han establecido un convenio de trabajo con la Corporación de Cultura y Turismo de la comuna de Calama. De esta manera, se intentará desarrollar una nueva ruta turística en el Alto Loa que sea capaz de competir con San Pedro de Atacama como destino turístico y, así, frenar el despoblamiento de los pueblos del interior y desconcentrar el turismo en San Pedro de Atacama y sus alrededores.

---

<sup>44</sup> <http://loanoticias.cl/ruta-alto-loa-una-nueva-experiencia-turistica/>

En Chile las políticas en materia de turismo son responsabilidad de la Subsecretaría Nacional de Turismo (Sernatur). Sin embargo a nivel nacional aún no existe una política clara respecto del turismo cultural, menos aún del turismo indígena o del turismo de base comunitaria. Sus acciones están orientadas básicamente a la promoción de los destinos, establecer normas de calidad para ellos y, en menor medida, a la planificación y regulación de la actividad turística.

Durante los últimos diez años, aproximadamente, ha comenzado habido mayor interés por el uso de conceptos como el de “sostenibilidad”, “patrimonio cultural” (y su creciente potencial como recurso turístico), “responsabilidad” y (presunta) “justicia social”, este último relacionado con las comunidades locales. Todo ello ha llevado a desarrollar diversas estrategias, manuales y consejos prácticos para desarrollar de manera óptima – y siempre sostenible- un turismo con mayor “identidad” que genere beneficios a las comunidades locales. Como resultado de estas estrategias, en el año 2011 SERNATUR editó un “Manual de Buenas Prácticas” para el desarrollo de proyectos que integren el concepto de turismo sustentable (sostenible). El discurso se dirige a las empresas turísticas, estableciendo una serie de consejos y recomendaciones en relación a las condiciones que deben generarse para desarrollar empresas turísticas responsable como, por ejemplo, la justa distribución de beneficios hacia la comunidad local mediante la generación de puestos de trabajo dentro de la empresa y el apoyo a iniciativas de desarrollo social para la comunidad. Así mismo, se procura que los beneficios económicos del turismo sean percibidos por la comunidad: “Es fundamental que una proporción importante de los beneficios económicos del turismo se mantenga en las localidades en donde se desarrollan las actividades turísticas y contribuyan a fomentar su desarrollo sustentable”. En lo que respecta al patrimonio, se acentúa la importancia de proteger su ámbito cultural y dar a conocer su valor e importancia a los turistas, en tanto la comunidad local es vista como una parte más del entorno, cuya originalidad y autenticidad se debe preservar para el consumo turístico. Sin embargo, las comunidades indígenas reciben escasa ayuda por parte del SERNATUR para el desarrollo de proyectos turísticos.

La visión del SERNATUR respecto del patrimonio cultural se centra en su valor económico y, escasamente, en su valor social, destacando en su discurso institucional



su potencial en la diversificación de los destinos. Como elemento de atracción turística representa también nuevas oportunidades de negocios, que podrían favorecer el aumento del gasto en los destinos. Por último, permitiría superar -la siempre problemática- estacionalidad. Considerando las limitaciones de estos lineamientos generales que se plantean en las políticas del SERNATUR, han decidido trabajar en conjunto con el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y su unidad de Turismo Cultural. Esta institución ha elaborado una visión y metodología de trabajo propias que funciona con relativo éxito, dependiendo de la buena relación que exista entre ambas instituciones a nivel local. En lo que se refiere al turismo comunitario de base indígena, la política cultural del Consejo de la Cultura de la Región de Antofagasta para el año 2011-2016, destaca el énfasis en las ideas de: multiculturalismo, respeto por la diversidad étnica y las expresiones culturales de los pueblos originarios. En el año 2006 comenzó a funcionar la sección de Patrimonio Cultural a causa del traspaso del área de “Cultura, Culturas Originarias y Artesanía” desde el Ministerio de Educación al CNCA. Esta nueva sección se enfoca en gestionar políticas públicas e implementar actividades para la salvaguarda del Patrimonio Inmaterial. En tal sentido, se enfoca en el fortalecimiento de las manifestaciones y expresiones vivas de las culturas locales. Dentro de esta sección del CNCA, se han desarrollado una serie de programas específicamente dirigidos a la activación turística del patrimonio, uno de ellos es el Programa de Turismo Cultural. Este programa se crea en el marco de la política cultural que desarrolló el CNCA entre los años 2005 y 2010, donde se estableció la necesidad de planificar estrategias para la correcta puesta en valor del patrimonio en el uso turístico. El discurso que propone el CNCA en relación al turismo cultural pone énfasis en su importancia para el fortalecimiento de las identidades locales y plantea que el turismo en base a atractivos culturales permite agregar valor a los territorios.

Por otra parte la implicación del Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR) en el turismo de base comunitaria e indígena no ha sido directa. Las regiones en donde hay más presencia indígena deben enfrentarse a la compleja tarea de adaptar programas diseñados bajo lógicas centralizadas y totalizadoras que, en muchos casos, son ajenas a las realidades locales. En el caso de San Pedro de Atacama la palabra clave por parte de las autoridades del SERNATUR es “trabajar asociativamente”, esto significa que el

sector privado, el Estado y las comunidades indígenas trabajen colaborativamente en el desarrollo del destino turístico, apoyándose mutuamente. Si bien esta visión parece coherente con la intención de agregar valor a San Pedro de Atacama incorporando la nueva oferta cultural indígena, se vuelve compleja en la práctica puesto que existe una evidente disputa entre indígenas y no indígenas, haciendo difícil, en muchos casos, cualquier tipo de colaboración.

Otra de las acciones que se han desarrollado es el diseño de un plan nacional de turismo cultural sustentable (sostenible) como parte de una política pública que busca rescatar, promover y preservar las riquezas patrimoniales del país. Este plan está dirigido a la valoración de sitios nacionales históricos, arqueológicos y/o naturales. Para ello la principal estrategia de difusión de sus ideas es mediante la realización de seminarios de turismo sustentable en los que se promueve el uso sostenible de los recursos turísticos y la idea del fortalecimiento de la identidad nacional incorporando la diversidad étnica. Esto nos permite comprender cómo opera, a nivel de discurso y de acciones concretas, la interrelación entre nacionalización, patrimonialización, turismo y discurso multiculturalista. De hecho se señala que “además de la valoración del patrimonio cultural y el entorno natural, este tipo de turismo busca preservar lo que nos distingue y se ofrece al mundo y que se debe reconocer para su apreciación.”

Existen también otros programas como el de Multiculturalidad del área de patrimonio de CNCA. Este programa tiene como objetivo:

“Diseñar, implementar y evaluar políticas públicas orientadas a la difusión y salvaguardia – incluyente e igualitaria – de las manifestaciones y expresiones culturales de los pueblos originarios y las colonias de inmigrantes que componen la diversidad de identidades que conforman nuestro país”.

Las acciones concretas que realizan se dirigen al “desarrollo cultural”, entendiendo esto como el diagnóstico de la situación actual en que se encuentran algunos grupos originarios. De esta manera, se busca tener un registro, una clasificación y una aproximación a estos grupos, de los cuales se conoce relativamente poco en el país. Dentro de estas estrategias de conocer y dar visibilidad (al menos institucional) a la diversidad de grupos étnicos que existen, emerge un gran interés por el patrimonio

inmaterial, utilizando algunas categorías conceptuales, transferidas desde organismos internacionales como Crespial y UNESCO, como, por ejemplo, la idea de “Salvuarda del Patrimonio Inmaterial”.

Por otra parte el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) es el organismo más importante respecto de la conservación patrimonial en Chile, en efecto, las políticas patrimoniales en Chile se inician con el CMN. Históricamente esta institución ha enfocado sus políticas hacia aquellos bienes patrimoniales reconocidos como monumentos nacionales referidos principalmente a la arquitectura y al patrimonio arqueológico. A mediados de la década de los noventa, comienza la consolidación del CMN como institución, fortaleciéndose el concepto de patrimonio a nivel institucional y estimulando los procesos de patrimonialización. Como consecuencia de ello, es que a partir del año 1994 hasta la actualidad se ha duplicado la cantidad de nominaciones (monumento nacional, monumento histórico, zona típica, santuario de la naturaleza)<sup>45</sup>. El giro en la esfera de lo patrimonial ha implicado en una mayor visibilidad de las comunidades y de la sociedad civil. Sin embargo, su participación se realiza en base a lo que el Estado decide que es posible (Ayala, 2011). Uno de los resultados de este cambio institucional, sumado a la instauración de un discurso multicultural, tuvo como consecuencia la del “Área de Patrimonio Indígena” (API) del Consejo de Monumentos Nacionales en el año 2001. Esta área busca rescatar y poner en valor el patrimonio de las comunidades indígenas. Es resultado de un proyecto conjunto entre CMN y la CONADI (Comisión Nacional de Desarrollo Indígena), quien entrega los aportes económicos a través de su área de Educación y Cultura. Constituye un área de “hecho y no de derecho”, según señala su encargado, Cesar Millehueique, pues la función del API consiste en desarrollar planes y programas, pero no tiene la autonomía legal que le permita implementar dichas propuestas. En la región de Antofagasta se ha llevado a cabo un catastro de sitios ceremoniales, poniendo especial énfasis en el trabajo participativo de las comunidades.

Más allá de los programas antes mencionados, las labores que desarrolla el CMN a nivel nacional, y de forma particular en Atacama, destacan las intervenciones sobre el patrimonio arquitectónico y arqueológico, el cual está protegido de manera especial

---

<sup>45</sup>[www.monumentos.cl](http://www.monumentos.cl).

en la legislación chilena vigente. En ella se definen como monumento nacional -por el sólo ministerio de la ley- todos los vestigios arqueológicos que existen en el territorio nacional<sup>46</sup>. De esta manera, una de las labores principales del CMN se ha centrado en el resguardo del patrimonio arqueológico. Lamentablemente, debido a las limitaciones técnicas y económicas del Consejo, normalmente sólo alcanza a realizar las declaraciones de distinto tipo (monumento nacional, zona típica, monumento histórico, santuario de la naturaleza), apoyos institucionales a los trabajos de conservación que se realizan y el otorgamiento de permisos de excavación, mientras que el desarrollo de programas de gestión integral del patrimonio local es prácticamente inexistente. En términos legales, aunque se reconoce el mérito y la importancia del CMN, este tiene falencias profundas que limitan la labor de protección y puesta en valor del patrimonio cultural en Chile. Por una parte, no cuenta con un presupuesto que le permita llevar a cabo labores de protección, restauración o conservación de los bienes patrimoniales y, por otra parte, su estructura legal tampoco le permite incidir en los bienes patrimoniales no monumentales y en el patrimonio intangible, quedando este a la deriva sin una protección legal clara. Todo esto hace evidente la necesidad de reformular las políticas de protección del patrimonio cultural en Chile, tema que se encuentra actualmente en discusión en el parlamento.

Este despliegue de diversos programas da cuenta de un creciente interés en Chile por dar visibilidad a la diversidad cultural y al patrimonio desde una lógica de mercado, teniendo como eje el turismo. Muestra, también, tal como lo señalan Bolado y Boccara (2010), que si algo ha cambiado efectivamente en Chile tiene que ver con las formas de dominación y de ejercicio de poder respecto de las comunidades originarias, como también con las maneras en que son representadas las poblaciones nativas, a través del conocimiento experto.

---

46 En el Título I artículo primero se señala que: "Son Monumentos Nacionales y quedan bajo la tuición y protección del Estado, los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antro-po-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en la plataforma submarina de sus aguas jurisdiccionales y cuya conservación interesa a la historia, al arte o a la ciencia".

Para graficar cómo funcionan las políticas públicas en relación al turismo en comunidades originarias describiré uno de los talleres/seminarios de capacitación que han desarrollado organismos estatales en alianza con las empresas privadas de la zona.

*Seminario Turismo Sostenible y Comunidades originarias. Calama, Chile.*

El día 10 de Noviembre de 2011 se realizó, en la ciudad de Calama, un seminario titulado “Turismo Sostenible y Comunidades Originarias”. Este evento fue organizado y financiado por Codelco, la principal empresa minera estatal de Chile. A través de su área de sustentabilidad y de sus políticas de Responsabilidad Social Empresarial (RSE), han optado por apoyar y financiar proyectos de turismo sostenible en el Alto Loa, que es el área de incidencia directa de sus operaciones. La contraparte pública de este proyecto y del seminario en cuestión era la Secretaría Regional Ministerial de Economía, Fomento y Turismo (Seremi de Economía)<sup>47</sup>. El seminario consistía en exposiciones realizadas por autoridades regionales, además de técnicos y consultores contratados especialmente para prestar asesoraría a la empresa minera y a las comunidades indígenas en temas de sostenibilidad y turismo comunitario. La dinámica del encuentro se estructuró en dos partes. En la primera, los representantes de las instituciones públicas presentaron sus perspectivas y visiones respecto del turismo y los beneficios que este podría significar para las comunidades. En primer lugar habló el gerente de sustentabilidad de Codelco- Chuquicamata<sup>48</sup> y posteriormente el representante de la CONADI. Este último se centró en el planteamiento de algunos de los conceptos claves para el turismo indígena comunitario, señalando que para ellos el turismo realizado desde las comunidades era una manera de reivindicar los derechos de las comunidades indígenas: “el turismo indígena no era si no la aplicación de la Ley Indígena en sus propios territorios”. La CONADI entiende como actividad turística la administración de los recursos naturales y culturales que existen dentro del territorio que es reconocido como propiedad del pueblo Atacameño. También ponen énfasis en que las estructuras de las ADI’s, figura de gestión que ellos mismos crearon, son uno de los elementos fundamentales para su desarrollo económico.

---

<sup>47</sup> Los seremis son los representantes de los ministerios en cada una de las regiones.

<sup>48</sup> Se refiere a la división minera de Codelco en la ciudad de Calama. Chuquicamata es la faena minera más grande del país y la mina a tajo abierto más grande del mundo.

La siguiente intervención fue de la Seremi (Secretaria Regional Ministerial) de Economía, Fomento y Turismo. Desde un primer momento los representantes de las comunidades indígenas estuvieron ausentes durante su exposición, saludando a todas las autoridades presentes excepto a los miembros de las comunidades indígenas, que eran los principales sujetos de interés de este encuentro, quien se refirió a las estrategias estatales que se están implementando para favorecer el desarrollo económico del país. En su presentación se hacía escasa referencia a la cuestión étnica, enfatizando en una mirada de “país”. El planteamiento de su discurso se centró en algunos conceptos claves como, por ejemplo, que el desarrollo del turismo sostenible en la región debiera “empoderar a las comunidades originarias”, entendiendo esto como una autonomía respecto del Estado y el aumento de sus ingresos económicos. Así mismo, habló de “instalar capacidades” en las comunidades indígenas mediante el turismo como estrategia de “etnodesarrollo”. Por último, se refirió a la creación de Pymes que, según el discurso oficial, “cumplen con la idea de innovar, crear empleo y, por supuesto, de competir y facilitar la “capacidad emprendedora”, facilitando el proceso para poder montar una empresa”. En síntesis, este breve discurso transmite cómo la actual administración busca, mediante un discurso de “igualdad”, que las comunidades indígenas se integren a un proyecto de desarrollo nacional y que desarrollen capacidades empresariales basadas en su carácter étnico.

Continuando con los discursos institucionales, intervino el director del SERNATUR (Servicio Nacional de Turismo), Álvaro Castilla. Su exposición se centró en las estadísticas sobre el turismo a nivel global, y el potencial que esto significa para el país y, en consecuencia, para el desarrollo de las comunidades locales. En segundo lugar, hizo referencia a la política nacional de turismo y a las prácticas sostenibles en el turismo, que constituye uno de los pilares de la actual política de turismo en Chile. Esto se justifica en base a estudios realizados por expertos que señalan que al menos el 71 % de los turistas extranjeros que visitan el país, prefieren destinos más “verdes”<sup>49</sup>, empresas que sean responsables ambientalmente, que se preocupen del calentamiento global. De esta manera que, según el discurso de su presentación, el mundo está indicando que es preciso invertir en el desarrollo de turismo sostenible

---

<sup>49</sup> El Sernatur ha tomado como referencias, encuestas realizadas por tour operadores europeos.

que ha adquirido un mayor valor a nivel global. Respecto de las comunidades originarias y del turismo en San Pedro de Atacama se planteó al turismo como una actividad transversal, donde la mayoría de los miembros de la localidad se benefician de manera directa o indirecta de la llegada de turistas. El lema que se buscaba transmitir al público presente era "Tenemos que enseñarles a las personas a pescar y no solamente darle la caña de pescar, darle la oportunidad a las personas de que se puedan desarrollar".

En la segunda parte de la jornada tuvieron la palabra los técnicos y consultores. Por una parte una consultora especializada en el desarrollo de proyectos de turismo y de Responsabilidad Social Empresarial. La exposición se centró en decir qué deben y qué no deben hacer las comunidades para que lleguen más turistas a visitar sus comunidades, desde un completo desconocimiento de la cultura local y sin tampoco conocer los proyectos y emprendimientos ya existentes. En gran parte, la temática versó sobre la importancia de mantener la autenticidad sin comprometer el confort de los turistas, sobre la importancia de mantener estándares de calidad que los hicieran competitivos en el mercado. Luego intervino una ONG que trabaja en el desarrollo del turismo comunitario en Chile y también en otros países del mundo. Quizás fueron los únicos que sintonizaron con los participantes de las comunidades indígenas, explicando y empatizando con las principales problemáticas que se presentan a nivel local como, por ejemplo, los conflictos que se generan por el desarrollo de empresas turísticas individuales en las comunidades, las diversas opiniones que existen respecto de la llegada de turistas y la continuidad de la vida cotidiana.

A lo largo de las casi tres horas que duró el encuentro, en ningún momento hubo un espacio de participación para las comunidades. En ningún momento se plantearon sus necesidades e inquietudes. El único espacio de participación se generó durante la ronda de preguntas finales hacia los políticos y técnicos especialistas. Los participantes pudieron hacer sus preguntas y reflexiones, siempre limitados y censurados por la escasez de tiempo. Sin embargo, esta última instancia fue la más interesante tanto por la cantidad de opiniones y las sustantivas reflexiones, como también por el amplio manejo de términos y conceptos técnicos propios de la ingeniería turística. Las principales inquietudes planteadas trataron sobre la dificultad para las comunidades

de conciliar las normas de calidad turística que se establecen a nivel nacional y el discurso de mantener la “autenticidad”. Pues dichas normas de calidad no se adaptan a las construcciones típicas y características propias de la vida en zonas rurales. Por lo tanto muchas de las comunidades no cumplen con ellas. Por esta razón Turismo Chile, empresa que es la encargada de hacer la promoción de los destinos turísticos de Chile y sus ofertas, no los integran cuando promocionan a San Pedro de Atacama. Sólo se ofrecen los grandes hoteles y *tour* operadores con quienes muchos de los empresarios indígenas no pueden competir y por lo demás tampoco es coherente con la característica de los emprendimientos turístico comunitarios

Otra de las preguntas trató sobre las implicancias que puede tener el turismo sobre el patrimonio cultural inmaterial, señalando que la actividad minera en oposición al turismo, generaría un desplazamiento de la población que no favorecería la protección y conservación de éste, mientras que el turismo sí. De manera que muchos atacameños ven en el turismo una opción para que los mas jóvenes no se tenga que irse de su comunidad. Quizás la intervención que más inquietó a quienes participaron del seminario fue la última. Un comunero del Alto Loa, quien se presentó como miembro de la etnia Lickanantay. En su intervención increpó a las autoridades presentes por el poco espacio y tiempo de participación que se les había dejado a las comunidades, quienes al parecer sólo habían sido invitados para escuchar las presentaciones. Luego se refirió a la desconfianza que suscita para muchas personas el desarrollo turístico, entendiéndolo que tal como se está desarrollando ahora, representa una amenaza para ellos:

*“Nosotros nos estamos yendo a la ciudad no porque queramos, sino que por un procesos de chilenización que nos está afectando y tiene un fin de desarrollar y se desarrolla mediante el turismo también y ese turismo es una amenaza para nosotros, porque el turismo como se está llevando en San Pedro de Atacama es una amenaza. Actualmente no tenemos agricultura en San Pedro, no tenemos ganadería; no tenemos cultura inmaterial como hablaba recién el joven acá. Cuando se hace el carnaval, ya no se hace con la profundidad que tiene (...) Se está perdiendo la profundidad y la cosmovisión que nosotros tenemos. Entonces lo que yo le pediría a los expositores y a los jóvenes es que vean cuál es la forma de hacer turismo y de cómo nos involucran a nosotros no como un negocio, sino que como una cultura, como la cultura que*



*nosotros somos (...) Ustedes nos ven como un producto y nosotros no somos producto, nosotros somos personas". (atacameño, Calama, 2011)*

Esta declaración representa una de las opiniones que comparte una amplia mayoría de los atacameños respecto del turismo. En primer lugar, el temor a seguir una tipología de desarrollo turístico como la que existe en San Pedro de Atacama, donde la opinión de las comunidades no es atendida al momento de tomar decisiones estratégicas respecto del turismo. Junto con eso, existe una gran preocupación por los cambios culturales que supondría el turismo, donde la pérdida de la identidad parece ser uno de los principales problemas. Sin embargo, estos cambios no se han generado solo como causa de la creciente industria turística, sino que se han generado a partir de las transformaciones sociales que ha implicado la modernidad. Aun así, tampoco se trata de un rechazo absoluto al desarrollo turístico, si no que de una adaptación y adecuación de este a sus necesidades, tal como lo señaló uno de los atacameños presentes:

*"Bienvenido sea el turismo, pero de la manera en que nosotros somos, de la manera en que nosotros nos sabemos organizar y que no nos roben a nuestros pueblos y que no nos roben a nuestra costumbres involucrándonos como emprendedores o como negocio. Esas palabras son distintas a la manera en que nosotros lo usamos. Nosotros no somos chilenos, nosotros estamos de antes de ellos. Ustedes se vanaglorian de llevar 200 años de historia, nosotros llevamos 2000 años de historia" (atacameño, Calama 2011)*

---

## Cuarto Capítulo: Gestión turística del patrimonio y sus implicancias en la etnogénesis atacameña

---

Los procesos de etnicidad que se han desarrollado en los últimos treinta años en América Latina y también en otros continentes, responden a políticas y valores globales, donde la diferencia y la diversidad asumen un valor social significativo. Una de las consecuencias de la creciente valoración de lo diverso es la instauración de un discurso multiculturalista que ha promovido nuevas maneras de control y gestión de la diversidad.

En el marco de esta tesis, se aborda el concepto de etnogénesis en el sentido que lo plantean Hill (1996), Boccara (1999) y también Gundermann (2003, 2005), quien estudia este fenómeno específicamente en el contexto atacameño y andino (se describe en detalle más adelante). En términos generales Gundermann señala que la cultura atacameña se caracterizaría por un permanente estado de cambio y recomposición, de manera que estarían constantemente tomando los elementos de la modernidad e incorporándolos y adaptándolos a su cultura, por lo tanto los cambios constituyen parte importante de su continuidad cultural. A lo anterior se suma la perspectiva de análisis que plantean Ruiz y Hernández (2011) en relación a los nuevos contextos de etnogénesis, que tal como veremos en el caso atacameño, superan la relación de dominación colonial y post colonial, y que se relacionan con nuevos escenarios globales de mercado, donde los procesos de reinención de las identidades étnicas son el resultado de la producción de nuevos bienes de consumo en que sirven a la industria de la identidad y de turismo cultural.

Boccara (1999) reflexiona sobre la etnogénesis a partir de los procesos de cambio cultural de los mapuche entre los siglos XVI y XVIII. Durante este periodo las poblaciones originarias del sur de Chile vivieron un proceso de adopción de nuevo elementos culturales, de la apertura al Otro, y la permeabilidad con elementos culturales externos. Existiría una lógica mestiza, que incorpora la alteridad ubicando al Otro en el centro mismo del dispositivo sociocultural indígena (Boccara, 1999:28), de manera que, tal como lo señala Gruzinski (1996), la verdadera continuidad de la identidad indígena radica en la metamorfosis y en el mestizaje. La maquina social

indígena necesita la mezcla, de ella se nutre, es decir, que siguiendo a los autores aquí abordados, es posible señalar que "lo mestizo es en este caso lo indígena". No rompe con la identidad sino que la transforma. Este enfoque busca responder de manera crítica a las perspectivas teóricas que analizan las culturas desde una mirada esencialista y como procesos a históricos.

El problema de la etnicidad y de la identidad en términos distintos, se entiende ya no como algo esencialista, sino como un fenómeno que remite a procesos de diferenciación y de interdigitación (Boccara, 1999:29). De manera que muchos grupos indígenas han vivido procesos de etnogénesis, en las últimas décadas sobre todo por los procesos de globalización donde aumenta de forma creciente el contacto y el intercambio cultural. Por ende, también los procesos de hibridación. El turismo como fenómeno globalizador también estimula la incorporación de nuevos elementos que reconfiguran las identidades étnicas y también influye en los procesos de etnogénesis, de cambio y recomposición que caracteriza a los atacameños. El patrimonio, por su parte, simboliza también esta condición de metamorfosis cultural que, pese a los cambios históricos, mantiene elementos culturales que le otorgan continuidad a la comunidad y sustentan la etnicidad. Visto de esta manera, el uso turístico del patrimonio es también una manifestación del mestizaje cultural. Por otra parte, el uso turístico del patrimonio y la cultura constituye una de las vías de incorporación por parte de las comunidades indígenas, a lo que se ha denominado como "economía de la identidad".

#### 4.1 Etnogénesis: identidades en continua reformulación.

Diversos autores concuerdan en que la etnicidad es producto de situaciones de dominación y subordinación que se generan producto del desigual ejercicio del poder. Inicialmente el concepto de etnicidad fue acuñado en los años cincuenta por sociólogos interaccionistas de la escuela de Chicago y, posteriormente, con los inicios de la modernidad en los años setenta (Abercrombie, 1986; Rivera, 2006). A partir de este concepto se intentaba explicar la etnicidad como una estrategia política reivindicativa de una parte importante de la población rural pobre en distintos países y contextos, y, particularmente, en los países sudamericanos (Rivera, 2006).

Según Comaroff y Comaroff (1992) la etnicidad no se relaciona con unos lazos primordiales ni es algo dado, sino que responde a unas fuerzas históricas específicas, las cuales son, a la vez, estructurales y culturales (Abercrombie, 1986). La etnicidad emerge históricamente en contextos en los que un grupo subordinado se define a sí mismo sobre la base de intereses y problemas comunes que los llevan a enfatizar su compromiso con un orden de símbolos, significados y códigos morales (Ayala, 2006:30). En esta línea el discurso etnicista contemporáneo puede entenderse como derivado, en última instancia, de las presiones que la globalización neoliberal ejerce sobre las condiciones de supervivencia de los sectores subalternos. Unas presiones que, a su vez, darían cuenta de la etnogénesis como uno de los medios para enfrentarla (Bretón, 2003).

Según diversos autores (Stavenhagen, 1997; Gundermann, 2003; Bartolomé, 2006; Bengoa, 2007; Morales, 2010), en los últimos treinta años se ha comenzado a desencadenar un proceso de “emergencia indígena en América Latina”, también entendido como un proceso de re-etnificación, que se traduce en cambios en los sistemas de clasificación y producción de nuevas identidades sociales que, al parecer, estaban escondidas (Bengoa, 2007), como es el caso de las identidades étnicas. En este nuevo contexto, quienes anteriormente no se autodefinían como “indios” comienzan a reconocer su identidad étnica, surgiendo, así, nuevos movimientos sociales y líderes políticos cuyo objetivo principal es la defensa, reivindicación y mejora de las condiciones de vida de los grupos indígenas y un espacio cultural, político y territorial propio, dentro del ámbito de los estados- nacionales (Bartolomé, 2006).

Los estudios respecto de la etnicidad desde la antropología del turismo se han centrado en analizar los impactos del turismo en la construcción de la identidad étnica y del discurso étnico. Una de las cuestiones que más se ha debatido en la literatura especializada son los impactos que tiene esta actividad en los contextos locales y multiculturales, el caso de Jamisom (1999), Li (2011) y Bruner (2005). Estos estudios analizan las formas de representación de la cultura, la recreación o reinención de ella a propósito del turismo y los cambios culturales.

En el marco de esta investigación se plantea que el turismo en los contextos étnicos favorecería el desarrollo de procesos de etnogénesis. Este concepto ha sido utilizado para designar diferentes procesos sociales protagonizados por los grupos étnicos que generan nuevas configuraciones de base étnica que incluyen a diversos grupos de una misma tradición cultural (Boccaro, 1999; Bartolomé, 2006). Si bien este proceso tiene una estrecha relación con la etnicidad, es necesario hacer una diferenciación conceptual entendiendo, por una parte, que la etnicidad consiste en la autodefinición de un grupo sobre la base de las formas culturales o el lenguaje y los procesos de alteridad con otros grupos, mientras que la etnogénesis es la lucha (conflicto) surgida en torno a esa etnicidad en el contexto de la dominación colonial y postcolonial (Hernández & Ruiz, 2011). Si bien Hill (1996) enfatiza en la cultura y la lengua como referentes esenciales de la etnicidad, el territorio y los derechos sobre los bienes que existen dentro de éste, se han convertido en un elemento que también desata y moviliza procesos de etnogénesis. En consecuencia, este proceso se basa en las luchas culturales y políticas de grupos, habitualmente, minoritarios por su existencia y para crear identidades duraderas en contextos generales de discontinuidad y cambios radicales (Hill, 1996). Por lo tanto, sería un error reducir su definición y comprensión sólo a la emergencia histórica de grupos culturales diversos. Ossama de Moura (2008) señala -en concordancia con el antropólogo brasileño Tindae Barreto Filho que:

“La etnogénesis es un proceso que engloba el surgimiento de nuevas identidades étnicas y que implica la emergencia histórica y contextual de fronteras entre colectividades, designándolas y organizando la interacción entre sujetos sociales que se reconocen como participantes de aquellos”.

Pero tal como se señalaba anteriormente, se trata de mucho más que una contingencia histórica, es el resultado de un proceso de lucha política. Las nuevas configuraciones surgen de las transformaciones tanto subjetivas (de las formas de definición identitarias), como objetivas de las estructuras materiales (económicas y políticas) (Boccaro, 1999: 426)<sup>50</sup> mediante las cuales un grupo construye una identidad étnica y es reconocido como tal.

---

50 Este concepto es manejado a partir de la tesis de Guillaume Boccaro (1999), quien utiliza el concepto de etnogénesis para explicar las transformaciones que dan origen a la identidad Mapuche (que no aparece sino

Hill (1996) plantea que la etnogénesis constituye una herramienta analítica útil para explorar las relaciones inter-étnicas en contextos globales y locales. Además, este concepto permite una aproximación crítica a la historia de la cultura, entendiéndola como un proceso de lucha y conflicto por la existencia de personas y su posición dentro y en contra de una historia general de dominación. Es también importante remarcar que los procesos de mestizaje incluyen necesariamente un proceso de etnogénesis cultural. Este carácter dinámico e híbrido no es un proceso nuevo, sino un elemento inherente a las agrupaciones étnicas y a su capacidad adaptativa a los nuevos contextos sociales. Boccara (1999, 2000) señala que el mito de que en América Latina existen sociedades puras dotadas de una cultura específica y singular resulta falso. Los grupos indígenas, según plantea este autor, responderían a una lógica política y social flexible que incluye una apertura a las relaciones interculturales. Tomando como elemento de análisis la situación colonial en Latinoamérica, este autor plantea que los indígenas fueron capaces de utilizar de manera creativa y en beneficio de sus intereses las nuevas estructuras y condiciones coloniales. Esto se observa de manera clara en las manifestaciones artísticas donde se sincretiza la cultura indígena y los elementos simbólicos del occidente cristiano con los materiales e iconografías de la América indígena.

Los indígenas no han sido meros espectadores de la historia, sino que han ido redefiniéndose en relación a ella y tomando los elementos propios de la modernidad para adaptarlos y servirse de ellos para enfrentar a nuevas situaciones. En este sentido, la etnogénesis es una estrategia de resistencia. Muchos grupos indígenas se han valido de distintas armas y estrategias a lo largo de la historia frente a los contextos de dominación, dando resultado a nuevas formas sociales. Los recientes trabajos etnohistórico han permitido renovar el conocimiento que se tenía del pasado colonial y republicano mostrando que los pueblos nativos tuvieron capacidad de resistencia y de adaptación, además de notables facultades de creación e innovación (Boccara, 1999:33).

---

hasta la época de la colonia( s. XVIII) y que según su tesis sería causada por las estrategias de sometimiento de los conquistadores sobre los Reches (como se designaba a los grupos originarios de la zona centro -sur de Chile antes de la conquista española), produciendo transformaciones profundas y cambios en las categorías identitarias y formas de organización social, que dieron origen a lo que hoy conocemos con el etnónimo de Mapuche.

En algunos casos la etnogénesis puede ser el resultado directo y no planeado de políticas públicas específicas que generan un tipo de discriminación positiva hacia el carácter étnico. Se trata de las dinimizaciones y actualizaciones de antiguas filiaciones étnicas, a las que los portadores habrían sido inducidos u obligados a renunciar, que se recuperan y utilizan nuevamente porque de ellas se pueden esperar potenciales beneficios colectivos (Bartolomé, 2006). Algo similar es lo que ha sucedido en América Latina con las nuevas legislaciones que promueven un discurso multicultural y que han tenido, como consecuencia, el resurgimiento de nuevos grupos étnicos.

#### 4.2 La etnogénesis atacameña

La literatura más reciente nos muestra que la etnogénesis se vincula también con los intereses y luchas territoriales, la reivindicación socio-política, el Estado y sus políticas públicas, las organizaciones indígenas y sus estrategias con instituciones internacionales, con la hibridación y el mestizaje permanente, con la burocratización del reconocimiento como pueblo, con la necesidad – para los que reivindican ser ancestrales- de nuevas formas de conocimiento, la intervención y el apoyo externo, y, sobre todo, con las expectativas locales que incluyen, normalmente, el aumento de la capacidad de consumo (Ruiz & Hernández, 2011:64).

Un ejemplo claro de etnogénesis es el que viven hoy los atacameños en el extremo norte de Chile. Este grupo originario ha vivido un proceso de cambio cultural y de hibridación en el que han perdido elementos culturales como su lengua nativa, el kunza.

Para comprender el contexto atacameño es importante aclarar que como movimiento tienen un origen muy reciente (comienzo de los años noventa), paralelamente a la instalación y fortalecimiento de la modernidad neoliberal y, desde entonces, el cambio social ha sido intenso. El proceso de etnogénesis de los atacameños se ha alimentado de la convergencia de nuevas identidades que surgen con la modernidad y la globalización que en el territorio adoptan su cara visible a través de la industria minera y el turismo. Estas influencias externas han sido incorporadas y modificadas social e históricamente. Rivera (2006) plantea que el proceso de etnicidad y etnogénesis atacameña no puede comprenderse fuera del marco del neoliberalismo y la

modernidad que se ha desarrollado con fuerza en este territorio, principalmente por la expansión de las grandes faenas mineras que han sido históricamente la principal fuente de trabajo para los atacameños y, en segundo lugar, el sostenido crecimiento de la industria turística. Ambas han generado una lógica obrera y clientelar que está siendo re-semantizada y re-articulada como una base sustancial de la movilización étnica y de discurso etnicista (Rivera, 2006:73). Un ejemplo de esto es que muchas reivindicaciones sociales y laborales han sido asimiladas y transformadas en reivindicaciones étnico-patrimoniales-territoriales, de manera que tanto el discurso etnicista como la consecuente etnogénesis ha sido determinado por las formas de reproducción social que han sido aprehendidas en los enclaves mineros, donde la relación capital-trabajo y el uso y manejo de los recursos estratégicos son esenciales, convirtiéndose, además, en un pilar estratégico de los movimientos étnicos atacameños. Se trata de una etnicidad y etnogénesis muy contemporáneas y que funcionan articuladamente a los fenómenos de la modernidad.

No obstante lo anterior, la etnogénesis también tiene sus raíces en procesos políticos que dicen relación con la instauración de un multiculturalismo de corte neoliberal (Bolados, 2010; Ayala, 2012). El origen de los atacameños –según la información científica proveniente de la arqueología- es causa de la fusión de múltiples y diversas poblaciones y sus cambios en el tiempo, sin embargo, se tiende a solapar su hibridación bajo la idea de un grupo cohesionado, homogéneo y continuo históricamente, aunque la información etnográfica y etnohistórica reafirmen lo contrario (Adán & Uribe, 2003; Castro, 1997). Al crearse la ley indígena en Chile, en el marco de procesos de unificación étnica, se define a este complejo conjunto de comunidades originarias de Atacama como “atacameños” instándolos posteriormente a autodefinirse como tal, a pesar de que la arqueología propone la existencia de un universo cultural mucho más diverso y complejo (Adán & Uribe, 2003). A partir de este hito legal que marca la historia de los pueblos indígenas en Chile, comienza a generarse un proceso de fortalecimiento y emergencia de las identidades étnicas. Ejemplo de esto es que hace 30 años atrás pocos se hubiesen reconocido y autodenominado “indígenas,” ni menos aún “atacameño”, mientras que hoy en día sería indiscutible no reconocer su existencia. Ahora, no se busca renunciar a su



identidad étnica, sino asumirla como un nuevo tipo de ciudadanía que aspira a los derechos que la legislación otorga a las colectividades étnicas (Bartolomé, 2006:205). La discusión de la Ley Indígena, a fines de los años ochenta, provocó un renacer en la conciencia étnica. Paulatinamente los jóvenes atacameños han ido construyendo un discurso identitario y, actualmente, nadie duda de la existencia de esta etnia que posee una clara conciencia de sí mismo.

Por otra parte, y -tal como se ha mencionado anteriormente- el proceso de etnogénesis fue facilitado, en gran medida, por la defensa de los recursos territoriales en los que se incluyen –por cierto- los recursos patrimoniales (Bengoa, 1997). En el caso atacameño, por el hecho de vivir en un “oasis” el tema del agua y su apropiación por parte de las empresas mineras ha promovido la configuración de un movimiento étnico que, en sus inicios, se cohesionó con el objetivo de defender sus recursos naturales.

El caso atacameño de intensificación de la identidad étnica y del discurso etnicista resulta especialmente interesante debido a que el fortalecimiento de las estrategias para mantener y reinventar su identidad étnica se ha desarrollado en un contexto adverso, de pérdida de rasgos culturales importantes (su lengua originaria) y de procesos de translocalización. Pese a ello, la etnogénesis ha fortalecido una identidad que antes del noventa no existía de manera extendida. Hoy, en cambio, se reconocen y autodefinen como atacameños todos quienes viven dentro de sus territorios.

Cabe señalar, también, que en los últimos años se han fortalecido y se han instalado otras diferenciaciones identitarias, como es el caso de los Lickanantay. Sobre el origen de esta nueva identidad existe escasa literatura que dé cuenta de ella e incluso académicos y habitantes de la zona señalan que dicha categoría carece de profundidad histórica (Nuñez, 2012). Sin embargo, son cada vez más los habitantes que se autodefinen como tal, señalando que ellos son originarios de las tierras altas, del interior y que se identifican con los sistemas de vida de los pastores de altura.

Uno de los elementos transversales que se observan en el proceso de etnogénesis atacameña es la lucha por el control de los recursos de todo tipo. En un inicio se trató de los recursos naturales y, en especial, el agua, que luego han derivado en la lucha

por su patrimonio. Sumado a lo anterior, esta tesis plantea que el turismo también es utilizado como espacio económico y político de reivindicación étnica en el que se manifiesta la etnogénesis, idea que se desarrolla a continuación.

#### 4.2.1 Turismo y etnogénesis en el desierto de Atacama

Una de las cuestiones centrales que planteamos es la relación que se establece entre los procesos de etnogénesis y el uso turístico de la cultura indígena y su patrimonio. Según Rivera (2006) los estudios realizados sobre la etnogénesis atacameña se han centrado principalmente en los procesos de continuidad de la cultura actual con el pasado prehispánico, mientras que una segunda vertiente ha abordado los procesos de construcción de la identidad más relacional. De esta forma, queda pendiente el análisis de las condiciones estructurales de reproducción social sobre los cuáles se sostiene la identidad étnica en la actualidad.

Una de las interrogantes que habían sido poco consideradas y discutidas en la literatura relacionada con los procesos de etnogénesis, es su vínculo con los procesos de globalización. En este sentido, Hernández y Ruiz (2011) plantean que una de las actividades que mejor refleja los procesos de contextualización global de la etnogénesis es precisamente el turismo. Este fenómeno se asocia, cada vez más, a las reivindicaciones territoriales y de espacios de mercado, y no sólo a lo identitario y simbólico. En un contexto de economía neoliberal, es el mercado donde se ejerce también el poder político. El caso atacameño grafica claramente esta problemática. Sus territorios se han convertido en espacios de disputas e intereses especulativos de enormes proporciones, donde las grandes multinacionales mineras y el turismo han transformado las relaciones sociales y el valor de los recursos del territorio. Hoy, las luchas y los conflictos de poder se transforman en transacciones económicas. Las multinacionales negocian importantes sumas de dinero con las comunidades a cambio de la explotación de sus aguas. Los intereses de las empresas turísticas se centran en el dominio de los atractivos turísticos. De esta manera los conflictos de intereses en los que se encuentran hoy los atacameños se traducen en intereses económicos, como es el valor del agua, los recursos minerales y, por otro lado, el patrimonio y su valor como recurso explotable dentro de la industria turística. Todo esto se entrelaza con el

discurso etnicista. La condición étnica es utilizada en este contexto como un instrumento que los legitima y les atribuye poder y derecho sobre aquellos recursos que adquieren un valor de mercado dentro de la lógica capitalista. Así, la etnogénesis no constituye solo un medio de resistencia a la globalización, sino que se transforma en una estrategia política y económica, como lo demuestra, por ejemplo, el caso Manteño en Ecuador (Hernández & Ruiz Ballesteros, 2011) o los Tapuios en Brasil (Ossami, 2008). Estos últimos tuvieron como principal motor de la etnogénesis la defensa de sus territorios, junto con el fortalecimiento de una política de reconocimiento étnico.

Tal como proponen Ruiz y Hernández (2011) pareciera que lo que los científicos sociales llaman etnogénesis se ha transformado en un proceso mucho más complejo que debe comprenderse más allá de los discursos del colonialismo y postcolonialismo. La globalización ha propiciado nuevas formas de etnogénesis, en las cuales el mercado está resignificando el valor de la identidad étnica.

El turismo visto desde su dimensión social implica una interconexión de imaginarios globales y locales que se estampan e impregnan el uno del otro. A su vez, los destinos turísticos se construyen a partir de referentes y formatos globalizados. Lo que cambia y los hace distintos e iguales a la vez, son las singularidades locales. Las lógicas modernas de producción acaban permanentemente teniendo que moldear y encajar lo diverso a las particularidades locales en base a las estructuras y lógicas de producción y consumo globales. Como señalan Comaroff y Comaroff:

“En la modernidad, los que procuran una marca distintiva de su "otredad" aprovechan lo que nos hace diferentes, se ven en la necesidad de hacerlo en los términos universalmente reconocibles con los cuales la diferencia se representa, se comercializa, se hace transable por medio de los abstractos instrumentos del mercado”. (2011:75)

Si entendemos el turismo como una actividad contemporánea que se ha estimulado con la globalización, podemos entenderla como un proceso transnacional, un espacio donde se mueven capitales y hay circulación de personas y culturas que entran en contacto. El ejemplo de los pueblos manteños muestra el desarrollo de un turismo de base comunitaria que es consecuencia del proceso de etnogénesis del pueblo Manta,

que les permite, a la vez, posicionarse en el mercado global legitimando su ancestralidad. De esta manera, el surgimiento de las identidades étnicas en contextos globalizados va –en la mayor parte de los casos- unido a la construcción de productos que sean vendibles y consumibles en el mercado como, por ejemplo, los mercados turísticos. El discurso del turismo con comunidades indígenas está asociado y va amarrado a la idea del empoderamiento que en la postcolonia tiene una connotación de acceso privilegiado a los mercados, al dinero y al enriquecimiento material. En el caso de los grupos étnicos está vinculado a la idea de hallar algo que sea esencialmente propio y exclusivo, algo que sea posible de vender y que sea inherente a su esencia.

El caso de Manta en Ecuador tiene gran similitud con la realidad atacameña. En ambos casos la etnogénesis se relacionan con procesos de arqueologización del territorio, es decir, de una predominancia del conocimiento científico arqueológico en la reconstrucción de la identidad étnica, además de un sostenido crecimiento del turismo. Los manteños, al igual que los atacameños, son un pueblo que ha vivido un largo proceso de aculturación que implicó, por ejemplo, la pérdida de su lengua originaria. Con el desarrollo de las investigaciones arqueológicas que se han desarrollado en la zona comienzan a redescubrir y crear una nueva identidad y sentido manteño y, por lo tanto, lo arqueológico estimula el proceso de emergencia étnica, utilizando la información científica como una manera de respaldar una aspiración política (Hernández & Ruiz Ballesteros, 2011). Al igual el caso atacameño, el uso turístico de los sitios arqueológicos se ha convertido en una manera de expresar la diferencia étnica y, a la vez, una posibilidad de desarrollar una actividad económica.

“La etnogénesis no es sólo una función del tiempo y de la política sino también del espacio y de las prácticas. La arqueologización del territorio, implica una reinterpretación del territorio y lo que quizás es más importante, la reconstrucción cognitivo perceptiva. La reivindicación territorial se ancla al desarrollo de una forma distinta de inscribirse en el entorno y manifiesta una forma diferenciada de hacer en él”. (Hernández & Ruiz Ballesteros, 2011:185)

Otra dimensión de los procesos de etnogénesis es la necesaria legitimación de símbolos y referentes identitarios que, sobre todo, demuestren la continuidad histórica y, en consecuencia, hace referencia a la “ancestralidad”. En el caso de los

Tapuios en Brasil, esta reafirmación de continuidad se da por un proceso de reapropiación territorial y el reforzamiento de la relación de las comunidades con la tierra. De manera similar, en el contexto atacameño, también hay un proceso de reapropiación de tierras y de recursos naturales (culturales también). Este ejemplo es uno de los tantos que existen en América Latina de procesos de etnogénesis que han sido facilitados o impulsados por la implantación de políticas públicas. En estos procesos la historia y los antecedentes del pasado cobran gran relevancia al convertirse en elementos que permiten reafirmar su filiación y cohesión como grupo étnico, en torno a elementos culturales que se reconocen y reinventan como una tradición.

En el marco de esta economía de la identidad, el turismo cultural resulta ser una suerte de panacea universal para muchos grupos indígenas. El discurso de la cultura y la identidad y su vínculo con la industria turística es visto como un espacio en el que pueden comercializar su diferencia, aquello que los hace “ser auténticamente indígenas”. En este sentido, el turismo como actividad económica se ha convertido en un nuevo espacio de creación e innovación de la identidad. Es un espacio que ellos utilizan con fines diversos. Por una parte, es un acto de resistencia y protección de sus territorios frente a la llegada de personas externas a las comunidades, también de los *tour* operadores, de las empresas mineras y del Estado que reconoce como propio el patrimonio existente dentro de sus territorios. Por otra parte, es un medio para acceder a nuevos recursos económicos y, a su vez, ha favorecido la construcción de una nueva etnicidad pensada en clave turística.

Según algunas perspectivas de análisis, como las de Van Den Berghe y Keyes (1984), el turismo étnico supone la existencia de una frontera étnica que es, precisamente, la que crea la atracción turística. El turismo implica relaciones de alteridad y de diferenciación cultural que producen imágenes y estereotipos culturales atractivos como oferta turística, buscando resaltar la diferencia y el exotismo de los atributos étnicos. De esta manera, diferentes autores (Van den Berghe, 1984; McCannell, 1984; Graburn, 1983) han planteado que la identidad étnica es construida en base a una serie de conveniencias e intereses determinados tanto por la mirada de los otros, como por la necesidad de construir un relato que cohesionen a la comunidad. En este

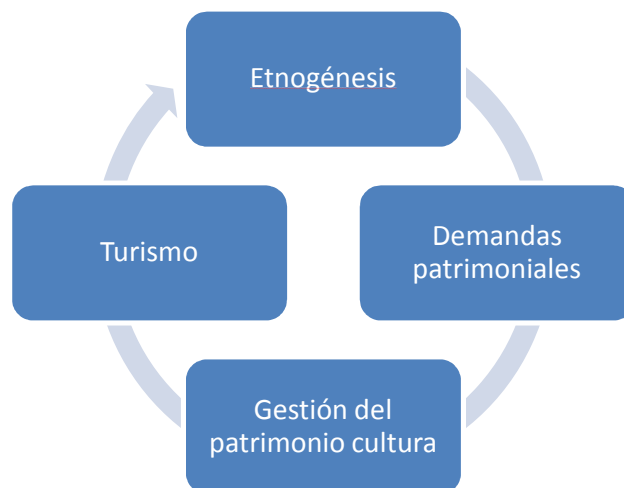
proceso performativo muchas veces se retoman tradiciones, se inventan otras, se introducen elementos de otras culturas y, frecuentemente, se hace uso de la etnicidad para sacar provecho de los valores culturales y, así, volverse un agente activo.

En resumen, podemos decir que el turismo es también un espacio significativo donde se manifiesta la etnogénesis y donde, también, se produce. En el caso atacameño, la inmersión de las comunidades indígenas en la industria turística es consecuencia del proceso de etnogénesis y sus repercusiones en la reivindicación de los recursos patrimoniales del territorio. Como ya se ha señalado anteriormente, las primeras movilizaciones de los atacameños, en torno a la defensa de su territorio y de sus recursos naturales y culturales, tuvieron como consecuencia la necesaria administración y gestión de su patrimonio. Primero este nuevo rol fue asumido por las comunidades con el fin de proteger y resguardar los sitios arqueológicos y espacios naturales de la misma actividad turística.

Tal como se grafica en el siguiente esquema, la etnogénesis, las demandas patrimoniales, el desarrollo turístico de las comunidades y la gestión del patrimonio son parte de un sistema que se retroalimenta. En la medida que aumenta la conciencia y la construcción de una identidad étnica, aumentan las demandas por el control de los recursos patrimoniales y el desarrollo del turismo de base comunitaria a nivel local.

1

Figura: Esquema de relación entre etnogénesis- gestion patrimonial y turismo en San Pedro de Atacama (Fuente: Elaboración propia.



#### 4.3 Turismo y la economía de la identidad: produciendo etnomercancías

Como ya se ha dicho, en el contexto de la globalización y del liberalismo económico la identidad étnica y la etnicidad adquieren también nuevas dimensiones asociadas a los elementos culturales diferenciadores y exóticos en un mundo que tiende a nuevos lenguajes y a una compleja relación entre homogeneización e hibridación. Paradójicamente, los espacios de comercialización y mercantilización se vuelven los nuevos espacios de lucha para los grupos minoritarios, pues es ahí donde alcanzan una mayor visibilidad social que les permite existir y dar a conocer sus demandas étnicas y sociales. Al entrar en este nuevo escenario de mercado, la identidad étnica asume también nuevos valores. Para existir debe convertirse en objeto y objetificaciones maleables y enajenables que, por ende, puedan ofrecerse en el mercado (Howard, 2003, en Comaroff & Comaroff, 2010). Ejemplo de ello es el desarrollo de una creciente “industria de la etnicidad”<sup>51</sup> que ha derivado en la proliferación, a escala global, de la “etnoempresas” y las “etnomercancías”, es decir, la conversión de determinados elementos culturales, potencialmente explotables, en recursos o mercancía. La mercantilización refiere al proceso por el cual ciertos objetos o actividades asumen un valor de cambio en un contexto de mercado, por lo tanto, se convierten en bienes y servicios con un significativo valor económico.

En relación a la mercantilización de la cultura para el turismo, Greenwood (1977), uno de los primeros autores que analiza el tema, planteaba que al mercantilizarse los productos culturales, estos perdían el significado y valor intrínseco para la población local. Sin embargo, otros planteamientos como el de Comaroff y Comaroff (2011), señalan que ni para los consumidores ni para los productores desaparece el valor simbólico de las etnomercancías cuando estas se mercantilizan, por el contrario, se redescubrirían, otorgándoles una nueva vida, porque la materia prima que las constituye no se agota en la circulación masiva. Además, su transformación en un producto de mercado reafirmaría la etnicidad en general y en toda su particularidad,

---

<sup>51</sup>Comaroff y Comaroff (2011) en su libro *Ethnicity Inc* plantean que existe, cada vez con más prosperidad, una economía de la identidad, y una “industria de la etnicidad” que genera más de 2.000 millones de dólares. La música, la moda, la cultura de lo étnico es hoy una industria que ya no es emergente si no que está ampliamente instalada, otorgando valor económico a las culturas.



de manera que el “aura” de un objeto puede conservarse tanto en las reproducciones de estos objetos, como en su exclusividad. Esto Bruner (1999) lo llamó “imitaciones auténticas” y “reproducciones auténticas”. Según Comaroff y Comaroff por mucho que la transformación de la cultura en mercancía otorgue nuevas formas y valores a la identidad étnica, no implica una pérdida brutal ni una abstracción sino, mas bien, una intensa fusión de la intimidad y la distancia, de la producción y el consumo, del sujeto y el objeto. Lo que sucede es que el intercambio de mercancías y la materia misma que constituye la diferencia se afectan mutuamente con intensidad creciente: “así como la cultura se transforma en mercancía, la mercancía se vuelve más explícitamente cultural, y en consecuencia, es aprehendida cada vez más como la fuente genérica de sociabilidad” (Comaroff & Comaroff, 2011:51).

En este sentido, el turismo cultural y étnico se han transformado en una de las maneras de comercializar la identidad en un contexto globalizado y, a la vez, en este proceso de mercantilización la identidad se convierte en un medio de resistencia y una estrategia de reivindicación política de la soberanía de los derechos de un grupo étnico sobre sus territorios, los recursos naturales y su patrimonio indígena. Además, constituye una reivindicación económica en términos de propiedad.

Un caso en el que podemos ver y analizar cómo operan estos procesos de mercantilización y producción de etnomercancías y etnoempresas son las comunidades atacameñas que habitan en torno al salar de Atacama, que en los últimos diez años han comenzado a incorporarse a la creciente industria turística desarrollada en torno a San Pedro de Atacama. En un inicio, el contacto con el turismo se produjo como consecuencia de la administración de diversos sitios arqueológicos de interés turístico y patrimonial de la zona. Este hecho supuso un cambio significativo en la relación de los atacameños tanto con el estado, como con los diversos actores implicados en el turismo: inversionistas extranjeros, locales, *tour* operadores, empresas hoteleras, entre otros. En este contexto la gran mayoría de establecimientos comerciales y turísticos exhiben actualmente íconos y elementos marcadores de la identidad étnica atacameña como una “marca étnica” que otorga un valor añadido a los productos. Una de las principales empresas mineras que opera en la zona y que cuenta con una oficina especializada en “asuntos indígenas” financia a emprendedores indígenas para la

creación y comercialización de productos étnicos de “calidad”, como alimentos “etno-gourmet”, siendo conscientes de que existe un nicho de mercado importante para este tipo de productos exóticos y exclusivos.

Otros ejemplos son la comercialización de *souvenirs*; reproducciones de cerámicas prehispánicas, nombres de tiendas y productos en lengua kunza. En tanto en la gastronomía se están introduciendo nuevos productos de origen étnico como el chañar, la quinoa o la pataska. Todo esto ha implicado una nueva visión y valor de su identidad étnica ya no sólo como una reivindicación política, sino cómo una mercancía que busca las maneras para ajustarse a la demanda turística. A su vez, el hecho de incorporarse en esta economía de la identidad ha implicado la búsqueda de elementos culturales diferenciadores y de la construcción de una imagen auténtica de su cultura. Con esto, surgen también nuevas categorías de adscripción étnica que buscan diferenciarse de los atacameños, este es el caso de quienes se reconocen como lickanantay<sup>52</sup>, lo que se hace manifiesto en el siguiente relato de un habitante originario de la zona:

*“Yo le explico a los turistas...que ellos pregunten a un atacameño que se dice atacameño ¿Cuál es su cultura?, porque ellos no tienen cultura...los lickananatay tienen cultura, isi po!, nosotros hacemos floreamiento, hacemos canto al río, o sea limpia de canales, tenemos rituales, entonces hay muchas más cosas como lickanantay que como atacameño”* (atacameña 8, Coyo, Noviembre 2011)

Si vemos la incorporación de la cultura en la lógica de la economía de la identidad, el valor de los elementos distintivos de una cultura aumentan al ser estos más atractivos para el mercado de lo exótico, incluso se ha construido la idea de que si no se posee un elemento cultural distintivo, dicho rasgo cultural está destinado a su desaparición. Desde este punto de vista, la identidad radica en el reconocimiento por parte de otros significados, específicamente, el tipo de reconocimiento que se expresa en el deseo del consumidor, de manera que tener cultura se traduce en tener algo que tiene un valor que es transable en el mercado. Este hecho tiene una repercusión en la construcción

---

<sup>52</sup>Lickanantay en lengua kunza quiere decir “gente o habitantes de la tierra”. En el marco de este trabajo, lo utilizamos de manera equivalente al etnónimo atacameño, que es el actualmente reconocido por el estado chileno.

de una imagen no solo de cara a los turistas, sino que también de una imagen y conciencia de sí mismo. En este sentido:

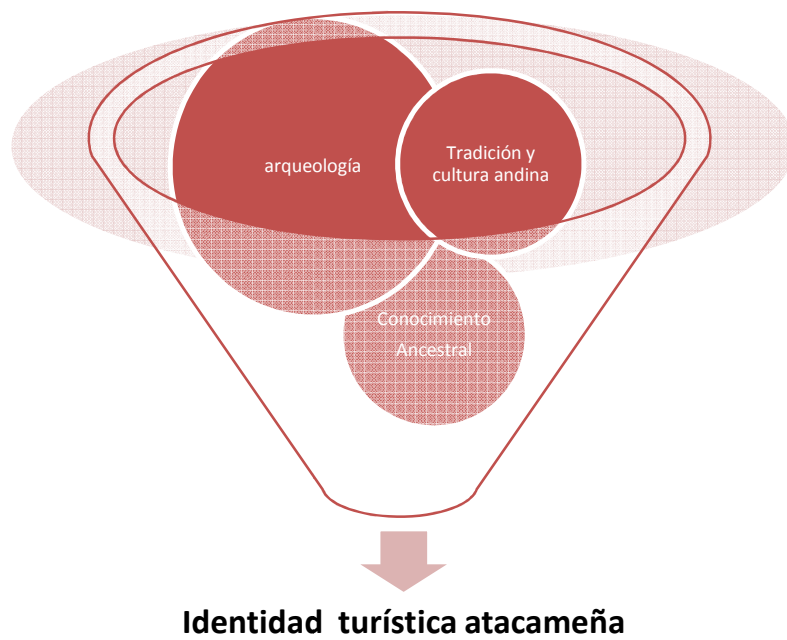
*“el etno comercio puede ser una oportunidad para crear valor de diversos tipos, no sólo para los que ya tenían una visión favorable para hacerlo, en efecto muchas poblaciones pueden adquirir mayor autonomía, incrementan su presencia política y mejorando sus circunstancias materiales , administrando con habilidad su potencial turístico y todo lo que ha llegado a connotar”* (Comaroff y Comaroff 2010:52)

Tener cultura y utilizarla en términos de mercancía, en un sistema de economía neoliberal, representa una manera de *empowerment*. En este sentido, la búsqueda de identidad y de algo que sea viable en el mercado tiene también como correlato la intención de que se pueda reivindicar y reafirmar su propio valor como grupo étnico. En este sentido, se concibe la cultura como un elemento vital para la supervivencia y sustentabilidad de las comunidades indígenas, históricamente desplazadas, donde el turismo se ha transformado en uno de los caminos para la recuperación de tradiciones y otras prácticas culturales, como rituales, festividades y quehaceres tradicionales que, en muchos casos, han dejado de practicarse (Comaroff & Comaroff, 2010). De manera que siguiendo con este planteamiento, la enajenación de las prácticas indígenas se justifican como un sustento material y una manera de autoconstruirse.

La mercantilización es el proceso por el cual ciertos objetos o actividades asumen un valor de cambio en un contexto de mercado, por lo tanto, se convierten en bienes y servicios con un valor económico. En relación a la mercantilización de la cultura para el turismo Greenwood (1977) planteaba que al mercantilizarse los productos culturales perdían el significado y valor intrínseco para la población local. Según el planteamiento de Bruner, el "aura" puede conservarse tanto en las reproducciones de estos objetos, como en su exclusividad, en sus transformaciones, en eso que Bruner (1999) llama las "imitaciones auténticas" y "reproducciones auténticas". Según Comaroff y Comaroff (2010) por mucho que la transformación de la cultura en mercancía de nuevas formas a la identidad, no implica una pérdida brutal ni una abstracción sino, mas bien, una intensa fusión de la intimidad y la distancia, de la producción y el consumo, del sujeto y el objeto. Lo que sucede es que el intercambio de mercancías y la materia misma que constituye la diferencia se afectan mutuamente con intensidad creciente, así como la

cultura se transforma en mercancía, la mercancía se vuelve más explícitamente cultural y, en consecuencia, es aprehendida cada vez más como la fuente genérica de sociabilidad.

**Figura: Elementos que componen la identidad turística atacameña. (Fuente: Elaboración propia)**



#### 4.4 Sobre la autenticidad y turistificación de la cultura

Continuando con lo anterior, surge la interrogante respecto de qué sucede con la autenticidad de la cultura una vez que asumimos que el capitalismo neoliberal está generando transformaciones culturales significativas mediante estos procesos de mercantilización.

Al preguntarnos sobre la autenticidad es preciso, primero, aclarar que no se trata de un concepto estático sino, por el contrario, surge de la mano de la modernidad (Cohen, 1988, 2012). Es un valor que ha sido acuñado de forma paralela al proceso de globalización y la consecuente necesidad de realizar las subjetividades y particularidades locales. La autenticidad no constituye un proceso neutral, sino que está sujeto a controversias y conflictos, y constituye, por lo tanto, una construcción social cargada de subjetividad.

La discusión sobre la autenticidad en el turismo ha sido desarrollada de manera extensa en la literatura sobre dimensiones socioculturales del turismo. Existen diferentes puntos en relación a las consecuencias del uso de la cultura como producto turístico. Las primeras reflexiones teóricas se remontan a los años setenta, cuando autores como Mc Cannell (1973, 1984), Graburn (1976) y Greenwood (1977) plantearon que el fenómeno turístico estimularía una “etnicidad secundaria”, “reconstruida” y “escenificada”. Estos conceptos buscaban explicar de qué manera la identidad étnica, reconstruida en clave turística, respondería a las demandas del turismo global generando impactos negativos que, en muchos casos, irían en desmedro de la calidad de vida de las comunidades locales. Desde esta perspectiva, los procesos de mercantilización y turistificación transformarían el significado de los productos culturales y de las relaciones humanas que se generan en torno a su producción y comercialización (Greenwood, 1977, en Cohen, 1988). Así mismo, la escenificación de la cultura es vista por estos autores como un engaño al deseo genuino de los turistas de experiencias auténticas.

Por otra parte, autores como Van den Berghe y Keyes (1994) han cuestionado la idea de que el turismo favorezca el desarrollo sostenible de las comunidades indígenas señalando que, por el contrario, la turistificación de la cultura indígena implicaría una

pérdida de autenticidad, también descrita como una pérdida del “aura” o del carácter esencial (Comaroff & Comaroff, 2010) una vez que se multiplica en el mercado masivo, haciéndolos ver, finalmente, como menos exóticos, atractivos y tradicionales y, por lo tanto, menos interesantes para los mismos turistas.

Atravesando la discusión respecto de los impactos de la autenticidad, hay un enfoque de análisis que busca, más que juzgar, identificar cuáles son las dinámicas de producción de la autenticidad partiendo de la base que toda autenticidad ha sido producida bajo unos valores e intereses determinados y que, por lo tanto, siempre se trata del resultado de un proceso de negociación. Uno de los planteamientos en esta línea, propone la existencia de tres tipos de autenticidad, según han sido descritos por Wang (1999, 2000), estas son: la autenticidad objetiva (objeto), la autenticidad construida y la autenticidad existencial (subjetiva) (Cohen & Cohen, 2012). De cualquier manera, lo que plantea esta perspectiva de análisis, respecto del problema de la autenticidad y el turismo, confirma que hay unos patrones globales dominantes en el turismo que subyugan a la industria turística. En este contexto, la mercantilización de la cultura buscaría mantener y preservar ciertas formas étnicas para el entretenimiento de otros (los turistas) culturalmente distintos, reproduciendo condiciones de desigualdad heredadas del colonialismo (Mc Cannell, 1984). Lo que se selecciona e incorpora al repertorio de esta nueva etnicidad turística esta mediado por intereses del turismo global y el potencial éxito turístico de la cultura local en el mercado.

En contraste con el planteamiento de Mc Cannell, autores como Erik Cohen y Scott Cohen (1988, 2012) proponen un análisis más dinámico del concepto de autenticidad. En primer lugar, reconocen que este es un concepto filosófico que ha sido abordado e incorporado de manera no crítica en los análisis sociológicos del turismo, utilizándolo principalmente como un criterio de evaluación de la percepción de los turistas como observadores y, en base a ellos, los científicos sociales han definido y conceptualizado la autenticidad, de modo que se acaba comprendiendo –o rechazando- lo que es o no auténtico en términos del criterio y percepción de los visitantes y/o espectadores.

Esta aproximación incipiente a la definición de este concepto ha ido transformándose y discutiéndose desde otros enfoques más contemporáneos que sugieren que la autenticidad es un concepto socialmente construido y que su connotación social no es algo dado *per se*, sino que negociado (Cohen, 1988). Este proceso de construcción social genera que ciertos productos culturales, que no eran concebidos como auténticos por un grupo cultural, con el pasar del tiempo y su inserción en las dinámicas turísticas, se vuelven referentes de autenticidad de ciertos grupos étnicos, procesos que puede ser entendido como una “autenticidad emergente” (Cohen, 1988) y que equivaldría también a la idea de “tradiciones inventadas” (Hobsbawm & Ranger, 1983). En este sentido lo auténtico y lo tradicional son valores creados. En concordancia con esto, la autenticidad no es una propiedad inalterable de un objeto o situación, sino un atributo que se negocia (Xie, 2003; Comaroff & Comaroff, 2010; Cohen & Cohen, 2012).

Cohen y Cohen (2012), en sus últimos trabajos al respecto, profundizan en los procesos sociales por medio de los cuales ciertos atractivos, objetos y prácticas se vuelven auténticos, interrogando respecto de quiénes son los actores sociales que se ven implicados en dichos procesos políticos de definición de lo que es auténtico y lo que no. Como modelo explicativo, los autores proponen dos tipos distintos de autentificación: caliente (*hot*) y fría (*cool*). El primer tipo, autentificación caliente, correspondería a un proceso informal y espontáneo de creación con una fuerte carga emocional basado en las creencias, más que en las pruebas. Las relaciones entre los actores sociales, en este tipo de autentificación, se caracterizarían por un sentido de comunidad. Se manifiesta materialmente en objetos votivos, velas, flores, como también en *graffities*, escritos e inscripciones que aumentan la autentificación para los visitantes. En tanto su validez se basa más en las creencias y prácticas reiterativas que en los fundamentos científicos, se trata de un proceso acumulativo que adquiere su valor de autenticidad por medio de la práctica y de la *performance* cotidiana donde, por sobre todo, prima un sentido de comunidad. Cohen y Cohen sugieren que la práctica performativa de la autentificación caliente implica a los individuos y conduce, frecuentemente, a experiencias personales de “autenticidad existencial”.

Por otro lado existirá la autenticidad fría, la cual es un acto performativo que se basa en una prueba o validación, construyéndose sin la participación del público y dependiendo, principalmente, de los poderes políticos y del conocimiento de expertos para que determinados objetos, celebraciones o sitios puedan ser reconocidos como auténticos. Generalmente, se garantiza por procesos de certificación, donde influyen especialmente los organismos especializados como la UNESCO y, en el caso de Chile, el Consejo de Monumentos Nacionales o el Consejo de la Cultura. Se trata, por lo tanto, de una autenticidad institucionalizada. Muchas veces esta declaración autoritaria de la autenticidad fría de un objeto conduce a un aislamiento del flujo de la vida cotidiana y puede, eventualmente, caer en el estancamiento o fosilización (Cohen & Cohen, 2012:1303). Este estancamiento se puede observar claramente en algunos procesos de musealización, donde los objetos son exhibidos fuera de los contextos de usos que les dan sentido. Por otra parte, la búsqueda por mantener lo tradicional y lo auténtico sería una manera de congelar la cultura en un pasado ya inexistente y construir una imagen folklórica de ella. Erik Cohen (1988) fue uno de los primeros que cuestionó la visión esencialista de la cultura y, a partir de una visión dinámica de la cultura, planteó que la autenticidad era construida socialmente y que, por lo tanto, puede negociarse.

En la misma línea, Santana (1997) plantea que la autenticidad, en el contexto del turismo, es igual a la suma de los estereotipos de la identidad de los visitados más la imagen vendida de los mismos. El producto consumido finalmente puede no ser tradicional para el grupo de visitados, pero lo construido artificialmente aparece ante la mirada del turista como más real que lo real mismo (Saarinen, 1998, en Santana, 2003). De esta manera, lo auténtico tiene más que ver con el sentido, con el cómo se percibe una experiencia u artefacto, con los valores admirables en los que se contemplan y con la estética en la que son expresados, más que con la cosificación de la experiencia y el artefacto mismo (Santana, 2003). Los turistas de hoy saben que la autenticidad es fabricada y no le dan importancia al hecho, siempre que la dramatización sea de buena calidad (Urry, 1990, en Barreto, 2005).



El planteamiento de Santana (2003) es que la autenticidad es el resultado del estereotipo de la identidad de los visitados sumado a la imagen vendida de los mismos.

Por otra parte, se ha discutido respecto del reconocimiento de los nuevos grupos indígenas y de su legitimidad en términos de si son más o menos auténticos, se debate sobre los elementos que se reconocen de mayor o menor autenticidad. Esta lógica es discutible, pues no se puede plantear que hayan grupos que tengan mayor o menor grado de identidad. No existen identidades indígenas más puras frente a las nuevas, todas están en constante interacción y cambio. Lo importante es considerar que el grupo indígena se identifica y es identificado como tal y que el Estado reconozca a los indígenas como descendientes de poblaciones autóctonas, como sugiere Joao Pacheco de Oliveira (1999).

Boccaro, en su planteamiento sobre las lógicas mestizas, plantea que la identidad étnica sería intrínsecamente mestiza puesto que su característica principal es la mixtura entre distintos grupos. La interculturalidad es intrínseca a las lógicas socioculturales y populares de América, incluso ha jugado un rol fundamental en las estrategias de resistencia y sobrevivencia política y cultural (Boccaro, 1999:17). Habitualmente, se plantea esta hibridización de la cultura como una pérdida de autenticidad y de "pureza" de la cultura, transformado, así, a los Otros en un elemento exótico, que es más atractivo mientras más se diferencia de nosotros. Todorov reflexiona sobre esto señalando que:

“El desconocimiento de los otros, la negatividad a verlos tal como son, difícilmente pueden considerarse formas de valorar. Es un cumplido muy ambiguo el de elogiar al otro simplemente porque es distinto que yo. El conocimiento es incompatible con el exotismo, pero el desconocimiento es a su vez irreconciliable con el elogio a los otros; y, sin embargo, esto es precisamente lo que el exotismo quisiera ser, un elogio en el desconocimiento”. (Todorov 1991:306)

La actividad turística y sus impactos han sido escasamente estudiados en el desierto de Atacama, sin embargo, se hacen cada vez más evidentes en las formas de vida local. Las comunidades atacameñas –cada vez más- reivindican su identidad y su patrimonio

con sentidos diversos. En el contexto turístico, esto se traduce en un nuevo sentido de propiedad y administración de los recursos culturales y patrimoniales en base a lógicas etno-empresariales. Para dar sustento a este planteamiento, se han analizados tres casos de estudio que dan cuenta de una diversidad de prácticas turísticas desarrolladas por los atacameños, como múltiples organizaciones sociales utilizando de maneras diversas sus recursos culturales y patrimoniales en términos de una etno-mercancía. No obstante, este proceso es aún incipiente en las comunidades y se encuentra, actualmente, en un proceso de fortalecimiento y de búsqueda de maneras para poder comercializar sus productos en un contexto turístico altamente competitivo.

En el caso de las comunidades atacameñas, la producción de etno-mercancías es consecuencia de un proceso histórico de largo aliento que se inicia con los procesos de reivindicación étnica y las políticas multiculturalistas, las cuales supusieron un giro en la relación de las comunidades indígenas y su patrimonio. A esto se añade el contexto turístico en el que se encuentran. El resultado de esta fusión ha devenido en el uso estratégico de la identidad étnica, ahora en clave turística. Sin embargo, nunca se ha dejado de lado el discurso de reivindicación étnica, es más, el turismo, en muchos sentidos, ha estimulado nuevas formas de pensarse a sí mismo y de definir su identidad, más aun en una industria que se nutre, como nunca antes, de la diversidad cultural, de las culturas exóticas y de una paradójica idea de lo prístino y tradicional.

Por otra parte, el patrimonio natural y cultural (si queremos hacer distinciones tipológicas), concepto cada vez más popularizado en Chile, está siendo resignificado por el turismo. Las prácticas culturales tradicionales y las que ya han dejado de practicarse, como la comida típica y la cosmovisión andina, despiertan cada vez mayor interés en los atacameños, los cuales se esmeran en aprenderlas. De esta manera, el turismo se convierte en un catalizador esencial para la selección de elementos culturales que construyen una imagen cultural atacameña que está modelada por las demandas e intereses del mercado turístico, generando lo que Mc Cannell (1984) ha denominado “etnicidad reconstruida” para el turismo. Aunque en escasas ocasiones se haga uso de conceptos como el de “identidad” o el de “identidad étnica”, se observa la necesidad y búsqueda de la diferenciación entre las distintas comunidades y grupos del territorio que han sido históricamente presentados como algo homogéneo. En el

caso de la Ecored Lickanantay, por ejemplo, muchos de los miembros reafirman su identidad lickanantay y, por medio del turismo, buscan mostrarla, darla a conocer. Además, el concepto de “etnia” es entendido como una categoría externa a ellos, como algo inventado e impuesto desde afuera. En tal sentido, se refieren a la “etnia atacameña” como carente de identidad cultural, tal como lo explica uno de los miembros de la Ecored Lickanantay:

*“Yo le explico a los turistas (...) que ellos pregunten a un atacameños que se dice atacameño ¿Cuál es su cultura?, porque ellos no tienen cultura, los lickanantay tienen cultura, sipo, nosotros hacemos floreamiento, hacemos canto al río, o sea limpia de canales, tenemos rituales, entonces hay muchas más cosas como lickanantay que como atacameño”.* (atacameña 8, Coyo, 2011)



Foto: Floreamiento del ganado en comunidad de Toconao. (Fuente: Memoria Chilena)

La industria turística necesita nutrirse, más que nunca, del discurso de la diversidad cultural y de un repertorio de imágenes exóticas que evoquen un pasado prístino y pretendidamente auténtico (tomando en cuenta que la autenticidad es algo siempre negociado). Ello ha llevado a que muchas comunidades indígenas opten por integrarse a esta economía de la identidad haciendo uso de su cultura como un recurso explotable económicamente. Además, para muchos de los indígenas que participan de estos procesos, el turismo es visto como un medio de visibilizarse y poner en valor su cultura de cara a los otros. No se trata solo de iniciar un negocio o emprendimiento, sino también de dar a conocer su cultura y de reflexionar sobre su identidad étnica, de

utilizar este nuevo recurso, que es el turismo, con una doble estrategia: económica e identitaria. Más allá de constatar que esto está sucediendo actualmente en muchas comunidades indígenas, lo interesante es develar las nuevas narrativas que construyen estos grupos originarios en relación a sus identidades en estos contextos turísticos.

SEGUNDA PARTE: GESTIÓN DEL PATRIMONIO Y TURISMO  
INDÍGENA EN EL DESIERTO DE ATACAMA

---

## Quinto Capítulo: Modelo de gestión local del patrimonio en el desierto de Atacama

---

Gran parte de la bibliografía existente en relación a la dimensión sociocultural del turismo discute sus impactos situándose desde la relación residente-visitante (Santana, 1997). Sin embargo, son escasas las investigaciones que discuten y analizan los conflictos o tensiones que se producen al interior de las organizaciones locales y entre distintos tipos de organizaciones y actores que intervienen en un sistema. Para comprender cómo funciona la gestión local del patrimonio en el desierto de Atacama se tomarán como referencia dos modelos teórico-analíticos que permiten visualizar cómo se estructura la organización social atacameña y cómo opera la gestión del patrimonio a nivel local. Por una parte, se tomará el modelo conceptual desarrollado por Llorenç Prats (2005) sobre el "concepto y gestión del patrimonio local". A su vez, he tomado como modelo el planteamiento de Gundermann y Vergara (2005) sobre los modelos de gobierno indígena local en el contexto andino, puesto que aportan elementos claves para entender las formas actuales de organización local y sus orígenes históricos. En el caso de la gestión patrimonial, son precisamente estas estructuras las que asumen protagonismo también en la gestión de los recursos patrimoniales.

Para profundizar en las dinámicas de gestión del patrimonio en el contexto atacameño es necesario explicar cómo se entiende y aborda dicha actividad en sus distintos niveles. En primer lugar, cabe precisar que la denominada "gestión" – y lo que aquí entenderemos por eso- es lo que se desarrolla en la etapa posterior al proceso de patrimonialización, es decir, la conversión de determinados elementos culturales y sus externalidades sacralizadas como patrimonio.

La gestión del patrimonio implica la articulación de un conjunto de actuaciones programadas con el objetivo de conseguir una óptima conservación de los bienes patrimoniales y un uso adecuado de esos bienes (Tresserras & Ballart 2001:15). Sin embargo, siempre supone un proceso de selección discrecional que obedece a

distintos intereses, fuerzas y poderes locales que priorizan determinados recursos patrimoniales potenciales respecto de otros, los que se reconocen como menos prioritarios para los intereses políticos, identitarios o económicos.

En el contexto atacameño, nos encontramos con las dinámicas propias de la gestión del patrimonio local. Entenderemos este concepto en los términos planteados por Prats (2005), quien propone que el patrimonio local se basa en la memoria en tanto construcción selectiva, diversa y, también, muchas veces, contradictoria, pues los significados que se le atribuyen a un determinado bien patrimonial pueden ser radicalmente opuestos entre un grupo o sector social y otro. Ello implica una serie de conflictos entre los distintos actores que se ven implicados en la gestión del patrimonio. Es precisamente esta carga emotiva y estructural para la construcción social de la identidad lo que distingue al patrimonio local. El campo de la gestión del patrimonio cultural está cruzado por fuerzas e intereses diversos, en el que se distinguen dos tipos de actores que intervienen; por un lado el poder político y por otro; la sociedad, cuyos objetivos e intereses muchas veces entran en tensión. El poder político cuenta con el apoyo de los poderes económicos, quienes a cambio de construir y promover una imagen disponen de una importante cantidad de recursos que permiten llevar adelante las activaciones patrimoniales. Por otra parte, los poderes o intereses académicos tienen una influencia importante en las activaciones, puesto que tienen el poder de legitimar, bajo el amparo de la ciencia, la veracidad de estas. Por su parte, los museólogos y gestores patrimoniales también tienen intereses específicos y un grado de poder significativo toda vez que cuentan con la legitimidad de las instituciones para instalar discursos sobre la historia, el pasado, la cultura local, entre otros. Lo que existe habitualmente en la esfera local son terrenos delimitados, fronteras ideológicas, políticas o económicas que no se pueden franquear, intereses especialmente relevantes, consensos sociales que se deben respetar y otras fuerzas menores en juego (Prats, 2005:22). Como veremos, algunas de estas fuerzas y lógicas están muy presentes en la dinámica de activación y gestión del patrimonio cultural y sus usos turísticos son similares a los que veremos para el caso de San Pedro de Atacama, con agentes, lógicas e intereses propios del caso.

Si bien el patrimonio local no comporta grandes diferencias respecto de otros tipos de patrimonio, posee un valor emotivo e ideológico especialmente importante para una localidad o comunidad particular. Muchas veces su valor es relevante sólo dentro del contexto local, siendo, en ocasiones, poco atractivo para la industria turística. Llorenç Prats propone un modelo que permite analizar la gestión del patrimonio desde una distinción del patrimonio *local* y el *localizado*<sup>53</sup>. El primero de ellos adquiere un valor en la construcción de una memoria colectiva en tanto constituye la base sobre la cual una comunidad construye un relato sobre sí misma. Por otra parte, el patrimonio localizado refiere a aquel cuya singularidad y valor trasciende el contexto local, más allá de dónde se encuentre, y constituye un estímulo en sí mismo para que los turistas se desplacen a visitarlo.

El patrimonio como memoria representa un recurso del pasado para interpretar el presente y construir el futuro (Prats, 2005). Ciertamente el patrimonio local conlleva una complejidad por su peso ideológico y simbólico puesto que lo ideológico se torna vivencial y adquiere, en consecuencia, un carácter infinitamente más complejo. En el caso atacameño se entrelazan distintos actores. Por una parte, encontramos a diversas organizaciones de base indígena: comunidades, asociaciones indígenas, redes de turismo, entre otras. Los sujetos que participan en estas distintas organizaciones locales muchas veces son los mismos e incluso, en algunos casos, sus funciones se superponen. Por ejemplo, es común que una persona tenga un cargo en su comunidad y paralelamente forme parte de la directiva de una asociación indígena. Por otro lado, está el Estado, la administración pública y el sector privado que incluye a emprendedores de distintos tipos y de distintas procedencias.

En el caso de las comunidades atacameñas es posible identificar tanto patrimonio local como localizado. Esta distinción alude a aquel patrimonio que es capaz de trascender su ubicación y provocar por sí mismo flujos de visitantes con relativa independencia de la misma (Prats, 2005:24). Los bienes patrimoniales que las comunidades administran actualmente corresponden a monumentos cuyo interés o relevancia trasciende la esfera local y representan atractivos turísticos de relevancia internacional (esto según

---

<sup>53</sup> En el modelo planteado por Prats (2005) localidad y comunidad aparecen como sinónimos. Según esta conceptualización la localidad corresponde a la delimitación administrativa habitada por una comunidad personalmente interrelacionada, sin un grado de anonimato significativo.



la valoración de atractivos turísticos del Sernatur) que son un atractivo más allá de la esfera local. Sin embargo, estos también actúan a nivel ideológico y simbólico como patrimonio de una comunidad (localidad). La concepción del patrimonio local como foro de la memoria y banco de ensayos para la reproducción social nos llevará, con seguridad, a desbordar los límites de lo que se concibe tradicionalmente como patrimonio y gestión patrimonial, lo cual nos implicará en otro tipo de dinámicas locales, singularmente todas aquellas que comporten procesos de reflexión y de proyección de la comunidad hacia el futuro. Prats propone entender el patrimonio local como un foro de memoria poliédrico que permita reflexionar sobre el pasado para proyectar participativamente el futuro. Se trata de entender el patrimonio como los "recursos para vivir" (Prats, 2005: 32).

En el caso atacameño, vemos que el patrimonio cultural que las comunidades disputan y que ha sido transferido a estas por el Estado para su administración, constituye inicialmente un patrimonio de carácter local. Sin embargo, en algunos casos, su creciente valor turístico lo ha transformado en un patrimonio *localizado*. Algunos ejemplos de esto son los casos de los *Gaiser* del Tatio y el Valle de la Luna. En el caso de los pukará de Lasana y Quitar, el patrimonio local constituye actualmente un eje central en la articulación del discurso comunitario y de su identidad, cuya labor gira, en gran medida, en torno a la administración de su patrimonio cultural. Sin embargo, resulta complejo el mecanismo por el cual ellos integran el discurso sobre del pasado al relato de su identidad actual. A nivel de lenguaje cuando hablan de los antiguos habitantes del pukará se refieren a *ellos* (sus ancestros, gentiles) y a *nosotros* aludiendo a la comunidad actual. De manera que, aunque existe la intención consiente de establecer una continuidad presentándose como herederos de los habitantes ancestrales, el uso del lenguaje que se devela en las conversaciones informales muestra siempre una distancia, no sólo temporal, sino que también cultural. Sin embargo, en ambos casos el pukará es un articulador de la construcción de la memoria local y un referente simbólico para ellos. Por otra parte este patrimonio local es de interés para distintos actores dentro del territorio, cuyos objetivos son distintos y, por ende, muchas veces contradictorios y conflictivos.

### 5.1 Los actores del desarrollo turístico en el desierto de Atacama

El desarrollo turístico, dentro de cualquier territorio, implica que los distintos actores establezcan relaciones sistémicas, más o menos complejas, en las que se entrelazan distintos intereses, relaciones de poder y de cooperación entre todos ellos. Santana (2007) plantea que el hecho turístico y sus interacciones se caracterizan por la competencia y la cooperación en función de fracciones de tiempos y escalas de espacios determinados que confieren al sistema una dinámica de inestabilidad que requiere constantes ajustes para mantener su organización. Es en este último aspecto, que refiere a la coordinación de acciones para el logro de los objetivos de un sistema turístico, es que los agentes territoriales del sistema deben trabajar articuladamente, es decir, las diversas organizaciones empresariales, la administración pública y las comunidades locales que se ven implicadas.

Los estudios sobre planificación y teoría del turismo dan cuenta del rol y la importancia de cada uno de los agentes turísticos implicados en un sistema turístico y la importancia de la coordinación entre ellos. La planificación de la industria turística intenta:

“Concretar y definir el papel de los agentes turísticos, públicos y privados, de acometer actuaciones y coordinar iniciativas, tanto en las que atañen a la intervenciones sobre el actual modelo turístico -áreas consolidadas y modalidades de cualificación/diversificación- como a la gestión de nuevos procesos y modalidades que pueden afectar a entornos y activos cuya puesta en valor turística aún está por realizar”. (Nacher & Selma, 1993)

Sin embargo, la realidad suele revelarse a la planificación y, muchas veces, las complejas tramas de relaciones que se urden en un territorio vuelven compleja la cooperación entre todas las partes del sistema.

Si continuamos desde la visión de la planificación del sistema turístico, se plantea que uno de los actores relevantes en este proceso es el Estado, cuyo rol es esencial en la coordinación de las estrategias turísticas (Vera Rebolledo, 1996). En efecto, son las acciones y políticas estatales las que generan las condiciones para que el turismo u otras actividades económicas puedan desarrollarse en cualquier territorio. En el caso específico del desierto de Atacama, como ya se ha señalado anteriormente, se observa la influencia de una estrategia estatal que ha incentivado el desarrollo del turismo. En

el caso de las comunidades atacameñas y del turismo indígena, también es clara la importancia que han tenido en su desarrollo las instituciones públicas como la CONADI o INDAP, de las que ya se ha hablado anteriormente.

Por otra parte, se encuentran las organizaciones y actores que participan e impulsan el turismo a nivel local. Entre ellos se cuentan distintos tipos de organizaciones asociativas de base indígena atacameña, al igual que un amplio sector de la población que no son atacameños y que fueron los que iniciaron las primeras empresas de turismo. Entre estos últimos se encuentra la mayor parte de los *tour* operadores e inversionistas locales.

El sistema turístico atacameño –tal como hemos señalado anteriormente- se ha desarrollado de manera espontánea y ha existido con una escasa planificación turística. Parte de los atacameños que se ven directamente implicados en el turismo no provienen de la industria turística y sus lógicas de funcionamiento, por lo que están poco familiarizados con ella. Sin embargo, el auge turístico y su interés por participar de este nuevo nicho productivo, ha motivado, sobre todo a los más jóvenes, a capacitarse y formarse profesionalmente. De esta manera, los atacameños han podido profesionalizar paulatinamente sus servicios turísticos y, en algunos casos, desarrollar ofertas competitivas dentro del destino turístico San Pedro de Atacama. Este proceso de profesionalización en el ámbito turístico se ha desarrollado con mayor notoriedad en las comunidades que se ubican en torno al salar de Atacama que constituye el principal polo de atracción turística. Mientras que hacia el Alto Loa, aunque existe un creciente interés, aún no ha logrado posicionarse como un destino turístico por sí solo y muy pocas personas tienen interés en vivir de la actividad turística y perfeccionarse en esta área. Sin embargo, este panorama puede cambiar a mediano plazo, puesto que han existido diversas iniciativas, con apoyo público y privado, que buscan incentivar el desarrollo turístico comunitario en el Alto Loa.

Para comprender en detalle cómo se estructura el sistema turístico atacameño se describirán y analizarán los distintos actores implicados. Mediante este análisis se busca visibilizar las complejidades, tensiones y diferencias que se generan dentro de un sistema. Para ello es necesario comprender cómo se gesta cada uno de estos

grupos y cuáles son sus intereses y discursos respecto del uso turístico del patrimonio, para luego comprender cuáles son las tensiones y puntos de conflicto que se generan dentro de este sistema que lejos, de ser el "ideal", requiere –como antes se mencionó– de ajustes permanentes para su funcionamiento.

## 5.2 El sistema turístico atacameño

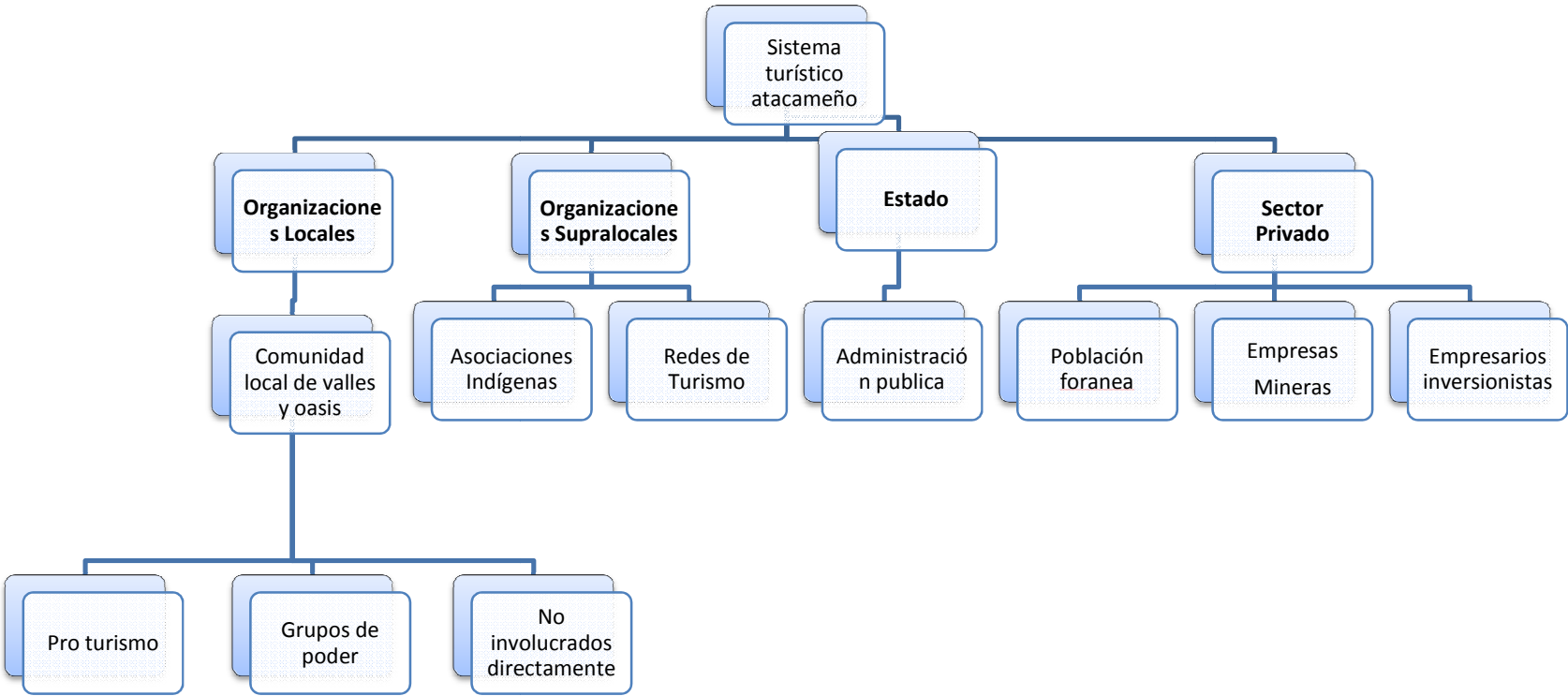
Para comprender la gestión del patrimonio por parte de las comunidades atacameñas, así como su uso y funcionalidad dentro de un contexto turístico, es necesario entender cómo se estructura el sistema turístico atacameño. Para esto se ha tomado como referente el modelo descrito por Gundermann y Vergara (2009) que explica la "comunidad, organización y complejidad social andina en el norte de Chile". Estos autores plantean que, a partir de la comunidad indígena tradicional, se ha fundado una red de diversas organizaciones locales, tanto en el contexto atacameño como el aymara, que se entrelazan de manera compleja.

Las organizaciones locales son todas aquellas que están constituidas por las comunidades locales indígenas. Dentro de ellas hay distintos grupos con visiones divergentes respecto del turismo y de la utilización del patrimonio para ese fin. Por una parte, se encuentran aquellos que son proclives a la actividad turística, grupo que habitualmente está formado por una o más familias que han concentrado el poder dentro de la comunidad a lo largo de los años y que se mueven entre los distintos cargos directivos al interior de ella. Este grupo tiene la capacidad de influir en la toma de decisiones sobre las intervenciones en el patrimonio y su gestión dentro de la comunidad, como también respecto de la posición frente al turismo. En gran parte, esto se debe a que los cargos directivos que han tenido les han permitido también acceder a una relación directa con la administración pública y manejar información a la cual el resto de la comunidad muchas veces no accede. Uno de los conflictos que se genera dentro de la organización comunitaria se debe a que muchas veces los intereses de este sector de la comunidad no se corresponden con los de otros grupos o familias. Un ejemplo de esto es lo que sucede en la comunidad de Coyo, quienes administran el sitio arqueológico de Tolor (que se describe en extenso más adelante). Allí han entrado en conflicto el poder de la directiva comunitaria, que ha estado

históricamente en manos de una familia, con uno de los líderes que ha articulado una red de turismo comunitario atacameño y que ha generado, también, su propio emprendimiento turístico familiar. Por último, hay una parte de la comunidad que no se interesa por hacer uso del patrimonio de ningún tipo, sin embargo, pese a la distancia que mantienen, se ven implicados o influidos tangencialmente por las externalidades que genera la explotación turística de los sitios arqueológicos.

Dentro de este sistema de administración es posible reconocer, al menos, cuatro actores que intervienen en el ámbito turístico: las organizaciones locales, el Estado y el sector privado. Por otra parte se encuentran las organizaciones supra locales que, en el análisis de Gundermann y Vergara (2009), corresponden a las organizaciones de base indígena que superan el espacio meramente local y que abarcan una extensión territorial mayor. En esta categoría entran organizaciones que tienen una influencia importante en la gestión del patrimonio como las asociaciones y las redes de turismo que se describen y analizan en detalle más adelante. Por su parte, el Estado, desde el punto de vista de la planificación del sistema turístico, constituye unos de los actores relevantes, pues su rol es esencial en la gestión de las estrategias turísticas. Al mismo tiempo, es quien entrega los aportes económicos para que se puedan realizar las inversiones necesarias y debe generar las condiciones mínimas para que la industria turística pueda desarrollarse. El cuarto componente de este sistema turístico es el sector privado. En el caso del destino turístico San Pedro de Atacama, se encuentra compuesto, en primer lugar, por empresarios pequeños, medianos y grandes que han llegado con la intención de hacer inversiones turísticas diversas, como agencias de turismo, albergues, hoteles, entre otras. Luego encontramos a las diferentes empresas mineras que operan en la zona y que también intervienen en el turismo por medio del financiamiento de proyectos de responsabilidad social empresarial (RSE) que, en las últimas décadas, se han concentrado en el turismo comunitario y sostenible.

Figura: Esquema del sistema turístico atacameño. (Elaboración propia en base al modelo de Gundermann y Vergara 2009).



## 5.2.1 Organizaciones locales indígenas

### 5.2.1.1 Comunidades indígenas

Una de las organizaciones sociales que hoy participa en el turismo, especialmente en San Pedro de Atacama, son las organizaciones comunitarias atacameñas. Actualmente, estas administran los principales recursos patrimoniales dentro de sus territorios que, a la vez, constituyen los principales atractivos turísticos de la zona. Esto fue posible luego de un proceso de demandas para hacerse cargo de la gestión de esos espacios y la necesidad de proteger el patrimonio local, deteriorado por una actividad turística descontrolada. Como consecuencia de ello, se han comenzado a desarrollar proyectos de gestión patrimonial con el objetivo de proteger los monumentos arqueológicos.

Hablar de comunidades implica abordar un tipo de organización social heterogénea, de sistemas complejos y, en este contexto particular, –al igual que en otras realidades indígenas- alude a un contexto organizativo de las relaciones sociales que posee una lógica propia (Ruiz *et al*, 2008) cuyo rol es regular las actividades comunitarias, los rituales y las políticas al interior de esta. En el contexto andino la comunidad cumple un rol central en la organización económica al administrar –en beneficio de los hogares miembros- un patrimonio colectivo o, como mínimo, los recursos colectivos cuyo uso requiere ser coordinado (Gundermann & Vergara, 2009). En tal sentido, el patrimonio local es también uno de los recursos que se encarga de administrar la comunidad.

El origen de las comunidades históricas de base étnica como estructuras sociales (tanto atacameñas como aymaras) surge de las reducciones coloniales de indios, que en el siglo XX, pasaron a ser comunidades de campesinos y parceleros (Gundermann & Vergara, 2009:108; González *et al*, 1991). Estas comunidades constituyen la organización colectiva andina históricamente más importante y sobre la cual se han configurado las estructuras comunitarias actuales. Durante los últimos veinte años estas estructuras han tenido importantes transformaciones debido a la dinámica de las políticas gubernamentales sumado al acelerado proceso de modernización que vive este territorio. Todo ello ha generado un enriquecimiento e incremento de la complejidad social y, particularmente, de las organizaciones locales de base comunitaria. Los trabajos que se han realizado en la zona andina respecto a esta

temática (Gunderman, 2000, 2007; Gundermann & Vergara, 1996, 2009) proponen que desde mediados del siglo veinte se comenzarían a producir cambios en las sociedades andinas que rompen con el monopolio de la organización tradicionalmente comunitaria. Sobre todo a partir de los años noventa comienza a aumentar la presencia de instituciones estatales y de ONG's en el territorios, estableciendo nuevas dinámicas y relaciones entre dichos organismos y las comunidades. Continuando con la línea argumental desarrollada por Gundermann y Vergara (2009), las organizaciones de base local-étnica comienzan a dinamizarse y a transformarse desde los años sesenta cuando comienzan a surgir distintos tipos de estas que pueden dividirse, a *grosso modo*, en locales y supralocales, es decir, pueden o no estar ancladas a la estructura de las comunidades andinas históricas. Las primeras se enmarcan dentro de la estructura comunitaria, mientras que las segundas tienen una cobertura territorial mayor que, muchas veces, se superpone a la comunidad local. Estas distintas organizaciones locales tienen objetivos y visiones distintas. Algunas se constituyen con fines netamente económicos, mientras otras tienen fines reivindicativos, culturales, de representación, entre otros. En muchos casos, la superposición de las organizaciones locales y supra locales puede generar conflictos y tensiones entre ambas debido a la ruptura con la localidad andina como punto de anclaje (Gundermann & Vergara, 2009:119). Un ejemplo de esto es lo que sucede entre las redes de turismo y las comunidades. En el caso de la Ecored de Turismo Lickanantay, al ser una organización independiente de la comunidad y que no depende de sus autoridades, pero que utilizan espacios dentro de los territorios comunitarios, se han generado conflictos de poder. Principalmente las disputas son por el usufructo de los recursos comunitarios para realizar actividades productivas individuales y por entender esto como una manera de pasar sobre la comunidad. Todo esto dificulta la relación entre estos distintos tipos de organizaciones de base indígena. Sin embargo, y pese a los conflictos que en muchos casos puedan tener por la superposición de poderes, la existencia de las organizaciones supralocales no reemplaza a las comunidades, sino que amplía la red de organizaciones sociales existentes.

Por otra parte, es relevante destacar que las comunidades, como organizaciones sociales, lejos de ser unidades homogéneas, constituyen un sistema de relaciones



complejas en las que coexisten diversos intereses, luchas de poder y, en la mayoría de los casos, una desigualdad respecto de la capacidad de toma de decisiones. Pese a que diversas investigaciones pudieran constatar esto, la figura de la comunidad aparece en la retórica social asociada a un sistema equilibrado y armónico, visión que, a partir de los años noventa aproximadamente, comienza a ser discutida en los estudios antropológicos. Los espacios comunales están, por lo general, recorridos por tensiones, fisuras y divisiones sociales. Una de ellas, la más tradicional, es la rivalidad histórica que existe entre comunidades vecinas como, por ejemplo, los conflictos entre las comunidades de San Pedro y Toconao (distantes por 30 kms. entre ellas) (Gundermann, 2007:169). Dada la complejidad de la estructura comunitaria muchas veces la gestión patrimonial y la actividad turística se vuelven complejas, pues, tal como se ha descrito anteriormente, la comunidad no es un marco en el que todos son iguales o en el que las cosas se hacen necesariamente entre todos, sino que es un contexto de vida social donde quienes deciden qué se hace –colectiva o individualmente- son los que tienen el poder y la capacidad de decisión (Ruiz *et al*, 2008), por ende, la comunidad conlleva conflictos de poder internos entre los distintos grupos y sus intereses.

Como ya se ha señalado, los atacameños han sufrido cambios a lo largo del tiempo, manteniendo – sin embargo- una continuidad con el pasado (Gundermann & Vergara, 2009). Una de las transformaciones más importantes ha sido producto del proceso de trans-localización propiciado por el auge de la minería y el proceso migratorio (rural-urbano) que ha modificado el marco estrictamente rural de las comunidades desde la segunda mitad del siglo veinte. Según el planteamiento de Gundermann, las bases sociológicas de las comunidades translocales se inician con las primeras oleadas de inmigrantes a las ciudades de Arica, Iquique y Calama que provienen de los poblados del interior (Gundermann & Vergara, 2009:114). A partir de este movimiento surgen organizaciones cuya acción se orienta, casi siempre, a gestionar o representar a sus comunidades de origen. Esta característica multi-situada de la comunidad provoca el surgimiento de nuevas formas organizativas. Los comuneros ya no viven – necesariamente- en sus poblados de origen, sino que en los núcleos urbanos, pero continúan manteniendo un vínculo estrecho con estas, incluso cumpliendo muchas

veces cargos directivos dentro de la comunidad. En este sentido, la comunidad es también -en algunos casos- translocal, puesto que tiene una fracción de sus miembros y desarrolla parte de sus operaciones en medios urbanos (Gundermann & Vergara, 2009). Esta condición translocalizada de la comunidad indígena tiene implicancia directa a nivel de los movimientos políticos, en efecto, quienes se van a vivir a la ciudad tienen un rol esencial en los procesos de reivindicación étnica y, muchos de ellos, se nutren de nuevas visiones y perspectivas de desarrollo para sus comunidades de origen, incluyendo los proyectos turísticos.

En cuanto a la estructura y funcionamiento de las organizaciones indígenas, tanto en el Salar de Atacama como en el Alto Loa, se basan en una directiva que cambia cada dos años y es elegida en asamblea. Esta se encarga de administrar los bienes comunes, organizar las actividades tradicionales de la comunidad, gestionar proyectos productivos y la gestión de los recursos patrimoniales que puedan existir. La gran mayoría de los comuneros viven en la ciudad y se trasladan a sus comunidades para las fiestas tradicionales. La actividad turística se ha convertido en una de las alternativas para que -por una parte- no tengan que irse a la ciudad a buscar trabajo y, por otra, para que los jóvenes que se han ido tengan una posibilidad de volver.

La incorporación de las comunidades a la actividad turística es un espejo que refleja tanto las debilidades como las fortalezas de la estructura comunitaria. Existen opiniones divergentes al interior de ellas respecto de la participación en esta actividad económica y los mismos miembros de la comunidad no llegan a un consenso respecto de cuál sería la mejor manera de desarrollar la actividad turística. Algunos creen que el turismo debe basarse en empresas familiares que se administren de manera autónoma, mientras que otros creen en el turismo comunitario como modelo a seguir.

A partir de las distintas experiencias comunitarias de gestión patrimonial, es posible comprender y analizar las estrategias que los atacameños han desarrollado para activar turísticamente su patrimonio local. Algunos ejemplos son los de *Qitor* en San Pedro Atacama y *Lasana* en el Alto Loa. Ambas comunidades comparten el haber desarrollado el turismo como resultado de un proceso de reivindicación y reclamo de sus derechos étnicos y territoriales. Ambas comunidades administran y hacen uso

turístico de su patrimonio arqueológico, las cuales poseen un valor simbólico, pues representan la continuidad cultural de los indígenas en la zona. En este contexto las comunidades han hecho explícita la importancia de proteger estos espacios patrimoniales, la falta de control para su acceso y la manera en que se articula el turismo, pues, hasta entonces, no tenían ni un tipo de regulación ni control, generando un importante deterioro de los monumentos.

Dentro de las comunidades indígenas coexisten distintas posiciones que, muchas veces, entran en conflictos y tensiones. Por un lado existe un sector pro-turismo cuyo discurso se muestra a favor del desarrollo turístico y de los procesos de activación del patrimonio local. Dentro de este segmento coexisten, a su vez, diversas miradas y argumentos respecto de las consecuencias favorables del turismo. Por una parte, se encuentran los que creen que es la organización comunitaria quién debe controlar la actividad turística y administrar el patrimonio, mientras que otro grupo cree en el turismo como una actividad independiente que debe ser gestionada por un núcleo familiar o por personas individuales y entienden la dinámica comunitaria como un proceso de encadenamiento de los distintos emprendimientos particulares. En gran parte, el consenso que existe respecto de si deben o no trabajar el turismo como organización comunitaria, depende de las mismas estructuras de funcionamiento que ellas tengan. Para hacer aprehensible estos discursos y sus distintos matices se exponen distintos casos que representan a cada una de estas miradas y las tensiones que, en algunos casos, existen.

A modo de una descripción amplia del perfil de las personas que estimulan y desarrollan el turismo en las comunidades, destacan su carácter de pequeños empresarios. Habitualmente, personas que junto a sus familias han decidido iniciar pequeños negocios o “emprendimientos”, son principalmente personas jóvenes, que sobresalen dentro de sus comunidades por su capacidad de liderazgo y convocatoria cuando se trata de emprender nuevos proyectos. Muchos de ellos han tenido comparativamente mejores oportunidades que otros habitantes de la zona, pues han tenido la posibilidad de salir de sus comunidades de origen por un tiempo, ya sea para trabajar en la minería o para estudiar una carrera de formación técnica relacionada con la industria turística. Este proceso migratorio ha influido de manera significativa en

las miradas de esas personas respecto de su cultura y sus lugares de origen, haciéndoles ver el turismo como un medio de desarrollo local. Así mismo, el patrimonio cobra un nuevo sentido y valor como elemento de reafirmación de su identidad en los nuevos contextos híbridos urbanos en que se insertan. A su vez, mantienen una relación con algunas instituciones de la administración pública y, por sus habilidades personales, son capaces de vincularse y acceder a algunos de los fondos concursables que les permiten financiar parte de sus proyectos.

En términos de diferenciación de género, se observa que -en la mayoría de los casos- quiénes inician los emprendimientos turísticos y han incentivado la protección y activación del patrimonio son hombres, sin embargo, quienes posteriormente llevan adelante los negocios y los mantienen, son mujeres. Esto puede explicarse por la mayor presencia masculina en los espacios de toma de decisión dentro de la comunidad, mientras que las mujeres desempeñan sus actividades en el espacio doméstico. Por otra parte, para las mujeres el implicarse en la actividad turística les permite -en muchos casos- combinar sus actividades domésticas y labores agropecuarias con otras fuentes de ingresos económicos. Muchas de las familias implicadas provienen también de las familias con mayores ingresos que tienen la posibilidad de contar con un capital económico suficiente como para emprender sus negocios de manera autónoma y luego buscar otras ayudas y subsidios tanto del sector público como privado.

En el caso de la comunidad de Coyo, algunas de las personas que trabajan en el turismo cultural, perciben esta actividad productiva como una manera de potenciar las micro-economías familiares, aprovechando las mismas actividades que venía haciendo la gente ancestralmente, tal como explica Juan, uno de los iniciadores del turismo:

*“Porque al final dentro de una comunidad hay microeconomías que están encadenadas entre sí. Una familia hace harina de maíz, la otra arrope de chañar, los otros producen miel, los otros telares, los otros tienen una yunta para poder arar la tierra, entonces al final todos hacen consumos de sus productos”.* (atacameño 10, Coyo, 2012)

Desde su visión, el uso del patrimonio con fines turísticos favorecería, además, el rescate de la cultura local. Antes la gente de la comunidad no daba tanta importancia

al valor de su propia cultura, sin embargo, ahora, muchos se interesan por aprender Kunza (lengua ya extinta), por ejemplo:

*“Porque el turista le pide saber de historia y así ha ido desarrollándose la cultura”* (atacameño 10, Coyo, 2012).

Otro discurso respecto de la actividad turística comunitaria es el que promueve la directiva de la comunidad del Ayllu de Coyo, la cual no representa necesariamente la visión de todos sus miembros de la comunidad. En este caso, la actividad turística se vincula a la gestión y administración del sitio arqueológico “Aldea de Tolor”<sup>54</sup> que, tal como se ha señalado anteriormente, ha sido uno de los íconos de las demandas étnicas por el patrimonio en el desierto de Atacama. Para ellos lo importante –al menos lo que se expresa en su discurso- no es desarrollar y fomentar una estrategia turística dentro de la comunidad, sino reivindicar su derecho a custodiar su patrimonio indígena. Visto desde esta posición, el turismo es el resultado de las estrategias de protección al patrimonio. No obstante, es indiscutible la importancia del beneficio económico que ha significado para la comunidad. Los diversos intereses respecto de este sitio arqueológico y las críticas respecto de la gestión comunitaria lo han transformado también en un punto de conflicto interno, ya que no todos los miembros de la comunidad están de acuerdo con la gestión y uso turístico del patrimonio ni en cómo desarrollar esta actividad comunitariamente.

Otra experiencia es la de la comunidad de Lasana donde los proyectos de turismo cultural comunitario han surgido de manera consensuada entre los distintos grupos de la comunidad. De esta manera, el mismo funcionamiento de la organización comunitaria, donde las decisiones se toman en asamblea, ha generado que las actuaciones en este aspecto sean bien valoradas como estrategias de desarrollo local que les ha permitido mejorar poco a poco las condiciones de vida de la gente. Una de sus antiguas dirigentes y estimuladoras de la actividad turística patrimonial explica que tampoco fue fácil lograr un acuerdo común entre todos los habitantes de Lasana,

---

<sup>54</sup>Durante las dos temporadas de terreno que se realizaron no fue posible entrevistar a la ex presidenta de la comunidad de Coyo y también encargada de la administración de la Aldea de Tolor. Luego de contactar con ella, se opuso radicalmente a cualquier tipo de contacto o entrevista. Solo fue posible entrevistar a la persona que realiza las visitas guiadas.

donde han coexistido dos maneras de enfrentar esta nueva actividad productiva dentro de la comunidad:

*“Una es de aprovechar algo que se estaba perdiendo, porque la gente igual llegaba e igual destrozaba y gratis, en cambio ahora puede ser que hagan lo mismo pero que paguen, porque en definitiva puede ser que hagan lo mismo(...) En sí la comunidad no estaba muy abierta a lo que es el turismo, por lo que es una de las pocas comunidades que ha mantenido su esencia de pueblo rural a pesar de que estamos muy cerca de la ciudad, pero no lo hemos perdido en el hecho de que llegue gente y se instale gente (...) Antes no había luz, ni agua potable y ahora sí y tenemos que pagar, son los costos del proceso”. (atacameña 12, Lasana, 2010)*

En este relato hay dos elementos importantes. Por una parte, reconocen que el turismo existe más allá de que exista una intención de las comunidades por desarrollarlo, por lo tanto, es un hecho ante el cual es mejor actuar que no actuar. Por otra parte, es indiscutible que cuentan con un atractivo patrimonial de interés turístico en su comunidad, del cual no estaban recibiendo ningún beneficio, por lo tanto asumir la gestión de este y la infalible llegada de visitantes, puede convertirse en un recurso para mejorar sus condiciones de vida. Frente a la constatación de estos hechos, la comunidad ha asumido que el turismo es una actividad económica importante para ellos. Sin embargo, en este caso puntual, vemos que la comunidad funciona con un discurso más unificado donde lo importante para ellos es que los proyectos turísticos sean desarrollados por los mismos miembros de la comunidad.

En relación al poder que tiene la comunidad en la toma de decisiones respecto de lo que se hace en términos de turismo dentro de la comunidad, particularmente en esta, el presidente puede ser interpelado en sus decisiones por el resto de los integrantes, si es que estos no están de acuerdo:

*“O sea que acá la comunidad tiene poder, no es lo que quiere el presidente no más, tiene que querer toda la comunidad también. De repente hay como decisiones que tienen que hacerse altiro<sup>55</sup> y que no son grandes cosas, pero las grandes decisiones son de toda la comunidad, acá todos tiene derecho a voz y a voto”. (atacameño 14, Lasana, 2010)*

---

<sup>55</sup> En Chile la palabra "altiro" quiere decir "de inmediato".

Ambas comunidades se dividen la gestión del sector de los *Geisers del Tatio*, haciéndose cargo cada una por medio año. En términos de infraestructura, han construido una oficina para la recepción de visitantes, algunos servicios mínimos de primeros auxilios y se han hecho senderos para visitar el sector de los *Geisers*. Actualmente en el Tatio trabajan siete personas de la comunidad de Toconce, cuyo trabajo consiste en la recepción de los visitantes, cuidado, mantención y protección del lugar y cobro de entrada. No obstante, a pesar del avance que ha significado para la comunidad la administración del Tatio, el turismo aún continúa siendo un gran sueño para algunas familias de la comunidad. Por esta razón han intentado realizar proyectos turísticos, pero sin gran éxito a largo plazo.

La estrategia de participación que utilizan los organismos implicados para hacer partícipe a las comunidades ha sido vía proyectos concursables, que deben ser presentados por cada una de las comunidades:

“Que les permita generar una actividad sustentable y así mejorar sus condiciones de vida, potenciar el área en su conjunto y no mirándola como un fin, sino que como un medio para desarrollar a las personas, sus capacidades y la calidad de vida. Queremos generar sustentabilidad para la zona y no simplemente entregar dineros puntuales por algún problema que puedan tener.”<sup>56</sup>

Por parte de las comunidades, estos proyectos representan una posibilidad de acercarse al turismo del que siempre se han sentido muy lejanos, sobre todo en aquellas comunidades que no cuentan con atractivos turísticos singulares. En el caso de la comunidad de Caspana (Alto Loa) los discursos respecto del turismo y el patrimonio se ven confrontados. Allí, la lógica y el sistema tradicional de funcionamiento de la organización comunitaria tiene una estructura jerarquizada. A esto se suma un patrón de asentamiento patrilocal, por lo tanto, el poder y la toma de decisiones son controlados principalmente por los hombres de la comunidad, quienes viven principalmente del trabajo asalariado en la minería y de la horticultura, sin interés en dedicarse a la actividad turística. Para ellos el turismo ha sido un tema controvertido y con un discurso que se presenta ambiguo. Por un lado, la comunidad

---

<sup>56</sup> Fuente: <http://loanoticias.cl/fuerte-impulso-al-turismo-sustentable-en-alto-loa/>

ha recurrido a distintos financiamientos para construir un albergue para turistas y un museo local, con el argumento de que es uno de los pueblos de la zona más visitados por los turistas. A esto se suma que son una de las comunidades indígenas que administra los *Geisers* del Tatio, uno de los hitos turísticos más importantes de la zona, actividad que los implica directamente en la actividad turística. Por otra parte existe un grupo dentro de la comunidad cuyo discurso se muestra reticente a la llegada de visitantes al poblado de Caspana y de los *tour* operadores que traen turistas, lo cual es visto como una invasión, ya que dicen sentirse observados por los visitantes, quienes sacan fotos del paisaje y rara vez interactúan con algún caspaneño. Sucede que cuando llegan los visitantes, esta pequeña localidad parece desierta. Los caspaneños se quedan en sus casas y miran tímida y desconfiadamente por las ventanas de sus casas.

Los turistas llegan siempre a la misma hora, cuando vienen de vuelta de la jornada de los *Geisers* del Tatio, más o menos al medio día. Hacen el ritual turístico de costumbre: bajan del autobús, hacen algunas fotos del paisaje y si tienen suerte podrán encontrar el museo local abierto. Luego de unos veinte minutos se marchan sin haber podido interactuar con ningún habitante del pueblo. Por otra parte, en los habitantes locales hay cierta timidez y dificultad para acercarse a los turistas. Solo una mujer de la comunidad y su familia han intentado emprender proyectos turísticos. Cecilia, madre sola de una familia con dos hija, ofrece alojamiento, comidas y, además, la posibilidad de hacer rutas turístico-arqueológicas. Poco a poco ha ido consiguiendo financiamiento por medio de INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario) que fomenta el desarrollo de proyectos de turismo rural. Para ella, esta es una de las pocas maneras que tiene de ganarse la vida sin tener que migrar a la ciudad (Calama en este caso). Sin embargo, ha sido difícil debido a que el resto de la comunidad no ve bien que se realicen negocios individuales argumentando que esas ganancias económicas no benefician a todos los miembros de la comunidad. A esto se suma que en su condición de mujer sola, Cecilia, se encuentra imposibilitada de participar de la toma de decisiones de la comunidad. Por esto su persistencia en desarrollar proyectos de turismo rural le ha significado tensiones con algunos de sus vecinos, una de las que señala que por parte de la administración pública les estimulan a poner en valor su cultura y utilizarla como un recurso turístico:



*“nos dicen ya hagamos un par de hoteles y van a tener plata y resulta que no es lo que la gente quiere acá. Hay algunos que ven esa posibilidad, como en el caso de la Cecilia, pero eso no te asegura 100% que vaya a resultar(...) El turismo es al azar, podis tener veinte como no tener a nadie.” (atacameña 13, Caspana, 2010)*

A su vez, dentro de cada organización comunitaria existen grupos de poder o personas que, por diversas razones, tienen una gran influencia en la toma de decisiones respecto de los usos del patrimonio y también del turismo. Estos grupos no son explícitos dentro de las comunidades, pero en el trabajo de campo y en las observaciones realizadas son claramente identificables. Si bien en cada una de las comunidades es distinto y tienen sus particularidades, es posible observar que en aquellas comunidades que cuentan con algún recurso patrimonial u otro atractivo turístico suelen haber estos grupos que tienen el control de esos recursos.

En comunidades como Quitar y Coyo, que administran sitios arqueológicos de un importante interés turístico, tanto los guías como los que llevan la gestión son parte de un mismo núcleo familiar. En algunos caso, como el de Coyo, coincide con que, además, una de las ex presidentas de la comunidad es quien ha monopolizado la gestión de la “Aldea de Tulor”, lo que ha implicado importantes conflictos con otros grupos dentro de la comunidad.

Dentro de las comunidades existen asalariados que son contratados por la misma directiva de la comunidad para trabajar en la administración de sitios arqueológicos, reservas naturales o como guías turísticos. Las personas que se involucran en este tipo de trabajos suelen ser miembros de una misma familia, habitualmente, vinculados a la persona que inició los procesos de activación patrimonial y de reivindicación de los derechos indígenas en la comunidad. Por lo tanto, se trata de familias y linajes que históricamente han controlado los recursos patrimoniales y que tienen una importante cuota de poder a la hora de tomar decisiones respecto de los proyectos que deben desarrollarse y también un vínculo directo con las autoridades políticas de gobierno. Sin embargo, existen ideas divergentes respecto de la actividad turística. Hay quienes lo ven de manera positiva y dentro de ellos hay un sector de la comunidad no involucrados directamente en el turismo o que, simplemente, no tienen interés en participar de esta actividad.

En destinos turísticos como San Pedro de Atacama es difícil que sus habitantes no se vean, de alguna manera, implicados en el turismo. La mayoría de la gente –con mayor o menor contacto con los turistas- vive de la industria turística. Un caso diferente es el de las comunidades indígenas del interior, en el territorio del Alto Loa, donde, por el contrario, el turismo es una actividad aún poco masificada. La mayoría de sus habitantes viven como campesinos y agricultores. En este último caso, la actividad turística es más invasiva y ajena a la vida cotidiana, en efecto la actividad turística se entiende como una amenaza para poder continuar con sus prácticas cotidianas.

En muchas comunidades la actividad turística representa una amenaza y muchos de sus miembros no comparten la idea de que la llegada de turistas les vaya a traer beneficios, sino, por el contrario, implicaría una invasión y un estorbo para sus comunidades. Ejemplo de ello es la comunidad de Caspana, en la zona del Alto Loa (al interior de la comuna de Calama). Esta comunidad, pese a su atractivo y potencial turístico, se ha mantenido casi intacta y conserva hasta hoy muchas de sus tradiciones y costumbres locales. Por lo mismo, muchos operadores turísticos han intentado vender dentro de sus paquetes turísticos visitas a este pequeño poblado, sin embargo, esto ha generado un rechazo por parte de un sector de los habitantes de Caspana que se niegan a mostrar su cultura con fines turísticos, tal como lo relata una mujer caspaneña:

*“Fue como una necesidad imperiosa pero no de la comunidad necesariamente sino de que el turismo se venía encima. Hubo un problema con lo del Tatio que se dio por entendido que Caspana apoyaba a la geotérmica y Caspana nunca se ha manifestado, entonces ahí dejaron de traer a los turistas a Caspana cuando aquí antes llegaban 11 furgones con turistas diarios. Pa nosotros fue un gran alivio desde un punto de vista, porque fjjate que nosotros cuando íbamos con los corderos no podíamos ni pasar porque todos se tiraban encima de ti sacándote fotos, entonces lejos de hacernos un perjuicio nos hicieron un gran favor, porque nosotros queremos seguir viviendo de la agricultura y la ganadería y el turismo es algo que nos invade, porque todos quieren conocer Caspana.” (atacameña 13, Caspana, 2010)*

### **Comunidad de Quito: antecedentes históricos**

La localidad atacameña de Quito se ubica en la provincia del Loa a 3 kms. de la ciudad de San Pedro de Atacama. Su origen se remonta entre los años 150 d.C y 200 d.C, cuando formaba parte de poblaciones dedicadas a la ganadería, agricultura y artesanía. Con la expansión del imperio Tiawanaku hacia los oasis de Atacama, las elites atacameñas establecieron alianzas con las nuevas autoridades altiplánicas (Sepúlveda & González, 2010), dando paso a una etapa de la historia de los atacameños llamada “época Quito” que se extendió hasta el año 700 d.C (CVHNT<sup>57</sup>). Luego, durante los llamados “Períodos de Desarrollo Regional” (900d.C-1450d.C) que se caracterizan por la presencia de *pukaras*, se construyó el conocido *Pukara de Quito* (CVHNT).

Hacia el 900 d. C., la aldea o pukara de Quito refleja el proceso de centralización del poder en torno a las autoridades locales, al tiempo que se constituía en cabecera del Señorío de Atacama. Es en este mismo pukara en donde se libró en 1536 la primera batalla entre españoles y atacameños, en la que resultaron victoriosos estos últimos. En la segunda batalla de Quito, en tanto, la situación se revertiría, cuando Francisco de Aguirre venció la resistencia indígena en 1540. No obstante, los atacameños permanecieron en guerra hasta 1557 (CVHNT).

El pukara de Quito se ubica sobre el cerro homónimo y cuenta, aproximadamente, con 164 estructuras de 200 mts. de largo por 120 mts. de ancho (Muñoz, 1984). Las primeras labores de conservación de este sitio fueron realizadas por un equipo de investigación de la universidad de Antofagasta, después de que fuera declarado Monumento Histórico en el año 1982.

Como proceso de apropiación patrimonial, Quito también ha sido una referencia. Fue la segunda experiencia donde una comunidad indígena asumía directamente la administración de un sitio arqueológico, de la importancia del *Pukara*<sup>58</sup> de Quito.

---

<sup>57</sup> CVHNT: Comisión de verdad histórica y nuevo trato.

<sup>58</sup> El *Pukara*, es un sistema de ciudadelas fortificadas que fueron construidas principalmente por las comunidades indígenas de los andes centrales (entre Ecuador y la zona central de Chile).

La motivación que llevó a la comunidad a solicitar la administración de este yacimiento, en un comienzo, fue la situación de vulnerabilidad a que estaba expuesto, sobre todo a causa de los daños que ocasionaban los turistas (Sepúlveda & González, IIAM 2010 Ms), "(...) Pa poder protegerlo y darle un control, porque la gente aquí hasta acampaba, dejaban botellas, a veces hacían fogatas" (atacameño, Quito, 2011).

El logro de la gestión comunitaria contó con el apoyo de un equipo multidisciplinario, en el que intervinieron los profesionales que habían levantado ya el proyecto de la *Aldea de Tulo* y que, motivados por el éxito de esta primera experiencia, decidieron, en el año 1997, plantear un nuevo proyecto para conservar y poner en valor el patrimonio arqueológico ahora en el *pukara de Quito*. El primer proyecto concebido se denominó "Puesta en valor del sitio pukara de Quito, para su Conservación y posterior Administración y Gestión Arqueológica-Turística", realizado con fondos de la CONADI (Comisión Nacional de Desarrollo Indígena). En el año 2001 el Ministerio de Bienes Nacionales otorgó la concesión del sitio arqueológico a la comunidad. Desde entonces han desarrollado un plan de gestión que va más allá del pukara, que constituye el principal atractivo. Desde el año 2005 cuentan con una sala de exposiciones, un espacio para realizar eventos y nuevos circuitos turísticos, principalmente: pukara de Quito, sendero al mirador y visita a la caverna del diablo. Según recuerda la persona más antigua que trabaja en la administración de Pukará:

*"En un principio nosotros pensamos solamente en hacer el museo, no todo el resto, después vino Wilson Reyes y ahí yo ya empecé a ser dirigente y ahí planeamos hacer todas estas cosas, hicimos los baños y el restaurante (...) Queríamos un museo porque habían muchas cosas que habían salido de aquí y nosotros sabíamos que había que ponerlas a un museo". (Atacameño 2, Quito, 2011)*

Los proyectos que se generan en torno al pukara dependen principalmente del presidente de la comunidad (que cambia cada dos años) y de la directiva, esto hace que a lo largo del tiempo haya sucesivos cambios en las estrategias y tipos de proyectos que se desarrollan. Por ejemplo, en el año 2007, mientras era presidente Wilson Reyes, la intención era crear una empresa turística y de servicios, de forma que pudieran diversificar su oferta para grupos organizados como los escolares de otras

regiones del país que visitan cada año San Pedro de Atacama. Según señalaba el presidente –en ese momento- de la comunidad:

*“Le hemos dado otro valor a nuestro patrimonio, protegiéndolo y administrándolo, a la vez de convertirlo en el centro de nuestras actividades comerciales”* (Atacameño, 2008).

Fue durante la presidencia de Wilson Reyes que se le comenzó a dar un enfoque más comercial al pukara y la misma comunidad reconoce que fue él quien comenzó con los trabajos de administración turística. La actual presidenta, Alejandra Condori, continúa trabajando en mejorar los espacios para recibir a los turistas, abrir un restaurant y mejorar la actual sala de exposiciones que requiere de una actualización y mejoras estructurales. Otra de las acciones de la comunidad, en la línea de la comercialización turística, es el diseño de un logotipo del Pukara, han diseñado trípticos informativos, *merchandising* (lápices, gorras, llaveros). Estas nuevas iniciativas se han desarrollado en los dos últimos años.

Una de las potencialidades y, a la vez, una amenaza para la sostenibilidad de la conservación del yacimiento arqueológico radica en que de todos los sitios arqueológicos de la provincia del Loa que están en el circuito turístico de mayor viabilidad económica, se encuentra muy próximo a San Pedro de Atacama y, por tanto, recibe la mayor carga de turistas (Bravo, 2003)<sup>59</sup>. Por visitar el sitio arqueológico se cobra una entrada de 3.000 pesos (6 euros), lo que ha generado grandes polémicas y molestias, sobre todo entre la población local (habitantes de San Pedro y Tour operadores), argumentando que se trata de bienes que son de “propiedad pública”, por lo cual ellos no deberían pagar una entrada. Por su parte, los operadores turísticos también tienen conflictos con la comunidad indígena, principalmente por las precarias condiciones en que se encuentra el yacimiento, el mal estado de los caminos de acceso, cobros excesivos de entradas, mala administración, por señalar algunos de las quejas más habituales. Sin embargo, las autoridades de la CONADI señalan que el cobro de las entradas es indispensable para la conservación del sitio arqueológico:

---

<sup>59</sup> Según Ángel Bravo (2003) se estima que recibe unos 40.000 turistas al año.

*“La administración de los sitios es una oportunidad para los indígenas, especialmente para las comunidades organizadas. Es un derecho que les corresponde de velar por la protección de sus recursos y su patrimonio. Ellos están cumpliendo con una responsabilidad, por eso las críticas al cobro no me parece. Si bien es cierto, son todos bienes nacionales de uso público, pero debemos tener conciencia de conservarlos”.*

(Liliana Cortes, CONADI San Pedro de Atacama, 2010).

En este sentido la comunidad se ve limitada para hacer mejoras asociadas a la conservación del pukará, pues no cuentan con los conocimientos técnicos para realizar este tipo de proyectos y las intervenciones para la conservación de sitios arqueológicos suelen ser muy caras. Junto con esto, el Consejo de Monumentos Nacionales, organismo nacional encargado del resguardo de los monumentos, no cuenta con recursos para apoyar a la comunidad en este tipo de proyectos y tampoco facilitan las condiciones para que la comunidad pueda realizar algún tipo de proyecto de mejora.

Las ganancias que se generan por concepto de entradas, son redistribuidas dentro de la comunidad y alcanzan un monto promedio anual de 14.400.000 pesos, cantidad que se reparte entre los honorarios de los guías, gastos de operación y eventuales inversiones en el sitio, además de la compra de maquinaria agrícola para la comunidad. En este sentido, los sitios arqueológicos son vistos también como un bien comunitario a través del cual obtener beneficios sociales para la comunidad (Ayala, 2007). En efecto, la comunidad cuenta con otras microempresas como el alquiler de maquinaria agrícola, por ejemplo.

El proceso que se ha llevado a cabo en Quitor responde a un enfoque más de tipo económico que centrado en lo netamente identitario. Esto se debe, quizás, a su cercanía con San Pedro, lo que incide directamente en la gran afluencia de turistas, ya que constituye una parada obligada para quienes visitan la zona. El valor que la comunidad otorga al pukara está principalmente relacionado con su valor como recurso económico y turístico. La gente de la comunidad ha tenido que ir aprendiendo y estudiando, a partir de las investigaciones arqueológicas, sobre el sitio arqueológico:

*“Pero más antes nadie sabía bien que era (el pukará) sabíamos que era un lugar donde vivía la gente, pero no sabíamos nada más. No le digo que cuando éramos chicos 12*

*años, ser nosotros íbamos allá arriba y encontrábamos (¿) de personas donde venía dibujado y en los ojos venían pepas de oro y esas se las llevaba el padre (Le Paige)". (atacameño 2, Quito, 2011)*

Las personas más jóvenes que trabajan como guías en el pukara muestran un gran interés por aprender y conocer más sobre la cultura local. El valor que se le da a esos saberes "científicamente válidos" está dado, en parte, por su carga simbólica como parte de la identidad atacameña. Por ejemplo, aprender algunas palabras en Kunza y poder decírselas a los turistas es una manera de señalar y reafirmar la identidad étnica, y diferenciarse culturalmente, pero también de responder a las expectativas e imágenes que tienen los turistas de cómo debería ser encontrarse con una cultura indígena viva. Todo esto queda a la vista cuando se observa cuáles son los aspectos de la cultura atacameña que se ponen en valor para el turismo:

*"Los turistas preguntan de qué vive la gente ahora, cuál es su costumbre, si las costumbres son parecidas a la que la gente del pukará vivió, eso quieren saber. Sobre la arqueología a ellos les interesa saber harto. Y ahí yo me defiendo un poco con las cosas antiguas por lo que yo estudié cuando fui a la escuela andina, después hicimos un curso acá en el pukará con arqueólogos. Y después preguntan cosas más de ahora: cómo somos nosotros, que es lo que hacemos, cuáles son nuestras creencias". (atacameño 3, Quito, 2011)*

En el discurso, al menos, del presidente de la comunidad se hace evidente una visión microempresarial y el uso de conceptos como "diversificar el servicio". Con esta visión han creado nuevos espacios y servicios turísticos que permitan a los visitantes conocer y comprender las transformaciones culturales de la comunidad y que el atractivo no sea sólo visitar el pukara.

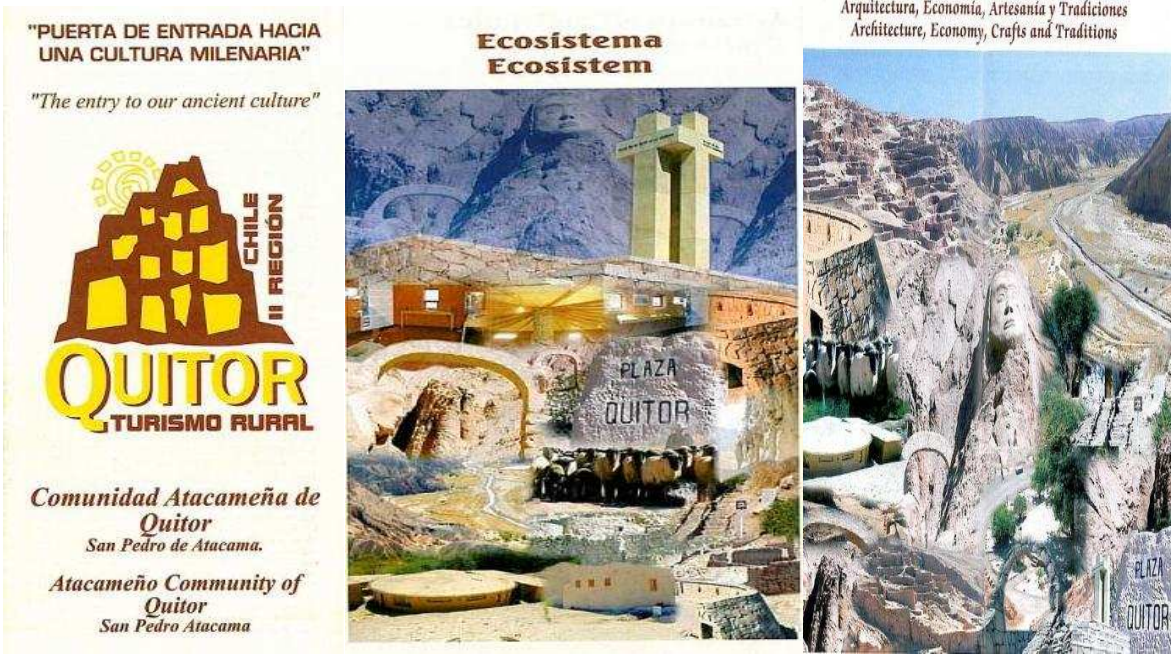
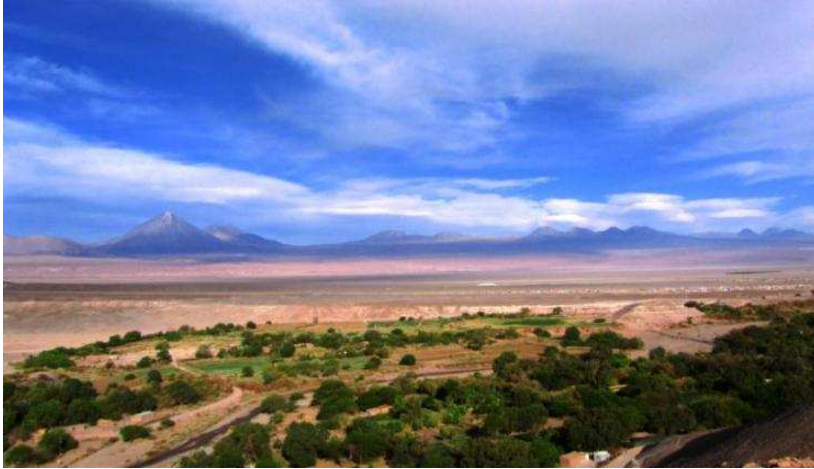


Foto1: Tríptico de información turística (Comunidad de Quito)

Foto 2: Señalización al Acceso del Pukara (Fuente: Propia)





---

*Foto1: Vista Volcan Licancabur desde el Pukara de Quito. (Fuente: propia)*

---

*Foto 2: Guía de la comunidad de Quito en el museo comunitario (Fuente: Propia)*

### **Comunidad de Lasana: algunos antecedentes históricos**

Entre los años 400 a.C y 100 d.C comienza una paulatina ocupación agrícola de los oasis de baja altura, como Lasana, convirtiéndose en un importante centro agrícola ya desde la época de la presencia Tiawuanaku en la zona. Durante la época llamada de “Desarrollos Regionales” (ca. 900-1450 d.C) y que coincide con la llegada del Inka, se levanta el **Pukara de Lasana**, el cual constituye el testimonio más monumental de un cambio en la forma de habitar los valles de la zonas altas del río Loa, caracterizado por la concentración nuclear de la población. Este periodo conforma también el apogeo cultural y socio-político en Atacama y, a decir por los extensos cultivos en sistemas de terraza, se estima que perfectamente se podría hablar de la existencia de un estado (CVHNT).

Es en este contexto donde adquirió una relevancia cada vez mayor el pukara de Lasana. Dentro de sus 250 mts. de largo posee 110 estructuras divididas entre 2 y 5 piezas construidas con piedras unidas con un barro hecho de ceniza. También tiene un patio que servía para cocinar y para mantener el ganado, junto con un silo utilizado para guardar alimentos como chañares, Algarrobos y charqui, entre otras cosas. Se calcula que setecientas u ochocientas personas vivieron en él (Sepúlveda & González, 2010 Ms).

Después de la conquista española, el pukara fue deshabitado y quedó sin ser intervenido hasta que en 1949 el arquitecto Roberto Montandón, del Consejo de Monumentos Nacionales, realizó la primera restauración. Posteriormente, en 1960, fue intervenido nuevamente por Gustavo Le Paige, con la intención de realizar excavaciones arqueológicas en su interior.

El pukara constituía un lugar prohibido para las personas de la comunidad hasta antes de los años 60, cuando el padre Le Paige comienza a realizar trabajos de excavación dentro de la estructura, en los que participaron personas de la comunidad, las que recibían un pago por las tumbas excavadas, así lo señala la información recogida por el antropólogo Tomás Sepúlveda en la comunidad de Lasana:

*“Acá venían y a uno le ofrecían tanto por sacar una tumba, entonces por la plata ya que en esos tiempos no teníamos recursos. Entonces se optaba por sacar eso y a uno le pagaban”* (atacameño 14, Lasana, 2010).

La participación de personas de la comunidad en las excavaciones arqueológicas produjo un cambio en la relación tradicional que ellos mantenían con el pukara. Como ya se ha dicho, estos lugares eran vistos como lugares “de respeto”, por lo tanto la gente prefería mantenerse alejada de ellos, así lo señala uno de los informantes de la comunidad:

*“Porque yo vivo al frente y mi abuela me decía que no, que no podía ir a jugar, ni ver, ni andar por ahí, era prohibido venir al pukara, era malo. No, no nadie le tomaba asunto, solamente ellos por agarrar un billete para comprar cosas, para comprar mercadería por eso se hizo esto, se profanaron todas las tumbas”.* (atacameño 14, Lasana,2010)

Lasana constituye un caso paradigmático de apropiación y participación comunitaria de la gestión patrimonial, principalmente por el amplio despliegue de proyectos comunitarios que se han venido construyendo en torno al pukara como proyecto turístico y por la acción que llevó a efecto la comunidad al intervenir en pos de su apropiación y conservación (Sepúlveda & González, 2010:9)

El pukara de Lasana fue declarado Monumento Nacional en 1982, sin embargo, las medidas de protección no mejoraron y, como tantos otros yacimientos arqueológicos de la zona, continuó expuesto a saqueos por parte de los visitantes.

La historia de la movilización y demandas patrimoniales se inicia en el año 1995 cuando se constituye la comunidad indígena de Lasana, como consecuencia de la promulgación de la ley indígena. Desde entonces, comenzaron a generar propuestas para administrar y gestionar el patrimonio cultural existente en los territorios de su comunidad. Recién en el año 2000 se concretan las demandas planteadas por la comunidad, cuando se le otorga la concesión gratuita para la administración del pukara de Lasana, el cual fue abierto al público en el año 2001. Desde este momento la comunidad ha sido capaz de llevar a cabo distintos proyectos relacionados con sus recursos patrimoniales, entre ellos el cierre perimetral del pukara y la construcción de

alguna infraestructura adecuada para recibir a los turistas (oficinas, baños y una pequeña sala de exposiciones).

La concesión de administración que se ha otorgado a la comunidad supuso para ellos la ocasión de demostrar que eran capaces de realizar una gestión exitosa y planificada del sitio arqueológico. Además, la comunidad creó un pequeño museo de sitio, que en un inicio ellos llamaron **Pre-museo** (Sepúlveda & González, 2010). Sin embargo, estaba dentro de las perspectivas de la comunidad poder crear un museo de mayor envergadura. Es así, que con fondos corporativos de inversión social de CODELCO (Corporación del Cobre de Chile), se levantó, en el año 2009, el actual “Centro para la Educación, Cultura y Patrimonio Andino Alto Loa - Museo indígena Atacameño de Arqueología y Etnografía”. Este espacio se ha planteado como un lugar para hablar de la memoria histórica y de la identidad de los habitantes del Alto Loa. Según su mentor, Osvaldo Rojas (miembro de la comunidad de Lasana) “la idea es presentar la evolución cultural del pueblo Atacameño desde los aspectos ecológicos hasta la llegada de los españoles”, abordando los aspectos geológicos del valle, la arqueología, el arte rupestre, las costumbres y la cosmovisión atacameña.

Este nuevo centro ha sido levantado con la expectativa de que pueda beneficiar al desarrollo del turismo en la zona y que, a la vez que se inserte en la ruta turístico-cultural de los pueblos del interior de Atacama, se posicione como un centro de investigación. En su desarrollo, el proyecto ha requerido del apoyo de científicos y especialistas que han colaborado directamente con la comunidad, la cual, por su parte, ha aportado piezas arqueológicas que poseían las mismas personas de la localidad. En el discurso respecto de las motivaciones que han llevado a formar el museo y poner en valor el pukara, se deja entrever que existe un doble valor de estos recursos. Por una parte, se acentúa la importancia que tiene para reconstruir la “memoria local” y la “identidad local”, mientras que, por otra, se hace alusión permanentemente a la proyección que tendrá la comunidad en el circuito turístico.

Algunos de los temas que aún preocupan a la comunidad es llegar a un acuerdo con el CMN en cuanto al tiempo de concesión de la administración, que no es de por vida, sino por un máximo de cinco años. También les preocupa poder capacitarse para ser

guías turísticos oficiales y profesionales, ya que la mayoría de la información que la gente de la comunidad tiene del pukara (sobre su antigüedad e información arqueológica más específica) es lo que han escuchado de otros guías ajenos a la comunidad.





---

*Foto1 (pág. 52): Sala de exposiciones del museo de Lasana. (Fuente: Propia)*

---

*Foto 2(pág. 52):Museo comunitario de Lasana (Fuente: Propia)*

---



#### *4.2.1.2 Las Asociaciones Indígenas*

Una segunda figura de gestión que existe en el contexto atacameño son las asociaciones indígenas. Esta figura legal también es consecuencia de la ley indígena 19.253. En ella se establece la posibilidad de formar tanto comunidades como asociaciones indígenas, estas últimas como una estructura funcional con un objetivo o intereses comunes<sup>60</sup>. Bajo esta figura legal distintas comunidades han podido administrar de manera conjunta recursos y territorios que no pueden reconocerse como propiedad exclusiva de una sola comunidad y que se encuentran dentro de un territorio reconocido como Atacameño.

Un ejemplo de este tipo de organizaciones sociales y sus estrategias de organización tanto de la actividad turística como de la gestión patrimonial, es la *Asociación Indígena Valle de la Luna*. Esta Asociación está formada por seis comunidades indígenas que negociaron un convenio de asociatividad<sup>61</sup> con CONAF (corporación Nacional Forestal) para administrar uno de los hitos turísticos más importantes correspondiente al sector del Valle de la Luna en la Reserva Nacional Los Flamencos. Esta reserva tiene una extensión de 73.895 hectáreas que se dividen en siete sectores en torno a la comuna de San Pedro de Atacama. Esta es una de las áreas de la reserva que recibe mayor cantidad de turistas y uno de los puntos de interés turísticos más importante de San Pedro de Atacama<sup>62</sup>:

*“El Valle de la Luna no es un sitio exclusivo de un territorio comunitario. Las mismas comunidades han dicho que el valle de la luna pertenece a las seis comunidades indígenas constituidas hasta este momento”* (Aldo Barrales, Conadi, 2011).

---

<sup>60</sup> Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común de acuerdo a las disposiciones de este párrafo. Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas (Párrafo 2º Art 36 Ley 19.253).

<sup>61</sup> Los convenios de asociatividad, son mecanismos mediante los cuales un organismo público, en este caso CONAF, genera una estrategia de trabajo conjunta con las comunidades indígenas, para la gestión de una reserva natural que se encuentra dentro de territorios ancestrales, reconocidos legalmente como tal.

<sup>62</sup> Según las estadísticas de Sernatur y Conaf Recibió 208.569 turistas en el año 2010. Durante las épocas de temporada alta recibe entre 7000 turistas al mes, mientras que en temporada baja llega a unos 4000, según los datos aportados por el administrador de la comunidad.

La directiva de la asociación ha manifestado, como argumento de la demanda de administración, la necesidad de resguardar el Valle de la Luna de la excesiva llegada de turistas, el poco control y escasa gestión que había dentro de la reserva. En los relato de algunos miembros de la asociación, se hace especial hincapié en la necesidad de conservación y protección que requería el Valle de la Luna, remarcando que el objetivo inicial no fue desarrollar la actividad turística, pero que finalmente esto ha sido una consecuencia, como se describe en el siguiente relato:

*“El valle de la Luna, la asociación, no se formó con el objetivo de hacer turismo sino que de proteger y conservar estos territorios que se veían totalmente destruidos por el turismo que se estaba produciendo aquí en este sector. Las comunidades se organizan con las ganas de proteger, de resguardar y con el mismo resguardar uno empieza a hacer turismo, porque eso implica poner gente, cobrar una entrada, porque hay que pagar a los que están trabajando. Y de ahí yo creo que nace el interés de hacer turismo y sobre todo ahora que el turismo está arriba, porque llega harta gente en las temporadas altas y uno se da cuenta que no da abasto lo que hay acá en San Pedro de Atacama, lo que es alojamiento, lo que es comida (...) entonces ahí yo creo que nace, más que en las comunidades en la gente de San Pedro”. (Atacameño 6, Valle de la Luna, 2011)*

El trabajo de la asociación indígena consiste, en su mayor parte, en el cobro de entradas y control de los accesos al Valle de Luna, como también en el control dentro de los principales sectores de visitación turística. En una primera etapa, la comunidad desarrolló un proyecto que buscaba mejorar las infraestructuras para recibir a los turistas. Con esa intención construyeron un espacio para la administración y recepción de visitantes, una sala de exposiciones, que contiene una exposición permanente que explica la formación geológica del Valle de la Luna y la explotación de sal que se hacía antiguamente en el valle. Actualmente trabajan 18 personas en el Valle de la Luna, principalmente jóvenes atacameños formados en la especialidad de administración turística en el liceo de San Pedro de Atacama.

La organización de la asociación cuenta con una directiva que se elige en asamblea, en base a los miembros de las distintas comunidades que se encuentran representadas.



Esta se renueva cada dos años y muchas veces esta corta duración dificulta el desarrollo de los proyectos de largo plazo.

En términos económicos, la asociación Valle de la Luna es una empresa que genera importantes beneficios económicos. El dinero que se recauda por el cobro de entradas no se redistribuye directamente a las comunidades, sino que se reinvierte en proyectos turísticos y de mejoramiento de las instalaciones. Esto les ha llevado a desarrollar dinámicas empresariales:

*“Lo que queremos es más adelante que nosotros como comunidades formemos una empresa turística donde nosotros ofrezcamos todo los servicios para todos los lugares y que nosotros les ofrezcamos un servicios más completo a los turistas (...) no se po un servicio de movilización, de guiado con guías locales, a los turistas extranjeros les gusta más que sea un guía local”. (atacameño 6, Valle de la Luna 2011)*

Dentro de los requisitos que se necesitan para ser parte de la asociación es que los presidentes(as) de cada comunidad deben apoyar las candidaturas de sus compañeros de comunidad para que puedan pasar el proceso de selección. Es decir, que cada comunidad hace un proceso interno previo, por medio del cual se selecciona quiénes van a presentarse para un puesto de trabajo donde deben exponer su experiencia laboral, conocimientos y formación relacionada, principalmente, con la administración y el turismo, quienes, respectivamente, presentan sus currículos que son evaluados por la directiva de la asociación.

La mayoría de quienes trabajan en la asociación ya se han familiarizado con el lenguaje y términos propios de la burocracia estatal, al igual que con la lógica empresarial como consecuencia del desarrollo turístico. Esto se manifiesta en el uso frecuente en sus discursos de conceptos como “diversificar los productos”, “mejorar los servicios”, “dar valor” y “poner en valor”, como también el uso de los referentes simbólicos de la cultura indígena desde una lógica empresarial. Otra de las actuaciones ha sido abrir una oficina en el centro del pueblo que funciona como espacio administrativo de la asociación y, paralelamente, como un locutorio-internet. Desde ahí intentan difundir sus productos turísticos, los cuales consisten en: etnoastronomía y espeleología. Este último es el más innovador y el que ha tenido más éxito debido a que son los únicos

que desarrollan esta actividad en San Pedro de Atacama. Las rutas espeleológicas son realizadas por guías locales, previamente formados en técnicas de alta montaña y en conocimientos sobre geología de la zona. La eficacia y atracción que han generado los circuitos espeleológicos, les han permitido ser ampliamente difundidos en los medios de comunicación y ser premiados por el Sernatur de la región de Antofagasta. El relato que se narra a lo largo del circuito espeleológico, que dura entre tres y cuatro horas, explica el origen de las formaciones geológicas y los detalles sobre la existencia de fauna que habita en el desierto. Paralelamente, el guía explica la importancia cultural que ha tenido el Valle de la Luna y explica cómo se desarrollaba la extracción de sal, y su importancia para la economía de subsistencia de algunas familias que se especializaron en ese oficio.

Los guías atacameños definen su trabajo como el de “guía guarda-parque”. Este concepto ha sido transferido desde CONAF (Corporación Nacional Forestal), poniendo un énfasis mayor en la conservación de la naturaleza que en los aspectos relacionados con la cultura local. En su discurso se observa también una permanente intención de diferenciarse respecto del resto de los guías de San Pedro de Atacama, aludiendo a que ellos no sólo guían, si no que cumplen una labor pedagógica con los turistas, les enseñan sobre el territorio que visitan.

Se habla con menos profundidad e intensidad sobre los usos sociales y las prácticas culturales, como la extracción de sal, que se desarrolló durante la primera mitad del siglo veinte. En tanto la “identidad étnica” es algo a lo que se hace escasa mención en los relatos turísticos. También el conocimiento sobre la formación geológica del valle es primordial en el discurso que transmiten los guías a los turistas, esto se vincula con el conocimiento científico que, en este contexto, está más vinculado a las ciencias naturales que a lo “cultural” de manera que el Valle de la Luna asume un valor patrimonial desde el valor paisajístico y geológico, más que desde la cultura Atacameña.

Manuel Cortez, administrador de la Asociación Valle de la Luna y uno de los líderes del desarrollo de proyectos turísticos considera importante comenzar a rescatar y difundir “lo antiguo” y ponerlo en valor para hacer turismo. Entre sus proyecciones como

empresa turística, tiene la idea de hacer un museo de sitio en los lugares donde antiguamente se hacía la extracción de sal y, así, hacer ver a los turistas que además de paisaje también hay historia y cultura. El discurso en relación al turismo y al tipo de turismo que ellos quieren implementar se refiere al Turismo de Intereses Especiales. Este concepto, ampliamente utilizado y arraigado en la tecnocracia del turismo chileno, se presenta como la alternativa al turismo de masas, como la posibilidad de generar un modelo de turismo de menor escala pero de mayor costo para los turistas, esto generaría menores impactos en los entornos naturales y culturales, conciliándose con la política del “turismo sustentable”. Este concepto se instaló en los organismos públicos como la estrategia de planificación turística más viable y sostenible. Desde entonces comenzó a difundirse hacia las comunidades locales, municipios, entre otros. Sin embargo, contrario a este discurso, lo que se ve hoy en día en el Valle de la Luna es un turismo masivo, donde la comunidad es vista por los turistas como “los que cobran la entrada”. Para quienes visitan esta zona pasa inadvertida la organización de las comunidades indígenas y la implicancia política y territorial que ello tiene. Lo que se vende y se muestra como producto turístico es, esencialmente, el paisaje, con hitos claves dentro de la visita que son: las tres marías, la puesta de sol, la cueva y el anfiteatro.

“Eso fue una obligación que tuvimos nosotros de resguardo” (atacameña 2012). Esta frase resume el discurso que comparten de manera transversal las comunidades atacameñas en relación a su función y rol en el patrimonio natural y cultural que custodian.

Paulatinamente las comunidades han ido construyendo una oferta turística en torno a los monumentos, creando, por ejemplo: museos locales, restaurantes, baños, y mejores espacios para la recepción de turistas. Si bien el tipo de infraestructura que se ha desarrollado, tanto en Lasana como en Quito, es bastante similar, la principal diferencia es la cantidad de visitantes que reciben a causa de su ubicación geográfica. En el caso de Lasana, su lejanía respecto del principal polo de atracción turística, San Pedro de Atacama, hace que sea más difícil, ello implica una diferencia significativa en la cantidad de turistas que recibe.

El hecho de que las comunidades sean las administradoras y gestoras del patrimonio ha implicado que deban buscar fondos para poder llevar adelante sus proyectos, para lo cual han tenido que generar empresas comunitarias que -con mayores o menores capacidades- se encargan de la gestión del patrimonio e intentan dinamizar la oferta turística al interior de sus comunidades. Sin embargo, se ven sobrepasadas en sus posibilidades y obligaciones, ya que esta dinámica empresarial implica la especialización por parte de los miembros de la comunidad en la formulación y redacción de proyectos, y en la ejecución de ellos. También se ven limitados por la falta de conocimientos especializados en temas de conservación arqueológica que les permitan mantener en mejores condiciones los sitios arqueológicos. Esto hace que, pese a los intentos de la comunidad por resguardar los sitios arqueológicos, la mayoría de ellos se encuentren deteriorados debido a la masiva llegada de visitantes.

En síntesis, la gestión del patrimonio por parte de la “comunidad”, entendida como ente organizador de las relaciones sociales con lógica propia (Ruiz *et al*, 2008), funciona como estrategia de legitimación y reivindicación territorial, donde el patrimonio –en este caso arqueológico- funciona como un símbolo identitario que permite establecer límites y diferencias culturales y territoriales respecto de otros. Esta estrategia de gestión patrimonial comunitaria también puede ser entendida como una respuesta a la ausencia estatal en la protección y gestión del patrimonio, la cual es transferida a las comunidades bajo un discurso multiculturalista que busca, bajo el lema “hacerles parte de”, responsabilizarles del resguardo del patrimonio (Ayala, 2011).





---

Imagen1: sala de exposiciones Valle de la luna.

---

Imagen 2: Guía de espeleología de la asociación valle de la Luna

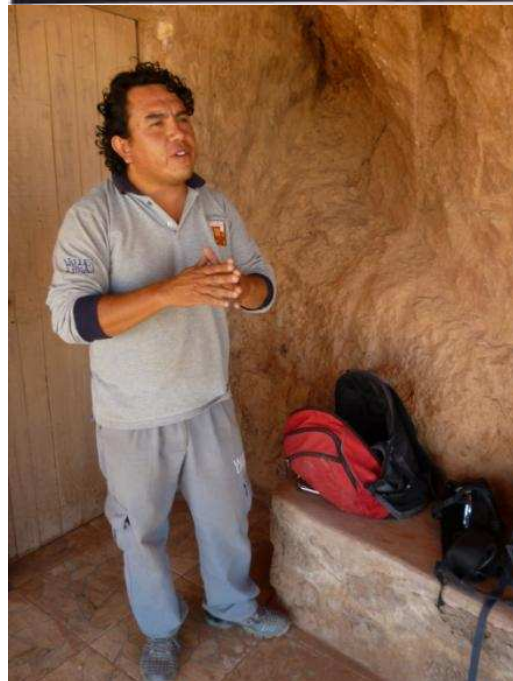
---

Imagen 3: Publicidad de las rutas de espeleología en el valle de la luna



---

Imagen 4 (pág. 60): Espacio para realizar visitas de astronomía andina en el Valle



#### *4.2.1.3 Ecored de Turismo Lickanantay*

Un tercer tipo de organización social, netamente enfocada en la actividad turística, es la Ecored de Turismo Indígena Lickanantay. Como figura legal es una asociación indígena, sin embargo, se diferencia del Valle de la Luna en la manera de organizar la actividad turística y sus objetivos de trabajo. Consiste en una asociación formada por 27 miembros de cinco comunidades atacameñas: Coyo, Socaire, Sequitor, Solor y Peine. “Ahí se asocian personas indígenas de distintas comunidades con el mismo fin, que es hacer turismo cultural o turismo originario o turismo indígena o como uno le quiera llamar, pero es compartir nuestra forma de vida con el turista” (Atacameño, 2012).

Sus inicios se remontan al año 2009 como respuesta a la necesidad de crear un producto turístico de carácter “étnico” que articulara los emprendimientos ya existentes en las comunidades indígenas, de manera que pudiesen ser comercializados dentro de los circuitos turísticos de San Pedro de Atacama. De esta manera, por medio de fondos estatales, se formuló un proyecto que tenía como objetivo:

“Potenciar un turismo ligado a los valores culturales Lickanantay (Atacameños), que implique actividades con identidad y que posibiliten el contacto e interacción del turista con la cultura del lugar, logrando la inserción de este en la dinámica cotidiana y festiva de la comunidad lo que permita un producto que redunde finalmente en una experiencia única para el turista especializado y por sobre todo que se genere un respeto en el entorno donde se desarrolle la actividad turística”. (Informe Producto Comunitario, 2010)

Para la ejecución del proyecto se abrió un concurso al cual se invitó a participar a todas las comunidades indígenas, donde debían presentar sus proyectos de turismo comunitario y sus “productos”, los que luego serían evaluados por los organismos técnicos estatales, en base a criterios comerciales. Finalmente se seleccionó a una comunidad, Coyo, que contaba con una diversidad mínima de oferta turística y que, además, ya tenía una experiencia inicial en turismo por la administración y gestión del sitio arqueológico de la Aldea de Tolor.

El primer impulso vino desde algunos líderes locales atacameños que veían la necesidad de dar un uso a los alojamientos que se habían construido con fondos de proyectos previos y que estaban en desuso, de esta forma atraer más turistas mediante la oferta de circuitos turísticos y otras actividades de interés para los ellos. Sin embargo, el organismo que financió el proyecto (Sercotec) estableció que el primer proyecto debía ser la comercialización de un “producto turístico indígena”. Inicialmente, el proyecto formulado consideraba solamente la propuesta de negocio presentada por la comunidad de Coyo. Sin embargo, se amplió a otras comunidades que tenían familias con pequeños negocios turísticos y que se interesaron en formar parte de la red, siempre con la idea de incrementar las microeconomías familiares.

Quizás uno de los temas más complejo es que la Ecored funciona con una lógica más individual y centrada en el beneficio económico directo hacia las comunidades y no en la organización comunitaria. En efecto, la comunidad como institución, según la opinión de algunos miembros de la red, no favorece el desarrollo de los negocios turísticos familiares debido a que trabajar como comunidad implica una gestión y administración que es dirigida por la comunidad y donde los recursos económicos no son redistribuidos directamente a las familias si no que la directiva comunitaria decide en qué invertir esos recursos. Para los miembros de la Ecored Lickanantay este modelo de gestión comunitaria de la actividad turística no es la manera más equitativa de trabajar. Por otra parte, no todos los miembros de la comunidad están implicados con la actividad turística, por lo tanto tampoco comparten la idea de que los recursos deban redistribuirse de manera equitativa. Uno de los líderes de la Ecored explica cuál es su criterio respecto de la redistribución de los beneficios a la comunidad de la siguiente manera:

*“Yo siembro maíz y yo los invito a todos para que vengan a ayudar. Ellos trabajan, luego yo les doy comida y ellos se van. Cuando los choclos están grandes, los choclos (maíz) no son para toda la comunidad, son mis choclos y yo los vendo y esa plata es mía, pero ¿cómo les pago el trabajo a ellos?, cuando ellos hacen una minga y yo voy y le trabajo en su casa. Así se paga, eso es trabajo comunitario”. (atacameño 10, Coyo, 2011)*

Según esta lógica, la gestión comunitaria de los recursos económicos genera conflictos al interior de la comunidad y, finalmente, no favorece el desarrollo de los negocios familiares. Esta posición respecto del trabajo comunitario tiene como precedente experiencias anteriores, por ejemplo, la administración comunitaria del sitio arqueológico de la *Aldea de Tulor* en el Ayllu de Coyo y el proyecto de la red de turismo comunitario “Licanhuasi”, financiada con fondos del Estado y que finalmente no prosperó -entre otras razones- por los escasos beneficios económicos que tenían las familias implicadas.

“Porque al final nadie iba a gastar su tiempo en algo que no iba a tener utilidad para la familia (...) esto no es como la minga, al final no te comís los choclos (maíz), al final estos choclos quedan metidos todos en una cuenta en el banco, donde nadie puede tomarlo porque tampoco es de nadie de la comunidad, sino que es de una institución creada por el estado”. (atacameño 10, Coyo, 2012)

Basándose en estas experiencias previas, la Ecored se ha planteado como una apuesta al desarrollo local, formada con el objetivo de generar un modelo de desarrollo sostenible e incrementar las economías familiares de manera directa. En este sentido, la visión comunitaria adquiere otro matiz, pues la organización, gestión y distribución de ganancias no se basan en la estructura comunitaria (principalmente la directiva de la comunidad), sino en emprendimientos familiares y negocios de pequeños micro-empresarios locales que cuentan con alojamientos, comidas típicas y producción de artesanías. Lo que ofrecen es un turismo experiencial, donde los visitantes puedan compartir con habitantes locales y conocer su cultura. Además, algunos miembros de la Red ofrecen rutas turísticas diversas. La dinámica de comercialización consiste en que cada uno de los socios vende de manera independiente sus productos, entendiendo que cada uno de los productos turísticos responde a maneras distintas de comercialización. Este sistema de organización comercial de las actividades implica que muchas veces algunos miembros de la red se desarrollen antes en términos comerciales, respecto de otros que pueden tener más dificultad para comercializar sus productos.



Ejemplos de estos productos son el *Sendero Comunitario*, donde se recorre el Ayllu de Coyo, conociendo las prácticas tradicionales y los distintos oficios que realizan los vecinos. También se realiza la *Caravana Ancestral*, que consiste en una caminata en compañía de llamas (Lama Glama) y un guía local (Lickanantay) en torno al Ayllu de Coyo. Se trata de una caminata a lo largo de la cual el guía explica la importancia de la crianza de ganado para las comunidades y la práctica del caravaneo. Se narran también distintos aspectos de la cultura Lickanantay, los conocimientos ancestrales, medicina, arqueología y cosmovisión andina. Otro de los productos exitosos es la *Astronomía Andina*. Esta actividad es realizada por uno de los habitantes de Coyo y consiste en una experiencia que se realiza en medio del desierto, sólo en las noches sin luna, que permiten mejor visibilidad de las estrellas, cuyo relato pasa por el conocimiento andino del cosmos, como también por sanaciones, energización y prácticas rituales que, si bien no son propias de las culturas andinas ni atacameña, generan un placer místico para los turistas. Este *tour* es uno de los más exitosos y el que más se vende, sobre todo para los hoteles de lujo. De hecho otras comunidades -e incluso los mismos hoteles- han comenzado a formar a sus propios guías para que realicen *tours* de astronomía andina. Los productos turísticos que se ofrecen actualmente, están enfocados a un turismo centrado en la cultura indígena y que busca poner en valor tanto lo “ancestral” y, también, algunas prácticas culturales que se mantienen y que son vistas atractivas culturalmente como, por ejemplo, la Astronomía Andina.

Otro de los *tours* es la “Caravana Ancestral”, que consiste en un recorrido circular por el ayllu de Coyo en compañía de Llamas<sup>63</sup> (Lama Glama). El circuito, que dura unas 2 horas, tiene como elemento articulador la importancia de las llamas para las culturas andinas, explicando, por ejemplo, su importancia en los trueques que se hacían hasta el año 1996 con Bolivia y Argentina. También la guía explica la importancia de las llamas como animal doméstico y su experiencia y cercanía con estos animales por venir de una familia de pastores. También se tratan otros temas como la prehistoria y los orígenes de la cultura Lickanantay, enfatizando en que el término “atacameño” es un nombre que se ha establecido para la ley indígena, pero que ellos son lickanantay que,

---

<sup>63</sup> Animal doméstico de la zona andina mezcla de guanaco y vicuña.

en lengua kunza, significaría “gente del desierto”. La caminata se transforma en una larga conversación con una “persona nativa” que relata con facilidad y fluidez la mitología, los rituales indígenas, los conocimientos de medicina indígena, entre otras características.

Tanto la caravana ancestral como la astronomía andina, son realizadas por una misma familia, quizás los que más han desarrollado su oferta turística. Para ellos el comienzo de este trabajo surgió por la necesidad de tener algo más que ofrecer a los turistas “pero cuando empezaron a llegar los turistas nos dimos cuenta que empezábamos a tener déficit de otras cosas, que eran las actividades con los turistas y que estuvieran enlazadas al tema cultural” (Atacameño, 2012). A partir de esta constatación, comenzaron a buscar a vecinos que estuviera dispuestos a mostrar su trabajo a los turistas a cambio de un pago.

Sandra Flores, que es una de las personas que junto a su marido desarrolla algunos de los tour antes mencionados, vive hace 12 años en Coyo, pero es originariamente de un poblado del interior llamado Talabre. Su marido, además del turismo comunitario, trabaja en las Termas de Puritama, actualmente administradas por uno de los principales grupos económicos dueños del hotel Explora Atacama. Para Sandra el turismo se presenta como una posibilidad de no tener que trabajar fuera de la casa y así poder cuidar de sus dos hijas

*“Entonces le llevábamos los turistas y más encima le ayudaban a moler la pataska y se quedaban trabajando con ellos y más encima le pagaban. Después fuimos donde la señora que hacía Arrope. Después el hermano Clemente, que tiene un molino dijo, “a mí me gustaría que vinieran al molino a ver lo que yo hago”, yo soy el último molinero que queda en el desierto (...) Entonces empezamos a hablar con la gente y a preguntarle que si les gustaría hacer turismo, había gente que no, porque no me gusta que me saquen fotos ni que llegue gente extraña, otros que sí, pero que no les gustaría que alojaran conmigo, pero sí que les gustaría, pero sí me gustaría compartir el folklore, la música y las expresiones culturales con ellos”. (atacameña 8, Coyo, 2012)*

En cuanto a las estructura organizativa, existe una directiva que se renueva cada dos años cuya función es encargarse de la gestión y organización operativa de la red. Mientras que la comercialización de los productos turísticos ha sido traspasada a un

*tour* operador local que, además de vender sus propios paquetes turísticos, se encarga de vender “turismo étnico”. Además, algunos miembros de la comunidad pueden hacer sus propios convenios individuales con los hoteles de San Pedro para vender sus *tours*, lo que les permite tener otros ingresos más allá de la red. Al igual que en el caso de las comunidades y las asociaciones indígenas, deben buscar el recurso económico que les permitan financiar los proyectos. Los principales organismos que financian estos proyectos son los organismos estatales (INDAP, PRODEMU y fondos de la CONADI), empresas mineras que operan en la región (Minera Escondida, Codelco, Minera Gaby) y ONG’s. Es importante destacar que, a partir del año 2011, las instituciones del sector público y privado han tenido un giro en su política de financiamiento de proyectos a las comunidades indígenas, favoreciendo el financiamiento a las asociaciones indígenas y ya no a las comunidades, como era anteriormente. Este cambio se enmarca en las nuevas políticas y formas de gobernar del actual gobierno de la Coalición por el Cambio (2010-2014). Desde hace un año, están siendo apoyados por un organismo no gubernamental internacional llamado Travolution<sup>64</sup>, una red global de turismo comunitario que trabaja en el desarrollo y fortalecimiento del turismo comunitario en Chile, al igual que en otros países.



---

<sup>64</sup> [www.travolution.org](http://www.travolution.org)



---

*Imagen1 y 2 (pág 66) :Tour caravana Ancestral (Fuente: propia)*

---

*Imagen 3: Muestra de los elementos que se usaban para realizar caravanas antiguamente (Fuente: Travolution.org)*

---

*Imagen 4:Miembro de la Ecored de turismo Lickanantay (Fuente: Travolution.org)*

---

*Imagen 5:Muestra de artesanias en el*

## 5.2.2 Sector privado

El sector privado representa uno de los sectores que mayores retornos recibe de la actividad turística. En efecto, fue con las primeras inversiones de estos empresarios que el turismo se consolidó, al menos en el caso de San Pedro de Atacama. Vera Rebolledo (1996) plantea que dentro de los sistemas turísticos, los agentes privados necesitan que la coordinación y planificación del turismo se centre en superar los aspectos negativos de la fragmentación empresarial y los conflictos entre los distintos actores implicados que le restan capacidad de presión sobre el Estado, al igual que la calidad de la oferta y la transparencia del mercado, entre otros aspectos de la configuración del producto, sostenibilidad del destino y defensa de los intereses de los agentes turísticos.

A continuación se describen la estructura del sector privado y los principales puntos de tensión y conflictos que se presentan en el destino turístico San Pedro de Atacama.

### *5.2.2.1 Población foránea – trabajadora*

Uno de los agentes que juega un rol fundamental en el desarrollo de la industria turística es el tour operador. En San Pedro de Atacama, se trata de pequeñas, medianas y grandes empresas cuyos propietarios vienen habitualmente de la capital, como consecuencia de la demanda turística existente. En el caso de los pequeños tour operadores, los negocios duran poco tiempo, algunos solo la temporada alta y luego van cambiando de rubros y ofreciendo otros servicios (alquiler de bicicletas, internet, entre otros). Existen algunos tour operadores que han logrado diferenciar su oferta y, de esa manera, pueden mantenerse a largo plazo.

Los conflictos que se pueden generar entre comunidades y operadores turísticos pueden derivarse de la excesiva dependencia que pudiese existir cuando son exclusivamente los tour operadores quienes traen los turistas hacia la comunidad. En muchas ocasiones, esta relación puede obligar a la comunidad a acatar ciertas condiciones, con la amenaza de llevar a los turistas a otras zonas con características similares. Esto mismo puede generar competencias entre distintas comunidades de la zona. Sin embargo, la comunidad, dependiendo de las condiciones, también puede mantener un buen pie de relaciones, como, por ejemplo, que dentro de los recursos

que controlan se encuentren los principales atractivos turísticos de la región. Este es el caso de las comunidades en torno al salar de Atacama. En este caso el conflicto se invierte, puesto que son los mismos atacameños quienes suelen poner las condiciones que, la mayoría de las veces, no favorecen a los operadores turísticos. (Cañadas & Gascón, 2006).

Por otra parte, los guías reclaman a las comunidades por el excesivo costo – a parecer de los guías- de las entradas que para ellos no tiene correlación con el estado en que se encuentra el patrimonio que resguardan las comunidades. Por su parte, las comunidades han ido cerrando lugares que anteriormente eran de uso público y donde los operadores turísticos promovían su oferta, como, por ejemplo, las zonas de duna donde se hace *sunboard* o los circuitos por el Valle de la Muerte. A medida que ha ido aumentando la cantidad de visitantes, las comunidades han decidido cerrar los accesos y cobrar por el uso de esos lugares abogando por la protección de ellos.

En San Pedro de Atacama principalmente se observa una relación compleja entre tour operadores y comunidades, de hecho solo una de las agencias que hay en el centro del pueblo promueve y vende los productos turísticos atacameños. Existe un prejuicio y desconfianza por parte de los operadores turísticos respecto de la calidad de lo que se ofrece. Por otra parte, las comunidades también prefieren ser ellos mismo quienes comercialicen y gestionen su oferta turística, pues esto les permite tener mayor independencia. En su mayor parte, las inversiones más grandes que se han hecho en San Pedro de Atacama provienen de grandes grupos empresariales que han construido hoteles de cinco estrellas y exclusivos hoteles *boutique*. La mayoría de ellos tienen hoteles en los principales destinos turísticos del país. También hay una gran cantidad de pequeños y medianos empresarios que han llegado desde fuera de la zona a instalar sus negocios: pequeños hoteles y hostales, restaurantes y agencias de turismo.

Uno de los principales conflictos que se genera entre los empresarios foráneos y los atacameños se debe a que los negocios que se han desarrollado no han tenido en consideración a las comunidades locales y -según la visión atacameña- lo han hecho usufructuando de sus recursos: territorios, recursos naturales, patrimonios, entre otros.



### *5.2.2.2 Empresarios e inversionistas locales*

Los empresarios e inversionistas locales corresponden a un sector de la población local no necesariamente atacameños, pero que provienen de familias que se han asentado en torno al Salar de Atacama antes de que fuera imaginable el apogeo turístico de esta zona. Estos empresarios locales son los primeros que comienzan a desarrollar servicios de turismo en la zona durante las primeras fases de construcción y consolidación del destino turístico. Principalmente montan pequeños hoteles, los primeros restaurantes y las primeras agencias de turismo locales.

Los empresarios no atacameños han sido reacios a contratar a habitantes de la zona para desarrollar trabajos más calificados. Si bien era mínima la mano de obra calificada para trabajar en negocios turísticos, poco a poco han ido formándose guías locales y administradores turísticos. Sin embargo, persiste una visión negativa de los atacameños, y se les ha estigmatizado como “conflictivos” y “no cumplidores”. Todo esto ha hecho que la escasa población atacameña que trabaja en el rubro turístico lo haga desarrollando trabajos menos calificados y de menor responsabilidad, mientras que para los trabajos que requieren de un contacto directo con los turistas se contratan profesionales que habitualmente vienen de Santiago.

Por otra parte, los derechos, privilegios y ayudas que tienen los indígenas, en muchos sentidos, son mayores que los que las personas que no son indígenas. Según la opinión de este grupo de personas “a los atacameños se les dan muchas cosas de manera fácil” y no tienen que esforzarse demasiado para tener las cosas. Esto es visto como una discriminación positiva hacia ellos y también como una forma de paternalismo por parte del Estado, mientras que los afuerinos son permanentemente discriminados:

*“Yo creo que estatalmente se ha abusado del paternalismo con estas personas, porque a ellos les regalan un auto, lo funde y ya se les regala otro, porque a ellos se los regalan, no se las prestan para una misión de proyectar y hacer más productivo el turismo. Entonces eso es lo que pasa, los vienen a educar y les hacen una charla no sé, de 12 horas y son técnicos en turismo (...) perdón, ¿fuiste a ver a Salta (Argentina) cómo hacen turismo los argentinos? fuiste a Bolivia? ¿tuviste un paseo por el área a ver como hacen turismo tus vecinos? Ahí está, entonces hacen una mala inversión. Que no está mal decir, vamos a hacer un proyecto de 3 años para ayudar a esta gente que se*

*levante, pero sin discriminar a la otra gente que también participan". (Empresario I, San Pedro de Atacama, 2012)*

Otro tema que hace ásperas las relaciones entre estos dos grupos, es que los atacameños, además de tener el control sobre los recursos culturales de uso turístico, son propietarios de recursos vitales como el agua y la electricidad, y, en más de alguna oportunidad, se han negado a entregarlos a pequeños empresarios no atacameños.

Otro discurso habitual entre los empresarios locales no atacameños es que muchos atacameños se aprovechan de tener algún tipo de antepasado indígena, también como una manera de aprovecharse de los beneficios que disponen:

*"Aquí lo que generan es que dicen no, esta área es atacameña; está bien (...) si ellos nacieron acá, por cultura, por un montón de cosas, pero si tu vas revisando esos actores que hay ahí te vas dando cuenta de que hay gente que no tiene nada mucho que ver con San Pedro de Atacama, que son gente de Antofagasta, que cachó que acá estaba la papa y saco su carnet de atacameño entonces soy atacameño y yo aprovecho de esto. Yo creo que eso es más menos la mitad de la gente y la otra mitad que no está muy de acuerdo tampoco dice nada, acepta no más y va en la caravana de esto". (Empresario, San Pedro de Atacama, 2011)*

### 5.3 Conflictos y puntos de tensión entre los actores

La actividad turística y los usos divergentes del patrimonio por parte de los distintos actores genera diversos conflictos y tensiones entre ellos, los cuales se describen a continuación.

Uno de los temas de conflicto más común entre las comunidades es la distribución de los recursos económicos. El hecho de que las comunidades administren recursos patrimoniales de gran valor cultural, natural y turístico ha implicado que también reciban importantes ingresos. De ahí se derivan conflictos sobre el destino y el uso que se le da a esos recursos. Por una parte, se generan conflictos internos en las agrupaciones indígenas ya que hay grupos de poder al interior de ellas que son los que disponen y toman las decisiones respecto de la gestión de los recursos económicos, muchas veces, sin hacer partícipe al resto de la comunidad, ni tampoco



transparentando los recursos con que se cuenta, lo que genera permanentes suspicacias y desconfianzas al interior de la comunidad.

Administrar el patrimonio existente en la comunidad representa una valiosa cuota de poder al interior de esta y, habitualmente, está en manos de un grupo reducido de personas, muchas veces, de una sola familia que es la que históricamente se ha hecho cargo de la gestión de dichos, son los mismos que, además, son presidentes de la comunidad, por lo tanto, concentran una gran cantidad de poder que no representa los intereses de toda la comunidad.

En los casos donde la comunidad es quien asume la administración del patrimonio, el dinero que se recauda pertenece a toda la comunidad, sin embargo, algunos miembros de la comunidad son los que manejan y disponen el dinero, y continuamente hay discusiones respecto de en qué se reinvierte lo ganado. En parte el dinero se reinvierte en proyectos que permitan mejorar las condiciones de vida de la comunidad o bien en la compra de maquinarias para otros trabajos agrícolas que desarrolle la comunidad.

Los residentes locales que no forman parte de las comunidades indígenas y que trabajan en el turismo perciben que la administración de los recursos económicos es fraudulenta y que algunos líderes de las comunidades se benefician de ese dinero. Esta desconfianza que existe respecto de los recursos económicos ha generado que, actualmente, muchos de los residentes locales que trabajan en turismo piensen que la administración del patrimonio y los espacios naturales no deberían estar especialmente reservadas a los indígenas, si no abierta a todos los empresarios locales que fueran capaces de hacer un buen manejo de los recursos.

Muchos de los residentes locales, al igual que los tour operadores, tienen como argumento para los problemas de gestión de los recursos económicos que realizan las comunidades, temas como las mantención de los accesos a los sitios arqueológicos, quejas sobre el mal estado de los caminos que, según la visión de los tour operadores, debería ser responsabilidad de las mismas comunidades quienes dispusieron del dinero que recaudan de las entradas para hacer estos trabajo. No obstante, los líderes de las comunidades plantean que eso no es responsabilidad de ellos si no que de la

administración pública, específicamente del Ministerio de Obras Publica (MOP) quien debe encargarse de la mantención de los caminos.

Por otra parte, existen conflictos por la desigual distribución de los recursos, no solo en términos económicos, sino que también patrimoniales. Esto sucede principalmente entre comunidades, pues hay algunas que cuentan con recursos patrimoniales en sus territorios y otras que no, lo que genera diferencias importantes en las condiciones de vida de cada una de ellas. Las que cuentan con recursos patrimoniales que han sido activados turísticamente han podido desarrollar proyectos de mejora de la infraestructura dentro de la comunidad, mientras que las que no cuentan con estos recursos se ven en desventaja respecto de sus posibilidades de desarrollo local.

En cuanto a las diferencias que se generan entre las comunidades y aquellos que no son atacameños, existe una tensión permanente, pues existe una visión del empresario foráneo, sea este grande o pequeño, como alguien que saca provecho de recursos que son de propiedad de las comunidades, tal como lo expresan en estos testimonios:

*“Tienen que pensar que gracias a nosotros, en este caso de los lugares que tenemos, ellos pueden abastecer y tener pa cobrar su dinero, porque si no tuviéramos no hubiesen venido ellos a instalarse, como por nada. Primero yo pienso que empieza la base por nosotros, nosotros somos los dueños en todas partes y si no fuera por nosotros tampoco ellos no tuvieran trabajo. La gente mucha se vino para acá y abrió su restorán, su hotel, residencial, hostel y ellos viven ganando buena plata” (atacameño 5, Quito 2011)*

*“Si todos los hoteles, los restaurantes, todo eso, es pura gente de afuera y cada vez quieren más. Igual uno discute a veces con los guías, con los mismos dueños de empresas, cuando uno sube la entrada uuu se ponen, no les gusta para nada, les gusta a ellos no más, pero no se dan cuenta que ellos nos están invadiendo a nosotros”. (atacameña 4, Quito, 2011)*

Otro de los temas en conflicto es la propiedad y control del patrimonio cultural. En términos de la propiedad del patrimonio cultural y natural suele haber un punto de conflicto importante. Por una parte el dueño en términos legales continúa siendo el

Estado chileno, quien por medio de las instituciones públicas correspondientes, como la Corporación Nacional Forestal y el Consejo de Monumentos Nacionales, administra los recursos patrimoniales. En este contexto, y luego de negociaciones con el Estado, las comunidades indígenas han asumido el rol de administrar gestionar y proteger también esos recursos, pero no son propietarias de su patrimonio, por lo tanto, se ven limitadas en sus posibilidades de gestionar de manera completamente autónoma sus recursos, además, de estar siempre sujetas a las intenciones y voluntades políticas de los gobiernos de turno.

Por otra parte, la autoridad que tienen los atacameños en la administración del patrimonio es vista como un acto de discriminación positiva por parte del Estado hacia ellos, lo que genera tensiones especialmente con los tour operadores que deben negociar con las comunidades.

También se generan conflictos y rivalidades intra/inter comunidades por la explotación del patrimonio. Al interior de las comunidades hay diversos conflictos, por una parte, entre los distintos grupos de poder y sus distintos intereses sobre el patrimonio. Aquí un buen caso para analizar es la comunidad de Coyo, donde, de manera paralela, se llevan a cabo actividades turísticas realizadas por la Ecored de turismo Lickanantay y los dirigentes de la comunidad que administran el sitio arqueológico de Tulor. Se trata de una familia de la comunidad, quienes han monopolizado históricamente el poder sobre los recursos y que han generado dificultades para que los miembros de la red finalmente hayan decidido no llevar a los turistas a visitar la aldea de Tulor.

Uno de los problemas que se derivan de la independencia con que se organizan y funcionan este tipo de iniciativas individuales (como la Ecored Lickanantay), son las rivalidades que se generan con otros grupos de poder dentro de la comunidad. Muchas veces las directivas de las comunidades rechazan lo que conciben como el usufructo de bienes comunitarios para fines y beneficios individuales. En el caso de la comunidad de Coyo, este conflicto se da constantemente con las familias que forman parte de la Ecored Lickanantay. Algunos de ellos realizan circuitos guiados por la comunidad de Coyo que, anteriormente, podían incluir visitas a la Aldea de Tulor, la cual es administrada por la directiva de la comunidad. Sin embargo, la diferencia de

opiniones e intereses de estos dos grupos dentro de la comunidad les ha significado conflictos y, actualmente, los miembros de la Ecored Lickanantay prefieren no incluir la Aldea de Tolor en su ruta turística.

En resumen, vemos que el turismo tal como se ha desarrollado en el Salar de Atacama y en el Alto Loa, está generando complejas interacciones entre los distintos actores involucrados. Por una parte los atacameños buscan mantener el control sobre sus recursos patrimoniales, mientras los intereses económicos foráneos se instalan en la zona.

El sector público, las comunidades indígenas locales, los San pedrinos, afuerinos, empresarios, transnacionales, confluyen en un mismo territorio y con intereses diversos sobre los mismo recursos. Este es el panorama general en el que los atacameños buscan administrar y gestionar el patrimonio. Este escenario es también dinámico, por lo tanto lo que hasta aquí se ha explicado, corresponde a la situación actual en este territorio. Posiblemente será interesante volver a estos lugares en el futuro y ver cuál es finalmente el destino de cada una de estas historias.

## Sexto Capítulo: Conclusiones

---

A lo largo de esta investigación doctoral he intentado explicar y describir cómo se articulan y entran tres fenómenos que coexisten actualmente en una pequeña localidad, que se ha transformado en uno de los principales destinos turísticos de Chile, ellos son: el turismo, la gestión de recursos patrimoniales y el proceso de etnogénesis que viven los atacameños. Estos tres procesos sociales gravitan en una misma órbita, relacionada con el desarrollo acelerado de la modernidad en este remoto territorio, sumado a nuevas estrategias de gobierno de corte neoliberal y multicultural.

Tal como hemos venido explicando y como ya se ha confirmado en investigaciones previas (Ayala, 2007,2010), el patrimonio principalmente arqueológico y los procesos de patrimonialización han tenido un papel importante en la construcción de la identidad atacameña contemporánea. De hecho ha sido uno de los mecanismo que ha tenido el Estado para nacionalizar la cultura indígena y de alguna manera institucionalizarla. En este proceso se incorpora al repertorio patrimonial aquellos elementos que apropiados o "cómodos" para el Estado. Por ejemplo en el caso atacameño se asocia a la arqueología y reminiscencias del pasado. En el caso mapuche -para mostrar otro ejemplo- se asocia a la artesanía, la patrimonialización de sus comidas, las medicina mapuche, entre otros. De esta manera, los procesos de patrimonialización, siempre legitimados por políticas estatales, realzan lo que Hales y Millaman (2005) han denominado "Indio Permitido", mientras que ocultan aquello que resulta incomodo para el discurso multicultural de la nación.

Pero, el patrimonio por sí mismo no dice nada, depende de los discursos en que se integre, cada vez más determinantes. En este caso se integra en un discursos de reivindicación territorial y a la vez turístico, suponiendo un tránsito del "nosotros de nosotros" a los "nosotros de los otros" (Prats, 1996), aunque eso no signifique necesariamente un tránsito de la autenticidad a la ficción, ya que al fin y al cabo, los nosotros de nosotros, también son construcciones sociales ejecutadas a partir de los intereses hegemónicos del grupo ( Prats, 1996).

En el caso atacameño, tal como hemos planteado a lo largo de esta tesis, los grupos originarios han reclamado los recursos patrimoniales por una necesidad estratégica de controlar los símbolos que les permiten reconstruir sus identidades étnicas. En el marco de un proceso de etnogénesis, reconocen una herencia y un pasado común, y construyen una imagen histórica de sí mismos que les legitima como grupo. A su vez, dichos reclamos por el patrimonio, tienen relación con sus demandas por mejores condiciones de vida, inclusión social y sobre todo de control de recursos, en este caso, patrimoniales como respuesta reivindicativa a las políticas de dominación y asimilación históricas, de la que han sido parte (Ayala, 2007:30).

A partir de las experiencias descritas y analizadas vemos que las demandas patrimoniales y las reivindicaciones que ello ha implicado se relacionan de manera primordial con una lucha por la defensa de su territorio. En este sentido el uso del discurso patrimonialista y la patrimonialización de su territorio ha servido de instrumento, por una parte, para defender su existencia como grupo étnico, y por otra para proteger sus recursos estratégicos de intereses económicos externos a las comunidades. Como hemos visto a través de los relatos. Esto en un territorio fuertemente presionado por intereses económicos nacionales y transnacionales, como la minería y el turismo masivo. Ante esta situación existe una percepción, por parte de los atacameños, de estar siendo invadidos por distintos actores ajenos a sus comunidades, que buscan obtener beneficios económicos de recursos que les pertenecen.

Todo este nuevo sentido patrimonial y turístico del territorio ha implicado una nueva lectura y aprendizaje de su entorno. Un buen ejemplo de esto es que hace veinte años atrás los sitios arqueológicos eran vistos como "gentilares", habitados por personas de otro tiempo, con quienes mantiene (y mantenían antiguamente con mayor creencia) una relación de cierta familiaridad al llamarlos también "los abuelos", a la vez que de distancia y respeto. En cambio, actualmente esos lugares sagrados forman parte de la oferta turística, y aunque continúan teniendo una sacralidad, esta se asocia principalmente a su carácter patrimonial y a su valor como recursos turísticos.

Entre la recuperación del patrimonio por parte de los atacameños y el desarrollo turístico se ha producido un salto, que posiblemente, ellos mismo no alcanzaron a dimensionar en un primer momento. Como ya se ha señalado, el turismo no era un fin en sí mismo para las comunidades. Más bien podemos decir que han llegado a él de manera espontánea y sin una planificación ni una hoja de ruta clara. Es el resultado del proceso de la reivindicación patrimonial, (que ya hemos venido enunciando en esta tesis), y de la consolidación previa de San Pedro de Atacama como destino turístico, proceso en el cual ellos no fueron partícipes. De manera que la historia del desarrollo turístico en las comunidades atacameñas ha sido una reacción frente a hechos consumados. Una de las consecuencias de esto ha sido la escasa planificación del turismo, y en consecuencia una precaria gestión del patrimonio, aunque sin lugar a duda esto ha ido cambiando y mejorando durante los últimos años.

A la luz de las experiencias revisadas tanto en el territorio atacameño del Alto Loa, como en San Pedro de Atacama, se evidencian distintos tipos de procesos en la asimilación del turismo como nueva actividad productiva. En el caso de Lasana (territorio del Loa) predomina una visión comunitaria del turismo, en el sentido de que se entiende como un proyecto que es desarrollado, pensado y concebido en conjunto por toda la comunidad. Se busca que todos participen de las decisiones. Así mismo los proyectos en los que se reinvierte y los beneficios que se derivan de ellos son también reinvertidos en proyectos de desarrollo comunitario. En cambio, las experiencias de las comunidades en torno a San Pedro de Atacama dan cuenta de una visión distinta de lo comunitario. En este caso, se entiende como emprendimientos turísticos desarrollados por miembros de una comunidad atacameña, pudiendo ser éstos individuales o familiares, siempre dentro de los límites territoriales de la comunidad. Este último caso se apega a una visión más empresarial y clásica de la industria turística, en el sentido de concebir el turismo como un emprendimiento personal para el cual necesito de otros y a la vez puedo servir a otros, pero finalmente las retribuciones económicas son individuales, mientras que la lógica de la redistribución es vista como un mecanismo que no es "justo". Todo esto nos lleva a confirmar que la vinculación y cercanía de las comunidades a un polo turístico, como es el caso de San Pedro, determina modelos de desarrollo turístico comunitario diferentes y en muchos sentidos opuestos. En el caso

del salar de atacama predomina la idea empresarial individual. Para las comunidades del Alto Loa el turismo de San Pedro es el ejemplo de cómo ello no quieren hacer turismo.

Por otra parte se ha observado que existen distintos tipos de estructuras de base social étnica que se hacen cargo de la gestión del patrimonio. Cómo se ha podido ver las asociaciones, las comunidades indígenas y las redes de turismo presentan distintas maneras de organizar y administrar el patrimonio.

En términos de la gestión las asociaciones resultan más eficaces, pues tienden a profesionalizar la gestión y por lo tanto han logrado tener más éxito en la administración de espacios naturales, como es el caso del Valle de la Luna en la Reserva Nacional Los Flamencos. Además esta figura favorece una administración más transparente de los recursos económicos que se generan.

Por su parte las comunidades, en el modelo que actualmente conocemos, son las que mayormente construyen un discurso no sólo económico si no que identitario en torno al patrimonio que resguardan. Sin embargo la gestión que realizan suele generar conflictos de intereses al interior de ellas, que en muchos casos acaban debilitando la misma organización comunitaria. También es importante destacar que en los últimos cuatro años han habido importantes avances en la profesionalización de algunos de los miembros de la comunidad en temas patrimoniales y de administración turística, que van lentamente mejorando el trabajo que desempeñan. La gestión del patrimonio por parte de la “comunidad”, funciona como estrategia de legitimación y reivindicación territorial, donde el patrimonio –en este caso arqueológico- se ha transformado en un símbolo identitario que permite establecer límites y diferencias culturales y territoriales respecto de otros grupos. Sin embargo esta idea de comunidad dista de la -muchas veces idealizada- visión de la armonía comunitaria. Por el contrario se observa que existen conflictos de intereses importantes tanto al interior de las comunidades como entre las comunidades, que muchas veces se disputan entre ellas los recursos patrimoniales. Al mismo tiempo existe un conflicto creciente entre los empresarios afuerinos radicados en San Pedro y los atacameños. Esto dificulta el desarrollo del turismo a nivel local al no ser posible tener una visión integral del



desarrollo turístico en la zona donde los actores locales sean capaces de actuar mancomunadamente.

En el caso de las redes de turismo comunitario, y específicamente la que aquí hemos analizado, la Ecored Lickanantay, que a la fecha es la única formada por atacameños, vemos que, si bien es un modelo que favorece la articulación de la oferta turística atacameña, también presenta problemas. Por una parte se hace evidente que pese a la creación de productos turísticos y al encadenamiento de ellos, la comercialización es aún débil. Por lo tanto aún queda trabajo para que se pueda vender con éxito la oferta de esta red. Además existe un conflicto permanente entre las personas que han desarrollado sus proyectos individuales dentro de la comunidad y los dirigentes locales indígenas de las que forman parte. En algunos casos se debe a que la directiva comunitaria no comparte la idea de que algunas persona se beneficien económicamente utilizando los recursos y espacios comunitarios; entiendo por esto el territorio o un bien patrimonial específico. En otros casos se debe a recelos que se producen al ver el enriquecimiento de alguna familia y no un beneficio para todos. De manera que los distintos liderazgos; por una parte los comunitarios y por otro los de la red de turismo entran en tensión.

También podemos decir que el turismo comunitario se ha convertido en el modelo a seguir para la comunidades indígenas. Esto se debe, por una parte, a los apoyos económicos que existen para este tipo de proyectos de desarrollo, tanto por parte del Estado, como de empresas privadas y ONG's. Sin embargo, parece ser que la asimilación de este fenómeno responde a contingencias particulares, susceptibles de cambio a lo largo del tiempo, y ante las cuales las comunidades son capaces de adaptar sus discursos con facilidad. Si se hace una mirada retrospectiva, pocos años atrás se hablaba de turismo indígena, o de turismo étnico etc. En el fondo, se han ido adaptando los conceptos, pero lo que realmente importa es saber cómo se estructura esta actividad, qué tipo de orden se establece. Dicho lo anterior, pareciera que el turismo comunitario o turismo de base comunitaria se ha presentado como una alternativa para que los atacameños (al igual que en otros casos) participen del turismo desde una forma de organización que les permita auto gestionarse y donde sean los mismo involucrados quienes tengan el control. Además este tipo de turismo o

sistema de organización de la actividad turística les permite poner en valor su propia cultura, que es finalmente lo que buscan muchos de quienes emprenden sus proyectos bajo una lógica comunitaria.

Más allá de tratarse de una actividad económica carente de compromiso fuera de la lógica de mercado, el turismo, por el contrario se ha transformado en un espacio de representación identitaria y reivindicación étnica. En consecuencia muchos grupos indígenas -entre ellos los atacameños- lo utilizan estratégicamente con fines económico pero también reivindicativos y políticos. Sin embargo vemos que existe también un doble juego en el turismo comunitario, pues quienes lo promueven y lo financian muchas veces son las mismas empresas nacionales y transnacionales contras las que la comunidad lucha y que están afectando gravemente el territorio. Me refiero especialmente a las empresas mineras, que mediante sus líneas de responsabilidad social empresarial destinan recursos para este tipo de proyectos.

Además el turismo les ha permitido diversificar sus economías y a la vez dejar de estar al borde de la extinción y del anonimato dentro de las sociedades mayores, dándoles un espacio de visibilidad a su cultura. Esta estimulación de la valoración de la cultura y el patrimonio, propicia procesos de reactualización de prácticas tradicionales, invención de tradiciones y performance culturales con nuevos usos y sentidos; como por ejemplo, la caravana ancestral o la etnoastronomía que se han descrito en páginas anteriores. De alguna manera el turismo cultural les ha permitido una vía de autogestión y una alternativa "productiva" que legitima sus movilizaciones y demandas etnopolíticas en un contexto donde lo que se valora es su capacidad productiva en términos económicos y de rentabilidad. Así el turismo les ha permitido obtener retornos materiales y sociales significativos en relación a su identidad étnica (Comaroff y Comaroff 2011:107). Desde esta perspectiva hemos buscado desapegarnos de visiones más rígidas y esencialistas, para volcarnos hacia un análisis que nos permitiera comprender cómo las prácticas de resistencia conviven y utilizan los mecanismos propios del mercado para actuar.

Retomando las ideas antes señaladas, podemos decir que la etnogénesis se relaciona cada vez más con la defensa del territorio y de los espacios de mercado y no sólo con lo identitario y lo simbólico. Los intereses y las luchas de los atacameños se traducen hoy en intereses de mercado. Esto se debe a que la globalización y el neoliberalismo han favorecido la resignificación de la identidad étnica. Al respecto comparto el análisis de Rivera (2004) en tanto es cierto que existe en los atacameños una conciencia del valor y del manejo de los recursos estratégicos, que está dada por las reminiscencias de la cultura política minera, de la cual también han sido parte desde el siglo XIX, y que forma parte de su estructura social. Esta conciencia del manejo de recursos estratégicos y de su valor ha sido reformulada en el movimiento étnico, al percibir el patrimonio como tal, con el trasfondo de una territorialidad étnica.

Otra cuestión que ha estado presente a lo largo de esta tesis y ha sido una interrogante en el procesos de análisis de los datos, es si es posible entender el turismo como un acto de resistencia. A la luz de los relatos atacameños podemos decir que sí existe un discurso de defensa de sus territorios y de resistencia o bien la capacidad de responder a las presiones de la modernidad a través del uso de la etnicidad y la etnogénesis. Así mismo el turismo y particularmente el discurso político del turismo comunitario sirve a esta misma lógica de defensa, en un sistema que se retroalimenta. No hay duda de que el turismo (desde las comunidades atacameñas) es un fenómeno que se desarrolla posteriormente y que los movimientos de reivindicación étnica le preceden, sin embargo ha funcionado estimulando y dando continuidad al proceso de etnogénesis.

En consecuencia es dable pensar que el turismo y el patrimonio son utilizados como mecanismos para incorporarse a la dinámica neoliberal. En este contexto de control de los recursos estratégicos que está arraigado históricamente en la cultura atacameña, el turismo sirve como un medio más para vivir (y obtener unos beneficios económicos) y manifestar un proceso étnico. En este sentido queda abierta la pregunta respecto de ¿cuáles serán las nuevas formas que irá adquiriendo la identidad étnica en estos procesos de cambio?.

Este mismo discurso de resistencia y defensa de sus territorios se observa en otras realidades glociales de comunidades indígenas, tanto en Chile como en otros contextos latinoamericanos. En efecto el caso atacameño guarda una estrecha similitud a nivel de discurso, con lo que plantean las comunidades mapuches del sur de Chile, donde el turismo es una alternativa de desarrollo y también una manera de ejercer un discurso de autonomía dentro de sus territorios. Lo anterior sucede en un contexto de globalización que ha fomentado la producción de nuevos valores asociados a la cultura en un mundo que tiende –bajo nuevos lenguajes- a una compleja relación entre homogeneización e hibridación. En el actual escenario multicultural, globalizado y neoliberal, se integra socialmente a los sujetos indígenas convirtiéndolos en empresarios de la etnicidad y ellos, como actores de dicho procesos, sacan partido y beneficios de su condición étnica, de manera absolutamente legítima, pues todos aprovechamos los recursos que disponemos. Este análisis, resulta útil para comprender las dinámicas étnicas en relación al patrimonio y el turismo en diversos contextos, entre ellos el atacameño, donde una de las consecuencias de la administración turística de sus recursos culturales y patrimoniales ha sido la creación de "empresas etnoturísticas" y otros emprendimientos, que buscan incorporar a personas indígenas en las actividades turísticas por medio de la comercialización de sus atributos étnicos.

Lo anterior desemboca en otro aspecto que ha estado presente a lo largo de todo el desarrollo de la tesis, que se relaciona con las transformaciones y nuevos usos de la identidad étnica. Para abordar este fenómeno se ha trabajado sobre la tesis planteada por Comaroff y Comaroff (2011), que nos ayuda a explicar cómo el turismo actúa en la producción de "etnomercancías". Este concepto ayuda a explicar de qué manera en el contexto glocal atacameño, se desarrolla una creciente economía de la identidad, que busca producir y comercializar productos exóticos y atractivos para la industria turística. Para ello han buscado, retomado, re aprendido e inventado elementos étnicos que los diferencien.

Lo anterior nos ha llevado también a interrogarnos por la autenticidad, concepto que si bien no es el principal problema de estudio de esta tesis, sí surge como una categoría importante y valiosa. Existen distintas perspectivas de análisis sobre la autenticidad, desde las más clásicas; que plantean que el turismo y la mercantilización de la cultura implican una pérdida del valor intrínseco de la cultura, hasta enfoques opuestos, que plantean por el contrario, que estos nuevos usos darían una nueva vida y por ende se redescubriría la cultura. Desde este último punto de vista, así como la cultura se transforma en mercancía, ésta se vuelve más explícitamente cultural, y en consecuencia, es aprehendida cada vez más como la fuente genérica de sociabilidad (Comaroff y Comaroff 2011:51). Entre estos dos extremos hemos seguido una planteamiento que más que discutir sobre los positivo o negativo del uso turístico de la cultura, se centra en los procesos y mecanismos de producción de la autenticidad turística. Desde esta perspectiva se reconoce que el caso atacameño responde a un tipo de de "autenticidad caliente" (Cohen y Cohen, 2012), en tanto son los mismo atacameños quienes están produciendo dicha autenticidad y no ha sido directamente impuesta desde organismo externos. Aún así se reconoce que para dicha construcción ha habido una influencia importante de los conocimientos expertos y particularmente de la arqueología, como también de las política estatales y las visiones turísticas globales -muchas veces exotizadas- de la identidad.

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos identitarios que vemos, en el contexto atacameño, que se revitalizan con un valor de autenticidad?. Al observar los distintos casos vemos que la identidad turística atacameña se sustenta en elementos como la ancestralidad, la arqueología y la cultura andina. Es a partir de estos referentes culturales que se ha construido un relato turístico de la identidad étnica. Esto es producto de la historia de arqueologización que ha vivido San Pedro de Atacama desde la llegada de Gustavo Le Paige y la fundación del museo arqueológico. Además se utilizan elementos como la iconografía prehispánica, nombres en kunza, etc. para transformarlos en "marcas étnicas". Esto no sólo por parte de los atacameños, sino de empresarios afuerinos que utilizan estos referentes étnicos para diferenciar sus productos .

Un ejemplo claro de lo anterior se observa en las distintas experiencias de turismo de base comunitaria que han emprendido algunos atacameños. Por ejemplo el caso de la Asociación Valle de la Luna, muestra la combinación entre lo político y lo económico. Si bien se formaron para defender y proteger una parte de su territorio, se han transformado en una etnoempresa que hoy capitaliza y reinvierte en emprendimientos enfocados en la protección ambiental, el turismo y la cultura atacameña. De esta manera hoy cuentan con circuitos turísticos de etnoastronomía, espeleología y otros negocios tan diversos como un cibercafé en el centro del de San Pedro de Atacama y una pequeña agencia de turismo.

Finalmente ¿cómo se plasma e influye, todo lo hasta aquí dicho, en la gestión del patrimonio? El caso atacameño resulta un buen ejemplo de gestión del patrimonio local incipiente, según el modelo propuesto por Prats (2006). Se trataría de un patrimonio local en tanto sirve para activar y reactualizar una memoria colectiva. Sirve a unos fines de un grupo específico que administran y gestionan (con ciertas limitaciones) recursos que les sirven para vivir.

A su vez la gestión del patrimonio implica la articulación de distintos actores que forman parte del tablero de ajedrez, parafraseando a Santana y Prats (2011) y cuyos movimientos dentro del tablero, responden a fuerzas, tensiones y poderes locales que finalmente deciden qué y cómo se activa el patrimonio en una determinada localidad. En el caso atacameño vemos que existen poderes y jerarquías dentro de las mismas comunidades. Ésta representa la primera esfera del sistema turístico atacameño y de la compleja toma de decisiones respecto del patrimonio. A este nivel interno se producen tensiones entre los intereses de unos y otros, visiones distintas, compromisos e incluso relaciones emocionales personales entre algunos miembros de la comunidad y el bien patrimonial en cuestión. Esto genera importantes tensiones y rivalidades internas que han enemistados y dividido a algunas comunidades.

Una segunda esfera en el sistema de relaciones es la inter comunitaria. A este nivel vemos que existe una disputa importante debido a la desigual distribución de los recursos patrimoniales en el territorio atacameño. No todos cuentan con recursos que sean atractivos para su uso turístico, lo cual ha generado un desequilibrio

redistributivo a nivel de las comunidades, pues aquellas que tienen recursos patrimoniales de valor turístico reciben importantes beneficios económicos, mientras que otras no cuentan con recursos de este tipo. Aquí el sentido de comunidad y de la supuesta "unidad atacameña" no opera más allá de los límites de sus ayllus o localidades. Así mismo, en un campo más amplio de lo que hemos llamado "el sistema turístico atacameño", se hace evidente la tensión por la gestión patrimonial entre los empresarios privados no atacameños y las comunidades indígenas.

En síntesis, sobre este patrimonio local existen presiones e intereses distintos, pues a la vez que son simbólicamente importantes para el sentido de cohesión de la comunidad, también son recursos de gran valor para una industria turística que también utiliza estos recursos patrimoniales como parte de su oferta y que en la mayoría de los casos omite la relación con los lugares y las comunidades que las administran.

Lo que se observa a partir de las evidencias empíricas es que el crecimiento turístico a nivel local surge de la necesidad de proteger y defender sus territorios de procesos que reconocen como invasivos. Como consecuencia han derivado en la industria turística y no de manera marginal, pues se encuentran en una situación privilegiada dentro de este territorio, donde controlan los principales recursos patrimoniales y los accesos a los lugares de mayor interés turístico. Esta estrategia de gestión patrimonial comunitaria, también puede ser entendida como una respuesta a la ausencia estatal en la protección y gestión del patrimonio, la cual es transferida a las comunidades bajo un discurso multiculturalista que busca bajo el lema de "hacerles parte de", responsabilizarles del resguardo del patrimonio (Ayala, 2011). Otro aspecto importante relativo a la gestión del patrimonio por parte de los atacameños, es que ésta supone una responsabilidad, no menor, en la conservación de los sitios arqueológicos y espacios naturales. En la mayoría de los casos este aspecto se ha visto descuidado, pues requiere de conocimientos técnicos o bien la búsqueda de asesorías que muchas veces no se encuentran al alcance de las empresas comunitarias.

Respecto de la etnogénesis atacameña, se reconoce que ha sido inicialmente por un proceso político, que tienen que ver con su reconocimiento legal con posterioridad a la promulgación de la Ley Indígena. Este hecho permitió el surgimiento de un movimiento social indígena importante y la necesidad de reinventar su identidad étnica. En este contexto el turismo forma parte de uno de los eslabones o una de las dimensiones que cobra la etnogénesis en contextos de neoliberalismo multicultural (Boccaro y Bolados, 2010; Bolados, 2010). Podríamos decir que lo que hace el turismo es generar nuevas lecturas y relatos culturales híbridos que son impregnados por el turismo. En relación a esto quisiera traer aquí los aportes de dos autores que nos permiten comprender mejor estos procesos de hibridación y mestizaje que caracterizan a la etnogénesis, Sergei Gruzinski (1997) y Guillaume Boccaro (1999). Según Boccaro, lo que caracterizaría la historia de las culturas es precisamente el cambio. Muchos de los grupos indígenas de América se han configurado a partir de relaciones de contacto o procesos de conquista, como la vivida en el siglo XVI por distintos grupos originarios americanos. La re-adaptación, y adopción de elementos culturales externos y la reinención era entonces una estrategia de supervivencia. De manera que la "lógica mestiza" ha sido siempre parte de las estrategias que los grupos étnicos han utilizado para adaptarse a los distintos contextos. De manera que la etnogénesis, es resultado de ese mismo proceso de mestizaje, ha estado siempre presente en la historia de los pueblos indígenas. En consecuencia, y si aplicamos este argumento a los procesos globales contemporáneos, podemos entender el turismo como una forma contemporánea de movilidad de personas, de ideas y de imaginarios, de cuyos contactos se producen mestizajes y relaciones de alteridad que inevitablemente interpelan a las identidades y las vuelven porosas.

Al concluir esta tesis es claro que necesitamos conocer mejor las implicancias que está teniendo el uso turístico del patrimonio y los efectos que esto genera a nivel de las representaciones de la identidad. El caso de Atacama ilustra, en parte, lo que sucede con la cultura indígena en contextos que están fuertemente presionados por prácticas neoliberales globales, y nos muestra cómo las comunidades son capaces de adaptarse y utilizar esos discursos -de mercado- en beneficio propio. Por lo tanto creo que no se debe entender el modelo neoliberal sólo como una imposición y una suerte de



condición ante la cual los sujetos quedan simplemente atrapados e inmóviles. Más bien, tanto los atacameños, como también cada uno de nosotros buscan las formas y espacios desde los cuales actuar y poder dar visibilidad a sus discursos. Así los atacameños continúan cambiando y reinventando su cultura ahora a través del escenario turístico. Siguen siendo hábiles en su capacidad de negociar con el Estado y de luchar por sus derechos y recursos. De hecho, no deja de ser significativo que una etnia minoritaria en Chile, de la cual los chilenos tenemos escaso conocimiento, sean los únicos que han logrado obtener el derecho de administrar su patrimonio cultural.

## Bibliografía

---

Abercrombie, T. (1991). Articulación doble y Etnogénesis. En S. y. Moreno, *reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI XX* (pág. 653). Quito: Abya yala.

Adán, L. y. Uribe, M (2003). Arqueología, Patrimonio cultural y poblaciones Originarias: Reflexiones desde el desierto de Atacama . *Revista Chungará* 35 (2) , 295-304.

Aguilera, I. (2012). La política de lo diverso. ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural? *I Training Seminar de Jovenes Investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona : CIDOB.

Aguilera, N. (1998). Patrimonio Cultural Indígena en Chile: Aproximaciones iniciales desde el Estado. En X. (. Navarro, *Patrimonio Arqueológico Indígena en Chile: Reflexiones y Propuestas de Gestión*. (pág. 158). Temuco: Universidad de la Frontera. .

Anderson, B. (1993). *La Comunidad Imaginada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anta, J. L. (2007). Desarrollo y turismo en Atacama (Chile). De la precariedad a la necesidad. . En D. Laguna, *Antropología y Turismo* (págs. 153-163). México : Plaza y Valdes eds.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Assies, W. (2007). Prólogo . En N. Y. (Comp), *El Gobierno de Lagos , los pueblos indígenas y las políticas de nuevo trato en Chile*. (págs. 9-19). Santiago: Lom.

Ayala. (2011). *La patrimonialización y la arqueología multicultural y las disputas de poder sobre el pasado indígena. Tesis Doctoral*. San Pedro de Atacama .

Ayala, P y Boccara, G (2011). La Nacionalización del indígena en tiempos de multiculturalismo neoliberal . *IAS journal* 4(2).

Ayala, P. (2004). Discursos y Actores en Torno al Patrimonio Arqueológico:el caso atacameño-. *VI Seminario Patrimonio Cultural*. (págs. 41-53). Santiago de Chile : DIBAM.

Ayala, P. (2008). *Políticas del Pasado. Indígenas, Arqueólogos y Estado en Atacama* . San Pedro de Atacama : IIAM.

Aylwin, J. (2007). Las políticas del "Nuevo Trato", antecedentes, alcances y contenidos . En J. y. Aylwin, *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "Nuevo Trato"* (págs. 29-50). Santiago: LOM.

Ballart, J. (1997). *El Patrimonio Histórico y Arqueológico: Valor y Uso*. Barcelona: Ariel.

Ballart, J. y. Tresserras, J. (2001). *Gestión del Patrimonio Cultural*. Barcelona: Ariel .

Bardin, L. (2002). *El Análisis de Contenido* .

Barth, F. (1976). *Los Grupos étnicos y sus Fronteras. La Organización Social de las Diferencias Culturales*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. .

Bartolomé, M. (2006). *Procesos Interculturales. Antropología Política del Pluralismo Cultural en América Latina. Siglo Veintiuno*. .

Bello, A. (2007). El programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas. . En Aylwin, J y Yañez, N *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el nuevo trato*. (págs. 193-220). Santiago: LOM.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago : Fondo de Cultura Económica.

Boccarra, G. (1999). Antropología Diacrónica. Dinámicas Culturales, Procesos Históricos y Poder Político. En Bocarra, G y Galindo, S. *Logica Mestiza en América* . Temuco-Chile : Instituto de Estudios Indígenas. .

Boccarra, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará* 39 (2) , 185-207.

- Boccaro, G. (1999). La Emergencia Indígena en América Latina . *The Hispanic American Historical Review* , 425-461.
- Boccaro, G. y. Bolados,P. (2008). Dominar a través de la participación. Etnografía de la democracia Multicultural de libre mercado. *Memoria Americana* 16 (2).
- Boccaro, G. y. Galindo,S.(1999). *Lógica Mestiza en América* . Temuco-Chile: Instituto de Estudios Indígenas.
- Bolados, P. y. Boccaro,G.(2010). ¿Qué es el multiculturalismo?. La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal . *Revista de indias Vol 25 (250)* , 651-690.
- Bravo, A. (2003). Arqueología aplicada al desarrollo de Comunidades atacameñas. *Chungará* , 287-293.
- Bretón, V. (2003). *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina* . Barcelona : Icaria .
- Bruner, E. (2005). *Culture on Tour*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Buades, J.;Gascón, J y Cañadas,E. (2011). *Turismo en el Inicio del Milenio: Una lectura crítica a tres voces*. Barcelona: Foro Turismo Responsable.
- Burlo, C. (1996). Cultural Resistance an ethnic Tourism on South Pentecost Vanuatu. En R. y. Butler, *Tourism and Indigenous People* (pág. 416). Thomson Bussines Press.
- Bushell, R., & Salazar, J. (2009). *Estudio de prefactibilidad. Turismo Indígena en San Pedro de Atacama, Chile*. Minera Escondida.
- Bustos, A. (2005). Hacia un Turismo intercultural: el caso atacameño. *Revista Lider* , 134-150.
- Bustos, A. (2000). *Patrimonio Cultural Atacameño y Turismo*. Antofagasta: Instituto de Investigaciones Antropológicas. .
- Butler, R. y. (1996). *Tourism and Indigenous People*. Thomson Bussines Press.
- Cañadas, E. y. Gascón,J (2007). *Turismo y desarrollo: herramientas para una mirada crítica*. Managua : Enlace.

Cárdenas, U. (2008). *Turismo y Patrimonio en la región de Antofagasta*. Antofagasta. : SERNATUR.

Castells, M. (2010). Globalización e Identidad. *Quaderns de la Mediterranea* (14), 254-261.

Castro Ossami de Moura, M. (2008). Etnogénesis de un grupo indígena del Brasil. . *Memoria Americana* 16(1) , 41-62.

Castro, V. (2010). Atacama en el tiempo. territorios, identidades, lenguas. (Provincia El Loa, II Región). *Anales de la Universidad de Chile* .

Castro, V. y. Martinez,J.L (1996). Poblaciones indígenas de Atacama. En j. Hidalgo, H. Niemeyer, C. Aldunate, & Mege,P. *Cultura en Chile. Etnografía, Sociedades indígenas Contemporaneas y su Ideología*. Santiago: DIBAM.

Clifford, J. (1999). *Itinerarios Transculturales*. Barcelona : Gedisa. (2ª Ed) .

Cohen, E., & Cohen, S. (2012). Authentication: Hot and Cool. *Annals of Tourism Research* , 1295-1314.

Contreras, J. (1992). *LA cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid : Talasa.

Cruz, M. (2012). Turismo, identidad y reivindicación sociocultural en Chile. *V Jornadas de Investigación en Turismo*. Sevilla.

Del Marmol, C. (2007). *pasados locales, políticas globales: Los procesos de patrimonialización en un valle del pirineo catalán. Tesis Doctoral*. . Barcelona : Universitat de Barcelona .

Del Marmol, C., & Frigolé, J. y. Narotzky (2010). *Los Lindes del Patrimonio. Consumo y valores del pasado*. Barcelona : Icaria .

Denzin, N. (2003). *Collecting and interpreting Qualitative materials* . Sage.

Endere, L. (2002). *Managment of Archeological Sites an the Public (PhD Thesis)*. University of London.

Esteban Ruiz Ballesteros, M. H. (2008). Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad. *Pasos* , 6 (3), 399-418.

Foucault, M. (1973). *El Orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets.

Franquesa, J. (2010). Una aproximación al patrimonio desde la antropología económica: la patrimonialización como guardar. . En Del Marmol, C; J. Frigolé, & Narotzky, S. *Los Lindes del Patrimonio. Consumo y Valores del Pasado*. (pág. 421). Barcelona: Icaria.

García Canclini, N. (1999). *La Globalización Imaginada*. Paidós: Barcelona.

García, C. (2012). *La gestión del turismo en el ámbito de las comunidades indígenas*. . Barcelona : Formatic Barna.

Geertz, C. (1973). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona : Gedisa.

Giddens, A. (1993). *Consecuencia de la modernidad*. Madrid: Alianza.

Giddens, A. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona : Anthropos.

Gimeno, J. (2003). ¿Etnicidad contra la globalización?: una mirada antropológica. En Pérez, B y Dietz, G *Globalización, resistencia y negociación en América Latina* (pág. 269). Madrid: Catarata.

Grebe, M. (1998). *Culturas Indígenas de Chile: Un estudio Preliminar*. Santiago : Pehuen.

Gruzinski, S. (1999 (1ª ed)). *El pensamiento mestizo. Cultura Amerindia y Civilización del Renacimiento*. Barcelona : Paidós .

Guber, R. (2001). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. . Bogotá: Norma.

Gunderman, H. (2003). Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. *Estudios Atacameños*(25) , 55-77.

Gundermann, H. (1997). Etnicidad, Identidad Etnica, y Ciudadanía en los Países Andinos y el Norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. . *Estudios Atacameños* , 9-26.

Gundermann, H., & Vergara, J. (2009). Comunidad, Organización y complejidad social en el norte de Chile. . *Estudios Atacameños*, 38 .

Hale, C. y. Millaman, W (2005). Cultural agency and political struggle in the era of the "indio permitido". En Sommer, D. *Cultural Agency in the Americas* (págs. 281-304). London: Duke University Press.

Hammersley, M. y. Atkinson, T (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona : Paidós.

Herrera, M. (2010). Ecoturismo en comunidades indígenas. Condiciones e implicancias sociales y culturales para el desarrollo del ecoturismo. En Barreto, M *Turismo, reflexividad y procesos de hibridación cultural en América del Sur austral* (pág. 180). Tenerife-España: Pasos.

Hill, J. (1996). *History, Power and Identity*. Iowa: University of Iowa Press .

Hopenhayn, M. (2006). La educación en la actual inflexión epocal . Una perspectiva Latinoamericana . *Prelac* , 12-25.

Isla, A. (2003). Los Usos Políticos de la Memoria y la Identidad. . *Estudios Atacameños* , 35-44.

Kadt De, E. (1991). *Turismo: pasaporte al desarrollo*. Madrid.: Endymion.

Kornblit, A. (2007). *Metodologías cualitativas en Ciencias Sociales* .

Kymlicka, W. (2009). *Las Odiseas Multiculturales: las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona: Paidós. .

Lagunas, D. (2007). *Antropología y turismo* . México: Universidad Autónoma del estado de Hidalgo. .

Letelier, E. (2007). Los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de los Pueblos Originarios de Chile en el gobierno de Lagos: Un enfoque de gestión pública. . En J. y. Aylwin, *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "Nuevo Trato"* (págs. 221-247). Santiago: LOM.

Li, Y. (2011). Ethnic Tourism and Cultural Representation. *Annals of Tourism Research* 38 (2) , 561-585.

Lorca, M. (2007). Un enfoque pragmático a la etnicidad. El caso de los Diaguitas chilenos. . *Actas del VI congreso de Antropología Chilena*. . Valdivia. .

Lorca, M. y. Van Geert,F (2012). Una valoración crítica del uso del patrimonio en la creación de las identidades nacionales multiculturales. *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología ALA 2012*. Santiago de Chile.

Mac Cannell, D. (1992). *Lugares de encuentros vacíos*. España: Melusina.

Martinez, N. y. Cruz,M (2014). El Turismo de Base Comunitaria en Chile: Gubernamentalidad, Multiculturalismo y Tecnologías de Gobierno . (*en prensa*) .

Mattelart, A. (2006). *Diversidad Cultural y Mundialización*. Barcelona: Paidós.

Mc Cannell, D. (1984 (11)). Reconstructed Ethnicity. Tourism an Cultural Identity in Third World Communities. *Annals of Tourism Research* , 375-391.

Morales, F. (2006). Turismo Comunitario: Una Alternativa de Desarrollo Indígena . *Revista de Antropología Iberoamericana* , 249-264.

Morales, H. (2009). *Etnopolítica en Atacama: Laberintos de la etnicidad atacameña*. *Tesis de Doctorado*. Berlin. : Frei Univeritat .

Moreno, C. y. (2001). El cluster del ecoturismo en San Pedro . *CEPAL SERIE Seminarios y conferencias N°17* (págs. 93-142). Santiago de Chile.: CEPAL.

Murra, J. (2002). *El Mundo Andino. Población , medio ambiente y economía*. Lima: Intituto de Estudios Peruanos.



- Nivón, E. M. (2010). *Gestionar el patrimonio en tiempos de Globalización* . Itzapalala: Universidad Autonoma Metropolitana. .
- Nuñez, L. (2007). *Vida y Cultura en el Oasis de San Pedro de Atacama* . Santiago : Universitaria.
- Pereiro, X.(2012). *Los Turistores Kunas. Antropología del Turismo étnico en Panamá*. Palma : Universitat de Ille Balears.
- Picard, D (1997). *Tourism, Ethnicity and State in Asian an Pacific Societies*. Hawai: University Press Hawai .
- Prats, L. (1996). *Antropología y Patrimonio*. Barcelona : Ariel .
- Prats, L. (2005). Concepto y Gestión del Patrimonio Local . *Cuadernos de Antropología Social* , 17-35.
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural . *Cultura y sociedad* , 27:63-76.
- Prats, L. (2009). Heritage according to scale. En M. y. Anico, *Heritage and Identity* (pág. 164). London: Routledge.
- Prats, L. y. (2011). *Turismo y Patrimonio. Entramados nararrtivos*. . Tenerife: Pasos-On line.
- Richards, G. (2007). *Cultural Tourism: Global and Local Perspective*.
- Rivera, F. (2004). Antio-flexibilización con Identidad/Alteridad. La Cuestión Étnica Atacameña Contemporanea y su Contexto Neoliberal Flexible. *Revista de Antopología Experimental* .
- Robertson, R. (1995). Glocalization:Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. En M. y. Featherstone, *Global Modernities (eds)* (págs. 25-44). London : Sage.
- Ruiz, E. y. (2011). Entre Darwin , la baronesa y el cucuve. El desarrollo del turismo de base local en Floreana (Galapagos). *PASOS Revista de Patrimonio y Turismo Cultural*(5). , 63-77.

Ruiz, E. y. Hernandez, M (2011). Etnogénesis como práctica. Arqueología y Turismo en el pueblo Manta (Ecuador). *Revista de Antropología Iberoamericana* 6 (2), 159-191.

Ruiz, E., Hernandez, M., Coca, A., Cantero, P., & Del Campo, A. (2008). Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad. *Pasos* 6(3), 399-418.

Salazar, N. (2005). Más allá de la globalización: la glocalización del turismo . *Política y Sociedad* , (42)1:135-149.

Salazar, N. (2005). Mas allas de la globalización: La glocalización de turismo . *Politica y Sociedad* 42 (1) , 135-149.

Sampaio, C., & Oyarzún, E. (2007). Acuerdo productivo local de base comunitaria y ecodesarrollo. Análisis de tres experiencias brasileñas. *Estudios y Perspectivas en Turismo* , 16, 216-233.

Santana, A. (1997). *Antropología y Turismo* . Barcelona : Ariel .

Santana, A. (2003 ). Mirar y Leer: autenticidad y patrimonio cultural para el consumo turístico. *Cutura y Turismo* .

Santana, A. (2003). Turismo Cultural, Culturas Turísticas. *Horizontes Antropológicos* 9 (20) .

Sepulveda, T. y. (2010). *Informe del Estado de los Museos Comunitarios en Atacama* . San Pedro de Atacama. : IIAM (Ms).

Sepulveda, t., Ayala, P., & Aguilar, C. (2007). Retiro de Cuerpos Humanos de Exhibición del Museo de San Pedro de Atacama . *Museos-DIBAM* .

Skewes, J. y. (2009). Los paisajes locales y las encrucijadas del etnoturismo: Reflexiones a partir de los proyectos turísticos de comunidades indígenas de la región de los Lagos en Chile. . *Cuadernos de Turismo* (24) , 169-191.

Smith, V. (1989 )(2ª ed). *Host and Guest: the Anthropology of Tourism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

- Stavenhagen, R. (2001). *La Cuestión Étnica* . México D.F: El Colegio de México.
- Stavenhagen, R. (1997). *Las Organizaciones Indígenas: Actores Emergentes en América Latina . Ensayo en Honor a Fernando Volio Jiménez .*
- Tagliolini, B. (2013). *Procesos Territoriales: Turismo i patrimonio a San Pedro de Atacama . Territorio 66 , 132-138.*
- Todorov, T. (1987). *La conquista del América. El problema del otro*. Madrid: Siglo veintiuno.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los Otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*. siglo XXI.
- Troncoso, C. (2010). *Patrimonio, Turismo y Lugar : Selecciones, actores y lecturas en torno a la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina) . Cuadernos de Turismo (25) , 207-227.*
- Van den Berghe, P. (1981 13 (5)). *The Ethnic Phenomenon. Journal of Cultural Heritage*
- Van den Berghe, P. y. (1984 11 (3)). *Tourism and Ethnicity. Annals of Tourism Research*
- Van Kessel, J. (1992). *Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá. . La Paz: Hisbol.*
- Vazquez Sixto, F. (1996). *El análisis de contenido temático. Objetivos y medios en la investigación psicosocial (Documento de trabajo)*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Yudice, G. (2002). *El Recurso de la Cultura. Usos de la Cultura en la Era Global . Barcelona : Gedisa.*
- Zizek, S. (2008). *En Defensa de la Intolerancia*. Madrid: Sequitur.
- Zúñiga, G. (2000). *La Diensión Discursiva de las Luchas Étnicas. Acerca de un Artículo de María Teresa Sierra. . Alteridades. , 55-67.*

## ANEXOS

---

### **Glosario de palabras.**

**Ayllu:** consiste en una agrupación de familias (familia extendida) de un mismo linaje o antepasado común, quienes trabajaban la tierra de forma colectiva y antiguamente tributaban al imperio inca. Actualmente en algunas zonas aún se mantienen este sistema de organización social.

**Kuraka:** Es el jefe del Ayllu y quien se encarga de distribuir las tierras y organizar el trabajo.

**Pukara:** Es un sistema de ciudadelas fortificadas que fueron construidas principalmente por las comunidades indígenas de los andes centrales (entre Ecuador y la zona central de Chile).

**Tambo:** Los tambos forman parte de la infraestructura de la red vial incaica. Se disponían cada 20 o 30 kms. y servían como lugar de descanso para quienes recorrían el camino, como también para almacenar alimento.

**Gentiles:** Los "abuelos", "gentiles" o "antiguos" forman parte de la cosmovisión andina y representan a los antiguos moradores precolombinos de la región, los que son profundamente reverenciados y a los que hacen ofrendas y sacrificios en los lugares en que moraron: poblados, silos, corrales, terrazas de cultivo, canales y otros vestigios hoy abandonados.

**Qhapac Ñan:** Es el eje central (norte-sur) de la red vial del imperio Inca, de 60.000kms de longitud. Unía a todo el territorio del imperio con el Cuzco, su capital. Esto le permitía el control político y económico del imperio

<b>Listado de entrevistados en terreno.</b>		
<b>Nombre</b>	<b>Localidad/institución</b>	<b>Rol que cumple</b>
Aldo Barrales	CONADI/calama	Encargado de desarrollo
Alejandra Condori	Comunidad de Quito	Pdta de la comunidad
Cosme Mondaca	Adm. Pukará de Quito	Primer administrador del Pukará
Ernestina Cortez	CMN San Pedro	Guía en Quito
Guillermo Lique	Adm Pukará de Quito	guía en Quito
Leticia Vera	Adm. Pukará de Quito	guía en Quito
José Galleguillos	Adm. Asociación Valle de la Luna	parte de la directiva de Quito y VDL
Manuel Cortez	Adm. Asociación Valle de la Luna	Adminstrador del Valle de la Luna
Mercedes Paniagua	Ecorede de turismoindigena	Actual presidenta.
Sandra Flores	Red de Turismo indígena	realiza ruta Caravana Ancestral en Coyo
Llerco Quezada	Empresario turístico	Primer empresario turístico que llegó a SPA
Ada Aramayo	Pdta Comunidad de San Pedro.	Lider comunitaria
Carlos Vega	Red de Turismo indígena	Gestor de la red y de otros emprendimientos turísticos.
Miguel Irrarazabal	Director Sernatur Antofagasta	Organismos Públicos.
René Ossandon	Oficina turismo y fomentos productivo SPA	Organismo publico.
Encargado	Minera Escondida. Of de asuntos indígenas	empresa privada
Oswaldo Rojas	Lasana encargado de museo antropológico	lider de la comunidad y creador del museo de lasana
Juana Rojas	comunidad de Lasana	presidenta y lider comunitario.
Ximena Anza	Caspana	Comunidad de Caspana.
Isaias Copa	Adm Pukará de Lasana	Administra Pukará de Lasana.
Cecilia Colamar	Caspana	Comunidad de Caspana.
maria Reyes	comunidad de Coyo	Administración de Tulor.

**Proyecto ejecutados entre 1994 al 2005 por el programa Origenes. (turismo)**

<b>Año</b>	<b>Comuna</b>	<b>COMUNIDAD INDIGENA</b>	<b>DESCRIPCION PROYECTO</b>	<b>COSTO TOTAL</b>
1994	Calama	Caspana	Sede comunitaria Indigena	1,146,000
1995	Calama	Lasana	Cerco pukara Lasana	3,800,110
1997	Calama	A.I Lickan Antay	Taller artesanal	3,375,500
1998	SPA	Peine	Ampliacion Taller artesanal	8,581,667
1998	Calama	Toconce	Albergue Turístico	3,328,339
1998	Calama	SPA	Locales de venta	13,764,680
1999	SPA	Coyo	Puesta en Valor sitio arqueologico Tulor III	8,661,458
1999	calama	Chiu-Chiu	locales artesanias	12,806,400
1999	SPA	Coyo	habilitacion oficina Tulor	5,828,341
2000	Calama	Chiu-Chiu	construcción locales artesanales	7,010,000
2000	Calama	Lasana	Puesta en Valor Pukara Lasana	13,756,100
2000	Calama	Ayquina	Piscinas termas de Turi	12,276,999
2000	Calama	Chiu-Chiu	Refacción de casa premuseo	6,984,365
2000	SPA	Toconao	Recopilacion de tradiciones	1,386,266
2000	SPA	Coyo	mejoramiento infraestructura Tulor	3,684,236
2000	Calama	Lasana	construccion proteccion pukara Lasana	2,135,728
2001	SPA	C.I SPA	habilitacion Valle de la Luna II	10,825,000
2001	SPA	Sociare	Administracion Laguna Miscanti yMeñique	12,781,631
2001	SPA	MACHUCA	Albergue turisticos	8,821,804
2001	Calama	Cupo	Albergue turistico	4,937,121
2001	Calama	Lasana	Cosntruccion restaurant Tambo	11,510,000
2001	Calama	Chiu-Chiu	caseta de control Pukara Lasana	8,015,000
2001	Calama	Caspana	Albergue turistico III	7,086,155
2002	SPA	Socaire	Comedor casa de huespedes III	16,843,400
2002	SPA	Toconao	Imp. Ecoetnoturistica laguna Chaxa	15,826,400
2002	Calama	Chiu-Chiu	Locales artesanales	7,398,380
2002	Calama	Lasana	Restaurant Tambo II	10,180,000
2002	Calama	Toconce	Ampliacion Albergue turístico	11,023,474
2002	Calama	Chiu-Chiu	cierre perimetral pukara chiu- chiu	6,094,000
2003	Calama	Chiu-Chiu	cierre perimetral pukara chiu- chiu	6,888,000
2003	Calama	Ayquina	Local desarrollo de la artesanía	3,669,338
2003	Calama	Toconce	Ampliación albergue turístico	5,467,423
2004	SPA	Socaire	agua potable y baños lagunas Miscanti	3,134,300
2004	Calama	Chiu-Chiu	Puesta en Valor pukar de Chiu-chiu	25,664,000
2004	Calama	A. mujeres indigenas	desarrollo de la gastronomía atacameña	2,828,004
2004	Calama	Caspana	Albergue turistico IV	15,050,000
2004	Calama	Toconce	puesta en valor geisers del tatio	44,400,000
2005	Calama	Ayquina	habilitacion camping Tour Turi	8,496,395
2005	Calama	Lasana	Camping recreativo y cultural	16,380,000
2005	Calama	Caspana	Albergue turístico V	6,808,029
2005	SPA	Coyo	Sala de venta artesanía en Tulor	6,366,516
2005	SPA	Quitor	Puesta en valor pukara de Quitor	10,092,000
<b>Monto Total</b>				<b>395,112,559</b>

<b>Dimensiones</b>	<b>Comunidades indígenas.</b>	<b>Asociacion Indígena</b> <b>Valle de la Luna</b>	<b>Eco red de turismo Lickananaty</b>
<b>Estrategia de gestión</b>	Administra el patrimonio arqueológico dentro del territorio de la comunidad.	Administración conjunta de espacios turísticos dentro de las Áreas de Desarrollo Indígena.	Articulan distintos emprendimientos y negocios turísticos que desarrollan miembros de cinco comunidades indígenas
<b>Objetivos de la gestión comunitaria.</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Proteger el patrimonio arqueológico</li> <li>• Controlar el acceso a sus territorios comunitarios.</li> </ul>	Proteger los recursos que existen dentro de los territorios atacameños.	Desarrollo turístico que incorpore a las comunidades y que los beneficios económicos lleguen directamente a los emprendedores locales.
<b>Productos Turísticos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Museos comunitarios</li> <li>• Visita a yacimiento arqueológico.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Valle se la Luna</li> <li>• Rutas Astronómicas</li> <li>• Rutas de espeleología</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Caravana Ancestral con Llamas.</li> <li>• Astronomía Andina.</li> <li>• Circuito comunitario.</li> </ul>

	Problemas /conflictos	Distribución de recursos	Propiedad y control del patrimonio	Rivalidades intra/inter comunidades	Participar o no en la Actividad turística
Actores	Comunidad local Indígenas	Asociaciones			
		Redes de Turismo			
		Comunidades			
	Residentes	Residentes locales			
		Por turismo			
		Pre turismo			
	Sector privado	Tour operadores			
		Mineras			
		Empresas hoteleras			
	Administración pública	Sernatur			
		Conaf			
		CMN			
		Municipio SPA			
		CONADI			