

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# **Un Enfoque Pragmático a la Etnicidad. El Caso de los Diaguitas Chilenos.**

Mauricio Lorca.

Cita:

Mauricio Lorca (2007). *Un Enfoque Pragmático a la Etnicidad. El Caso de los Diaguitas Chilenos. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/41>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/twp>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# *Un Enfoque Pragmático a la Etnicidad. El Caso de los Diaguitas Chilenos*

## *A Pragmatic Look at Ethnicity. The Case of the Chileans Diaguitas*

Mauricio Lorca\*

### **Resumen**

El presente trabajo discute las razones que posibilitaron el reconocimiento e inclusión de la etnia diaguita a la Ley Indígena 19.253 por el Estado chileno. Para ello se hace una breve revisión de la trayectoria histórico-cultural de esta población, para luego vincularla a las coyunturas discursivas y sociopolíticas de las que tal proceso forma parte y se beneficia.

La hipótesis central que se maneja es que la reaparición diaguita responde a una etnicidad estratégica.

**Palabras Claves:** Diaguita, etnicidad, re-etnificación.

### **Abstract**

This article tries to explain the reasons for the recognition and inclusion of the Diaguita ethnic group in the 19.253 law of the Chilean Constitution. For that purpose a brief review of the cultural-historical path of this population has to be made, so that it can be linked to the discursive and sociopolitical circumstances it belong to and benefits from.

The central hypothesis is that the re-emergence of the Diaguita ethnic group is of a strategic nature.

**Keywords:** Diaguita, ethnicity, re-ethnification.

### **I. Introducción**

¿Qué es un indígena, un aborígen, un indio? La definición de lo que consideramos como indígena cambia en función del contexto histórico, sociopolítico, económico, etc. y, con estas modificaciones, cambian también los indígenas. De hecho, es la conceptualización de lo que consideramos como realidad social lo que constantemente se modifica y reconfigura.

Desde el año 1998, algunas familias del Huasco Alto<sup>1</sup> y de las ciudades de Copiapó y Vallenar son los actores de un proceso de re-etnificación y organización alrededor del etnónimo diaguita. Este proceso incluye la reivindicación de una pertenencia étnica y su reconoci-

miento, a través de su inclusión por parte del Estado, a la Ley 19.253 (1993) de la Constitución Chilena sobre la protección, la promoción y el desarrollo de los pueblos indígenas.

Aparentemente la etnia diaguita había desaparecido desde hace más de 400 años<sup>2</sup>. ¿Cómo explicar su reaparición? ¿En presencia de qué fenómeno nos hallamos? ¿Cómo y por qué un grupo de campesinos decide reapropiarse de una identidad étnica distinta a la de la mayoría de los chilenos?

Para intentar comprender cómo la etnia diaguita reaparece hoy, partimos de la idea de que la realidad social es dinámica, que ella se modifica de acuerdo a reglas de transformación sistemáticas estrechamente vinculadas a relaciones de poder. Así, hay hechos objetivos que existen solo gracias a una «intencionalidad colectiva», dentro de contextos formados por fuerzas sociales que divergen, convergen y llegan a acuerdos (Searle, 1995). Es decir, los hechos sociales aparecen gracias a la capacidad de las sociedades humanas a modificar su orientación, objetivos y normatividad.

De esta manera, tanto los comportamientos como las normas por los que la realidad social se ajustan, cambian. Por consiguiente, adoptamos un enfoque de la etnicidad contextual e interactivo en el cual, en determinado momento, una etnicidad puede ser construida e instrumentalizada. De ahí la importancia de las normas que definen y regulan las conductas sociales. Son ellas quienes otorgan la legitimidad y el consentimiento a uno u otro actor dentro de una acción social determinada.

Concretamente, la conducta colectiva que nos interesa discutir es la reivindicación de una identidad indígena, la diaguita, frente al Estado chileno y su consecuente reconocimiento institucional. Pues las relaciones entre lo indígena, la sociedad y el Estado se transforman en el tiempo conforme al sistema de preceptos que regla-

\* Université de Genève. Rue Liotard 35. 1202 Genève. maurolorca@gmail.com

mentan una sociedad y las acciones de los individuos que la componen en un momento dado.

Proponemos como hipótesis central, que la reaparición de las comunidades diaguitas responde a una etnicidad estratégica que tiene por objeto la superación de las condiciones de pobreza y marginalidad en las que estas personas se han desenvuelto. Tal maniobra se inscribe dentro de las oportunidades que la cultura dominante ofrece a un grupo en un determinado momento. De esta manera la dinámica expuesta se inserta dentro de un proceso de autorreflexión, tanto del grupo que reivindica la identidad indígena como de la sociedad en su conjunto. Representando así la combinación de los intereses de diferentes actores: los de las autoridades regionales, los de las comunidades que se reclaman como diaguitas y los de investigadores de diferentes disciplinas sociales (arqueólogos, antropólogos e historiadores).

## II. El trabajo de campo

La investigación en terreno que fundamenta el presente texto se compone de dos partes. La primera entre los años 2000 y 2002. Llegué a la comuna de Alto del Carmen como profesional del Programa Servicio País de la Fundación Nacional para la Superación de la Pobreza para integrarme a un equipo compuesto de dos profesionales que trabajaban en el desarrollo del proyecto comunal de turismo. Debía encargarme de la variable identitaria de dicho proyecto a través de una investigación etnohistórica (Lorca, 2002).

El contexto del trabajo era el de un terreno no internacionalizado. Es decir, no 'exótico', sino más bien doméstico: estaba inserto entre chilenos como yo, compartimos un idioma, una manera de sociabilizar, imaginarios, etc. Esto puede a priori facilitar las cosas, pero del mismo modo, complicarlas; dado que los matices culturales se hacen más difíciles de aprehender. Pues, a pesar del fuerte aislamiento histórico de la zona con relación al resto del país, las necesidades cotidianas de la población —de dinero o de continuidad de estudios—, de forma general, las tentativas de desarrollo y modernización han terminado por estandarizar a la pequeña sociedad huascoalina, 'globalizándola'.

Por consiguiente, los resultados de diferentes trabajos de campo en un mismo lugar pueden no resultar idénticos, sino, por el contrario, pueden ser hasta contradictorios. Copans (2005) argumenta que es imposible replicar o verificar un terreno por tres razones: por la evolución y las transformaciones intrínsecas a todas

las sociedades y culturas; porque no todos los investigadores aplican los mismos modelos teóricos y metodológicos; y porque es imposible estandarizar una investigación empíricamente.

Cuando estuve por primera vez en Alto del Carmen, nadie se identificaba como diaguita. Algunos años más tarde, a mi regreso el 2004, la población diaguita había aparecido, estaba acrecentándose y reclamaba su inclusión a la Ley indígena. ¡Las mismas personas que había conocido un tiempo antes como chilenos de provincia estándar eran hoy también indígenas!

La segunda. Mi regreso al Huasco Alto, en noviembre del 2004, fue gracias a la investigación encargada por la Secretaría Regional Ministerial de Planificación y Cooperación (Serplac) del Gobierno Regional de Atacama. El estudio tenía por objetivo el diagnóstico sociocultural de la renaciente etnia diaguita dado el marcado interés de la ex-intendenta, Yasna Provoste Campillay, por dilucidar sus fundamentos culturales y legitimar así sus demandas.

La investigación reunió a un equipo interdisciplinario compuesto por una especialista en derecho consuetudinario, un geógrafo, antropólogos, arqueólogos e historiadores<sup>3</sup>. Evidentemente existían al interior del equipo diferentes miradas sobre la indianidad de las comunidades estudiadas. La mayor parte de los integrantes, buscando contribuir al cambio de una cotidianeidad que se desenvuelve en la pobreza y la marginalidad, ejecutaban su trabajo bajo el acuerdo implícito de la pertenencia indígena del grupo en cuestión. Otros, compartiendo el progresismo de tal posición, estimaban que el hecho de otorgar una indianidad a priori atentaba contra el carácter científico y crítico de la investigación. Finalmente, debido a los objetivos y plazos impuestos para llevar a cabo el estudio, la discusión fue dejada de lado y la mayor parte del trabajo se desarrolló bajo el primer punto de vista.

Dentro del proyecto, mi trabajo se centro en la hipótesis de que la criancería<sup>4</sup> es una práctica que reposa sobre experiencias de vertiente precolombina. Así partí al interior del valle del Tránsito siguiendo a una familia que hacía el circuito trashumante que se interna en dirección noroeste por el valle del río Cazaderos, desde la localidad de Juntas del Valeriano (28° 53' LS / 70° 3' LW; 1927 msnm) hasta los alrededores de la Laguna Grande (28° 43' LS / 69° 54' LW; 3680 msnm).

Finalmente, la reflexión de ese terreno y de mis experiencias anteriores dieron por resultado una monografía (Lorca, 2005) que constata el proceso de sustantivación de una cultura propia y distintiva. Es

decir, la re-etnificación diaguita se fundamenta, en parte, sobre una continuidad de saberes y prácticas de raíz prehispánica que permiten a estas personas de, en ciertos momentos, autodefinirse como pertenecientes a una tradición campesina mestiza –dadas las profundas mutaciones socioculturales y económicas producidas por la conquista y la colonización de América Latina– o, en otros, dada la persistencia del vínculo entre linajes, territorio y un acervo de cogniciones y saberes de vertiente precolombina, como descendientes diaguitas.

### ***III. La etnicidad diaguita***

Los criterios que existen para reconocer y definir una etnia o una cultura son variados y dependen de las circunstancias histórico-sociales. En el caso chileno, el criterio legal para que una pertenencia indígena sea reconocida es el auto reconocimiento fundado en el vínculo a líneas parentales indígenas y a la presencia de manifestaciones étnicas y culturales propias (Párrafo 1, artículo 1º de la Ley 19.253).

Sabemos que el territorio del Huasco Alto está habitado desde tiempos precolombinos. La prehistoria de la región ‘comienza’ con la cultura El Molle (0 – 900 d.C.) y continúa con el Complejo Las Ánimas (700 - 1000 d.C.). Luego se desarrollan (1000 – 1470 d.C.) dos culturas: la Copiapó, al interior del valle del mismo nombre, y la diaguita, desde el valle del Huasco hacia el sur, hasta el del Choapa.

Ricardo Latcham (1928) fue quien por primera vez denominó como «diaguitas chilenos» a los grupos indígenas que habitaron los territorios de las actuales regiones de Atacama y Coquimbo, relacionándolos por criterios comparativos con los «diaguitas argentinos». A partir de ese momento, tal denominación comenzó a ser empleada tanto por la arqueología como por la historia para referirse a los períodos pre y protohistóricos de las mencionadas poblaciones.

Correa y Pizarro (2005), a través de fuentes documentales, constatan la conexión entre los apellidos de los ‘actuales diaguitas’ con linajes prehispánicos del siglo XVI y XVII. Esta conexión continuaría observándose durante el siglo XIX tanto en fuentes documentales como orales. Por ejemplo, en documentos como los Registros de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Vallenar (1850 a 1880), en la inscripción de la Estancia Los Huasco Altinos (1903) o en la reconstrucción por la actual población de líneas de parentesco

que llegan hasta el período comprendido entre 1850-1880.

De este modo, en el Huasco Alto encontramos tanto apellidos vernáculos (Campillay, Alvallay, Avallay, Huanchicay, Licuime, Ceriche, Callo, Pallauta) como apellidos españoles (Bordones, Villegas, Santander, Rojas, Santibañez y Fuentes) caracterizando a la población indígena. En efecto, existen casos donde apellidos españoles se transformaron en indios por mestizaje o por la imposición de ellos a los indígenas en tiempos coloniales. Lo que si es claro es que los apellidos citados representan una continuidad ocupacional en la zona.

Buena parte de esta población reconoce y posee una relación de pertenencia a un territorio, la Estancia Los Huasco Altinos<sup>5</sup>. Este espacio territorial se constituyó gracias a la decisión del Juzgado de Letras de Vallenar del 18 de marzo 1902, en ella se declaró la prescripción adquisitiva de derecho en favor de quienes habían utilizado esas tierras «ininterrumpidamente, sin violencia ni clandestinidad» y que aparecían en ese momento en la lista de miembros. Tal sentencia fue reconocida por el Estado de Chile en 1903 y regularizada en 1997. Sin embargo, a pesar de ello, numerosos conflictos afectaron la integridad del territorio y el control de los recursos naturales ahí existentes. Actualmente alrededor del 60% de los asociados de la Estancia Los Huasco Altinos poseen un apellido considerado como diaguita, porcentaje que se repite tanto sobre la lista de asociados del título constitutivo de la propiedad de 1903 como en la actual (Correa y Pizarro, 2005).

Es al interior de estas tierras donde se han desarrollado las actividades de las comunidades diaguitas desde hace buen tiempo. La agricultura y la ganadería, tareas tradicionales, permiten la elaboración de productos considerados hoy como ‘diaguitas’ a pesar de su origen foráneo: la chicha, el pajarete, el arrope, etc. Ellas se suman al ejercicio del microcomercio y, sobre todo, al trabajo asalariado en viñas u otras plantaciones de carácter agroindustrial, actividades que en suma permiten la sobrevivencia tanto de la población diaguita como de la mayoría de la población huascoaltina.

Dentro de estas actividades, es en la criancería donde resaltan elementos culturales distintivos que refuerzan, junto a otros mecanismos, los vínculos sociales internos que constituyen una identidad colectiva propia. Pues cada cultura crea, modela y recrea su propio esquema de naturaleza percibiendo y representando su entorno a través de la observación, experimentación y acumulación de conocimientos que apuntan a la ob-

tención y utilización de los recursos del entorno para la satisfacción de las necesidades del grupo.

Por consiguiente, las familias dedicadas a la actividad criancera son portadoras de un conocimiento conceptual y práctico del medio ambiente orientado al control y a la gestión de sus recursos, por ejemplo, por medio de un reconocimiento conceptual del medio y de una taxonomía de sus recursos bióticos. Pues los elementos y recursos disponibles se conocen así, individualizándolos. Por tanto, a diferentes contextos, diferentes principios clasificatorios y prácticas. Ya que es de la conjugación entre cultura y medio ambiente de donde resulta una particular relación de apropiación y de utilización del segundo.

Por esta razón es que identificamos en la criancera y las prácticas que le son asociadas, más allá de su sola esfera económica, una actividad de reproducción de lo diaguita como fundamento de diferencia y cohesión grupal a través de, por ejemplo, la mantención de modelos tradicionales de colaboración y de reciprocidad. Es justamente por esto que la demanda de la inclusión diaguita a la ley 19.253 se centró en las comunidades de la parte alta de Alto del Carmen.

A pesar de ello, hoy la actividad criancera es una realidad en peligro de desaparición dada su progresiva desarticulación efecto de: un proceso de salarización y sedentarización de las familias; una notable reducción de la comercialización de los productos derivados de su actividad (leche, quesos, carne, cuero, etc.); un ineluctable envejecimiento y feminización de la fuerza de trabajo que le es asociada (Lorca, 2005).

En resumen, la actividad criancera se hace cada vez menos significativa tanto económica como socialmente. No obstante, culturalmente hablando, esta práctica se constituye hoy en pilar de 'lo diaguita', corroborando el hecho de que las prácticas y conocimientos propios enfrentan transformaciones y desarticulaciones que emergen de la confrontación con agentes externos o internos a la sociedad en cuestión.

#### ***IV. Los fundamentos de una etnicidad estratégica***

Por tanto, para intentar explicarnos la reaparición diaguita debemos tener en cuenta las partes de un proceso de largo aliento. Unas, diacrónicas. Las singularidades históricas y culturales que desembocan hoy en la reaparición diaguita. Otras, sincrónicas. Las circunstancias sociopolíticas y discursivas de las que este fenómeno forma parte y se beneficia.

#### ***1. Las diacrónicas***

Como dijimos, las ciencias sociales nacionales adoptaron la teoría de una aculturación y un mestizaje progresivo a partir de la llegada española para explicar la pérdida de rasgos culturales de una población indígena que desaparecía gradualmente. Es cierto, la violencia, las enfermedades, la aculturación y el mestizaje hicieron desaparecer a los diaguitas de buena parte de los valles del Norte Chico, pero no de otros espacios geográficos considerados como «tierras marginales»<sup>6</sup> desde el punto de vista del colonizador. De esta forma el Huasco Alto se constituyó desde temprano en «región de refugio», en un espacio que desde la conquista y la colonización europea desarrolló una cultura específica y característica, resultado de un cúmulo de relaciones interétnicas, productivas, comerciales, etc. (Aguirre Beltrán, 1973).

No olvidemos pues que la población del área es el resultado de presencias, composiciones y trayectorias étnicas complejas dada la escasez y dispersión de los pueblos que se desplazaron en la zona. Este hecho se suma al impacto de sociedades estatales sucesivas (la Inca, la sociedad colonial española y la República chilena) que influyeron y provocaron profundas alteraciones (Niemeyer, 1994). Evidentemente de estos procesos, quienes se reconocen hoy como diaguitas adoptaron abundantes elementos cognitivos y materiales.

En la práctica se habría dado una continuidad tanto en la ocupación del espacio como en la utilización de una parte de un acervo cultural prehispánico. Sin embargo, en lo que concierne a la pertenencia a un grupo singular por los individuos que lo componen, tal continuidad presentaría fracturas en el tiempo. Es decir, si bien se habría mantenido un afecto y una pertenencia al territorio y a sus antiguos habitantes, a la vez, habría habido un rechazo a esa pertenencia distintiva como camuflaje a las manifestaciones diacríticas de una indianidad que, frente a la sociedad dominante, siempre ha sido estigmatizada.

Actualmente lo diaguita tiene como punto de referencia de su reconstrucción histórica el Parlamento de 1797<sup>7</sup>. En él se funda la relación contrastiva entre el valle del Tránsito, el 'de los indios', y el valle del Carmen, el 'de los españoles'. La mayoría de las veces esta oposición fue negativa, discriminante, pero a lo largo del tiempo, permitió la mantención de una indianidad que hoy se convierte en movilización y acción colectiva a partir de un pasado que liga lo contemporáneo con una memoria étnica, resultando así «fuente

fundamental de resistencia y acomodación» (Isla, 2002: 125).

A pesar de esto, las relaciones interétnicas regionales resultantes son de una débil definición y caracterización de lo diaguita propiamente tal, estando claro un reconocimiento de 'lo indio' en un sentido bastante vago. A ello se suma, como dijimos, que la mayoría de los diferentes elementos culturales considerados como propios y distintivos de lo diaguita hoy, resulten ser apropiaciones de otras culturas y sociedades.

Esto es posible si adoptamos una noción de etnicidad que puede ser definida como contextual e interaccionista. De esta forma la construcción y la instrumentalización de identidades colectivas es vista como comportamientos estratégicos de actores racionales en la competencia por recursos escasos. Es decir, el concepto de etnicidad no nos es entendido solo de forma descriptiva, culturalista, sino también como una categoría general de comprensión de la organización social contemporánea.

Es decir, la etnicidad como forma de interacción social dentro de un proceso generativo y no como un hecho irrecusable. Para Barth (1969), los grupos son vistos como organizaciones construidas alrededor de procesos de atribución categorial dinámicos, pues sus referentes se construyen a lo largo del tiempo como «fronteras» en relación a otros grupos étnicos. Es dentro de este tipo de contactos donde están las condiciones generadoras de distinción étnica.

En tal sentido, la identidad étnica tendría por objeto el insertar a los individuos dentro de los sistemas sociales en que se desenvuelven por medio de relaciones de auto-asignación de un 'nosotros' y la asignación de un 'otro'. Es decir, una concepción de etnicidad que se confronta. De esta manera, según la situación, un grupo de individuos reconocerá y utilizará alternadamente y de manera más o menos conciente las diferentes identidades con que disponga como estrategia de negociación o medio para obtener ventajas.

Así, la identidad que reivindica un individuo o un grupo a un momento dado responde a los intereses y conveniencias en una coyuntura social específica. Todo individuo que concientemente asume una u otra identidad, va conformando un número de criterios de agrupación donadores de identidades específicas. En consecuencia, un individuo o un grupo escogerá la identidad más conveniente dentro del set de posiciones con que cuenta en su accionar social. Por ejemplo, al interior de una relación económica, un individuo no escogerá una identidad indígena porque ella lo reenviará a una relación

de inferioridad de carácter estructural, a una estigmatización. Por el contrario, en otro contexto el mismo individuo o grupo escogerá una identidad indígena frente a las ventajas y beneficios que la normatividad política actual le acuerda.

Aparecen entonces teorías que ven la etnicidad como un instrumento de movilización sobre el cual se basa la cohesión y la solidaridad de un grupo para el logro de sus objetivos al interior de relaciones y confrontaciones de poder en una sociedad. Llegamos entonces a una visión de la etnicidad producto de una negociación política en la búsqueda de ventajas colectivas dentro de una interacción social.

En consecuencia, las condiciones de emergencia de las reivindicaciones étnicas resultan más importantes que la forma que ellas puedan tomar. Conformemente, las teorías mobilizacionistas favorecen más bien una mirada instrumentalista y circunstancial que una perspectiva culturalista o esencialista de la etnicidad, inclinándose más bien sobre el conflicto y la competición que sobre una postura asimilacionista de la etnicidad. En resumen, hoy la etnicidad diaguita nos es entendida como una forma de organización y solidaridad afianzada en una cultura común. En efecto, la emergencia diaguita se lleva a cabo sobre la base de herencias y persistencias culturales de raíz prehispánica dentro de un cuadro de continuidades, discontinuidades y transformaciones históricas.

Excluimos de esta forma una concepción de cultura sinónimo de naturalización anquilosada de una totalidad íntegra, pues ella se adapta dinámicamente a las exigencias de cada período histórico, en la ida y vuelta de las interacciones culturales y los desarrollos endógenos. Por tanto, un grupo puede poseer y adjudicarse elementos y prácticas que no consideró como característicos antes, pero a los que hoy se les atribuyen valores y significaciones nuevos que permiten una renegociación permanente de la identidad.

La etnicidad opera así seleccionando elementos culturales en un juego de apropiaciones y creaciones de bienes y prácticas que se añaden o sustituyen a los elementos ya existentes dentro de circunstancias precisas, pero siempre con el objetivo de continuar manifestando una pertenencia y una distinción étnica. O sea, tanto las actividades como los objetos están sujetos a adaptaciones y modificaciones asociadas a cambios sociales y económicos concomitantes al paso del tiempo.

En la región de Atacama la mayor parte de las veces estos cambios provinieron de los centros urbanos y los

enclaves extractivos tanto regionales como interregionales. Así fue a partir del siglo XVIII, a causa del desarrollo de la actividad minera y agrícola regional, que se iniciaron y afianzaron diferentes procesos históricos (demográficos, económicos, sociales y culturales). Según Pinto (1980), desde ese momento se constituyeron al interior de la región diferentes microregiones: urbanas, mineras, agrícolas y minero-agrícolas. De esta suerte, en un cuadro de fuerte movilidad tanto territorial como laboral de la población, fueron los territorios minero-agrícolas, como el Huasco Alto, los que ofrecieron las mejores perspectivas a una población marginal que desarrolló ahí una forma de vida centrada en sus propias fuerzas y recursos.

Tal proceso se desarrolló dentro de un desajuste demográfico y económico general: la población mestiza 'blanca' se acrecentaba de forma acelerada en relación a una población indígena que aumentaba imperceptiblemente. La consecuencia fue un desequilibrio en la mano de obra que se tradujo en una crisis que alteró toda la economía y sociedad del Norte Chico. Es en ese momento que debuta la marginalización de los cada vez más grandes contingentes de mestizos que evolucionaban étnicamente desintegrados dado el proceso de descomposición y marginalización de los grupos étnicos preexistentes.

Es más, es en ese momento que la Corona Española inicia la política de Buen Gobierno hacia sus poblaciones de ultramar. Es decir, el intento de construir «una sociedad racionalmente organizada» por medio del agrupamiento de las poblaciones dispersas en ciudades con el objetivo de concentrar la mano de obra para una explotación regular en el momento en que la actividad minera de Atacama comenzaba a consolidarse gracias a la extracción de oro (Lorenzo, 1983). Es decir, de una parte la región comienza a especializarse económicamente en relación al centro político-administrativo de Chile; y de otra, se fundan ciudades como San Francisco de la Selva (Copiapó) en 1744 o San Ambrosio de Ballenar (Vallenar) en 1789.

Luego, es a comienzos del siglo XIX, con el descubrimiento de ricos minerales de plata (Agua Amarga en 1811, Chañarcillo en 1832), que Atacama terminó por estructurarse económicamente tomando un perfil netamente minero, incorporándose así al resto del país. Es por ello que en esta época la región conoció un ciclo de crecimiento económico que se tradujo en un desarrollo social y cultural. Sin embargo, ya a fines del mismo siglo, todo lo anterior se desaceleró progresivamente. En adelante, el movimiento económico y poblacional

se dirigió hacia el Norte Grande, la nueva región minera, la del salitre y la gran minería del cobre. Relegando nuevamente a Atacama, la vieja región minera, a un aislamiento y marginalidad relativa.

Estos hechos, más los eventos ocurridos durante la conquista y la colonización española, van confirmando al interior de la sociedad diaguita un proceso de alteración y pérdida de buena parte de sus universos simbólicos y afectivos. Procesos de los que resultan individuos más complejos, tanto a nivel cultural como identitario, en comparación a los sujetos culturalmente unitarios de antaño. En efecto, por una parte, estos individuos ya habían comenzado a incorporar y formar parte del universo cultural y simbólico del mundo mestizo 'blanco'; pero, por otra, continuaban siendo sujetos a una sociedad india en vías de alienación y proto-proletarización.

Es verdad, tales fenómenos a nivel cultural y cognitivo pueden representar una integración relativa en un contexto de aislamiento tanto geográfico como social, pero debemos tomar en cuenta que ello siempre se dio bajo estructuras de dominación sea del Estado o del mercado. Es decir, al mismo tiempo que constatamos una continuidad a un espacio geográfico y a una pertenencia parental y cultural de origen indio, observamos momentos temporales donde lo diaguita fractura su trayectoria histórica bajo una aparente inexistencia como consecuencia de contextos sociales, políticos y económicos adversos.

No obstante, a nuestro parecer, son justamente persistencias de índole cultural las que impiden la desaparición o desindianización completa de un grupo poseedor de características singulares. Es esa continuidad la que hoy se traduce en un número creciente de individuos que se auto identifican como diaguitas, organizándose, re-etnicándose y actualizando su historia en función de las exigencias del presente.

## **2. Las sincrónicas**

Son las coyunturas discursivas y sociopolíticas de las que la re-etnicación diaguita forma parte y, por cierto, se beneficia. En efecto, las dinámicas sociales y políticas no son estáticas, ellas cambian de acuerdo a las necesidades de una sociedad que en principio se dirige hacia modalidades de mayor inclusión y equidad. Por consiguiente, las categorías colectivas de representación y los dispositivos que definen lo indígena varían dependiendo de los cambios en los cuadros de referencia sobre los que se funda una construcción étnica.

Es decir, los hechos sociales se encuentran en constante acomodación y re-acomodación con respecto a los contextos socio históricos, a sus eventos y a las fuerzas sociales y sus sistemas de interpretación del mundo. Así, la realidad de la vida cotidiana se construye sobre representaciones que objetivan lo social. Es decir, el mundo social no existe más que en función de la actividad humana que lo produce y de las representaciones que tenemos de él.

Lo que importa para la objetivación de un hecho social es su aceptación, el consenso de un hecho como componente de lo que es considerado como real. En tal sentido, la mayoría de las apariciones o reconfiguraciones de los hechos sociales se suceden más bien por evolución natural que por opción conciente de los actores.

Por tanto, las creencias, valores, intereses y conductas normativas son re-evaluables y modificables. En consecuencia, a partir de una construcción continua e interactiva de las normas, lo real cambia en función de una autoridad colectiva formada por las convergencias y divergencias que se suceden dentro de la evolución de los hechos y conductas sociales.

Así, a un momento dado, la acción instrumental de tal o cual actor social puede apuntar al cambio conciente de una norma. En nuestro caso, el cambio del estatus legal de las personas que reclaman una pertenencia indígena frente al Estado y su aparato político y jurídico-administrativo.

Las construcciones conceptuales responden así a modelos cognitivos, a discursos conceptuales, a representaciones y a comportamientos que nacen de la interacción, de la controversia, de la persecución y éxito de los intereses de los actores sociales al interior de determinadas condiciones de producción de realidad social. De esta forma, un grupo puede lograr sus objetivos gracias a la explotación, beneficio y buena utilización de las oportunidades con las que dispone en la trama política a un momento dado.

La re-etnificación diaguita articula así una concepción de indianidad y su representación en los espacios institucionales como estrategia de reposicionamiento de un grupo dentro del espectro sociopolítico chileno. En tal sentido, esta re-etnificación no representa un punto de partida de lo diaguita, sino una estrategia para el cambio de una situación inequitativa al interior de un enfrentamiento de larga data.

Puntualmente tal fenómeno se enmarca dentro de la producción de una etnicidad por medio de dispositivos institucionales que, por un lado, ofrecen a la dinámica

un importante grado de consenso y cooperación entre las personas que reivindican una indianidad y el Estado que otorga la legitimidad y la legalidad de ser indígenas. Pero, a nuestro parecer, por otro, son esos mismos dispositivos los que operan para que el Estado logre detentar un control regulador privilegiado sobre ese segmento de la población.

De hecho, la reaparición diaguita es fundamentalmente consecuencia del entusiasmo y colaboración otorgados por el gobierno regional a este grupo. Fue la señora Yasna Provoste Campillay, tanto como gobernadora de la provincia del Huasco (1997-2001) que como intendenta de la región de Atacama (2001-2004), quien auto-identificándose como perteneciente a la etnia, ofreció un sostén privilegiado a la emergencia, organización y reivindicaciones de las personas que, a partir de ese momento, progresivamente comenzaron a identificarse como indígenas. De esta forma, el 8 de agosto de 2002, luego de una demanda simbólica de algunos diaguitas frente al Congreso nacional, los políticos de la región al unísono presentan una moción de modificación de la Ley indígena para la introducción de la etnia diaguita. Esta proposición fue aprobada por la Comisión de derechos humanos, nacionalidad y ciudadanía de la Cámara de Diputados el 15 de julio de 2004, por el Senado el 19 de julio de 2006 y finalmente firmada por la Presidenta Michelle Bachelet, a través de la ley 20.117, el 28 de agosto del mismo año.

O sea, el aludido proceso, antes de responder a un movimiento de base social, es más bien un proyecto que nace de intervenciones exógenas, resultando ser una «producción institucional» (Peraldi, 1990). Sin embargo, esto no quiere decir necesariamente que de tal proceso no pueda emerger un poder social y político que sobrepase la trama institucional. A fin de cuentas, con la incorporación diaguita a los pueblos indígenas reconocidos por la ley 19.253 se inicia un nuevo capítulo de la historia de la etnia.

## ***V. Conclusiones***

De todo lo anterior es posible extraer diferentes conclusiones dependiendo del grado de abstracción donde nos situemos. Así, si acordamos que el poder se encarna en la figura del Estado en pos de un ajuste progresivo de las poblaciones a los procesos económicos ligados a la formación capitalista de mediados del siglo XVIII. Es decir, desde «una biopolítica de la población» (Foucault, 1976), se concluye que tal sistema de dispositivos actúa en beneficio de una segregación



y jerarquización social como garantía a relaciones de dominación y hegemonía.

Pues, lo que es considerado como 'indio' a un momento dado, posee una «función unificante» hacia los individuos que entran en esa categoría, logrando así su reproducción social dentro de un orden jerárquico y desigual (Lavaud, 2001). De hecho, la imagen de 'lo indígena' ha sido un modelo cognitivo construido por la sociedad dominante no para describirlos ni comprenderlos, sino más bien para fundar y justificar actitudes hacia ellos.

Por consiguiente, lo diaguita actual debe comprenderse como una etnicidad estratégica que aprovecha las condiciones y especificidades del contexto y de los actores comprometidos para la obtención de beneficios a corto plazo, en función de lo que es entendido hoy como indígena. Pues la definición de lo indio no es inmutable ni un concepto a-histórico, es una representación que ha sido progresivamente transformada de acuerdo a las necesidades, intereses y aproximaciones de la sociedad que les domina.

Así, históricamente ser indio ha significado cargar con una representación y un estatus social concebido por los grupos dominantes que es confirmado por la atribución de identidades institucionales. Es decir, una sociedad que normaliza utilizando el sistema jurídico como mecanismo regulador y correctivo de las poblaciones. De esta forma, la creación, institucionalización y cooptación de la mayoría de las organizaciones diaguitas (salvo la Comunidad Agrícola Indígena Diaguita Los Huasco Altinos, todas las organizaciones diaguitas nacen bajo el alero de la Serplac regional) refuerza y consolida al Estado chileno como interlocutor privilegiado en los conflictos entre indígenas y terceros<sup>8</sup>. Resultando un «neo-indigenismo público»: las organizaciones bajo tutela estatal y el Estado como juez y parte de sus conflictos (Gros, 1997).

En resumen, macrosocialmente hablando, el reconocimiento legal diaguita responde tanto a la modificación y al reforzamiento de dispositivos de poder que tienen por objeto el control y la producción de las poblaciones como a la construcción permanente de un sistema sociopolítico funcional a las exigencias del modelo en el cual se inserta: el de la *gouvernementalité* (Foucault, 2001). De esta forma, las instituciones disciplinarias logran propagarse por la sociedad dando lugar a individuos que se creen independientes a las formas que les construyen desde fuera.

Ahora, para que ese poder efectivamente se ejerza sobre estos individuos debe existir tanto un consenti-

miento como una oposición que haga que ese mismo poder se reconduzca, se modifique, se desplace y reformule a sí mismo (Foucault, 1984). En tal sentido, la persistencia de una organización y de un régimen socio-productivo propio a algunas familias huascoalinas de raigambre prehispánica nos es entendido como una resistencia al modelo de racionalización que obedece a la regla interna de la economía máxima sea a nivel político o económico.

Así, la voluntad por re-etnicarse por las comunidades que hoy se declaran como diaguitas puede al mismo tiempo presentarse como una disidencia al modelo biopolítico. En efecto, por medio de su reconocimiento a nivel jurídico-político estas familias pueden, por ejemplo, reivindicar el derecho de vivir de acuerdo a un sistema que diverge del basado sobre la unidimensionalidad del factor monetario que propone un provecho y un crecimiento indefinido (Steppacher, 2003).

No obstante, de forma inmediata, el movimiento de personas organizadas alrededor del etnónimo diaguita para la adjudicación de derechos, es interpretado como una estrategia que apunta a la superación de ciertas condiciones de pobreza y marginalidad por medio de la instrumentalización de una ascendencia indígena. Pues, a través de su inclusión a la Ley 19.253, estas familias acceden a ventajas materiales efectivas: becas de estudio para sus hijos, regulación de sus tierras y derechos de agua y una serie de medidas legales destinadas a la defensa y a la promoción de su cultura e identidad vernácula. En tanto, a nivel simbólico, tal inclusión resulta una medida que va en provecho de la autovalorización de los individuos que componen una sociedad singular en materia organizacional y productiva, por tanto, también sociocultural.

Por otro lado, el hecho de incluir a los diaguitas en la Ley indígena confirma la convicción del Estado chileno de acceder a un Nuevo Trato<sup>9</sup> hacia las poblaciones que son, en su conjunto, las descendientes de los pueblos precolombinos y las que a través del tiempo han permanecido en las condiciones menos favorecidas.

La etnificación estratégica se conforma así en una herramienta para la resolución de una parte de las dificultades cotidianas de grupos estructuralmente poco aventajados, por medio de la producción, articulación y valoración de acciones colectivas consensuales y cooperativas frente al Estado. Pues, de esta forma grupos campesinos de ascendencia precolombina se transforman en comunidades en proceso de auto interpretación como actores colectivos de interés proactivo cuando el Estado secunda la construcción de principios so-

ciales que acuerdan legitimidad, legalidad y un nivel de vida decente a poblaciones que se desenvuelven en condiciones de desigualdad social y de diferencia cultural.

Por todo lo anterior, concebimos las etnificaciones estratégicas al interior de contextos institucionales, como una maniobra orientada por quienes se auto identifican como indígenas para: 1. acomodarse de manera legítima y legal en la escena política nacional con el objetivo de superar condiciones de marginalidad y de exclusión socioeconómica y cultural en tanto culturas y sociedades subordinadas; y 2. asegurar, a través de la reivindicación de un patrimonio cultural singular, su continuidad como sociedades diferentes. En tal sentido, las etnificaciones estratégicas se transforman en un instrumento político de promoción social y de salvaguardia de la diferencia sociocultural especialmente adaptado a América Latina dada su génesis y trayectoria social.

A pesar de ello, este tipo de etnificaciones confrontan problemas de orden conceptual en lo que concierne a los etnónimos 'apropiados' por las poblaciones involucradas. Es nuestro caso, pues el etnónimo diaguita desde el comienzo de su empleo académico a principios del siglo XX y su concomitante difusión social, fue solo un concepto limitado a la comprensión del pasado de ciertas sociedades del Norte Chico chileno. Consecuentemente la reaparición diaguita luego de siglos de 'ausencia' crea reacciones y dilemas en el seno de ciertos profesionales sociales y seguramente en parte de la opinión pública que ven con reticencia e incredulidad su inclusión a la Ley indígena. Especialmente, porque ella transforma de golpe un concepto hasta ahora ligado a la arqueología y la historia en un concepto etnográfico. Descuidando así la verificación entre una realidad social que cambia y concepciones científicas lineales y coordinadas de la evolución histórica.

Finalmente, y más allá de lo anterior, podemos aseverar que los individuos que hoy se auto reconocen y son reconocidos como diaguitas por la Ley indígena chilena pueden efectivamente ser considerados como tales porque: presentan una continuidad de ocupación del espacio y a linajes indígenas; poseen particularidades culturales; han sido y son sujetos a estructuras de dominación; y porque existe un número creciente de personas que se auto identifican como diaguitas.

## Notas

<sup>1</sup> El territorio antiguamente conocido como Huasco Alto se sitúa al sur de la Tercera región de Atacama, en la parte oriental de la provincia del Huasco, comuna de Alto del Carmen.

<sup>2</sup> Diversos autores como José Toribio Medina (1882) u Horacio Zapater (1973) dieron por desaparecidos a los diaguitas poco después de la llegada española.

<sup>3</sup> Diagnóstico sociocultural de la etnia diaguita en la III región de Atacama. Grupo de Investigación TEPU. Mayo de 2005.

<sup>4</sup> Ganadería caprina trashumante.

<sup>5</sup> La situación de las tierras originarias diaguitas es particular. Desde comienzos del siglo XX hasta hoy las tierras han estado sometidas a un régimen jurídico particular que regula un tipo de comunidad territorial que no corresponde a la condición de tierras indígenas. Los límites de la Estancia, establecidos en el momento de la inscripción fueron: al norte con las Estancias de Jarilla y Ramadilla; por el sur la cordillera de Los Andes; por el este la Estancia de Copiapó; y por el oeste el cordón de montañas que divide el río El Tránsito del río El Carmen (Correa y Pizarro 2005).

<sup>6</sup> «[...] pequeños espacios de utilidad agrícola y ganadera situados en localidades apartadas en regiones de ocupación temprana y cuyo aprovechamiento ofrecía limitaciones por las condiciones naturales: falta de riego, suelos pobres, terrenos pedregosos, faldeos pronunciados y aislamiento» (Villalobos 1983: 63).

<sup>7</sup> «Don Jerónimo de Torres patrocinó, junto a un grupo de españoles, un parlamento con los nativos, realizándose éste en 1797, después del primer terremoto de que se tiene conocimiento, ocurrido en el citado año, el día 30 de Marzo. La reunión se efectuó en La Junta, hoy Alto del Carmen, y en ella se repartieron el Valle Alto, estableciéndose los españoles en el río del Carmen [...].

El río fue llamado de los 'Españoles', desde la cordillera a la Junta.

Los nativos se arraigaron en el Valle del Tránsito, cuyo río pasó a llamarse de 'Los Naturales'» (Ríos Cortés 1981: 40).

<sup>8</sup> Por ejemplo, frente al proyecto minero Pascua Lama que se desarrolla al interior de la comuna de Alto del Carmen, alrededor de los 4500 metros de altitud.

«[Este] consiste en la explotación a rajo abierto de un yacimiento de minerales de oro, plata y cobre ubicado en la Cordillera de Los Andes, sobre el límite internacional chileno-argentino [...]

Se estima que las reservas de mineral ascienden a 14,1 millones de onzas de oro, 461 millones de

onzas de plata y 180.000 toneladas de cobre [...] El proyecto implica una inversión estimada en 950 millones de dólares y tiene una vida útil de 20 años según las actuales reservas [...]» (Barrick Company Gold. Estudio de impacto ambiental del proyecto Pascua-Lama. Agosto 2000).

Junto con el inicio de los trabajos por el lado chileno han ido en aumento los temores y sospechas de la población local frente a los posibles impactos medioambientales que puede ocasionar el proyecto. En resumen, el inicio de éste significa: 1. duplicar la cantidad de vehículos sobre los caminos con el riesgo que reviste el transporte de substancias peligrosas necesarias a la actividad minera, pues los insumos y deshechos del proyecto van y vienen del sector de explotación por las localidades de la Comuna; 2. un impacto sobre las actividades tradicionales que se realizan en los caminos de la Comuna (fiestas religiosas, eventos deportivos, desplazamiento hacia los establecimientos de educación, paso de ganado, etc.); 3. por último, lo más preocupante es la probabilidad de contaminación de las aguas por materiales pesados. El bario, berilio, cobalto, cromo, litio, plata y vanadio, no se hallan regulados por la normatividad chilena y pueden ocasionar graves daños a la salud vegetal, animal y humana.

<sup>9</sup> Las directrices adoptadas por el gobierno chileno en materia indígena son: «a) mejorar el nivel de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas; b) profundizar las estrategias de desarrollo con identidad; c) ajustar la institucionalidad pública a la diversidad cultural del país». En: Nuevo trato con los pueblos indígenas. Desarrollos indígenas, desarrollo con identidad y diversidad cultural. Palacio de La Moneda, 16 de abril de 2004. Gobierno de Chile, p.46.

## Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1973. *Regiones de refugio*. Instituto Nacional Indigenista, México.

BARTH, Fredrick. 1969. *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen/Oslo, Universitetsforlaget, London, George Allen and Unwin.

COPANS, Jean. 2005. *L'enquête ethnologique de terrain*. Editorial Armand Colin, Paris.

CORREA, Martín y PIZARRO, Iván. 2005. Historia y documentos del pueblo de indios de Huasco Alto: memoria histórica diaguita huascoaltina. Diagnóstico sociocultural de la etnia diaguita del Huasco Alto. SERPLAC de Atacama.

FOUCAULT, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité, la volonté de savoir I*. Editions Gallimard, Paris.

\_\_\_\_\_, 1984. «Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?». *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au delà de l'objectivité et de la subjectivité*, H. Dreyfus y P. Rabinow. 308-321. Editions Gallimard, Paris.

\_\_\_\_\_, 2001. «La gouvernamentalité». *Dits et écrits II, 1976–1988*, M. Foucault. 635-657. Quarto Gallimard, Paris.

GROS, Christian. 1997. *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique Latine*. L'Harmattan, Paris.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS DE CHILE (INE). *Censo 2002*.

ISLA, Alejandro. 2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Editorial de las Ciencias, Buenos Aires.

LATCHAM, Ricardo. 1928. *Alfarería indígena chilena*. Sociedad impresora y litográfica Universo, Santiago de Chile.

LAVAUD, Jean Pierre. 2001. «Essai sur la définition de l'indien : le cas des indiens des Andes». *Ethnicité et mobilisations sociales*, G. Gosselin y J.P. Lavaud. L'Harmattan, Paris. 41–65.

LORCA, Mauricio. 2002. *¿Hacia una antropología de las ausencias? El desarrollo histórico-étnico del Huasco Alto*. Lom Ediciones, Santiago de Chile.

\_\_\_\_\_, 2005. La crianjería en la Cordillera del Huasco Alto. ¿Transformación o pérdida? Diagnóstico Sociocultural de la etnia diaguita de la región de Atacama. SERPLAC Atacama.

LORENZO, Santiago. 1983. *Origen de las ciudades chilenas. Las fundaciones del siglo XVIII*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

MEDINA, José Toribio. 1952 [1882]. *Los aborígenes de Chile*. Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile.

NIEMEYER, Hans. 1994. «Pasos cordilleranos y contactos entre los pueblos del Norte Chico de Chile y el Noroeste argentino». *La cordillera de Los Andes: Ruta de encuentros*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. 23-37.

PERALDI, Michel. 1990. «La production institutionnelle de l'ethnicité». *Revue Peuples méditerranéens*, 51: 31-46.

PINTO, Jorge. 1980. *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola de Chile*. Talleres gráficos de la Universidad del norte, Coquimbo.

RÍOS CORTÉS, F., 1981. *Por las riveras del Huasco*. Universidad de La Serena, La Serena.

SEARLE, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. The Free Press, New York.

STEPPACHER, Rolf. 2003. «La petite différence et ses grandes conséquences: possession et propriété». *Nouveaux cahiers de l'UIED* 14 : 181 – 190.

VILLALOBOS, Sergio. 1983. «Ocupación de tierras marginales en el norte chico: un proceso temprano». *Cuadernos de Historia* 3: 63-78.

ZAPATER, Horacio. 1973. *Los aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.