

Museo, Pukara y chullpas de Nama (Tarapacá, norte de Chile): Diálogos arqueológicos, patrimoniales y políticos entre comuneros andinos e investigadores sociales*

Museum, Pukara and Chullpas of Nama (Tarapacá, northern Chile): Political dialogues on Archaeology and Heritage between Andean people and social reseachers

Museu, Pukara e Chullpas de Nama (Tarapacá, norte de Chile): Diálogos arqueológicos, patrimoniales e políticos entre comunheiros andinos e investigadores sociais

FRANCISCA URRUTIA

Antropóloga Social de la Universidad de Chile en proceso de titulación como magíster en Arqueología de la Universidad de Tarapacá y la Universidad Católica del Norte.
solinaria@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4153-8400>

MAURICIO URIBE

Magister en Antropología de la Universidad de Chile en donde es profesor asociado de la Facultad de Ciencias Sociales.
mur@uchile.cl
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6158-2433>

* Ponencia presentada al Simposio “Comunidad y Museos: ni tan cerca ni tan lejos”, coordinado por Jimena Lobo Guerrero y Alejandra Sánchez Polo, en el marco de IX Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS). Ibarra, Ecuador, 4 al 8 de junio del 2018.

Preservation of the Pukara and Chullpas of Nama (Tarapacá, Northern Chile), Site Preservation Grant, Archaeological Institute of America (AIA), 2015-2017.

Monumentos arqueológicos y memorias materiales: Historias andinas de larga duración en Pampa Iluga, Tarapacá (900 AC-1600 DC), Fondecyt Regular N°1181829, Conicyt, 2018-2021.

Recibido: 1 de noviembre de 2018

Aprobado: 22 de abril de 2019

<http://dx.doi.org/10.14482/memor.40.069.41>

Citar como:

Urrutia, F. & Uribe, M. (2020). Reconsideraciones, análisis y perspectivas futuras de la museología comunitaria. Reflexiones a partir del caso de El Rosario (Hidalgo, México). *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (enero - abril), 33-61.



Resumen

Este trabajo recoge la experiencia desarrollada por un grupo de investigadores en conjunto con una comunidad andina del norte de Chile a partir de relaciones que han llevado a apoyar diversas iniciativas como este proyecto patrimonial que nace del interés de la propia comunidad por poner en valor e instalar un circuito de visitas para mostrar sitios arqueológicos, donde su museo constituya un centro de interpretación y una oficina de patrimonio local que entrelace aquellos lugares y los diferentes entramados que componen su territorio. Nuestro abordaje intenta alejarse de las posturas tajantes y dicotómicas en aras de desnaturalizar categorías, desestabilizar jerarquías y descentrar paradigmas. En cambio, proponemos estrategias participativas y dialógicas desde la mirada de procesos patrimoniales que develan la variabilidad y la mutabilidad en los ensamblados de andinidad.

Palabras clave: Comunidades andinas, museos comunitarios, sitios arqueológicos, diálogos interculturales, identidades indígenas, patrimonio.

Abstract

This work collects the experience developed by a group of researchers in set with an Andean Community in the northern Chile along mutual and fluent relations, those that have spent to lean diverse initiatives like the one of this heritage Project that is born of the interest of the own Community for putting in value and install a circuit of visitation to show the pukara and the chullpas, where the museum constitute a center of interpretation and an office of local heritage that interweave the archaeological sites and the different rings that compose their territory. Our approach tries to move away conclusive and dichotomic stances in order to denature categories, destabilize hierarchies, and decenter paradigms. Therefore, we propose an analysis from the myriad of internal process that shows the variability and the mutability in the assemblies of Andinity.

Keywords: Andean Communities, Community Museum, archaeological sites, intercultural dialogues, indigenous identities, heritage.

Resumo

Este trabalho recolhe a experiência desenvolvida por um grupo de pesquisadores em conjunto com uma comunidade andina do norte de Chile a partir de mútuas e fluídas relações, as que têm levado a apoiar diversas iniciativas como a deste projecto patrimonial que nasce do interesse da própria comunidade por pôr em valor e instalar um circuito de visitaçao para mostrar o pukara e as chullpas, onde o museu constitua um centro de interpretação e um escritório de património local que entrelace os lugares arqueológicos e os diferentes anéis que compõem seu territorio. Nosso abordagem tenta afastar das posturas tajantes e dicotómicas em aras de desnaturalizar categorías, desestabilizar hierarquias e descentrar paradigmas. Em mudança, propomos estratégias participativas e dialógicas desde a miríada de processos internos que mostram a variabilidad e a mutabilidad nos montados de andinidad.

Palavras chave: Comunidades andinas, museus comunitários, sitios arqueológicos, diálogos interculturales, identidades indígenas, património.

Introducción a Nama

Durante el año 2014, dirigentes y miembros de la comunidad aymara de Nama nos manifestaron el interés por poner en valor y uso su patrimonio arqueológico, a través de una iniciativa conjunta capaz de articular el museo construido por ellos en 1986 con la preservación del *pukara* y las *chullpas* (figuras 1 y 2), ampliamente investigados por arqueólogos y antropólogos. La posibilidad se concretó a lo largo de cinco años, concitando diversos proyectos y financiamientos que comprometieron el apoyo de ambas partes involucradas tanto en el trabajo museográfico como en la habilitación de un sendero de visita en el sitio arqueológico. En junio de 2018, se inauguraron localmente el museo y el sendero, los que a la fecha han sido visitados por estudiantes de las escuelas aledañas y turistas, a la vez que se continúa el monitoreo y las intervenciones, al mismo tiempo que diálogos y contactos permanentes.



Fuente: fotografía de los autores.

Figura 1. Uno de los recintos en el área de talud del *pukara* que muestra técnicas de aterrazamiento habitacional



Fuente: Urrutia, 2011, p. 64.

Figura 2. Dos de las *chullpas* en el sector inferior del *pukara* y en medio de campos agrícolas

Arqueólogos y antropólogos, tremendo el apoyo de arquitectos en quienes conformamos el equipo científico, mantenemos relaciones sostenidas con la comunidad local desde el año 2004; entre las que se encuentran una experiencia etnográfica en las quebradas de Camiña y Nama, así como numerosas investigaciones arqueológicas financiadas por el Estado chileno en la región de Tarapacá, a través del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (Fondecyt). Este contacto previo permitió conversas y fraguas para articular el museo comunitario ya existente con un circuito de visitas al *pukara* y las *chullpas* de Nama. En 2014, los dirigentes indígenas nameños nos manifestaron el interés por abrir un sendero a fin de mostrar y defender sus lugares de memoria, a sabiendas de que los sitios arqueológicos en Chile pertenecen al Estado, y son administrados por el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN). De este modo, cualquier intervención en ellos requiere de permisos estatales y la dirección de especialistas/expertos pertinentes.

El proyecto conjunto, luego de consensuar las expectativas, los compromisos implicados y las autorizaciones oficiales, se inició en el año 2015 a través del financiamiento del Archaeological Institute of America (AIA) Site Preservation Grant. Así pues, comenzamos de inmediato con los terrenos que fueron programados según mutuas disponibilidades, atendiendo al desarrollo de ciertas etapas y actividades mínimas, como una reunión entre investigadores y comuneros tanto al inicio como al término de estas, además de instancias colaborativas previamente estipuladas. En total, realizamos diez campañas entre agosto de 2015 y junio de 2018; que comprendieron entre dos semanas y un mes, cada una, de las cuales la mitad se empleó en asegurar equipo o de algunos de sus miembros, según el avance del programa que se iba gestando de manera colectiva.

Así pues, nuestro trabajo reflexiona sobre esta dilatada experiencia donde hemos podido orquestar con holgura los distintos intereses y las necesarias tensiones, mientras que el gran desafío sigue siendo establecer estrategias participativas entre los comuneros y el equipo de investigadores a lo largo de una acción patrimonial con carácter dialógico. En efecto, no nos gustaría enarbolar un tono celebratorio y extremadamente optimista acerca de este mutuo intercambio de prácticas y saberes, cuya exacerbación de ciertos logros terminaría por aplacar las diferencias radicales que intervienen en la colonialidad del saber y el poder (González-Ruibal, 2014; Urrutia y Uribe, 2015).

Al contrario, quisiéramos puntualizar y reflexionar sobre la alteridad, la falsa horizontalidad y la asimetría que inevitablemente operan en este tipo de instancias (Uribe, Urrutia y Kalazich, 2017). La idea es seguir la propia conciencia histórica de los nameños, su creatividad tanto simbólica como política en situaciones de contacto, convención e invención dados en sus proyectos de continuidad social y cultural (Cayón y Turbay, 2005; Nahuelpán, 2013; Rapaport, 2007; Swinehart, 2018). Teniendo esta amplitud de horizonte en la mira, nuestro abordaje procuró concitar la mayor cantidad de voces, saberes y materialidades para explicitar los conocimientos situados y el carácter contingente de cualquier postulado. Resaltamos en este enfoque las propuestas realizadas desde la investigación comprometida o en colaboración y del feminismo, donde el conocimiento y la escritura constituyen una forma importante de lucha política por el acceso al poder para significar (Haraway, 1995; Nahuelpán, 2013; Rapaport, 2007). En consecuencia, el objetivo común al convocar las capacidades científicas y los conocimientos locales, no solo se urdió en la conservación sustentable y duradera del patrimonio cultural nameño, sino principalmente en el fortalecimiento del despliegue de las

memorias ancestrales, prácticas culturales y causas políticas de esta comunidad aymara del norte de Chile.

Indígenas y patrimonios: alcances teóricos

En la actualidad, los posicionamientos y enunciados son contradictorios e híbridos como sus discursos. Las personas y los movimientos indígenas se apropian de algunos ideales y conceptos propios del pensamiento occidental, aunque metabolizados a partir de sus epistemologías nativas desde luchas enarboladas con otros pueblos y aliados no indígenas. Ello, para explicar y sacar adelante sus propios proyectos políticos y culturales empuñando las herramientas que les marcaron como otredad, para llevar sus nociones aborígenes a audiencias mayores, mientras transforman la geopolítica local y mundial. Subyacen, entonces, nuevas estrategias de autoafirmación y defensa del territorio según prácticas e ideologías antiguas que acompañan a las retóricas en boga y sus recursos asociados (Cayón y Turbay, 2005), considerando, además, que los discursos y luchas políticas indígenas se orientan fundamentalmente a modelos sobre lo que debería ser y no solo a meras aseveraciones sobre lo que ya existe o fue (Rapaport, 2007).

Las comunidades andinas no son constructos homogéneos ni definidos. Al contrario: en su interior existen distinciones y trayectorias que están históricamente constituidas y políticamente entrelazadas, y dan cuenta de la heterogeneidad y la variabilidad en las categorías de identificación. Esto ocurre de tal manera que, incluso ahora se van desplegando y superponiendo identificaciones localistas e identidades étnicas, nomenclaturas propias del modelo y de la nación homogénea junto con retóricas de diversidad y multiculturalismo.

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

El paso de un modelo asimilacionista a otro multiculturalista, consecuencia de una larga lucha emprendida por hombres y mujeres en sus trayectorias particulares, se fue concretando en los Estados nacionales a través de una serie de enmiendas o cambios constitucionales para incorporar a las poblaciones indígenas en los quehaceres públicos. Ello, conforme al contexto global que durante los años ochenta y noventa imprimió ciertos énfasis al reconocimiento de los derechos de

las minorías; en Chile esta situación coincidió con el término de la dictadura y el canon del multiculturalismo neoliberal inaugurado por ese entonces. El modo andino, por lo tanto, persiste en sus particularidades a la par que la cuestión étnica adquiere enorme protagonismo, sobre todo a partir de las declaraciones de organismos internacionales por los derechos humanos y el respeto a la diferencia.

Hoy, paradójicamente, el término indio o indígena se liga al apoyo emancipatorio y la defensa de tierras ancestrales de etnias y pueblos originarios, a la par que informa sobre las relaciones de colonialismo interno que fomentan ideologías nacionales esencialistas de cultura e identidad. Por ello, es preciso señalar que la *indigeneidad* no apela a constructos deterministas ni a elementos objetivos ya obsoletos en la teoría antropológica; más bien traza una heterogeneidad de recorridos y posiciones que son objetivadas por sus propios participantes en conciertos mutables y fluctuantes. Las categorías emplazadas en las identificaciones y las autoafirmaciones no anteceden a las relaciones sociales ni a la historia, sino que son su resultado, pues se elaboran en lo social e histórico a partir de experiencias internas y miradas particulares (Abercrombie, 1991; López Caballero, 2017; Salomon, 2001).

Es decir, nos proponemos relevar tanto la variabilidad histórica de las identificaciones indígenas como la mirada antropológica sobre el Estado (Abercrombie, 1991; López Caballero, 2017). De hecho, las nociones de etnicidad resultan problemáticas para entender las culturas politizadas que han ido fraguando los movimientos indígenas de Latinoamérica, puesto que tales conceptos hacen mayor énfasis en el sentido de grupo o los límites étnicos que en el proceso de identificación múltiple y contradictorio. Esto ha sido aprovechado por los actores políticos para enfrentar sus necesidades organizativas y sus propias subjetividades; en ocasiones, por ejemplo, las retóricas indígenas aparecen como esencialistas, porque promueven prácticas nativas pensadas como si estuvieran contenidas dentro de marcos culturales estables y limitados (Rapaport, 2007). En consecuencia, nuestro enfoque cuestiona el pensamiento que asocia irrestrictamente la alteridad cultural con orígenes prehispanicos y cualidades esenciales inmutables, su supeditación a condiciones de etnogénesis y re-etnificación en la era del multiculturalismo neoliberal.

En efecto, en el ámbito académico y público, la identidad ha tendido a definirse más como una condición, sin aludir a procesos politizados de identificación (Hale y Millamán, 2006; Haraway, 1991; Nahuelpán, 2013; Rivera Cusicanqui, 2010; Swinehart, 2018). En este sentido, los discursos indígenas despliegan una noción de cultura más como guía para el futuro que como constelación preexistente de prácticas y significados (Rapaport, 2007). Por eso, la mayoría de nuestros escri-

tos sobre el activismo cultural indígena no facilitan la comprensión del proceso autoconsciente, contestatario e intercultural de revitalización cultural que se está dando en el corazón de tales movimientos; tampoco ayudan a negociar las relaciones entre los discursos culturalistas y pluralistas, igualmente importantes para la supervivencia de los movimientos indígenas (López Caballero, 2017; Nahuelpán, 2013; Rapapport, 2007).

Es que gentes como las andinas han sabido conjugar en clave barroca, por ejemplo, sus propias concepciones con algunos conceptos emanados desde otras formas de pensamiento. Las nuevas retóricas indígenas incorporan y transfiguran las narrativas externas como aquellas que versan sobre socialismo, ecología, patrimonio, feminismo, por nombrar algunas. Las dotan de una vitalidad renovada gracias a la ventilación teórica que procede actualizarlas conforme a sus propias historicidades e ideologías, para convertirlas en una herramienta eficaz a los fines de reivindicación política y reafirmación identitaria tanto a nivel local como global (Cayón y Turbay, 2005; Nahuelpán, 2013; Rapapport, 2007). No obstante, también corren el riesgo constante de quedar anquilosadas en las arenas del multiculturalismo neoliberal, donde la cultura entra en el mercado de bienes exóticos y la diferencia se institucionaliza a través de canales formales de representación, que restringen tanto la forma como el contenido de las demandas políticas indígenas (Hale y Millamán, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010).

En este punto, líderes y activistas indígenas deben articular distintos espacios y posicionamientos, interactuando paralelamente con otros discursos y aliados no indígenas que colaboran en la reivindicación de tierras y las autoafirmaciones identitarias. No obstante, es conveniente cuidar que las nuevas dinámicas no desemboquen en la consolidación de una élite indígena letrada que, eventualmente, termine por desligarse tanto de sus autoridades tradicionales y epistemologías nativas como de sus propios modos de habitar y congregar (Cayón y Turbay, 2005; Nahuelpán, 2013; Rapapport, 2007).

Hoy, en las narrativas indígenas se aprecia un tono que muta de lo étnico a lo originario, ya que el concepto de etnia se enraíza en categorías propias del pensamiento occidental, que no distinguen particularidades y quedan engastadas a los procesos estatales; en contraste, la noción de originario exalta la diferencia y se enfoca en los procesos locales. El término originario vincula una pertenencia local muy marcada con las retóricas identitarias nacionales, e instaura un medio de identificación basado en la excepcionalidad que permite a las personas y colectividades ser nacionales y autóctonos al mismo tiempo (López Caballero, 2017; Salomon, 2001).

En la medida en que los pueblos originarios forman parte del discurso estatal y orientan determinadas políticas públicas, la noción de patrimonio cataliza narrativas multiculturales que reconocen y revalorizan la ancestralidad indígena entre la población nacional, la misma que antes menospreciada con fuerza y violentamente proscrita (Arqueros et al., 2015; Ayala 2015; Boccara 2013; Uribe et al., 2017).

Bajo el anterior punto de vista, los procesos de patrimonialización exhortan demandas aceptables al encausar instancias formales de autenticación, apropiación e incorporación de la diversidad desde el canon multicultural. En este sentido, forman parte de una doctrina de legitimidad que comprende a la academia y el derecho como lenguajes privilegiados de conmensurabilidad y espacio de enfrentamiento político; todo esto mediatizado por la tendencia neoliberal a resituar la mayor parte de los dominios de la vida en el ámbito del mercado y, por ende, en términos de contratos, derechos, intereses y obligaciones cuya violación puede revertirse en los tribunales de justicia (Agamben 2004; Comaroff y Comaroff 2013).

Asimismo, la idea de ancestralidad indígena que campea en las ontologías occidentales modernas tiene una ligazón tan fuerte con pasados remotos y lugares arqueológicos, que el patrimonio indígena pareciera haber entrado en el imaginario nacional a través de los museos, como un modo de vida relicto para archivarlo, ya que inicialmente su valor daba cuenta de un pasado perdido o de una situación de precaria supervivencia (Arqueros et al., 2015; Ayala, 2015; Urrutia y Uribe, 2015). Por un lado, este tipo de valoración establece un quiebre entre presente y pasado que le resta dinamismo a la *indigeneidad*, y consiguientemente la naturaliza y despolitiza. Por otro, las posibilidades de enunciación en el presente asociadas a la idea de vulnerabilidad dan pie a la noción de rescate, en tanto imagen central dentro de las políticas culturales que se enmarcan en los proyectos de etnodesarrollo e inversión, y que terminan alimentando el mercado cultural de bienes exóticos como ampliando el campo laboral en consultorías de artistas y científicos emprendedores (Nahuelpán, 2013).

Empero, el patrimonio no es una sustancia intrínseca que solo necesita del reconocimiento oficial para constituirse como tal, sino que se va conformando a través del entramado de relaciones y campos narrativos, normativos y conflictivos, los cuales se encuentran en mutua reflexibilidad. La patrimonialización escapa a los conductos regulares y abreva situaciones impensadas e incontrolables, que van detonando nuevos cambios, ya que pone de relieve la revitalización cultural indígena dándoles una nueva energía a las tradiciones y a las subjetividades. Esta

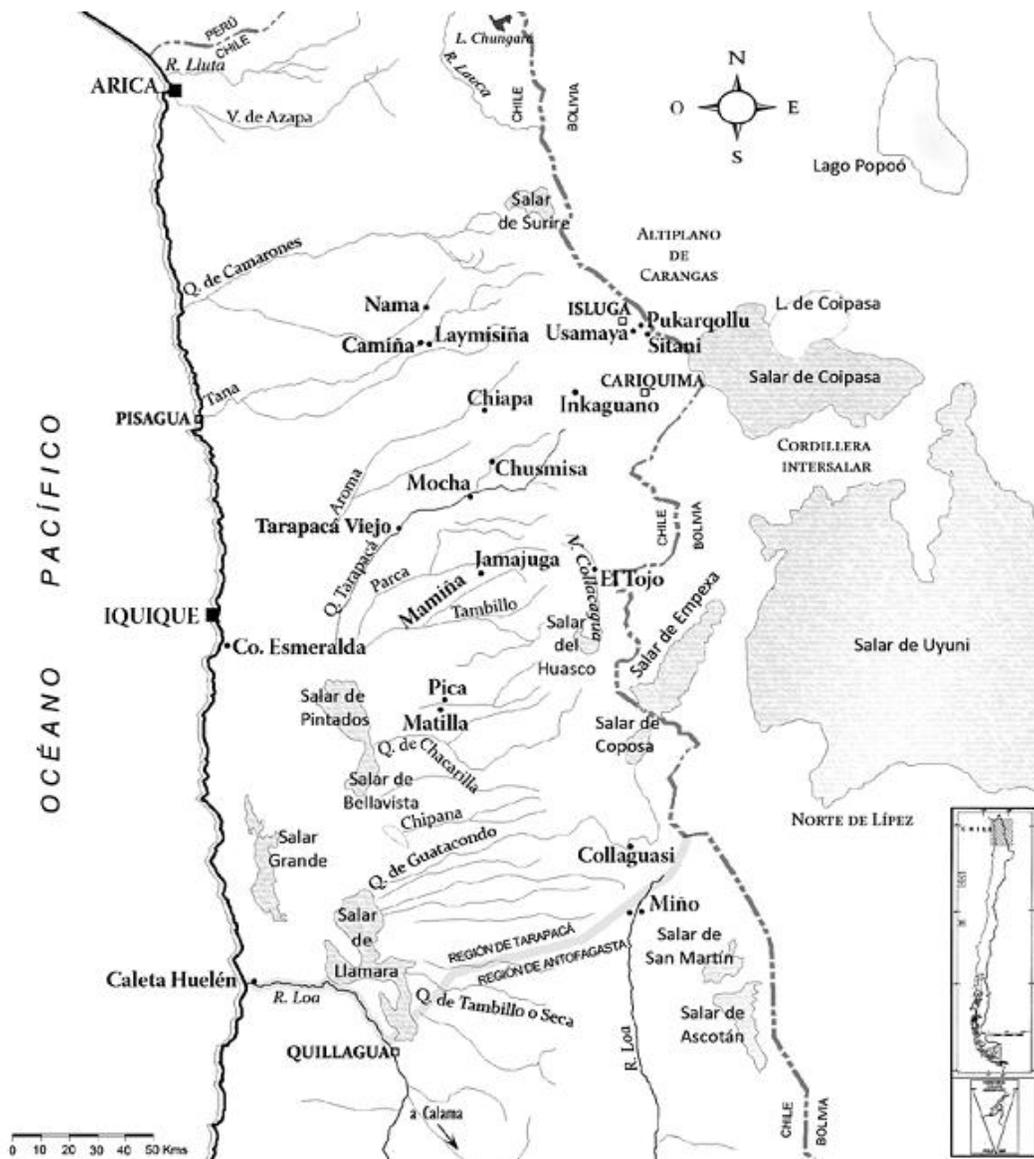
vitalidad activa los órdenes parciales en curso a través del juego político en las ritualidades, cuya chispa pone en marcha nuevas colonialidades a la vez que prende nuevos motores de lucha y continuidad.

Comunidad y patrimonios en Nama

En la actualidad, la quebrada de Nama pertenece a la comuna de Camiña en la región de Tarapacá y también forma parte de la cuenca de Camarones localizadas en la región de Arica (figura 3). Se trata de una quebrada dulce que nace en el cerro Guaychane, cuyas inmejorables condiciones de suelos y aguas permiten el cultivo de diversos frutales y una mayor biodiversidad en comparación con otros paisajes agrícolas definidos como salados (Álvarez, 1992; Castro, 2002). El pueblo de Nama se localiza en el tramo superior, a unos 3.000 msnm, donde viven 14 familias de raigambre aymara y chipaya que constituyen hoy la comunidad indígena, compuesta por habitantes nacidos en la quebrada, así como en pueblos cercanos y no tan cercanos de la sierra y el altiplano chileno-boliviano.

Desde tiempos prehispánicos la comunidad ha aprovechado las vertientes para practicar la agricultura, a la vez que mantiene una gran cercanía con el ajeteo ganadero de la cordillera. Los nameños son herederos de una rica tradición agrícola de tierras altas, la que comienza a forjarse al menos mil años atrás, cuando decidieron instalarse en las laderas de esta quebrada, sintetizando diversas trayectorias culturales de pampa, tierras altas y costa de Tarapacá (Muñoz y Chacama, 2006; Núñez, 1982; Santoro, et al., 2004; Schiappacasse, et al., 1989; Uribe, 2006).

La llegada de la era vehicular, en la década de los cincuenta, privilegió los vínculos con la quebrada de Camiña, con sus cerros Pumire, Tolompa y Laymisiña, en detrimento a los estrechos lazos de antaño con alto Camarones, Miñe-Miñe e Isluga en los contornos del cerro Mamuta, urdidos a pie a través de numerosos caminos troperos. Desde 1976, Nama se integra a la parte alta de la comuna de Camiña; sin embargo, hasta hoy continúa la intensa relacionalidad hacia el altiplano y la comuna de Colchane junto a las quebradas adyacentes (Urrutia, 2011; Uribe et al., 2017). También mantiene su estrecha vinculación con las entidades sagradas que pueblan un territorio ancestral anclado entre cerros y mar.



Fuente: Uribe et al., 2017, p. 364.

Figura 3. Mapa de la región de Tarapacá con los principales sitios arqueológicos y las quebradas más importantes

En la actualidad, nameños y nameñas saben cartografiar su territorio a modo de anillos concéntricos que comienzan en el pueblo y van entrelazando diferentes sectores cada vez más distantes, conforme las prácticas y los caminos de la memoria asociados a cada uno de ellos. En este territorio ancestral conviven distintos tiempos y lugares, cuyos límites se vuelven tan fluidos como cambiantes y donde las fronteras no se entienden como distinciones excluyentes, sino como espacios

de gran interacción y diversidad. De este modo, el paisaje enseñoreado de los cerros, y acompasado por densas relacionalidades, va componiendo el espacio social de los grupos, continuamente trazado a partir de la experiencia social y el ceremonial cosmopolítico que sustenta el orden andino de las cosas. Entonces, la lógica territorial ensambla múltiples recorridos tanto *performativos* como narrativos, que va conectando a una determinada comunidad con su pasado que es presente y en constante transformación.

Se trata por cierto de cartografías muy tupidas y complejas. “*Los nombres de los ríos, de las quebradas y las pampas cambian según los distintos sectores. Así, cada sector donde andamos tiene sus nombres propios*” (Comunicación personal de Arturo Mamani, Nama, 2014). Es que se tiene la comprensión de un mundo habitado por entes y fuerzas en permanente movimiento que integran múltiples facetas y perspectivas de la experiencia social, donde la naturaleza se humaniza y forma parte de la cultura, así como lo cotidiano se reviste de sacralidades. Por ello, según el modo ancestral heredado por las comunidades andinas, lo ritual/sagrado está tan implicado en la vida diaria que se encuentra en el corazón mismo de lo tecnológico y político, articulando constantemente los ensamblados entre humanos y no-humanos en torno a una “cosmopolítica”, en la que *performatividades* y relacionalidades van fraguando las reconfiguraciones constantes del mundo (DeLanda, 2006; Haraway, 1991; Strathern, 1988; Stengers, 2014).

Según el pensamiento andino, la cultura no puede separarse del paisaje en la medida en que es un agente fundamental en las costumbres ancestrales y las (auto) identificaciones. Más aún, los cerros *mallku* y *t'alla* se consideran los verdaderos dueños de estos lugares, por lo tanto, poseen características sagradas (Guaychane, Mamuta, Pumire, Tolompa, Laymisiña, entre otros); cualquier cosa que suceda allí, afectará a todo el territorio. Esta veneración a las altas cumbres está implicada en el culto a los ancestros en niveles diferentes de sacralidad ascendente (Castro y Aldunate, 2003; Martínez, 1981). Aquí la figura de los antepasados se entreteje cargada de ambigüedades, pudiendo tanto bendecir como enfermar; por eso la importancia del cumplimiento de las ceremonias, para mantener la fluidez de las relaciones entre ambos mundos (Castro y Varela, 1994; Martínez, 1989).

Estas divinidades de las montañas, llamadas de diferentes maneras según los lugares en que se sostienen (*achachila*, *apu*, *huaca*, *mallku*, *uywiri*), orquestan los espacios sociales/comunitarios y crían la vida en sus contornos. Entre ellas trazan genealogías de alianzas y conflictos cambiantes a lo largo del tiempo, así como se hayan imbricadas en relaciones de parentesco y la fundación de pueblos o *markas*.



Fuente: Urrutia, 2011, p. 62.

Figura 4: Panorámica del cerro Pukara donde se emplaza el sitio arqueológico, aledaño al actual pueblo de Nama y las tierras agrícolas circundantes

Lo cierto es que los cerros tutelares son el factor principal de la reproducción desde la perspectiva andina, y la relación con estas entidades constituye una parte muy relevante dentro de los esfuerzos productivos y sociales. Específicamente, se encargan tanto de la lluvia que riega los cultivos y del multiplico del ganado como del bienestar general del paisaje y los seres que contiene, y de igual forma se ligan con los buenos augurios sobre las reciprocidades comerciales y cosmopolíticas (Castro y Aldunate, 2003; Castro, 2009; Grebe, 1984; Martínez, 1981). El Pukara y las *chullpas*, conocidos en la literatura especializada como el sitio arqueológico Nama-1, se emplazan sobre un cerro flanqueado por las quebradas de Guayaquil y Jupuni, que desembocan al costado norte de la quebrada de Nama (2.990 msnm), muy cerca del poblado actual y sus campos de cultivo (figura 4). El Pukara constituye un asentamiento habitacional aglutinado con 558 recintos de piedra o *pircas*

mayoritariamente de planta subcircular o irregular, que abarcan una superficie total de 5,6 hectáreas (7.100 m² construidos). El sector inferior está compuesto por terrazas de cultivo que bajan hacia el fondo de la quebrada, en eras o canchones, posiblemente de data prehispánica y aún en uso, donde se levantan tres torres funerarias o *chullpas* de adobe (Adán, Urbina y Uribe, 2007). Nama-1 presenta una ocupación continua a lo largo de todo el periodo Intermedio Tardío (900-1.450 d.C.), que lo presenta como un representante conspicuo de la situación económica, política y social tanto del altiplano como de la sierra en el ámbito surandino. Las fechas de radiocarbono calibradas del sitio abarcan los 1.160-1.310 y 1.370-1.380 años d.C., obtenidas a partir de muestras en recintos del talud (Uribe et al., 2007).

Las pircas en cerro Pukara y las chullpas de Markira son bien antiguo, es de antes del Inca, la aldea que está arriba de cerro Pukara también es gentil. Cerro Putunani tiene mesa inca y por ahí pasa el camino inca. Mi abuelo me decía que en tiempos del Inca se hacía en el Portillo de Putunani, donde hay una cancha, una feria grande. De todos lados a intercambiar cositas venían. Nama era lugar donde descansaba la gente, significa donde se descansa (Comunicación personal de Nieves Carlos, Nama, 2007 y 2012).

Las diferentes campañas arqueológicas, tanto en décadas pasadas como en años recientes, han ido dejando huellas entre los comuneros; así, dependiendo de las localidades y los contextos suscitados, ellos vuelven a repensar y revisar su propia memoria ancestral en virtud de las experiencias compartidas. Mientras tanto, los investigadores nos enfrentamos en terreno con los múltiples significados que revisten materiales muebles e inmuebles, así como tenemos la posibilidad de acceder a otras formas de conocimientos que enriquecen nuestras propias preguntas sobre el pasado. Ejemplo de ello, es que tras las primeras investigaciones realizadas en Nama por L. Núñez (1982) en los años sesenta y setenta, la comunidad con la ayuda del profesor de la escuela de ese entonces construyó, en 1986, un museo donde guardaron todas las piezas halladas por niños y adultos en sus recorridos por el territorio:

Había hartas cosas de la guerra, hartos botoncitos, pedacitos de uniforme, como una chaquetita chilena, otra peruana, hasta bandera había, hasta un fúsil con su cuchillo había. Los hijos de Gabriel encontraron a un costado de la capilla peruana, un soldado peruano con su bandera del Perú tapadito, enterradito así. También llevamos al museo puños, ollas, tinkas, cantaritos pintados, bonitos, platitos para lamparar, taleguitas antiguas, como inkuñas también, harta cosita llevamos. Todo eso que habíamos encontrado en cerro Pukara, cerrito Calvario, para Alto Lima, Jupuni, Guayaquil, Angostura, más allá, para arriba, para todas las partes que andába-

mos. Cuando se hizo inauguración en el año '86 vino autoridades, 'felicitaciones' decían, 'qué bonito' decían. Hasta salió en los diarios dicen. Al tiempo llegaron los del Fuerte Baquedano, 'eso es del ejército chileno' dijeron, 'es propiedad del ejército chileno, ustedes no pueden tener eso'. Y se llevaron todo lo de la guerra y también los textiles que estaban enteritos y los cantaritos pintados, lo más lindo. Nosotros no hicimos réplica porque en ese tiempo no se podía, mandaba el ejército, a callar nomás. Después igual volvieron, trajeron hartos papeles, como mapas de las salitreras. Trajeron una momia que habían encontrado en Miñe-Miñe, 'para que la pongan en el museo' dijeron. Por eso está la momia en el museo. Yo digo que es mi abuela, yo me crie en Miñe-Miñe, mi papá es de allá, mi mamá es nameña. Después nos vinimos a quedar acá. Por eso yo digo que es mi abuela de Miñe-Miñe. También hay chullpas en Miñe-Miñe (Bernardo Flores, Nama, 2005, como se citó en Uribe et al., 2017, pp. 374-375).

En relación con el Pukara y las *chullpas* de Nama-1, es preciso indicar que el sitio arqueológico se encuentra inserto en el territorio de la comunidad, por lo tanto, es utilizado y transitado a diario. En efecto, toda la base del cerro Pukara está ocupada por terrazas agrícolas que continúan siendo trabajadas y que probablemente están superpuestas a aquellas de factura prehispánica en el transcurso de los siglos. En tanto, las estructuras *chullparias* dispuestas en el sector inferior del sitio también se hallan emplazadas en eras de cultivo aún en uso, y en su derredor se dejó crecer la vegetación silvestre para protegerlas del correspondiente ajetreo campesino (figura 1).

Hay diferentes clases de Pukara. Este es comercial. Hay otro ceremonial, otros para llamos, otros para agricultura. El de acá es comercial (Damián Flores, Nama, 2016, como se citó en Uribe et al., 2017, p. 371).

Cerro Pukara es lugar de suerte. El canal, el pueblo y las terrazas se construyeron al mismo tiempo. Más arriba, en el Portillo de Putunani hay lugar para hacer trueque, como en una mesada que hay, principalmente por Camino Inca que venía. Del Portillo hay camino tropero que va para Miñe-Miñe, hacia el este viene el Camino Inca que sube por la cuchilla, por los altos de las quebradas. El comercio se hacía a la entrada de arriba, no puede en cualquier lado. Por eso feria del Inca, decían (Agustino Mamani, Nama, 2016, como se citó en Uribe et al. 2017, p. 371).

Transitando entre museo, Pukara y chullpas

Es así como en una primera etapa nos abocamos al museo (figura 5). Este fue redefinido y acondicionado como oficina de patrimonio local para permitir no solo la muestra de objetos antiguos de Nama, sino el repositorio de una cultura andina viva que se expresa en las múltiples experiencias de la población nameña, y que paralelamente sirva como lugar de recepción para los visitantes. Así mismo, el guión

y la museografía fueron preparados colectivamente para entrelazar las distintas miradas provenientes de conocimientos tanto locales como especializados.



Fuente: Uribe et al., 2017, p. 375.

Figura 5. El Museo de Nama en junio de 2006, mucho antes del inicio de este proyecto

Entre 2015 y 2017 nos enfocamos en el museo comunitario y en el diseño del circuito que lo articula con sus lugares de memoria. Durante seis campañas de trabajo, se limpiaron y reacondicionaron las dos salas que componen el inmueble, se efectuaron labores de conservación en torno a la muestra, se readecuó la exhibición de las piezas para dejar espacio a la recepción de visitas y los pendones con el guion conjuntamente construido. Asimismo, se perpetraron intensos recorridos por el pueblo y sus alrededores, junto a trayectos hacia los anillos del territorio circundante; se visitó varias veces el Pukara y las *chullpas* junto a comuneros adultos, jóvenes y niños con sus mascotas; se llevaron a cabo jornadas de mapeo y cartografías participativas, al igual que presentaciones a la comunidad para resolver determinados temas y conciliar miradas.

A su vez, en tanto oficina patrimonial, el museo supondrá un repositorio cartográfico, audiovisual y de archivos para la compilación y la producción de material audiovisual y gráfico de la ejecución del proyecto, y que podrá acrecentar conforme a futuras iniciativas de la comunidad y nuevos proyectos, investigaciones o puesta en valor (figura 7). En el largo plazo, la oficina de patrimonio también debiese desarrollar actividades de manera autónoma que promuevan el turismo y puedan contribuir con la economía local, pero sobre todo difundiendo y protegiendo sus prácticas culturales, así como su territorio ancestral. En efecto, no fue sorprendente que las primeras visitas recibidas en el sendero fueran de alumnos y profesores de las escuelas básicas en la comuna de Camiña, junto con algunos turistas.

Específicamente, durante esta intervención las controversias iniciales se expresaron desde la cantidad de piezas que dispondría la muestra en adelante. A juicio del equipo de investigadores, esta debería componerse de un número reducido de piezas. Por esta razón, se conminó a la comunidad a dejar guardado los objetos restantes, como también a ir variando la exposición, en aras de no sobrecargar materialmente el recinto. Sin embargo, nuestras sugerencias encontraron bastante reticencia, ya que los comuneros están acostumbrados a las densas pormenorizaciones; decían que mientras más objetos, “*más bonito y mejor se ve*”.

La momia-abuela, ciertamente, fue un personaje protagónico. Sabíamos que sería un aspecto sensible y nos percatamos también de la relación familiar que tienen con ella, a pesar de su proveniencia desde Miñe-Miñe. Según nuestra perspectiva, la hallamos en muy mal estado, pues llevaba varios años puesta dentro de una caja de cartón abierta y con su rostro descubierto, a su alrededor se veían muchas larvas y polillas muertas, así como heces de ratón. En el trabajo de campo inicial, se sacó a la momia de la caja y se la dispuso en otro contenedor limpio, a la espera del reconocimiento de un especialista en conservación; mientras tanto se la tapó para evitar que el polvo y la luz la siguieran dañando. En el siguiente terreno nos dimos cuenta de que este hecho había causado gran revuelo y molestia en la comunidad, pues al cubrirla y alejarla de sus objetos, se sintió sola y sin poder mirar lo que ocurría en el pueblo.

Mi abuela se va a enojar con ustedes porque la taparon, la dejaron tirada en un rincón, lejos de sus cantaritos y puños para hacer chicha. La taparon, la pusieron lejos, no puede mirar nada. Se siente sola. Mi abuela se va a enojar con ustedes (Bernardo Flores, Nama, 2016, como se citó en Uribe et al., 2017, p. 381).

Resuelto lo anterior, a la “abuela” fue reubicada, pues se entendió el mensaje, y durante el año 2018 nos abocamos a la segunda etapa.

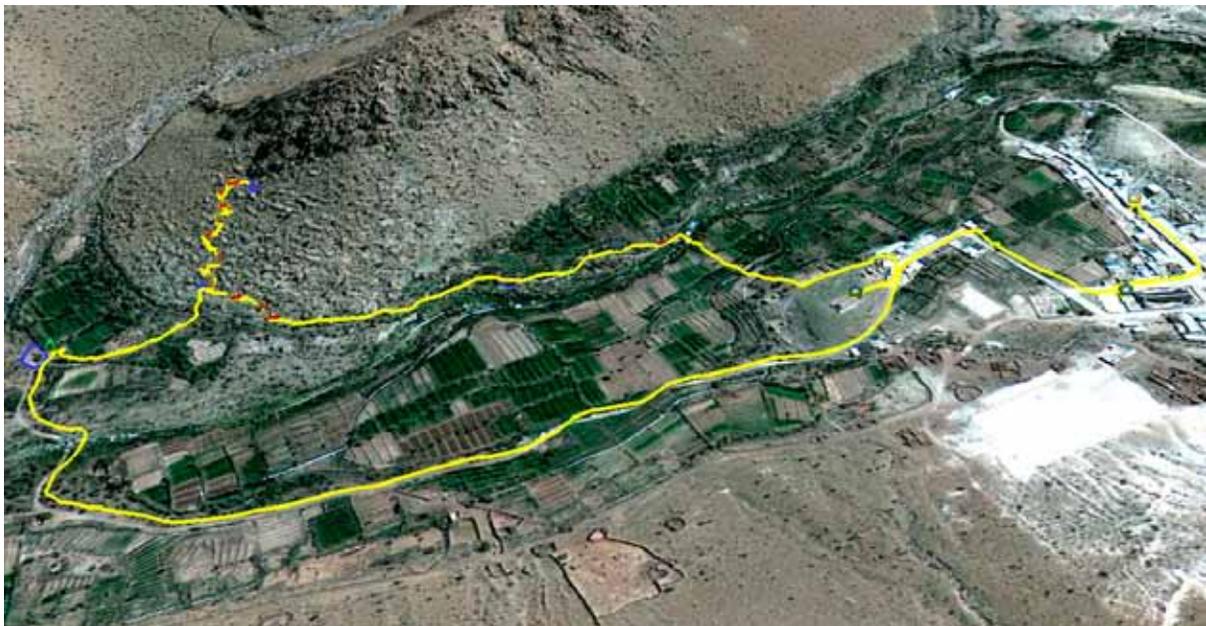
Ésta correspondió a la instalación de un sendero de visita en el Pukara que ocupara las vías de circulación propias del sitio, articulándolo con un circuito desde el pueblo y los recorridos cotidianos de la comunidad. Al respecto, aprovechando los días de faenas comunitarias, de la mano de los comuneros habíamos efectuado una serie de reconocimientos territoriales del lugar y sus alrededores, con el propósito de identificar sus propias topografías sociales y cartografías simbólicas, así como sus respectivas lógicas de movimiento y expectativas asociadas. Poco a poco, los nameños se interesaron en las explicaciones arqueológicas y mostraron preocupación por adquirir los conocimientos técnicos básicos para asegurar la conservación del sitio, así como un manejo adecuado que permitiera el desenvolvimiento habitual de sus actividades cotidianas y sus prácticas culturales (figura 6).



Fuente: fotografía de los autores.

Figura 6. Uno de los recorridos en el Pukara realizado por nameños e investigadores para trazar los segmentos del sendero y elaborar el guion de visitación

El circuito comienza en el museo y sigue por el pueblo nuevo, bordeando la iglesia Espíritu Santo para continuar hacia el pueblo viejo y rodear la capilla peruana; ambos trayectos suceden en las calles mismas del poblado. Luego, el circuito se adentra en los espacios agrícolas, cruza el río y va circunvalando la base del cerro Pukara; en este tramo se aprovechan los caminos a las chacras que transitan los nameños en sus actividades diarias. Posteriormente, el circuito sube por el talud y baja hacia las *chullpas*, usando las vías de circulación entre los recintos hasta entroncar con la calle principal que une los campos de cultivo más distantes con el pueblo y así retornar al punto inicial (figura 7).



Fuente: plano elaborado por los autores.

Figura 7. Vista del circuito de visitación

Como se puede apreciar, en amarillo se marca la ruta que integra el museo comunitario, el pueblo y sus iglesias, junto a los campos de cultivos y el sitio arqueológico Nama-1. Los tramos en rojo corresponden a las habilitaciones arquitectónicas del sendero en el Pukara y en azul constan paradas o estaciones en concreto; la habilitación del sendero se realizó despejando ciertas vías de circulación existentes en el Pukara y disponiendo escalinatas de piedra o “plantillajes” en algunos tramos; también se reforzaron muros aledaños y se limpiaron accesos tanto a recintos como a otros ramales conectados. Igualmente, se contempló dos estaciones o paradas, que fueron consignadas conforme a momentos de descanso y lugares de interpretación

tanto del sitio como del paisaje que lo rodea. En consecuencia, la intervención no resultó tan invasiva en la medida que fue superficial, reversible y dejó intacto aquello bajo la superficie. Además, se siguieron tecnologías tradicionales de construcción donde la gente de Nama y los especialistas trabajaron a la par, intercambiando y complementando sus distintos saberes. Antes de emprender las obras se realizó la *wilancha*, para pedir permiso y que todo fuera en buena hora.

Durante la intervención, también se coordinaron clases prácticas de arqueología, conservación y manejo tanto del sitio como del sendero, orientadas a la identificación de arreglos, riesgos y daños, de modo que los participantes pudieran lidiar con problemas a futuro y manejar soluciones idóneas como parte de la comunidad. En particular, supone la mantención del sendero de visitación y las diversas estaciones del circuito, así como los cuidados y protocolos necesarios permanentes. Se entiende que gran parte del éxito del manejo y preservación sustentables necesita el involucramiento activo de los miembros de la comunidad en los procesos de investigación, planificación, conservación y evaluación constante en el tiempo, lo que no se agota en un solo proyecto. Por lo mismo, fue de especial importancia que su visión de mundo y forma de vida quedara plasmada en la estrategia de experimentar y preservar el patrimonio arqueológico.

Parte relevante de ello fue la creación colectiva de un guion de visitación para ser desarrollado por los comuneros durante los recorridos en torno al sitio y el circuito en general. El circuito y el sendero de visitación han sido diseñados para que los visitantes vayan acompañados de guías locales durante todo el recorrido. Entonces, quienes vienen de afuera deberán seguir las indicaciones respecto al cuidado del sitio y el sendero, mientras se les entregan los antecedentes arqueológicos conectados con la historia y el conocimiento local. Por eso precisamente, no se contemplan carteles informativos de modo que el visitante esté obligado a consultar con la comunidad y sus guías; a su vez, el museo permitirá enriquecer gráfica y visualmente las vivencias, así mismo profundizar en la comprensión de la cultura y los paisajes andinos. A modo de ejemplo:

Cerro Pukara es gentil. En ese tiempo, los gentiles eran bien inteligentes y sabían poner sus pueblos en las partes donde no se podía cultivar y donde no afectaban los aluviones o las bajadas de río. Ellos tenían su propia ciencia, conocían mejor la naturaleza y sabían comunicarse con todos animales, la tierra, el agua, el fuego, el viento, la lluvia, etc. De acuerdo con las excavaciones realizadas por arqueólogos, se piensa que el Pukara fue habitado entre los años 980 y 1380 después de Cristo. Las casas y sus terrazas abajo fueron construidas al mismo tiempo. Desde esa época se fueron instalando las demás terrazas en las laderas de los cerros y las eras ubicadas en el fondo del

valle; muchas de ellas ahora están en desuso. En ese tiempo se cultivaba, maíz, quínoa y amaranto, junto con zapallo, calabaza y algodón en menor medida. También los llamos eran parte importante de la alimentación, que se complementaba con la caza de roedores y aves, aunque su uso principal tenía que ver con el aprovechamiento de sus vellones para la confección de textiles y como animales de carga (fragmento Guion de visitación, Nama, 2016).

Paradojas y reflexiones

En los pueblos andinos, así como el pasado se figura en el presente y viceversa (Canessa, 2014), la lógica territorial es desplegada a través de diversos recorridos que tienen como centro a cada pueblo desde donde conectan hacia otros lugares y grupos respectivos (Abercrombie, 2006). En este sentido, las conceptualizaciones espaciales tampoco son continuas ni homogéneas; al igual que las percepciones temporales, todas se entienden como entidades yuxtapuestas y salpicadas entre sí, siempre proclives al trasiego. Podemos decir que las gentes andinas cartografían su territorio de manera tal que este conforma círculos concéntricos que van trenzando a cada pueblo según las prácticas y los caminos de la memoria asociados a cada uno de los distintos lugares imbricados. El territorio no se aprehende como un plano extendido donde se sucede una continuidad abstracta de relieves, sino en cuanto anillos que tienen al pueblo como centro y desde allí irradian hacia otros lugares, comunicando densas y múltiples relacionalidades, donde las fronteras no se comprenden como distinciones excluyentes sino como espacios de gran interacción y diversidad. Así, los numerosos cerros constituyen los hitos primordiales que ordenan las distintas topografías y paisajes, mientras cada quebrada va cambiando de nombre según los sectores, ríos y pampas.

Así pues, esta experiencia nos invita a reflexionar sobre las múltiples tensiones que se suscitan al confluir relatos académicos, indígenas y patrimoniales. Al menos en Chile, el impacto ideológico que están alcanzando las narrativas historicistas entre intelectuales y dirigentes indígenas, en la medida en que desarrollan una construcción lineal que pretende ser verdadera y única, las hacen aparecer como formas legitimadas de reclamar una antigüedad y una identidad por cuya vía obtienen el reconocimiento del Estado y las sociedades dominantes. Bajo esta perspectiva, la alternativa no historicista o, mejor dicho, según la propia historicidad andina, da pie a la conformación de otras narrativas, de diversas historias y distintas posiciones discursivas, en las cuales ni la linealidad, ni la veracidad, ni menos la unicidad son principios organizadores. Ambos paradigmas generan una tensión muchas veces invisible o invisibilizada; aquí el pasado es siempre una cosa del presente y el tiempo es un recurso utilizado para significar.

Los relatos se construyen a partir de la heterogeneidad y el movimiento, dando cuenta de procesos y luchas que ponen de relieve determinados énfasis, acentúan ciertos posicionamientos o van reordenando por completo las distintas narrativas en juego. Por lo tanto, el ideal andino pareciera querer someter a escrutinio este intento por politizar la arqueología y la antropología con miras a visibilizar y multiplicar los diversos puntos de vista, las controversias, los agentes y los dispositivos ensamblados en un panorama concreto.

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

Porque antes de los aymara había gente acá. Este Pukara tiene su sentido, su historia. Este es un cerro elegido por los aymaras, de más antes, de los uru chipaya, de los uru chullpa. [...] Chullpa nunca tuvo sol, ellos trabajaban con la luz de la luna y las estrellas. [...] Ellos creían que el sol iba a salir para abajo. Y salió de este lado y los quemó. [...] Y los chipaya, que antes se llamaban chullpas, ahora se llaman chipayas, ellos se salvaron en el Uru-Uru que ahora se llama lago Poopó. [...] Se adaptaron al sol y así salieron de a poco. [...] Ése es el cuento que se habla. Historia sería como algo escrito. Historia hablada es (Comunicación personal de Damián Flores, Nama, 2014).

Esta invitación a conciliar las “historias habladas de los comuneros” con el “conocimiento experto y escrito de los investigadores”, donde ambas perspectivas puedan “tomar un solo rumbo”, resulta difícil y polémico, pues supone precisamente desterrar la existencia de categorías absolutas; junto con sincerar los intereses propios de cada comunidad (indígena y científica). Más aún cuando en la opinión pública general, el rol de la ciencia opera bajo verdades que no pueden ser cuestionadas fuera de su campo, además de estar amparadas en el ámbito del Estado nacional.

Paradójicamente, la participación de nameños y nameñas respecto al trabajo en el museo propiamente tal, no fue tan activa como hubiésemos querido y generó bastantes controversias; sin embargo, las faenas en el sendero concitaron un gran involucramiento ya que precisamente se engarzaron con prácticas andinas de trabajo arraigadas en la comunidad local (figura 8). Por ende, los diálogos en

torno al museo, un dispositivo occidental y colonialista por excelencia, resultaron un tanto forzados, pero tomaron relevancia para los comuneros cuando se conjugaron en la praxis y los recorridos de la memoria ligados a su territorio ancestral. Ergo, el museo adquiere sentido al insertarse en las dinámicas nameñas donde su experiencia telúrica y topológica es la que manda (figura 9).



Fuente: fotografía de los autores.

Figura 8. Finalizando una de las actividades entre comuneros e investigadores realizadas en el museo de Nama

Este tipo de propuestas patrimoniales exhortan a tomar en serio ideas y conceptos generados por otras formas de conocimiento, cada una capaz de explicar y comunicar realidades en constante mutación. El desafío consiste en otorgarle mayor densidad y multiplicidad a la experiencia social, buscando una manera participativa para la formación de nuevas prácticas que dinamicen y profundicen la diversidad cultural y política a la vez. Los espacios de diálogo verdadero suponen vínculos prolongados, pues requieren cimentarse en la confianza y el respeto mutuo que surge del compartir dilatado de experiencias. Entonces, la instauración de buenas prácticas remite a la orquestación de diversos ritmos y expectativas con miras a provocar

un impacto positivo y duradero, tanto en términos materiales de la preservación de sitios arqueológicos y la defensa/demanda de tierras ancestrales como culturales, conforme al despliegue de memorias y modos de vida propios.



Fuente: fotografía de los autores.

Figura 9. Iniciando las obras en el sendero, tras haber celebrado la *wilancha* en el mismo sitio donde efectuamos las primeras reuniones

Sabemos que la manera más usual en que lo indígena es aprehendido, según la academia y el ámbito político, corresponde a una cualidad o propiedad inherente a un grupo humano. El término indígena, su posición como grupo social en el seno de la nación, como identidad estable y reconocida, es, en gran medida, el resultado de un trabajo de largo alcance llevado a cabo a la par del proceso de formación colonial y estatal (López, 2017). Muchas de las interpretaciones arqueológicas, antropológicas e históricas han colaborado en naturalizar alteridades subsumidas al Estado y en domesticarlas acorde con el pasado nacional. No cabe

duda de que este proceso pone de manifiesto las reverberancias de la colonialidad, por cuanto evidencia las diferencias radicales que intervienen en los flujos de poder y saber. A pesar de ello, ha permitido alimentar una legitimidad interna en torno a las defensas ancestrales y las problemáticas locales, una singularidad fundada paradójicamente sobre principios ideológicos del gran relato nacional (Abercrombie, 1991; López, 2017; Salomon, 2001).

Justamente, la intensión pragmática de comunidades y pobladores andinos, al solicitar investigaciones científicas que refrenden sus respectivas posiciones dentro de un campo más amplio de identificaciones, es contar con una fuente de legitimidad que pueda incidir jurídicamente y sea capaz de concitar el reconocimiento hacia sus pretensiones legales y sus diversas luchas. Esta “donación de legitimidad” implica la necesidad de ser “autóctonos” en cuanto al origen y la organización social; a la vez que “modernos” o “constitucionales” en la forma de manejar legalidades. Es decir, presentándose como una colectividad progresista y con funciones autoinvestigativas, en permanente contacto con una tradición viva que va desplegando sus propias historicidades y andinidades (Abercrombie, 2006; Salomon, 2001). Somos conscientes que los modelos de investigación académica muchas veces reproducen relaciones coloniales y con frecuencia son criticados por las comunidades locales debido al tono extractor de sus indagaciones. En la medida que la antropología surgió como disciplina para conocer a los “pueblos sin historia” (Wolf, 2009), el indígena quedó anclado en un espacio temporal no-coetáneo, es decir, despojado de su capacidad e iniciativa histórica de acción, lo mismo que en cuanto a sujeto epistémico; pues su actividad y creación intelectual fue reducida al mito, a la cosmovisión o a la esfera del conocimiento tradicional apropiable mediante registros subalternizados (Nahuelpán 2013). Entonces, junto a los cuestionamientos sobre el fenómeno colonial y su vigencia en nuestros días, así como sobre las lógicas y formas de control social, también importan los espacios y las prácticas de enunciación desde donde desarrollamos los discursos (Hale y Millamán, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010).

Se trata de perspectivas permanentemente parciales y fracturadas, así como también contradictorias. Es que, para afrontar las consecuencias de la desordenada polifonía salida de la descolonización, no podemos afirmar que la capacidad de actuar tenga que realizarse sobre la base de la identificación natural o del parentesco político. El desafío está en aprender a cómo fabricar una unidad político/poética sin basarse en una lógica de apropiación, de incorporación ni de identificación taxonómica. Resulta forzoso indagar en la tarea de construir afinidades

eficaces a través de ensamblados múltiples y cambiantes, pues la visión única produce peores ilusiones que la doble o que monstruos de muchas cabezas (Haraway, 1991).

Por ello, es tan importante para las sociedades indígenas recuperar el sentido del cuerpo en tanto herramienta de significación y de sentido (Haraway, 1991; Rivera Cusicanqui, 2010). Esto se traduce en propuestas metodológicas y prácticas concertadas que mientras buscan la posibilidad de descolonizar el mestizaje, trabajan aquellas certezas que no están en el conocimiento erudito o experto, sino en las experiencias de las personas, donde se enfrenta la realidad con la certidumbre de que nuestras percepciones son fundamentales. La riqueza de los lenguajes corporales y las memorias materiales supone observar aquello en lo que ya se participa, estableciendo conexiones inesperadas con otro tipo de ideas e imágenes que surgen a partir de la vinculación con tu entorno.

Así pues, la presentación de nuestro trabajo en Nama no pretende convertirse en una receta para hacer senderos patrimoniales, sino de propiciar un debate para instalar formas de relación y procesos investigativos que sean más horizontales y simétricos, justos y enriquecedores. Todo esto implica ir más allá de la mera exposición sobre las distintas situaciones que intervienen en escenarios inter o multiculturales; más bien nos obliga a volvernos políticamente activos, es decir, conscientes de nuestras prácticas y comprometidos con el devenir de nuestros postulados, atentos tanto a las reacciones que suscitan como a las contradicciones que involucran. A la postre, conlleva una actitud extensiva a cualquier vínculo y comunicación social que procure respetar la diferencia y compartir la vida en común.

Las aproximaciones desde las ciencias sociales más bien resultan de un arte de la heterogeneidad, para conectar ensamblados que tienen necesidad de la puesta en presencia activa de quienes, sobre ellos, poseen un saber y una praxis pertinentes. Por tanto, esto permite tensionar los espacios académicos y políticos para desnaturalizar conceptos y categorías a partir de posicionamientos contextualizados y escrituras comprometidas (Haraway, 1991; Rapaport, 2007). Se trata de una artesanía de relaciones para concatenar memorias largas y recientes, que transitan en distintos tiempos, velocidades y volúmenes dentro de diversas formas de historicidad y enunciación. El horizonte es visualizar, a través de problemas y explicaciones múltiples, no-lineales ni progresivas, las articulaciones en los fenómenos estatales y procesos coloniales que disputan el pasado de manera creativa y en permanente síntesis.

Referencias

- Abercrombie, T. (1991). To be Indean, to be Bolivian: 'ethnic' and 'national' discourses of identity. En Urban, G. y Sherzer J. (Eds.), *Nation States and Indians in Latin America* (pp. 95-131). Austin, USA: University of Texas Press.
- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, Bolivia: IFEA/IEB.
- Adán, L., Urbina, S. & M. Uribe, M. (2007). Arquitectura pública y doméstica en las quebradas de Tarapacá, asentamiento y dinamismo social en el Norte Grande de Chile. En A. Nielsen, M.C. Rivolta, P. Mercolli, M. Vásquez y V. Seldes (Eds.), *Procesos sociales prehispánicos en los Andes Meridionales* (pp. 183-206). Córdoba, Argentina: Editorial Brujas.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-textos
- Álvarez, L. (1992). Lo dulce y lo salado: dos formas de percepción en los Andes, Tiwanaku e Inka. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. Actas del II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico* (pp. 147-161). La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Arqueros, G., Azúa, A., Hidalgo, J., Menard, A., Morales, H., Quiroz, L., Radjl, G., Uribe, M. & Urrutia, F. (2015). Patrimonio como extinción: Magallanes en el imaginario chileno. *Revista Sophia Austral*, 16, 15-40.
- Ayala, P. (2015). Neoliberal multiculturalism and contract archaeology in Northern Chile. *International Journal of Historical Archaeology* 19, 775-790.
- Boccaro, G. (2013). La apoteosis de la antropología histórica y el desafío postcolonial. *Chungara*, 45(4), 523-542.
- Canessa, A. (2014). El pasado en el presente: explorando historias indígenas en Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), 255-273.
- Castro, V. (2002). Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile. En *Paisajes culturales en los Andes* (pp. 209-222). Lima, Perú: Unesco.
- Castro, V. (2009). *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago, Chile: Fondo de Publicaciones Americanistas de la Universidad de Chile y Centro de Investigaciones Barros Arana.
- Castro, V. & Aldunate, C. (2003). Sacred mountains in the Highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research and Development*, 23(1), 73-79.
- Castro, V. & Varela, C. (1994). *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*. Santiago, Chile: Fondart.
- Cayón, L. & Turbay, S. (2005). Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la Amazonía colombiana. *Journal of Latin American Anthropology*, 10(1), 88-125.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2013). *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London, England: Continuum.

- García, M. & M. Uribe. (2012). Contextos de uso de las plantas vinculadas al complejo Pica Tarapacá, Andes Centro Sur: arqueobotánica y agricultura en el periodo Intermedio Tardío (ca. 1.250-1.450 d.C.). *Estudios Atacameños*, 44, 107-122.
- González-Ruibal, A. (2014). Malos nativos. Una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. *Revista de Arqueología*, 27(2), 47-63.
- Grebe, M.E. (1984). Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños*, 7, 335-347.
- Hale, Ch. & Millamán, R. (2006). Cultural agency and political struggle in the Era of the “Indio Permitido”. In D. Sommer (Ed.), *Cultural Agency in the Americas*, pp. 281-304. London: Duke University.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, USA: Routledge.
- López Caballero, C. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, G. (1981). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Americanistes*, LXXIX, 85-116.
- Martínez, G. (1989). *Espacio y pensamiento I. Andes meridionales*. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Muñoz, I. & Chacama, J. (2006). *Complejidad social en las alturas de Arica: territorio, etnicidad y vinculación con el Estado Inca*. Arica, Chile: Ediciones Universidad de Tarapacá.
- Nahuelpán, H. (2013). El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistemológico pendiente. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 24, 71-91.
- Núñez, L. (1982). Temprana emergencia de sedentarismo en el desierto chileno. Proyecto Caserones. *Chungara*, 9, 80-122.
- Rapaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos*. La Paz, Bolivia: Editorial Tinta Limón.
- Salomon, F. (2001). Una historia poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos*, 7, 65-84.
- Santoro, C., Romero, A., Standen, V.G. & Torres, A. (2004). Continuidad y cambio en las comunidades locales, periodos Intermedio Tardío y Tardío, Valles Occidentales del área Centro Sur Andina. *Chungara Número Especial, tomo I*, 235-247.
- Schiappacasse, V., Castro, V. & Niemeyer, H. (1989). Los desarrollos regionales en el Norte Grande. En J. Hidalgo et al. (Eds.). *Culturas de Chile. Prehistoria* (pp. 181-220). Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley and Los Angeles, USA: University of California Press.
- Swinehart, K. (2018). Gender, class, race and región in “bilingual” Bolivia. *Symbols and Society*, 6(3), 607-621.

- Uribe, M. (2006). Arqueología de Pica-Tarapacá (Norte de Chile). Reflexiones acerca de la complejidad y la desigualdad social en los Andes Centro Sur (1000-1450 DC). *Estudios Atacameños*, 31, 91-114.
- Uribe, M., Sanhueza, L. & Bahamondes, F. (2007). La cerámica prehispánica tardía de Tarapacá, sus valles interiores y costa desértica, Norte de Chile (ca. 900-1450 d.C.): Una propuesta tipológica y cronológica. *Chungara* 39(2), 143-17.
- Uribe, M., Urrutia, F. & Kalazich, F. (2017). Pukara y *chullpas* de Nama (Tarapacá): diálogos arqueológicos, patrimoniales y políticos con una comunidad aymara del norte de Chile. *Revista Chilena de Antropología*, 36, 362-384.
- Urrutia, F. (2011). Participación social en la quebrada de Camiña: entre los avatares de la tradición y la dinámica municipal (tesis de pregrado), Universidad de Chile, Santiago.
- Urrutia, F. & Uribe, M. (2015). Identidad cultural, memoria social y archivos parroquiales (siglos XVIII-XIX): reflexiones etnológicas a partir de una experiencia en Belén (Arica, norte de Chile). *Diálogo Andino*, 46, 79-94.
- Wolf, E. (2009). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.