

INDIGENEIDAD Y TERRITORIO: LOS AYMARAS Y QUECHUAS EN EL NORTE DE CHILE

Hugo Romero-Toledo

Instituto de Estudios Antropológicos de la Universidad Austral, Chile
hugo.romero@uach.cl

Aurora Sambolín

Universidad Católica Temuco
asambolin@uct.cl

Recibido 9/11/17; Devuelto para correcciones: 27/04/18; Aceptado: 30/09/18

Indigeneidad y territorio: los aymaras y quechuas en el Norte de Chile (Resumen)

El siguiente artículo explora, desde la geografía, los conceptos de indigeneidad y territorio y los aplica a procesos recientes de auto-identificación aymara y quechua; y la construcción de etno-territorios en el Norte de Chile, para entender a ambos fenómenos dentro de un proceso global de diferenciación y politización étnica. Para ello, utiliza etnografías, entrevistas y análisis estadísticos que ilustran los procesos y estrategias de las comunidades aymaras y quechuas para articularse en el contexto del extractivismo minero y políticas interculturales neoliberales. De esta manera, explicamos cómo los poblados andinos vuelven a repoblarse en dinámicas de negociación/resistencia altamente creativas.

Palabras clave: indigeneidad, territorio, minería, aymaras, quechuas, Norte de Chile.

Indigeneity and territory: the Aymara and Quechua people in Northern Chile (Abstract)

This paper explores the concepts of indigeneity and territory from geography, and their application to recent processes of self-identification of Aymara and Quechua people; and the construction of ethno-territories in Northern Chile, to understand both phenomena within a global process of ethnic differentiation and politicization. To do that, ethnographies, interviews and statistical analysis are used to illustrate the processes and strategies by which the Aymara and Quechuas communities articulate themselves in the context of mining extractivism and neoliberal intercultural policies. Therefore, this paper explains how the indigenous settlements have been repopulated by highly creative dynamics of negotiation/resistance.

Keywords: indigeneity, territory, mining, Aymara people, Quechua People, Northern Chile.

La primera vez que visitamos el altiplano de la región de Tarapacá, en el extremo norte de Chile, fue en julio de 2006. Tuvimos la oportunidad de ir al Salar del Huasco, que estaba bajo amenaza de extracción hídrica, porque la Compañía Minera Doña Inés de Collahuasi, de cobre, perteneciente a Anglo American, tenía el plan de extraer agua para ser utilizada en los procesos industriales de su yacimiento ubicado a decenas de kilómetros al sur, en medio de los Andes. Esa vez tuvimos la posibilidad de entrevistar a una abuela aymara que era la única persona que vivía en el sector. Ella era pastora de llamas y alpacas, a quién recientemente el puma le había comido un perro. Ante su absoluta soledad, la ayudamos a llevar agua en un bidón grande hasta su casa, muy rústica, localizada a un par de kilómetros del salar. Su familia, que vivía en Pozo Almonte, una localidad urbana localizada en un oasis en medio de la pampa desértica, la visitaba regularmente y le traía cosas para abastecerla. La minera había construido unas instalaciones en la ribera sur del salar, y esta familia aspiraba a poder negociar y transformar dichas instalaciones en un emprendimiento turístico.

La oposición a la extracción de agua por parte de la minera Collahuasi, estaba concentrada en la localidad de Pica, un próspero oasis agrícola ubicado aguas abajo del Salar del Huasco. Liderada por una mujer de edad mayor, la comunidad de Pica estaba realizando acciones de protesta pacífica, demandando la protección de los afloramientos de agua que nutren al oasis, dado que, según el conocimiento ancestral local, las aguas del salar y del oasis estaban conectadas subterráneamente. Pero también, basándose en la experiencia de que Collahuasi ya había afectado los salares de Michincha y Coposa. El agua, un recurso crítico, especialmente en el desierto más árido del mundo, estaba siendo afectada por mineras transnacionales, y los habitantes locales, entre ellos los aymaras, habían iniciado un ciclo de movilizaciones para visibilizar los daños actuales y potenciales que la actividad minera estaba generando en sus territorios históricos.

En 2014 volvimos a la zona. El proyecto de Collahuasi de extraer agua del Salar del Huasco no había prosperado. La abuela aymara vivía con un hijo, ahora en una de las instalaciones negociadas con la Collahuasi. La mujer de edad mayor que se oponía a la extracción de agua había fallecido un par de años antes. Esta vez volvimos para visitar la zona de extracción de agua y la afectación ocasionada por la Compañía Minera Cerro Colorado (CMCC) de BHP Billiton en el humedal de Lagunillas, y el impacto socioambiental que había generado en comunidades aymaras altiplánicas. La persona que nos llevaba era un dirigente aymara con mucho conocimiento histórico y cultural. Su familia había denunciado el daño ambiental generado por la CMCC, y había llevado a BHP Billiton a la justicia, consiguiendo una negociación que compensara a la comunidad aymara afectada por el daño ambiental, y que a su vez, asegurara el futuro de la comunidad a través de becas de estudio y proyectos productivos y turísticos. Dicho dirigente había vivido gran parte de su juventud en la comunidad andina y luego había servido en el ejército, como otros jóvenes aymaras, en un esfuerzo del Estado por “chilenizar” a dicha población. Poste-

riormente, volvió a su poblado de origen, cercano a la frontera con Bolivia, y trabajó en actividades comerciales hasta que el paso a Bolivia fue cerrado a mediados de la década de los noventa. Actualmente, vive en Pica con su esposa, donde se dedica al turismo, atendiendo un hospedaje y haciendo recorridos turísticos a la zona andina. Tiene otra residencia en Alto Hospicio, una ciudad que creció en los últimos veinte años sobre lo que fueran parcelas aymaras, campamentos y tomas de terreno. Alto Hospicio se convirtió en una oportunidad frente al excesivo precio del suelo y la vivienda de la ciudad puerto de Iquique, y hoy constituye uno de los ejemplos más latentes de segregación urbana en Chile. A Alto Hospicio fueron llegando los aymaras que descendieron del altiplano y la precordillera en los últimos veinte años, y que se han empleado en el sector de servicios en Iquique, mientras que sus hijos han tenido acceso a la educación, entre ella universitaria, ya sea a través de las medidas de compensación o responsabilidad social empresarial de las mineras, como también por las políticas indígenas del Estado, que actualmente, a través de la gratuidad para la población más vulnerable, pueden comenzar a acceder a la universidad.

Durante los años 2015 y 2016 este equipo de investigación concentró sus esfuerzos en la Quebrada de Parca, lugar de impacto de la CMCC. Visitamos los poblados altiplánicos de Cancosa y Lirima, y los poblados precordilleranos Parca, Mamiña, Macaya y Quipisca. En el norte de Chile, el poblado andino, y su sistema de tierras de pastoreo altiplánicas, y chacras y andenes precordilleranos, constituyen lo que se conoce como “comunidad” indígena. En general, a excepción de Mamiña que ha sido reconvertido en campamento minero, los poblados se caracterizan por tener poca población y viviendas deshabitadas. En el caso de Mamiña, Macaya y Quipisca, la reemergencia de los quechuas es tal vez el hecho de mayor significancia. El año 2017, el trabajo estuvo centrado en la Quebrada de Tarapacá, en los poblados de Huara, Sibaya, Limaxina y Achacagua, territorios que según las comunidades aymaras son el área de impacto de la propuesta de proyecto de sondeos de la compañía Paguanta. Al igual que en la Quebrada de Parca, la mayoría de los asentamientos presenta escasa población, preponderantemente aymara, que se dedica a una ganadería y agricultura de subsistencia en medio de las escasas tierras irrigadas de manera socio-natural del desierto. En el caso de la Quebrada de Tarapacá destaca la presencia de población de reemplazo boliviana que realiza labores agrícolas de manera temporal.

Sin embargo, las cifras que revisaremos en este artículo nos muestran que la auto-identificación aymara y quechua ha crecido considerablemente, especialmente en los sectores urbanos, y que los poblados andinos que parecen deshabitados están en verdad conectados a una geografía más amplia, donde los límites de la comunidad indígena no son necesariamente físicos. Así mismo, el proceso de aymaras y quechuas con las mineras es conflictivo, pero no significa necesariamente que estén en conflicto abierto, sino que latente, caracterizado por dinámicas de negociación y resistencia, donde se reivindica por una parte el territorio ancestral y su protección ambiental, pero al mismo tiempo, se negocia con las mineras mejoras en los servi-

cios básicos como agua, luz, comunicaciones, educación y salud, y proyectos productivos de desarrollo local, lo que les permite a aymaras y quechuas persistir en la ocupación de los poblados andinos, e incluso darle sustentabilidad a dicha presencia frente a la vulnerabilidad socioeconómica y socioambiental de la vida urbana (por ejemplo, el terremoto que afectó a Iquique y Alto Hospicio en 2014).

El siguiente artículo explora, desde la óptica de la geografía humana, una serie de fenómenos que están ocurriendo en espacios locales del extremo norte de Chile, pero que están profundamente conectados a procesos globales, tanto en materia económica como la reestructuración mundial de la minería, como de reconocimiento de los pueblos indígenas. Esto permite leer los procesos de aymaras y quechuas desde marcos teóricos globales, desarrollados por la antropología, la geografía y la ecología política, que analizan dos temas que hasta aquí se han expuesto a través del relato del trabajo de campo: indigeneidad y territorio. Para ello, la estructura del artículo es la siguiente: en la primera parte se presenta una revisión crítica de la literatura sobre identidad indígena y territorio. En la segunda parte se expone el enfoque multimétodo que hemos utilizado. Posteriormente, se discuten los hallazgos y se presentan algunas conclusiones. El objetivo del artículo es fortalecer lecturas desde la geografía humana crítica hacia la situación de los pueblos indígenas y las implicancias territoriales que esto tendría. Además, se busca conectar los análisis de procesos locales, incorporando poblaciones indígenas del Norte de Chile, generalmente menos visibilizadas, especialmente el caso de los quechuas, como se expondrá más adelante, a otros casos latinoamericanos registrados en la literatura internacional. En términos políticos, el artículo ilustra la lucha de los pueblos indígenas no solo como conflictos por la extracción de recursos¹, sino como procesos identitarios y territoriales que cuestionan lo que se entiende por ser indígena hoy en Chile y en el mundo.

Identidad indígena

En el reciente congreso internacional de geografía, realizado en Temuco en el sur de Chile (octubre de 2017), hubo una serie de sesiones coordinadas para discutir “geografías indígenas”, como un tema emergente en la geografía chilena. Además, muchos de los trabajos presentados abordaron diferentes técnicas de mapeos y cartografía social y participativa, con la intención de mostrar las alter geografías que están en tensión en Chile, principalmente aquellas de los pueblos indígenas en general, y mapuche en particular. El debate sobre “geografías indígenas” está recién comenzando en Chile, impulsado por un puñado de académicos que estamos trabajando el tema desde este país².

En este escenario, es necesario poder presentar discusiones conceptuales críticas sobre etnicidades, indigeneidad y territorio que orienten la reflexión de los estu-

1 Coombes, Johson y Howitt 2012.

2 Huiliñir 2015; Martínez 2015; Molina, F. 2014, 2016; Molina, R. 2015; Prieto 2014, 2016; Romero-Toledo y Gutiérrez 2016; Sepúlveda y Zuñiga 2015.

diantes de geografía chilenos, y de otros países donde no se han desarrollado estas perspectivas. Por ejemplo, el concepto de etnicidad, como una forma específica de construcción de identidad de ciertos grupos, es clave hoy para entender el territorio, sobre todo aquellos donde, producto de la presión extractivista, se han venido desarrollando conflictos socioambientales protagonizados por pueblos indígenas. La etnicidad es lo que un grupo valora y define como su identidad, a la vez que participa/resiste de manera desigual en procesos de producción de subjetividad y legitimación por parte del estado y el mercado³.

El debate en la antropología se ha movido entre aquellos que consideran que la identidad es algo que simplemente se posee como primordial, y aquellos que sostienen que la identidad se construye en interacciones con otros, que van definiendo lo que Barth⁴ llama “fronteras identitarias”⁵. Otros como Smith⁶, sostienen que existen atributos históricos y simbólicos culturales de identidad étnica, que, por un lado, tienen una memoria histórica esencial, y por otro, son producto de fuerzas históricas específicas, y que, por tanto, están sujetos al cambio. De esta manera, podría sostenerse que la etnicidad es un proceso donde ciertos atributos culturales pueden aparecer naturalizados por ciertos grupos, pero estos no son estables u homogéneos, sino que están en constante construcción.

En la literatura antropológica y la ecológico política ha vuelto a emerger el concepto de “indigeneidad”, para analizar a la identidad indígena como producida política y culturalmente, en múltiples escalas de interacción con lo “no indígena”, y movilizadas por grupos y organizaciones que utilizan a las diferencias culturales como recurso para realizar demandas políticas⁷. No es un debate sobre “autenticidad” de lo indígena, sino que sobre cómo lo indígena se “articula” como posicionamiento político⁸. La indigeneidad es una categoría de auto-identificación más que una condición objetiva de identidad indígena⁹, y que presenta un amplio repertorio de acciones colectivas que van desde la esencialización¹⁰ y ancesstralización¹¹, hasta actos cotidianos de ecologías culturales, y que aparecen unidas a luchas políticas por la defensa del medioambiente¹², por la colectivización de derechos de propiedad¹³, hasta luchas por la construcción de nuevas ontologías que cuestionan la relación sociedad/naturaleza occidental y politizan lo no humano¹⁴.

3 Hale y Millamán 2006; Bello 2016.

4 Barth 1976.

5 Gundermann 1997; Bello 2004; Thorp y Paredes 2010.

6 Smith 1991, 2008.

7 Anderson 2007; Burmann 2016; de la Cadena & Starn 2009; García 2005; Postero 2013; Yeh y Bryan 2015.

8 Hall y Du Gay 1996; Clifford 2001, Li 2000, 2010; Prieto 2014.

9 Yeh y Bryan 2015.

10 Perrault & Green 2013.

11 Martínez 2015.

12 Ulloa 2005.

13 Wainwright y Bryan 2009.

14 Blaser 2010; de la Cadena 2010, 2015; Holbraad y Pedersen 2017.

Anders Burmann, en su trabajo sobre indigeneidad aymara en Bolivia, sostiene que los indígenas están desafiantemente presentes, tanto física, cultural como políticamente. Los cambios culturales y sociales no invalidan su indigeneidad, sino que estos cambios han sido fundamentales para persistir¹⁵. En su crítica hacia los antropólogos que han trabajado en los Andes sostiene que, por un lado, se ha obviado el dinamismo, sincretismo e hibridez, que no les permitió observar su complejidad política, pero por otro, no se ha prestado suficiente atención a lo que le da forma y significado, y que inspira y hace inteligible los procesos de cambio político, y que reconoce lo que Blaser¹⁶ llama las “diferencias radicales” que le dan continuidad histórica a los procesos¹⁷.

Lo que hemos observado en el tiempo que hemos trabajado en el Norte de Chile es que existe un fuerte discurso que asocia las identidades indígenas a los Andes, y que desde mediados del siglo XX se inició un proceso migratorio aymara, que se incrementó desde la década de los mil novecientos noventa, donde literalmente los aymaras “bajaron” hacia la costa, desde sobre los 4.000 metros sobre el nivel del mar, a las ciudades puerto, buscando acceso principalmente al mercado del trabajo y a la educación. La denominación aymara es de reciente articulación identitaria y política. Durante siglos, la categoría de indio se usó, desde la sociedad dominante, para referirse a la población andina, tanto durante la colonización española, como también en la época republicana. Esta identidad asignada de indio, se construyó a partir del imaginario colectivo que homogenizó a una serie de “otros” que habitaban el espacio precordillerano y altiplánico. Al mismo tiempo, desde la sociedad indígena, las identidades estaban adscritas a espacios locales, que se diferenciaban entre sí, y que mantenían una serie de relaciones, que produjeron lo que José Luis Martínez llama “identidades interdigitadas”¹⁸ o entremezcladas, y que permitieron el surgimiento histórico de un espacio geográfico y humano¹⁹.

La categoría identitaria “andino”, como forma de referirse a la población indígena, apareció en 1960 en Perú y Bolivia, y posteriormente en Ecuador, Argentina y Chile, como una construcción social sobre una “cultura andina” común que habría resistido los cambios y transformaciones coloniales, y que se encontraba viva y creativamente presente, y que había persistido invisibilizada²⁰. La cultura andina se transformó en un objeto de estudio y politización de las ciencias sociales y las humanidades, desde donde se designó un “mundo andino”, el cual coincidía con los límites del Tawantinsuyu, asumiendo una cierta comunidad de categorías culturales, ideológicas, sociales y tecnológicas de las poblaciones indígenas. Estas categorías comenzaron, al mismo tiempo, a ser asumidas por muchas agrupaciones indígenas

15 Burmann 2016: 45.

16 Blaser 2013.

17 Burmann 2016: 47.

18 Martínez 2000a y b.

19 Martínez 2000.

20 Martínez 2002: 90.

como núcleo de identificación²¹. El sujeto andino comenzó a desplazar a otros sujetos como proletarios y campesinos, y a partir de la década de los mil novecientos ochenta, comenzó a superarse el imaginario de la cultura andina, y emergieron estudios que buscaron indagar sobre los hombres y mujeres andinas y sobre las identidades étnicas.

La conceptualización de lo “andino” en Chile, se ha planteado como la síntesis de un conjunto de elementos que provienen de una tradición prehispánica y colonial, con ciertos tipos de marcadores identitarios que ha identificado la antropología. Entre ellos se encuentra la lengua aymara, relaciones con el mundo sobrenatural (por ejemplo *malkus*), el sistema social patrilineal, la concepción política del poblado o *marka*, la práctica económica de la cooperación interfamiliar o *ayni*, y otras estructuras socioculturales que han persistido y resistido la intervención del estado y el pentecostalismo²². González y Gavilán proponen, en cambio, que la configuración étnica aymara se caracteriza por ser contemporánea a la formación económica y social de la que ha sido parte integrante²³. Es decir, no es solamente la continuidad de rasgos culturales históricos, sino además, su integración a redes sociales, políticas y económicas que relacionan a los aymaras con estructuras externas y dominantes. Los aymaras, al igual que otros pueblos andinos como los quechuas y chipayas, han formado parte de los cambios sociohistóricos que han ocurrido en el territorio, entre ellos el proceso de modernización excluyente y los efectos que este ha tenido sobre la dinámica cultural, con continuidades y discontinuidades²⁴.

La misma denominación de aymara, para referirse a un pueblo indígena, más que a grupos étnicos que provienen de poblados, corresponde a un momento de estigmatización por parte de la sociedad regional, y la construcción de una alteridad asociada a lo tradicional, rural y atrasado. Sin embargo, y de manera simultánea, producto de la migración hacia las ciudades, ha existido desde los propios aymara la construcción de una identidad unificadora frente un escenario urbano adverso. Desde espacios de relaciones, reconocimiento y vínculos afectivos se han construido organizaciones culturales, económicas y reivindicativas. Actualmente, y como lo sostiene Gavilán, la residencia rural o urbana “no es tan importante como pertenecer a grupos de parentesco descendientes de los pueblos de indios configurados durante el período colonial”²⁵, entendidos estos pueblos como un espacio mínimo de reproducción sociocultural, económica y política.

En el norte de Chile, las políticas públicas indígenas han estado ancladas a visiones de la indigeneidad asociadas al pasado y a la ruralidad, incluso dentro de la imagen actual del territorio²⁶. Sin embargo, la emergencia o articulación identitaria de los quechuas, pero también de otros grupos étnicos como los changos, los urus y

21 Martínez, 2002: 92.

22 González y Gavilán, 1990: 147.

23 González y Gavilán, 1990: 148.

24 Gavilán, et al, 2011: 578.

25 Gavilán 2015: 65-66.

26 Gobierno Regional de Tarapacá. Estrategia de Desarrollo Regional de Tarapacá 2011-2020.

chipayas²⁷; están mostrando un proceso identitario creativo en términos etno-políticos y territoriales:

Hasta fines del siglo pasado (XX), se pensaba que lo andino era sinónimo de lo aymara. Pero no es así. En la zona de quebradas y valles, han aparecido grupos que reclaman una ascendencia quechua. Tal es el caso de las comunidades de Miñi-Miñi, Macaya y Mamiña. Lo anterior hay que ubicarlo en una estrategia de diferenciación étnica (aymaras y quechuas) que es importante anotar. Más allá de la certeza o no del origen quechua de ciertas poblaciones como las mencionadas, esta estrategia opera como una distinción entre valles y altiplano, que se puede reducir a la dicotomía entre indios (aymaras) e “indios no tan indios”, como sería el caso de los quechuas que se encadenarían a un pasado de la nobleza inka (énfasis original, Instituto de Estudios Andinos “Isluga”, Universidad Arturo Prat, 2009: 45).

Desde ciertas posiciones políticas se ha venido construyendo un discurso sobre la existencia de “falsos indígenas” que se auto-identifican solo para obtener beneficios por parte del Estado, como por ejemplo, fondos especiales para la compra de tierra y agua, becas de educación, subsidios de vivienda, entre otros. Pero también, la auto-identificación se asocia a la obtención de beneficios por parte de las empresas extractivas, entre ellas las mineras, principalmente a través de medidas de compensación por daño ambiental. Por ejemplo, en 2014 la Fundación Aitué, ligada a la derecha política, señaló que doce mil personas se han auto-identificado como indígenas en Chile sin tener ascendencia indígena. En 2015, la cifra habría subido a quince mil a nivel nacional.

Es un gran problema, porque hoy estamos fabricando indígenas. Vamos en 12 mil, incluso con extranjeros. Y esa es gente que se coloca en fila de los beneficios que van al indígena. Y eso ocurre todos los días en todas las oficinas de la Conadi (Carlos Llancaqueo, Fundación Aitué, 2014²⁸)

Pese al argumento de la “fabricación de indígenas”, la Ley Indígena chilena (1993), construida como una forma de comenzar a saldar la deuda histórica del Estado con los pueblos originarios, permite que personas que tienen prácticas culturales indígenas, sin ser hijo o nieto de indígena, puedan auto-identificarse. Llancaqueo y otros políticos vinculados a la derecha, han incluso hablado de la exigencia de exámenes de ADN para comprobar si las personas son indígenas, y que dicha prueba se les exija en el proceso mediante el cual certifican su “calidad de indígena” frente la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). En 2016, el académico Francisco Rothhamer publicó un estudio del ADN de los chilenos, concluyendo que el 44% de los genes de los chilenos tiene origen indígena. Esto tensiona la indigeneidad entre los discursos genéticos, donde la identidad indígena se posee o no como marcador cultural en la sangre, y los que consideran que la identidad indígena se

27 Tanto changos, como urus y chipayas están en proceso de organización. En el caso de los changos, la arqueología ha registrado su presencia ampliamente en la costa, y hasta hace poco solo figuraban en los libros y atlas históricos. En el caso de urus y chipayas, su presencia se localiza en poblados dispersos, y ha sido registrada por estudios etnográficos, entre los cuales está este proyecto de investigación.

28 <http://www.theclinic.cl/2014/12/04/mas-de-12-mil-personas-se-han-certificado-como-indigenas-sin-tener-ancestros/>

construye, en procesos de interacción entre lo indígena y no indígena. Sin embargo, también hay una tercera forma de acuerdo a los códigos de comportamiento propiamente indígenas. Por ejemplo, y como Magnus Course²⁹ lo ha estudiado en los mapuche en Chile, el “ser” mapuche es un proceso individual y colectivo, que implica un perfeccionamiento personal. En una visita a terreno a comunidades mapuche andinas, en el sur del país, se nos señaló que un mapuche se identifica como tal por tener fuerza interior, conocimiento, por defender la tierra, y por ser buena persona. Por tanto, el ser mapuche no es una categoría, sino un proceso, y que dicho proceso es eminentemente territorial, donde las relaciones humanas y no humanas están fundamentadas en el conocimiento que les permite producir y reproducir su cultura.

En este escenario de identidades primordiales, construidas y fabricadas, la pregunta acerca del territorio indígena aparece como central. Como queda de manifiesto, los conceptos de etnicidad, identidad indígena y territorio se complejizan, de acuerdo con las dinámicas socioeconómicas, sociodemográficas y sionaturales. Una geografía intercultural debe avanzar en reconocer estas dinámicas, que no solamente afectan a los indígenas, puesto que han impactado con fuerza a los territorios en la era del neoliberalismo extractivo y multicultural.

Territorios

No menos complejo es el concepto de territorio. En la tradición anglosajona, la discusión en torno al territorio aparece principalmente en la década de los ochenta. La genealogía del concepto *territory* se traza desde el latín *terra*, que significa tierra, y *territorium* que hace referencias a las tierras agrícolas que bordeaban y pertenecían a un pueblo, abadía o monasterio³⁰. Por tanto, el territorio tiene una dimensión político-económica, es decir, tiene valor en cuanto *commodity*. Sin embargo, su significado también puede ser rastreado desde *terrere* (en inglés *frighten*), que puede ser traducido como asustar o atemorizar, y desde donde proviene *terrain* y *territorium* que sería “el lugar donde la gente está segura”³¹. Como se aprecia, existen diferencias notables entre lo que se entiende por territorio en las perspectivas geográficas anglosajonas y latinas.

Las teorizaciones en la geografía anglosajona del concepto de territorio se dividen en tres grandes corrientes. Por un lado Sack³² sostiene que el territorio es un área geográfica, donde un individuo o grupo influencia, afecta o controla, objetos, personas y relaciones, delimitando y reivindicando dicha área. El área geográfica no necesariamente está fija y puede ser “portable” o transferible, y quién la reivindica no necesariamente debe estar en dicha área. Por otro lado, en Elden³³, el concepto de territorio aparece unido al concepto de población de Foucault, y asociado a las

29 Course 2011.

30 Antonsich 2011.

31 Elden 2010 y Connolly 1996.

32 Sack 1983.

33 Elden 2013.

nociones de espacio, poder y gubernamentalidad. De esta forma, Elden establece la cadena de conceptos: soberanía/territorio, disciplina/cuerpo, seguridad/población. Lo importante para Foucault es que lo que se gobierna son personas, lo cual, sostiene Elden, se realiza a través de técnicas políticas, entre ellas, la medición de las cualidades del territorio que permite mapear, ordenar, medir y demarcar, que sirven para racionalizar y regular, y que, al mismo tiempo, le dan forma al territorio. Finalmente, una tercera perspectiva deriva de autores como Massey y Agnew³⁴, donde el espacio está profundamente influenciado por relaciones sociales, étnicas, raciales y de género.

Precisamente, este giro ha permitido que el mundo anglosajón comience a entender al territorio como una entidad inestable que surge de las relaciones entre colectivos de actores, más que solo como un espacio geopolítico del Estado. Por ejemplo, para Delaney, el territorio es espacio-poder-significado-experiencia³⁵. Básicamente, dicho autor sostiene que el territorio es al mismo tiempo tres cosas: un pedazo de tierra visto como sagrado o patrimonial, un lugar de poder, y un espacio funcional. Para el presente artículo, la idea de “territorio relacional”³⁶ es central, para repensar cómo identidades y territorios interpretados como “ancestrales” deben ser entendidos como relaciones contemporáneas que están ocurriendo y que están conectadas a diferentes escalas.

Por su parte, en la geografía francófona, autores como Raffestin y Bonnemaïson han hecho importantes avances para entender el *territoire*, no como el espacio delimitado por las fronteras del Estado, sino como entidades similares a espacios locales, de prácticas y relaciones cotidianas, y relaciones de poder localizadas, que están integrados a redes que los conectan a diferentes escalas, y que son creados desde procesos co-construidos de tipo *top-down* y *bottom-up*³⁷. Lo que en la tradición francófona es *territoire* en la anglosajona es *place* (lugar), que contempla las dimensiones sociales, culturales y políticas del espacio. En la geografía francófona, lugar es traducido como *lieu*, que serían pequeñas áreas de interacciones cotidianas densas en significado. Para Raffestin, el territorio tiene dos caras: una cara significativa, concreta, que él llama el territorio geográfico o geoestructura, morfológicamente identificable y donde se realiza la organización espacial; y otra cara significada, abstracta, a la cual él llama el territorio simbólico, geograma, culturalmente identificable y donde ocurre la organización social³⁸. Todas las relaciones de un colectivo o de un individuo con el medio físico o humano, presuponen una mediación que envuelve porciones tanto del territorio abstracto como del concreto³⁹. Ambos territorios son complementarios, y juegan diferentes roles de mediadores de relaciones específicas de acuerdo a ciertos procesos y en diferentes escalas espacio-temporales, específi-

34 Massey 2001 y 2008; Agnew 1999, 2010.

35 Delaney 2008.

36 Dell'agnese 2013.

37 Del Baggio 2016.

38 Raffestin 2012.

39 Raffestin 1984: 140.

camente lo tradicional y lo moderno, lo urbano y lo rural, y la autonomía y la heteronomía. Mientras que para Bonnemaison, el territorio está fundamentalmente producido por la cultura. Entre otros conceptos, para entender los componentes del territorio, introdujo el de *geosímbolo* para referirse a un lugar o un accidente geográfico que tiene una dimensión simbólica central para la identidad de ciertos grupos, dándole sentido al mundo, y representando, al mismo tiempo el espíritu del lugar⁴⁰.

En Latinoamérica, el territorio es una temática central en la geografía y la ecología política, principalmente a la luz de la lucha de los movimientos sociales, especialmente indígenas y ambientales, que han venido conceptualizando al territorio como una forma de contestar la especialización y degradación socioambiental del extractivismo. Generalmente, las resistencias a grandes proyectos de inversión como mineras, hidroeléctricas y monocultivos no son por “tierra”, sino por “territorio”. Las identidades territoriales se basan en compartir un hábitat, un sistema de vida y costumbres locales, donde son centrales los sentimientos de arraigo a las costumbres y la existencia de patrimonio intangible, que apelan no solamente al pasado, sino también a lo propio y distintivo⁴¹. La configuración de los Estados nacionales, las tensiones geopolíticas, la militarización de las fronteras, y las políticas de homogenización cultural hacia las poblaciones indígenas, conviven con formas de habitar el territorio que muchas veces están centradas en comunidades locales y prácticas culturales transfronterizas por donde circulan personas, bienes y significados.

De esta forma, el territorio aparece como un espacio de conflictividades donde se forman identidades que tienen adscripción territorial y transnacional, como los aymaras, y que conviven conflictivamente con otras identidades nacionales y regionales⁴². Los enclaves de explotación minera, forestal e hidroeléctrica, entre otros, y la presencia de otros actores externos, como por ejemplo grupos armados, imponen valoraciones territoriales que pasan por encima de las lógicas locales, o que presentan un reconocimiento parcial e instrumental de derechos y autonomías de grupos minorizados política, cultural, étnica y/o espacialmente.

En nuestra revisión, dos visiones sobre el territorio se instalan en la literatura: los influenciados por la economía política, y los influenciados por perspectivas culturales. Dentro de los primeros se encuentran aquellos que analizan cómo los movimientos sociales latinoamericanos generan procesos territoriales en respuesta a las transformaciones socioambientales impulsadas por el Estado y grandes proyectos de inversión. De esta manera, toman forma en el territorio acciones de protesta de corta duración, inestables, y a veces violentas. Entre ellas se encuentran las corridas de cercos, tomas de edificios o caminos, prácticas productivas comunitarias en propiedades privadas, o atentados contra la propiedad. Así se constituyen territo-

40 Bonnemaison 2005: 17.

41 Sabatini, et al. 2011.

42 Ovando y Ramos 2016.

rios disidentes⁴³, territorios no subalternos⁴⁴ o territorios de resistencia⁴⁵. Incluso se generan mecanismos de integración al mercado y a la sociedad dominante que se sostienen en la ilegalidad, como lo son las tomas de terrenos, la ocupación de fundos o la creación de organizaciones político-territoriales de resistencia. En el caso de los pueblos indígenas, y como lo demuestran ejemplos de todo el continente, la identidad cultural, organizativa y territorial de los indígenas no pudo ser destruida ni por la colonia ni por la república, transformando a la lucha por el territorio como una condición inherente a todos los Estados latinoamericanos⁴⁶.

Entre los segundos, se encuentran los que sostienen la existencia de “territorios culturales”, literalmente “tatuados” por las huellas de la historia, la cultura y el trabajo humano”, donde existen esencias afectivas y amorosas con el territorio, lo que lo transforma en un espacio o unidad constitutiva de identidad⁴⁷. En esta perspectiva, se ha definido al territorio como espacios donde sus residentes tienen una carga emocional y afectiva, llena de significaciones, que no son compartidas por todos los ciudadanos de un Estado⁴⁸. Se sostiene que las comunidades indígenas mantienen relaciones no solamente productivas con el medioambiente, sino que también vitales, afectivas y sagradas, lo que genera una veneración hacia el territorio⁴⁹. Esta relación constituye “etno-territorios” que son “resultado de los intercambios transaccionales que los hombres y las deidades locales han mantenido durante siglos”⁵⁰. Los “etno-territorios” los delimitan hitos geográficos reconocidos socialmente, que son valorizados porque poseen un contenido político, económico, social, cultural y religioso para una etnia, y por tanto, son centrales en el proceso de identificación étnica. Políticamente, en estos etno-territorios se produce y reproduce la economía y la cultura, y conectan a los pueblos indígenas con el hábitat de sus ancestros, constituyéndose así en su herencia material y simbólica⁵¹. Por tanto, la presencia organizada de los indígenas en el territorio histórico es fundamental para su existencia y su forma de vida. La serie de relaciones entre lo humano y lo no humano es fundamental para su supervivencia y la reproducción de su cultura.

Las perspectivas decoloniales, como la de Porto-Conçalves, entre otros, posicionan al territorio como el espacio de lucha de los pueblos indígenas por autodeterminación y preservación de la biodiversidad en el contexto de la globalización neoliberal. Construcciones político-identitarias como *Abya Yala* (América) indican la presencia de otro sujeto enunciador de discurso: los pueblos originarios, que cuestiona al Estado territorial, a través de una lucha etno-política y epistémica de reafirmación y reapropiación. En esta perspectiva, las luchas por el territorio son

43 Lopes Souza 2009.

44 Mançano Fernandes 2008.

45 González 2012.

46 Vacaflares Rivero 2009.

47 Giménez 2005; Giménez y Héau 2015.

48 Bartolomé 2010.

49 Bartolomé y Barabas 1998.

50 Bartolomé 2010: 18.

51 Molina 1995; Barabas 2002, 2008.

luchas por la reapropiación social de la naturaleza, por sentidos de estar en la tierra, por territorialidades y autonomías, elaboradas por sujetos que geo-grifican, es decir, que construyen el espacio desde abajo, como una condición de existencia de los pueblos originarios⁵². Por su parte, para Escobar, la lucha por el territorio es una lucha ontológica por la defensa de la vida, que cuestiona a la modernidad capitalista neoliberal. Escobar propone el concepto de *ontologías relacionales*, es decir, una densa red de interrelaciones y materialidades a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no humanos. El extractivismo significa, en los términos de Escobar, una guerra contra los mundos relacionales y lo colectivo, que habitan y defienden muchos mundos o pluriverso⁵³.

En las perspectivas decoloniales, el territorio es un espacio-tiempo biofísico y epistémico vital para las comunidades, y la defensa del territorio es la defensa de un proyecto de vida de las comunidades, basadas en prácticas y valores propios de su cosmovisión. En los territorios se establecen relaciones que animan a montañas, bosques y lagos, y los reconocen como ancestros o entidades vivas. De esta manera, la comunidad no solo hace referencia a una comunidad humana, sino a animales, espacios geográficos y espíritus. De la Cadena los ha llamado los “seres de la tierra”⁵⁴. Escobar señala que el territorio es producido por una serie de prácticas de nacer-crecer-conocer donde el mundo toma sentido⁵⁵.

Por su parte, Ulloa⁵⁶ introdujo el concepto de “autonomía relacional indígena” para entender el proceso de reconfiguración permanente de relaciones, negociaciones y confrontaciones de diversos actores y a diversas escalas. De esta manera, los pueblos indígenas producen espacialidades y territorialidades alternativas. Estas incluyen la consolidación del lugar, regímenes de gobernabilidad cultural basados en ontologías indígenas y prácticas ancestrales, y alter-geopolíticas indígenas. Todos ellos, en su conjunto, articulan a nuevas maneras de representación de lo espacial que incluyen redefiniciones del cuerpo y las escalas, de las cartografías sociales, de los territorios cotidianos, que constituyen nuevos espacios de resistencia. Ulloa introdujo, además, el concepto de “feminismos territoriales”, para dar cuenta de una serie de resistencias de los pueblos indígenas y afrodescendientes, los cuales exigen justicia ambiental, climática y territorial, a la vez que luchan por el reconocimiento de sus derechos y por revertir desigualdades socioambientales y de género, y sus efectos sobre el cuerpo-territorio, cuestionando desde movimientos sociales locales de mujeres lo que se entiende por naturaleza y cultura. Los territorios donde se despliega el extractivismo son los espacios donde viven las mujeres, quienes sufren en sus propios cuerpos las violencias, las opresiones y los despojos, y llegan incluso a sentir dolor por la degradación del territorio⁵⁷. Ulloa propone el concepto de justicia

52 Porto-Conçalves 2011, 2009.

53 Escobar 2015, p. 29.

54 De la Cadena 2010, 2015.

55 Escobar 2016.

56 Ulloa 2012.

57 Ulloa 2016.

ambiental relacional indígena para integrar el territorio, la cultura y lo no humano, reconociendo desde las cosmovisiones indígenas la incorporación de elementos de la naturaleza como seres vivos con derechos que son vulnerados por la mercantilización y el despojo⁵⁸.

Como vemos, la revisión crítica de la literatura sobre territorio nos permite identificar las tensiones ontológicas que lo constituyen, y que co-existen. El territorio relacional se mueve desde delimitaciones institucionales y tecnologías de poder estatal, hasta reacciones corporales y afectivas, donde lo global impacta directamente sobre lo local en cuanto espacio y persona. Los territorios tienen diferentes temporalidades, donde impactos ambientales actuales pueden estar afectando relaciones territoriales ancestrales, humanas y no humanas. Como hemos visto, en Latinoamérica, mucho de lo que los pueblos indígenas y campesinos entienden por mundo tiene que ver con interrelaciones que ocurren en territorios vitales, por lo que su defensa y construcción de autonomías es crítica para la reproducción de la cultura, pero también para plantearse alternativas a la modernidad, y revertir desigualdades sociales y ambientales. La lucha por el territorio aparece así como una condición de las sociedades latinoamericanas, de persistencias y reelaboraciones, donde la relación entre lo humano y lo no humano se politiza y cuestiona las definiciones y prácticas socioambientales hegemónicas.

En nuestra experiencia de investigación en el Norte de Chile, diferentes etnicidades están “produciendo” territorios, en diferentes períodos de la historia reconfigurados bajo la figura ancestral del *ayllu* o del pueblo colonial o *marka*. No nos referimos a que los territorios se estén “fabricando”, sino que diferentes actores territoriales, algunas veces de manera colaborativa, y otras muchas veces de manera contradictoria, estabilizan y desestabilizan formaciones territoriales. Tal vez no se observan articulaciones ontológicas tan desarrolladas como en los casos de las comunidades en Brasil y Colombia de Porto-Gonçalves y Escobar, pero sí intentos por reconectar. Efectivamente es posible identificar que se han construido “etno-territorios” en base a la historia local y a las luchas actuales. Estos etno-territorios son el resultado de una articulación política, entre la parte de la familia que vive en el poblado andino y la parte que vive en las ciudades puertos. En ellos, se están politizando los promontorios, cerros tutelares, quebradas, pastizales, humedales, vegas, ríos y vertientes, *apachetas* (montículos de piedras hechos por el hombre), y otros geosímbolos e iconografías que expresan relaciones y límites simbólicos y materiales, con los cuales las comunidades están dialogando, por ejemplo reestableciendo rituales solares y prácticas ecológico-culturales, especialmente hídricas, y revitalizando las fiestas en los poblados de origen. Lo que sostenemos es que en algunos poblados, esta reconexión está estrechamente asociada al impacto de la minería, y a la estrategia política de repoblar los espacios andinos. Tal vez en un minuto la búsqueda de beneficios mediante compensaciones de las mineras fue el motor principal en la articulación de etno-territorios, pero con el tiempo el escenario se ha venido com-

58 Ulloa 2017.

plejizando. Adoptando léxicos como el “buen vivir”, de la mano de un movimiento global de luchas por el derecho a la diferencia cultural y territorial de los pueblos indígenas, y de políticas públicas neoliberales multiculturales, la auto-identificación aymara y quechua ha aumentado en el Norte de manera considerable, y la producción de “etno-territorios” pone de manifiesto las tensiones entre diferentes actores y estrategias.

Metodología

Este artículo es el resultado de un proyecto de investigación desarrollado entre los años 2014 y 2017 principalmente en la región de Tarapacá en el Norte de Chile, y de un grupo de trabajo, donde han confluído diferentes especialistas que han colaborado en distintas partes de la investigación dirigidos por el autor. Como se advierte hasta el momento, el proyecto ha tenido un trabajo de terreno de importancia, con trabajo de campo en poblados aymaras y quechuas de la región de Tarapacá, especialmente en aquellas zonas de impacto socioambiental de la minería de cobre privada. La investigación, sin embargo, ha tenido un enfoque multimétodo. El trabajo de campo contempló la realización de entrevistas a dirigentes y pobladores aymaras y quechuas, tanto en zonas urbanas como rurales. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas de manera total o parcial, y contaron con consentimiento informado y con un informe de ética de la universidad donde se alojó el proyecto. Los nombres de los entrevistados fueron reemplazos por descriptores para mantener el anonimato de las fuentes. Además, realizamos análisis de información estadística, proveniente de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica (CASEN) desde 1996 a 2015, y también con la base del Censo de 2017, desde donde se analizó la distribución de población que se auto-identifica como aymara y quechua en la región de Tarapacá.

El territorio de los aymaras

El territorio actual de los aymaras en Chile traza sus orígenes desde la reducción de la población y la territorialidad realizada por la corona española en los Andes, a partir de la creación de los “pueblos de indios” y la transformación agrícola y minera, que terminó por entregarle las mejores tierras a los españoles y por concentrar población aymara en la precordillera y en el altiplano⁵⁹. Desde la etnohistoria del período colonial, Martínez ha sostenido que el espacio andino de la puna salada y las tierras áridas puede ser pensado desde una estrategia socioeconómica y territorial, desarrollada por los pueblos andinos, para optimizar el acceso a los recursos. De esta forma, es posible identificar “identidades interdigitadas” o entremezcladas, que permitieron el surgimiento histórico de un espacio geográfico y humano, aportando al surgimiento de “otro” mundo andino con rasgos propios y peculiares en relación con lo que comúnmente ha servido para ejemplificar lo “andino”⁶⁰. En estos términos, el *ayllu* habría estado compuesto por un sistema de “pueblos-estancias”,

59 González, Gundermann e Hidalgo 2014.

60 Martínez 2000a: 86.

constituidos por asentamientos productivos cercanos, pero también por otros dispersos, distantes y no permanentes y multiétnicos, donde las familias se distribuyen por diferentes espacios, de acuerdo con la edad, la división sexual de trabajo, y el acceso a diferentes recursos, sin perder su estructura parental. Se trataría de una práctica prehispánica, y no necesariamente debido al proceso reduccional del siglo XVI, y que para el siglo XVII era posible observar prácticas productivas (agrícola, ganadera y minera) de asentamientos prehispánicos multiétnicos rurales, localizados en distintos pisos ecológicos, con espacios urbanos hispánicos, de manera complementaria y no excluyente⁶¹. Además, Martínez sostiene que durante el siglo XVIII personas que se reconocían como atacamas o lipes vivían en otros territorios, y que conservaban su identidad y adscripción como atacamas o lipes a pesar del tiempo y la distancia, aun siendo estos segunda o tercera generación. La mantención de lazos con las antiguas comunidades y territorios no solo sería un mecanismo de resguardo, sino también de redundancia identitaria o étnica.

Los aymaras continuaron habitando sus territorios históricos de estancias pastoriles y caseríos cercanos al ganado y a los cultivos, y generando negociaciones territoriales entre el *ayllu* y el pueblo reduccional. Este tipo de organización territorial es lo que se conoce como comunidades locales indígenas o comunidades reduccionales, las cuales quedaron compuestas por una chacra de uso familiar y tierras colectivas como los terrenos de pastoreo⁶². En el período republicano, se desestructuró a las comunidades indígenas mediante la pequeña propiedad, lo que significó la pérdida de control comunitario sobre recursos productivos y el autogobierno local⁶³. Esto, a su vez, generó conflictos intra e inter comunitarios, pero, al mismo tiempo, fortaleció en términos materiales y simbólicos, ciertos poderes, posiciones y condiciones al interior de los grupos sucesoriales aymaras y de otros grupos locales⁶⁴. Este tipo de comunidad persistió en territorios históricos, pese a que la situación de conflicto por tierra, y desde fines del siglo XX por agua, además de las dinámicas de industrialización, urbanización y modernización, la hayan empujado a trasladarse hacia centros urbanos.

En este largo proceso toman forma dos tipos de comunidades: la de valles y quebradas agrícolas precordilleranas, nucleadas en pequeñas aldeas y circundadas por áreas parcelarias⁶⁵; y, las comunidades ganaderas altoandinas, cuya unidad de ocupación y propiedad es la "estancia", que consiste en pastizales rústicos en vegas o bofedales, y se organiza en base a la herencia patrilineal de la tierra o régimen de propiedad sucesorial⁶⁶. Los cambios en el mundo rural y urbano de la segunda mitad del siglo XX comenzaron a crear una comunidad translocalizada, donde parte de la comunidad permaneció en el poblado precordillerano y altiplánico, mientras

61 Martínez 2000a.

62 González y Gundermann 2009.

63 Gundermann 2003; González, Gundermann e Hidalgo 2014.

64 Molina 2015; Vergara et al. 2013.

65 Gundermann, 2007.

66 Vergara, Gundermann y Foerster 2014: 238.

los otros miembros migraron a las ciudades⁶⁷. Estas comunidades no rompieron el vínculo con las comunidades locales rurales, sino que lo han reformulado, al mismo tiempo que desarrollan identidades étnicas y nuevas dinámicas andinas, en el contexto del neoliberalismo, que ha significado, por un lado, el aumento de la presión extractivista, y por otro, la ejecución de políticas multiculturales.

En los espacios urbanos los aymaras han generado estrategias identitarias y territoriales con una fuerte identidad vinculada a las localidades rurales de origen, y a través de la creación de una serie de asociaciones y organizaciones económicas, locales y culturales. Esto les ha permitido la inserción en la ciudad, y al mismo tiempo, generar mecanismos de continuidad y reproducción socio-simbólica en espacios urbanos, y abrir espacio en el territorio político, a través de la representación y legitimidad de una ciudadanía diferenciada⁶⁸. De esta manera, los aymaras reproducen su cultura fuera del espacio comunitario, y se han ampliado hacia las formas urbanas de etnicidad. Ellos han tenido la capacidad de producir prácticas territoriales más allá de los espacios tradicionales, por ejemplo, a través de fiestas andinas que se realizan ahora en espacios urbanos costeros, o la co-producción de territorios, donde las comunidades translocalizadas y la población aymara auto-identificada no comunitaria, presionan al Estado y a las compañías mineras por la defensa de los territorios andinos⁶⁹.

Como muestra la figura 1, en el Norte Grande de Chile, que está constituido por las regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá y Antofagasta, el número de personas que se auto-identifican como aymaras y quechuas ha aumentado considerablemente en los últimos veinte años. Llama profundamente la atención el crecimiento de la auto-identificación principalmente en las mujeres, tanto urbanas como rurales, las cuales pasaron en este tramo de tiempo de poco más de 15 mil a sobre 41 mil. El 80% de las mujeres aymaras y quechuas son urbanas. El próximo paso de la investigación se centrará precisamente en las mujeres que se auto-identifican como aymaras y quechuas en estas regiones. La explicación a estas cifras pareciera ser: 1) búsqueda de beneficios, 2) el contexto nacional de reconocimiento de etnicidades que no podían expresarse anteriormente, 3) la necesidad de diferenciación en la globalización, y 4) el derecho a una ciudadanía diferenciada e inclusión social.

El territorio de los quechuas

En el Informe de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2009), el documento más importante que se ha escrito en Chile sobre la temática, producto del trabajo de una gran comisión compuesta por expertos indígenas y no indígenas en antropología y etnohistoria, dirigentes indígenas y sabios, los quechuas aparecen como una comunidad hablante de quechua, como principal rasgo identitario, circunscrita a la comuna de Ollagüe, en el altiplano, a más de 3.200 metros, y cercana

67 Gundermann 2003: 70.

68 Carrasco y González 2014; Gavilán 2015; Gavilán y Lagos 2014; Chamorro 2013; Zapata 2007.

69 Aravena 2014; Chamorro 2013; Romero-Toledo y Gutiérrez 2016.

a la frontera con Bolivia, en la región de Antofagasta, inmediatamente al sur de la región de Tarapacá.

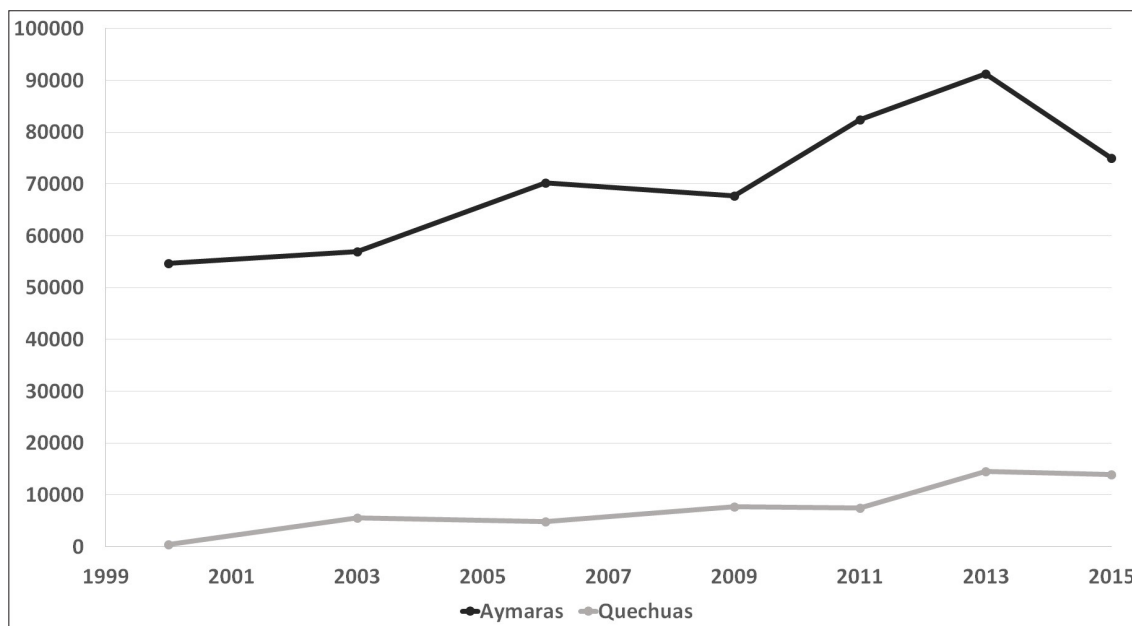


Figura 1. Distribución total de la población rural aymara y quechua en las regiones del Norte Grande de Chile entre los años 1996 y 2015

Fuente: Serie Histórica Base de Datos Casen 1996 – 2015

Su origen se traza desde la conformación de los denominados “pueblos de indios” o reducciones, promulgada por el virrey Toledo en el siglo XVI. Desde el siglo XIX la actividad económica del azufre produjo un constante flujo migratorio entre Bolivia y Chile en el territorio de Ollagüe, el cual se mantuvo generalmente marginado de lo que fue el ciclo de expansión del salitre, principalmente desarrollado en la pampa, y posteriormente por el ciclo del cobre desarrollado en la cuenca superior del Loa. El territorio quechua de Ollagüe contempla no solamente el poblado, sino también los ríos, quebradas, bofedales, vegas, aguadas y bebederos, llaretales y cerros tutelares, donde se practica ganadería y agricultura de subsistencia. En otros estudios, y en nuestra propia experiencia en terreno, los quechuas aparecen en procesos reivindicativos en San Pedro Estación en la cuenca de Loa, “que no corresponden estrictamente a territorios ancestrales”⁷⁰.

Como hemos mencionado, un punto de inflexión en nuestro trabajo de campo en la zona de impacto de la Compañía Minera Cerro Colorado, fue encontrarnos con el proceso de emergencia quechua en la región de Tarapacá, especialmente en los poblados precordilleranos de Mamiña, Macaya y Quipisca, a los cuáles habría que sumar Miñi Miñi, Iquica, Huatacondo y Quisma y los procesos de articulación identitaria que están llevando en Pica y Matilla, y que en conjunto conforman el Concejo del Pueblo Quechua. En estos territorios se está llevando a cabo un importante proceso, que uno de los dirigente quechuas llama “des-aymarización”, y que consiste en

70 Yáñez y Molina 2014: 63.

diferenciarse del proceso que iniciaron los aymaras desde fines de la década de los ochenta, y que fortalecieron a partir de la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) en 1994, y la creación, inscripción o formalización de comunidades indígenas bajo el formato de organizaciones sociales funcionales y territoriales.

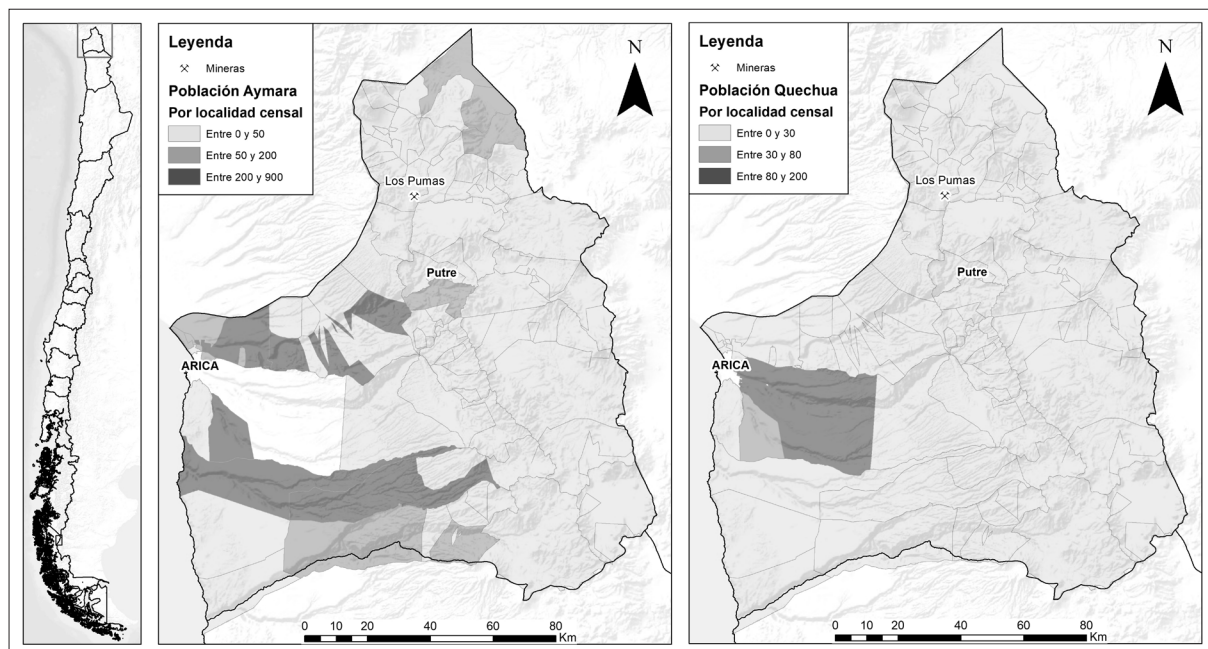


Figura 2. Distribución de la población aymara y quechua en distritos censales de la región de Arica y Parinacota

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de 2017.

En el caso de los quechuas por ejemplo, sí. Se está viviendo un proceso de reetnificación... de revitalizar la identidad propia del rural... que... como te decía ayer, aquí se nos "aymarizó" a todos... aquí todos éramos aymaras y no existían quechuas, no existían diaguitas, no existían collas... pero hoy día se está viendo que no es así. Ahora esto no quiere que... que haya un sentido de discriminación entre un pueblo y otro, es más bien una búsqueda propia de identidad, de sentirse uno conforme consigo mismo de decir que es quechua... que no es lo mismo decir "aaah soy aymara porque la CONADI me tuvo que... me dijo que tenía que ser aymara", ¿me entiende?... a hoy día decir "no po' yo soy quechua porque me siento quechua"... porque mi cultura, mis prácticas culturales son distintas a las de los hermanos aymaras, por lo tanto esa distinción me hace a mi apropiarme como quechua... empoderarme como quechua (Dirigente Quechua, hombre de mediana edad, octubre de 2016).

Esta es una comunidad aymara pero el territorio es quechua... pero vamos a tener que hacer ese cambio, yo ese cambio me va a costar hacerlo porque ya se les metió en el consiente a algunas personas que son aymaras (...) yo soy quechua, pero tengo que cambiar los papeles, porque estoy inscrita como aymara (...) estamos en pleno proceso como comunidad, pero yo no voy a obligar... yo voy a hablar del tema, voy a ir con un antropólogo y todo el asunto, que les converse, les hable, a pesar de que yo ya he ido más o menos de a poquito... porque los cambios son fuertes... más todavía de que hay por ejemplo, una macayina de origen quechua que se casó con un aymara (...) entonces ellos tienen que decidir porque van a optar, si es por quechua o por Mamani (la entrevistada se refiere por Mamani a los aymara) (Dirigente Quechua, mujer de edad mayor, octubre de 2016).

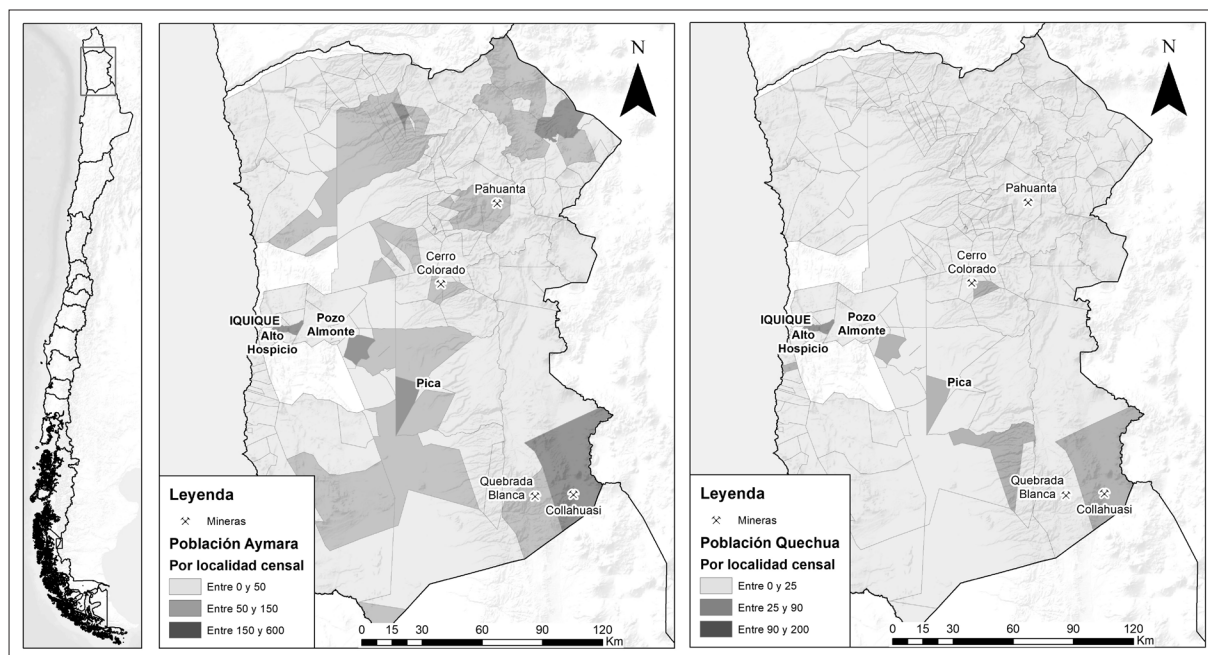


Figura 3. Distribución de la población aymara y quechua en distritos censales de la región de Tarapacá.

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de 2017.

En el marco de una oleada de conflictividad asociada a la minería de cobre privada en la zona andina de la región de Tarapacá, y que permitió fortalecer ciertos liderazgos aymaras, la emergencia de los quechuas le agregó más complejidad a los conflictos socioambientales del Norte, sobre todo ahora que se debe realizar en Chile un proceso de consulta indígena previo al desarrollo de proyectos de inversión. Esto forzó a las mineras a desarrollar departamentos de relaciones comunitarias que impidieran el desborde de la conflictividad mediante medidas de compensación, primero monetarias, luego asistencialistas, y finalmente a través de fondos concursables.

Según CASEN los quechuas en el Norte de Chile sumarían aproximadamente 14 mil personas, las cuales se concentran principalmente en las ciudades costeras de Arica e Iquique, pero también en el oasis de Calama. Un hecho que es distintivo, es el incremento en la región de Tarapacá, que pasa de 82 personas a casi 5 mil en el tramo que va desde 1996 a 2015. Sin embargo, de acuerdo a CASEN, el 44% de las personas que se auto-identifican como quechua son extranjeros peruanos y bolivianos. Según los datos de CONADI, en Tarapacá cerca de 2.800 personas se han “certificado” como quechuas en sus registros.

Los dirigentes que hemos entrevistado, por lo general, viven y trabajan en Iquique, y aunque emigraron cuando niños desde el poblado de origen, están profundamente conectados a este:

Viví mi infancia, hasta como los seis años permanentemente, siempre.... Y después, porque mis papás, mis hermanos mayores empezaron a entrar al colegio a lo que es la educación media, nos tuvimos que venir, porque en Mamiña solamente está el colegio hasta octavo básico (...) Pero, todo lo que fuera vacaciones de verano, de lo que fuera fin de semana largo, noso-

tros estábamos en Mamiña. O en todas las fiestas que había en Mamiña estábamos ahí. Todas las fiestas, hasta el día de hoy, siempre en el verano que es carnaval, la fiesta del Señor, semana Santa, todas las fiestas que se celebran vamos. Bueno, de hecho, por ejemplo, mis tíos están enterrados en Mamiña” (Dirigente Quechua, mujer de mediana edad, noviembre de 2015). “Entonces, incluso ya en ese tiempo había escuelas entonces yo estudiaba allí en Macaya. De, pongámosle seis, siete, ocho, nueve años, hasta que cumplí once, doce años. Entonces allí me tocó venirme a Iquique, y de Iquique cuando cumplí los dieciséis años a Santiago (Dirigente Quechua, mujer de edad mayor, noviembre de 2015).

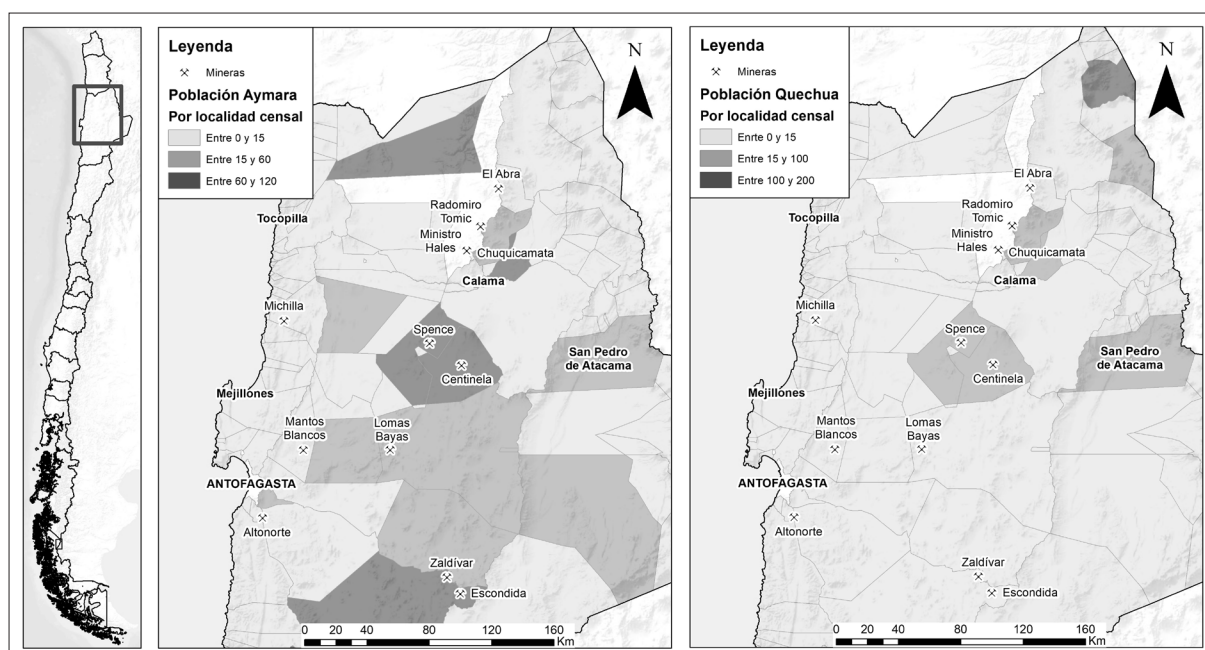


Figura 4. Distribución de la población aymara y quechua en distritos censales de la región de Antofagasta.

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de 2017.

Dentro de las estrategias para revertir la aymarización de los poblados andinos, los quechuas han movilizado la ancestralización, asociada a los descubrimientos de la arqueología y la antropología, y a la revitalización de la lengua y de los poblados, tanto en términos materiales, por ejemplo, la construcción de sedes comunitarias y el arreglo de iglesias, y la construcción y mejoramiento de los caminos que permitió tener accesos expeditos a los poblados que están en el fondo de las quebradas, como simbólicos, a través de prácticas ecológico culturales, rituales y creencias. Por ancestralización nos referimos a una proceso político continuo de articulación del poder simbólico (formas de autoridad, legitimidad y prestigio), de la estructura social (organización de las familias y comunidades), y de relaciones recíprocas que establecen los miembros de la comunidad con los animales, los antepasados, los cuerpos de agua, las montañas y el propio territorio, desde donde se resignifica la historia y la geografía local⁷¹. Los conflictos ambientales que han afectado lugares considerados sagrados, han empujado procesos de reterritorialización y radicalización

71 Martínez 2015: 87.

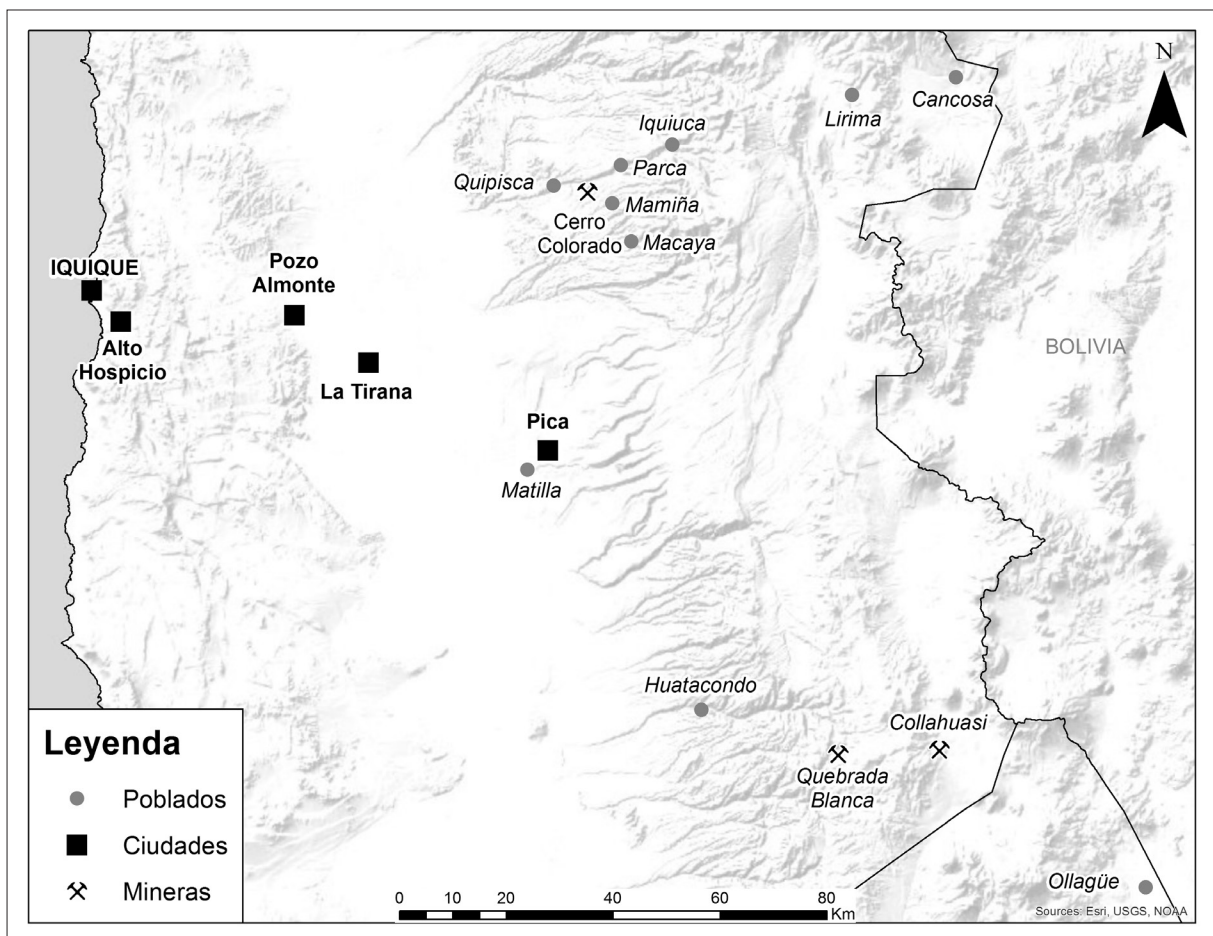


Figura 5. Poblados andinos aymaras y quechuas en las áreas de influencia de las mineras de la región de Tarapacá.

Fuente: Elaboración propia.

étnica⁷², los cuales son informados por relatos y narrativas que evocan la memoria mítica sobre la ocupación antigua del territorio, en diferentes escalas, y conectados con la cosmovisión indígena. Memoria, mitos, cultos, idiomas, símbolos, fiestas y la reutilización de lugares contribuyen a reorganizar el pasado, y a retroalimentar los procesos de articulación identitaria y territorial actuales.

En estas revitalizaciones irrumpe un actor importante: la compañía minera. Las medidas de responsabilidad social de BHP Billiton han permitido contratar profesionales que apoyen el proceso de “redescubrimiento” y “rescate” cultural y patrimonial, y también ha sido central para dotar a los poblados de infraestructura básica en materia de construcción de sedes comunitarias, de servicios de salud, y la conectividad eléctrica e internet. Como parte de la negociación con la BHP Billiton se construyó un instituto de ciencia y cultura quechua en Quipisca, y con sede en Iquique.

Se produce así lo que hemos denominado como una dinámica de negociación/resistencia, donde el extractivismo se muestra claramente destructivo en términos socioambientales, como la afectación al humedal de Lagunillas desde donde BHP

72 Moulian y Espinoza 2014: 639.

Billiton extrae agua para sus procesos industriales; y arqueológico, como el panel de geoglifos destruido en el territorio de Quipisca. Pero también, el extractivismo genera un impulso creativo en términos etno-políticos en las comunidades: estas subvierten las medidas de compensación en servicios básicos en los poblados de origen y se plantean volver a poblarlos, postulan y adjudican proyectos de desarrollo local, y al mismo tiempo, contratan estudios financiados por la minera para conocer y legitimar su presencia quechua en la región de Tarapacá. De esta manera, las comunidades negocian/resisten con las empresas, las agencias del gobierno, las agencias de cooperación internacional, las universidades, las ONGs, los abogados y a los grupos activistas medioambientales. Conceptos como desarrollo local, desarrollo endógeno, etno-desarrollo, desarrollo con identidad, desarrollo con pertinencia territorial, liderazgos territoriales, entre otros, son activamente movilizados por diferentes actores públicos y privados, y ensayados en los territorios indígenas con la activa participación de las comunidades.

Un ejemplo de lo anterior es el estudio arqueológico y antropológico que realizó un grupo de expertos en la localidad de Quipisca, con el apoyo de BHP Billiton:

En nuestra pequeña comunidad existe la profunda convicción de que el Inca no solo pasó por aquí recorriendo el Qhapaqñan o “Camino del Inca” rumbo al lejano Chili (el valle del Aconcagua), sino que se asentó en nuestras quebradas, consolidando e incrementando su agricultura, explotando los filones de sus minas y criando numeroso ganados de llamos y alpacas (...) Creemos, de acuerdo a la tradición transmitida por nuestros antepasados, de que ellos son parte de nuestra propia sangre, de nuestra propia y rica historia multiseccular (...) Porque deseamos que nuestros hijos y nietos conozcan este pasado heroico y sus notables realizaciones, lo amen y veneren y lo transmitan a sus descendientes, es que hemos convidado a un grupo de expertos para que nos ayuden a investigarlo, a explorarlo y a rescatarlo “del polvo del olvido” para hacerlo público y notorio ante toda la comunidad regional y nacional” (Wilfredo Bacian, Presidente de la Comunidad Indígena de Quipisca, Palabras del Presidente de la Comunidad: “La voz de nuestro pueblo”, en Larraín, 2012: sin página).

En 2009, la comunidad de Macaya también tuvo la posibilidad de hacer un libro, esta vez financiado por el Programa Orígenes del Ministerio de Planificación y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). En dicha época Macaya aún era considerado un poblado aymara, lo que demuestra que el proceso de articulación identitaria quechua es reciente. En la presentación del libro la presidenta de la comunidad señaló:

Como habitantes de Macaya desde hace mucho tiempo que hemos venido luchando por nuestra visibilidad como pueblo. Nuestro empeño no ha sido por acceder a mejores condiciones de vida, sino que también la puesta en valor de nuestra historia y nuestra identidad (...) los macayinos rendimos tributos a nuestros antepasados y, de paso, inspiramos a las nuevas generaciones la tarea de preservar y reproducir la memoria de nuestro pueblo (Ruth del Carmen Godoy, Presidenta de la Comunidad Andina Aymara de Macaya, en Guerrero, 2009).

Este tipo de estudios les permite a los quechuas un escalamiento temporal y espacial, donde pueden probar la presencia inca en ciertos espacios locales y darse a sí mismos continuidad histórica en el territorio, y al mismo tiempo, conectar los territorios ancestrales precordilleranos con los espacios cotidianos urbanos actuales

donde vive su descendencia. La ancestralización, entendida como un proceso político de anclar etnicidades históricamente a ciertos territorios y prácticas territoriales, como bien lo ha demostrado Martínez (2015) en el caso de los mapuche pehuenche en el sur de Chile, es un mecanismo altamente efectivo para reconectar el pasado y el presente de la indigeneidad. No se refiere a la autenticidad de los grupos étnicos, sino a la capacidad de articular políticamente reclamaciones territoriales materiales y simbólicas, pero también abrirse un espacio en el territorio del poder a diferentes escalas. La ancestralización contribuye a delimitar el territorio que se considera esencial para la reproducción de la cultura. Es un proceso de producción del territorio, de reanimación de las relaciones con lo humano, por ejemplo con los cerros tutelares, y de politización de los recursos naturales, especialmente el agua.

Precisamente por haber emigrado cuando niños, el proceso de ancestralización es importante para los quechuas, tanto para apoyar no solamente su conexión familiar histórica con el poblado de origen, sino también su pertenencia al proceso de articulación identitaria quechua y establecer diferencias con los aymaras. El marcador cultural de pertenencia al poblado de origen es incluso más importante que otros marcadores, como el color de piel o el hablar la lengua:

Yo pertenezco, yo también soy parte de la directiva y fijate que a mí me ha pasado una cosa totalmente extraña, a diferencia de todo el resto, a mí me han segregado por ser como soy (con rasgos y apellido europeo). Por imagen. Yo soy más mamiñana que cualquiera de ellos, porque ellos casi en la mayoría sus padres nacieron y murieron en Iquique y todo el cuento, en cambio yo nací en Mamiña y me crié en Mamiña y mi color de piel les molesta. Les molesta. O sea, yo no soy como bien recibida como cuando tenemos que hacer trámites con el gobierno o trámites y todos se quedan ahí diciendo "oye y ella ¿qué hace acá?" y ellos como originarios, también" (Dirigente Quechua, mujer de mediana edad, noviembre de 2015). "Hoy día le decimos a los más jóvenes, "no porque ustedes hayan nacido en Iquique, ustedes van a decir que son Iquiqueños... no, porque... tienen una raíz de donde vienen ustedes..." de donde... de donde viene esa sangre que corre por sus venas, del esfuerzo que hicieron los abuelos... de en un momento asentarse en un territorio y hacer vida ahí, entonces ese apego esa conexión que hoy día... más aún en este proceso de reconstrucción también de ir... rescatando la identidad, la cultura, la cosmovisión propia del pueblo, también va permitiendo tener un apego mayor, porque nosotros si bien es cierto vivimos en Iquique, pero nosotros subimos y celebramos todas las actividades tradicionales... recuperamos el Inti Raymi, recuperamos el pago del primero de agosto, lo hacemos allá arriba en la chacra... pagamos, damos gracias a la Pachamama (Dirigente Quechua, hombre de mediana edad, octubre de 2016).

La pertenencia al poblado de origen, y las prácticas culturales y territoriales que lo ligan a él, son centrales para los aymaras y quechuas de la diáspora urbana. El estudio antropológico del Proyecto Continuidad Operacional Compañía Minera Cerro Colorado (2013) muestra como los quechua exhiben hoy en día una serie de prácticas ecológico culturales que han vuelto a desarrollarse, y donde principalmente se politiza al agua y su rol central dentro de la reproducción cultural de los poblados precordilleranos. Por ejemplo, los habitantes de Mamiña consideran que el agua es su patrimonio más importante, un bien que se ha traspasado de generación en generación, utilizando este recurso con fines domésticos, productivos y medicinales, y que es parte de su identidad y tradición cultural. Por ejemplo, en la celebración de

la Virgen del Rosario la imagen de la virgen es trasladada desde la vertiente hasta la iglesia, acompañada de cantos y bailes tradicionales. En otros lugares como Quipisca se desarrollan algunas tradiciones y costumbres como el Pago a la Chacra- Colla o Pachamama, el que consiste en que durante el mes de agosto se realiza una ofrenda a la tierra al comienzo del ciclo agrícola. Además se efectúan trabajos comunitarios, tales como la confección de un estanque de riego. También en la localidad se retomó el festejo de *Inti Raymi* desde hace algunos años, ceremonia que se lleva a cabo en el cerro tutelar de Quipisca, el *Wata Watana*. En la quebrada también existen numerosos sitios arqueológicos que la comunidad reconoce como parte de su historia, su cultura y sus raíces.

Con todo lo expuesto, las comunidades quechuas están redefiniendo el territorio. Con una clara intención de repoblar sus poblados de origen, ven al territorio en tres dimensiones: un territorio familiar, donde está la casa y la chacra, un territorio comunitario, con los cerros, vertientes y sitios ceremoniales, y un territorio patrimonial que se comparte con otras comunidades, donde se encuentran los caminos troperos, ciertos cerros y sitios arqueológicos. Estas formas de comprender el territorio estarían produciendo un *ayllu*, como el espacio de la comunidad. Esta producción se hace desde la articulación entre la agencia de las comunidades, la acción de la política pública indígena, la responsabilidad social empresarial, la acción de académicos y profesionales técnicos, la participación de ONGs y fundaciones, y en el contexto del conflicto socioambiental con la minería. La comunidad indígena deja paulatinamente de ser una comunidad local, para transformarse en una organización especializada, con apoyo técnico, profundo conocimiento de las leyes y conectadas a redes internacionales.

Conclusiones

Este artículo ha buscado mostrar como las poblaciones indígenas del Norte de Chile están sosteniendo una serie de procesos identitarios entre indígenas y no indígenas, y territoriales, que cuestionan la forma en la cual el Estado y las transnacionales mineras definen y transforman los lugares que aymaras y quechuas consideran como parte fundamental de su historia y vida actual. La lucha de los indígenas no es por tierra ni por recursos, sino por territorios. No son “etno-territorios” ancestrales o primordiales de ocupación continua, sino territorios que se construyen por diferentes actores y en dinámicas de negociación/resistencia. La construcción del territorio conlleva la movilización de una serie de estrategias, entre ellas la esencialización y ancestralización, al mismo tiempo que se establecen conexiones con los cerros tutelares, los cuerpos de agua y los santos patronos de los pueblos que mostrarían que la articulación indígena, y su relaciones con los territorios de origen, es más que solo la búsqueda de beneficios, sino que se trata de la luchas profundamente afectivas, y que presionan por establecer una ciudadanía diferenciada.

El territorio no es un espacio geográfico dado, sino que es relacional. Hemos mostrado con cifras, entrevistas y cartografía, que aymaras y quechuas circulan por

espacios rurales y urbanos, ancestrales y modernos, pasados y futuros. Que participen de políticas públicas para indígenas y de responsabilidad social empresarial para las comunidades, que les permiten reafirmarse y cuestionar las transformaciones de lo que consideran su territorio. Para ello, han generado conocimiento y puesto en práctica una serie de rituales, muchos de ellos de carácter andino, pero que se preparan y desarrollan desde espacios urbanos costeros. Dichos rituales ayudan a politizar relaciones, como con el agua, los cerros y los sitios patrimoniales arqueológicos. Hemos mostrado también como ahí donde se abrió un espacio para los aymaras, ahora hay quechuas, y en el futuro habrán changos, urus y chipayas. Esto demuestra que las identidades y territorios están en constante formulación, y que el debate no puede centrarse ni en su autenticidad, ni en su esencia, sino en cómo estas tienen la capacidad de abrir espacios políticos, asociados a demandas sociales, ambientales, de reconocimiento y de diferencia.

Bibliografía

- AGNEW, John. Mapping political power beyond state boundaries: territory, identity, and movement in world politics. *Millennium*, 1999, vol. 28, n° 3, p. 499-521.
- AGNEW, John. Still trapped in territory? *Geopolitics*, 2010, vol. 15, n° 4, p. 779-784.
- ANDERSON, Mark. When Afro becomes (like) indigenous: Garifuna and Afro Indigenous Politics in Honduras. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 2007, vol. 12, n° 2, p. 384-413.
- ANTONSICH, Marco. Rethinking territory. *Progress in Human Geography*, 2011, vol. 35, n° 3, p. 422-425.
- Aravena, Andrea. Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 2014, n° 27. Publicado el 25 junio 2014, consultado el 06 septiembre 2017. URL: <http://alhim.revues.org/4942>.
- BARABAS, Alicia M. Enoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca. *Scripta Ethnologica*, 2002, n° 24, p. 9-19.
- BARABAS, Alicia M. Cosmovisiones y enoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 2008, n° 7, p. 119-139.
- BARTOLOMÉ, Miguel. Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. *Runa*, 2010, vol. 31, n° 1, p. 09-29.
- BARTOLOMÉ, Miguel y BARABAS, Alicia. Recursos culturales y autonomía étnica: la democracia participativa de los kuna de Panamá. *Alteridades*, 1998, vol. 8, n° 16, pp. 159-174.
- BARTH, Fredrik. (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BELLO, Álvaro. ¿Pertenencia o identidad? Implicancias de dos categorías socioculturales para los derechos indígenas y la lucha contra el racismo. *Revista Antropologías del Sur*, 2016, n° 6, p. 13-27.

- BLASER, Mario. *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Durham: Duke University Press, 2010.
- BLASER, Mario. Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 2013, vol. 54, p. 547-568.
- BONNEMAISON, Joël. *Culture and space: conceiving a new cultural geography*. IB Tauris, 2005.
- BURMANN, Anders. *Indigeneity and decolonization in the Bolivian Andes: Ritual practice and activism*. London: Lexington Books, 2016.
- CARRASCO, Ana María. y GONZÁLEZ, Héctor. Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile. *Si Somos Americanos*, 2014, vol. 14, n° 2, p. 217-231.
- CHAMORRO, Andrea. Carnaval Andino en la ciudad de Arica: Performance en la frontera norte chilena. *Estudios Atacameños*, 2013, n° 45, p. 41-54.
- CLIFFORD, James. Indigenous articulations. *The Contemporary Pacific*, 2001, vol. 13, n° 2, p. 467-490.
- CONNOLLY, William. Tocqueville, territory, and violence. En M. J. SHAPIRO, M. y ALKER, H. *Challenging boundaries: Global flows, territorial identities*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 141-64.
- COOMBES, Brad; JOHNSON, Jay T.; HOWITT, Richard. Indigenous geographies I: Mere resource conflicts? The complexities in Indigenous land and environmental claims. *Progress in Human Geography*, 2012, vol. 36, n° 6, pp. 810-821.
- COURSE, Magnus. *Becoming Mapuche: Person and ritual in indigenous Chile*. Champaign: University of Illinois Press, 2011.
- DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics". *Cultural anthropology*, 2010, vol. 25, n° 2, p. 334-370.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Provincializing Nature and the Human through Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- DE LA CADENA, Marisol. y STARN, Orin. Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, 2010, n° 10, p. 191-224.
- DEL BIAGGIO, Cristina. Territory beyond the anglophone tradition. En AGNEW, John; MAMADOUH, Virginie; SECOR, Anna y SHARP, Joanne. *The Wiley Blackwell Companion to Political Geography*. London: Wiley-Blackwell, 2016. p. 568.
- DELL'AGNESE, Elena. The political challenge of relational territory. En FEATHERSTONE, David y PAINTER, Joe (Editores). *Spatial Politics: Essays for Doreen Massey*. London: Wiley, 2013, p. 115-124.
- DELANEY, David. *Territory: a short introduction*. London: Wiley, 2008.
- ELDEN, Stuart. Land, terrain, territory. *Progress in human geography*, 2010, vol. 34, n° 6, p. 799-817.

- ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social*, 2015, n° 41, p. 25-38.
- ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 2016, vol. 11, n° 1, p. 11-32.
- GAVILÁN, Vivian. Ser indio y ciudadano en el norte chileno: Etnicidad y estatus de pertenencia a la comunidad nacional y política. *Revista de Geografía Norte Grande*, 2015, n° 60, p. 63-77.
- GAVILÁN, Vivian. y LAGOS, Felipe. ¿Integración social y subordinación política de los aymara?: un estudio de la certificación estatal indígena en el norte chileno. *Estudios Atacameños*, 2014, n° 49, p. 95-110.
- GAVILÁN V., VIGUERAS, Patricia, PARRA, Michel, MADARIAGA, Carlos, MORALES, Nicolás, ARRATIA, Alejandra y ANDRADE, Rosa. La sociedad y la cultura andina contemporánea: estudio de los saberes para la salud y la enfermedad en los pueblos originarios del norte de Chile. *Revista de Indias*, 2011, vol. 71, n° 252, 571-600.
- GARCÍA, María. *Making indigenous citizens: identities, education, and multicultural development in Peru*. Stanford University Press, 2005.
- GIMÉNEZ, Gilberto. Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, 2005, vol. 7, n° 17.
- GIMÉNEZ, Gilberto; HÉAU, Catherin. El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales*, 2015, vol. 3, n° 5, p. 7-42.
- GOBIERNO REGIONAL DE TARAPACÁ. Estrategia de Desarrollo Regional de Tarapacá 2011-2020. <https://www.goretarapaca.gov.cl/wp-content/uploads/2016/02/estrategia.pdf>
- GONZÁLEZ, María. Colonización, memoria y resistencia. Construcción del territorio Yaguara II (Llanos del Yará, Colombia) desde el destierro. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 2012, vol. 27, n° 44, p- 68-88.
- GONZÁLEZ Héctor. y GAVILÁN, Viviana. Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Chungara*, 1990, vol. 24, 145-158.
- GUERRERO, Bernardo. *Macaya*. Iquique: Ediciones El Jote Errande, 2009.
- GUNDERMANN, Hans. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños*, 1997, n° 13, p. 9-26.
- GUNDERMANN, Hans. Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía. En: GUNDERMANN, Hans, FOERSTER, Rolf. y VERGARA, Iván. *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago: RIL, 2003, p. 19-104.
- GUNDERMANN, Hans. Municipios y pueblos indígenas en Chile. En ASSIES, Willem. & GUNDERMANN, Hans. *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. Santiago: Imprenta Salesianos, 2007, p. 161-198.

- GUNDERMANN, Hans. y GONZÁLEZ, Héctor. Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Universum*, 2008, vol. 23, n° 1, p. 82-115.
- GUNDERMANN, Hans., GONZÁLEZ, Héctor y DURSTON, John. Relaciones sociales y etnicidad en el espacio aymara chileno. *Chungará*, 2014, vol. 46, n° 3, p. 397-421.
- HALE, Charles. y MILLAMÁN, Rosamel. Cultural agency and political struggle in the era of the indio permitido. *Cultural Agency in the Americas*, 2006, p. 281-304.
- HALL, Stuart; DU GAY, Paul (ed.). *Questions of Cultural Identity: SAGE Publications*. Sage, 1996.
- HOLBRAAD, Martin y PEDERSEN, Morten. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HUILIÑIR, Viviana. Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande*, 2015, n° 62, p. 47-66.
- LARRAÍN, Bernardo (ed). *Historia y vida en el Valle de Quipisca. Evolución cultural de una comunidad andina*. Iquique: Sin editorial, 2012.
- LI, Tania. Articulating indigenous identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot. *Comparative studies in society and history*, 2000, vol. 42, n° 1, p. 149-179.
- LI, Tania. Indigeneity, capitalism, and the management of dispossession. *Current Anthropology*, 2010, vol. 51, n° 3, p. 385-414.
- LOPES SOUZA, Marcelo. Territorio da divergência (e da confusão). En: SAQUET, M. A.; SPOSITO, Saveiro Eliseu (org.). *Territorios e Territorialidades: teorías, procesos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 57-72.
- MANÇANO FERNANDES, Bernardo. La ocupación como una forma de acceso a la tierra en Brasil: una contribución teórica y metodológica. *Recuperando la tierra: El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. En MOYO Sam y YEROS Paris [coord.]. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008, p. 335-357.
- MARTÍNEZ, José Luis. "Ayllus e identidades interdigitadas: las sociedades de la puna salada". En Boccara, G., y Galindo, S. (eds.). *Lógica Mestiza en América*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. 2000^a, p. 85-112.
- MARTÍNEZ, José Luis. "Voces, discursos e identidades coloniales en los Andes del siglo XVI". En Martínez, J. (ed.). *Los discursos sobre los otros (una aproximación metodológica interdisciplinaria)*. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. 2000^b, p. 127-158.
- MARTÍNEZ, José Luis. "La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos. Ideas para un debate". En Martínez (ed.). *Identidades y sujetos: para una discusión latinoamericana*. 2002, p. 89-112.

- MARTÍNEZ, Nelson. Prácticas cotidianas de ancestralización de un territorio indígena: el caso de la comunidad pewenche de Quinquén. *Revista de Geografía Norte Grande*, 2015, n° 62, pp. 85-107.
- MASSEY, Doreen. *Space, place and gender*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2001.
- MASSEY, Doreen. *For space*. London: SAGE, 2008.
- MOLINA, Francisco. Competing rationalities in water conflict: Mining and the indigenous community in Chiu Chiu, El Loa Province, northern Chile. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 2012, vol. 33, n° 1, p. 93-107.
- MOLINA, Francisco. Intergenerational dynamics and local development: Mining and the indigenous community in Chiu Chiu, El Loa Province, northern Chile. *Geoforum*, 2016, vol. 75, p. 115-124.
- MOLINA, Raúl. Reconstrucción de los etno-territorios. En: *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1995, p. 111-118.
- MOLINA, Raúl. Saywaña, amojonamientos y deslindes en Villablanca y Chulluncane: geografía de un conflicto de tierras aimara. *Revista de geografía Norte Grande*, 2015, n° 62, p. 29-46.
- MOULIAN Rodrigo y ESPINOZA, Pablo. Pneumatología, paisaje y culto: patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza. *Chungará*, 2014, vol. 46, n° 4, p 637-650.
- OVANDO, Cristian y RAMOS, Romina. Imaginarios geográficos en torno a la franja fronteriza de Tarapacá: el Estado y los habitantes/ migrantes. *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 2016, vol. 20, n° 529, p. 1-25.
- PERRAULT, Tom. Y GREEN, Barbara. Reworking the spaces of indigeneity: the Bolivian ayllu and lowland autonomy movements compared. *Environment and Planning D: Society and Space*, 2013, vol. 31, n° 1, p. 43-60.
- PORTO-CONÇALVES, Carlos. De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis*, 2009, Volumen 8, n° 22, p. 121-136.
- PORTO-CONÇALVES, Carlos. Abya Yala, el descubrimiento de América. En GIARRACCA, Norma. *Bicentenarios (otros), transiciones y resistencias*. Buenos Aires: Una Ventana, 2011, p. 39-46.
- POSTERO, Nancy. Introduction: Negotiating Indigeneity. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2013, vol. 8, n° 2, p. 107-121.
- PRIETO, Manuel. *Privatizing Water and Articulating Indigeneity: The Chilean Water Reforms and the Atacameño People (Likan Antai)*. Tesis para optar al grado de Doctor en Geografía, Universidad de Arizona, 2014.
- PRIETO, Manuel. Transando el agua, produciendo territorios e identidades indígenas: el modelo de aguas chileno y los atacameños de Calama. *Revista de Estudios Sociales*, 2016, n° 55, p. 88-103.

- RAFFESTIN, Claude. Territoriality: A reflection of the discrepancies between the organization of space and individual liberty. *International Political Science Review*, 1984, vol. 5, n° 2, p. 139-146.
- RAFFESTIN, Claude. Space, territory, and territoriality. *Environment and Planning D: Society and Space*, 2012, vol. 30, n° 1, p. 121-141.
- ROMERO-TOLEDO, Hugo y GUTIÉRREZ, Felipe. Conflictos socioterritoriales mineros: la expansión minera y la articulación identitaria indígena en el Norte Grande de Chile. En ZHOURI, A., BOLADOS, P. Y CASTRO, E. (editoras). *Mineração na America Latina: neoextrativismo e lutas territoriais*. Sao Paulo: Annblume, 2016, p. 67-89.
- SABATINI, Francisco, ARENAS, Federico y NÚÑEZ, Andrés. (2011). Identidades territoriales en Chile: entre la globalización y el regionalismo. *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 2011, vol. 15, n° 379. <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-379.htm>>
- SACK, Robert. Human territoriality: a theory. *Annals of the Association of American Geographers*, 1983, vol. 73, n° 1, p. 55-74.
- SEPÚLVEDA, Bastien; ZÚÑIGA, Paulina. Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, 2015, n° 62, p. 127-149.
- SMITH, Anthony. *National identity*. London: Penguin Books, 1991.
- SMITH, Anthony. *The cultural foundations of nations*. Hierarchy, covenant, and republic. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- THORP, Rosemary y PAREDES, Maritza. *Ethnicity and the persistence of inequality: the case of Peru*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- ULLOA, Astrid. *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-governmentality in Colombia*. London: Routledge, 2005.
- ULLOA, Astrid. Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 2016, n° 45, p. 123-139.
- ULLOA, Astrid. Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous Environmental Justice. *Environmental Justice*, 2017 (por publicar).
- ULLOA, Astrid. Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova*, 2012, vol. 16, n° 418. <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>>.
- VACAFLORES RIVERO, Carlos. La lucha por la tierra es la lucha por el territorio. *Boletim DATALUTA*, 2009, p- 1-13.
- VERGARA, Jorge, GUNDERMANN, Hans, y FOERSTER, Rolf. *Estado, Conflicto étnico y cultura. Estudios sobre pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Ocho libros, 2014.
- WAINWRIGHT, Joel y BRYAN, Joe. Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize. *Cultural Geographies*, 2009, vol. 16, n° 2, p. 153-178.

- YAÑEZ, Nancy. Y MOLINA, Raúl. *Las aguas indígenas en Chile*. Santiago: LOM Ediciones, 2014.
- YEH, Emiy y BRYAN, Joe. Indigeneity. En PERRAULT, Tom; BRIDGE, Gavin y MCCARTHY, James. *The Routledge handbook of political ecology*. London: Routledge, 2015, p. 531-544.
- ZAPATA, Claudia. Memoria e historia: el proyecto de una identidad colectiva entre los aymarás de Chile. *Chungará*, 2007, vol. 39, nº 2, p. 171-183.

© Copyright: Hugo Romero Toledo y Aurora Sambolín, 2019

© Copyright: Scripta Nova, 2019.

Ficha bibliográfica:

ROMERO TOLEDO, Hugo; SAMBOLÍN, Aurora. Indigeneidad y territorio: los aymaras y quechuas en el Norte de Chile. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de abril de 2019, vol. XXIII, nº 611. [ISSN: 1138-9788]